

Die Gnadenlehre in der orthodoxen morgenländischen Kirche [Fortsetzung]

Autor(en): **C.N.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **23 (1933)**

Heft 3

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404085>

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 Gnadenlehre in der orthodoxen morgenländischen Kirche.

(Fortsetzung.)

II.

Die Gnade bei den byzantinischen und den gräko-russischen Theologen.

Die gewaltige religiöse Anschauungs- und theologische Gedankenwelt des hl. Augustinus blieb selbst in der abendländischen Kirche jahrhundertlang fast ein ungehobener Schatz, und die Gnadenlehre des doctor gratiae hat in ihrer Ganzheit auch dort nicht die volle Herrschaft erlangt. Den Griechen ist er, obschon er wie ein Grieche theologisierte, nie recht nahe gebracht worden. Die lateinischen Väter wurden in der Ostkirche zu keiner Zeit so studiert und gewürdigt wie die griechischen Väter in der abendländischen Kirche. So hatten die Griechen trotz eines Augustinus, an dessen universale Geistesgrösse kein griechischer Vater auch nur entfernt heranreichen konnte, bis zum grossen Schisma von 1054 die theologische Führerrolle in der Gesamtkirche inne, deren sie sich um so mehr bewusst waren, je stärker sie im Laufe der politischen Entwicklung ihre Machtlosigkeit gegenüber der Kirche des „alten Rom“ empfanden. Durch die Verschiebung der politischen Machtverhältnisse und die Verschiedenheit der nationalen und geistigen Einstellung im Orient und Okzident entstanden bei aller äusseren Einigkeit im Laufe der Jahrhunderte immer grössere kirchliche Gegensätze, die sich gelegentlich in den gereizten Rangstreitigkeiten zwischen Rom und Konstantinopel äusserten. Von der trullanischen Synode im Jahre 692 an (Synodus quinisexata) begannen griechischerseits die Verketzerungen der Lateiner, die schliesslich durch den Patriarchen Photius, den die Griechen den „Grossen“ nennen, geschickt zusammengefasst wurden, um den Abendländern das Brandmal der „Häresie“ aufzudrücken. Dinge der kirchlichen Sitte, des kultischen Brauches und der sozialkirchlichen Ordnung, wie

die verschiedenartige Berechnung der Quadragesimalfasten, eine Eigentümlichkeit der okzidentalen Feier der österlichen Eucharistie, die verschiedene Form des Chrisma, die verschiedenartige Stellung zur Ehe der Kleriker in höheren Weihen, wurden mit den Dingen des Glaubens gleichgestellt. Die Einschlebung des „filioque“ in das nizänische Symbolum hält ja noch heute den Abgrund offen, der das Morgenland kirchlich vom Abendland trennt. Aber einen Gegensatz in der Gnadenlehre wusste selbst ein so scharfer Geist wie Photius nicht aufzuzeigen. Auf den Unionskonferenzen von Lyon (1274) und Ferrara-Florenz (1438/39) wurden die Probleme über die Gnade gar nicht einmal berührt. In der Tat stehen die Theologen der byzantinischen Epoche — vom Beginn des grossen Schismas bis zur Eroberung von Konstantinopel durch die Türken (1453) mit einer scharfen Zäsur, die das lateinische Kaisertum (1204 bis 1261) und seine gewaltsamen Latinisierungsversuche schnitt — mit der allgemein angenommenen Gnadenlehre der Westkirche nicht im Widerspruch. Das ist verständlich, wenn wir uns daran erinnern, dass der letzte griechische Kirchenvater, Johannes von Damaskus, der Schöpfer der dogmatisch-scholastischen Theologie ist, die eine der Grundlagen für die mittelalterliche Theologie des Abendlandes wurde. In den drei Hauptfragen, über die man sich im Abendlande seit dem Pelagianismus herumstritt, nämlich über den allgemeinen Heilswillen Gottes, über die Art der Heilsergreifung durch den menschlichen Willen und über die doppelte Gnadenwahl *post praevisam cuiusque cooperationem*, hielten sie sich fast ausnahmslos an die Lehre der griechischen Väter, wenn auch viele von ihnen die Systeme der lateinischen Scholastiker genau kannten. Diese Übereinstimmung kommt daher, dass sie die genannten Fragen unabhängig von jeder philosophischen Schule behandelten und die Lösungen rein aus den Quellen der Offenbarung zu finden suchten, ein Weg, der für unsere Zeit geradezu vorbildlich wäre.

So wenig wie die griechische patristische Literatur bis hinauf zum Damaszener kennt die byzantinische Theologie einen speziellen Traktat über die Gnade. Die Anathematisierung der pelagianischen Häresie wurde auf der trullanischen Synode dem *corpus juris canonici* eingefügt und von einigen byzantinischen Kanonisten kommentiert. Besonders zu bemerken ist,

dass in diesen Kanones auch der Semipelagianismus eindeutig verworfen wurde, was am besten den gegen die Griechen auch von Lateinern erhobenen Vorwurf des Semipelagianismus widerlegt.

Das Wesen der Gnade wird von den Byzantinern nirgends definiert. Sie suchen sie vielmehr aus ihren vielfachen Wirkungen zu beschreiben. Die fundamentale Unterscheidung von *gratia habitualis* und *gratia actualis* findet man bei ihnen nicht, obschon die in diesen Begriffen ausgedrückte Idee sich bei ihnen nachweisen lässt. Sie fassen die Gnade ganz allgemein als eine übernatürliche Wirksamkeit Gottes auf, als eine Hilfe, die dem Menschen von Gott gegeben wird, um ihn zu erleuchten, zu stärken, zu erneuern, zu heiligen, zu vergotten und unter Mitwirkung seines freien Willens zur ewigen Seligkeit zu führen. Ganz in den Spuren des Damaszeners wandelnd, reden sie von der Vergottung der menschlichen Natur durch die Taufgnade, von der Annahme des Menschen an Kindes Statt durch Gott, von der Teilhaftigwerdung der göttlichen Natur besonders durch Empfang der heiligen Eucharistie.

Theophylakt, 1070 Erzbischof von Achrida (Bulgarien), der als Exeget in der griechischen Kirche einen Namen hat, nennt bei der Auslegung der Worte: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben“ das übernatürliche Leben eine *ποιότης*, eine *qualitas*, die Christus seinen Gläubigen mitteilt. „Ohne die von ihm gegebene lebensspendende Qualität können sie nichts tun.“ (In Joh. c. XV, 4, Migne, gr. Bd. CXXIV, col. 196 BC.)

Die byzantinischen Mystiker pflegen die Gnade Gottes als ein göttliches Licht zu beschreiben, das einige von dem in der Seele des Gerechten wohnenden heiligen Geiste oder von dem dreieinigen Gott kaum unterscheiden können. Ein solches Licht wird von den Herzensreinen und Vollkommenen schon hier auf Erden erfahrungsgemäss und experimentell nachweisbar gesehen und ist ein Unterpfand und ein Vorgeschmack des ewigen Lebens. Darüber äussert sich besonders Symeon, der neue Theologe, der im 11. Jahrhundert, also lange vor Gregor Palamas, lebte. Gregor Palamas (1296—1359), Mönch in einem der Athosklöster, 1347 Erzbischof von Thessalonichi, war Führer der sogenannten Hesychasten, das sind quietistische Mystiker. Er und seine Schüler lehrten, *ἡ θεόποιος χάρις*, die vergottende Gnade sei eine übernatürliche, vom göttlichen Wesen realiter

verschiedene, wenn auch von ihm unzertrennliche Wirksamkeit. Sie sei daher etwas Unerschaffenes und Ewiges, ein Licht, das von seiner göttlichen Wesenheit aufleuchtet und mit den leiblichen, übernatürlich erhobenen Augen gesehen werden könne. Diese göttliche Wirksamkeit sei mannigfach und begreife alle Gaben und Charismen des heiligen Geistes in sich, die von den Hesychasten unerschaffen genannt werden. Sie leugnen, dass die Person des heiligen Geistes und die ganze Trinität der Seele der Gerechten durch die Gnade der Rechtfertigung mitgeteilt werde und ihr in besonderer Weise inne wohne. Dagegen reden sie von einer Einwohnung der vergottenden Gnade in der Seele. Philotheos Kokkinos schreibt: „Die grosse Gnade des Geistes, die in den Seelen der Würdigen wohnt und ihre natürlichen Kräfte wie einen vorhandenen Stoff ergreift, wenn diese durch entsprechende Akte und durch Kontemplation gereinigt sind, offenbart sich zwar in allen und schmückt alle, indem sie dieselbe in ihren göttlichen Zustand umgestaltet; sie erweitert sich aber in ihnen, durchdringt sie ganz und gar und vergrössert sie masslos.“ (Encomium Gregorii Palamae, Migne, gr. Bd. CLI, col. 633/34).

Dass die vergottende Gnade unerschaffen sei, sucht Makarios von Ephesus in seinem Buche „de essentia et operatione contra Manuelem Calecam“ zu begründen. „Wenn wir, an der göttlichen Gabe teilhabend, der göttlichen Natur teilhaftig werden, wie der heilige Petrus sagt, so ist also jene Gabe nicht erschaffen, die *θεοποίησις* oder Vergottung genannt wird. Sie ist vielmehr die Gottheit selbst.“ Er leugnet, wie auch andere Palamiten, dass die Person des heiligen Geistes am Pfingstfeste auf die Apostel herabgekommen sei.

