Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 9 (1931)

Artikel: St. Augustinus, der Herold der göttlichen Gnade
Autor: Stohr, A.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762826

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

St. Augustinus, der Herold der göttlichen Gnade.[1]

Von Theologie-Professor Dr. Alb. STOHR, Mainz.

Wer über dies Thema sich zu äußern unternimmt, sieht sich sofort in einen lebhaften Meinungsstreit mitten hineingestellt. *Pius XI.* rühmt in seinem Festschreiben vom 20. April dieses Jahres, daß Augustin *den ganzen Komplex* der Gnadenlehre unter der *Führung des hl. Paulus* eifrigst studiert und gegen die Pelagianer mit stets wachsender Hingabe verteidigt habe; er sagt: « All dies ergründete er so tief und mit solchem Erfolge, daß die Zukunft ihm den Namen ‚*Lehrer der Gnade*' gab, der er auch tatsächlich geworden ist. Den nach ihm kommenden katholischen Schriftstellern späterer Zeiten war er *Führer und Helfer; auch verhinderte er, daß sie in diesen äußerst schwierigen Fragen nach irgend einer Seite hin von der Wahrheit abwichen.* »[2] Mit diesen Worten hält er die von der römischen Kirche so meisterhaft unter übermenschlicher Führung verfolgte *Mittellinie.* Diese Mittellinie hat Anton *Koch* in einem umfangreichen Artikel der Tübinger Theol. Quartalschrift LXXIII (1891)[3] mühsam herausgearbeitet, indem er, durch Altertum, Mittelalter und Neuzeit schreitend, die Lehrkundgebungen der Päpste und Konzilien sorgfältig abwägt und feststellt: *Erstens* « welche großartige, ja singuläre Stellung St. Augustin in der dogmengeschichtlichen Lehre von der Gnade und Prädestination einnimmt und welcher immensen Schätzung und Anerkennung der doctor gratiae von Seite der Kirche sich erfreut. Allein — und das ergibt sich als *zweite* unleugbare Lehre aus unserer Untersuchung — die Kirche hat ungeachtet der großen Verehrung und Hochschätzung gemäß der Regel Vinzenz' von Lerin St. Augustin *niemals instar omnium*

[1] Die folgenden Ausführungen stellen die Erweiterung einer Festrede dar, die auf der 1500-Jahrfeier des Bischöfl. Priesterseminars Mainz zu Ehren St. Augustins gehalten wurde.

[2] Übersetzung *H. v. Meurers*, Trier, Große Ausgabe, S. 10 b.

[3] S. 95-136; 287-304; 455-487.

oder gar contra omnes verherrlicht und als doctor unicus auf den Schild erhoben. Wohl sind seine Ausführungen über die Gnade *großenteils* vom kirchlichen Lehramt adoptiert worden, aber nirgends, weder formell noch materiell, ist die ganze Gnaden- und Prädestinationslehre Augustins von der Kirche rezipiert worden. *Drittens* endlich werden wir belehrt, daß gerade die ausschließliche Geltendmachung der Autorität Augustins, wenn nicht der einzige, so *doch der Hauptgrund* war, daß in den theologischen Kontroversen keine wissenschaftliche Lösung der Frage erzielt worden ist » (486 f.).

Keinem Kirchenvater ist in gleichem Umfang wie ihm die Ehre widerfahren, daß hochfeierliche kirchliche Lehrentscheidungen über ein so weites Gebiet hin *wörtlich* seinen Schriften entnommen wurden, wie die 25 großen Kanones des zweiten Konzils von Orange, die nach der strengeren Deutung alle, nach der milderen wenigstens zum großen Teil ökumenisches Ansehen gewonnen haben, oder wie die Erklärungen des Trienter Konzils in der 5. und 6. Sitzung. Keinem kirchlichen Lehrer überhaupt ist es begegnet, daß in so tiefgehenden und erbitterten Meinungsverschiedenheiten wie den Gnadenstreitigkeiten des XVI. bis XVII. Jahrhunderts seine Lehre *als sichere Norm der Wahrheit* vom Papste den streitenden Parteien vorgeschrieben wurde. [1]

Diese gesunde Mittellinie wurde *verlassen* von den *Jansenisten*, die jedes Wort des Heiligen kanonisierten und zur absolut giltigen Wahrheitsnorm erhoben, sodaß der römische Stuhl den Satz ächten mußte: « Wenn einer eine Lehre bei Augustin *klar* begründet findet, kann er sie unbedingt verteidigen und lehren, *ohne je Rücksicht* zu nehmen auf irgend eine Bulle des Papstes. » [2] Eine ähnliche Überschätzung St. Augustins in der Gnadenlehre ist *auch im Protestantismus* üblich geworden und hat alle Wandlungen des Dogmas von Luther bis heute ungefährdet überdauert. Typisch dafür ist *Harnack*, wenn er schreibt: « Im V. Jahrhundert hat sie (die Kirche) einen religiösen Genius von außerordentlicher Tiefe und Kraft erlebt, ist auf seine Empfindungen und Ideen eingegangen *und vermag sie bis auf den heutigen Tag nicht abzustoßen*. ... Augustins Frömmigkeit und Theologie bedeuten eine eigentümliche Wiedererweckung paulinischer Erfahrung und Lehre von Sünde und Gnade, von Schuld und Rechtfertigung, von göttlicher

[1] *Koch*, a. a. O. S. 480. Eine wertvolle Sammlung lobender Anerkennungen aus berufenem Munde stellt zusammen Bischof *Aug. Egger*, Der hl. Augustinus, Kempten und Münster 1904, S. 121 f.

[2] Denz. 1320.

Prädestination und menschlicher Unfreiheit. ... Bis auf den heutigen Tag ist im Katholizismus die innere lebendige Frömmigkeit und ihre Aussprache ganz wesentlich augustinisch. ... Diesen « Augustin » hat die abendländische Kirche in sich aufgenommen, aufnehmen *müssen*. Sie ist ihm gegenüber ganz wehrlos. ... »[1]

Nach der andern Seite scheint mir aber die gesunde Mittellinie verfehlt, d. h. *nicht erreicht worden* zu sein in der so reichhaltigen Festgabe zum Augustinusjubiläum, die Engelbert *Krebs* dem Akademikerverband beschert hat. Abgesehen von der scharfen, nicht immer glücklichen Kritik, die er an einzelnen Punkten seiner Gnadenlehre in dem großen Kapitel von der Gnade (S. 246-299) anbringt, fällt er folgendes *Gesamturteil :* « Jedenfalls ist der große Lehrer der kirchlichen Gnadenlehre durch solche Worte wie die oben zitierten und viele andere, die wir in einem späteren Kapitel zu zitieren haben, unfreiwillig Anlaß zu vielen Irrlehren geworden, deren sich die Kirche im Laufe der Jahrhunderte zu erwehren hatte » (S. 174 f.).

Diese Kritik hebt doch zu einseitig das *Negative* hervor und stellt zu wenig die kaum hoch genug einzuschätzenden Verdienste heraus, die einen Papst Hormisdas veranlaßten, zu schreiben : « Wenn man wissen will, was die Römische, d. h. also die *Katholische* Kirche lehrt über Willensfreiheit und Gottesgnade, so mag man in den verschiedenen Büchern des hl. Augustin nachsehen, besonders in den Schriften an Prosper und Hilarius. »[2] Freilich bleibt auch das andere zu allgemeinem Ansehen gelangte Wort des sog. « Indiculus » wahr : « Die schwierigeren und tieferen Stücke der einschlagenden Fragen, welche die Bekämpfer der Häresien ausführlicher behandelten, wagen wir zwar nicht zu verachten, brauchen sie aber auch nicht zu behaupten, weil zum Bekenntnis der Gnade Gottes ... das genügt, was gemäß den vorhin angeführten Regeln uns des Apostolischen Stuhles Schriften lehrten. »[3]

Krebs hat dies selbst gefühlt ; darum schließt er sein Buch mit einer günstigeren Gesamtwürdigung, die der Gnadenlehre folgende Worte zollt : « Mag er im einzelnen Mißverständliches, Unklares und selbst Irriges hinterlassen haben, *sein großes säkulares Verdienst* bleibt es doch, den Wissens- und Willensstolz der Seele gebeugt zu haben unter die Wahrheit, daß alle Glaubenserkenntnis und alles zum ewigen

[1] Wesen des Christentums, S. 160 f.
[2] *Koch*, l. c. S. 292 ; Denz. 132.
[3] *Koch*, ebenda S. 132 ; Denz. 142.

Seelenheile vorbereitende und wirksame Wollen nur zustande kommt, wenn Gottes unverdiente Gnade mit Erleuchtungen und Anregungen der Seele zuvorkommt, wenn sie das Wirken des Menschengeistes begleitet und trägt, und wenn sie nach dem guten Anfang und Fortgang auch die Vollendung bringt. »[1]

Die wenigen Punkte, in denen die Kirche des großen Gnadenlehrers Doktrin nicht übernommen hat, betreffen nur eine Hand voll Fragen über die wirksame Gnade und die Vorherbestimmung, aber das *weite* Feld der übrigen kirchlichen Gnadenlehre ist fast ganz von des Afrikaners Meisterhand bebaut, und zwar derart, daß auch die winzigsten Blättchen erst aus der Erde gelockt werden mußten. Wer den Zustand der kirchlichen Erkenntnis von der Gnade *vor* St. Augustin vergleicht mit dem Reichtum, den er der Nachwelt übermachen durfte, muß staunen und danken für die Kraft, die der göttliche Führer und Lenker der Kirche seiner Stiftung in diesem Manne zur Verfügung gestellt hat.

I. Die Gnadenlehre vor Augustin.

Zu laut war die menschenbeglückende Botschaft von Gottes Huld und Gnade als *Euangelion* in die Welt geklungen, als daß sie je wieder hätte vergessen werden können. Insbesondere trug *jeder Paulusbrief* den Gruß von *Gnade* und *Friede* an der Stirne und den Dank für die Begnadung des Apostels selbst in jeder Zeile. Aber von da bis zur systematischen Bearbeitung dieses Teiles der Offenbarung war noch ein weiter und dorniger Weg.

1. *Die apostolischen Väter* begnügen sich damit, in den Ausdrücken der Heiligen Schrift von Gnade und Beistand Gottes zu allen guten Werken zu reden, wodurch uns auch die schweren Forderungen seines Gesetzes leicht werden. Sie reden von Erneuerung und Umschaffung des Menschen zu Heiligen und Gottes- wie Christusträgern.[2] Aber wie weit man damals noch von einer Durchdringung des Stoffes entfernt war, zeigen die von akatholischer Seite erhobenen Anklagen gegen die Gnadenlehre dieser frühen Periode, die angeblich dem Pelagianismus *vor* Pelagius huldigen soll. Auch *Schwane* muß zugeben, daß « über das Verhältnis der Gnade zur Freiheit beim Beginne der Bekehrung

[1] St. Augustin, S. 349 ; diesem sehr anregenden Buch ist die stark kritische Haltung seinem Gegenstande gegenüber charakterisiert, wie auch die kritischen Besprechungen allgemein und wohl zu lobend hervorhoben.

