Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 7 (1920)

Artikel: Die Psychologie des Johannes Cassianus
Autor: Wrzo, Ludwig
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762844

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: 16.07.2025

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

6. Nemo unquam audivit votum Eucharistiae esse necessarium ad secundam iustificationem. Ergo nec ad primam.

Resp. *Nego paritatem.* Per baptismum conferuntur homini gratiae hucusque non habitae, per absolutionem vero sacramentalem restituuntur gratiae amissae. Simul cum aliis restituitur etiam incorporatio Christo, quae ceterum a habitu caritatis realiter nunquam separatur.

7. Secundum S. Paulum „*consepulti sumus cum Christo per baptismum in mortem*" (Rom. 6, 4). Ergo incorporatio Christo est effectus baptismi, non Eucharistiae.

Resp. *Dist.* Consepelimur cum Christo per baptismum quatenus hic effectus cum eo semper et necessario coniungitur, per eumque visibiliter tempore iustificationis demonstratur — *conc.*; quatenus baptismus producit hunc effectum directe et per se — *nego.* Sacramenta enim Novae Legis producunt id quod significant. Atqui sepultura nostra cum Christo per ablutionem aqua baptismali minime significatur. „Consepelliri cum Christo in mortem" evidenter idem est ac „uniri cum Christo passo". Quaestio ergo est: ad quodnam sacramentum huiusmodi unio pertineat? Audiamus S. Thomam: „Baptismus, inquit, est sacramentum mortis et passionis Christi, prout homo regeneratur in Christo virtute passionis eius; sed Eucharistia est sacramentum passionis Christi, prout homo perficitur in unione ad Christum passum" (S. th. III q. 73 a. 3). Habemus itaque novum argumentum pro nostra sententia de absoluta Eucharistiae necessitate: nam sine unione cum Christo passo in terra nemo sperare potest unionem beatificam cum Christo glorioso in coelis. Hoc sacramentum est vere „pignus futurae gloriae", sicut de ipso aperte testatus est Christus Dominus: „*Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem habet vitam aeternam et ego resuscitabo eum in novissimo die*" (Ioan. 6, 55).

DIE PSYCHOLOGIE DES JOHANNES CASSIANUS

Von Dr. LUDWIG WRZOŁ

(Fortsetzung aus V, p. 180—213, 425—456)

c) Der Wille und seine Freiheit

1. Die Freiheit und Indifferenz des Willens

1. (Die Tatsache der libertas arbitrii.) Man möchte die Überzeugung von der Willensfreiheit das Grund-

dogma der Cassianschen Aszetik nennen. Der Triumph des Willens über die niederen Strebungen des Menschen, das ist ja das Ziel, welches der eifrige Mönch in heißem Ringen erstreben und erreichen soll. Das scheinbar Unmögliche erscheint Cassian noch möglich.

Die Tatsache der Freiheit ist mit der Tatsache der sittlichen Verantwortung gegeben. Der semipelagianische Charakter einzelner Äußerungen Cassians rührt gerade von der Bemühung her, die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun und Lassen, für Tugend und Sünde unter allen Umständen zu wahren, auch gegenüber dem anerkannten Wirken der göttlichen Gnade. Das Wirken der Gnade wird zwar in seiner Tatsächlichkeit voll anerkannt, aber die Freiheit der Willensentschließung müsse, so wird mit allem Nachdruck betont, überall gewahrt bleiben; sonst würde dem Menschen jedes Streben nach Tugend und Vollkommenheit, jeder ernste Kampf gegen das Böse unnütz und vergeblich oder überflüssig erscheinen.

Cassian wird nicht müde, die Verantwortlichkeit und die Freiheit des geschöpflichen Willens beim Werk der Tugenderlangung immer und immer wieder hervorzuheben. So heißt es z. B. Inst. VIII 17 (p. 161) von der Beherrschung der Zornmütigkeit: „Summa igitur... tranquillitatis nostrae non est in alterius arbitrio conlocanda, quod nequaquam nostrae subiacet potestati, sed in nostra potius dicione consistit." Nicht fremde Sanftmut und Liebenswürdigkeit soll der Grund sein, warum wir nicht zürnen, sondern die eigene Tugend.

Die Vollkommenheitsstufe der Tugend, die ein Mensch zu erreichen imstande ist, hängt zwar von dem individuellen Zustand der Seele ab und von deren Fassungskraft; aber Sache der Freiheit ist es dann, das zunächst bloß Mögliche zu verwirklichen: „Je nach dem Zustande und dem Maße eines jeden Geistes ruft die Heilige Schrift unsere Freiheit zu verschiedenen Graden der Vollkommenheit[1]."

Ein vernünftiges Wesen muß auch die Freiheit zum Guten besitzen[2].

Ich will keine weiteren Zitate für die Tatsache der Willensfreiheit anführen. Die deutlichsten Stellen sind ja

[1] Conl. XI 12, § 1, p. 326.
[2] Conl. XIII 12, § 1—2, p. 378. S. oben Bd. V, p. 427.

jene, die das Verhältnis von Gnade und Freiheit behandeln und dieses Problem muß ja im folgenden näher erörtert werden.

2. (Sinnliches und geistiges Streben. Die Indifferenz des Willens.) Die Freiheit (libertas arbitrii, voluntatis arbitrium) hat eine gewisse Indifferenz des Willens gegenüber den verschiedenen Gütern zur Voraussetzung. Damit der Wille (voluntes) aus dem Zustande der Indifferenz heraustrete, bedarf er eines Anreizes von seiten der Konkupiszenz.

Wir haben schon im Kapitel von der Dreiteilung der Seele auf das eigentümliche Verhältnis der voluntas zur concupiscentia carnis und concupiscentia spiritus hingewiesen.

Eine eingehende Erörterung dieser Frage findet sich Conl. IV, wo Abt Daniel über das Thema „de concupiscentia carnis et spiritus" in 21 Kapiteln spricht.

Angeknüpft wird an Gal. 5_{17}: *„Denn das Fleisch begehrt wider den Geist, der Geist aber wider das Fleisch; diese also widerstreiten einander, damit ihr nicht das tuet, was ihr wollt*[1]*."*

Diese Schriftstelle wird nun folgendermaßen psychologisch ausgedeutet: Conl. IV 8 (p. 103): „Von drei Dingen scheint hier die Rede zu sein: Zuerst vom Kampf des Fleisches wider den Geist (carnis adversus spiritum pugna), dann vom Verlangen des Geistes wider das Fleisch (spiritus adversus carnem concupiscentia) und drittens von unserem Willen, der gleichsam in der Mitte steht (voluntas nostra, quae velut in medio conlocatur)..."

C. 9. § 2 (p 103): „Wir müssen also zuerst die Bedeutung der beiden Begierden, also des Fleisches und Geistes erkennen und werden dann zu untersuchen vermögen, was es um unseren Willen sei, der zwischen beiden liegt; endlich werden wir gleichfalls unterscheiden, was nicht Sache unseres Willens sein könne."

Die grundsätzliche Erörterung des Problems enthält dann c. 12 (p. 106 ss.). § 1: „Zwischen diesen beiden Begierlichkeiten steht also der Wille der Seele (animae voluntas) in einer gewissen tadelnswerten Mitte und hat weder Freude an der Schändlichkeit der Laster noch verharrt er bei den Leiden der Tugenden. Er möchte frei sein von den fleischlichen Leidenschaften, doch so, daß er keineswegs die notwendigen Leiden auf sich nehmen will...; kurz, er will die zukünftigen Güter so erreichen, daß er die gegenwärtigen nicht verliert. § 2: Dieser Wille ließe uns nie zur wahren Vollkommenheit gelangen, sondern würde uns in eine schändliche Lauigkeit versetzen und uns denen

[1] Conl. IV 7, p. 102.

ähnlich machen, welche in der Apokalypse (3, 15) mit dem Vorwurf des Herrn bedroht werden: ‚*Wärest du doch kalt oder warm!* . . .‘, wenn nicht diesen Zustand arger Lauigkeit die in uns sich erhebenden Kämpfe durchbrächen. Denn wenn wir diesem unseren Willen zuliebe (famulantes huic voluntati nostrae) uns ein wenig gehen lassen und solcher Gemächlichkeit pflegen wollen, da erheben sich gleich die Stacheln des Fleisches und . . . ziehen uns auf den kalten und dornenvollen Weg der Lüste, den wir verabscheuen. § 3: Dann wieder, wenn wir, in geistiger Glut entbrannt, die Werke des Fleisches ganz austilgen wollen und uns in der Überhebung des Herzens ohne jede Rücksicht auf die menschliche Gebrechlichkeit unmäßigen Tugendübungen ganz hinzugeben suchen, ruft die Schwäche des Fleisches durch ihren Widerspruch von dieser tadelnswerten Übertreibung des Geistes zurück und legt uns ihren Hemmschuh an. So geschieht es . . ., daß der Wille der Seele, der sich weder ganz den fleischlichen Lüsten ergeben noch in der Übung der Tugend sich abmühen will, gewissermaßen eine gerechte und maßvolle Mischung erhält, da dieser wechselseitige Streit den verderblichen Zustand jenes unseres Willens ausschließt (illam perniciosam excludens animae voluntatem), und gleichsam ein billiges Gleichgewicht auf der Wage unseres Körpers herstellt, so daß die Grenzen des Geistes und des Fleisches in gerechter Prüfung bestimmt werden . . .“