Bei Nikolaus Cabasilas, der sonst den Palamismus mit grosser Nachsicht behandelt, findet man die Lehre von der unerschaffenen Gnade in seinem grossen theologischen Werke „Das Leben in Christo“ nicht. Dagegen vertritt er die Lehre von der heiligmachenden Gnade, wie sie in der westlichen Theologie ausgebildet wurde. Nach ihm wird das geistliche Leben in den drei Mysterien „der christlichen Einweihung“ verliehen, die uns am Leben Christi teilnehmen lassen und uns der göttlichen Natur teilhaftig machen. Den Anfang dieses Lebens verleiht die Taufe. Sie gibt *το εἶναι*. Das Chrisma (Firmung) spendet Vermehrung des Lebens und den Anstoss zum Fortschritt. Die

Eucharistie aber nährt und bewahrt dieses Leben, so dass wir durch diese drei Sakramente „in Christo leben, uns bewegen und sind“. Die Taufe reinigt die Seele von allen Spuren des Bösen und gibt ihr einen der Sünde abholden Zustand, verleiht Leben, bildet die Körperteile (!) aus, gibt ihr besondere Fähigkeiten. Die durch sie vollzogene Geburt ist der Anfang des künftigen Lebens, erwirbt die Anlage zu neuen Gliedern und Sinnen (Geistesauge, Geistesohr etc.) und ist die Vorbereitung des himmlischen Lebens. Sie eröffnet der Seele ein geistiges Auge, das Gott im andern Leben völlig erweitern und auf sich lenken wird. Die Taufgnade ist also etwas Erschaffenes und mit der Seele habituell Verbundenes, das sie schön macht. Er lehrt im Gegensatz zu Gregor Palamas, dass das heilige Chrisma uns den heiligen Geist und dessen Gaben verleiht. Die Erleuchtung in der Taufe sei nicht rein geistige Erkenntnis, einfacher Glaube, sondern eine unmittelbare Empfindung Gottes dadurch, dass ein göttlicher Strahl die Seele unsichtbar berührt.

Über die Natur der Gnade, insofern sie eine vorübergehende Bewegung Gottes ist, also über die *gratia actualis*, lassen sich aus den Schriften der byzantinischen Theologen viele Äusserungen anführen, in denen diese Gnade als eine Einwirkung Gottes auf die Seelenkräfte bezeichnet wird, wodurch die in ihnen lebendige Akte, nämlich Erleuchtungen und Eingebungen, angeregt werden. Diese Seelenkräfte werden gestärkt und zur Vollbringung heilsamer Werke unterstützt. Subtile scholastische Spekulationen haben sie indessen unterlassen.

Dass Gottes Gnade zu jedem Werke heilsam und zum Beginn des Glaubens absolut notwendig ist, lehren auch die byzantinischen Theologen ausdrücklich. Doch übergehen sie, wie die griechischen Väter, die *gratia praeveniens et excitans*, von der Augustinus in seinem Traktat *de natura gratiae* (31, 35) spricht, mit Stillschweigen. Ja, nach ihren Ausführungen muss der menschliche Wille auf dem Heilswege von sich aus die ersten Schritte tun und sich zum Empfange der göttlichen Gnade disponieren. Oder sie beziehen die *gratia praeveniens* auf den schon gerechtfertigten Menschen. So schreibt Theophylakt (in Eph. c. I. Migne, gr. Bd. CXXIV, col. 1037 A): „Das Glauben und Fortschreiten ist unsere Sache und Sache des uns berufenden Gottes. Dass aber die Fortschreitenden der Gotteskindschaft gewürdigt werden, das ist allein ein Geschenk seiner Liebe

und Menschenfreundlichkeit.“ Gregor Palamas betont die absolute Notwendigkeit der Gnade zu jedem guten Werk, zur Überwindung der Versuchungen, zur Bändigung der Leidenschaften, zur Ausübung der Tugenden. G. Scholarius schreibt: 1. Die erste Vorbereitung zum Heile wird von Gott umsonst gegeben (In „das Los der Seelen nach dem Tode“, vollständige Werke, Bd. 1, S. 118). 2. Ohne Gnade können wir nichts tun (Die Prädestination, *ibid.* Tract. I. 15—17, 19). 3. Die Gnade ist notwendig zur Beharrlichkeit (In „die Busse des Petrus nach der Verleugnung“, *ibid.* I, 7, pag. 195/196).

Einige byzantinische Theologen heben die absolute Gratuität der Gnade hervor, andere scheinen sie teilweise zu leugnen. Oft sagen sie, der Mensch müsse sich der Berufung, der Erwählung, der göttlichen Gnade würdig erweisen. Darin aber stimmen alle überein, dass sie keine derart wirksame Gnade kennen, dass der freie Wille ihr tatsächlich nicht widerstehen könne. Keine Gnade kann ohne freien Willenskonsens heilsam wirken. Sie kennen auch keinen inneren Unterschied zwischen der Gnade, die faktisch ihre Wirkung erreicht (*gratia effica*), und jener, die mangels Zustimmung des menschlichen Willens „rein hinreichend“ ist (*gratia mere sufficiens*). Auf die Notwendigkeit der freien Mitwirkung des Menschen legen sie den grössten Nachdruck, und jene Schriftstellen, in denen auf den ersten Eindruck hin das ganze Heilswerk Gott und seiner Gnade zugeschrieben zu werden scheint, erweichen sie so, dass überall der Anteil der menschlichen Freiheit und die Notwendigkeit der Mitwirkung durchklingt. Immer suchen sie jenen kleinen Teil, der der erschaffenen Freiheit beim Heilswerk zukommt, zu retten. Das ist die Konsequenz ihrer einstimmigen Lehre vom universalen Heilswillen Gottes und von der Prädestination und Reprobation *ex praevisa cooperatione*. Sie stehen also, wie die griechischen Väter, auf dem Boden des Synergismus. Die Gnade beeinträchtigt die Freiheit nicht und tut ihr keine Gewalt an, bestimmt sie nicht zum voraus, sondern wirbt um ihre Zustimmung und wartet darauf, das gute Werk zu beginnen und zu vollenden. Die scholastischen Begriffe auf diesem Gebiete von *causa prima* und *secunda*, *causa principalis* und *instrumentalis*, *causa physica* und *moralis* sind ihnen nicht geläufig. Sie halten sich streng innerhalb der Grenzen des Dogmas und der Worte der heiligen Schrift, die ihnen sichere Richtschnur ist,

und lehren nur das, worin alle katholischen Schulen übereinstimmen, was also wirklich katholisch ist.

In der Lehre über die Prädestination war ihnen der Satz des heiligen Johannes Damascenus richtungweisend: *„χρὴ γινώσκειν, ὡς πάντα μὲν προγιγνώσκει ο θεός, οὐ πάντα δὲ προορίζει.“* (Man muss einsehen, dass Gott zwar alles voraus weiss, aber nicht alles vorausbestimmt.) Wenn Gott die zukünftigen Auserwählten zu ihren Lebzeiten oder in Hinordnung auf den Heilsvollzug bevorzugt, so nur unter der Bedingung, dass er von Ewigkeit deren guten Gnadengebrauch voraussieht. Er fordert von allen Nachkommen Adams ein Minimum von Mitwirkung, das ein jeder unter dem Einflusse der allen angebotenen und keinem verweigerten *gratia praeveniens et cooperans* leisten kann und muss. Er führt hienieden aus, was er von Ewigkeit her über den einzelnen Menschen unter Berücksichtigung der kraft seines Vorauswissens erkannten Mitwirkung eines jeden mit der Gnade vorher beschlossen hat. Gott will (*voluntate antecedente*), einzig durch seine Güte bewogen, alle Menschen retten und mit den geeigneten Mitteln zum ewigen Glücke führen. Er knüpft daran eine Bedingung: dass sie selbst es wollen, d. h. dass sie seiner allen umsonst angebotenen Gnade ihre freie Mitwirkung leihen wollen, die sie mit den natürlichen Kräften und mit Hilfe der Gnade leisten können. Es gibt keine Vorhererwählung bestimmter Menschen ohne Rücksicht auf die ewige Vision ihrer Mitwirkung mit der umsonst verliehenen Gnade, wie es auch keine Verwerfung gibt, die unabhängig von der Vorhersehung der Missverdienste wäre. „Gott kennt kein Ansehn der Person, sondern wer ihn unter allem Volke fürchtet und Gerechtigkeit übt, der ist ihm angenehm.“ (Apg. X, 34—35.) Dem, der mit Hilfe seiner natürlichen Kräfte und der Gnade tut, was an ihm liegt, verweigert Gott seine weitere Hilfe nicht und verleiht ihm endlich die Verherrlichung.

Die ungleiche Gnadenverteilung hier auf Erden hat nach einigen byzantinischen Theologen ihren Grund im freien Willen Gottes, aber die zu spendende Gnade wird durch Gottes Präsenz geleitet, d. h. Gott wartet bei der Gnadenausteilung auf den Grad und das Mass der vorhererkannten Mitwirkung eines jeden mit der Gnade. Einige Theologen lehren, die selige Jungfrau Maria sei deswegen zur Würde der göttlichen Mutterschaft erhoben, weil Gott von Ewigkeit her vorausgesehen habe, dass

sie von allen Frauen, ja von allen Verstandeswesen am vollkommensten mit der Gnade mitwirken und die umsonst verliehenen Gaben Gottes am treuesten von allen gebrauchen würde. (Cf. Theophanes von Nizäa in Sermone in B. Deiparam, Cod. Oxon. 193, und Nikolaus Cabalistas in homilia in nativitat. Deiparae, 7—8, 14. Patr. Or. XIX p. 472—475, 480—481).

Nach diesem ersten Willensakte (*voluntas antecedens*) befragt Gott seine Präsenz — man verzeihe gütigst diese anthropomorphe Sprechweise —, durch die er von Ewigkeit sieht, wer die geforderten Bedingungen erfüllen und so mit der Gnade bis zum Ende des Lebens und bis zur Erlangung des Heiles mitwirken wird, und wer sich der Gnade entziehen oder sie nicht festhalten wird und daher mit Recht der Verwerfung anheim fällt. Nach dieser Vision beschliesst Gott *voluntate consequente* die Prädestination zur Seligkeit für die, welche nach gutem Gebrauch der Gnade wegen ihrer Verdienste, die sie mit der göttlichen Gnade und durch eigene Mitwirkung mit derselben sich erworben haben, zur Glorie gelangen. Er verwirft aber die andern wegen ihrer Missverdienste und ihrer mangelhaften Mitwirkung mit der Gnade, die sie hätten leisten können, wenn sie gewollt hätten.