[2] Vgl. bes. Ignatius v. Antiochien ; beachte *Schwane*, Dogmengesch. I, 291-4.

und die Priorität der einen oder anderen ... sich die alten Väter vor dem Ausbruche der pelagianischen Häresie nicht so genau aus(drückten), als es nach derselben notwendig wurde, und selbst der hl. Augustin gesteht, daß er sich in seinen früheren Schriften dieselbe Ungenauigkeit habe zu Schulden kommen lassen ». [1] Am deutlichsten zeigt sich diese Unvollkommenheit in den Erörterungen der Apologeten über das Heil der Heiden und in den Spekulationen der Alexandriner über den Fortbestand menschlicher Freiheit trotz göttlichen Vorherwissens und Ordnens alles Zukünftigen. [2] Relativ am höchsten steht bezüglich der Gnadenlehre der tiefsinnige *Irenäus*, der in der göttlichen Gnade eine über das natürliche Gottesebenbild hinausgehende Ähnlichkeit mit dem Allerhöchsten sieht (Gn. 1, 26 f.) und bezüglich der Erkenntnis von der Erbsünde der Afrikaner *Tertullian*. Um diese frühe Zeit nicht ungerecht zu beurteilen, wird man feststellen dürfen, daß die *wesentlichen* Lehrpunkte : Verderben in Adam, Erlösung in Christus, Gotteshilfe in der Gnade — deutlich vorhanden sind. Man wird auch über die Unvollkommenheit der weiteren Ausgestaltung der Lehre : mehr Erb*verderben* als Erb*sünde;* Unsicherheit über Verhältnis von Gnade und Freiheit nicht erstaunt sein, wenn man sich der Gegensatzstellung zum höchst verderblichen *Gnostizismus* bewußt bleibt, wodurch eine energische Betonung der wesenhaften *Güte* der Gottesschöpfung im Menschen und der Natur des *Bösen* als eines Versagens geschöpflicher Wahlfreiheit notwendig war. [3]

Einen Schritt vorwärts führte der *arianische* Kampf, der in seinen Ausläufern um die Gottheit des Heiligen Geistes ging. Hier zogen nun die Verteidiger der Orthodoxie aus dem Hauptwerke der dritten Person, der Heiligung, der *Vergöttlichung* der Menschen, den zwingenden Schluß auf die göttliche Natur des heiligenden Geistes. *Athanasius, Cyrill von Jerusalem* und vor allem *die großen Kappadozier* haben hierin Bedeutendes geleistet. Die Klärung der Lehre von der *aktuellen* Gnade aber und des schwierigen Gebietes der Erbsünde bleibt in jener Zeit noch zurück. Sie weist z. T. sogar ähnliche Mängel auf wie die der beiden vorhergehenden Jahrhunderte. Dem großen Prediger von Antiochien und Konstantinopel, dem Goldmund *Johannes*,

[1] Dogmengesch. I, 358 ; ähnlich urteilt neuestens *Herm. Lange*, De gratia (1929), S. 7.

[2] *Schwane*, l. c. S. 309,-14 ; 356-9 ; 365-8.

[2] *Schwane*, Dogmengesch. I, 329-31 ; 342-345 ; vgl. auch *van der Meersch*, Grâce, Dictionnaire de théol. cath. VI, 1564-7.

hat man, freilich nicht mit Recht, deshalb gar den Vorwurf des Pelagianismus gemacht.

2. Was Augustin an Vorarbeiten vorfand, können wir *ungefähr* sehen, wenn wir seinen *Traditionsbeweis* verfolgen, den er an verschiedenen Stellen seiner Schriften für seine eigenen Aufstellungen liefert. Im *vierten Buche gegen die zwei Briefe der Pelagianer* bespricht er von Kap. 8, n. 20, an die Zeugnisse der älteren Väter, und zwar zuerst von seinem hochverehrten afrikanischen Landsmanne, dem *hl. Cyprian* von Karthago, dem er auch auf anderen Gebieten viel verdankt. Er redet in einem Briefe von der in Adam geschehenen Sünde, die unserem Geschlecht den Tod und andere Verschlechterungen gebracht hat (n. 21-22), dann wieder von der Kindertaufe, durch die die alte Adamsschuld nachgelassen wird (n. 23), vom Vater Unser, worin wir bitten um Beharrlichkeit in der Taufgnade (n. 25) [1], von den täglichen Fehlern, in die auch die Gerechten immer wieder fallen (n. 27). Als weiteren Kronzeugen ruft er auf seinen verehrten Lehrer *Ambrosius* v. Mailand. Dieser bezeugt deutlich die *Erbsünde*, durch die wir von Adam her früher sündig als geboren werden (n. 29); er erklärt, daß die Menschenherzen göttliche Mithilfe gebrauchen zum Guten, und zwar innerliche; die äußere Belehrung und Mahnung durch das Gesetz genügt nicht (n. 30). Und trotz dieser Mithilfe setzt sich doch stets wieder die menschliche Armseligkeit durch, sodaß wir immer wieder Buße und Bitte um Verzeihung notwendig haben (n. 31). In seinem *Werke gegen Julian* setzt Augustin seinen Nachweis aus der christlichen Vergangenheit fort, wobei natürlich die beiden genannten Väter aufs neue zitiert werden. Von Cyprian wird eine alte Stelle wieder angeführt (C. Jul. I, n. 6); von Ambrosius neue Erklärungen zur Erbsünde, hauptsächlich aus dem Lukaskommentar (n. 10). Von *Abendländern* sagen noch aus St. *Irenäus* über die alte Schlangenwunde, die durch den Sproß der Jungfrauengeburt geheilt wurde (l. c. n. 5); *Reticius* v. Autun: er rühmt von der Taufe, daß sie allen Sündendruck der uralten Schuld wegnimmt und die Bosheit unserer alten Versehen tilgt (n. 7); und *Hilarius* v. Poitiers, der bekannte tapfere Kämpfer gegen die Arianer: er redet *in recht allgemeinen Ausdrücken* von dem sündigen Fleisch, in dem wir alle von Adam abstammen (n. 9). Die beiden Päpste Innozenz I. und Zosimus,

[1] Ausführlicher hat Augustin dies ausgewertet in der Schrift De dono perseverantiae, n. 4-12.

die Augustin in diesem Zusammenhang gerade nur nennt (n. 13), dürfen wir übergehen, weil sie unserem Heiligen keine Vorarbeiten geleistet haben, sondern umgekehrt von ihm beeinflußt sind. Augustin behauptet aber an der Stelle, daß ihre Meinung ganz in der Linie der alten *römischen* Tradition liege ; eine Bemerkung, die uns wertvoll ist.

Um nun seinen Gegnern den Wind aus den Segeln zu nehmen, geht er auf ihren Einwurf ein, die *Griechen* wüßten nichts von seiner düsteren Lehre. Und so müssen auch einige glorreiche Vertreter der Ostkirche Zeugnis geben über den umstrittenen Lehrpunkt. Zuerst bringt Augustin eine längere Stelle aus einer Predigt *Gregors v. Nazianz* auf das Weihnachtsfest, wo von der Adamssünde die Rede ist, von der uns die Bußtaufe befreit ; Jesu gnadenvolle und sündenlose Geburt erscheint hier als Gegenbild der unseren (n. 15). Dann kommt *St. Basilius* zu Worte, der darlegt, wie die Willensbosheit die ganze Menschensubstanz verschlechtern kann und wie es nicht manichäischer Irrtum ist, wenn man Derartiges lehrt. Auch seine vorsichtigen Worte, daß der Mangel an Beherrschung (an Fasten) die Paradiesessünde veranlaßte und nur die Beherrschung der Buße (das Fasten) uns aus ihr zurückführen kann, werden angeführt — schwache Spuren des Dogmas von der Erbsünde (n. 16-18). Als letzter Orientale wird *St. Johannes Chrysostomus* angeführt, der nach Julians Behauptung die Sünde in den neugeborenen Kindern leugnet (n. 21). Ganz energisch wehrt Augustin von einem solch ehrwürdigen Mann den Verdacht ab, als habe er den Kirchenglauben in einem so wichtigen Punkte nicht gekannt oder verlassen (n. 22) ; ganz genau die inkriminierten Worte prüfend, kommt er zu dem Resultat, Johannes habe die *persönlichen* Sünden in den kleinen Kindern geleugnet (καίτοι ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα) die Textwidergabe des Julian sei ungenau : cum non sint coinquinati peccato ; sie müsse lauten : quamvis pecca*ta* non habentes ; intellige propria, et nulla est contentio (n. 22). Im folgenden kommen lange Zitate zur Sprache, die von den durch die Adamssünde verursachten Verschlechterungen in der Lage des Menschengeschlechtes reden, aber leider ohne klipp und klar von einer *Schuld*, die sich vererbt, zu sprechen. Die etwas peinliche Stelle des Römerbriefkommentars, die eine wirkliche Erbschuld abzulehnen und ein bloßes Erbverderben zu statuieren scheint (Hom. 11 n. 2-3 zu Vers. 19), wird von Augustin *nicht* behandelt (n. 25-28).

Dieselben großen heiligen Lehrer werden *noch einmal zum Zeugnis aufgefordert* im *zweiten Buch gegen Julian*, um die fünf Vorwürfe zu

entkräften, die Julian gegen Augustin und die von ihm verteidigte Kirche erhoben hatte, nämlich : 1. durch diese Lehre werde der Teufel zum Schöpfer der Menschen (Manichäismus) ; 2. die Ehe werde dadurch verurteilt ; 3. der Taufe widerfahre Schmach, weil sie die böse Begierlichkeit nicht lösche ; 4. Gott handle ungerecht, wenn er ein unschuldiges Kind, das schuldlos nicht zur Taufe gelangt sei, verdamme ; 5. der sittliche Idealismus leide Schaden durch die Lehre, daß trotz allen Kampfes den Menschen hinieden doch immer eine Makel anhafte (II, n. 2). Es möge genügen, wenn wir sagen, daß St. Ambrosius den Löwenanteil dieser Auseinandersetzung bestreitet und die übrigen Väter z. T. nur gerade genannt werden. Die Darlegungen machen den Eindruck mühsamen Suchens nach Gedankensplittern, die das Vorhandensein augustinischer Gedanken bei den Vorfahren beweisen sollen.