§ 5: „So mag einerseits die Glut des Geistes, anderseits die eisige Erstarrung des Fleisches unsere zur Lauheit geneigte Freiheit (tepidum nostrae voluntatis arbitrium) mit gemäßigter Wärme ordnen: Die Begierlichkeit des Geistes du det nicht, daß unser Inneres (mens) zu zügellosen Lastern herabgezogen werde, und die Gebrechlichkeit des Fleisches gestattet nicht, daß der Geist in unvernünftigem Verlangen nach Tugend sich überhebe . . . § 6: Wenn dann auch der Geist (mens) wegen der Lauheit des, wie gesagt, feigen Willens (pro tepore huius quam diximus ignavissimae voluntatis) sich allzusehr zu den Begierden des Fleisches herabgeneigt hat, so wird er durch das geistige Begehren (spiritus concupiscentia), das sich durchaus nicht bei den irdischen Lastern beruhigt, wieder gezügelt. Anderseits, wenn unser Geist (spiritus) in unmäßiger Glut und im Übermaß des Herzens zum Unmöglichen und Unüberlegten fortgerissen wird, so wird er durch die Schwäche des Fleisches zu billiger Prüfung zurückgezogen, überwindet den lauen Willenszustand und kann in passender Mäßigung, ebenen Pfades, eifervoll sich mühend, auf dem Wege der Vollkommenheit einherschreiten.“

Auf das allerdeutlichste werden in diesen Erörterungen zwei Arten angeborenen Strebens im Menschen unterschieden:

Ein sinnliches (concupiscentia carnis) und ein höheres, geistiges (concupiscentia spiritus). Objekt des einen sind die Güter dieser Welt: Zunächst Güter für den Leib, alles das, was zu dessen Befriedigung und Ruhe dient, dann aber auch solche Güter, wie die Ehre, der Beifall und die Gunst des Menschen (c. 12, § 1). Letztere kann man nun nicht ohne Einschränkung als Güter fleischlicher Natur bezeichnen. Es rührt von dem rein aszetischen Gesichtspunkte Cassians her, daß der Unterschied zwischen fleischlichen und geistigen Gütern durchaus gleichgesetzt wird dem zwischen den Diesseits- und Jenseitsgütern.

Der freie Wille in der Mitte zwischen den beiden Konkupiszenzen ist wohl uraltes platonisches Erbgut. Hat doch der platonische θυμός einen Instinkt für das Edle und Gute, während er sich anderseits von der ἐπιθυμία fortreißen läßt[1].

2. *Ausdehnung und Grenzen der Freiheit*

1. (Freiheit zum Guten.) Gegen gewisse mißverständliche Aussprüche des hl. Augustinus[2] richten sich offenbar die Erörterungen in Conl. XIII 12, worin bewiesen wird, daß nicht nur Adam vor dem Sündenfall, sondern auch der gefallene Mensch neben der Freiheit zum Sündigen auch die Freiheit zum Guten besitze. Adam wäre ja sonst wie ein vernunftloses Tier geschaffen worden. § 3 (p. 378): „Daß endlich das menschliche Geschlecht die Erkenntnis des Guten nach dem Falle nicht verloren habe, wird auch durch den Ausspruch des Apostels aufs deutlichste erklärt, wenn er sagt (Rom. 2, 14–15): ‚*Denn wenn die* ***Heiden,*** *welche das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was zum Gesetze gehört: so sind sie . . . sich selbst Gesetz . . .*‘ In diesem Sinne tadelt der Herr auch . . . die nicht naturnotwendige, sondern

[1] Plato, Republ. IV, 439*e* ss.; Phaedr. 246*b*, 253*d* ss.

[2] Vgl. Aug. Contra duas ep. Pelagian. (um das Jahr 420) II n. 9 CSEL. 60, 468: „Peccato Adae arbitrium liberum de hominum natura perisse non dicimus, sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo; ad bene autem pieque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis dei gratia fuerit liberata et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adiuta.“ De spiritu et littera (vom Jahre 412) n. 5. CSEL. 60, 157: „Nam neque liberum arbitrium quicquam nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via; et cum id, quod agendum et quo nitendum est, coeperit non latere, nisi etiam delectet et ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur.“

freiwillige Blindheit der Juden (Is. 42, 19). . . . Damit nicht allenfalls jemand diese ihre Blindheit der Natur zuschreibe, statt dem freien Willen, sagt er . . . (Is. 43, 8): ‚*Führe heraus das Volk, das blind ist, obwohl es Augen hat, und taub, obwohl es Ohren besitzt* . . .' § 5: . . Wir müssen uns also hüten, alle Verdienste der Heiligen so auf den Herrn zu beziehen, daß wir der menschlichen Natur nichts zuschreiben, als was böse und verkehrt ist . . . § 7: Man kann also nicht zweifeln, daß zwar die Keime der Tugenden (virtutum semina) durch die Gnade des Schöpfers jeder Seele von Natur aus eingepflanzt seien; aber wenn sie nicht durch die Hilfe Gottes geweckt werden, so werden sie nicht zum Wachstum der Vollkommenheit gelangen . . . Daß aber dem Menschen die Freiheit des Willens nach jeder Seite hin (in quamlibet partem) zu Gebote steht, lehrt auch . . . das sogenannte Buch der Hirten, worin gesagt wird, daß einem jeden von uns zwei Engel zur Seite stehen, ein guter und ein böser, daß es aber in der Wahl des Menschen liege, zu entscheiden, welchem er folgen wolle. Und so bleibt im Menschen immer der freie Wille, der die Gnade Gottes vernachlässigen oder lieben kann . . .[1]".

2. (Die Rolle der Konkupiszenzen.) Oben[2] haben wir bereits gesehen, daß der Wille nicht ohne Anregung seitens der beiden Konkupiszenzen zu einer Entscheidung gelangen kann. Der sinnliche Reiz ist gleichsam eine Naturgewalt, die den Willen mit sich fortzureißen sucht. Daher ist es auch eine Forderung der Aszese, die Seele vor solchen Reizen zu bewahren.

Inst. VI 3 (p. 117) heißt es: „Wie es für Leute, die an einer bestimmten Krankheit leiden, nützlich ist, daß schädliche Speisen sogar ihren Augen ferngehalten werden, damit nicht beim Anblick derselben in ihnen ein todesgefährliches Verlangen darnach entstehe, so trägt zur Vertreibung (der Unkeuschheit) sehr viel die . . . Einsamkeit bei."

[1] Ein Mangel der Cassianschen Ausführungen ist darin zu finden, daß er nicht ausdrücklich betont, es sei nur das natürlich gute Werk, wofür der gefallene Mensch die Freiheit bewahrt habe, während Augustin der Vorwurf nicht erspart werden kann, daß seine Aussprüche auch für die Unmöglichkeit des natürlich Guten gedeutet werden konnten.

[2] P. 72ff.

Ähnlich Inst. XI 8 (p. 198): „Fehler kommen, wie gesagt, zuweilen durch den wohltätigen Einfluß von Örtlichkeiten zur Ruhe und pflegen, wenn der Stoff oder die Gelegenheit und Veranlassung zur Sünde entfernt ist, eine Linderung und Minderung zu erfahren."

Doch ist der von der Konkupiszenz oder von außen auf den Willen geübte Reiz kein nötigender. Zur Sünde kann niemand gezwungen werden. Weder die äußere Gelegenheit noch die Bosheit der Menschen können uns das Übel der Sünde zufügen.

3. (Freiheit der Handlung gegenüber der äußeren Gelegenheit.) Inst. IX 6 (p. 169): „Niemals wird einer, der durch eines anderen Schuld gereizt wird (lacessitus), zum Sündigen genötigt (conpellitur), wenn er nicht den Stoff zum Sündigen im eigenen Herzen aufbewahrt. Und man darf niemand für plötzlich gefangen halten, wenn er z. B. durch den Anblick eines schönen Weibes in den Abgrund der schändlichen Wollustbegierde gefallen ist, sondern muß vielmehr annehmen, daß die im Innern versteckten und verborgenen Krankheiten nur bei Gelegenheit des Anblicks an die Oberfläche getreten sind."

Ähnlich Conl. VI 9, § 1 (p. 161): „Wir müssen also unabänderlich an dem Satze festhalten, daß niemandem von einem anderen ein Übel zugefügt werden kann" (weil wir es nämlich durch geduldiges Ertragen zu unserem Heil und Nutzen wenden können), „wenn er es sich nicht selbst durch die Trägheit seines Herzens und seinen Kleinmut zuzieht." Damit ist klar ausgesprochen: es gibt nur ein Übel, die Sünde, und zu dieser kann niemand gezwungen werden. „Denn niemals konnte einer einem anderen gegen seinen Willen und trotz seines Widerstrebens (nolenti ac resistenti) das Übel der Sünde zufügen, wenn es dieser nicht in der Trägheit seines Herzens und der Verdorbenheit seines Willens selbst in sich aufnimmt[1]".

Diese Stellen sprechen zunächst von der Freiheit der äußeren Handlung oder doch von der Freiheit gegenüber einem äußeren Anreiz. Die Sünde ist keine aufgezwungene Tat, sondern geht aus der geheimen lasterhaften Neigung hervor. Von der äußeren Handlung ist auch Conl. XXIII 1 die Rede, wo gezeigt wird, daß die Worte des hl. Paulus:

[1] Conl. VI 4, § 1, p. 158.

