

Die Lehre des hl. Augustinus über die sog. Zulassungen Gottes

Autor(en): **Zimara, C.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **19 (1941)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762754>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Lehre des hl. Augustinus über die sog. Zulassungen Gottes.

Von Dr. C. Zimara S. M. B.

Der hl. Augustinus verwendet oft die Ausdrücke 'permittere', 'sinere', gelegentlich 'pati' für das Verhalten Gottes zum Übel im allgemeinen, dann näherhin zur Versuchung und zur Sünde. Er bietet aber nirgends eine eigentliche Sinndeutung dieser Worte in den entsprechenden Zusammenhängen, weshalb wir auf eine Analyse des Kontextes angewiesen sind, um zu einer möglichst genauen Bestimmung des gemeinten Sinnes zu gelangen. Wie denkt sich der Kirchenvater die Einstellung Gottes, die er mit jenen Worten kennzeichnen will? ¹ — Ein Vergleich der lateinischen mit der deutschen Redeweise ergibt vorerst, daß hier die lateinische minder differenziert ist. Der Ausdruck 'Zulassung Gottes' hat wenigstens durch den Sprachgebrauch eine andre Bedeutung erlangt als wenn von 'Erlaubnis' die Rede wäre, 'Gott läßt das zu' besagt nicht dasselbe wie 'Gott gestattet das'. 'Permittere', 'sinere' bedeuten aber entweder das eine oder das andre je nach der augenblicklichen Gedankenrichtung; von ihr abgesehen kann 'Deus peccatum permittit', 'Deus sinit peccatum fieri', weil mehrdeutig, sowohl bejaht wie verneint werden: er 'erlaubt' die Sünde nicht, sondern verbietet sie, aber er verunmöglicht sie nicht. Das 'erlaubt' Gott, was er nicht untersagt, das 'läßt er zu', was er wohl vielleicht untersagt, aber jedenfalls nicht verunmöglicht. 'Permittere', 'sinere' können auch, je nach dem Zusammenhang, die Übersetzung durch 'zustimmen', 'billigen', 'einwilligen' fordern.

Den gewöhnlichen Sinn von: erlauben, gestatten hat 'sinere', 'permittere' häufig bei Augustinus. So wenn er erklärt: « Est ergo in nobis peccati concupiscentia, quae non est permittenda regnare » ².

¹ Hier wird keine Untersuchung über Augustins Lehre vom Übel oder von der Sünde im allgemeinen beabsichtigt, da solche schon bestehen. Vgl. dazu: *Jolivet, Le problème du mal chez saint Augustin* (Archives de philosophie VII, 1929, Paris) und die dort angegebene weitere Literatur.

² De continentia 3, 8.

Desgleichen wenn er feststellt, Christus habe seinen Aposteln erlaubt, aber nicht befohlen, die Sorge für ihren zeitlichen Unterhalt den Gläubigen aufzubürden: « Non autem ista iussa, sed permissa esse Apostolis, ex hoc intelligitur, quod apostolus Paulus manibus suis operatus victum quaerebat, non abusus ea potestate, sicut ipse loquitur, quam Dominus Evangelistis dedit. Quod enim permittitur a Domino, etiam non facere licet: quod autem iubetur, nisi fiat peccatum est »¹. Ähnlich in einer Predigt: « Et ne forte quod permittebat iubere videretur (aliud est enim iubere virtuti, aliud permittere infirmitati), statim subiunxit: 'Hoc autem dico secundum veniam, non secundum imperium' . . . »². Für 'sinere' haben wir diese gewöhnliche Verwendung z. B. in der Bemerkung: « Nullus enim est qui faciat alteri iniuriam, nisi qui fieri nolit sibi: in hoc transgreditur naturae legem, quam non sinitur ignorare, dum id quod facit non vult pati »³. Oder in jener andern: « Ubi autem infelix mori non sinitur, ut ita dicam, mors ipsa non moritur . . . Nec prima tamen qua suum corpus anima relinquere cogitur, nec secunda qua poenale corpus anima relinquere non permittitur, homini accidisset, si nemo peccasset »⁴. Für eine ausdrückliche göttliche Erlaubnis steht 'permittere' auch, wenn Augustinus in De div. qq. 83 erklärt, Gott habe den Juden gestattet, die Ägypter zu betrügen. Es gebe nämlich Fälle, wo jemand nach Gottes Urteil verdient, Opfer eines Betrugers zu sein. Gott täusche solche Menschen dann nicht selber, da er die Wahrheit ist; aber er füge es, daß sie entweder durch unvollkommene Mitmenschen oder durch die bösen Geister in Irrtum geführt werden. Der Richter erachte es auch unter seiner Würde, selber Hand an den Verurteilten zu legen, beauftrage aber den Henker dazu, und der Hausherr beiße nicht höchstpersönlich den Dieb, sondern lasse den Hund das besorgen, was der Dieb verdient: « Cum igitur quosdam pati aliquid deceat, quod alios facere non deceat, ministeria quaedam sunt media, quibus digna iniunguntur officia; ut eis utens ipsa iustitia, non solum talia pati quemque imperet, qualia pati eum decet, sed etiam iis facientibus, quos talia facere non minus decet. Quapropter cum et Aegyptii deceptione digni essent, et populus Israel pro illa aetate generis humani in tali adhuc gradu morum constitutus esset, ut non indigne hostem deciperet: factum est ut

¹ Contra Adimantum 20, 1.

² Sermo 51, 13, 22.

³ Enarr. in ps. 118, 25, 4.

⁴ Enchir. de fide, spe et charitate 92 f.

iuberet Deus, vel potius pro illorum cupiditate permetteret, ut vasa aurea et argentea . . . et peterent ab Aegyptiis non reddituri, et acciperent quasi reddituri . . . Non itaque Deus deceptor est, quod credere nefarium et impium esse quis non intelligat? sed meritum et personarum iustissimus distributor, faciens quaedam per se ipsum, quae illo solo digna sunt, eique soli conveniunt . . . alia per servientem sibi creaturam . . . quaedam eorum iubens, quaedam permittens . . . Non ergo mirum si hostem decipi dignum decipere iussi sunt, qui erant adhuc digni hostem decipere »¹. Es kann kein Zweifel bestehen, daß hier nicht bloß von Zulassung, sondern von ausdrücklicher Befugnis die Rede sein soll, da selbst 'Auftrag' (iussi sunt) dafür eingesetzt wird. Insofern erklärt sich, daß der Kirchenlehrer solche Dinge als Werke Gottes durch seine Geschöpfe bezeichnet: « *Faciens* . . . alia per servientem sibi creaturam . . . quaedam *permittens* ».

* * *

Bei jenen Texten, für die der Zusammenhang die Wiedergabe durch den Ausdruck 'Zulassung' nahelegt, soll ein nach Möglichkeit chronologisches Vorgehen erlauben, eine etwa vorhandene Entwicklung im Denken Augustins zugleich verfolgen zu können.

Die alsbald nach der Bekehrung entstandene Schrift *De ordine* wirft unter anderm die Frage auf, ob denn die Taten des Toren auch innerhalb der gottgewollten Ordnung verbleiben und sie nicht zu stören vermöchten. Die Antwort lautet, Gott lasse es nicht zu, daß Torheit sich dort auswirke, wo sie nicht sein soll, wo sie die Ordnung des Universums als solche tatsächlich beeinträchtigen würde: « *omnis vita stultorum, quamvis per eos ipsos minime constans minimeque ordinata sit, per divinam tamen providentiam necessario rerum ordine includitur, et quasi quibusdam locis illa ineffabili et sempiterna lege dispositis, nullo modo esse sinitur, ubi esse non debet. Ita fit ut angusto animo ipsam solam quisque considerans, veluti magna repercussus foeditate aversetur. Si autem mentis oculos erigens atque diffundens, simul universa collustret, nihil non ordinatum, suisque semper veluti sedibus distinctum dispositumque reperiet* »². Es gebe Unschönes, das doch zu bestimmten Zwecken unentbehrlich sei; die Ordnung in der Natur lasse nicht zu, daß derartiges an auffälliger Stelle steht:

¹ *De div. qq.* 83, 53, 2. 4.

² *De ordine lib.* 2, 4, 11.

« Nonne in corporibus animantium quaedam membra, si sola attendas, non possis attendere? Tamen ea naturae ordo, nec quia necessaria sunt, deesse voluit, nec quia indecora, eminere permisit. Quae tamen deformia suos locos tenendo, meliorem locum concessere melioribus »¹. Es ist nicht immer leicht, in der Wirklichkeit überall rechte Ordnung zu entdecken: viele werden ihr Dasein nur im christlichen Glaubensgeist zu bejahen vermögen, auf Gottes Autorität hin, der nicht zuläßt, daß der willig Gläubige verloren gehe: « qui neminem sibi per mysteria bene credentem perire permittit »². Der plotinische Einfluß ist für die Hauptgedanken hier nicht zu verkennen³. Die bald folgenden Soliloquia bieten Ähnliches nach Inhalt und Form. Gott hat für die Bewegung in der sichtbaren Welt feste Gesetze aufgestellt und läßt nicht zu, daß Störung hineinkommt: « Deus cuius legibus in aevo stantibus, motus instabilis rerum mutabilium perturbatus esse non sinitur »⁴. Seinen Getreuen läßt er nur Günstiges widerfahren: « Constante Deo crede eique te totum committe ... nihilque tibi evenire permittet, nisi quod tibi prosit, etiam si nescias »⁵.