Freilich wird man sagen dürfen, daß sich dem modernen Dogmenhistoriker doch erheblichere Vorarbeiten für die Erbsünden- und Gnadenlehre in der voraugustinischen Welt ergeben, als sie unser Heiliger gefunden hat. Eugen *Scholl* hat in einer eindringenden Schrift die Gnadenlehre des *hl. Basilius* geprüft und eine erstaunlich reiche Ernte gefunden. Freilich sind es oft nur äußerst fein gezeichnete und darum auch mühsam gefundene Linien bei dem großen Lehrer, aber sie laufen durchaus genau. [1] Abschließen mag das maßvolle Urteil Tixeronts über die Gnadenlehre der griechischen Väter. Er konstatiert, daß weder Julian noch auch Augustin mit ihrer Berufung auf sie *vollständig* recht gehabt hätten. Von Didymus abgesehen, hätten die Griechen mehr ein Erb*verderben* als eine eigentliche Erb*sünde* gekannt ; am weitesten ging hierin Chrysostomus. [2] In der eigentlichen Gnadenlehre formuliert er aus Gregor von Nazianz fünf und aus Chrysostomus 7 Punkte als typisch, von denen einige doch sehr bedeutsam von Augustin abweichen. Z. B. : Gott gibt seine Gnade solchen, die sich ihrer auch aus eigener Kraft würdig gemacht haben ; manchmal erscheint sogar der Wille als einfachhin das Heilswerk beginnend (Greg.) Gottes Gnade ist zwar notwendig zum *Tun*, aber das *Verlangen* nach dem Guten geht vom Willen aus, dem sich dann die Gnade als stärkend und helfend anschließt. Die Gnade ist *allen* angeboten ; Prädestination gibt es nur als *Folge* des göttlichen Vorauswissens über die Art, wie

[1] Ähnliches wird man bezüglich Gregor von Nazianz behaupten dürfen. Vgl. die Studie von *Hümmer* über seine Gnadenlehre, aber auch die einschränkenden Bemerkungen, die sofort bei uns im Texte folgen.

[2] Histoire des dogmes II (7me éd.), 141-144.

der Wille die Gnade benutzt (Chrysost.).[1] Tixeront wird wohl recht haben, wenn er zum Schluß auf die Verwandtschaft zwischen solchen Lehren und dem Semipelagianismus hinweist.

In allen Grundlinien, aber auch nur in den Grundlinien hat mit Augustin in der Ausdeutung der beiden großen Dogmen von Erbsünde und Gnade übereingestimmt sein herrlicher Lehrer *Ambrosius*, sodaß Harnack mit einem gewissen Recht sprechen kann von einem Augustinismus *vor* Augustin.[2]

3. Die Situation wird auch gut beleuchtet durch die Verhandlungen auf dem *Konzil von Diospolis* (415), wo über die gegen Pelagius erhobenen Anklagen von 14 orientalischen Bischöfen verhandelt wurde. Augustin selbst berichtet darüber in seinem Buche *De gestis Pelagii*. Wir können dies alles nur kurz streifen. *Zuerst* wird ihm sein Satz vorgehalten : « Ohne Sünde kann bloß einer sein, der die Kenntnis des Gesetzes hat. » Pelagius antwortet : er habe dies so verstanden : die Kenntnis des Gesetzes helfe zu dessen Erfüllung, aber garantiere dieselbe nicht. Damit waren die Bischöfe einverstanden, ohne zu ahnen, welch eine Fülle von Zweideutigkeiten das scharfe Auge eines Augustin hinter dieser Formel entdeckte, wie er im folgenden andeutet (n. 3-4). Als *Zweites* kommt zur Verhandlung der Satz : « Alle werden durch den eigenen Willen gelenkt. » Die Bischöfe erklären die Auslegung des Pelagius für einwandfrei : « das habe ich wegen des freien Willens gesagt ; ihm hilft Gott, wenn er das Gute wählt ; wenn aber der Mensch sündigt, ist er selbst schuldig, weil er ja wählen kann » (n. 5). Des langen und breiten erörtert Augustin in n. 5-8 die Schlupfwinkel des Irrtums, die sich hinter der anscheinend glatten Front dieser Antwort verbergen. Der *dritte Punkt* ist für die Gnadenlehre irrelevant. *Punkt vier :* « Etwas Böses kommt (den Gerechten) nicht einmal in den Sinn » — erklärt Pelagius dahin : « So haben wir nicht gesagt ; sondern der Christ müsse sich bemühen, daß ihm nichts Böses in den Sinn komme. » Auch hiermit sind die arglosen Bischöfe zufrieden, ahnungslos an Abgründen vorübergehend (n. 12) ; Augustinus deutet auf sie hin (l. c.). Der *fünfte Punkt :* « Das Himmelreich ist auch im Alten Testament verheißen gewesen », wird von dem Angeklagten so ausgelegt : « Das läßt sich aus der Heiligen Schrift beweisen (unten wird die Stelle Dan. 7, 18 angeführt : Die ‚Heiligen werden das Reich

[1] l. c. 144-8.
[2] Lehrbuch der Dogmengesch. III, 51.

Gottes gewinnen') ; nur Häretiker haben dies bestritten. » Auch hier stellen die bischöflichen Glaubensrichter arglos die Übereinstimmung mit dem katholischen Glauben fest, sehr zur Unzufriedenheit des hl. Augustin, der in n. 14 und 15 zeigt, wie gewaltig der Unterschied zwischen dem Alten Testament der Sklaven und dem Neuen der freien Gotteskinder ist. *Punkt sechs* bringt wesentliche Dinge zur Sprache : « Pelagius soll gesagt haben, daß der Mensch, *wenn er wolle, sündenlos sein könne.* Die Antwort des Angeklagten betont die Unechtheit dieser Äußerung ; er habe nur die *Möglichkeit* der Sündenlosigkeit behauptet, nicht deren tatsächlichen Besitz während der ganzen Lebenszeit. Doch wer sich von der Sünde bekehrt habe, könne durch Gottes Gnade (!) und den eigenen Willen (!) sündenlos leben, sei aber nicht absolut unsündlich. » Hier begnügten sich die Bischöfe nun nicht mit bloßen Worten, sondern verlangten das Anathem über die ihm vorgeworfene, aber von ihm abgeleugnete Lehre, was Pelagius auch bereitwillig leistete (n. 16). Aber mit einer beachtenswerten Einschränkung : er verurteilte die Anhänger einer solchen Lehre *nicht als Häretiker,* denn es handle sich um kein Dogma, *sondern als Toren.* Augustin ist gerecht genug, zuzugestehen, daß man sehr wohl dem Pelagius unechte Schriften untergeschoben haben könne ; aber er legt den Finger auf die zurückgebliebene Unklarheit : es sei durchaus nicht klar, was denn Pelagius unter *Gnade* Gottes verstehe ; die Bischöfe setzten natürlich den katholischen Gnadenbegriff (gratiam, qua in *novam* creaturam *adoptati* sumus) voraus. Der verstehe sich aber bei Pelagius durchaus nicht von selbst. Er rede immer von der gratia, qua homines creati sumus (n. 19-22).

Hier schiebt sich nun eine wichtige Sache ein. Eine längere Stelle aus den Schriften seines Freundes Caelestius behauptet : « Adam ist sterblich erschaffen worden ; er wäre gestorben, mochte er sündigen oder nicht. Seine Sünde hat nur ihm selbst geschadet, nicht auch dem Menschengeschlecht. Das Gesetz (des AT) führt ebenso zum Himmelreich wie das Evangelium (das NT). Denn vor Christi Ankunft gab es schon sündenlose Menschen. Die Kinder werden jetzt in demselben Zustand geboren, in dem Adam vor der Sünde war. Weder stirbt das ganze Menschengeschlecht durch Adams Tod und Sünde noch ersteht es neu durch Christi Auferstehung. » Das findet noch eine Ergänzung durch eine überaszetisch-rigoristische Behauptung : « Reiche Christen wirken nur Scheinwerke, wenn sie nicht auf allen Besitz verzichten ; auch können sie das Himmelreich nicht gewinnen. » — Hierzu gibt

Pelagius nur die Erklärung ab, daß die Heilige Schrift selbst uns manche Männer des Alten Testamentes schildert als heilig und gerecht, was in seinem Sinne identisch ist mit sündenlos. *Alles übrige aber gibt er preis.* Augustinus nagelt dies mit höchster Befriedigung fest : er hat diesen Thesen das *Anathem* gesprochen *und die Synode,* die es annahm, stellte sich offenbar auf denselben Standpunkt (n. 23-6).

Als *achter Punkt* war ihm vorgehalten worden seine Behauptung : « Die Kirche auf Erden sei ohne Makel und Runzel » (Eph. 5, 27) ; schlau zog sich der Häretiker aus der Affäre (vigilanti circumspectione respondit) durch die Erklärung, er habe das so gemeint : durch die Taufe werde die Kirche von jeder Makel geheilt, und Gott *wolle,* daß sie so bleibe. Diese Antwort *verhüllte* den ahnungslosen Bischöfen *seine Verwechslung des diesseitigen unvollkommenen und des jenseitigen vollendeten Zustandes der Kirche* und seine überhebliche Behauptung, daß man hinieden ohne *jede* Sünde sein könne (n. 27-8). Den *neunten Klagepunkt* bildete eine Behauptung seines Schülers Cälestius : « Wir leisten sogar *mehr,* als im Evangelium vorgeschrieben ist. » Pelagius erklärt, dies beziehe sich auf die Übung der Jungfräulichkeit, die die Heilige Schrift selbst als *Rat,* nicht als Gebot bezeichne. Auch hier erkennt der tieferblickende Augustin eine Hinterhältigkeit des Angeklagten und eine Irreführung der nicht genügend informierten Richter (n. 29). Die Doppelbehauptung : *a*) die Gnade Gottes sei nicht eine Hilfe zu Einzelakten und *b*) sie werde nach *Verdienst* verliehen, bildet den Gegenstand der *zehnten Anklage.* Hier war Pelagius in der glücklichen Lage, bemerken zu können : das habe ich selbst nie gelehrt ; ob Cälestius so gesagt hat, weiß ich nicht ; *aber ich verdamme diesen Irrtum.* Augustin triumphiert über diesen Erfolg in der sonst so wenig erfreulichen Verhandlung (Hieronymus nennt dies Konzil ein *miserabile,* Epist. 79), denn hier hebt sich *endlich* der richtige Gnadenbegriff einmal deutlich ab. Allein, sofort stellen sich wieder Besorgnisse ein, weil die folgenden Erklärungen des Angeklagten erneut davon sprechen, daß die Gnadengaben Gottes solchen verliehen werden, die ihrer *würdig* sind, z. B. dem Apostel Paulus. So schleicht sich der Irrtum vom Verdienen der Gnade doch wieder ein (n. 30-41). Als *letzte Anklage* figurieren mehrere Sätze des Cälestius über völlige Sündenlosigkeit der Gerechten und ein solches Rühmen des freien Willens, daß die Gnade überhaupt keinen Raum mehr hat. *Unser ist der Sieg, nicht der Gnade Gottes* — das ist das stolze Resumé des tugendbewußten Stoikers im Mönchsgewand (n. 42). Auf die Frage des Konzils : « Quid ad haec,

quae lecta sunt capitula, dicit praesens Pelagius monachus ? » antwortet dieser mit Ablehnung dieser ihm fremden Behauptungen und mit der *allgemeinen* Versicherung, daß er alles glaube wie die katholische Kirche, besonders auch an die wesensgleiche Trinität ; allen anders Glaubenden ruft er das Anathem zu (n. 43). Damit sind die Bischöfe zufrieden und nehmen ihn in die kirchliche Gemeinschaft auf zur Freude aller Gesinnungsgenossen, zum großen Schmerze des viel tieferblickenden Augustin (n. 44-5), der schon bald wieder hören muß, daß Pelagius fröhlich weiter disputiert gegen die Gnade Gottes (n. 46).