„*Nicht das Gute, was ich will, das tue ich, sondern, was ich hasse, das Böse,*“ nicht von den lasterhaften Handlungen der Sünder, sondern von den gelegentlichen Unvollkommenheiten der Gerechten zu verstehen seien. § 2 (p. 639): „Welcher Sünder befleckt sich, ohne es zu wollen (nolens) mit Ehebruch und Hurerei? Wer bereitet unfreiwillig (invitus) seinem Nächsten Hinterhalt? Wer wollte durch eine unvermeidliche Notwendigkeit gezwungen sein, durch falsches Zeugnis einen Menschen zu unterdrücken oder ihn durch Diebstahl zu schädigen, die Habe anderer zu begehren (concupiscat[1]!) oder Blut zu vergießen?... § 3: Denn so sehr wünschen alle, die von Liebe zu den Lastern entbrannt sind, das Begehrte auszuführen, daß sie... nach der Gelegenheit spähen, das Verbrechen zu verüben.... § 6: Deshalb zeigt es sich deutlich, daß (jenes Schriftwort) in keiner Weise von der Person der Sünder verstanden werden kann, die das Böse nicht nur nicht hassen, sondern sogar lieben..., so daß sie vor der leiblichen Übertretung im Geiste sündigen, und ehe sie die Lust des Fleisches erfüllen, schon die Sünde des Geistes und der Gedanken vorausgegangen ist.“

4. (Freiheit gegenüber der inneren Leidenschaft.) Daß aber Cassian nicht nur die äußere Handlung, sondern auch das innere Begehren für frei hält, könnte nur jemand leugnen, der die Strenge seiner aszetischen Vorschriften nicht kennt. Inst. V—XII und Conl. V handeln von den acht Arten gerade der inneren sündhaften Leidenschaft und verlangen deren Beherrschung oder sogar völlige Unterdrückung. Das wird verlangt, wie eine Sache, die durchaus im Bereich der Möglichkeit liegt[2]. Die Hingabe des Herzens an die Leidenschaft erscheint nicht nur als Quelle äußerer Sünden, sondern, wie wir es soeben aus dem Zitat Conl. XXIII 1 gehört haben, als die innere Sünde, die der äußeren vorangeht. Im vollkommenen Mönch triumphiert die Freiheit über die Begierde.

Seite für Seite könnte man hiefür zitieren. Von einer Anführung bestimmter Stellen wird man mich um so mehr entbinden, als wir sogleich an das Problem der Freiheit und Gnade schreiten werden, welches auch diese Frage in klarster Weise beleuchten wird.

[1] Vgl. den nächsten Abschnitt 4.
[2] Vgl. auch oben Bd. V, p. 446.

5. (Der ἀναμάρτητος.) Das Problem der Sündenlosigkeit wurde in den pelagianischen Streitigkeiten viel erörtert[1]. Die Pelagianer vertraten die irrtümliche Lehre, daß der Mensch sich von jeder Sünde durch die Kraft seines Willens freihalten könne, und daß die Willensfreiheit ohne die Möglichkeit, sündenlos zu bleiben, aufgehoben sein würde[2]. Gegen diese Lehre polemisiert Cassian in Conl. XXIII, die „de anamarteto" überschrieben ist.

In c. 18 wird dort folgendes festgestellt (p. 167): § 1: „Daß nun in diesem Leben niemand, mag er auch heilig sein, von Sündenschuld frei sein könne, zeigt uns auch die Lehre des Erlösers, der seinen Jüngern eine Formel vollkommenen Gebetes an die Hand gab und unter die übrigen .. Anweisungen, die, weil nur Heiligen und Vollkommenen gegeben, für die Bösen und Ungläubigen gar nicht passen können, auch diese einschalten ließ: ‚*Und vergib uns unsere Schulden*' ..... § 3: Es ist niemand auf dieser Erde so heilig, so eifrig, so aufmerksam, niemand konnte je und wird je gefunden werden, der jenem wahren und einzigen Gute so beständig anzuhangen vermöchte, daß er nicht fühlen müßte, wie er täglich von ihm abgezogen wird und sündigt. Obwohl aber behauptet wird, daß er nicht ohne Schuld sein könne, so wird doch nichtsdestoweniger zugestanden, daß er gerecht sei."

C. 19 beruft sich Cassian auf das Zeugnis des Gewissens (conscientia), das einem jeden bezeuge, daß es einen inpeccabilis nicht gibt. § 1: „Ja wer bei der Erforschung seines Gewissens zu finden imstande ist, daß er, um nicht mehr zu sagen, auch nur eine Synaxis ohne jede Unterbrechung durch irgendein Wort, eine Handlung oder einen Gedanken gefeiert habe, der mag sagen, daß er ohne Sünde sei." — Und je vollkommener einer sei, desto mehr sehe er seine Unreinheit.

Der Grund, warum wir nicht von jeglicher Sünde frei sein können, ist die „repugnantia carnis" gegen das „desiderium spiritus[3]."

---

[1] Vgl. Augustin., epist. 157 CSEL. 44, 449; de peccator. merit. et rem. II; III 13 CSEL. 60, 150; de spiritu et litt. (vom J. 412) c. 1 s. Migne PL 44, 201 s.; de natura et grat. (vom J. 415) c. 12—17 ibid. col. 253 ss; c. 51 col. 275 ss.

[2] Vgl. Hoch, Lehre des Joh. Cassianus von Natur und Gnade. Freiburg, Herder 1895, p. 107.

[3] Conl. XXIII 19, § 2, p. 669; vgl. c. 10, p. 654 ss.

Auch außerhalb der Conl. XXIII berührt Cassian öfters den Gedanken von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen. Conl. XI 9, § 5 s. (p. 324) erklärt, die Sündenlosigkeit des Vollkommenen beziehe sich nur auf die capitalia crimina; „in minutiis," i. e. „quae non sunt ad mortem," nicht zu fallen, sei auch für den Heiligen unmöglich. Als solche minutiae werden aufgezählt: „quae per sermonem, per cogitationem, per ignorantiam, per oblivionem, per necessitatem, per voluntatem, per obreptionem admittuntur."

Conl. XX 12, § 1 (p. 568) wird die strenge Forderung aufgestellt, selbst die Erinnerung an die Sünde müsse ausgelöscht sein, bevor wir sagen können, es sei dafür genug getan. Das gelte aber nur von den capitalia peccata des Dekalogs. Bezüglich der minuta, von denen es Prov. 24, 16 heiße: „*Siebenmal fällt der Gerechte und erhebt sich wieder,*" würden wir jederzeit Gelegenheit haben, Buße zu tun. § 3: „Tanta enim in his facilitate tamquam naturali lege prolabimur, ut quantalibet circumspectione atque custodia caveantur, non possint ad plenum ista evitari." Allerdings wird dann unterschieden zwischen den inlicita, wovon man sich leicht befreien könne, und dem, was zum culmen perfectionis gehört; zum culmen perfectionis sei die Freiheit auch von jenen minuta zu zählen. Conl. XXII 13, § 2 (p. 632) werden die sieben Fälle aufgezählt, in denen auch der Gerechte fällt.

6. (Falsche Übertreibungen in der Aszese.) Mit der Unmöglichkeit, durch den Willen gewisse Bedürfnisse unserer Natur zu unterdrücken, rechnet jede vernünftige Aszetik. Man soll von sich und von anderen nicht Unmögliches verlangen. Cassian steht durchaus auf diesem Standpunkt.

Schon in der Vorrede zu den Inst. erklärt Cassian: „Jedoch will ich mir erlauben, in meinem Werke jene Punkte der ägyptischen Regel, welche für unsere Gegenden unmöglich oder doch zu hart und schwierig sich erweisen, sei es wegen des rauhen Klimas oder wegen der anders-gearteten.. Sitten..., einigermaßen zu mildern, weil unser Verhalten bei ungleicher Fähigkeit gleich vollkommen ist, wenn nur das vernünftige Maß des Möglichen beachtet wird[1]."

[1] Inst. praef. § 9, p. 7.

Im einzelnen sind die Forderungen, die Cassian an die Kraft unseres Willens stellt, noch immer sehr streng. Aber dessen ist er sich bewußt, daß es durch die Natur gezogene Grenzen gibt. So warnt er vor Übertreibung in Nachtwachen, die jede Woche mit Anbruch des Samstagabends gehalten wurden. Erst die letzten zwei Stunden der Nacht pflegten von den Mönchen der Ruhe gewidmet zu werden: Diese zwei Stunden nun sollten, so mahnt Cassian, dem Schlafe unbedingt nicht entzogen werden. „Denn unmöglich kann das gebrechliche Fleisch so der ganzen Nachtruhe entbehren, daß es den ganzen folgenden Tag ohne Schläfrigkeit und geistige Erschlaffung in unerschütterlicher Wachsamkeit sich aufrecht erhalten könnte. Diese würde dadurch eher geschädigt als gefördert werden, wenn der Leib nach Beendigung der Nachtwache nicht wenigstens etwas Schlaf genießt. Und wenn deshalb wenigstens ein einstündiger Schlaf.. vor Tagesanbruch gestattet wird, so... geben wir der Natur, was ihr zukommt, und haben nicht notwendig, das am Tage wieder zu beanspruchen, was wir der Nacht entzogen haben. Denn alles wird derjenige dem Fleische zurückgeben, wer, statt ihm vernünftigerweise einen Teil zu entziehen, ihm das Ganze zu versagen sucht, oder, besser gesagt, wer statt des Überflüssigen das Notwendige abschneiden will[1]."