In der Schrift *De moribus Manichaeorum* begegnen wir dem gleichen Lieblingsthema von der Ordnung, die das Dasein des Weltganzen und der Einzelwesen erhält, während Unordnung auf Vernichtung der Existenz hin treibe, damit auf das Übel schlechthin. Gottes Güte und Vorsehung läßt jedoch eigentliche Daseinsvernichtung für kein Wesen zu. Das Mangelhafte, in seinem Seinswert Geschädigte erfährt durch Gott seine passende Einordnung in das Weltganze je an passender Stelle; dabei ist festzuhalten, daß alles Sein als solches von Gott stammt, Seinsverlust bzw. Seinsmangel aber nicht durch ihn verursacht ist und die gottgewollte Ordnung des Universums nicht zu stören vermag, der göttlichen Herrschaft nicht entraten kann: « ordinatio esse cogit, inordinatio vero non esse; quae perversio etiam nominatur atque corruptio. Quidquid igitur corrumpitur, eo tendit ut non sit ... Sed Dei bonitas eo rem perducere non sinit, et omnia deficientia sic ordinat, ut ibi sint ubi congruentissime possint esse, donec ordinatis motibus ad id recurrant unde defecerunt ... Nihil per divinam providentiam ad id ut non sit pervenire permittitur ... Satis est, inquam, ut videatis nullum esse de bono et malo religiosae disputationis exitum, nisi quidquid est, in quantum est, ex Deo sit:

¹ Ib. 12.² Ib. 15.³ Vgl. 3. Enneade, Buch 2.⁴ Soliloquia 1, 1, 4.⁵ Ib. 15, 30.

inquantum autem ab essentia deficit, non sit ex Deo, sed tamen divina providentia semper, sicut universitati congruit, ordinetur »¹. Der Ursprung des Übels überhaupt, das Augustinus wie Plotin als Seinschädigung, Fehlleistung auffaßt, wird von ihm angemerkt in dem kurzen Wort aus *De vera religione*: « hoc est totum quod dicitur malum, id est, peccatum, et poena peccati »². Denn jedes Unglück einer Seele ist letztlich durch die Sünde verschuldet: in der vernunftlosen Welt an sich ist keinerlei eigentliches Übel von vorneherein, abgesehen von der Sündenschuld der Vernunftwesen, gegeben, es herrscht da tadellose Ordnung, im Einklang mit den Wertstufen; der Leib ist seinerseits der Seele zu Diensten « quantum pro eius meritis et pro rerum ordine sinitur »; daß die Seele Mängel aufweist, ist nicht in ihrer Natur schon gelegen, sondern gegen ihre Natur, sie bestehen in nichts andrem als in der Sünde oder Strafen für die Sünde³. Die Bücher *De libero arbitrio* halten die Idee der durch Gott auf alle Fälle gewährleisteten Ordnung fest und zeigen, wie es für die Sünde geschieht, indem Gott nicht zuläßt, daß sie ungesühnt oder ungestraft bleibt: « Quia enim nemo superat leges omnipotentis Creatoris, non sinitur anima non reddere debitum . . . Si enim tu laudaris videndo quid facere debeas, cum id non videas, nisi in illo qui est incommutabilis Veritas; quanto magis ille qui et velle praecepit, et posse praebeuit, et non impune nolle permisit? »⁴.

In *De continentia* kommt Augustinus auf den Vorwand gewisser Leute zu sprechen, die Sünde könne Gott nicht so mißfallen wie behauptet wird, denn sonst würde er sie in seiner Allmacht nicht geschehen lassen. Der Kirchenvater entgegnet, das Mißfallen Gottes an der Sünde sei erwiesen dadurch, daß er sie nicht ungestraft läßt. Auch die scheinbar ungeahndete Sünde ziehe eine entsprechende

¹ *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, lib. 2, 6, 8 ff.

² *De vera religione* 12, 23.

³ *Ib.* 23, 44: « Quocirca, cum omnis anima rationalis aut peccatis suis misera sit, aut recte factis beata; omnis autem irrationalis aut cedat potentiori, aut pareat meliori, aut comparetur aequali, aut certantem exerceat, aut damnato noceat; et omne corpus suae animae serviat, quantum pro eius meritis, et pro rerum ordine sinitur: nullum malum est naturae universae, sed sua cuique culpa fit malum ». Gleiches *De Gen. ad litt. imp.* lib. 1, 3. Zum Wesen des Übels vgl. ferner *Contra ep. Manich. fund.* 35, 39; 37, 43; *De natura boni* 4; *De Gen. ad litt.* 8, 14, 31; *Enchir.* 14.

⁴ *De lib. arb.* 3, 15, 44. 46. Gerade hier wird die Zweideutigkeit von 'permisit' bewußt. Paradox könnte man übersetzen: « . . . der nicht *erlaubte*, daß man es ungestraft nicht wolle ».

Strafe nach sich, kein Sünder gehe straflos aus, denn entweder muß er den Reueschmerz und die Buße erdulden oder aber der Verblendung anheimfallen. Auf die Frage, warum Gott Sünde zulasse, wenn er sie verabscheue, passe die Gegenfrage, warum er sie strafe, wenn er sie billige. So sei einerseits einzuräumen, daß keinerlei Sünde begangen würde, wenn der Allmächtige sie nicht zuließe, andererseits ebenso, man dürfe das nicht begehen, was der Gerechte strafe: von Gott selbst werde man der Erkenntnis dann gewürdigt, warum er zulasse, was er bestrafe. In solcher Erleuchtung Fortgeschrittene sehen ein, heißt es, daß es gerade der Allmacht Gottes entspricht, die Übel zuzulassen, die aus der geschöpflichen Wahlfreiheit stammen. Gottes allmächtige Güte sei nämlich so überlegen, daß er auch das Übel zum Günstigen zu wenden vermöge, ob durch Vergebung, ob durch Besserung, oder durch Verwendung zum Vorteil für die Treugesinnten oder auch durch gerechte Vergeltung. Das sei ja alles recht, des Allguten und Allmächtigen durchaus würdig, bedingt aber durch das Vorhandensein des Bösen. Gott fehlte die Macht nicht, den Menschen so zu schaffen, daß Sünde bei ihm ausgeschlossen wäre; er zog es vor, ihm die Möglichkeit derselben offen zu lassen, falls sein Wille sich dafür entscheide, Sündlosigkeit, wenn er das wolle; zugleich gab er diesbezüglich Gebot und Verbot und richtete das Ganze so ein, daß Meidung der Sünde zunächst Verdienst bedeute, um einst im Bewährungsfall Unsündlichkeit als gerechten Lohn ihm zu verleihen¹. Auf die Frage, warum von den

¹ De continentia 6, 15 f.: «Sunt et qui eo modo in excusatione peccatorum suorum accusant Deum, ut dicant ei placere peccata. Nam si displicerent, inquirunt, nullo modo ea fieri omnipotentissima utique potestate permetteret. Quasi vero peccata Deus impunita esse permiserit, etiam in eis quos a supplicio sempiterno remissione liberat peccatorum . . . ita impartitur largitas misericordiae, ut non relinquatur etiam iustitia disciplinae. Nam et peccatum quod inultum videtur, habet pedisequam poenam suam, ut nemo de admissis nisi aut amaritudine doleat, aut caecitate non doleat. Sicut ergo tu dicis: 'Cur permittit ista, si displicent?' ita ego dico: 'Cur punit ista, si placent?' Ac per hoc, sicut ego confiteor quod omnino ista non fierent, nisi ab Omnipotente permetterentur; ita tu confitere facienda non esse quae a iusto puniantur: ut non faciendo quae punit, mereamur ab eo discere cur permittit esse quae puniat . . . in quo hi qui bene profecerunt, iam intelligunt ad omnipotentiam Dei potius id pertinuisse, ut ex libero arbitrio voluntatis venientia mala esse permetteret. Tanta quippe est omnipotens eius bonitas, ut etiam de malis possit facere bona, sive ignoscendo, sive sanando, sive ad utilitates piorum coaptando atque vertendo, sive etiam iustissime vindicando. Omnia namque ista bona sunt, et Deo bono atque omnipotente dignissima: nec tamen fiunt nisi de malis. Quid igitur melius, quid omnipotentius eo qui cum mali nihil faciat, bene etiam de malis facit? . . . Non autem potestas Deo defuit, talem facere hominem qui peccare non posset: sed

geschöpflichen Werten sovieles zugrundegehe, antwortet Augustinus, es gehe nichts zugrunde, wenn Gott es nicht zulasse; diese Zulassung gründe auf Gottes Urteil über die Angemessenheit und Gerechtigkeit solchen Geschehens wegen der Stufenunterschiede in den Dingen und wegen der Verdienste der Vernunftwesen¹. Es ist doch stets so, daß im Verhältnis von Gutem und Üblem in der geschaffenen Wirklichkeit das Gute entschiedenes Übergewicht behält; Übles wird zugelassen, um kundzutun, wie sehr Gottes weitausschauende Gerechtigkeit auch dafür geziemende Auswertung weiß². Selbst die Untaten des Teufels bilden keine Ausnahme davon, sonst würde Gott nicht einmal seine Existenz zulassen: « Si ergo ipsius diaboli malis operibus bene utitur Deus: quod facit malus, male utendo, sibi nocet; non bonitati Dei contradicit. Artifex illo utitur; et magnus artifex, si illo uti non nosset, nec eum esse permetteret »³. So urteilt Augustinus noch im Jahr 421: « Ab hac summe et aequaliter et immutabiliter bona Trinitate creata sunt omnia, et nec summe, nec aequaliter, nec immutabiliter bona, sed tamen bona etiam singula: simul vero universa valde bona (Gen. 1, 31); quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. In qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint dum comparantur malis. Neque enim Deus omnipotens . . . cum summe bonus sit, ullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo »⁴. Demgemäß trägt der Kirchenlehrer keine Bedenken, im gleichen Werk von Gott schlankweg zu erklären: « Melius enim iudicavit de malis bene facere, quam mala nulla esse permittere »⁵.