Diese nur andeutenden Darlegungen werden wohl genügend gezeigt haben, wie harmlos diese Bischöfe sich dem Leugner der Gottesgnade gegenüber benommen haben. Augustin urteilt zwar nicht falsch, wenn er den peinlichen Ausgang der Synode auf die Unkenntnis der Vorgeschichte des pelagianischen Streites, auf die Abwesenheit der eigentlichen Ankläger und die Schwierigkeiten der Verständigung zwischen Lateinern und Griechen zurückführt, aber als *einseitig* wird man sein Urteil doch bezeichnen dürfen. Er berücksichtigt (vielleicht aus pädagogischen Gründen) nicht die Tatsache, daß tatsächlich die Vorstellungen seiner Vorgänger, insbesondere der Griechen, von der Gnade und Erbsünde noch recht allgemein, unvollständig und lückenhaft gewesen sind. Über einen ziemlich vagen Begriff von einem seit Adam auf den Menschen liegenden Fluch und von der Notwendigkeit göttlicher Gnadenhilfe sind die meisten nicht viel hinausgekommen. Alle nähere Umgrenzung dieser so eminent wichtigen Lehren war eben *ihm selber* vorbehalten. Das war vielleicht seine *eigentliche Mission.* Und *nun* erst sind wir imstande *die ganze gigantische Größe seines Lebenswerkes* zu überschauen, nachdem wir die Unzulänglichkeit der vor ihm vorhandenen Erkenntnisse wenigstens umrißhaft uns vergegenwärtigt haben

II. Die Weiterentwicklung der Gnadenlehre durch St. Augustin.

Wir können in diesem engen Rahmen der historischen Entwicklung des riesenhaften Kampfes zwischen Augustin und den Gnadenfeinden nicht Schritt für Schritt nachgehen. Wir können noch nicht einmal die Schattierungen in den Auffassungen der drei Hauptgegner des Gnadenherolds, des mehr aszetisch eingestellten und doch so verschlagenen *Pelagius,* des dialektischen und offenherzigen Draufgängers *Cälestius* und des ungemein scharfsinnigen und verbissenen *Julian* v. Eklanum, Bischofs in Süditalien, sorgfältig studieren. Wir müssen uns

begnügen, einen Überblick über die Fülle von Gedanken zu gewinnen, die Augustins reicher Geist über die verehrungswürdigen Geheimnisse göttlicher Gnadenhuld gehegt hat.

An die Spitze soll die Feststellung treten, *daß es dem Heiligen ein glühendes Anliegen war,* die göttliche Gnade zu verteidigen, denn er sah in dem Streit *ein Ringen um die Fundamente des christlichen Glaubens.* [1] Und das schon seit langem. E. Krebs hat das Verdienst, neuerdings wieder darauf hingewiesen zu haben, daß die Gnadenlehre des afrikanischen Meisters schon seit 397, seit seiner dritten großen Wende, in ihren wesentlichen Punkten fertig vorlag. [2] St. Paulus, den er als den großen Prediger der Gnade rühmt [3], war auch ihm der Wegebahner zum rechten Verständnis dieses schwierigen Lehrkomplexes geworden. [4] Als nun die pelagianische Häresie auch an den afrikanischen Strand ihre Wellen schlug, traf der Ruf der Stunde unseren Heiligen nicht unvorbereitet, freilich auch noch nicht absolut fertig in seinen Auffassungen. Der Kampf, der anfangs mehr auf mündlichen Nachrichten über die Neuerung basierte, bekam schon bald mehr Farbe durch Rücksichtnahme auf pelagianische Schriften [5] und entwickelte sich später mehr und mehr zu einem Zwiegespräch zwischen Augustin und Julian, wobei unser großer Lehrer sich die Mühe machte, die Schriften seines Gegners Satz für Satz zu prüfen und — wo nötig — zu widerlegen. Die Kunst des Hartnäckigen zwang ihn, seine Lehre nach allen Seiten hin durchzudenken und nachzuprüfen, bald ein Wort genauer zu umgrenzen, bald sorgfältiger zu unterbauen, kurz die Frucht des lange dauernden und eindringenden Konfliktes ist ein Lehrgebäude von imponierender Weite und doch von straffer Geschlossenheit.

Der Bischof v. Hippo war sich bewußt, in seinem mühevollen Streit eine *heilige* Sache zu vertreten: es galt, die gütige Gottesgnade gegen den hochmütigen Menschenwillen (vera Dei misericordia — vestra

[1] Quapropter quisquis humanam contendit in qualibet aetate naturam non indigere medico secundo Adam, quia non est vitiata in primo Adam, non in aliqua quaestione, in qua dubitari vel errari salva fide potest, sed in ipsa regula fidei, qua christiani sumus, gratiae Dei convincitur inimicus. De pecc. originali, n. 34. Vgl. auch unten S. 130 mit entsprechenden Anmerkungen.

[2] St. Augustin, S. 165-188.

[3] De gestis Pelagii, n. 35; 36.

[4] De diversis quaestionibus ad Simplicianum. Im ganzen ersten Teil beschäftigt er sich mit der Theologie des Römerbriefes, später wiederum im ersten Teile des Buches De spiritu et littera.

[5] Schon de pecc. mer. et rem. III beginnt diese Methode.

falsa justitia) zu verteidigen [1]; auf seiner Seite sieht er daher nicht nur das bescheidene gläubige Volk als ein starkes Heer, sondern auch zahlreiche Bischöfe und Väter der Kirche mitfechten. [2] Der tiefe Ernst der Situation ist dem Scharfblickenden durchaus klar. Ihm rührt der Pelagianismus an die *Fundamente* des *Christentums*. [3] Es geht hier um die Erhaltung von Frömmigkeit und Religiosität einfachhin [4], es geht um den Bestand des Gebetslebens [5], ja um noch viel mehr! Es geht um die ganze Kirche [6], um das Werk Christi. [7]

1. Ausgangspunkt und Grundlage für das Verständnis aller Zusammenhänge ist ihm das kirchliche Dogma von der *Erbsünde*. Unsägliche Schwierigkeiten liegen in ihm verborgen, das muß zugegeben werden, aber andrerseits zeigen sich schon in unserer natürlichen Erfahrung mancherlei Spuren, die auf dies Dogma hindeuten. Tieftragische Züge im Menschenleben, bei groß und klein, haben selbst *Heiden*, die nichts von der Heiligen Schrift wissen, veranlaßt, an einen vorweltlichen Sündenfall zu glauben, weil sie den Gedanken unerträglich fanden, den gegenwärtigen Zustand des Menschengeschlechtes unmittelbar auf einen gütigen Schöpfer zurückzuführen. [8] Aber die *eigentliche Quelle* für die Erkenntnis der Erbsünde ist naturgemäß *die Heilige Schrift*, am deutlichsten Röm. 5, 12 — die klassische Stelle, an der St. Paulus feststellt, daß « durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod, weil alle (in ihm) gesündigt haben ». An dieser Stelle hält Augustin fest trotz aller Schwierigkeiten, die ihm gemacht werden, denn es ist sein Grundsatz, daß man nicht die Vernunft zum Maßstab des Glaubens nehmen darf, sondern umgekehrt vom

[1] Contra Jul. III, n. 48.

[2] Ibid. I, n. 30, 31; III, n. 4.

[3] Hoc autem, unde nunc agimus, ad ipsa fidei pertinet fundamenta. Cont. Jul. I, n. 22.

[4] Qui error multum est religioni pietatique contrarius. De pecc. mer. II, n. 33.

[5] Isti autem tantam tribuunt potestatem voluntati, ut pietati auferant orationem. De nat. et gratia, n. 68 Ende; vgl. de perf. justit. hom. n. 40; de grat. Christi, n. 32.

[6] Sermo 294, cap. 21, n. 20.

[7] In tam magna causa, ubi christianae religionis summa consistit Cont. Jul. I, n. 34; Contra 2 Epist. III, n. 22, werden in diesem Zusammenhang die Worte Phil. 3, 19 zitiert: inimicos crucis Christi; Cont. Jul. IV, n. 15 und 17; ebenso Gal. 2, 21: ergo gratis Christus mortuus est.

[8] Cont. Jul. IV, n. 83; schon die Unwissenheit und Schwäche der Kinder ist Augustin dafür bezeichnend; l. c. III, n. 10; de pecc. mer. et rem. I, n. 67-69.

Glauben ausgehend, ein bescheidenes Maß von Vernunfteinsicht in den Glauben sich erobern muß.[1] Die Worte des Apostels sind ihm die schneidigen Waffen, deren er sich im Streite vertrauensvoll bedient.[2] Wie vielfältig sind die Einwände, die von pelagianischer Seite gegen das Dogma von der Erbsünde erhoben werden! So vielfältig, daß wir sie gar nicht alle besprechen können. Die Häretiker finden im jetzigen Zustand des Menschen alles normal. Sie leugnen sogar, daß der jetzige Tod unseres Geschlechtes eine Strafe sei für Adams Schuld. Erst mühsam muß ihnen das gezeigt werden.[3] Und gar eine *Sünde*, die sich vererben soll!? Da erheben sie kühn die Anklage gegen Augustin: er lehre *manichäisch*. Denn Sünde könne nur auf den freien Willen zurückgehen. Gott könne doch die Menschenseelen nicht schlecht schaffen; so bleibe ihm bloß der Ausweg, den *Teufel* zum Schöpfer der Seelen zu machen[4] — perfekter Manichäismus! Durch seine scharfe Auseinandernahme der einzelnen Möglichkeiten glaubt Julian, der Erbsünde jeden Weg ins Menschenherz verlegt zu haben. Triumphierend ruft er seinem Widerpart zu: Durch welche Ritzen soll denn die Sünde eingedrungen sein angesichts solcher Bollwerke der Schuldlosigkeit? Augustin antwortet mit dem Gefühle absoluter Sicherheit: «Was sucht er eine verborgene Ritze, da er doch ein weitaufstehendes Tor hat: *Durch einen Menschen*, sagt der Apostel; *durch die Sünde von einem*, sagt der Apostel; *durch den Ungehorsam eines Menschen*, sagt der Apostel. Was sucht er da noch mehr? was sucht er Offenkundigeres? was sucht er Nachdrücklicheres?»[5] Das ist für Augustin das Fundament für alles weitere Verständnis: es handelt sich um eine wirkliche Erb*sünde*, nicht bloß um eine Erb*strafe* oder ein Erb*verderben*. Denn es wäre ihm ein unerträglicher Gedanke, daß Gott so schwere Strafen wie das allgemeine Menschenverderben und ganz besonders die Verdammung der Ungetauften verhängen könnte, ohne daß die Menschen

[1] Sed prius sanctarum Scripturarum auctoritatibus colla subdenda sunt, ut ad intellectum per fidem quisque perveniat. De pecc. mer. et rem. I, n. 29. Si vis vivere, noli amare sapientiam verbi, qua evacuatur crux Christi! Cont. Jul. VI, n. 36.

[2] Ego haec arma coelestia, quae vincunt Coelestium, non dimitto. ... Verba sunt apostolica; sed arma sunt nostra. Ibid. n. 14.