Ebenso mahnt er, betreffs des Fastens, lieber dauernd dem Körper ein Geringes zu entziehen, als eine Zeitlang gar nichts zu genießen, um sich hierauf voll zu sättigen. Durch solches Verfahren werde körperliche und geistige Erschlaffung statt größerer Reinheit erzielt. „Melior est rationabilis cum moderatione cotidiana refectio, quam per intervalla arduum longumque ieiunium[2]." „Denn wer das Maß der Anspannung überschreitet, sieht sich genötigt, auch das Maß der Abspannung zu überschreiten[3]." Übermäßiges Fasten habe ebenso wie übermäßige Sättigung Schläfrigkeit beim Gebete zur Folge[4]. Als genügende Stärkung für einen ganzen Tag werden zwei Brotkuchen im Gesamtgewichte von kaum 1 Pfund bezeichnet[5]. Übrigens gelte

[1] Inst. III 8, § 2, p. 42. Fast gleichlautend Conl. I 23, § 2, p. 35.
[2] Inst. V 9, p. 88.
[3] Inst. VI 23, p. 127.
[4] Conl. II 22, § 2, p. 61. Vgl. Conl. II 16; 17, § 1--2, p. 60.
[5] Conl. II 19, p. 60s.

als allgemeine Regel, daß jeder seinen Kräften und seinem Alter entsprechend die Abtötung üben solle[1].

Auch die Erholung nach der Arbeit — körperlicher wie geistiger — sei eine Notwendigkeit, wenn der Geist aufnahmsfähig bleiben solle[2].

3. *Freiheit und Gnade*[3]

1. (Allgemeine Orientierung)

Die Frage nach dem Verhältnis der Freiheit zur Gnade beim Zustandekommen übernatürlich verdienstlicher Werke gehört heute noch zu den vielumstrittensten. In den Tagen Cassians stand sie im Vordergrunde des theologischen Interesses. Der Pelagianismus übertrieb die menschliche Freiheit und leugnete die Notwendigkeit des inneren Gnadenbeistandes zur Erlangung des ewigen Lebens. Die neue Irrlehre fand ihren Bezwinger an Augustinus. Der große Bischof von Hippo redete jedoch von der Unmöglichkeit, durch eigene Kraft etwas zu verdienen und von der Prädestination in Ausdrücken, die das Mißfallen der gallischen Aszeten hervorzurufen imstande waren. Wenn die göttliche Gnade im Menschen alles wirkte, sowohl der Anfang, als auch die Fortsetzung, wie auch die Vollendung des guten Werkes, wenn ferner der menschliche Wille für sich allein nichts konnte als sündigen, schien es da nicht, als ob es nicht mehr vom Menschen abhinge, ob er abgetötet und enthaltsam, tugendsam und vollkommen lebte? Jegliches Streben schien vergeblich und nutzlos, wenn Gott ohne Rücksicht auf unser freies Verdienst oder Mißverdienst seine Gnaden verteilte, sondern wenn die Vorherbestimmung zur Seligkeit und der Zug der Gnade über den Erfolg unserer Anstrengungen entschied.

Cassians Lebensaufgabe war die praktische Anleitung zu rastlosem Vollkommenheitsstreben. So empfand er denn wie kein anderer die Gefahr, die von einer Überspannung der augustinischen Lehren dem Vollkommenheitsstreben drohen konnte. Er ist weit entfernt von der pelagianischen Selbstgerechtigkeit. Ausdrücklich wird überall die Notwendigkeit der Gnade anerkannt, ausdrücklich und wiederholt die häre-

[1] Conl. II 22, p. 61. Inst. V 5, p. 84.
[2] Conl. XIV 19, p. 424.
[3] Vgl. Hoch Alex., Lehre des Joh. Cassianus von Natur und Gnade. Freiburg i. B., Herder 1895.

tische Übertreibung der Freiheit bekämpft, aber ebenso entschieden glaubt er gegen Augustinus polemisieren zu müssen. Der Name des großen Afrikaners wird nirgends genannt. Man merkt es nur an einigen Stellen, daß es sich um eine Polemik handelt[1]. Den Zeitgenossen war aber die Tendenz klar; die Freunde Augustins und die Verteidiger der orthodoxen Lehre gegen den Pelagianismus hatten ein geschärftes Ohr und sie sorgten dafür, daß der antiaugustinische Charakter der Collationen nicht verborgen blieb. Schon Augustinus sieht sich veranlaßt, den Massiliensern in zwei Schriften (de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae) entgegenzutreten. Nach Augustins Tode erhebt sich Prosper von Aquitanien gegen den „Collator"; der Kampf gegen den Semipelagianismus beginnt.

Es war gut für die Präzisierung des Dogmas, daß auf die Unklarheiten und Irrtümer in den Conlationen aufmerksam gemacht wurde. Doch würde man dem frommen Meister der Mönche von Marseille schwer Unrecht tun, wenn man gegen ihn den Vorwurf bewußter häretischer pertinacia erheben wollte. Vielmehr glaubte er selbst einer ernsten Gefahr für die Kirche zu begegnen und man merkt sein Streben, eine möglichst korrekte Lehre vorzutragen. Er möchte die Mitwirkung der menschlichen Freiheit beim Heilswerk ins rechte Licht stellen, ohne der Gnade Eintrag zu tun. Nur die Schwierigkeit des Problems brachte es mit sich, daß einzelne Stellen tatsächlich beanständet werden mußten. Möchten doch auch heute noch Molinisten und Antimolinisten einander gern gegenseitig des Widerspruches mit dem Dogma zeihen. Die Molinisten vertreten dabei, wie Cassian, mehr das Dogma von der Willensfreiheit, die Thomisten, wie Augustinus, das von der göttlichen Allursächlichkeit und von der unfehlbaren Wirkung der göttlichen Gnade. Die Grenzen des theologischen Streitgebietes sind seit Augustinus' Zeiten durch die kirchliche Lehrentwicklung viel enger gesteckt worden, ein Abirren ist viel schwerer möglich.

2. (Richtlinien des Cassianschen Standpunktes)

Gehen wir auf das Einzelne ein.

Ex professo wird das Verhältnis von Freiheit und Gnade in den Conl. XIII „de protectione Dei"[2] und Conl. III

[1] Conl. XIII 18, § 5, p. 396.
[2] P. 361 ss.

„de tribus abrenuntiationibus“ [1] behandelt, doch sind auch sonst diesbezügliche Aussprüche verstreut.

Der pelagianische Naturalismus hatte die Bedeutung und Macht der Freiheit überschätzt. An verschiedenen Stellen wird gegen diese Überschätzung polemisiert und auf die Notwendigkeit der Gnade hingewiesen.

Der Sündenfall der Engel habe gerade in dieser Überschätzung der eigenen Willensmacht bestanden [2]. Groß war allerdings ihre Willensmacht: Die Engel hatten ihren Willen vollkommen in der Gewalt, nicht so wie wir, deren Wille von der Sinnlichkeit und den Reizen des Fleisches abhängig ist. Darum ist auch die Sünde der Engel unsühnbar [3].

Auch Adams Sünde ging aus der Überschätzung der Kraft seiner Natur und Freiheit hervor. „Indem Adam glaubte, die Herrlichkeit Gottes durch die Freiheit seines Willens und durch eigene Tätigkeit erlangen zu können, verlor er auch jene Herrlichkeit, die ihm des Schöpfers Gnade verliehen hatte [4].“

Durch den Sündenfall hat aber Adam keineswegs seine Freiheit vollständig verloren, so daß der gefallene Mensch nur mehr der Sünde fähig wäre. Aus dem Wesen der Freiheit, aus Schrift und Tradition wird das bewiesen [5].

Das sind die beiden Richtlinien für Cassians Stellung zur pelagianisch-augustinischen Kontroverse: 1. Ohne Gnade ist es unmöglich, die Seligkeit zu erlangen, und 2. dem Menschen bleibt auch nach der Erbsünde die Möglichkeit, Gutes zu tun; und auch unter der Einwirkung der Gnade bleibt er frei, sich für die Gnadenanregung oder gegen sie zu entscheiden.

3. (Die Conl. III „de tribus abrenuntiationibus“)

Wie gestaltet sich innerhalb dieser Grenzen das Verhältnis der Willensentscheidung zur göttlichen Gnade?

Die Conl. III über die drei Stufen der Entsagung wird Abt Pafnutius in den Mund gelegt. Als erste Stufe bezeichnet er jene, wo der Mönch äußerlich (corporaliter) von allen Reichtümern dieser Welt sich trennt. Auf der zweiten werfen wir die früheren Sitten und Laster und Neigungen der Seele und des Fleisches von uns (innere

[1] P. 66ss.
[2] Inst. XII 4, § 2—3, p. 208s.
[3] Conl. IV 14, p. 109.
[4] Inst. XII 5, p. 209.
[5] Conl. XIII 12, p. 378. Vgl. oben p. 74ff.

Reinigung). Auf der dritten wenden wir unseren Geist von allem Gegenwärtigen und Sichtbaren ab, betrachten nur das Zukünftige und verlangen nur nach dem Unsichtbaren (Leben in Gott)[1].

Mit Eifer sollen wir diese drei Stufen durcheilen, damit wir zum Lohn unserer Mühen in das Land der Verheißung gelangen.

In diesem Zusammenhange folgt nun eine Verwahrung gegen eine pelagianische Deutung dieser Erörterungen:

Conl. III 10, § 5—6 (p. 83): „Aber nicht die Tugend und der mühevolle Eifer wird (dem vollkommenen Mönche) das Land der Verheißung zeigen, sondern der Herr versichert, daß er selbst es zeigen wolle, indem er sagt: ‚*Und komm in das Land, das ich dir zeigen werde*' (Gen. 12, 1). Dadurch wird offenkundig bewiesen, daß wie der **Anfang unseres Heiles** durch die Berufung des Herrn geschieht, der da sagt: ‚*Gehe heraus aus deinem Lande*', so auch die **Vollendung** der Vollkommenheit und Reinheit von ihm verliehen wird, der da spricht: ‚*Und komm in das Land, das ich dir zeigen werde*', das heißt nicht in eines, das du aus dir selbst kennen oder durch deinen Eifer finden könntest, sondern das ich dir zeigen werde, während du selbst es nicht nur nicht wissen, sondern auch nicht suchen würdest. Daraus können wir erschließen, daß wir durch die Eingebung des Herrn gerufen zum Weg des Herrn eilen, aber auch durch seine Belehrung (magisterio) und Erleuchtung (inluminatione) geführt zur Vollendung der höchsten Seligkeit gelangen."