Diese Gedanken wiederholt Augustinus unermüdlich in verschiedensten seiner Schriften; er legt sie auch in seinen Predigten vor. Ein

maluit eum talem facere, cui adiaceret peccare, si vellet; non peccare, si nollet: hoc prohibens, illud praeciens: ut prius illi esset bonum meritum non peccare, et postea iustum praemium non posse peccare ».

¹ Contra ep. Manich. fund. 41, 47: « Cur ergo, inquis, quod naturae Deus dedit, tollit corruptio? Non tollit, nisi ubi permittit Deus: ibi autem permittit, ubi ordinatissimum esse iudicat, pro rerum gradibus et pro meritis animarum ».

² De civ. Dei 14, 11, 1.

³ In Ioa. ev. tract. 27, 6, 10. In Contra Iulian. 3, 9, 19 redet Augustinus allerdings nicht von bloßer 'Zulassung', daß der Teufel im Dasein bleibe, sondern schreibt: « Deus facit homines . . . ea bonitate, qua naturis omnibus praestat ut sint, qua etiam ipsum facit subsistere diabolium. Quam bonitatem si rebus subtraheret, continuo nihil essent ». (Von mir gesperrt.)

⁴ Enchir. 10 f.

⁵ Ib. 27.

Beispiel möge genügen : « Nec ideo credant iniqui Deum non esse omnipotentem, quia multa contra eius faciunt voluntatem. Quia et cum faciunt quod non vult, hoc de eis facit quod ipse vult. Nullo modo igitur omnipotentis vel mutant vel superant voluntatem : sive homo iuste damnetur, sive misericorditer liberetur, voluntas omnipotentis impletur. Quod ergo non vult omnipotens, hoc solum non potest. Utitur ergo malis, non secundum eorum pravam, sed secundum suam rectam voluntatem. Nam sicut mali natura sua bona, hoc est, bono eius opere male utuntur ; sic ipse bonus etiam eorum malis operibus bene utitur, ne omnipotentis voluntas aliqua ex parte vincatur. Si enim non haberet quod bonus de malis iuste ac bene faceret, nullo modo eos vel nasci vel vivere sineret ; quos malos ipse non fecit, quia homines fecit : quia non peccata, quae sunt contra naturam, sed naturas ipsas creavit. Malos tamen eos futuros praescius ignorare non potuit : sed sicut noverat quae ipsi essent mala facturi ; sic etiam noverat quae bona de illis esset ipse facturus. Quis verbis explicet, quis aequiparet laudibus, quantum nobis bonum contulerit passio Salvatoris, cuius in remissione peccatorum sanguis effusus est ? et tamen tantum hoc bonum per malitiam zabuli, per malitiam Iudaeorum, per malitiam Iudae traditoris impletum est. Nec eis iuste tribuitur bonum, quod per illos Deus, non ipsi hominibus contulerint : sed eis iuste retribuitur supplicium, quoniam nocere voluerunt. Sicut autem aliquid invenire potuimus, quo manifestum esset nobis, quemadmodum Deus etiam malis operibus et Iudaeorum et Iudae traditoris bene usus est ad nostram redemptionem ac salutem : sic in universa creatura occultis atque abditis sinibus, quos nec oculorum nec mentis acie penetramus, novit quemadmodum malis Deus bene utatur, ut in omnibus quae nascuntur et administrantur in mundo, voluntas omnipotentis impleatur »¹.

* * *

Mit der geschilderten Auffassung stimmt überein, was Augustinus des öfteren über den Sinn der *Versuchungen* und ihrer 'Zulassung' von seiten Gottes lehrt. So z. B. in De Gen. c. Manich. : « Sic dicitur etiam illud : 'Tentat vos Dominus Deus vester, ut sciat si diligitis eum' (Deut. 13, 3). Non enim ut sciat ipse quem nihil latet, sed ut scire nos faciat quantum in eius dilectione profecerimus, tentari nos permittit »².

¹ Sermo 214, 3.

² De Gen. c. Man. 1, 22, 34 ; cf. enarr. in ps. 69, 5 ; Qq. in Hept. 5, 19.

Anderwärts erklärt er, die Versuchung werde in manchen Fällen außerdem zur Strafe für bereits begangene Sünden zugelassen: « Multi autem precando ita dicunt: 'Ne nos patiaris induci in tentationem', exponentes videlicet quomodo dictum sit 'inducas'. Non enim per seipsum inducit Deus, sed induci patitur eum quem suo auxilio deseruerit, ordine occultissimo ac meritis. Causis etiam saepe manifestis dignum iudicat ille quem deserat et in tentationem induci sinat. Aliud est autem induci in tentationem, aliud tentari. Nam sine tentatione probatus esse nullus potest, sive sibi ipsi . . . sive alii . . . Nam Deo noti sumus et ante omnes tentationes, qui scit omnia antequam fiant . . . Fiunt igitur tentationes per satanam non potestate eius, sed permissu Domini, ad homines aut pro suis peccatis puniendos, aut pro Domini misericordia probandos et exercendos »¹. Jobs Prüfungen sind für Augustinus regelmäßig Anlaß zur Bemerkung, der böse Feind könne nichts gegen die Menschen unternehmen, es sei denn mit Zulassung des Allmächtigen, innerhalb der Grenzen derselben². Gott läßt bei Gutwilligen keine Versuchung zu, die über ihre Kräfte ginge: « Nulla ergo tentatio, nisi acceperit mensuram a Domino . . . Vide utrum ipsae tentationes non prosint . . . Si enim recusares tentationem, recusares refectionem. Ergo reficeris; et si reficeris, in manibus artificis es. Aliquid tibi tollit, aliquid corrigit, aliquid complanat, aliquid mundat: agit quibusdam ferramentis suis; ipsa sunt scandala huius saeculi: tu tantum de manu artificis noli cadere. Nihil tentationis accedet ultra vires tuas. Hoc permittit Deus ad utilitatem tuam, unde tu possis proficere . . . A gentibus times scandala? Et ipsas gentes ipse fecit; non permittet illas ultra eam saevire quam novit ille mensuram, ex qua proficias »³. — « Multi enim dicunt: Quare tantam potestatem diabolus accipit, ut dominaretur in isto saeculo, et tantum valeat, tantum possit? Quantum valet, aut quantum potest? Nisi permissus, nihil potest. Tu sic age, ne permittatur in te; aut si permissus fuerit ad tentandum, victus abscedat, et non possideat »⁴. In einem seiner Briefe sucht der Heilige zu trösten durch den Hinweis auf die allfällige Absicht Gottes bei Zulassung der Werbe- und Wühlarbeit der Häresie: « Quantum nos tuum studium sanctum laetificat,

¹ De serm. Dom. in monte 2, 9, 30. 31. 34. Ähnlich enarr. in ps. 100, 12.

² Enarr. in ps. 90, 2; serm. Denis XXI (Morin I, 129 f.); cf. auch enarr. in ps. 36, 11; De nat. boni 11.

³ Enarr. in ps. 94, 9.

⁴ Enarr. in ps. 103, 7.

tantum rursus contristat quod per errores noxios et perniciosissimos provinciam vestram nimium periclitari significas. Sed quia ista futura praedicta sunt, mirandum non est quod exsurgant, sed vigilandum ne noceant. Haec autem Deus liberator noster exsurgere non permetteret, nisi sanctis eius etiam per huiusmodi tentationes erudiri expediret . . . sicut ergo ipsi benignitate et patientia, id est bonis Dei male utuntur, dum non corriguntur, sic contra, Deus etiam malis eorum bene utitur, non solum ad iustitiam suam, qua eis digna in fine retribuet, sed etiam ad exercitationem et provectum sanctorum suorum, ut ex ipsa etiam malorum perversitate boni proficiant et probentur et manifestentur . . . Nam si nullus etiam malorum bonus usus esset Deo ad utilitatem electorum suorum, qui etiam de malo Iudae tantum bonum nobis praestitit, ut Christi sanguine redimeremur, poterat eos aut nasci non permittere, quos malos futuros esse praesciebat, aut in ipso eorum initio malignitatis extinguere : sed tantum eos permittit esse, quantum novit expedire atque sufficere admonendae atque exercendae sanctae domui suae »¹.

Von besondrer Wichtigkeit muß für unsre Untersuchung das sein, was der angesehenste lateinische Kirchenvater von den Gründen denkt, die Gott wohl hatte, als er den Sündenfall der Stammeltern bzw. dessen Voraussetzungen, darunter die Versuchung, zuließ. In *De Gen. ad litt.* beschäftigt er sich mit diesem Problem. Schon die Wahl der Schlange zur Versuchung hing nicht vom bloßen Belieben des Teufels ab, dieser konnte sich vielmehr einzig des Tieres bedienen, das durch Gottes Zulassung ihm zur Verfügung gestellt wurde. Den Willen, Schaden zuzufügen, kann nämlich jemand aus dem eigenen verkehrten Ich haben, aber die Durchführungsmöglichkeit hat er nicht über Gott hinweg, der dabei aus geheimnisvoller, erhabener Gerechtigkeit handelt². Warum hat aber Gott zugelassen, daß der Mensch versucht werde, obgleich er doch wußte, daß der Versuchung nachgegeben würde?

¹ Ep. 264, 1 f. Bemerkenswert das « non solum ad iustitiam suam » : also doch auch schon « ad iustitiam suam », d. h. zur Betätigung und Offenbarung seiner Gerechtigkeit. — Zu den Bibelstellen, die Gott als « Versucher » bezeichnen, gibt Augustinus eine Erklärung z. B. ep. 205, 16.