[3] De pecc. mer. et rem. Buch 1; vgl. Cont. Jul. opus imperfect. praefatio Concil. Carthag. (418), can. 1. (Denz. 101.)

[4] Cont. Jul. I, n. 36-46; III, n. 7 und sonst sehr oft.

[5] De nupt. et concup. II, n. 47; Cont. Jul. III, n. 56.

schuldig und wirklich sündig wären. [1] Hier wird ganz deutlich, wie der *Erbsünde eine Art Schlüsselstellung* in Augustins Position zukommt. Die ganze Gnadenauffassung, auch die strenge Ansicht über Gottes Gnadenwahl ist nur infralapsarisch, d. h. aus der Voraussetzung der Erbsünde zu verstehen. [2]

Was nun das tiefere Verständnis dieser geheimnisvollen Schuld angeht, so darf man gewiß Zweifel haben, ob Augustin schon die letzte Vollendung jeder möglichen Einsicht gebracht habe [3], aber man wird doch gestehen müssen, daß kein späterer Lehrer so viel zur Aufhellung der Frage beitrug wie er. Sicher ist die klare Unterscheidung der natürlichen und übernatürlichen Ordnung, die uns heute leichter vorankommen läßt auf diesem schwierigen Gebiete, erst der Scholastik gelungen, aber die Grundlinien dafür sieht der genauer Zublickende schon bei Augustin angedeutet trotz seiner Vorliebe dafür, als den *natürlichen* Zustand des Menschen seinen *ursprünglichen*, d. h. den gnadenvoll erhöhten anzusehen. [4] Zu einer wirklichen Sünde und Schuld gehört unzweifelhaft eine *freiwillige* Verfehlung. Augustin sucht dies Moment der Freiwilligkeit bei Adam und Eva, nicht bei den unglücklichen Erben. [5] So kommt er zu der weittragenden Unterscheidung zwischen persönlicher und habitueller oder Zustandssünde. [6] Er führt diese Gedankengänge durch in den Auseinandersetzungen über die *Konkupiszenz*, die fast als das Wesentliche in der Erbsünde erscheint. [7] Durch die Taufe wird sie nicht total hinweggenommen, *aber das Schuldbare* an ihr getilgt. Dieser Unterschied zwischen actus und reatus wird ja auch sonst unbeanstandet gelassen ; bei den persönlichen Sünden geht der Akt vorüber, der Reat bleibt ; hier ist es umgekehrt : (concupis-

[1] Qui ergo negatis esse in parvulo malum, quod Baptismate diluatur, dicite, quo merito parvulus non baptizatus aeterna morte plectatur ! Cont. Jul. III, n. 4 ; vgl. n. 9, 34, IV, n. 83 ; de pecc. mer. et rem. I, n. 21-25.

[2] *Rottmanner*, Der Augustinismus, S. 7 f., 18.

[3] Insbesondere wird er wohl dem Übel der Konkupiszenz eine zu beherrschende Stellung im Erbsündenbegriff zuerkannt haben.

[4] Vgl. jetzt wieder *Kap. Romeis*, im Sammelwerk *Grabmann-Mausbach*, Aurelius Augustinus, S. 228, 231 f.

[5] Cont. Jul. III, n. 11.

[6] Cont. Jul. III, n. 10, 11 : Fatemur sane, quantum ad peccata pertinet *propria*, cum autem etiam *originali* negatis obnoxios ... ; Hoc enim recte dicitur propter proprium cujusque peccatum, non propter primi peccati originale contagium.

[7] Ibid. IV, n. 34 ; vgl. die feinen und maßvollen Darlegungen von Mausbach über diesen ganzen Fragenkomplex in seiner Ethik des hl. Augustin II, 170-207.

centia) transit reatu, permanet actu. [1] Zwar liegt ein Mangel darin, daß das Fehlen des übernatürlichen Lebens der Seele in den Erörterungen über das Wesen der Erbsünde keine größere Rolle spielt, aber die Betonung der Konkupiszenz erlaubte Augustin doch das Aufzeigen wichtiger Zusammenhänge. Die Konkupiszenz in den zeugenden Eltern (caro peccati) ist schuld daran, daß auch die Kinder mit dieser caro peccati zur Welt kommen, d. h. schrecklich verschlechtert, Gott mißfällig, als Kinder des Zornes (Eph. 2, 3), als bloße Menschen, wo sie doch Gotteskinder sein sollten, und darum vom Himmelreiche ausgeschlossen. [2] Selbst die Frage nimmt Augustin auf, wieso es denn komme, daß selbst Getaufte, also Geheiligte, doch wieder *Sünder* zeugen, die erst geheiligt werden müssen. Ganz fein weiß er diese Zusammenhänge aufzudecken. Die geheiligten Christen bringen doch in der Ehe die Kinder nicht hervor durch ihre geheiligte Seele, d. h. also *sofern* sie geheiligt sind, sondern mit ihren leiblichen Kräften, die noch nicht *ganz* dem Sündenverderben enthoben und entzogen sind, als filii hujus saeculi. Sie erzeugen daher nicht schon Wiedergeborene (regeneratos), sondern solche, die der erlösenden Wiedergeburt erst harren (regenerandos). Als echter Scholastiker führt er dafür auch Beispiele aus der Natur an : der edle Ölbaum bringt ebenso wie der wilde nur wilden Samen hervor. [3] Eine Bestätigung dieser Lehre sieht Augustin (Ambrosius folgend) mit Recht in der Tatsache, daß die ohne Beteiligung der Konkupiszenz erfolgte Empfängnis und Geburt des Heilandes aus der reinen Jungfrau auch die Erbsünde nicht vermittelte. [4] Als Abrundung und doch auch wieder tiefere Begründung des ganzen Zusammenhanges darf noch erwähnt werden, daß Augustin das ganze Menschengeschlecht *als wirkliche Einheit* auffaßt ; das ganze Geschlecht hat gesündigt, als es noch ganz in seinen Ur-Eltern war. Die Vielen waren in dem einen Adam *eins*. [5] Und so bilden sie auch jetzt eine große Sündengemeinschaft, eine Sündenmasse, eine massa damnationis oder perditionis oder Ähnliches, wofür Augustin eine reiche Auswahl von Ausdrücken zur Verfügung stellt. [6]

2. In den bisherigen Erörterungen wurden zwei Gedanken gestreift,

[1] De pecc. mer. et rem. II, n. 44-46 ; de nupt. et concup. I, n. 29.
[2] De nupt. et concup. I, n. 20-21.
[3] Ibid. ; vgl. Cont. Jul. III, n. 66 ; VI, n. 14, 21 ; de pecc. mer. II, n. 44.
[4] De nupt. et concup. II, n. 14, 15 ; opus imperf. VI, n. 35.
[5] De nupt. et concup. II, n. 15 ; de pecc. mer. I, n. 11.
[6] *Rottmanner*, Der Augustinismus, S. 8-9.

die im Aufbau des augustinischen Systems eine ganz wichtige Rolle spielen, und die nun besprochen werden müssen. Das ist zunächst die *Konkupiszenz,* die den ganzen Komplex des ungeordneten sinnlichen Strebens umfaßt, das jetzt nicht mehr wie im Paradies die Fessel der Vernunft trägt. Damals war dies der Fall, sodaß sie leicht die Herrschaft führte, während die niederen Gefühle als willige Hilfskräfte wertvolle Dienste im Haushalt des Menschen leisteten. Jetzt haben sie der Fessel sich entrafft, sodaß sie uns zerren und reißen, wohin *sie* gelüstet, auch wenn die Vernunft eine andere Richtung einschlagen heißt. Am deutlichsten läßt sich das geschehene Verderben feststellen bei dem stärksten Trieb, der Geschlechtslust, die den Menschen derart okkupiert, daß bei ihrem vollen Spiel die Vernunft geradezu eingedeckt wird. [1] Augustin mußte die peinliche und zugleich spekulativ nicht leichte Arbeit auf sich nehmen, Julian gegenüber den Nachweis zu erbringen, daß diese Lust tatsächlich etwas *Böses,* d. h. genauer gesprochen, ein *Übel* sei, wobei er das allgemeine menschliche Schamgefühl als wertvollen Bundesgenossen sich verpflichtet. [2] Wir können auf diese schwierige Kontroverse zwischen dem doctor gratiae und dem laudator naturae oder concupiscentiae, wie Augustin ihn oft nennt [3], nicht eingehen und wenden uns sogleich

3. der *Tauflehre* zu, die im Verlauf des pelagianischen Kampfes in die Debatte gezogen wurde. Schon gleich in der ersten Streitschrift beruft sich Augustin darauf, daß die Kinder getauft werden « in remissionem peccatorum », wie sich das Konzil von Nizäa ausdrückt. [4] Die Pelagianer hatten eine feine Theorie erfunden, um sich dieser Argumentation zu entziehen. Sie faßten an der Taufwirkung nur das *Positive* ins Auge (ut spiritualem procreationem non habentes, creentur in Christo et ipsius regni coelorum participes fiant) : *die Mitteilung der Gotteskindschaft und die Eröffnung des Himmelreiches.* Augustin weist diese Trennung der positiven und negativen Wirkungen zurück, zeigt, daß die Taufe Christi der einzige Weg ist zum ewigen Leben, daß sie erfolge auf Christi *Tod,* was nach Röm. 6 nichts anderes sein

[1] Nonne illi totus animus et corpus impenditur, et ipsius mentis quadam submersione illud extremum ejus impletur ? Cont. Jul. IV, n. 71.

[2] Eo malo conjuges castos dico uti bene, adulteros male ; tu contra eo bono adulteros dicis uti male, castos conjuges bene ; continentiam melius eo non uti ambo dicimus ... ego bello adversus malum, tu adversus bonum. Cont. Jul. III, n. 49 ; vgl. IV, n. 49 ff., 58 ff., 72. De nupt. et concup. I, n. 6-7 ;

[3] Cont. Jul. II, 15 ; III, 21 und öfter.