Was Gott also von Ewigkeit her gesehen und zu tun beschlossen hat, das führt er in der Zeit durch seine Providenz aus, die nach Auffassung der Griechen immer durch seine Präsenz geleitet und geregelt wird. In dieser Durchführung zeigt Gott eine Bevorzugung der künftigen Erwählten. Diese Bevorzugung haben sie zwar nicht wirklich und im eigentlichen Sinne des Wortes verdient, aber sie wird ihnen von Gott aus gewissen Schicklichkeitsgründen gewährt, insofern sie taten, was sie konnten und zu ihrem Heile jenes Minimum beitrugen, welches Gott vom freien Willen fordert. Er rettet uns nicht ohne uns. Er ist allgütig und gerecht. Er erntet nicht, wo er nicht gesät, und fordert von keinem Geschöpf etwas Unmögliches. Aber „wem viel gegeben ist, von dem wird auch viel verlangt werden, und wem viel anvertraut ist, von dem wird auch mehr gefordert werden“. Lk. XII, 48.

Die dieser Auffassung im Römerbrief anscheinend entgegenstehenden Stellen werden von den byzantinischen Exegeten durch andere paulinische Stellen zu erklären versucht, um ja den absoluten Prädestinatianismus abweisen zu können.

Die Begründung für diesen einmütig vertretenen Standpunkt gibt ihnen im weitgehendsten Masse der Damaszener, der die vor Augustinus in der Gesamtkirche herrschende Lehre zusammenfasste. Ihm folgte Photius, Theophylakt, Euthymios Zigabenos. Besonders erwähnenswert scheinen uns diesbezüglich folgende Ausführungen des Theophanes von Nizäa: „Es ist offenbar, dass Gott dank seiner vorherwissenden Weisheit jeden einzelnen Menschen und Engel gekannt hat, da ja seine Erkenntnis nicht sukzessive zunimmt, sondern sein Wissen stets ein und dasselbe ist, das in gleicher Weise die Vergangenheit wie die Zukunft umfasst und die Zukunft so kennt wie die Vergangenheit. Da er also von Ewigkeit her den aus dem freien Willen und dem eigenen Streben erworbenen Fortschritt eines jeden kennt, so hat er auch einem jeden den seinen Reinheitsgrad entsprechenden Platz und Rang von Ewigkeit her vorausbestimmt. Aus alledem geht aber hervor, dass der schöpferische Logos das, was ist, bei der ersten Einteilung in geistige und sinnlich wahrnehmbare Dinge geschieden hat, wie der hochberühmte Gregor, der Theologe, sagt, nämlich in eine geistige, vernünftige und unsterbliche Wesensart und in die sichtbare Welt.

Ferner schuf er einige von den Geistern frei von Stoff und Gefühl, andere verband er mit der Materie und machte sie so zu zusammengesetzten Wesen. Wir wissen aber genau, dass beides zum Nutzen und Vorteil der einzelnen geschehen ist, obschon nur der, welcher sie schuf, die Gründe kennt, aus denen den einzelnen der entsprechende Nutzen erwachsen ist. Da übrigens die allwissende Weisheit Gottes einen jeden mit seinen Tugenden und seinen Lastern von Ewigkeit her kannte und daher von Ewigkeit einem jeden seinen Platz und sein Schicksal vorher festgesetzt hat, deswegen hat er auch von Ewigkeit den einen ein leibfreies Sein, den andern eine leibgebundene Existenz bestimmt, je nachdem seiner Voraussicht nach ein jeder die besten Fortschritte machen würde, wenn er wenigstens wollte, dass alle an ein und demselben guten Ziele zusammenkommen sollten. Denn als Allwissender sah er klar die Neigung eines jeden zur Tugend und zum Laster voraus. Als Allweiser wusste er sehr wohl, welches Leben diesem und welches jenem zum Nutzen sein würde, ob ein leibfreies oder ein leibgebundenes. Als Allgütiger aber wollte er, was den einzelnen zum Heile gereichen würde. Schliesslich als Allmäch-

tiger tat er, was der Würde seines Wollens entsprach. So kamen die einen zu einer leibfreien, die andern zu einer leibgebundenen Existenz.“ Wir merken den Einfluss Platos mit seinen ewigen Ideen.

Gregor Scholarius, der sich von allen Byzantinern am gründlichsten in das Geheimnis der Prädestination vertieft hat, folgt Theophanes nicht in seinen kühnen Spekulationen, sondern hält sich in seinen fünf Dissertationen über dieses Thema streng an die Lehre der griechischen Väter, besonders an Johannes von Damaskus. Nach Scholarius wird alles, was sich auf die doppelte Prädestination des Menschen bezieht, logisch und zeitlich folgendermassen geordnet:

Zuerst kommt Gottes voluntas antecedens, der gegen alle indifferent gerichtet ist, soweit es von Gott selbst abhängt. Er will (voluntate antecedente), dass alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, und von Anfang an schrieb er jenen ein und denselben Rang zu (de praedest. Tract. V, 4).

Dann sieht Gott durch seine Präsenz die Mitwirkung eines jeden mit der Gnade und beschliesst gemäss dieser Präsenz von Ewigkeit über einen jeden den unabänderlichen Beschluss der Auserwählung zum Heile oder der Verwerfung zur Verdammnis. Alles ordnet und bestimmt er in seinem ewigen Ratschluss voraus, was in der Zeit von seiner Providenz gegen die einzelnen Menschen durchgeführt wird, wobei immer ihre durch Präsenz erkannte Mitwirkung berücksichtigt wird.

Drittens führt Gott in der Zeit durch seine Providenz seinen ewigen Ratschluss über die einzelnen Menschen durch. Allerdings zeigt er bei dieser Durchführung eine gewisse Bevorzugung der zum Heile Prädestinierten, insofern er sich besonders um die kümmert, deren Heil er von Ewigkeit voraussieht. „Diejenigen allein sind und heissen prädestiniert, die zum ewigen Leben vorausgeleitet werden. Prädestiniert aber sollen sie heissen, nicht als ob sie eine Nötigung erführen, sondern weil sie, bevor sie sich selbst vorherbestimmt und zu dem ihnen eigenen Ziel hingeeordnet haben, als Vorherzubestimmende und wegen ihrer Frömmigkeit und Tugend des ewigen Lebens Würdige vorher erkannt worden sind. Und deswegen sind sie von Gott bestimmt, weil sie seit langem von Gott als zu ihrem ewigen Ziel Bestimmte erkannt worden sind. Sie selbst existieren nicht immer, sondern,

indem sie nach ihrer Geburt der Vernunft und dem Gesetze gemäss mit allem Eifer und mit Gottes Hilfe ihr Leben verbringen, werden sie von Gott, ihrem vorgesetzten Schöpfer, bestimmt. Bevor sie sich aber von sich aus bestimmen lassen, müssen sie bestimmt werden. Wenn sie aber bestimmt werden müssen, so werden sie auch einmal bestimmt und dann sind sie bestimmt.“ (Cf. tract. I, 15, 17, 20, pag. 402, 404, 408. Tract. IV. pag. 445/446).

Nach den Griechen beruht also das ganze Mysterium der Prädestination auf der göttlichen Präsenz, ein Standpunkt, den nach einem Briefe Prosper's von Aquitanien auch Augustinus früher vertreten zu haben scheint, den er aber verliess, um die Pelagianer, die zur Leugnung der absoluten Gratuität der ganzen Prädestination die göttliche Präsenz missbrauchten, besser zu widerlegen. (Cf. Prosper, ep. ad August. 8. bei Migne, lat. Bd. LI. col. 73/74.)

Bei ihrer Gewohnheit, die heilige Schrift zunächst im Literal-sinne zu deuten, haben die byzantinischen Theologen im allgemeinen die Frage nach der Zahl der Auserwählten (Mt. XXII, 14. VII, 13/14) dahin beantwortet, dass sie nur eine kleine Schar von Auserwählten annahmen, so Theophylakt, Gregor Palamas, Gregor Scholarius, Markus von Ephesus. Nur Josef Bryennius, der in seiner II. Rede über die Vollendung der Weltzeit die Autoren über diesen Gegenstand zitiert, schliesst klugerweise mit dem Geständnis, dass wir darüber nichts wissen können, sondern dass die Zahl der Auserwählten allein Gott bekannt sei.

Eine dem Westen fremdartige, wenn nicht anstössige Anschauung, die nur auf dem Boden des Mystizismus gedeihen kann, ist die von einigen Byzantinern vertretene Lehre, die Gegenwart der göttlichen Gnade und des heiligen Geistes in der Seele könne vom „innersten Sinne“ experimentell festgestellt werden. Diejenigen, die sich dieser Gegenwart nicht bewusst seien, die den heiligen Geist nicht als gegenwärtig empfänden und sein Licht nicht sähen, seien noch nicht wirklich gerechtfertigt, noch nicht mit der Gnade Gottes beschenkt, hätten Christus noch nicht angezogen, wenn sie auch die Wassertaufe empfangen hätten. Die reinen Herzens seien, schauten schon in diesem Leben Gott selbst, allerdings nicht so vollkommen wie im zukünftigen Leben, und die drei göttlichen Tugenden seien so unzertrennlich miteinander verbunden, dass die eine

ohne die andern in der Seele nicht sein könne. Diese Lehren vertrat zuerst der als mystischer Schriftsteller berühmte Symeon, der neue Theologe (949—1022). Er fand unter den Mönchen eine starke Anhängerschaft und grosses Verständnis. Am bekanntesten wurde sein Schüler Niketas Stethatos, der eine grosse Biographie seines Meisters verfasste. Ihnen trat Stephan, Metropolit von Nikomedien und Kanzler des Patriarchen Sergius II., entgegen. Symeon wurde 1009 auf einer Synode zu Konstantinopel zwar verurteilt und verbannt, aber unter dem Drucke des kaiserlichen Hofes von einer neuen Synode zurückgerufen und von der Infamie absolviert. Er wurde als Heiliger verehrt, und seine mystischen Schriften wurden viel gelesen. Sein Mystizismus gewann unter den Mönchen von Konstantinopel immer mehr Anhänger, besonders unter Kaiser Johannes Komnenos (1118 bis 1143). Und als Konstantin Chrysomalas seine Lehren in ein System zusammenfasste, das auch von den Massalianern und Bogumilen, Nachfahren der frühchristlichen Gnostiker, beeinflusst wurde, da breitete sich dieser Mystizismus immer weiter aus, obschon das System des Konstantin unter dem Patriarchen Leo Stypiota 1140 auf einer Synode zu Konstantinopel verworfen wurde. Die Ansichten Symeons lebten im Palamismus fort, der schliesslich toleriert wurde.