² *De Gen. ad litt.* 11, 3, 5 : « Nec sane debemus opinari quod serpentem sibi, per quem tentaret persuaderetque peccatum, diabolus elegerit ; sed cum esset in illo propter perversam et invidiam voluntatem decipiendi cupiditas, non nisi per illud animal potuit, per quod posse permissus est. Nocendi enim voluntas potest esse a suo quoque animo prava ; non est autem potestas nisi a Deo, et hoc abdita altaque iustitia, quoniam non est iniquitas apud Deum ».

« Altitudinem quidem consilii eius penetrare non possum, et longe supra vires meas hoc esse confiteor. Est ergo aliqua causa fortassis occultior, quae melioribus sanctioribusque reservatur, illius gratia potius quam meritis eorum : sed tamen quantum vel donat sapere vel sinit dicere : non mihi videtur magnae laudis futurum fuisse hominem, si propterea posset bene vivere, quia nemo male vivere suaderet ; cum et in natura posse, et in potestate haberet velle non consentire suadenti, adiuvante tamen illo qui superbis resistit, humilibus autem dat gratiam (Iac. 4, 6). Cur itaque tentari non sineret, quem consensurum esse praesciebat, cum id facturus esset propria voluntate per culpam, et ordinandus esset illius aequitate per poenam : ut etiam sic ostenderet animae superbae ad eruditionem futurorum sanctorum, quam recte ipse uteretur animarum voluntatibus etiam malis, cum illae perverse uterentur naturis bonis ? »¹ Warum wundert man sich denn, daß Gott die Versuchung des Stammvaters zuließ, da man doch sieht, wie ohne Unterbruch das ganze Menschengeschlecht vom Teufel versucht wird : warum läßt Gott das zu ? Weil die Tugend erprobt und bewährt wird und weil es ruhmvoller ist, in der Versuchung gestanden und nicht gefallen, als der Versuchung schlechthin unzugänglich zu sein. Wenn durch die Bösen die Guten Fortschritte erzielen, ist die Klage ungerechtfertigt, Gott möchte jene nicht erschaffen, deren künftige Verderbtheit er vorherweiß. Warum sollte er sie nicht erschaffen, da er doch vorherweiß, daß sie den Guten zum Gewinn gereichen, deren Willen umso mehr zum Guten angespornt und ermahnt wird beim Anblick des Bösen, und daß andererseits die Strafe nicht fehlen wird ? Man sagt : Hätte doch Gott den Menschen so geschaffen, daß er in die Sünde überhaupt nicht einwilligte. Wir geben zu, die bessere Natur hat, wer von vorneherein des Willens zur Sünde unfähig ist ; aber man möge dann auch einräumen, daß jene Natur nicht an sich schon als böse geschaffen ist, der Gott die Fähigkeit gab, die Sünde zu meiden, wenn sie wöhlte, und daß Gottes Strafurteil über sie gerecht ist, da sie nicht aus Zwang, sondern aus eigenem Wollen sündigte. « Sicut ergo ratio vera docet meliorem esse naturam quam prorsus nihil delectat illicitum ; ita ratio vera nihilominus docet etiam illam bonam esse quae habet in potestate illicitam delectationem, si exstiterit, ita cohibere, ut non solum de caeteris licitis recteque factis, verum etiam de ipsius pravae delectationis cohibitione laetetur. Cum ergo haec natura bona sit, illa

¹ Ebd. 4, 6.

melior, cur illam solam, et non utramque potius faceret Deus? Ac per hoc qui parati erant de illa sola Deum laudare, uberius eum debent laudare de utraque». Jene gab Gott den heiligen Engeln, diese den heiligen Menschen. Gott wußte von jeher, wer die ihm verliehene, an sich gute Natur durch freie Schuld schänden würde, und doch hat ihn das nicht abgehalten, auch diese künftigen Sünder zu schaffen: denn sie haben ihre Rolle zur Förderung für die Heiligen. Man kann doch bei näherer Überlegung nicht behaupten, es sei besser, jenen nicht zu schaffen, dessen Bekehrung bei Anlaß fremder Bosheit vorhergesehen wird, als mit ihm auch jenen andern, dessen Verharren bei der Bosheit und nachfolgende Verwerfung Gegenstand des Vorherwissens ist. «Hoc est enim dicere, melius non esse qui alterius malo bene utendo misericorditer coronaretur, quam esse etiam malum qui pro suo merito iuste puniretur. Cum enim ratio certa demonstrat duo quaedam non aequalia bona, sed unum superius, alterum inferius: non intelligunt tardi corde, cum dicunt: 'Utrumque tale esset', nihil se aliud dicere quam: 'Solum illud esset'. Ac sic cum aequare volunt genera bonorum, numerum minuunt, et immoderate augendo unum genus, alterum tollunt. Quis autem hos audiret, si dicerent: 'Quoniam excellentior sensus est videndi quam audiendi, quatuor oculi essent, et aures non essent'?»¹ Der Einwurf, nach seinen Darlegungen müßte man auf eine Notwendigkeit des Übels schließen, damit einzelne der Werke Gottes die ihnen zugedachte Vollendung erreichen, scheint Augustinus zu bedrängen: «Ergo, inquit, est aliquid in operibus Dei, quod alterius malo indigeat, quo proficiat ad bonum? Itane absurduerunt et excaecati sunt homines, nescio quo studio contentionis, ut non audiant vel videant, quibusdam punitis, quam plurimi corrigantur? Quis enim paganus, quis Iudaeus, quis haereticus non hoc in domo sua quotidie probet? ... cum eos vitiis propriis malos futuros esse praesciret, non eos tamen creare destitit; utilitati deputans eorum, quos in hoc genere creavit, ut ad bonum proficere, nisi malorum comparatione, non possent. Si enim non essent, nulli rei utique prodessent. Parumque boni est actum ut sint, qui certe illi generi utiles sunt?»² Es wird also zugegeben, daß eine Gattung Menschen bloß durch die Erfahrung fremder Schlechtigkeit zu eigener Vervollkommnung gelangen, aber angenommen, daß die in ihrer Schlechtigkeit Verstockten und deshalb

¹ Ebd. 6, 8-10. Augustinus nimmt hier die Ideen wieder auf, die er schon in *De lib. arb.* 3, 5, 15-25 vorgelegt hatte.

² Ebd. 14.

Verworfenen unverhältnismäßig wenige seien, für die es doch besser sei, der Bekehrung der andern zu dienen als nicht zu existieren.

Der Kirchenlehrer von Hippo sucht im großen Werk *De civitate Dei* wieder mit den früheren Gedanken zu zeigen, daß die vorhergesehenen Sünden für Gott keinen ausschlaggebenden Grund bilden mußten, den Sünder nicht zu erschaffen. « *Cur ergo non crearet Deus, quos peccaturos esse praescivit, quandoquidem in eis et ex eis, et quid eorum culpa mereretur, et quid sua gratia donaretur, posset ostendere, nec sub illo creatore ac dispositore perversa inordinatio delinquentium rectum perverteret ordinem rerum?* » Der vorausschauende und allmächtige Gott weiß auch Böses zum Guten auszumünzen. Deshalb konnte er zulassen, daß der durch eine erste freie Verkehrung seines Willens verhärtete böse Geist den ersten Menschen, der mit gutem Willen geschaffen war, versuchte. Adam war imstande, den bösen Engel in Schach zu halten, wenn er auf Gottes Hilfe baute, war aber der Niederlage ausgesetzt, wenn er seinen Schöpfer und Beistand in stolzer Selbstgefälligkeit verschmähte. Gott wußte klar voraus, daß der Mensch fallen würde, nicht minder klar, daß dessen Same mit Hilfe seiner Gnade den Teufel zu umso größerem Ruhme der Heiligen überwinden würde. « *Quis enim audeat credere, aut dicere, ut neque angelus, neque homo caderet, in Dei potestate non fuisse? Sed hoc eorum potestati maluit non auferre; atque ita et quantum mali eorum superbia, et quantum boni sua gratia valeret, ostendere* »¹. Immerhin läßt Gott dem bösen Feind nicht volle, unbeschränkte Gewalt, sich gegen die Versuchten auszutoben, der Herr nimmt dabei Rücksicht auf die menschliche Schwäche: « *alligatio diaboli, est non permitti exercere totam tentationem, quam potest vel vi vel dolo ad seducendos homines, in partem suam cogendo violenter, fraudulenterve fallendo. Quod si permetteretur in tam longo tempore et tanta infirmitate multorum, plurimos tales, quales Deus id perpeti non vult, et fideles deiiceret, et ne crederent impediret: quod ne faceret, alligatus est* »². — Warum hat Gott eine Anzahl Engel durch Stolz sündigen lassen? Die Antwort ist hier noch dieselbe wie Augustinus sie früher gab: « *liberum arbitrium eidem intellectuali naturae tribuit tale, ut si vellet, desereret Deum, beatitudinem scilicet suam, continuo miseria secutura. Qui cum praesciret angelos quosdam per elationem, qua ipsi sibi ad beatam*

¹ *De civ. Dei* 14, 26 f.

² *Ebd.* 20, 8, 1; vgl. *enarr. in ps.* 61, 20.

vitam sufficere vellent, tanti boni desertores futuros, non eis ademit hanc potestatem, potentius et melius esse iudicans etiam de malis bene facere, quam mala esse non sinere »¹. Ebenso verhielt sich Gott zur vorhergesehenen Sünde des Menschen: « Qui fecit hominem ipsum etiam rectum cum eodem libero arbitrio . . . Quem similiter cum praevaricatione legis Dei per Dei desertionem peccaturum esse praesciret, nec illi ademit liberi arbitrii potestatem, simul praevidens, quid boni de malo eius esset ipse facturus, qui de mortali progenie merito iusteque damnata tantum populum gratia sua colligit, ut inde suppleat et instauret partem quae lapsa est angelorum; ac sic illa dilecta et superna civitas non fraudetur suorum numero civium, quin etiam fortassis et uberiore laetetur. Multa enim fiunt quidem a malis contra voluntatem Dei: sed tantae est ille sapientiae tantaeque virtutis, ut in eos exitus sive fines, quos bonos et iustos ipse praescivit, tendant omnia, quae voluntati eius videntur adversa »².