[4] De pecc. mer. et rem. I, n. 23.

kann als ein Absterben für die *Sünde*. Daraus muß doch unweigerlich folgen, daß eine Sünde in den Kindern vorhanden sein müsse. Auch die Tatsache, daß Christus für alle gestorben ist, für Groß und Klein, aber gestorben ist für die *Sünder* (Röm. 5, 6), daß er als *Arzt* zu uns Menschen kam, d. h. für *Kranke;* daß er als *Erlöser* kam, d. h. für *Ungerechte,* führt er ins Feld. Zu allem Überfluß kann er aus Christi Worten von der heiligen Eucharistie: « Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen und sein Blut nicht trinken werdet, werdet ihr das Leben nicht in euch haben » (Joh. 6, 54) zeigen, daß der Ungetaufte, der ja nicht kommunizieren kann, sich nicht bloß das Himmelreich, sondern auch nicht das ewige Leben versprechen darf. [1] Das *Ritual* der Taufe bestätigt diese Auffassung auch auf das nachdrücklichste. Es wird nämlich bei der Kindertaufe nichts am sonst gebräuchlichen Ritus geändert, so daß auch an den Kindern die Exorzismen vorgenommen werden und die Hauchungen, sowie die Abschwörung gegen den Teufel — ein unumstößliches Zeugnis für die Überzeugung der Gesamtkirche, daß die Kinder bislang in der Gewalt des Satans waren. Aber wodurch anders, als durch die *Sünde ?* [2] Hatte also hier die katholische Tauflehre gegen die Pelagianer ein *Plus* behauptet, so suchte sich Julian zu rächen, indem er ihr ein *Minus* nachzuweisen suchte. Augustin verteidigte, daß der *Reatus* der Konkupiszenz in der Taufe getilgt werde, während sie selbst (actus, in späteren Jahren betonte er mehr die *Schwäche*) [3] noch blieb. Hier setzte der pelagianische Vorwurf ein: die Katholiken schmälerten die Taufwirkung, indem sie nicht alles Schlimme tilge. Drauf erfolgte die Antwort: die Taufe tilgt wirklich *alle* Sünden, die Erbsünde und die persönlichen, die etwa schon vorhanden sind. In den höchsten Ausdrücken beteuert Augustin: wer die Taufe beeinträchtigt, *der verdirbt den Glauben;* wer aber ihr jetzt schon zuschreibt, was erst die kommende Glorie bringen soll und kann (die *totale* Befreiung von allen Übeln, auch von jeder Regung der Konkupiszenz), *der raubt uns die Hoffnung.* [4] Die Heilung vom Übel (nicht der Sünde) der Konkupiszenz tritt erst *allmählich* ein, im schweren Ringen des Gotteskindes gegen ihre

[1] Ibid. n. 23-26.

[2] De pecc. originali, n. 45; ähnliche Gedankengänge klingen an de pecc. mer. et rem. I, n. 21, 25, 28, 36-39.

[3] *Mausbach,* Ethik II, 189.

[4] Julians Vorwurf wird erhoben Cont. Jul. II, n. 2; zurückgewiesen ibid. n. 4 und 8; die weiter entwickelten Gedanken finden sich Contra 2, Epist. III, n. 5. und Op. imperf. I, n. 57; II, n. 225.

Regungen und Reize ; das hat Gott so geordnet, damit die viel schlimmere Wunde des *Stolzes* nicht aufbreche. [1]

4. Nun dürfen wir zum *Hauptpunkt* der ganzen Kontroverse kommen, zur eigentlichen *Gnadenlehre.*

Aus begreiflichen Gründen führten auch die Pelagianer das Wort Gnade im Munde [2], aber sie verstanden darunter etwas ganz anderes als die Kirche und ihr Anwalt Augustin. Kurz zusammengefaßt charakterisiert dieser die falsche Auffassung der Pelagianer also : Weder die Kenntnis des göttlichen *Gesetzes* noch die *Natur* noch der *Sündennachlaß* für sich *allein* ist jene *Gnade*, die *durch unseren Herrn Jesum Christum* gegeben wird ; sondern diese bewirkt, daß das *Gesetz* erfüllt, die *Natur* befreit werde, damit die *Sünde* nicht (über sie) herrsche [3] (man beachte die wunderbar antithetische Gliederung dieses Sätzchens). Das ganze Buch « *De Spiritu et littera* » gilt eigentlich diesem Nachweis. Augustin fühlt die ernste, drängende Pflicht, diesen Verdrehungen fest zu widerstehen, weil jene Menschen glauben, man könne rein aus eigener Kraft *ohne göttliche Hilfe* den Gipfel der Gerechtigkeit erreichen oder doch wenigstens sich ihm nähern. Werden sie dann bedrängt, dann geben sie eine göttliche Hilfe zu ; aber welcher Art ! Gott hat ja den Menschen mit freiem Willen geschaffen und darüber hinaus ihn noch durch sein Gesetz belehrt. Das ist, meinen sie, doch gewiß Beistand genug, auf daß der Mensch « enthaltsam, gerecht und fromm wandle » (Tit. 2, 12) und das selige, ewige Leben sich *verdiene.* [4] Aber Augustin ist dies viel zu wenig. Wohl hat Gott den *freien Willen* gegeben (ohne ihn gibt es weder Gut noch Bös) ; er hat sein belehrendes *Gesetz* erlassen, eine wertvolle Hilfe ; aber die *Hauptsache* ist : er hat durch seinen *Heiligen Geist* seine *Liebe* ins Menschenherz gegossen [5] und damit den weiten Weg von der *Auserwählung* in der Ewigkeit zur *Berufung* in der Zeit und zur *Rechtfertigung* bis schließlich zur *Verherrlichung* am Ziel durch-

[1] Sanat vitiatum a reatu statim, ab infirmitate paulatim Cont. Jul. II, n. 8 ; Cont. Jul. IV, n. 11.

[2] Vgl. oben S. 127.

[3] De gratia et lib. arb. n. 27.

[4] De spir. et litt. n. 4. Julian zählt einmal noch folgende « Gnaden » dazu : die Erschaffung, Vernunft, sonstige Wohltaten, die Offenbarung Gottes in Güte durch die Menschwerdung seines Sohnes, opus imperf. I, 94.

[5] Non tantum, quia Deus homini dedit liberum arbitrium, sine quo nec male nec bene vivitur, nec tantum quia praeceptum dedit, quo doceat, quemadmodum sit vivendum ; sed quia per Spiritum Sanctum diffundit charitatem in cordibus eorum quos praescivit ut praedestinaret, praedestinavit ut vocaret, vocavit ut justificaret, justificavit ut glorificaret. De spirit. et litt., n. 7.

laufen. In schärfster Opposition gegen das *Lob des Gesetzes* [1], das die Pelagianer anstimmten, führt nun unser Heiliger den paulinischen Gedanken durch, daß der Buchstabe des Gesetzes *tötet*, während der Geist (d. h. der Heilige Geist der inneren Gnade) lebendig macht (2 Kor. 3, 6). Die ersten Kapitel des Römerbriefes liefern ihm die Vorlage für das rechte Verständnis des Gesetzes : es ist « um der Übertretungen willen » gegeben. Seine Bestimmungen : du sollst, du sollst nicht, reizen den Widerspruch der verdorbenen Natur ; der Mensch spürt so seine Schwäche gegenüber den Forderungen des allheiligen Gottes. Drum flüchtet er demütig flehend zu dem barmherzigen Erlösergott, der ihn mit seinem starken Arm (= *Gnade*) hilft. Er gießt seinen Heiligen Geist ins Herz, und so kommt ein neues Streben auf, eine Freude am Guten, eine Liebe zum Guten — oder anders ausgedrückt : der Glaube, der in der Liebe tätig ist (Gal. 5, 6). [2] Das ist der Sinn des Apostelwortes vom « Gesetz als Pädagogen auf Christus hin » (Gal. 3, 24). Es selbst rettet keineswegs, es hat aber die Aufgabe, uns wie der antike Haussklave zum einzigen Lehrer und Retter Jesus Christus zu führen, in dem allein das Heil ist, der allein uns Menschen gegeben ist, um die Sünder zu Gott zu führen, zu suchen und zu retten, was verloren war. [3] In diesen Worten ist schon angedeutet, daß es sich um etwas *Bleibendes*, Habituelles handelt, was die Gnade schenkt ; Augustin spricht sogar öfter davon [4], aber angesichts der Frontstellung der Pelagianer kam es ihm mehr darauf an, den Charakter der gratia als *sanans* [5] zu zeigen

[1] Contra 2 Epist. III, n. 24 ; IV, n. 2, 3, 10, 11.

[2] Das sind ungefähr die Grundgedanken der zitierten Schrift. Sie sind auch hie und da kurz zusammengefaßt : « Quem totum locum attende et vide utrum quidquam propter circumcisionem vel sabbatum vel quid aliud umbratilis sacramenti, ac non totum propter hoc dicat, quod littera prohibens peccatum non vivificat hominem, sed potius occidit, augendo concupiscentiam et iniquitatem praevaricatione cumulando, nisi liberet gratia per legem fidei, quae est in Christo Jesu, cum diffunditur charitas in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus es nobis (Röm. 5, 5), l. c. n. 25. Hiermit sind recht schwierige Fragen über das Verhältnis von Altem und Neuem Testament angeschnitten, die wir hier nicht weiter verfolgen können.

[3] Solche Gedanken klingen de pecc. mer. et rem. I, 24, an und kehren oft wieder.

[4] Z. B. wieder de nat. et gratia, n. 29 : Ipse autem Deus cum per mediatorem Dei et hominum hominem Jesum Christum (1 Tim. 2, 5) spiritualiter sanat aegrotum vel vivificat mortuum, idest justificat impium, et cum ad perfectam sanitatem ... perduxerit, non deserit, nisi deseratur, ut pie semper justeque vivatur. ... Folgt ein Vergleich mit der Notwendigkeit des Lichtes, wenn ein auch gesundes Auge sehen soll. Sanat ergo Deus, non solum ut deleat quod peccavimus, sed ut praestet etiam ne peccemus.

[5] Hierzu vgl. etwa *Mausbach*, Ethik II, 97-99 ; 105, 107.

und mehr ihre *zu jedem einzelnen Heilsakt* geleistete innere *Hilfe* (gratia actualis) herauszustellen. Im Laufe der Zeit kamen ihm hier die Gegner etwas näher : sie ließen sogar eine innere Erleuchtung zu [1], aber sie wehrten sich mit aller Macht gegen die *Willensgnade,* weil sie eine Beeinträchtigung der menschlichen *Freiheit* darin sahen. Augustin erkennt hierin den *Kernpunkt* des ganzen Streites. [2] Hier liege es begründet, daß die Pelagianer so hohes Lob für das Gesetz hätten, weil sie sich gegen die Beeinflussung des Willens so sehr sträubten. Sie überlassen also Gott die Verleihung des freien Willens (possibilitas zum Guten), reservieren sich selbst aber 1. den guten Willen, der frei entsteht, und 2. die gute Tat. [3] Das bedeutet aber eine schlechte Teilung und eine durchaus unfromme, unreligiöse Haltung : sich selbst will man das Allerbeste verdanken, Gott das Geringere. Wo bleibt da die Dankbarkeit, die *Grundhaltung* aller Religion ? [4] Und wie *schlau* sie wieder dabei vorgehen, um ja einen guten Schein zu erwecken ! Sie reden davon, daß Gott « ipsam possibilitatem gratiae suae adjuvat semper auxilio ». Jedem anderen als dem so feinhörigen Augustin wäre der versteckte Irrtum dieses Sätzchens entgangen. Er aber kritisiert, daß jene nicht bekennen : adjuvat ipsam voluntatem vel ipsam operationem. [5] So sind sie raffiniert darauf bedacht, das Gebiet des inneren Willens vom göttlichen Einfluß frei zu halten, damit die von ihnen so *gottlos* gerühmte *emancipatio hominis a Deo* nicht preisgegeben werde. [6] Gegen die pelagianische Erleuchtungsgnade bemerkt Augustin scharf, aber mit Recht : das Wissen — auch um das Gute — kann aufblähen, wenn die *Liebe* fehlt. *Das* aber ist das Wesen der *katholischen* Gnadenauffassung, daß uns Gottes Liebe eingegossen wird, wodurch wir erst instand gesetzt werden, Gott zu lieben und die Gebote, die nun ins Herz geschrieben sind, freudig und aus innerem

[1] De gratia Christi, n. 8-11.