* * *

Die Reformation des 16. Jahrhunderts und die Bemühungen der protestantischen Kirche lutherischer und reformierter Observanz, mit der einem statischen Katholizismus verfallenen orthodoxen Kirche des Morgenlandes in kirchliche Verbindung zu treten, nötigten die orthodoxen Theologen zur Stellungnahme gegenüber den durch die Reformation aufgeworfenen religiösen und kirchlichen Problemen. Ihre Theologie, schon seit Jahrhunderten durch die abendländische katholische Scholastik und neuerdings durch die Entscheidungen des Konzils von Trient beeinflusst, kam nun auch in geistigen Austausch mit der protestantischen Theologie und erlebte im Jahrhundert Peters des Grossen unter dem Kiewer Metropoliten Theophan Prokopowitsch durch die Geistlichkeit Russlands eine lutherische Infiltration, die bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts sich bemerkbar machte. Bei den Griechen wurde das alte, von der byzantinischen Tradition angenommene Glaubensdepositum klarer ausgearbeitet, neu for-

muliert und ihre Theologie nach dem Vorbild der westlichen Theologie neu redigiert. Das besondere Charakteristikum dieser Theologie ist bis heute ein ausgesprochener Eklektizismus. Zu bemerken ist ferner, dass der politische und seit dem 17. Jahrhundert auch geistige Schwerpunkt sich seit der Türkenherrschaft in Konstantinopel von dort immer mehr nach Russland verschob, wo sich in Kiew, Kasan und Moskau, später unter Peter dem Grossen auch in St. Petersburg (Leningrad), theologische Akademien von bedeutendem Rufe bildeten.

Uns interessiert hier nur die Auseinandersetzung der gräko-russischen Kirche mit der Gnaden- und Prädestinationslehre der Reformatoren, die sie vom 16. Jahrhundert an, besonders aber im 17. Jahrhundert, zwang, ihren Standpunkt genau zu definieren.

Die erste Veranlassung zur Stellungnahme bot sich dem Patriarchen Jeremias II. von Konstantinopel, mit dem sich durch den Gesandten des Herzogs von Württemberg Tübinger lutherische Theologen in Verbindung gesetzt hatten. Zur Gnadenlehre hatte er namens der orthodoxen Kirche folgende Feststellungen gemacht:

1. Der Mensch hat auch nach dem Sündenfalle seinen freien Willen behalten. So kann er mit der göttlichen Gnade aktiv an seinem Heile mitwirken.
2. Gute Werke sind zur Rechtfertigung und zum Heile notwendig. Ohne Werke ist der Glaube tot.
3. Dem, der tut, was in seinen Kräften steht, verweigert Gott seine Gnade nicht.

Der Patriarch Kyrillos Lukaris von Konstantinopel, der 1629 eine vollständig reformiert eingestellte Confessio fidei verfasst hatte, lehrte im III. Kapitel die absolute Prädestination. In den Kapiteln IX, XIII und XIV trug er die protestantische Rechtfertigungslehre vor. Diese Abweichungen von der überlieferten Lehre verwarf schon 1638 die Synode von Konstantinopel unter Kyrillos von Berrhöa „als mit der Güte und dem allgemeinen Heilswillen Gottes, mit den klaren Zeugnissen der heiligen Schrift über die Notwendigkeit und die Verdienstlichkeit der guten Werke in Widerspruch stehend“. Dieselben Sätze verwarf 1642 der Patriarch Parthenius I in einem Synodalbrief an die Synode von Jassy, den auch der Patriarch Petrus Mogilas von Kiew unterschrieb. In der Confessio orthodoxa des Petrus Mogilas,

wie sie von vier orientalischen Patriarchen in der griechischen Übersetzung des Meletius Syrigus 1643 approbiert ist, wird die den Thesen der Reformatoren entgegengesetzte Lehre über die Gnade ausdrücklich klargelegt: kurz und ohne Erklärungen oder direkte Widerlegung, wie es im Katechismus üblich ist.

Um die in der Confessio des Kyrillos Lukaris enthaltenen kalvinischen Lehren zu verurteilen und ordnungsgemäss abzuwehren, wurde 1672 vom Patriarchen Dositheos die Synode von Jerusalem einberufen, welche eine Confessio fidei herausgab, die auf die einzelnen Kapitel der Confessio des Kyrillos eingeht. Zu beachten ist besonders das III. Kapitel über die Prädestination und Reprobation, das der Auffassung der Byzantiner völlig entspricht und von den modernen gräko-russischen Theologen als Ausdruck des orthodoxen Glaubens festgehalten wird. Wir bringen es im folgenden fast wörtlich:

„Wir glauben, dass der allgütige Gott von Ewigkeit diejenigen, die er erwählt, zur Herrlichkeit prädestiniert hat. Diejenigen aber, die er verworfen hat, liess er nicht der Verdammnis anheimfallen, weil er die einen nicht rechtfertigen und die andern ohne Grund im Stiche lassen und verdammen wollte. Das wäre für Gott, den gemeinsamen Vater aller, der kein Ansehn der Person kennt und will, dass alle Menschen zum Heile und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, völlig unpassend. Er hat vielmehr prädestiniert oder verworfen, je nachdem er vorauswusste, dass die einen ihre Freiheit gut, die andern schlecht benutzen würden¹⁾.

Diesen Gebrauch des freien Willens verstehen wir so, dass zwar die erleuchtende göttliche Gnade, die wir auch *gratia praecedens seu praeveniens* (*ἡν καὶ προκαταρκτικὴν προσαγορεύομεν*) oder das Licht nennen, von der göttlichen Güte allen gesendet wird, die in der Finsternis sind, dass aber denen, welche dieser Gnade folgen — (sie nützt nur den Wollenden, ist aber für die Nichtwollenden unnütz) — und mit dem, was sie als heilsnotwendig selbst vorschreibt, mitwirken wollen, in der Folge als besondere Gnade gegeben wird und die dadurch, dass wir mitwirken, dass sie uns Kraft gibt und uns in der Liebe zu Gott oder, was dasselbe ist, zur Verrichtung guter Werke stärkt, die Gott von

¹⁾ Dositheos weist hier nicht nur die Verwerfung *ante praevisa peccata* sondern auch die Prädestination der Auserwählten *ante praevisam illorum cooperationem liberam ad gratiam* zurück.

uns verlangt und wozu uns die *gratia praeveniens* ermahnt, uns rechtfertigt und uns zu Prädestinierten macht. Denen aber, welche der Gnade nicht zustimmen und nicht mit ihr wirken wollen und daher das, was Gott von uns verlangt, unterlassen, die also nach dem Beispiel Satans die Freiheit, die sie von Gott zur Verrichtung guter Werke erhalten haben, missbraucht haben: denen freilich trifft das zu, dass sie dem ewigen Verderben überlassen werden.

Wenn aber die ganz verbrecherischen Häretiker (auch dort Kurialstil!) sagen, wie es in dem nämlichen Kapitel enthalten ist, dass Gott ohne irgendwelche Rücksicht auf die Werke der Auserwählten oder Verdammten die einen zum Heile vorherbestimme, die andern aber verwerfe, so halten wir das für etwas ganz Abscheuliches und Sakrilegisches. Sonst würde sich ja die Schrift selbst so widersprechen, dass sie, die ja sonst feststellt, dass dem Gläubigen Heil aus den guten Werken werde, Gott bezüglich der erleuchtenden Gnade als den allein Wirkenden hinstellt, die er ohne vorgängige Verdienste spendet. . .

Aber auch dass der göttliche Wille so einfach und grundlos die Verwerfung veranlasst, welche Verleumdung wird dadurch nicht Gott zugefügt, da wir doch wissen, dass er die Bösen bedroht, gerechterweise das Heil aller will und dass bei ihm kein Ansehn der Person gilt! Wir bekennen, dass Gott mit Recht zulässt, dass diejenigen, die nach ihrem verkehrten Willen und ihrem unbussfertigen Herzen als Gefässe der Schmach hervorgehen, sich das Verderben zuziehen.“

In Kap. IX, XIII und XIV wird der protestantischen Rechtfertigung durch den Fiduzialglauben allein und durch die äussere Zurechnung der Verdienste Christi die orthodoxe Rechtfertigungslehre gegenübergestellt:

„Wir glauben, dass der Mensch nicht einfach durch den Glauben allein gerechtfertigt werde, sondern durch den Glauben, der in Liebe tätig ist, d. h. durch Glaube und Werke. Dass aber der Glaube, gleichsam wie mit Händen, die Gerechtigkeit ergreift, die in Christo ist, das halten wir für etwas, was jeder Pietät bar ist. So verstanden, würde nämlich der Glaube allen zusagen, und es gäbe keinen, der nicht gerettet würde. Das aber ist eine offensichtliche Lüge. Wir betrachten die Werke keineswegs als Beweise für die Gewissheit unserer Berufung,

sondern als wahre Früchte, in denen der Glaube wirksam ist, und diese Werke müssen nach den göttlichen Verheissungen solcherart sein, dass jeder Gläubige dafür den Ausgleich empfängt, je nachdem er im leiblichen Leben Gutes oder Böses getan hat.“

„Der noch nicht Wiedergeborene kann eine natürliche Neigung zum sittlichen Guten haben und dieses Gute wählen und tun. Damit aber der Wiedergeborene das geistig Gute (*τὸ πνευματικὸν καλὸν*) tue — denn mit Recht werden die Werke der Gläubigen *geistige* genannt, die teilweise das Heil wirken und mit der übernatürlichen Gnade vollführt werden —, muss die Gnade so vorausgehen und zuvorkommen, wie wir das bei der Behandlung der Prädestination gesagt haben. So kann niemand aus sich selbst ein des ewigen Lebens würdiges Werk, das dem Willen Christi gemäss ist, vollbringen, wenn es auch an ihm liegt, der Gnade zuzustimmen oder auch nicht zuzustimmen.“

Im gleichen Jahre, in dem Dositheos auf der Synode von Jerusalem die spezifisch protestantischen Lehren der Reformatoren verwarf, wurden sie auch von dem Patriarchen Dionysius IV. von Konstantinopel und Paisios von Alexandrien auf einer Synode zu Konstantinopel verurteilt. Bezüglich der Gnade stellte diese Synode fest, dass die Erbsünde und andere Sünden durch die Gnade der Wiedergeburt vollkommen getilgt werden, dass die Gnade der Rechtfertigung, wenn sie einmal im Besitze des Menschen ist, durch Unglauben und die Todsünde verloren werden könne und dass niemand wisse, ob er bis zum Ende in der Gerechtigkeit verharren werde.