Wie axiomartig klingt das, was der hl. Kirchenlehrer in *De dono perseverantiae* bei Gelegenheit der Vaterunserbitte um Abwendung von Versuchungen erklärt: « si exaudimur, utique non fit; quia Deus non permittit ut fiat. *Nihil enim fit, nisi quod aut ipse facit, aut fieri ipse permittit* »³.

* * *

Nach dem bisher Gesehenen möchte es scheinen, als ob Augustinus in wahrer Verstandesbefriedigung oder aber in problemvertuschender Ängstlichkeit und Enge eigentliche Antworten, « Lösungen » bieten wolle auf die Frage, wieso Gott dies und jenes zulassen könne, ja tatsächlich zulasse, als halte er sich doch für befähigt, in Gottes konkrete Gedanken, Absichten, Pläne hineinzulesen. Eine Reihe von Texten zeigt aber noch deutlicher als einzelne schon angetroffene Bemerkungen, daß solche Anmaßung ihm fernliegt, daß er im Grunde eher bei bloßer Verteidigungsstellung, bloßer Abwehr bleibt, indem er nahezubringen unternimmt, die 'Zulassungen' brauchten nicht gegen die christlichen Überzeugungen von Gottes Wesen und Eigenschaften zu sprechen.

Schon in der Schrift gegen den Manichäer Faustus im Jahre 400 gesteht der hl. Kirchenlehrer, daß Gottes Fügungen von uns nicht zu ergründen sind, indem Strafe verhängt wird nach geheimem Plane und unerforschlichen Ratschlüssen, die Verteilung von Gerechtigkeit und

¹ De civ. Dei 22, 1, 2.

² Ebd. 3; 2, 1.

³ De dono pers. 6, 12.

Barmherzigkeit unserm Urteil nicht übersehbar wird: « Ignorantia vero et infirmitas, ut vel nesciat homo quid velle debeat, vel non omne quod voluerit possit, ex occulto poenarum ordine venit, et illis inscrutabilibus iudiciis Dei, apud quem non est iniquitas (Rom. 9, 14) ... Sed quae sit distributio iudicantis et miserentis Dei, cur alius sic, alius autem sic: occultis fit causis, iustis tamen. Non tamen ideo nescimus omnia ista iudicio aut misericordia Dei fieri, licet in abdito positis mensuris et numeris et ponderibus, quibus omnia disponuntur a Deo creatore omnium quae naturaliter sunt (Sap. 11, 21); nec auctore, sed tamen ordinatore etiam peccatorum; ut ea quae peccata non essent, nisi contra naturam essent, sic iudicentur et ordinentur, ne universitatis naturam turbare vel turpare permittantur, meritorum suorum locis et conditionibus deputata »¹. Hier wird 'creator' und 'auctore' offensichtlich in gleicher Bedeutung gefaßt: Gott ist der Schöpfer, Urheber des Ganzen der Naturwirklichkeit und läßt die Ordnung dieses Ganzen durch die Sünde nicht stören noch entstellen. Die Sünde gehört nicht zu den Dingen, « quae naturaliter sunt »².

Das gleiche Bekenntnis menschlicher Unzuständigkeit klingt aus folgender Auskunft zur Erlaubtheit der Wahrsagerei: « Et cum mihi referretur: 'Non ergo sunt malae divinationes huiusmodi, nec Deo displicent; alioquin omnipotens et iustus ista fieri non permetteret, si mala et iniusta essent': respondi, non ideo haec videri iusta debere, quod ea fieri permittit omnipotentissimus et iustissimus Deus: nam et alia multa, manifestissime iniusta fieri, sicut homicidia, adulteria, furta, rapinas, et caetera huiusmodi, quae quamvis iusto Deo, eo quod iniusta sunt, sine dubitatione displiceant; idem tamen omnipotens ea fieri certa iudicii sui ratione permittit; non utique impune, sed ad eorum damnationem, a quibus fiunt quae displicent iusto ... Unde colligitur quod Deus aliquid et improbet iustus et tamen permittat omnipotens. Haec cum dicta essent, concessum est non ideo putandum aliquid iuste ac bene fieri, quia hoc omnipotens, quamvis ei displiceat, fieri tamen sinit, fatendumque esse etiam illa mala, quae contra

¹ Contra Faust. Man. 22, 78.

² Zur Ordnungsidee vgl. in ähnlichem Sinne z. B.: De musica 6, 11, 30; De Gen. c. Man. 2, 28 f., 42 f.; De Gen. ad litt. imp. lib. 1, 3; Contra Faust. Man. 16, 21; Conf. 1, 10, 16; 12, 11, 11; De nat. boni 37; enarr. in ps. 7, 19; De civ. Dei 11, 17; 11, 23, 1. Wenn auch keine Störung der Ordnung des Weltganzen, so ist das Übel doch Störung der Ordnung des Einzelwesens, vgl. De mor. eccl. cath. et de mor. Man. 2, 5, 7: « quod autem pervertitur, ordine privatur; ordo autem bonum est ».

religionem qua colitur Deus fiunt, et displicere Deo iusto, et ratione iudicii eius ab omnipotente permitti »¹.

Gelegentlich findet Augustinus keine Worte für die Zulassung gewisser Schlechtigkeiten, außer der Versicherung, daß sie nicht ungestraft geschehen: « Non itaque vobis, o fideles Christi, sit taedio vita vestra, si ludibrio fuit hostibus castitas vestra. Habetis magnam veramque consolationem, si fidam conscientiam retinetis, non vos consensisse peccatis eorum, qui in vos peccare permitti sunt. Quod si forte, cur permitti sint quaeritis, alta quidem est providentia Creatoris mundi atque Rectoris, et inscrutabilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius (Rom. 11, 33) . . . nec ideo credant Deum ista negligere, quia permittit quod nemo impune committit »². Gottes Geheimnis bleibt in solchen Dingen undurchdringlich, aber der Heilige wird nicht müde zu wiederholen, daß der Herr in keinem Fall ungerecht handelt und jede Beschuldigung Gottes unsrerseits ungerecht wäre: « Quia et si aliquid in his rebus daemones possunt, tantum possunt, quantum secreto Omnipotentis arbitrio permittuntur . . . Quia sicut ipsi mali homines in terra, sic etiam illi non omnia quae volunt facere possunt, nisi quantum illius ordinatione sinuntur, cuius plene iudicia nemo comprehendit, iuste nemo reprehendit »³. « Et homines plerumque aperte, semper occulte, luunt pro suis factis divinitus poenas, sive in hac vita, sive post mortem: quamvis nullus hominum agat recte, nisi divino adiuvetur auxilio: nullus daemonum aut hominum agat inique, nisi divino eodemque iustissimo iudicio permittatur »⁴. Mit psychologischer Feinheit bringt Augustinus jenen zu tieferer Besinnung, der in unbewußter Selbsttäuschung, gespielter Empörung vielleicht, aus dem, was in erster Linie nicht er, sondern andre ungerecht erleiden oder Schweres erdulden, Anlaß nehmen möchte an Gott irre zu werden, während die, denen das Leiden vom Lenker der Geschicke zugemutet wird, von oben auch die Kraft erhalten, es würdig und verdienstlich zu tragen; das Leiden des Erlösers, dessen Bedeutung, ist ihm dabei willkommenes Beispiel, wie im früher erwähnten sermo: « Tu inique murmurare potes, ille aequitatem perdere non potest. 'Numquid iniquitas apud Deum? Absit' (1 Cor. 9, 14). Hoc fige in corde; hoc de cogitatione tua non excutiat inimicus. Facere potest aliquid Deus, ut tu nescias quare faciat: inique tamen facere non potest, apud quem

¹ De div. daem. 2-6.

² De civ. Dei 1, 28, 1.

³ De civ. Dei 2, 23, 2.

⁴ Ib: 20, 1, 2.

non est iniquitas . . . Noli ibi quaerere iniquitatem, ubi lux sine umbra est. Sed plane latere te potest causa. Si latet te causa, respice ignorantiam tuam, vide qui sis . . . Putabamus iniustum esse nescio quid : ex hoc quia fecit Deus, crede iustum esse. Ergo, inquis, si quis hominem occidat innocentem, iuste facit, an inique ? Inique sane. Quare hoc permittit Deus ? . . . Disputare vis, antequam facias unde dignus sis disputare, quare hoc permisit Deus. *Consilium Dei tibi dicere, o homo, non possum* : illud tamen dico, quia et inique fecit homo qui occidit innocentem, et non fieret nisi permetteret Deus ; et quamvis ille inique fecerit, non tamen hoc inique permisit Deus . . . Et quid dicam de Christo ? . . . Ibi enim consilium Dei novimus, quod non nisi ipso revelante nossemus : ut cum tu inveneris consilium Dei quo permisit innocentem Filium occidi ab iniustis, et tale consilium quale tibi placeat, et quale tibi, si iustus es, displicere non possit, *credas quia et in aliis consilio id agat Deus, sed latet te* . . . Et tamen passio huius iusti non esset, nisi Dominum iniqui occidissent . . . Illi voluerunt, Deus permisit. Illi nocentes essent, etiamsi tantummodo voluissent ; Deus autem non permisisset, nisi iustum esset . . . Discutit Deus quid quisque voluerit, non quid potuerit . . . Voluit ergo facere impius ut damnaretur ; permissus est ut tibi praestaretur : quod voluit, imputatur iniquitati impii ; quod permissus est, imputatur potestati Dei. Ille ergo inique voluit ; Deus iuste permisit . . . vide quid ibi fecerit iniquus, quid iustus. Ille voluit, iste permisit : ille iniuste voluit, iste iuste permisit. Voluntas iniusta damnetur ; permissio iusta glorificetur . . . Hoc est magnum Dei, quia et bonum quod facis ipse tibi dedit, et de malo tuo ipse bene facit. Noli ergo mirari : permittit Deus, et iudicio permittit : permittit, et mensura, numero, pondere permittit. Apud illum non est iniquitas »¹.