[2] Contra 2 Epist. IV, n. 11.

[3] De gratia Christi, n. 4.

[4] De spir. et litt. n. 18 : Theosebeia ..., Dei cultus ... in hoc maxime constitutus est, ut anima ei non sit ingrata. ... Erit autem ingrata, si quod illi ex Deo est, sibi tribuerit ... praecipueque ... de iis, quae proprie sunt bona bonorum quasi sapienter inflatur. Schlimmste Verirrung ist der Glaube, man könne Gott ohne Gott besitzen. De patientia, n. 15.

[5] De gratia Christi, n. 7. 8, 27, 31.

[6] Libertas arbitrii, qua emancipatus homo est a Deo, in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate consistit. Diese Definition des Julian liest man Opus imperf. I, n. 78 ; die Kritik Augustins folgt sogleich.

Antriebe zu erfüllen. [1] So besteht also die Gnade nicht bloß in innerem *Licht*, sondern auch in innerer *Liebe und Lust am Guten.* [2] Dieses wird uns nicht bloß von Gott im Herzen angeraten, sondern *beigebracht.* [3] Im Anfangsstadium ist die Gnade ein operari Dei in nobis *sine* nobis, dann im weiteren Verlauf ein operari nobiscum. [4] Doch muß mit allem Nachdruck hervorgehoben werden gegen Verdrehungen von häretischer *und katholischer Seite*, daß bei *all dem* die *Freiheit* im vollen Umfang *gewahrt* bleibt. Gewiß « praeparatur voluntas a Domino » — das ist ein Lieblingsspruch unseres heiligen Lehrers, den er von Ambrosius gelernt hat, aber diese praeparatio nimmt auf die inneren Wesensgesetze des Willens alle Rücksicht. Es ist ein geheimer, machtvoller Einfluß auf den Willen, aber er übt keinen Zwang [5], so wenig die Nüsse, die man einem Knaben zeigt und die ihn ziehen, einen *Zwang* auf seinen Willen üben. Wir handeln — wie ein schönes Wortspiel sagt — unter dem Einfluß der Gnade non solum voluntate, sed etiam voluptate. [6] Mausbach hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die von *O. Rottmanner* mit großem Nachdruck verteidigte These, unter dem Einfluß des göttlichen Willens mit seiner Allmacht bleibe kein Raum mehr für die menschliche Freiheit, *total unbewiesen ist.* Nur bei einer einzigen aus den von Rottmanner angeführten Belegstellen trifft beides zusammen, nämlich daß sie wirklich von der *Gnade* handelt und zugleich von Unüberwindlichkeit spricht. Aber bei näherer Prüfung zeigt sich, daß nicht die Gnade selbst im *Gegensatz* zur Freiheit als unüberwindlich bezeichnet wird, *sondern der von der Gnade unterstützte Wille*, der durch sie « unentwegt und unbesieglich » handeln lernt. [7] Man ist heute

[1] Scientia inflat, caritas autem aedificat. Et tunc scientia non inflat, quando caritas aedificat. ... Non sic justitiam nostram super laudem justificatoris extollat, ut horum duorum, quod minus est, divino tribuat adjutorio, quod autem majus, humano usurpet arbitrio .... Ut enim acciperemus dilectionem, dilecti sumus, cum eam nondum haberemus. De gratia Christi, n. 27. Quid sunt ergo leges Dei ab ipso Deo scriptae in cordibus, nisi ipsa praesentia Spiritus Sancti, qui est digitus Dei, quo praesente diffunditur caritas Dei in cordibus nostris, quae plenitudo legis est et praecepti finis. De Spir. et litt. n. 36.

[2] De pecc. mer. et rem. II, n. 32.

[3] Nec solum suadetur omne quod bonum est, verum etiam *persuadetur*. ... Hanc debet Pelagius gratiam confiteri, si vult non solum vocari, sed etiam esse christianus. De gratia Christi n. 11.

[4] Bekannte Formel ; Contra 2 Epist. II, n. 21 ; vgl. auch den Canon 9 von Orange, Denz. 182.

[5] Ibid. n. 37-38.

[6] In Joann. tract. 26, n. 4-5.

[7] *Mausbach*, Ethik II, 34-6.

wieder genötigt, diesen Sachverhalt mit allem Nachdruck zu betonen, seit *E. Krebs* sich, ohne sich mit Mausbach auseinanderzusetzen, wieder enger an Rottmanner angeschlossen hat.[1] Allerdings sagt Augustin scharf: das Gute im Menschentun gehört Gott, das Böse geht auf Rechnung der Menschen[2], aber man wird gut tun, an all diese Aussprüche die eben gezeichnete Norm anzulegen, zumal noch eine seiner spätesten Schriften (de correptione et gratia) die wirksame Gnade der Prädestinierten mit der Möglichkeit des Sündigens verbunden sein läßt.[3] Der Gnade ist es also eigen — das Apostelwort kennzeichnet den Sachverhalt am besten —, operari in nobis et velle et perficere pro bona voluntate (Phil. 2, 13). Daraus folgt mit zwingender Folgerichtigkeit

5. ihre absolute *Notwendigkeit* zu *allen* Heilsakten. Zur Erläuterung bringt Augustin den Vergleich mit der Notwendigkeit des Lichtes zu *jedem* Sehen.[4] Also vom ersten bis zum letzten Heilsakt muß die Gnade den Menschen tragen. Sonst ist die Handlung eben nicht so, wie sie sein soll, nicht Gott wohlgefällig oder, wie unser Lehrer mehr verblüffend für moderne Ohren als falsch sagt: *Sünde.* So kommt er dazu, alle Werke der Heiden oder Ungläubigen schlechtweg als Sünden zu bezeichnen.[5] Freilich ist für diese Anschauung das Bild mitbestimmend gewesen, das ihm der Durchschnitt seiner Zeitgenossen mit ihrer Ehrsucht und Selbstsucht darbot; aber sie wird ihm Grundsatz; es gesteht Augustin auch einem wirklich sittlich denkenden Heiden keine Ausnahme von der Regel zu. Diese hat für ihn sogar *grundlegenden* Wert. Die Sünde — und der Unglaube ist *objektiv* gesehen eine der schlimmsten, auf die *subjektive* Schuldfrage läßt sich Augustin hier nicht ein — ist der Seele *Tod;* der aber kann durch niemand und nichts aufgehoben werden als durch *Christus*, den Erlöser. *Seine* Gnade muß das *Leben* wiederbringen.[6] Alles also, was außer

[1] Augustin, S. 174, 280-2; wo eine Nötigung durch die Gnade abgelehnt, aber eine *Notwendigkeit* des Handelns statuiert wird. S. 291 redet er von einer Verwechslung zwischen Gottes Allmacht und seiner Gnade, die Augustin unterlaufen sein soll; was Mausbach mit guten Gründen bestreitet, l. c. 37.

[2] De gratia Christi, n. 19-21. Gleichnis vom guten Baum.

[3] n. 34 ff.

[4] De natur. et grat. n. 29.

[5] Man darf in der auf *ganz genau umgrenzten* Voraussetzungen beruhenden Verurteilung der These 25 von Bajus nicht Augustin verurteilt sehen wollen.

[6] Sed ad peccatum valet mors animae, quam deseruit vita sua, hoc est Deus ejus, quae necesse est mortua opera faciat, donec Christi gratia reviviscat. De nat. et grat. n. 25.

dieser Gnade — und der Glaube ist der erste Schritt in dieser Gnade — geschieht, das gehört zur Kategorie der *toten* Werke, der Sünden. Mit aller Entschiedenheit wehrt sich der heilige Lehrer dagegen, daß wir denjenigen *wahrhaft* keusch nennen, der die eheliche Treue wahrt *ohne* die Rücksicht auf den wahren Gott. [1] Es mag die Berufung auf Röm. 14, 23 exegetisch nicht genau sein [2], aber die Ansicht Augustins, daß nur im Glauben Gutes geschehen kann, steht über allem Zweifel und ist solid begründet. Wir pflegen heute zu sagen : sie können wenigstens *natürlich* gut sein, aber Augustins Blickrichtung, die ein solches Tun mit dem allen Menschen *wirklich* von Gott gesteckten Ziel vergleicht, nicht mit einem *möglichen* und *nie* wirklichen, ist sicher wahr und richtig. Daher muß es dabei bleiben : die nicht von der Gnade und dem Glauben belebten Handlungen sind *fehlerhaft*, sind ein *Minus*. [3]

Die Notwendigkeit der Gnade beginnt beim *Anfang des Glaubens*, beim sog. pius credulitatis affectus, zieht sich durch den *ganzen* Heilsweg hin und schließt auch das *magnum donum perseverantiae* ein, dessen Rettung der Meister eine eigene Altersschrift gewidmet hat. Hiermit ist untrennbar verknüpft die absolute

6. *Unverdienbarkeit* der göttlichen Gnade. Denn wenn *jeder* gnadenlos vollzogene Akt ein Minus, eine Verkehrtheit ist, dann kann er auch nicht geeignet sein, das hohe Gut der Gnade zu erwerben. Aber so einleuchtend und zwingend diese Erwägung ist, immer wieder hat der Mensch angesetzt und versucht, von *sich* aus zur rettenden Gnade einen *sichereren* Weg zu bahnen als den, den die unerschöpfliche Güte unseres Erlösergottes uns eröffnet hat, den Weg seiner schenkenden Liebe. Die Pelagianer haben klar gesprochen : gratiam Dei secundum merita datur. [4] Das konnten sie in ihrem System auch tun, denn die « Gnade » war ihnen ja nur eine nicht notwendige, aber willkommene Erleichterung im Heilswerk. Die natürlichen Kräfte reichten an sich zu dessen Vollendung aus. Warum sollte Gott nicht seine erleichternde Hilfe dem Bemühen, dem Verdienste schenken ? Augustin selbst hatte

[1] Absit ergo pudicum *veraciter* dicere, qui non propter Deum verum fidem connubii servat uxori. De nupt. et concup. I, n. 4.

[2] Sine ipsa (scil. fide) vero etiam quae videntur bona opera, in peccata vertuntur ; omne enim, quod non est ex fide, peccatum est. Contra 2 Epist. III, n. 14 ; Augustin hat anscheinend auch Einwendungen bezgl. Röm. 14, 23 erfahren, deshalb zieht er sich einmal auf Hebr. 11, 6 zurück ; Cont. Jul. IV, n. 24.

[3] Augustin drückt sich schärfer aus ; « tugendhafte » Heiden sind nur « weniger schlecht », l. c. n. 26 ; oder gar fornicatores a Deo, l. c. n. 51.