Es sei hier noch kurz erwähnt, dass der griechische Theologe Metrophanes Kritopulos auf Veranlassung des Lukaris von 1618—1625 in Oxford, Helmstedt, Altdorf, Wittenberg und Tübingen protestantische Theologie studierte. Trotzdem nahm er gegen seinen Patriarchen Stellung und verfasste 1625 ein Glaubensbekenntnis (*ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας*), das ursprünglich für die Helmstedter (irenischen Vermittelungs-) Theologen niedergeschrieben war und daselbst 1661 von Honejus veröffentlicht wurde. Es war gut griechisch-orthodox und gehört heute zu den Symbolen der griechischen Kirche. Es polemisiert stark gegen die römisch-katholische Kirche, aber enthält sich jeglicher Polemik gegen die Protestanten.

Aus den offiziellen Dokumenten des 17. Jahrhunderts geht klar hervor, dass die griechische Kirche den Protestantismus in seinen ihm wesentlichen Lehren abgelehnt hat. Positiv aber bedeuten diese Akten keinen Fortschritt in der Lehre. Bei Dositheos ist manches nicht so klar, wie man das sonst bei den byzantinischen Theologen gewohnt ist.

Obschon die orthodoxe morgenländische Kirche im allgemeinen in stolzer Isolierung verharrte, hatte sie doch theologisch die Brücken zum Westen nicht abgebrochen. Besonders in der Blütezeit der Hochscholastik kamen viele Theologen an die abendländischen Universitäten und eigneten sich dort die scholastische Methode an. In den Problemen der Prädestination und der Mitwirkung des freien Willens mit der Gnade behielten sie aber ihre besondere griechische und byzantinische Auffassung und rechneten mit den verschiedenen scholastischen Systemen bündig ab. Unter den griechischen Theologen des 16. Jahrhunderts verdient neben dem schon genannten Jeremias II. von Konstantinopel der Patriarch Meletius Pigas von Alexandrien besondere Erwähnung. Er war ein Jünger des heiligen Augustinus und ging in der Frage der Prädestination und Reprobation im Gegensatz zu den übrigen Griechen ganz in den Bahnen des grossen Afrikaners. Nach Meletius hat der Mensch durch die Erbsünde die Freiheit, Gutes zu tun, verloren. Den freien Willen hat er nur noch zum Sündigen behalten. Damit der gefallene Mensch wirklich Gutes tun kann, bedarf er der Gnade, die in ihm den Willen zum Guten wirksam macht. Dieser ihm von Gott eingegebene Wille zum Guten ist wahrhaft frei. Gott aber gibt ihn nicht allen, sondern nur denen, welche er ganz ohne Verdienst auserwählt hat, ohne irgendwelche Berücksichtigung der eigenen Mitwirkung, da diese freie Mitwirkung der Auserwählten zu ihrem Heile, die tatsächlich in der Zeit ihres irdischen Lebens existiert, selbst ein unverdientes Geschenk Gottes ist. Diejenigen aber, die diesen von Gott verliehenen Willen zum Guten nicht annehmen, werden wegen ihres verkehrten Willens, mit dem sie sich frei dem Bösen zuwenden und das ihnen angebotene Geschenk Gottes zurückweisen, verdammt. Während nach echt griechischer Auffassung der erste Grund für den Prädestinations- und Reprobationsbeschluss ganz derselbe ist, nämlich die Voraussicht der freien Mitwirkung der einzelnen mit der Gabe Gottes, die allen unterschiedslos angeboten wird,

gilt nach der Auffassung des Meletius dieser Grund nur für die Verworfenen. Was aber die Auserwählten anbetrifft, so ist diese göttliche Präsenz nicht reines Vorhererkennen, sondern schliesst dieses besondere Wohlgefallen Gottes in sich, wodurch Gott antecedenter und völlig umsonst beschlossen hat, diesen freien und wirksamen Willen in ihnen zu wirken, wodurch sie im Leben unfehlbar die Gnade Gottes empfangen und endlich zum Heile gelangen werden. Daraus folgt, dass Gott zwar das Heil aller Menschen will, aber dass dieser Wille tatsächlich nur die Menschen trifft, insofern sie in Adam vor dem Falle enthalten waren. Nach dem Falle aber hätte Gott gerechterweise alle Menschen allein um der Erbsünde willen, aber noch mit viel grösserem Recht wegen ihrer tatsächlichen Sünden, die sie unfehlbar, wenn auch immer frei — (es handelt sich um Erwachsene!) —, begehen würden, verdammen können, da sie aus sich das Gute nicht mehr wirksam wollen können, wenn Gott in ihnen nicht diesen freien und wirksamen Willen zum Guten wirkt. Diesen Willen aber wirkt er nur in denen, die er nach seinem Wohlgefallen vor Erschaffung der Welt auserwählt hat (cf. Meletius, *ὀρθόδοξος διδασκαλία* p. 1—66).

Der Nachfolger des Meletius, der schon erwähnte Metrophanes Kritopulos, hat sich in seiner *Confessio fidei* das bekannte lateinische Axiom zu eigen gemacht: *facienti, quod est in se, Deus non denegat gratiam*. Er interpretiert es so: Demjenigen, der mit den natürlichen Kräften oder, indem er das Licht der Vernunft gebraucht, tut, was an ihm liegt, verweigert Gott nicht seine übernatürliche Gnade. Dieser rechte Gebrauch der Vernunft ist aber keine *causa meritoria gratiae*, noch kann er Gott eigentlich veranlassen, Gnade zu spenden, sondern er ist eine gewisse negative Disposition, auf welche Gott gemäss seiner Güte und Weisheit bei der Gnadenspendung tatsächlich Rücksicht nimmt. Die Reihenfolge der göttlichen Prädestinationsbeschlüsse stellt er folgendermassen dar: 1. Gott verherrlicht durch seine Gnade die, welche er durch das Blut seines Sohnes gerechtfertigt hat. 2. Er rechtfertigt aber die, die er durch den heiligen Geist berufen hat. 3. Er beruft aber die, welche er hierzu nach seinem gerechten Urteil prädestiniert hat. 4. Er prädestiniert aber die, von denen er vorher erkennt, dass sie seiner Gnade würdig sein werden. 5. Er hat sich aber herabgelassen, nach seiner Güte und Weisheit diejenigen für würdig

zu halten — rein negativ und dispositiv —, von denen er durch seine Präsenz voraussieht, dass sie das natürliche Licht der Vernunft (oder das ins Herz geschriebene natürliche Gesetz), das durch die Erbsünde keineswegs ausgelöscht ist, gut gebrauchen werden (Confessio fidei pag. 79). Metrophanes betont gegen seinen Vorgänger Meletius Pigas besonders, dass der gefallene Mensch durchaus nicht die Fähigkeit verloren hat, moralisch oder natürlich gute und ehrbare Handlungen zu vollziehen, dadurch, dass er dem natürlichen Licht der Vernunft folgt.

Einer der schärfsten Gegner des Kyrillos Lukaris und des Calvinismus im 17. Jahrhundert war Meletius Syrigus, der einen grossen Band gegen die kalvinisch gefärbten Kapitel des Lukaris zusammenschrieb. Er suchte ihn mit vielen Bibel- und Väterstellen zu widerlegen und ist ganz positiv eingestellt. Auf seine Thesen stützte sich besonders Dositheos in seiner Confessio. Syrigus kannte die westlichen Scholastiker nicht und schöpft allein aus den Quellen der Offenbarung. Er verteidigt insbesondere die Prädestination der Auserwählten, die post provisam eorum cooperationen und wegen ihrer Verdienste mit Hilfe der Gnade das Heil erlangt haben, wie auch die Notwendigkeit und das wahre Verdienst der guten Werke.

Sein Zeitgenosse und Mitkämpfer war Georg Coresius, Arzt auf Chios, ein fruchtbarer und origineller, aber etwas krauser theologischer Schriftsteller. Er kannte die lateinischen Scholastiker gründlich und war mit allen ihren Systemen vertraut. Über die Gnade schrieb er zwei Artikel: „Apologie an die Gelehrtenversammlung in England“ und „über Prädestination und Gnade“. Ferner behandelte er die gratia increata in dem Traktat über den Ausgang des heiligen Geistes wider die Lateiner. Er führte neue Distinktionen über die Gnade ein, z. B. die gratia permanens und justificans, die dem Menschen das donum perseverantiae finalis verleiht. Diese unterscheidet er von der gratia habitualis (*ἡ χάρις ἐκτικὴ καὶ καθ' ἑξῆς*), die der Seele gleichsam eingemeisselt ist, die immer im Menschen bleibt, mag er nun Gutes tun oder nicht. Er nennt sie auch die Liebe Gottes, das Unterpfand und Charisma, und schreibt sie nur den Prädestinierten zu. So entsteht bei ihm ein unentwirrbares Gemengsel von eingeführten scholastischen Begriffen, Aussagen der byzantinischen Theologen und eigenen Distinktionen. Er vertrat auch die palamitische Lehre von der unerschaffenen eingegossenen Gnade.