In einem Brief an Hieronymus aus dem Jahr 415 bringt der Bischof von Hippo unumwunden die schwere Bedrängnis zum Ausdruck, in die auch Gottesgelehrte von seinem Rang angesichts der rauhen Wirklichkeit geraten können. Es handelt sich um die Frage, wieso schon Kinder in der ersten Lebenszeit derart leiden müßten : « Sed cum ad poenas ventum est parvulorum, magnis, mihi crede, coartor angustiis nec, quid respondeam, prorsus invenio, non solum eas poenas dico, quas habet post hanc vitam illa damnatio, quo necesse est trahantur, si de corpore exierint sine Christianae gratiae sacramento, sed eas

¹ Enarr. in ps. 61, 21 f. (Sperrung von mir.)

ipsas, quae in hac vita dolentibus nobis versantur ante oculos, quas enumerare si velim, prius tempus quam exempla deficiunt. Languescunt aegritudinibus, torquentur doloribus, fame et siti cruciantur, debilitantur membris, privantur sensibus, vexantur ab inmundis spiritibus. Demonstrandum est utique, quo modo ista sine ulla sua mala causa iuste patiantur. Non enim dici fas est aut ista ignorante Deo fieri aut eum non posse resistere facientibus aut iniuste ista vel facere vel permittere. Num quidnam, sicut animalia inrationabilia recte dicimus in usus dari naturis excellentioribus etsi vitiosis, sicut apertissime in evangelio videmus porcos ad usum desideratum concessos esse daemonebus, hoc et de homine recte possumus dicere? animal est enim sed rationale etsi mortale. Anima est rationalis in illis membris, quae tantis afflictionibus poenas luit. Deus bonus est, Deus iustus est, Deus omnipotens est; hoc dubitare omnino dementis est. Tantorum ergo malorum, quae fiunt in parvulis, causa iusta dicatur. Nempe cum maiores ista patiuntur, solemus dicere aut sicut in Iob merita examinari aut sicut in Herode peccata puniri et de quibusdam exemplis, quae Deus manifesta esse voluit, alia quae obscura sunt, hominum coniecturae conceditur. Sed hoc in maioribus. De parvulis autem quid respondeamus, edissere, si poenis tantis nulla in eis sunt punienda peccata; nam utique nulla est in illis aetatibus examinanda iustitia »¹. — Was rechnet Augustinus hier zum « facere » und was zum « permittere » Gottes? Will er es vielleicht dahingestellt lassen, ob alles Aufgezählte eher Gottes Zulassung als etwas davon seine eigene Wirksamkeit sei? Mindestens die Plagerei durch die bösen Geister ist ihm, nach allen seinen sonstigen Texten zu schließen, Gegenstand des « permittere ». Die gleichen Schwierigkeiten findet er in der Tatsache, daß die geistigen Gaben den Einzelnen so verschieden, vielen so karg zugemessen sind, und daß es schier tierische Schwachsinnige gibt. Die Rückführung dessen auf körperliche Bedingungen erleichtere die gestellte Frage nicht, da die Seele sich den Leib nicht selber wählt. All das hindert Augustinus, sich entschieden für die Erschaffung jeder Einzelseele durch Gott auszusprechen, wie Hieronymus es tat: « Doce igitur, quid sentire, quid dicere debeamus, ut constet nobis ratio novarum animarum singulis corporibus singillatimque factarum »².

Nicht allein im brieflichen Verkehr mit dem älteren Fachgelehrten,

¹ Ep. 166, 6, 16 (zitiert nach der Ausgabe von Al. Goldbacher im Corpus Vindobonense, außer für Einzelheiten der Schreibweise).

² Ebd. 17.

sondern selbst in einer Predigt treffen wir das schlichte Geständnis der Unzulänglichkeit menschlichen Sinnens über Gottes Walten, wenn es den Gutwilligen übel ergeht, während die Bösen irdisches Glück genießen : « *Intra ergo in sanctuarium Dei, anima fidelis ; intra in sanctuarium Dei anima pia, cui non displicet Deus in malis tuis, et in bonis malorum cui non displicet Deus. Et si nescis qua ratione fiat, crede non inuste fieri quod sinit aut facit Deus. Humana ratione ducebaris, divina auctoritate revocare, et crede aliquid ibi esse quod te latet. Nam Deum perversum et iniquum esse non posse, fide certissima credendum est. Sic intrans fide in sanctuarium Dei, intrans credendo, discis intelligendo . . . Venient novissima, quando nulli bono erit male, nulli malo erit bene . . . Quare ergo modo non sic ? Forte et modo sic : sed quod nunc est in occulto, post erit in manifesto . . . imo disce mecum ab eo qui docet me, etiam nunc malis non esse bene, et melius esse bonis quam malis ; quamvis nondum venerit bonorum plena felicitas, nondumque venerit malorum poena novissima »¹.*

Im Enchiridion begegnet uns eine andre axiomatische Erklärung von großer Tragweite, im Stil der obengenannten späteren aus *De dono persev.* 6, 12². Hier heißt es : « *Non ergo fit aliquid nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel ipse faciendo* »³. Nimmt man diese Worte genau, so ergibt sich, daß der Gegenstand göttlicher Zulassung doch auch wenigstens in etwa zum *gottgewollten* Geschehen gehört und man sagen kann : *quod fieri sinit, fieri vult*. Die unmittelbar anschließenden Ausführungen zeigen, daß « *sinere* » hier wirklich die Bedeutung von 'zulassen' haben soll, nicht die von 'erlauben' : « *Nec dubitandum est Deum facere bene, etiam sinendo fieri quaecumque fiunt male. Non enim hoc nisi iusto iudicio sinit ; et profecto bonum est omne quod iustum est. Quamvis ergo ea quae mala sunt, in quantum mala sunt, non sint bona ; tamen ut non solum bona, sed etiam sint et mala, bonum est. Nam nisi esset hoc bonum, ut essent et mala, nullo modo esse sinerentur ab omnipotente bono : cui procul dubio quam facile est quod vult facere, tam facile est quod non vult esse non sinere. Hoc nisi credamus, periclitatur ipsum nostrae Confessionis initium, qua nos in Deum Patrem omnipotentem credere confitemur. Neque enim ob aliud veraciter vocatur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult potest, nec voluntate cuiuspiam creaturae voluntatis omnipotentis*

¹ Sermo 48, 5, 7.

² S. 11.

³ Ench. de fide, spe et char. 95.

impeditur effectus »¹. Bald hernach folgen Worte, die ausdrücklich feststellen, die Sünde, die Gott « nicht will », falle in gewisser Beziehung dennoch unter sein « Wollen », insofern er sie im Dienst seiner rechten Absichten 'zuläßt': « Haec sunt 'magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates eius' (ps. 110, 2): et tam sapienter exquisita, ut cum angelica et humana creatura peccasset, id est, non quod ille, sed quod voluit ipsa fecisset, etiam per eandem creaturae voluntatem, qua factum est quod creator *noluit*, impleret ipse quod voluit; bene utens et malis, tanquam summe bonus, ad eorum damnationem quos iuste praedestinavit ad poenam, et ad eorum salutem quos benigne praedestinavit ad gratiam. Quantum enim ad ipsos attinet, quod Deus *noluit* fecerunt: quantum vero ad omnipotentiam Dei, nullo modo id efficere valuerunt. Hoc quippe ipso quod contra voluntatem fecerunt eius, de ipsis facta est voluntas eius. Propterea namque 'magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates eius': *ut miro et ineffabili modo non fiat praeter eius voluntatem, quod etiam contra eius fit voluntatem*. Quia non fieret, si non sineret: *nec utique nolens sinit, sed volens*; nec sineret bonus fieri male, nisi omnipotens et de malo facere posset bene »². Augustinus will mit dem « non praeter eius voluntatem » gewiß nicht bloß eine gleichsam nachträgliche, widerwillige Inkaufnahme und Einordnung des unvermeidlichen Bösen in die göttlichen Pläne behaupten, ein so scharfer Denker verliert nicht aus dem Auge, daß bei Gott alles gleichewige Vorherschau und Vorherwollung ist. Deshalb darf das « nec utique nolens sinit, sed volens » nicht abgeschwächt werden, darin besteht gerade das « mirum et ineffabile ».

Demgemäß kann es nicht wundernehmen, wenn Augustinus zunächst für physische Übel von einem « Wollen » Gottes spricht, dabei im Zusammenhang auch schon andeutend, daß er sogar moralische Verblendung auf ein solches « Wollen » zurückführen würde: « 'Quis fecit mutum et audientem, videntem et caecum: nonne ego Dominus Deus?' Sunt qui Deo calumniantur, vel Scripturae potius Veteris Testamenti, quia dixerit Deus quod ipse fecerit caecum et mutum. Quid ergo dicunt de Domino Christo aperte in Evangelio dicente: 'Ego veni ut qui non vident, videant; et qui vident, caeci fiant' (Ioa. 9, 38)? Quis autem nisi insipiens crediderit aliquid homini secundum vitia corporalia posse accidere, quod Deus nolit? Sed eum iuste totum velle nemo ambigit »³. Spätere Werke des Bischofs von

¹ Ib. 96.² Ib. 100. (Sperrung von mir.)³ Qq. in Heptat. 2, 8.