Germanus stellt nun (c. 11) die Frage, welche Bedeutung denn dann noch der freie Wille des Menschen behalte, wenn Gott in uns alles .... sowohl anfange als vollende.

Pafnutius antwortet (c. 12, p. 84): „Das hätte euch mit Recht beunruhigt, wenn in jedem Werk ... nur ein Anfang wäre und ein Ende und nicht auch eine gewisse Mitte dazwischen läge. Einerseits sehen wir, daß Gott die Gelegenheit des Heiles in verschiedener Weise bietet, anderseits steht es bei uns, den von Gott gebotenen Gelegenheiten eifrig oder nachlässig zu entsprechen .... Wir müssen jedoch versichert sein, daß wir trotz angestrengter Tugendübung keineswegs durch unseren Fleiß und Eifer zur Vollkommenheit gelangen können, und daß die menschliche Tätigkeit nicht hinreicht, durch das Verdienst der Arbeit zu so hohem Lohn der Seligkeit zu gelangen, wenn wir ihn nicht durch die Beihilfe Gottes erreichen, der unser Herz dazu leitet, was uns fördert."

„Daher müssen wir jeden Augenblick mit David beten: ‚*Mache vollkommen meine Schritte auf deinem Wege ...*' (Ps. 39, 3), damit jener unsichtbare Lenker des menschlichen Geistes unseren freien Willen, der entweder aus Unkenntnis des Guten oder durch den Reiz der Leidenschaften allzusehr zu den Lastern hinneigt, eher zum Streben nach der Tugend wenden möge. Das lesen wir ... ganz deutlich beim Propheten (Ps. 117, 13): ‚*Gedrängt, gestoßen ward ich zum Falle*', wodurch die Schwäche des freien Willens bezeichnet wird und (a. a. O.): ‚*Der Herr stützte mich*': das zeigt uns wieder die mit dem freien Willen immer verbundene Hilfe des Herrn, wodurch er, damit wir in der freien Entscheidung nicht ganz fallen (ne penitus libero conlabamur arbitrio), uns gleichsam seine Hände darreicht und uns hält und stärkt, wenn er sieht, daß wir wanken ...."

[1] Conl. III 6, § 1, p. 73.

Als Resultat der bisherigen Ausführungen ergibt sich: § 5: „Kein Gerechter ist sich selbst genug zur Erlangung der Gerechtigkeit, wenn nicht die göttliche Hilfe jeden Augenblick dem Wankenden und Stürzenden ihre Hände stützend unterlegt, damit er nicht im Sturze ganz zugrunde gehe, wenn er durch die Schwäche des freien Willens zu Falle kam."

Die nächsten Kapitel beweisen aus der Heiligen Schrift, daß heilige Männer die Führung auf dem Wege des Tugendfortschrittes und der Tugendvollendung sich erbetet haben (c. 13), daß sie auch die Kenntnis des Gesetzes (scientiam legis) nicht der eifrigen Lesung, sondern der Belehrung und Erleuchtung Gottes zuschrieben (c. 14), daß neben der Kenntnis des Gesetzes und dessen natürlichem Verständnis auch noch ein tieferes geistiges Verständnis der Gebote notwendig sei, damit sich das Wollen und das Vollbringen dazu geselle; und diese höhere Einsicht (intellectus) verleihe der Herr. Auch der gute Wille und die Vollendung des Werkes (velle et perficere) komme in uns durch den Herrn zustande (c. 15). Sowohl der Anfang der Bekehrung und des Glaubens als auch die Bewährung des Glaubens in Leiden sind ein Geschenk des Herrn. Denn „die uns durch Gottes Geschenk und Gnade verliehenen Anfänge des Heiles genügen nicht, wenn sie nicht durch sein Erbarmen auch in täglicher Hilfe vollendet werden. Denn nicht der freie Wille, sondern *‚der Herr löst die Gefesselten'* (Ps. 145, 7), nicht unsere Kraft, sondern *‚der Herr richtet auf die Gebeugten'*, nicht eifriges Lesen, sondern *‚der Herr erleuchtet die Blinden'* ... Das aber sagen wir nicht, um unser Streben und Mühen und Trachten als eitlen und überflüssigen Aufwand zu erklären, sondern damit wir wissen, daß wir ohne Hilfe Gottes weder streben können, noch bei unseren Versuchen, den übergroßen Preis der Reinheit zu ergreifen, Erfolg haben werden ... *‚Meine Stärke und mein Lob ist'* nicht der freie Wille, sondern *‚der Herr, und er ist mir zum Heile geworden'* (c. 15, § 2—4, p. 85—86).

C. 16 handelt insbesondere vom Glauben und zeigt, es müsse vom Herrn erfleht werden, daß der Glaube uns geschenkt, und auch daß er unterstützt und unversehrt bewahrt werde. C. 17 schreibt den Sieg über die Versuchungen, c. 18 die Beständigkeit in der Furcht Gottes (perpetuitas timoris dei [1]) der göttlichen Gnadenhilfe zu.

C. 19 faßt noch einmal zusammen: „Durch all das werden wir aufs klarste belehrt, daß sowohl der Anfang des guten Willens uns durch Gottes Einfluß (domino inspirante) gegeben werde, indem er entweder selbst (per se) oder durch Ermahnung irgendeines Menschen oder durch eine Bedrängnis uns zum Wege des Heiles zieht, als auch die Vollendung der Tugenden .. während es bei uns steht, der Ermahnung und Hilfe Gottes entweder lässig oder eifrig nachzukommen und uns dadurch Lohn oder gerechte Strafe zu verdienen." Ein Gleichnis aus Deuter 7, 1—3 wird herangezogen: § 2: Die Schrift erklärt es als Gnade Gottes, daß die Israeliten in das Land der Verheißung geführt, daß viele Völker vor ihrem Angesichte vernichtet, daß Nationen in ihre Hände gegeben werden, die zahlreicher und stärker sind als die Israeliten; § 3: ob aber Israel sie bis zur Vernichtung schlägt (usque ad internicionem), oder ob

[1] Vgl. die Kapitelüberschrift Conl. III, XVIII, p. 67.

es sie bewahrt und schont, ob es mit ihnen Bündnisse schließt... das wird als ihnen überlassen bezeugt.

„Durch dieses Zeugnis wird deutlich unterschieden, was dem freien Willen und was der Vorsehung und täglichen Hilfeleistung des Herrn zuzuschreiben ist, nämlich daß es Sache der göttlichen Gnade sei, uns die Gelegenheiten des Heils, glückliche Fortschritte und den Sieg zu verleihen; daß es aber bei uns stehe, die verliehenen Wohltaten Gottes eifrig oder träge zu benützen... § 4. Daß auch nach Empfang einer jeden Gabe sowohl die Gnade als auch der freie Wille fortdauere, zeigt das Beispiel der zehn Aussätzigen (Luk. 17). Denn der Herr lobt den einen, der die Gabe seines freien Willens zur Danksagung benützt, die anderen tadelt er, und gerade in diesem Lob und Tadel ist wieder ein Gnadengeschenk Gottes zu sehen."

C. 20. Überhaupt geschieht nichts in der Welt ohne Gott; das Gute geschieht durch seinen Willen, das Böse mit seiner Zulassung.

C. 21 und 22 wenden sich nochmals gegen die Übertreibung der Macht des freien Willens, da dieser doch der täglichen Gnadenhilfe bedürfe. § 3: „Wir wollen ja durch unsere Lehre nicht die Freiheit des Menschen beseitigen, sondern nur beweisen, wie notwendig ihm jeden Tag und jeden Augenblick die Hilfe und Gnade Gottes ist."

Dies die Ausführungen der Conl. III.

Wer sie aufmerksam liest, wird kaum den Eindruck gewinnen, daß darin semipelagianische Irrtümer enthalten sind. Als semipelagianisch wird ja jene Lehre bezeichnet, welche in drei Punkten von der orthodoxen Auffassung abweicht:

1. Sie legt den Glaubensanfang in die Macht des freien Willens (initium fidei, affectus credulitatis).

2. Bloß natürlich guten Werken wird zwar keine strenge Verdienstlichkeit (de condigno) zur Erlangung von Gnaden zugeschrieben, wohl aber ein meritum de congruo.

3. Die Beharrlichkeit im Guten bis ans Ende nach erlangter Rechtfertigung wird dem freien Willen zugeschrieben.

In den zitierten Ausführungen wird aber 1. ausdrücklich der Glaube der Gnade zugeschrieben (c. 16). Gott muß ihn schenken und muß ihn dann unterstützen und mehren.

2. Von natürlich guten Werken, wodurch ein Mensch Gottes Gnade verdienen könnte, ist in den Ausführungen der III. Conl. gar nicht die Rede.