Bei den griechischen Theologen des 18. Jahrhunderts findet man bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts eine sehr starke Abhängigkeit von der römisch-katholischen Theologie. Sie sind meistens Molinisten und entnehmen diesem System auch die Unterscheidung von *gratia efficax* und *gratia sufficiens*.

Elias Meniates warnt geradezu vor den spitzfindigen Erörterungen der lateinischen Scholastiker, die nur Zweifel, Schwierigkeiten, Dunkelheit und Verwirrung in die suchende Seele legen. Er weist wieder darauf hin, dass die Prädestination ein Geheimnis ist. Die Prädestination sei nichts anderes als ein Zusammenwirken der göttlichen Gnade und des menschlichen Willens: die Gnade Gottes ruft und der menschliche Wille folgt. Der Wille Gottes und die freie Wahl des Menschen bewirken die Prädestination. Gott will. Wenn auch der Mensch will, so ist er prädestiniert. Alle Gnade, alle Hilfe verleiht Gott. Aber der Wille des Menschen muss mit Gottes Gnade wirken, muss mit der göttlichen Hilfe zusammenarbeiten. Die göttliche Präsenz ist einfach kontemplativ, wie ein Spiegel, der die Objekte wiedergibt, wie sie sind; nicht praktisch oder effektiv, so dass der erschaffene Wille zum Handeln bewogen wird.

Johannes Kontones, Vinzenz Damadus, Eugen Bulgaris und Athanasius von Paros lehnen sich eng an die ausgebildete römische Gnadenlehre an und entlehnen im übrigen ihre Argumente den Vätern und den anerkannten byzantinischen Theologen.

Die *Russen* haben bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts auf dem Gebiete der Theologie kaum etwas geleistet, was die Aufmerksamkeit der Theologen auf sich gelenkt hätte. Sie begnügten sich im allgemeinen damit, die Arbeiten der Väter, der griechischen und römischen Theologen zu exzerpieren und zu reproduzieren. Vom 17. Jahrhundert an aber regte sich in Kiew theologisches Leben, und das wohl besonders durch die gewaltige Aktivität Peters des Grossen (1682—1725), der auch geistig Bewegung in die russische verträumte Welt brachte, indem er das Antlitz der russischen Intelligenz westwärts richtete. Die lutherische Hansa und die englisch-russische Handelskompagnie brachte Lutheraner, Reformierte und Anglikaner nach Russland, die die Abhaltung ihrer Gottesdienste verlangten und den Anlass zu theologischen Fragen und Erörterungen gaben. Zuerst reagierte wohl der schon erwähnte Metropolit von Kiew, Petrus Mogilas, auf das Eindringen protestantischer Ideen. Seine katechismusartige

Confessio orthodoxa haben wir bereits besprochen. An der geistlichen Akademie in Kiew hatte die katholische Scholastik, besonders der heilige Thomas von Aquin, den grössten Einfluss. Dieser Einfluss dauerte bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, wenn man von der Zeit des lutheranisierenden Theophan Prokopowitsch im Anfang des 18. Jahrhunderts absieht. Als Kronzeugen für diese Behauptung können wir den berühmten Kiewer Theologieprofessor Stephan Jaworskij († 1722) anführen, dessen grosses Werk *Kamen virey* (Fels des Glaubens) in Russland bis zum Regierungsantritt Katharinas II. als Wahrzeichen der Orthodoxie gegolten hatte. In seinem Traktat XI über „die guten Werke, die Rechtfertigung und andere damit zusammenhängende Fragen“ zerzaust er die Thesen der Protestanten mit sehr positiven und gelehrten Argumenten. Er hielt sich dabei stark an die grossen römischen Polemiker Bellarmin und Becanus von der Gesellschaft Jesu, an deren Schulen in Polen und Litauen er sein theologisches Rüstzeug einst bezogen hatte. Seine Gnadenlehre würde auch heute noch die römische Zensur passieren. Er lehrt:

1. In der Rechtfertigung, auf die sich die Erwachsenen mit Hilfe der anregenden und bewegenden Gnade unter eigener Mitwirkung vorbereiten müssen, werden die Sünden wirklich getilgt und nicht nur zugedeckt oder nicht angerechnet. Der Mensch wird aus einem Sünder wirklich ein Gerechter.
2. Die Rechtfertigung verhält sich zum Heile wie der Weg zum Ziele. Man kann die Gnade der Rechtfertigung auch verlieren.
3. Für die Erwachsenen und Getauften sind die guten Werke zum Heile notwendig.
4. Die guten Werke des Menschen stehen in einem Verhältnis zum wahren Verdienst, so dass die Erwachsenen auf einen doppelten Titel hin das ewige Leben empfangen, *auf Grund der Erbschaft*, wegen der Adoptivkindschaft, die sie in der Taufe empfangen, und *auf Grund des Lohnes, und der Vergeltung* wegen der guten Werke, die das als solches bezeichnete Verdienst, das eine Wirklichkeit ist, berücksichtigen. Die Seligkeit, insofern sie wegen der guten Werke verliehen wird, ist *die Krone der Gerechtigkeit*. Insofern aber die guten Werke aus dem Erbarmen Gottes und aus seiner Gnade hervorgehen, die nicht zum Guten antreibt, sondern uns nur stärkt, es zu vollbringen, und mit uns wirkt, ist

dasselbe ewige Leben von verschiedenem Gesichtspunkte aus gleichzeitig Krone der Gerechtigkeit und *Krone des Erbarmens*.

5. Der gerechtfertigte Mensch kann zwar nicht mit eigenen Kräften, aber mit Hilfe der Gnade, die ihn stärkt, das ganze Gesetz des Dekalogs und alle Gebote Gottes erfüllen, und als das unerträgliche Joch, von dem Petrus in der Apostelgeschichte spricht, ist nicht der Dekalog, sondern das äussere Zeremonialgesetz zu betrachten.
6. Die Stellen des Apostels, wo er lehrt, die Rechtfertigung geschehe ohne Werke, sind von den Werken des mosaischen Gesetzes oder von den Werken, die rein mit den natürlichen Kräften ohne Gnadenbeihilfe verrichtet werden, zu verstehen.

Bewegte sich Stephan Jaworskij bezüglich der Gnadenlehre ganz in den Gedankengängen seiner römisch-katholischen Lehrer und Vorbilder, so stand sein Zeitgenosse, der von Peter dem Grossen protegierte Theophan Prokopowitsch (1681—1735), stark im Banne der lutherischen Theologie. Geboren in Kiew, wurde er griechisch-uniert erzogen, trat als junger Mann in den (unierten) Basilianerorden und studierte in Rom am Collegium des heiligen Athanasius Theologie. In seine Heimat zurückgekehrt, schloss er sich, wohl degoutiert von den romanisierenden Tendenzen der Kurie gegenüber den unierten Orientalen, der orthodoxen Kirche an und bekämpfte seitdem Rom mit den geistigen Waffen, die ihm die deutschen Theologen Quenstedt, A. Gerhard und andere Vertreter eines gemilderten Lutheranismus lieferten. Als Theologieprofessor in Kiew, als Bischof von Pskow (1718) und als Erzbischof in Nishni-Nowgorod (1725) leistete er eine achtbare gelehrte theologische Arbeit. Er wurde in Russland der Vater der systematischen Theologie, führte hier die lutherische Scholastik ein und übte durch seine Schüler mehr als ein Jahrhundert einen massgebenden Einfluss auf die Theologie der russischen Kirche aus. Er galt damals als der Aquinate Russlands. Seine Schriften, Predigten, Erlasse, Vorlesungen und andern theologischen Arbeiten wurden von seinem Schüler Samuel Mislawskij und Theodor Gorskij gesammelt, bearbeitet, mit Kommentaren versehen und ediert. Sie waren lange *das* Lehrbuch der russischen Theologen. Auch Prokopowitsch vertrat mit seinen Schülern bei aller Anhänglichkeit an seine Kirche einen gemilderten Lutheranismus, der die westlichen Reformati-

kirchen aufhören liess. Zu seiner Zeit kam es sogar zu offiziellen Religionsgesprächen mit anglikanischen Bischöfen in Kiew, die aber ergebnislos verliefen.

Wir halten uns im folgenden an das von Gorskij 1818 in Petersburg herausgegebene Kompendium „*Orthodoxae orientalis ecclesiae dogmata christiana de credendis*“. (P. wie Jaworskij und die andern russischen Theologieprofessoren dozierten damals in lateinischer Sprache.) Begriffsbestimmungen und Einteilungen der Gnade finden wir nur selten, doch spricht er von der *gratia praeveniens, operans und cooperans (efficax)*. Die Gnade wird fast nur objektiv als Tätigkeit Gottes in der menschlichen Seele, selten subjektiv als Wirkung dieser Tätigkeit in der Seele betrachtet.

Über den göttlichen Heilswillen und die Berufung zum Heile lehrt P. und seine Schule:

„Gott, der gerechte Richter, schaut, nachdem er einmal ein unermessliches Lösegeld zugelassen hatte, versöhnt und gnädig auf das elende Menschengeschlecht, das lange durch die Sünde von ihm getrennt war. In seiner Güte ruft er, bekehrt und erneuert die, welche guten Willens sind. *Er macht sie schliesslich gerecht und erklärt sie als gerechtfertigt*. Er versieht sie mit Kräften, dass sie in der Rechtfertigung *durch gute Werke* verharren oder dass sie sich täglich nach dem Bilde des Schöpfers erneuern.“

„Gott wollte ernstlich, dass alle Menschen jenem Verderben entrissen würden... Der Bund der Gnade erstreckt sich keineswegs auf bestimmte Menschen, die er nach seinem absoluten Wohlgefallen auserwählt hat, sondern nach seinem göttlichen Ratschluss auf alle Menschen. Dass aber nicht alle dieses Gnadenbundes teilhaftig werden, kommt lediglich daher, dass sehr viele jenen göttlichen Ratschluss über ihr Heil verschmähen (Luk. VII, 3).“

Die Berufung der Menschen zum Heile begann gleich nach Adams Falle. Gott hat alles so geordnet, dass die Verkündigung der frohen Botschaft an alle Menschen, wenn nicht direkt, so doch indirekt, hätte gelangen können. Die indirekte Berufung ist an sich zum Heile unmittelbar nicht genügend, aber, wenn der Mensch sie nicht verachtet, so wird ihm die direkte Berufung, das ist das Wort Gottes selbst durch Offenbarung übermittelt.