Hippo vertreten die Ansicht, es gebe einen sündigen Wandel, der als Strafe früherer Verschuldung von Gott über den Sünder wie verhängt sei, unbeschadet der göttlichen Gerechtigkeit; Augustinus beruft sich dafür auf Worte der Heiligen Schrift. So heißt es in *De gratia et libero arbitrio*: « His et talibus testimoniis divinatorum eloquiorum, quae omnia commemorare nimis longum est, satis, quantum existimo, manifestatur, operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum, iudicio utique suo aliquando aperto, aliquando occulto, semper tamen iusto. Fixum enim debet esse et immobile in corde vestro, quia non est iniquitas apud Deum (Rom. 9, 14). Ac per hoc quando legitis in litteris veritatis, a Deo seduci homines, aut obtundi vel obdurari corda eorum, nolite dubitare praecessisse mala merita eorum, ut iuste ista paterentur: ne incurratis in illud proverbium Salomonis: 'Insipientia viri violat vias eius, Deum autem causatur in corde suo' (Prov. 19, 3) ... Si autem *potens est*, sive per Angelos, vel bonos *vel malos*, sive quocumque alio modo *operari etiam in cordibus malorum*, pro meritis eorum, quorum malitiam non ipse fecit, sed aut originaliter tracta est ab Adam, aut crevit per propriam voluntatem: quid mirum est, si per Spiritum sanctum operatur in cordibus electorum suorum bona, qui operatus est ut ipsa corda essent ex malis bona? »¹.

Im *Opus imperfectum* gegen Julian von Eklanum kann der Bekämpfer des Pelagianismus sich nicht genug tun, eine allzu flache, nach Menschenmaß gebildete Vorstellung von Gottes Vollkommenheiten durch Hinweis auf die nackten Tatsachen, auf die Härte der Wirklichkeit zu widerlegen. « Dicis te colere omnipotentissimum, aequissimum, misericordissimum Deum: sed ipse est omnipotentissimus, qui iugum grave, quo prementur filii Adam ex die nativitatis suae, procul dubio ab eis posset auferre, imo ne ullo tali iugo prorsus gravarentur efficere; sed ipse est aequissimus, qui nullo modo illud imponeret imponere permitteret, nisi peccata in eis, cum quibus nati sunt, inveniret, quorum reatum renatis idem ipse misericordissimus solveret »². Gottes Gerechtigkeit läßt sich nicht einfach in die Gußformen menschlicher Gerechtigkeit pressen: « *Quanto excelsior, tanto inscrutabilior divina quam humana iustitia, tantoque ab hac illa distantior. Quis enim homo iustus sinit perpetrari scelus, quod habet in potestate non sinere? Et tamen sinit*

¹ *De gratia et lib. arb.* 21, 43. (Sperrung von mir.)

² *Op. Imp. c. Jul.* 1, 50.

haec Deus, incomparabiliter iustis omnibus iustior, et cuius potestas est incomparabiliter omnibus potestatibus maior. Haec cogita, et noli iudicem Deum iudicibus hominibus comparare, quem non dubitandum est esse iustum, etiam quando facit quod videtur hominibus iniustum, et quod homo, si faceret, esset iniustus »¹. Gerade weil Gott nicht freventlich handeln kann, widerstrebt die Annahme, daß schon kleine Kinder so vieles erleiden müßten, was Gott selber auferlegt oder zuläßt, wenn nicht eine Sünde sie belastete: « *Quoniam nulla crimina capit Deus, ideo nec hoc quod ei vos impingitis capit, ut sine ullius originalis peccati merito, mala parvuli tot et tanta ipso vel faciente vel permitte patiantur* »². Die Lehre von der Erbsünde führt jedoch nicht zur Folgerung, Gott erschaffe die Sünde oder den Sünder, ebensowenig wie man behaupten kann, Gott erschaffe den Schwachsinn oder den Schwachsinnigen, trotzdem es solche Unglückliche von Geburt gibt: denn Sünde wie Schwachsinn sind keine eigenen Wesen oder Substanzen, sondern Mängel, die Gott nach gerechtem Urteil zuläßt, aber nicht zu erschaffen braucht. « *Sicut ergo nobiscum non dicitis Deum fatuitatis auctorem, cum tamen nasci homines fatuos Deo creante fateamini: sic nos auctorem malitiae non dicimus Deum, et tamen originalis obligatione peccati malos homines nasci, non nisi creante ipso, quia non creat homines nisi ipse, recte possumus dicere . . . Natus est enim fatuus, accidente vitio; homo autem creatus est, operante Deo. Deinde quod addit, fatuae autem rei auctorem non esse sapientem, ut res ipsa homo intelligatur; non esse consequens dicimus. Eius quippe hominis qui fatuus natus est, Deum dicimus, quamvis non dicamus ipsius fatuitatis, auctorem. Quae fatuitas non est natura atque substantia, quae non nascitur nisi creante Deo; sed eiusdem naturae vitium, quod accidit sinente Deo: iusto autem iudicio Deum ita sinere, non utique dubitamus* »³. Das gilt von allen physischen wie sittlichen Mängeln des Menschen; ihr Urheber ist der böse Geist: « *Absit ergo, ut cum Creatoris dicatur iniuria, naturaliter esse homines irae filios: sicut sine ulla eius iniuria quisque dicitur naturaliter surdus, aut naturaliter caecus, aut naturaliter morbidus; itemque alius naturaliter fatuus, alius naturaliter obliviosus, alius naturaliter iracundus; et caetera innumerabilia vitia, sive corporum sive, quod est gravius, animorum, Dei opificio creatorum, eiusdemque Dei occulto, sed iusto iudicio vitiatorum. Idem quippe ipse totius hominis creator: et tamen*

¹ Ib. 3, 24.² Ib. 3, 135.³ Ib. 3, 155. 160.

quamvis cum eius laude natura sit homo, nullo modo tamen cum eius vituperatione natura vitiosus est homo. Scimus itaque non vitia, sed naturas esse tribuendas conditori Deo ... De homine agitur, de rationali animante, de imagine Dei agitur, cuius natura nullo modo *diaboli ludibrium* fieret, *quem recte credimus auctorem esse vitiorum, nisi per iustum Dei iudicium propter originale peccatum* »¹. Gott kann solche Übel zulassen, weil er in seiner überragenden Güte und Macht auch sie im Dienst des Guten zu bewältigen versteht: « Deus vero tam bonus est, ut malis quoque utatur bene, quae Omnipotens esse non sineret, si eis bene uti summa sua bonitate non posset: et hinc potius impotens appareret et minus bonus, non valendo bene uti etiam malo »². Der Gedanke, den Augustinus schon in seinen frühesten Schriften vorlegt, kehrt also selbst in dem unvollendeten letzten Werk wieder: Gott kann das Übel, auch die Sünde, geschehen lassen, denn er vermag sie in seinen Plan einzuordnen, die Gesamtgüte des Universums wird dadurch nicht angetastet, das Übel ist gleichsam ein dunkler Hintergrund, von dem das Gute des Ganzen als solchen sich wirkungsvoll abhebt. Augustinus denkt dabei nicht hauptsächlich an den Eindruck, den wir Menschen hier im irdischen Dasein bei Betrachtung der Wirklichkeit gewinnen, erst recht nicht an den Eindruck eines Augenblickes: er versucht, den Tatbestand in der Perspektive der Ewigkeit, des Jenseits zu sehen und zu erleben, wie manche von den erwähnten Texten zeigen durch ihren Hinweis auf die letzten Dinge.

* * *

Einige Ausführungen sind uns bereits begegnet, in denen Augustinus die 'Zulassungen' dem eigenen 'Wirken' Gottes gegenüberstellt. Geht man nun in seinen Schriften einer Erklärung nach, was alles zum 'Wirken' Gottes selbst gehören soll, dann findet man die Lehre, daß Gott « creator », « auctor », « causa », « artifex » schlechthin alles Wirklichen sei, indem das alles ausnahmslos als gut zu gelten habe³, und stets wieder die Leugnung, das Übel, die Sünde hätten Gott zum « Urheber », wäre es auch nur irgendwie. An gewissen Stellen wird

¹ Ib. 4, 123. (Sperrung von mir.)

² Ib. 5, 50.

³ De lib. arb. 2, 20, 54: « Tu tantum pietatem inconcussam tene, ut nullum tibi bonum vel sentienti, vel intelligenti, vel quoquo modo cogitanti occurrat, quod non sit ex Deo. Ita enim nulla natura occurrit quae non sit ex Deo. Omnem quippe rem ubi mensuram et numerum et ordinem videris, Deo artifici tribuere ne cuncteris. Unde autem ista penitus detraxeris, nihil omnino remanebit ... Ita, detracto penitus omni bono, non quidem nonnihil, sed omnino nihil remanebit. Omne autem bonum ex Deo: nulla ergo natura est, quae non sit ex Deo ».

auch ganz allgemein erklärt, das Übel könne eine eigentliche « Ursache » gar nicht haben, weil es als solches keine Eigenwirklichkeit besitze, es sei nichts anderes als « corruptio boni », aber keine besondere « natura »¹. Anderwärts nennt er den Teufel Ursache aller Übel², wobei das Wort aus *De vera religione* 12, 23 den Schlüssel bildet: « Hoc est totum quod dicitur malum, id est, peccatum et poena peccati »³. Das steht im Einklang mit seinen grundlegenden Ausführungen aus *De libero arbitrio* 3, 5, 12 ff., wo er zu zeigen versucht, daß geringerer Wertgehalt des geschöpflichen Seins im Vergleich zu größerem nicht schon an sich ein Übel sei, weder für das Einzelwesen noch für das Universum als Ganzes, daß die Abstufung der Werte vielmehr dem Ganzen besondere Schönheit verleihe. Diese Auffassung vom Übel, aus der sich ergibt, daß die Sünde das Grundübel sei und daß es ohne sie kein eigentliches Übel gäbe, hat Augustinus stets beibehalten. Seit er die Tatsache der Erbsünde nachdrücklich in seine Gesamtlehre einbaut, hat er an ihr die nächste Antwort auf die Frage, wieso Gott all das Übel einschließlich so vieler persönlicher Sünden 'zulasse'⁴. Wenn er auf die Ursünde gedanklich zurückgeht, die Anlaß zu all dem Elend ward, und die Frage aufgeworfen wird, wie Gott diese erste habe 'zulassen' können, weiß er keine andere Antwort als die Versicherung über Gottes Macht, selbst die mit der Kette ihrer Folgen in seinen Gesamtplan zum Guten einzufügen, ja sogar alle Untaten des bösen Geistes darin aufzunehmen⁵. Dabei fehlt die Bemerkung an entsprechender Stelle

Gleiches s. *De Gen. c. Man.* 2, 29, 43; *De div. qq.* 83, 21 und 1 *Retract.* 26 dazu; *De div. qq. ad Simpl.* 1, 18; *sermo* 21, 3; *Conf.* 12, 11, 11; *De civ. Dei* 14, 11.