3. Es wird ausdrücklich erklärt, daß zur Beharrung bis ans Ende die tägliche Gnadenhilfe erforderlich sei (c. 19, § 3).

Ad 1. Was den Beginn der Heilstätigkeit (Rechtfertigung) anlangt, so heißt es allerdings, c. 12, § 1, von Gott kämen die occasiones salutis, vom freien Willen deren Benützung. Sollte Cassian damit meinen, eine bloß äußere

Gnade genüge für den Glaubensanfang? Ausgeschlossen ist diese Deutung nicht. Aber ebensowenig erscheint an unserer Stelle die Notwendigkeit einer inneren Gnadenerleuchtung ausgeschlossen. — Ebenso steht es mit c. 19, § 1. Dort heißt es, daß Gott entweder per se oder durch die Ermahnung eines Menschen oder durch eine Bedrängnis uns zum Weg des Heiles ziehe. Die Disjunktion muß aber keineswegs so gepreßt werden, als ob bei den zwei letztgenannten Möglichkeiten die innere göttliche Gnadenhilfe ganz fehlte. Allerdings wird ihr Vorhandensein auch nicht ausdrücklich behauptet.

Ad 3. Von der Beharrlichkeit bis ans Ende heißt es c. 19, § 3, die völlige Vernichtung der feindlichen Völker durch Israel — usque ad internicionem — sei in die Hände Israels selbst gegeben worden. Dem scheint zu entsprechen, daß auch die Erlangung der Vollkommenheit und Beharrlichkeit bis ans Ende ein Werk der Freiheit sei. Doch wird gleich ausdrücklich hinzugefügt, daß das Beispiel des Kampfes gegen die kanaanitischen Völker beweise, sowohl die Gelegenheiten des Heiles als auch der glückliche Fortschritt als auch der Sieg (occasiones salutis et proventus secundos atque victoriam) seien ein Werk der göttlichen Gnade. Doch stehe es bei uns, die Wohltaten Gottes eifrig oder träge zu benützen.

Erst die Lektüre der Conl. XIII zeigt ein anderes Bild. Das mag daher rühren, daß er hier nicht mehr gegen Pelagius allein, sondern auch gegen Augustinus polemisiert. Und je nachdem er mehr gegen Pelagius oder gegen Augustinus sich wendet, hebt er mehr die Notwendigkeit der göttlichen Gnadenhilfe oder die Macht des freien Willens hervor.

4. (Die Conl. XIII „de protectione Dei")

Die XIII. Conl. trägt die Überschrift: „Über die Hilfe Gottes" (de protectione Dei). Die Belehrungen werden Abt Chäremon in den Mund gelegt.

Conl. XII hatte von der Erlangung der vollkommenen Keuschheit gehandelt. Hoch wurde dort das Vollkommenheitsideal gespannt, aber auch betont, daß seine Erreichung nicht so sehr die Frucht eigener Mühen, als vielmehr ganz und gar ein Gnadengeschenk Gottes sei[1].

[1] Vgl. c. 4 und c. 15.

Das beunruhigt den Genossen Cassians, Germanus, und er wendet fragend ein, was durch den Schweiß der eigenen Ausdauer erlangt werde, müsse doch vernünftigerweise auch der eigenen Anstrengung zugerechnet werden. „Denn es wäre töricht, wenn wir z. B. einen Landmann unermüdeten Eifer auf die Bebauung des Landes würden verwenden sehen und nun nicht seiner Tätigkeit auch die Frucht zuschreiben wollten“ (c. 2).

Abt Chäremon führt nun aus, daß die natürlichen menschlichen Kräfte zur Erlangung der Tugend und zur Übung guter Werke nicht hinreichen. Nicht nur unsere guten Handlungen, sondern auch die guten Gedanken hätten ihren Anfang in Gott, der uns sowohl die Keime (initia) des guten Willens einflöße als auch Kraft und Gelegenheit gebe, unsere guten Begierden auszuführen[1]. „*Denn jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk ist von oben, vom Vater des Lichtes*‘, der das Gute in uns anfängt und ausführt und vollendet.... § 6: Bei uns aber steht es, täglich der uns ziehenden Gnade demütig zu folgen oder aber... ihr zu widerstehen[2] (c. 3, p. 363 s).

C. 4 (p. 365) wendet wieder Germanus ein: „Die Pietät dieser Meinung kann von uns nicht geradezu mißbilligt werden; aber es scheint ihr entgegenzustehen, daß sie auf die Vernichtung des freien Willens hinausläuft. Denn da wir sehen, daß viele Heiden, die doch wohl die göttliche Gnadenhilfe nicht verdienen, nicht nur durch die Tugenden der Nüchternheit und Geduld, sondern auch, was merkwürdiger ist, durch die der Keuschheit glänzen, wie sollen wir da glauben, daß ihre freie Willenskraft gefesselt ist und diese Tugenden ihnen durch Gottes Gnadengabe verliehen worden sind?“

Chäremon antwortet:

1. Man dürfe nicht glauben, die Heiden hätten die innerliche Keuschheit, wie sie das Christentum fordere, je erreicht (c. 5, p. 365).

2. Die Schwierigkeit der Mittel zur Erlangung einer vollkommenen Keuschheit sei ein Beweis, daß hiezu die göttliche Gnade durchaus notwendig sei (c. 6, p. 367).

Und Gott verleiht uns die notwendigen Gnaden. „Denn der Heilsplan Gottes, wonach er den Menschen nicht dazu erschaffen hat, daß er zugrunde gehe, sondern daß er ewig lebe, bleibt unerschüttert stehen. Wenn seine Güte ein noch so kleines Fünklein guten Willens in uns aufleuchten sieht oder wenn er selbst ein (solches Fünklein) gleichsam aus dem harten Kiesel unseres Herzens geschlagen hat, so pflegt er es und weckt es und stärkt es durch seine Eingebung, da

[1] Conl. XIII 3, § 5, p. 364: „Quibus manifeste colligitur, non solum actuum, verum etiam cogitationum bonarum ex deo esse principium, qui nobis et initia sanctae voluntatis inspirat et virtutem atque opportunitatem eorum, quae recte cupimus tribuit peragendi.“

[2] Richtet sich gegen Augustinus. Vgl. De divers. quaest. ad. Simpl. I q. 2, 12—13, Migne PL 40, 118 s. ibid. 17, col. 121.

‚er will, daß alle Menschen selig werden[1]...‘ ... Wer also zugrunde geht, geht gegen Gottes Willen zugrunde[2]“ (c. 7, § 1—2, p. 368s).

Schon hier wurde unterschieden zwischen dem Fünkleins guten Willens, das Gott ohne sein Zutun in uns aufleuchten sieht und dem, welches er selbst in uns entzündet. Noch deutlicher wird diese Unterscheidung in den nächsten Kapiteln.

C. 8 (Fortsetzung über den allgemeinen Heilswillen Gottes): § 3 (p. 371): „Es ist uns also die Hilfe Gottes immer und unzertrennlich gegenwärtig und so groß ist die Zärtlichkeit des Schöpfers gegen sein Geschöpf, daß seine Vorsehung es nicht bloß beständig begleitet, sondern ihm auch zuvorkommt.... § 4. Ja wenn er nur einen Anfang des guten Willens in uns erblickt, so erleuchtet er ihn sogleich, stärkt ihn und regt ihn zum Heile an. Er verleiht (dem guten Willen) Wachstum, mag er selbst ihn in uns gepflanzt haben oder mag er ihn durch unsere Anstrengung aufkeimen sehen[3].... Und nicht nur heilige Begierden flößt er in seiner Güte ein, sondern auch die Vorkommnisse des Lebens ordnet er im voraus und die günstigen Gelegenheiten zu gutem Erfolg...“

C. 9 wird eine Reihe von Schriftstellen zum genaueren Nachweis herangezogen, daß unser Heil ebensowohl von Gottes äußerer und innerer Gnade als von unserem eigenen guten Willen abhängt. Gegen den Schluß des Kapitels finden sich dann folgende von Prosper beanständete Äußerungen:

§ 4 (p. 373): „Ist nicht in all dem ebensowohl die Gnade Gottes als die Freiheit des Willens verkündet, und daß der Mensch zuweilen auch aus eigenem Antrieb sich zum Verlangen nach der Tugend er-

[1] Conl. XIII 7, § 1: „Cuius benignitas, cum bonae voluntatis in nobis quantulamcumque scintillam emicuisse perspexerit vel quam ipse tamquam de duro silice nostri cordis excuderit, confovet eam et exsuscitat suaque inspiratione confortat.“

[2] Gegen Augustins Prädestinationslehre. Vgl. z. B. schon August de div. quaest. ad Simplic. (vom Jahre 396) I q. 2, 13. Migne PL 40, 119.

[3] Conl. XIII 8, § 4, p. 371. „Qui cum in nobis ortum quendam bonae voluntatis inspexerit, inluminat eam atque confortat et incitat ad salutem, incrementum tribuens ei, quam vel ipse plantavit vel nostro conatu viderit emersisse.“

heben kann, immer aber der Hilfe des Herrn bedarf[1]? § 5: Denn es genießt einer die Gesundheit nicht gleich, wenn er will, und wird von der Krankheit nicht befreit, sobald nur sein Wille danach verlangt. Was nützt es nun aber, die Gnade der Gesundheit zu begehren, wenn nicht der Herr ... die unversehrte Kraft verleiht? Damit es aber um so deutlicher erhelle, daß auch durch die natürliche Güte, die uns durch des **Schöpfers** Geschenk verliehen ist, zuweilen die Anfänge guter Willensregungen entstehen können, die jedoch ohne göttliche Führung nicht zur Vollkommenheit der Tugenden zu gelangen vermögen[2], so ist uns der Apostel Zeuge, wenn er sagt: ‚Das Wollen liegt mir bei, aber das Vollbringen des Guten finde ich nicht'" (Rom 7, 18).

Die zitierte Stelle läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig.