Die lutheranisierenden russischen Theologen lehren, wo sie die Wirkungen der Erbsünde behandeln, dass alle Werke der Ungläubigen Todsünden (nach Luther: glänzende Laster) seien. Wenn sie sich aber mit der Rechtfertigung beschäftigen, so schwächen sie diese echt lutherische Lehre erheblich ab. Sie halten zwar als unerschütterliches Prinzip fest, dass der gefallene Mensch an völliger Unfähigkeit leide, etwas Gutes zu tun. Doch geben sie zu, dass gewisse Werke der Nichtwiedergeborenen, zumal die, welche sie die pädagogischen nennen, in gewisser Beziehung gute genannt werden können; ja, sie versehen gleichsam den Dienst einer negativen Disposition, um den heilsamen Einfluss des heiligen Geistes zu empfangen. Der Mensch verhalte sich unter dem Einfluss der Gnade nicht so passiv, dass er mit der rufenden und anregenden Gnade nicht frei mitwirken könne oder müsse, oder dass er ihr nicht widerstehen noch sie unwirksam machen könne.

Sie unterscheiden eine dreifache Bekehrung: die *erste* der noch nicht Wiedergeborenen; die *zweite fortgesetzte* der Wiedergeborenen und in der Gnade Verharrenden; die *dritte wiederholte* der Gefallenen. Der Mensch aber wird durch *den Glauben allein ohne Werke* bekehrt, wiedergeboren und gerechtfertigt. Aber dieser Glaube ist nicht der reine Fiduzialglaube Luthers und seiner ersten Anhänger. Es ist etwas ziemlich Verworrenes und umfasst die intellektuelle Zustimmung zu den geoffenbarten Wahrheiten, die notwendig *fide explicita* zu glauben sind; ferner das Vertrauen auf Christus und seine Verdienste; ferner die *Busse*; alsdann *als notwendige Früchte* die innere Erneuerung und *die guten Werke*. Der Glaube aber ohne die guten Werke ist tot und kein wahrer Glaube.

Sodann sind die Wirkungen des Glaubens nicht von gleicher Art. Einige Wirkungen fließen *unmittelbar* aus dem Glauben hervor, wie Nachlass der Sünden (Apg. X, 43), die Rechtfertigung (Röm. IV, 4), die Annahme an Kindes Statt (Joh. I, 12), und ebenso die geistliche Freude (Röm. V, 1); andere nur *mittelbar*, wie die Erneuerung (Röm. XII, 1, 2), daraus aber gewisse gute Werke als Früchte des Glaubens (II. Petr. I, 5), besonders Hoffnung und Liebe (I. Kor. XIII).

Was diese lutheranisierenden russischen Theologen unter Wiedergeburt verstehen, wird uns aus folgenden Ausführungen Gorskijs klar: „Wo wahrer Glaube fehlt, da gibt es keine

Rechtfertigung. Wo er aber vorhanden ist, da ist es unmöglich, nicht gerechtfertigt zu werden. Da nun der Glaube niemand von Natur aus eingepflanzt ist, so bedarf es einer Veränderung, dass der Mensch gerechtfertigt und gerettet werde. Diese Veränderung nennt die Schrift *Wiedergeburt* (Joh. II, 5; Tit. III, 5; I. Petr. I, 3; Joh. V. 1). Wiedergeburt bedeutet also eine solche Handlung, durch die Gott den Menschen aus dem Zustande des geistigen Todes zum geistigen Leben führt, während er in ihm den Glauben und durch diesen jene Kräfte verwirklicht, die das Vorhandensein des geistigen Lebens beweisen.“ Diese Veränderung ist aber nicht substantiell, sondern akzidentell: „Das geistige Leben besteht besonders im Glauben, da dieser ja Ursprung und Wurzel aller geistigen Kräfte ist, die wir im wiedergeborenen Menschen wahrnehmen.“ Dieses geistige Leben wird aber so beschrieben, dass Prokopowitsch und seine Schule offensichtlich eine wahre Wandlung in allen Kräften des Geistes, ja sogar im sinnlichen Streben lehrt.

Nach der Definition der Wiedergeburt versucht die Schule Prokopowitsch das *Wesen der Rechtfertigung* klarer zu beleuchten und gibt schliesslich die Begriffsbestimmung. Sie entwickelt die Formel: „*Der Glaube allein rechtfertigt*“ folgendermassen: „Damit die Gerechtigkeit und der Gehorsam Christi uns zugerechnet werden könne, muss unsrerseits der Glaube vorhanden sein, mit dem wir sie ergreifen und uns gleichsam zu eigen machen. Daher wird neben der umsonst verliehenen göttlichen Gunst und dem Verdienste Christi auch der Glaube unter die Ursachen der Rechtfertigung gezählt. Und da von seiten des Menschen nichts anderes, wie man es auch nennen mag, zu seiner Rechtfertigung beiträgt, so sagt man mit vollem Recht, dass der Glaube allein den Menschen rechtfertige.“ Wir haben aber gesehen, was sie unter Glaube versteht, der tatsächlich alles umfasst, was in der sonstigen gräko-russischen und auch römisch-katholischen Theologie mit der zur Rechtfertigung vorher verlangten Disposition bezeichnet wird. Daher hat die Formel von der Rechtfertigung durch den Glauben allein nicht mehr die ursprüngliche Bedeutung, in der sie bei Luther und seinen ersten Schülern gebraucht wurde. Die Beweisführung Gorkijs und anderer tendiert nur dahin, dass er feststellt, die Gnade der Rechtfertigung sei ohne Verdienst und von Gott ganz umsonst gegeben, so dass sie nicht durch gute Werke,

noch durch Gesetze, noch durch irgend etwas anderes, was dem Glauben vorangeht, wirklich verdient werden könne. Bei ihnen ist also die Formel irreführend. Tatsächlich verlangen sie ja zur Erlangung der Rechtfertigung eine gewisse Mitwirkung des Menschen und gewisse vorgängige Akte, die sie nur nicht „Werke“ nennen wollen.

Auf ein anderes Beispiel der Irreführung bei der Definition des Begriffes „Rechtfertigung“ sei hier noch hingewiesen. Nach der Lehre der übrigen russischen Theologen, die der Schule Prokopowitsch nicht angehören, ist die Rechtfertigung eine Tätigkeit Gottes, wodurch Gott unter Mitwirkung des Menschen selbst dem Sünder die Nachlassung der Missetaten verleiht und ihn in seinem Innern wahrhaft heiligt, erneuert und *wirklich gerecht* macht. Nach den Lutheranern der alten Schule ist die Rechtfertigung *ein forensischer Akt*, wodurch Gott den in seinem Sündenschmutz verbleibenden Sünder für gerecht erklärt, ob schon er in seinem Innern gar nicht verändert ist, und zwar wegen der Gerechtigkeit Christi, die ihm nur äusserlich zugerechnet wird. Die Schule Prokopowitsch aber gibt dem Worte „Rechtfertigung“ denselben Sinn eines forensischen Aktes. Doch dieser forensische Akt, diese rein äussere Gerechtigkeitserklärung, betrifft den tatsächlich schon wiedergeborenen Menschen!

Nach den russischen Theologen dieser Richtung muss sich der einmal gerechtfertigte Mensch nicht nur gänzlich der Sünden enthalten, sondern er muss auch die Kräfte der Gnade, mit denen er reich beschenkt wird, gebrauchen, um in der empfangenen Gerechtigkeit immer mehr und mehr zu wachsen, die Überbleibsel der Sünde auszutilgen und sich in guten Werken zu üben. Denn gute Werke sind zum Heile durchaus notwendig und erwachsen aus dem wahren Glauben wie die Früchte aus dem Baume. Im übrigen aber bleiben derartige Werke immer unvollkommen. Auf dieser Unvollkommenheit der Werke reiten sie stark herum. Ausserdem sprechen sie in völliger Übereinstimmung mit den echten Lutheranern den Werken der Gerechtfertigten jeden Grund zum „Verdienst“ (*meritum*) ab.

In bezug auf die Lehre von der doppelten Gnadenwahl Gottes stimmen sie mit den übrigen griechischen und russischen Theologen überein, obschon sie sonst mit Luther und Calvin in der Lehre über die Erbsünde einig gehen, aus der logisch die absolute Prädestination folgt.

Nach ihrer Theologie können die Menschen ihres Heiles gewiss sein, wenn sie nur glauben und die Gnadenmittel, wodurch der Glaube erhalten werden kann, recht gebrauchen (Luk. X, 20). In dieser Lehre von der Heilsgewissheit weichen sie stark von Luther und Calvin ab.