¹ Außer *De lib. arb.* 2, 20, 54 cf. *De mor. eccl. cath. et de mor. Man.* 2, 6, 8 ff.; *De div. qq.* 83, 21; *De Gen. ad litt.* 8, 14, 31; *De civ. Dei* 12, 3 f. 7. An letzterer Stelle heißt es: « Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis: non enim est efficiens, sed deficiens; quia nec illa effectio est, sed defectio. Deficere namque ab eo quod summe est, ad id quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam. Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint, ut dixi, sed deficientes, velle invenire, tale est ac si quisquam velit videre tenebras, vel audire silentium . . . ».

² Oder das freie Wollen des Bösen beim Geschöpf, z. B. *De lib. arb.* 3, 17, 48: « Ergo improba voluntas malorum omnium causa est »; *De div. qq. ad Simpl.* 1, 18; *sermo* 13, 7, 8; *sermo* 22, 7, 7; *sermo* 32, 10; *sermo* 176, 6; *ep.* 194, 30; *Qq. in Hept.* 2, 18; *Op. imp. c. Iul.* 4, 123.

³ Dazu vgl. *ib.* 23, 44; *De civ. Dei* 12, 3 f.; *De nat. et gr.* 3; *Op. imp. c. Iul.* 4, 134.

⁴ Z. B. *De natura et gratia* 3; *Op. imp. c. Iul.* 1, 47. 105; 2, 38; 4, 134; 5, 28, 38.

⁵ Nicht die Sünde selbst ist zur Abstufung der Werte und damit zur Vollkommenheit des Weltganzen erforderlich, sondern die Kreatur, die sündigen

nicht, daß Gott um der bleibenden positiven Werte willen auch sündige und leidende, strafverfallene Wesen schaffen könne¹.

Daß Gott der Urheber alles Wirklichen ohne Ausnahme ist, soll für Augustinus nicht eine Alleinwirksamkeit besagen, aber jedenfalls eine ausschlaggebende, unersetzliche Wirksamkeit des Schöpfers zu jedem Sein und Geschehen. Für das Übel und die Sünde vertritt er eine Art Alleinwirksamkeit des Geschöpfes². Daraus ergibt sich, daß er dort den Begriff «permittere» im Sinn von 'zulassen' verwendet, *wo ein Wirken Gottes nicht in Betracht kommt*, und daß dieses «permittere» bei ihm eine rein negative Tragweite hat, indem es besagt, daß Gott das Geschehene nicht selber verursacht, obschon er es eintreten läßt. Da Gott nach der Lehre des Bischofs von Hippo durch sein bloßes Wollen wirkt, ist es für ihn freilich in etwa dasselbe zu sagen, Gott wirke alles Wirkliche, also alles Gute, aber keine Übel, oder zu sagen: Gott «will» das Gute, das Übel «will» er nicht³. Soll aber den Worten des Enchiridion: «Non ergo fit aliquid nisi omnipotens fieri *velit*, vel *sinendo* ut fiat, vel ipse faciendo» ihre Geltung eingeräumt werden, so müssen wir beim Wollen Gottes in der Schau des Kirchenlehrers von Hippo unterscheiden zwischen einem 'wirkenden' und einem bloß 'zulassenden' Wollen, eine Unterscheidung, die sich mit der bekannten theologischen zwischen wirksamem und unwirksamem göttlichen Wollen nicht deckt. Die Ausdrucksweise des Enchiridion ist hier nicht

kann, wenn sie will und die daraufhin Elend erntet. De lib. arb. 3, 9, 26: «Quomodo ergo peccata iuste punit, quae si defuissent, creatura eius plena et perfecta non esset? Hic respondetur, non ipsa peccata vel ipsam miseriam perfectioni universitatis esse necessaria, sed animas in quantum animae sunt quae, si velint, peccant, si peccaverint, miserae fiunt». Freilich erklärt Augustinus, auch die tatsächliche Sünde erniedrige den Menschen nicht unter die unvernünftigen Wesen: ib. 3, 5, 12. 15; sermo 255, 3; ep. 140, 23, 56, usw.

¹ De lib. arb. 3, 5, 12 ff.; ep. 140, 23, 56; De nat. et gr. 3; 34, 39; C. Iul. 3, 24, 56.

² Sermo 32, 10, 10: «Quaere quid sit hominis proprium, peccatum invenies. Quaere quid sit hominis proprium, mendacium invenies. Tolle peccatum, et quidquid consideraveris in homine, Dei est ... quaere quid sit tuum, invenies peccatum»; sermo 55, 3, 3: «Malum est enim nobis de nobis»; sermo 176: «Illi ergo debemus quod sumus, quod vivimus, quod intelligimus; quod homines sumus, quod bene viximus, quod recte intelleximus, illi debemus. Nostrum nihil, nisi peccatum quod habemus»; sermo 254, 5, 7: «Qui enim voluerit dicere, quia retribuet aliquid Deo, mendax est (omnia ab illo speranda sunt; a nobis ipsis praeter illum nihil nisi forte peccatum)»; Enarr. in ps. 25, sermo ad plebem 11: «... quidquid in te mali est de peccatis, tuum est; quidquid boni in iustificationibus, Dei est»; De doct. christ., prol. 8; In Ioa. ev. tract. 49, 11, 8.

³ De div. qq. 83, 3: «Illo autem auctore cum dicitur, illo volente dicitur».

lediglich ein Versehen, kein unüberlegtes obiter dictum, denn im weiteren Kontext erklärt er sie gleichsam, wie wir gesehen haben: « ut miro et ineffabili modo non fiat praeter eius voluntatem, quod etiam contra eius fit voluntatem. Quia non fieret, si non sineret: nec utique nolens sinit, sed volens »¹. Wenn « sinere, permittere fieri » bei Augustinus durchwegs so dem « facere ipse », dem « auctor, creator, causa, artifex esse » gegenübergestellt wird, ist es aus dem Zusammenhang mit seiner Lehre vom Übel als einem « Nichts », einem Seinsausfall zu erklären, den Gott, der Urheber allen Seins, ebendeshalb nicht « wirken » kann, weil es kein Sein ist. Aber es « geschieht » auch dieses « Nichts » nicht schlechthin ohne Gottes Willen, « miro et ineffabili modo ». Gegenstand göttlicher « Zulassung » wird für augustinisches Denken folgerichtig alles Übel, weil es ihm keine Wirklichkeit bedeutet, alle Sünde, weil sie ihm keine positive Leistung, sondern negatives Versagen bedeutet. Der scharfsinnige Kirchenlehrer hat das Bewußtsein, daß der Begriff 'Zulassung' an sich keinerlei Erklärung des dahinter verborgenen *göttlichen* Geheimnisses zu bringen vermag, besonders für die Sünde nicht, darum verwendet er ihn ohne ihm je eingehendere Aufmerksamkeit zu widmen, ohne ihn je als Mittel etwa zur Erleichterung des Problems des Bösen einzuschätzen und reichen zu wollen. Demgemäß finden wir bei ihm neben Sätzen, die eigenes Wirken Gottes und « Zulassung » auseinanderhalten, wieder solche, die dort, wo es sich gerade nach seiner Lehre zweifellos um ein eigentliches göttliches Wirken handelt, von « Zulassung » sprechen, z. B. für das Dasein der Bösen als Dasein². Subtile Unterscheidungen, die an Worten kleben bleiben und sachlich doch nicht weiterführen, wenn man dabei erwägt, daß es hier um den absolut unvergleichlichen Fall des ewig allwissenden und ewig allmächtigen Gottes geht, werden von ihm nicht vorgebracht. Alle im Grunde anthropomorphistischen Erläuterungen und Veranschaulichungsversuche für das, was Zulassung sein soll, sind ihm fremd, es sei denn, wir müßten in der sattsamen, bisweilen gezwungen anmutenden Unterstreichung des Ordnungsmotivs in diesen Fragen die Folge einer Plotin zugehörigen, von Anthropomorphismus nicht freien Ideologie erblicken.

¹ Ench. de fide, spe et char. 95. 100.

² Vgl. In Ioa. ev. tract. 27, 6, 10 (s. S. 6); sermo 214, 3: « nullo modo eos vel nasci vel vivere sineret » (S. 6); ep. 264, 2: « poterat eos aut nasci non permittere ... sed tantum eos permittit esse ... » (S. 8). Daß des Sünders Dasein an sich kein Übel ist, sagt Augustinus ja selber z. B. De lib. arb. 3, 5, 12 ff.