Das 10. Kapitel bringt viele weitere Schriftbeweise für die aufgestellte These: „Denn die Freiheit unseres Willens bestätigt Gott in der Schrift, da er sagt: *‚Mit aller Wachsamkeit bewahre dein Herz'* (Prov. 4, 23), aber seine Schwäche zeigt der Apostel mit den Worten: *‚Der Herr bewahre eure Herzen'* (Phil. 4, 7); die Kraft des freien Willens (virtutem liberi arbitrii) verkündet David, da er sagt: *‚Ich neigte mein Herz zur Haltung deiner Gebote'* (Ps. 118, 112), aber seine Schwäche lehrt ebenderselbe, wenn er betet usw.

Im C. 11 wird an Beispielen aus dem Neuen und Alten Testament erläutert, daß die Gnade Gottes und der freie Wille „gewissermaßen so untereinander vermischt sind, daß es unter vielen als große Streitfrage behandelt wird, welches vom anderen abhänge, ob sich nämlich Gott unserer erbarme, weil wir den Anfang des guten Willens darbieten, oder ob wir diesen Anfang des guten Willens erlangen, weil Gott sich erbarmt. Denn viele, die einer dieser Behauptungen einseitig nachgehen und sie mehr als recht ist bejahen, sind in verschiedene und sich widersprechende Irrtümer verwickelt. Denn wenn wir sagen, daß der Anfang des guten Willens unsere Sache sei, nun was war es denn in Paulus, dem Verfolger, was in dem Zöllner Matthäus ..., wodurch sie zum Heile gezogen wurden? Wenn wir aber sagen, daß die Keime des guten Willens immer durch die Gnade Gottes eingegeben werden, was werden wir dann über den Glauben des Zachäus, was über die Frömmigkeit jenes Räubers am

[1] Conl. XIII 9, § 4, p. 373. „Quia etiam suis interdum motibus homo ad virtutum adpetitus possit extendi, semper vero a domino indigeat adiuvari?"

[2] Conl. XIII 9, § 5, p. 374: „Ut autem evidentius clareat, etiam per naturae bonum, quod beneficio creatoris indultum est, nonnumquam bonarum voluntatum prodire principia, quae tamen nisi a domino dirigantur ad consummationem virtutum pervenire non possunt, apostolus testis est ..."

Kreuze sagen, die beide durch ihr Verlangen den himmlischen Mächten eine gewisse Gewalt antaten und der besonderen Mahnung und Berufung zuvorkamen?... § 4 (p. 377): Diese beiden, nämlich die Gnade und der freie Wille scheinen sich zwar wechselseitig entgegenzustehen, aber sie stimmen beide überein und aus frommer Überlegung schließen wir, daß wir beide gleichmäßig annehmen müssen, damit wir nicht etwa, wenn wir eines dem Menschen entziehen, die Regel des frommen Glaubens übertreten. § 5: Wenn also Gott sieht, daß wir uns zum Wollen des Guten neigen, so kommt er uns entgegen, leitet uns und stärkt uns... Anderseits, wenn er sieht, daß wir nicht wollen oder lau geworden sind, so tritt er mit heilsamen Ermahnungen an unsere Herzen heran, wodurch der Wille in uns entweder wieder hergestellt oder erzeugt werden soll[1]."

Aus dem Zusammenhang und der Fassung der Worte: „adhortationes salutiferas admovet cordibus nostris" ergibt sich, daß Cassian auch hier an innere und äußere zuvorkommende Gnaden in gleicher Weise denkt.

Das 12. Kapitel ist gegen das augustinische „non potuit non peccare" gerichtet. Der Mensch besitzt die Freiheit zum Guten[2] als eine unverlierbare natürliche Gabe und daraus folgt, daß es in unserer Gewalt stehen muß, der Heilsgnade Gottes manchesmal auch zuvorzukommen. Er übersieht hauptsächlich, daß es sich um die Erreichung eines übernatürlichen Zieles handelt und um den Anfang übernatürlich guter Werke. Er überspannt darum die Kraft seiner Argumente. Sie sind zumeist der Heiligen Schrift entnommen. Uns interessierte bereits (oben p. 71) der Zusammenhang, in den die Willensfreiheit mit der Vernünftigkeit gebracht wird.

§ 5 (p. 379) wird erklärt: „Wir müssen uns also hüten, alle Verdienste der Heiligen so auf den Herrn zu beziehen, daß wir der menschlichen Natur nichts zuschreiben, als was böse und verkehrt ist... § 7: Man kann also nicht zweifeln, daß zwar alle Keime der Tugenden der Seele durch die Gnade des Schöpfers von Natur aus eingepflanzt sind (inserta); aber wenn sie nicht durch die Hilfe Gottes erweckt werden (excitata), so können sie nicht zum Wachstum und zur Vollkommenheit gelangen... § 8: Und so bleibt in dem Menschen immer der freie Wille, der die Gnade Gottes vernachlässigen oder liebend ergreifen kann... § 10: Es kommt also die Barmherzigkeit Gottes dem Willen des Menschen zuvor (Ps. 58, 11)... und wieder kommt dem Herrn, der zögert und gewissermaßen stehen bleibt, um unsere Wahl kennen zu lernen, unser Wille zuvor (Ps. 87, 12)..."

C. 13 werden Vernunftgründe angegeben, warum es angemessen ist, daß Gott nicht immer auch den Anfang des guten Willens in uns wirkt und der Einwand widerlegt, daß dann die ewige Seligkeit nicht mehr ein reines Gnadengeschenk Gottes wäre. § 1 (p. 382): So also

---

[1] Conl. XIII 11, §. 5, p. 377: „Nam cum viderit nos deus ad bonum velle deflectere, occurrit, dirigit atque confortat,... et rursus si nos nolle vel intepuisse perspexerit, adhortationes salutiferas admovet cordibus nostris, quibus voluntas bona vel reparetur vel formetur in nobis."

[2] Vgl. oben p. 74.

wirkt die Gnade Gottes immer mit unserer Freiheit zum Guten zusammen ... so daß sie zuweilen auch einige Versuche des guten Willens verlangt und erwartet, damit es nicht scheine, als ob sie völlig Schlafenden oder in träger Ruhe Erschlafften ihre Gaben spende." Die geringe eigene Anstrengung steht zur Überschwenglichkeit der ewigen Glorie in keinem Verhältnis.

C. 14: Es wäre unvernünftig zu glauben, daß Gott über den Menschen Prüfungen verhänge, ohne dem freien Willen etwas Raum zu gestatten, daß er aus eigener Kraft mit dem Versucher streite. Die Prüfung eines ganz schwachen und gebrechlichen, nur auf fremde Hilfe angewiesenen Willens wäre zwecklos. Dasselbe ergibt sich aus der Verantwortlichkeit: Die Versuchung ist ja dazu da, damit die Menschen „in gerechtem Urteile entweder für schuldig oder für lobeswürdig erklärt werden, je nachdem sie es verdienen" (§ 6). Darum muß ihnen auch eine angemessene Kraft des Widerstandes innewohnen.

Auch das Beharren im Guten ist von der Betätigung des freien Willens abhängig, denn auch nach Empfang der Gnade bleibt der Wille frei: c. 14, § 7 (p. 387): „Denn wenn er sagt: *‚Wer steht, der sehe zu, daß er nicht falle'*, so legt er es auf die Freiheit des Willens an, von der er wohl weiß, daß sie nach Empfang der Gnade entweder durch Eifer stehen oder durch Vernachlässigung fallen kann."

Ein schöner Vergleich soll die Wechselwirkung von Gnade und Freiheit illustrieren: § 9 (p. 388): „Eine liebevolle und besorgte Mutter trägt ihren Kleinen lange am Busen; bis sie ihn einmal gehen lehrt, dann läßt sie ihn zuerst kriechen, richtet ihn dann auf und hält ihn mit der Kraft ihrer Rechten, damit er in wechselndem Schritte sich abmühe. Bald läßt sie ihn ein wenig allein, ergreift ihn sogleich, wenn sie ihn wanken sieht, erfaßt den Taumelnden, richtet den Gefallenen auf und verhindert entweder ein neues Fallen oder sie läßt ihn auch leicht hinsinken und hebt ihn erst darnach auf. Wenn aber die Erstarkung ins Knaben- oder Jünglingsalter geführt hat, so fügt sie einige Lasten oder Mühen hinzu, durch die er nicht erdrückt, sondern geübt werde, und läßt ihn mit Gegnern kämpfen. Wie viel mehr weiß nun der himmlische Vater aller, wen er vor seinen Augen durch die Entscheidung des freien Willens in der Tugend üben soll! Und so hilft er den Mühseligen, erhört die Rufenden, verläßt nicht die Suchenden, reißt zuweilen auch den aus der Gefahr, der nicht darum weiß."

C. 15 behandelt die verschiedene Art und Weise, wie Gott die Menschen zum Heile beruft.

C. 16 verwahrt sich ausdrücklich dagegen, als ob alles dem freien Willen zugeschrieben würde und die Gnade Gottes nur secundum meritum verteilt würde.

Die Schlußkapitel 17 und 18 fassen zusammen: C. 18, § 4 (p. 395): „Et itcirco hoc ab omnibus catholicis patribus definitur, qui perfectionem cordis non inani disputatione verborum, sed re atque opere didicerunt, divini esse muneris

primum, ut accendatur unusquisque ad desiderandum omne quod bonum est, sed ita, ut in alterutram partem plenum sit liberae voluntatis arbitrium: itemque etiam

secundum divinae esse gratiae, ut effici valeant exercitia praedicta virtutum, sed ita, ut non possibilitas exinguatur arbitrii:

tertium quoque ad dei munera pertinere, ut adquisitae virtutis perseverantia teneatur, sed ita, ut captivitatem libertas addicta non sentiat."