[4] De gestis Pelagii, n. 30-42 ; Contra 2 Epist. II, n. 9, 10 ; Cont. Jul. IV, n. 40 f.

in seinen Anfängen *ähnlichen* Gedanken gehuldigt : er hatte gemeint, der *Glaube,* der den Anschluß an Gott und Christus vollzieht, sei ganz des *Menschen* Leistung ; daraufhin verleihe dann Gott die eigentlichen Gnaden, die das Heil grundlegen. [1] Diese Gedankengänge erinnern stark an eine Bewegung, die sich am Ende seines Lebens bemerkbar machte unter den frommen Mönchen Südgalliens gegen die energische Art, in der Augustin die *absolute* Unverdienbarkeit der Gnade lehrte. Dieser sog. *Semipelagianismus* stellte die Gnade *sozusagen in die Mitte :* der Glaube (Anfang) verdiene sie und die sittliche Energie des begnadeten Menschen *bewahre* sie, sodaß das große Geschenk der Beharrlichkeit sich erübrigte. Seit der Beantwortung der Fragen Simplizians (397) war ihm die Halbheit dieser Auffassung klar geworden, und hinfort vertrat er *konsequent* die unübertreffliche Formulierung des Römerbriefes : « Wenn's Gnade sein soll, dann kann sie nicht aus unseren Werken stammen, sonst wäre sie nicht mehr Gnade » (11, 6). Diesem grandiosen Brief des unvergleichlichen Gnadenapostels verdankt ja Augustin überhaupt die tiefsten Einsichten in das Wesen der Gnade. Man hat darum ein gewisses Recht zu sagen, daß der Augustinismus die Auferstehung des Paulinismus sei. [2] So ist es denn wahr, die Gnade findet, wenn sie im Menschen anpocht, keinen Würdigen, sondern einen *Unwürdigen,* den sie aber sofort in einen Würdigen zu verwandeln beginnt. [3] Diese Wahrheit nimmt auch die größten Heiligen nicht aus. Während Pelagius den hl. *Paulus* als *würdig* der Gnadengaben Gottes bezeichnet, erklärt Augustin rundweg : wohl, lieber hl. Paulus, wird deinem Verdienst die Krone, aber dein Verdienst selbst ist dir in Gnaden geschenkt ! [4]

Mit Feuereifer setzt sich Paulus für diese Idee ein. Während die Pelagianer ihm vorwerfen, er mache die Gnadenverleihung zu einem Spiel des Zufalls oder zu einem *Fatum,* insistiert er auf der völligen Unverdientheit der göttlichen Gaben. Auch der andere Vorwurf, Gott

[1] Retract. I, cap. 23, n. 2 : Quod ergo credimus, nostrum est ; quod autem bonum operamur, illius est, qui credentibus dat Spiritum ; zu dieser falschen Behauptung erklärt er jetzt : profecto non dicerem, si jam scirem, etiam ipsam fidem inter Dei munera reperiri, quae dantur in eodem Spiritu.

[2] Manche Übertreibungen der protestantischen Dogmengeschichte nötigen hier zu einiger Vorsicht.

[3] De gestis Pelagii, n. 33 : gratia quippe donatur, debitum redditur. Gratia ergo donatur indignis, ut reddatur debitum dignis.

[4] Redditur quidem meritis tuis corona sua, sed Dei dona sunt merita tua ; l. c. n. 35.

handle *ungerecht,* wenn er nicht jedem seine Gnade in gleicher Weise schenke, weist er zurück. Wir alle sind ja doch der Gnade *positiv unwürdig* durch die Sünde in Adam. [1] Wem also Gott Gnade schenkt, den beschenkt er *über Gebühr.* Keiner hat ein Recht darauf, wie ein Blick auf das Weinbergsgleichnis (Mt. 20) zeigt. Jedem, auch dem nicht oder weniger Begnadeten wird sein *Recht,* aber den Begnadeten wird *viel* mehr geschenkt als ihr Recht. Ja, man darf sagen : die Kategorie des Rechts scheidet hier gänzlich aus ; hier waltet nur der absolut *freie* Gnadenwille Gottes, der seine Gaben verteilt ganz *wie* er will. [2] Kein Ausdruck kann hier scharf genug sein, diese göttliche Souveränität zu betonen. Hier hat jedes menschliche Fragen, jedes vorwitzige Sicheindrängen in Gottes Geheimnisse zu unterbleiben. Die Vergleiche der Schrift sind hier am Platze : Darf das Gefäß den Töpfer fragen : warum hast du mich so gemacht ? (Röm. 9, 20-24). Und der Hinweis des Apostels auf das freie Schalten Gottes mit den Schicksalen von Esau und Jakob *ohne* jedes Verdienst oder Mißverdienst auf Seiten des einen oder anderen (Röm. 9, 6-13). [3] Immer wieder ist der letzte Schluß solcher Erörterungen das staunende Wort des Völkerapostels : « O Tiefe des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes ; wie unbegreiflich sind seine Gerichte und wie unerforschlich seine Wege » (Röm. 11, 33). [4] Aber ebenso unverrückt steht auch die Überzeugung : *Bei Gott gibt es kein Unrecht.* [5] Was Gott tut, das ist wohlgetan, selbst wenn es unerforschlich ist. Es braucht in uns nicht die geringste Beunruhigung aufzukommen wegen seiner *souveränen* Gnadenwahl und -austeilung, denn in seinen *Vaterhänden* ist unser Schicksal wohlgeborgen ; wir dürfen uns seiner *gütigen Erbarmung* allezeit *freuen,* obwohl wir sie nicht nachrechnen und nachprüfen können. [6]

7. Von hier aus gesehen, ist es klar, daß Gott *mehr* Menschen

[1] Hier leuchtet der Zusammenhang zwischen Erbsünde und Gnadenordnung in Augustins System hell auf ; vgl. oben S. 130, 132.

[2] Cui vult, donat, et neminem fraudat, nec acceptio personarum dicenda est, quando iniquitas nulla est. . . . Nempe hic *tota justitia est : Hoc volo.* Contra 2 Epist. II, n. 13, woraus auch die anderen Gedanken stammen.

[3] Ibid. n. 15.

[4] De pecc. mer. et rem. I, n. 29 ; de nupt. et concup. II, n. 31 ; Contra 2 Epist. IV, n. 16. . . .

[5] Cont. Jul. IV, n. 45 : Certum et immobile teneamus, non esse iniquitatem apud Deum, qua quemquam sine malis meritis damnet ; et esse bonitatem apud Deum, qua multos sine bonis meritis liberet.

[6] Grata sit ergo nobis ejus gratuita miseratio, etiamsi haec profunda *insoluta* sit quaestio. Contra 2 Epist. IV, n. 16.

zur Seligkeit könnte kommen lassen, als tatsächlich gerettet werden Augustin weist schon in den früheren Schriften öfters darauf hin, daß sehr wohl von zwei Kindern nicht bloß eines zur Taufe kommen könnte, sondern alle beide.[1] In den letzten Schriften zur Gnadenlehre beschäftigt er sich auch mit dem Fall, daß Gott manchen Menschen rechtzeitig von dieser Welt abruft; « damit nicht die Bosheit seinen Sinn betöre » (Weisht. 4, 11).[2] Wer wollte bestreiten, daß Augustin *recht* habe mit der Deutung : Gott *könnte* auch diese zum Heile führen ? Wer möchte sich darauf versteifen, daß diejenigen, die verloren gehen, von Gott gleichsam bis an die äußerste Grenze ihrer Freiheit gedrängt worden seien, sodaß *gar* kein anderer Ausweg mehr verblieb für Gott als : entweder Schluß zu machen oder ihre Freiheit anzutasten ? Das hieße doch, Gott eine unwürdige Abhängigkeit von Menschen zumuten. Also es bleibt dabei : 1. Es werden nicht alle Menschen selig. 2. Das geschieht nicht unabhängig vom Willen Gottes. 3. Darf man daraus folgern, wie St. Augustin getan : Also will Gott *nicht*, daß alle Menschen selig werden ? Behauptet die Heilige Schrift, ja gerade der Gnadenherold *St. Paulus*, nicht, daß Gott *will*, daß *alle* Menschen selig werden und zum Besitze der Wahrheit kommen ? (1 Tim. 2, 4). Können wir hier etwa den hl. Augustin in Gegensatz zur Heiligen Schrift oder zur heutigen Kirchenlehre setzen ?[3] Keineswegs ! Es handelt sich hier *bloß* um *zwei verschiedene Betrachtungsweisen derselben Sache*. Der festzuhaltende *allgemeine Heilswille* Gottes ist eine sog. *voluntas antecedens*, die zunächst *absieht* von der Entscheidung des Menschenwillens und die jedem Menschen hinlängliche Gnade zuteilt, sodaß er wirklich selig werden *kann*. Dagegen der endgültige *Prädestinationswille* Gottes, der sich nur auf einen *Teil* der Menschheit, nämlich die tatsächlich Geretteten erstreckt, ist eine voluntas *consequens*, die die Entscheidung des Menschenwillens schon *einschließt* und darum keine Änderung mehr zuläßt.

Überblicken wir von hier aus den zurückgelegten Weg, dann staunen wir über das weite Arbeitsfeld des Gnadenlehrers Augustin. Aber mehr als die *Weite* dieses Feldes muß uns mit Bewunderung erfüllen die *Intensität*, mit der er es bestellte. Wie dürftig war doch der Anblick als er ans Werk ging ! Wie reich hingegen der Bestand in dem

[1] De pecc. mer. et rem. I, n. 29 ; Sermo 26, c. 12, n. 13 ; vgl. de dono persev. n. 17.

[2] De dono persev. n. 24.

[3] Wie es *Krebs* zu tun scheint, S. 296-9.

Augenblick, da ihm die Feder aus der Hand sank! Wie ein sorgsamer Gärtner hat er das Wachstum verfolgt und sorgfältig Bäume und Sträucher beschnitten, sodaß kein Wildwuchs entstand und keine Wüstenei sich erhob. Das ist ihm meisterhaft gelungen. *Nur an einer Stelle* entstand ein dichtes Ineinander von Baum und Sträuchern, durch das auch seine starke Schere keinen Weg durchbahnen konnte. Doch hochoben lichten sich die Baumkronen einwenig, ein Himmelsstrahl bricht hindurch und bringt uns die Freudenbotschaft: Non est iniquitas apud Deum — Bonum Dominum habemus. [1]

Man hat viel davon gesprochen, daß das System des hl. Augustin *Theozentrismus* in Reinkultur sei. [2] Erst von der Höhe der Gnadenlehre aus erhält das Wort *seinen ganzen Nachdruck.* Sollen wir diese leidenschaftliche Tendenz weg vom Menschen und seinem Stolz! hin zu Gott und seiner Gnade! wirklich mit Legewie und Krebs als den Aufschrei eines fast verzweifelnden Herzens deuten? [3] Wir wollen lieber versuchen — ganz wie bei Paulus — darin den Freudenruf des zum Vaterherzen Heimgekehrten zu erkennen. So verstehe ich auch die Botschaft St. Augustins an unsere der seinen so ähnliche Katastrophenzeit.

[1] Wort des sterbenden Ambrosius.

[2] Vgl. etwa unser Büchlein: Augustinus als Mensch und Denker, S. 29, 33 f., 42 f., 50, 53-55.

[3] l. c. S. 180-2.