§ 5 (p. 395): „Man muß nämlich glauben, daß der Gott des Weltalls so alles in allem wirke, daß er anregt, beschützt und stärkt, nicht aber so, daß er die Freiheit der Wahl, welche er selbst nun einmal zugestanden hat, hinwegnehme. Wenn wirklich etwas, was menschliche Beweisführung und Vernunftarbeit gar zu fein ausgedacht hat, diesem Sinn zu wiedersprechen scheint, so muß man es viel eher vermeiden, als zur Zerstörung des Glaubens hervorziehen ... Kann ja doch nach meiner Meinung mit menschlichem Sinn und Verstand nicht vollkommen erfaßt werden, wie einerseits Gott alles in uns wirke, anderseits wieder alles dem freien Willen zugeschrieben wird."

5. (Ergebnisse aus der Conl. XIII)

Wir müssen den Leser um Entschuldigung bitten, wenn wir ihm hier sozusagen eine Inhaltsübersicht über die XIII. Conl. vorlegten. Es erschien uns aber als das beste, die wichtigsten Aussprüche Cassians über Gnade und Freiheit zunächst vorzulegen, ohne sie aus ihrem Zusammenhange zu reißen. Das Bild wird dadurch weit klarer. Durch zahllose Beispiele hat Cassian sich abgemüht, uns zu zeigen, daß die göttliche Gnadenhilfe die Tätigkeit des freien Willens nicht aufhebt, sondern voraussetzt. Die katholische Kirche und auch Augustinus haben diese Mitwirkung des Menschen mit der Gnade nie geleugnet. Nur hat Augustinus dem Pelagianismus gegenüber das Gnadenwirken Gottes recht in den Vordergrund zu rücken gesucht; Cassian ist der klarste und entschiedenste Verfechter der menschlichen Freiheit, auch der Gnade Gottes gegenüber. Das Verhältnis beider ist aber, wie er selbst betont, so geheimnisvoll, daß er in dem Bestreben, es uns klarzulegen, die Klippe des Irrtums nicht zu vermeiden vermocht hat.

Eine zusammenfassende Übersicht über die wissenschaftliche Begründung der Cassianschen Thesen in der Conl. XIII wird nun wohl noch wünschenswert erscheinen.

Ich sehe dabei von den theologischen loci ab und verweise nur auf die spekulativen Beweismomente.

I. Cassiansche These: Unser Heilswerk darf nicht der göttlichen Gnade allein zugeschrieben werden

Gründe:

1. Sonst würde die menschliche Anstrengung jeder Verdienstlichkeit beraubt werden. (C. 1, p. 362: „[talis] adiectione sententiae beatus [Chaeremon] meritum humanae cassasset industriae.“)

2. Der Mensch würde für unfähig erklärt, Gutes zu tun, wie sehr er sich auch anstrengte. (Ibid.: „Quamquis summis ad bonam frugem viribus enitatur, boni conpotem esse non posse.“)

Es wird unbestimmt gelassen, ob es sich um das natürlich oder übernatürlich Gute handle. Es scheint eine stillschweigende Voraussetzung zu sein, daß jedes Tugendwerk den Himmel verdiene. Die ganze Abhandlung würde sofort ein anderes Gesicht bekommen haben, wenn Cassian nur ein einzigesmal ausdrücklich hervorgehoben hätte, daß natürliche Tugend auf übernatürliche Belohnung keinen Anspruch erheben kann. C. 13, § 3s., p. 383 ist nicht klar genug, weil dort Verdienst und Lohn nur quantitativ verglichen werden.

3. Es würde eine Ursache ohne Wirkung behauptet werden: Die eigene Anstrengung des Menschen hätte keinen Erfolg. Und doch wird die Tugend nur instantia proprii sudoris erreicht (c. 2, p. 362 s.).

4. Die Willensfreiheit würde zerstört werden; das darf schon deshalb nicht geschehen, weil doch auch die Heiden Tugend — wenigstens eine unvollkommene (μερική) — besitzen. Oder ist auch die Tugend der Heiden durch Christi Gnade bewirkt worden? (c. 4, p. 365).

5. Der allgemeine Heilswille Gottes wäre in Frage gestellt, wenn die Verdammnis bloß von der Unzulänglichkeit der Gnade und nicht vielmehr von dem freien Willen des Menschen abhängig wäre (c. 7—8, p. 368 ss).

Dieses Argument wird zwar von Cassian nicht in so scharfer Formulierung vorgetragen. Doch polemisiert Chäremon gegen die Ansicht, als fehle es jemand an den notwendigen Heilsgnaden. Der Einwand, den er vor Augen hat, ist kein anderer, als der gegen eine

rigoristische Prädestinationslehre von jeher vorgetragene: Wenn nur göttliche Willkür über die Gnadenverteilung entscheidet, dann schließt Gott manche Menschen positiv vom Heile aus.

6. Es ist Tatsache, daß der Mensch auch nach dem Sündenfalle die Fähigkeit zum Guten behalten habe (c. 12, p. 378ss). *a)* Sonst hätte er keinen freien Willen mehr (§ 1). *b)* Die Schrift lehrt ausdrücklich, daß Adam auch nach dem Sündenfall sciens bonum et malum geblieben sei. Sonst wäre er ja auch einem unvernünftigen Tiere gleich geworden (§ 2). *c)* Das Neue Testament schreibt auch dem gefallenen Menschen sittliche Verantwortung zu (§ 3). *d)* Die sittliche Blindheit, von welcher Isaias 42, 18—19 spricht, bezieht sich demnach nicht auf die Natur, sondern ist ein Fehler des freien Willens, d. h. sie ist eine frei gewollte (§ 3—4).

7. Der Reichtum der göttlichen Freigebigkeit würde übel angebracht (inrationabilis) erscheinen, wenn Gott seine Gnaden penitus dormienti aut inerti spendete (c. 13, § 1, p. 383).

8. Gott stellt manchmal unsere Tugend auf die Probe. Das setzt die Mitwirkung des freien Willens voraus; wenn alles nur von der Gnade abhinge, so wäre ja eine Prüfung sinnlos (c. 14, p. 384 ss.).

9. Die Gnaden werden durch die Anerkennung der Freiheit nicht zweck- und fruchtlos, auch verlieren sie nicht den Charakter des gratuitum, weil ja die eigenen Bemühungen nur gering und klein sind, namentlich im Vergleich zum ewigen Leben (c. 13, § 3—4, p. 383s).

II. Cassiansche These: Unsere Heilswerke sind vorzüglich ein Werk der göttlichen Gnade und ohne die Gnade unmöglich

Gründe:

Die zur Erlangung der Vollkommenheit notwendigen Übungen sind so schwer, daß wir sie ohne göttlichen Beistand nicht einmal begehren (desiderare) und um so weniger in Ausführung bringen können (perficere; c. 6, § 1—3, p. 367). Denn:

1. Selbst wenn jemand den Wunsch solch gottseligen Lebens schon hegte, so könnte er ihn nicht zur Ausführung bringen, und zwar wegen der Schwäche (fragilitas, infirmitas) der menschlichen Willenskraft (§ 3; vgl. auch insbesondere c. 10, p. 374s.).

2. Selbst wenn diese Schwäche nicht vorhanden wäre, so können sich noch äußere, von uns unabhängige Hindernisse einstellen (loci, temporis copia) (§ 4).

3. Und selbst dann, wenn alle diese Bedingungen gegeben sind und das gute Werk möglich ist, so muß doch noch die Gelegenheit (opportunitas peragendi) durch die göttliche Vorsehung geboten werden (§ 5).

Eine Fülle von Schriftstellen bilden den theologischen Erläuterungs- und Beweisapparat für beide Thesen.

Das Schlußkapitel (18) enthält noch eine Berufung auf die Erfahrung: Nur derjenige, der sich rein auf die Theorie verlegt, vermag einer anderen als der vorgetragenen Auffassung zu huldigen. Wer praktisch um die Erlangung der Tugend sich bemüht, weiß aus Erfahrung, daß beide, Freiheit und Gnade, zusammenwirken müssen (§ 4, p. 395).

Dieses Zusammenwirken, diese Verschmelzung beider Faktoren ist so innig (indiscrete permixti), daß die Scheidung äußerst schwierig ist. Bei einseitiger Betrachtung müssen darum Irrtümer auftreten (c. 11, p. 375 s.).

Der Gegensatz von Gnade und Freiheit ist bloß scheinbar (ibid. § 4).

Von Gott stammt: 1. Die äußere Gelegenheit zu guten Handlungen (c. 8, p. 370).

2. Innere Gnaden: Gott weckt in uns (inspirat) die guten Gedanken und Entschlüsse; die in uns von selbst aufleuchtenden Fünkchen des guten Willens hegt er (confovet), stärkt sie (confortat) (c. 7, § 1, p. 369). Er kommt dem guten Willen entgegen (occurrit) und lenkt ihn (dirigit). Fehlt der gute Wille oder wird er schwach, dann erzeugt er ihn (format) oder stellt ihn wieder her (reparat) (c. 11, § 5, p. 377 s.).

Über die Art und Weise, wie Gott in unserem Innern derartig wirken kann, enthält die Conl. XIII nichts, ebensowenig die Conl. III. Ich verweise diesbezüglich auf das in Conl. VIII, 13, p. 192 über das alles durchdringende göttliche Wesen Gesagte[1]. Ausdrücklich wird jedoch in Conl. XIII (18, § 5, p. 395) erklärt, daß menschlicher Sinn und Vernunft das Geheimnis dieses Zusammenwirkens nicht ergründen können.

(Fortsetzung folgt)

[1] Vgl. oben Divus Thomas V (1918), p. 188.