Der Einfluss der Schule des Theophan Prokopowitsch wurde 1840 durch das Einschreiten des Oberprokurators des heiligen Synods, Protassow, der jede religiöse Toleranz verwarf und dem die protestantisierende Theologie zuwider war, gebrochen. Von da an machte sich eine antiprottestantische Strömung bemerkbar, und die amtliche Theologie griff wieder auf die Gedankenwelt zurück, in der Stephan Jaworskij richtunggebend war. Bemerkenswert für diese letzte Epoche ist es aber, dass man sich jetzt wieder polemisch gegen den römischen Katholizismus wandte. Man bekämpfte im Gebiete der Gnadenlehre den Begriff des *meritum de condigno*, eine für die Rechts- und Gesetzesreligion Roms typische Distinktion. (Wenn der juridisch abgeschätzte Wert eines Werkes im Verhältnis ganz dem Lohn entspricht, so redet man in der scholastischen Theologie vom *meritum condignum*.) Man bekämpfte die Lehren vom *thesaurus ecclesiae meritorum Christi eiusque sanctorum*, von den *opera supererogatoria* und von deren Auswirkung im Ablass, und in der Lehre von der Genugtuung der zeitlichen Strafen. Der lateinischen Scholastik wurde der Abschied gegeben, und die theologischen Arbeiten wurden meistens in der Muttersprache veröffentlicht, was eine geistige Isolierung gegen den Westen zur Folge hatte. Mit der Scholastik verliess man aber auch die klaren Begriffe, die gerade in den mit der Gnadenlehre zusammenhängenden Fragen so notwendig sind. Man nahm die Ausdrücke der heiligen Schrift und Kirchenväter, worunter man sich verschiedene Vorstellungen machte, und redete seither oft aneinander vorbei. Die Unterscheidung von *gratia actualis* und *habitualis* findet man nur noch bei einzelnen, wie bei Makarius Bulgakow. Eine Annäherung an die westliche Auffassung erfolgte insofern, als die absolute Notwendigkeit und Gratuität der Gnade schärfer hervorgehoben wurde. Allerdings finden wir bei *Zarin* bei Verwendung von Zitaten aus Johannes Chrysostomus und Gregor von Nazianz auch Auslegungen, die stark nach Semipelagianismus schmecken. Der Synergismus ist auch heute die allein herrschende Meinung.

Rechtfertigung ist den modernen gräko-russischen Theologen die Nachlassung der Sünden, die Erneuerung des Menschen bis ins Innerste der Seele, der Beginn wachsender Heiligung, ja die Vergottung, d. h. Teilnahme an der göttlichen Substanz. Über die Bedingungen und die Wirkungen der Rechtfertigung reden sie sehr verschieden, so dass es schwer wird, die auseinandergehenden Ansichten auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Der Satz: „Der Glaube allein rechtfertigt ohne Werke“ wird zwar vielfach beibehalten, aber nicht im protestantischen Sinne interpretiert. Trotz mancher Abweichung im Ausdruck stimmen sie in der Sache selbst mit der katholischen Kirche des Westens überein. Mesolaros und Damalas verlangen ausser Glaube noch Hoffnung und Liebe, Titow und Leporskij Busse. Damalas und Balanus unterscheiden unter starkem Widerspruche anderer Autoritäten eine *justificatio peccatoris* und eine *justificatio justi*, welch letztere die Vergeltung im Reiche der Vollendung ist.

Alle gräko-russischen Theologen bis zu Prokopowitsch und seiner Schule, besonders aber die im 17. Jahrhundert gegen den Protestantismus herausgegebenen Dokumente, lehren ganz ausdrücklich die Doktrin von der Verdienstlichkeit der guten Werke, die von den Gerechtfertigten getan werden. Wenn auch heute noch viele, zumal unter den Griechen, an dieser Lehre festhalten, so ist doch nicht zu verkennen, dass sie von vielen andern, besonders unter den dem Slawophilismus eines Khomiakow ergebenen Russen abgelehnt wird. Diese Doktrin sei eine der Früchte des römischen Rechtssystems. Wir nennen insbesondere Th. Samarin, A. Rogdestwenskij, Archimandrit Sergius, Zarin u. a., die das *meritum* verwerfen. Die ausdrücklich die Lehre vom Lohne und Verdienst bestätigenden Stellen der heiligen Schrift, insonderheit die diesbezüglichen klaren Worte Christi und seiner Apostel, erklären sie so, dass diese in *pastoraler* Absicht, nicht *dogmatisch* gesprochen seien. Sie haben sich dem Begriffsvermögen ihrer Zuhörer oder Leser anpassen müssen. Der Gerechtfertigte könne keinesfalls ewiges Leben verdienen. Es sei ein *donum absolute gratuitum*. Die guten Werke, in denen sich der heiligmachende Glaube zeigt, seien nur seine äusseren Zeichen, die konkreten Ausdrücke und Mittel, durch die sich die Gläubigen Christi Gerechtigkeit und Verdienste aneignen. Malinowskij bekämpft direkt das *meritum*. Titow leugnet, dass der Gerechte durch seine guten Werke Vermehrung

der Gnade und Herrlichkeit verdienen könne. „Die orthodoxe Kirche vermeidet es, die guten Werke mit dem Worte «Verdienst» zu benennen.“ In dieser Bekämpfung der Verdienstlichkeit der guten Werke gehen sie allerdings von der Voraussetzung aus, als ob nach römischer Lehre die guten Werke und „Verdienste“ der Gerechtfertigten von den Verdiensten Jesu Christi unabhängig wären, was aber nicht der Fall ist. Sie vergessen, dass auch in den Verdiensten Gott gewissermassen in seinen eigenen Werken gekrönt wird. Immerhin ist dieser Zug in der modernen russischen Theologie eine Reaktion gegen den Rechtsgedanken in der römisch-katholischen Kirche. In dieser Kirche finden wir eine Überbetonung und Überbewertung der Idee der Leistung. Hier sollte die die Leistung zuviel ins Auge fassende vulgäre Frömmigkeit durch Hinweis auf den Gnadengedanken besser in Schach gehalten werden.

Die gleichen Theologen, die die Verdienstlichkeit der guten Werke bestreiten, polemisieren auch gegen die *Lehre vom Ablass*. Die Idee des meritum hat im Ablasswesen eine eigenartige Kombinierung des Gnadengedankens mit dem Rechtsgedanken erfahren. Allerdings haben die grossen Missbräuche im Ablasswesen und die Auswüchse einer primitiven Volksfrömmigkeit stets den „Ablasskram“ vielen ausserhalb der römischen Kirche stehenden Theologen und Laien unsympathisch gemacht. Man versteht den im Ablass liegenden Gedanken nicht. Man vergisst, dass von der römischen Kirche zur Gewinnung von Ablässen eine bestimmte Disposition gefordert wird. Man weiss nicht, dass die verlangten „Leistungen“ einen fast nur symbolisch zu nehmenden schwachen Ersatz für jene schweren Leistungen und grossen Busswerke sind, die die alte Kirche als Strafen für begangene Sünden auferlegte. Was an der eigenen Leistung fehlt, wird aus den überfliessenden Verdiensten Christi und der Heiligen, die im Schosse des thesaurus ecclesiae ruhen, durch die kirchliche Schlüsselgewalt den Gläubigen, die sich darum bemühen und bestimmte Bedingungen erfüllen, zugewendet. Ob Gott wirklich diese Zuwendung ratifiziert, weiss niemand. Daher werden so viele „vollkommene Ablässe“ gewonnen. Man darf nun aber über dem ganzen wirren Geranke abgeschmackter und abergläubischer Bräuche und roher Vorstellungen einer oft irregeleiteten Frömmigkeit nicht den tiefsten Wahrheitskern in der Idee des Ablasses verkennen: den Glauben an die Kirche

als eine Gemeinschaft der Heiligen, als den mystischen Leib, dessen Haupt Christus ist. „Die schwachen Glieder, die nur zu geringen Leistungen fähig sind, werden unterstützt von den Starken, welche heroische Werke der Gottes- und Nächstenliebe vollbracht haben. Wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder, und wenn ein Glied herrlich gehalten wird, dann freuen sich alle Glieder mit (I. Cor. XII, 26). Weil zwischen allen Gliedern des Leibes Christi die innigsten Wechselbeziehungen bestehen, darum können solche Ablässe auch den im Purgatorium leidenden Seelen per modum suffragii zugewendet werden. Dieser feine und tiefe Gedanke, der hinter der Lehre vom thesaurus supererogatorius steht, wird freilich durch die vulgäre Auffassung nicht minder verunstaltet wie durch die kirchliche Verwaltung der Ablässe.“ (Friedrich Heiler, Katholizismus. München 1923, pag. 272 ff.) Die Theorie ist nicht übel, aber die Praxis ist stellenweise abstossend und abscheulich. Gegen diese abstossende Praxis, aus der die Theorie gar nicht mehr zu erkennen ist, wird besonders bei den Russen Front gemacht, wobei die juristische Seite besonders kritisiert wird.

Die opera supererogatoria werden geleugnet, weil niemand das Gesetz und den Willen Gottes *vollkommen* erfüllt; noch weniger kann er etwas leisten, was über das Pflichtmässige hinausgeht. Daher verwerfen sie auch die Unterscheidung von Geboten und Räten. Diese Unterscheidung gelte nur insofern, als der, welcher zur Erfüllung der Räte mit einer gewissen inneren Nötigung veranlasst wird, aus innerster Überzeugung glaubt, von Gott zu ihrer Erfüllung berufen zu sein. Dann wird das, was andern nur ein Rat ist, für ihn zum Gebot (cf. Papamikhail in *Néa Síow* 1906, pag. 233—246). Malinowskij wirft den römischen Katholiken vor, ihr Glaube sei rein spekulativ und intellektualistisch eingestellt, also tot. Damalas, Mesoloras und Balanus greifen die Lehre von den eingegossenen Tugenden an, weil wahre Tugend nicht ohne freie Mitwirkung des menschlichen Willens sein könne. Das Konzil von Trient kritisieren sie, weil es lehre, niemand sei dessen gewiss, dass er gerechtfertigt sei. Sie verlieren sich hier oft in kleinliche Polemik und Zänkerei.

Was schliesslich die Lehre von der Prädestination und dem allgemeinen göttlichen Heilswillen betrifft, so stellt Polykarpus I. Zakhos in seiner Abhandlung über die Prädestination fest,

lass von den Zeiten der Väter bis heute zwischen der katholischen Kirche des Abendlandes und der orthodoxen des Morgenlandes kein wirklicher Gegensatz bestanden habe. Als ersten Vertreter der absoluten Prädestination bezeichnet er den heiligen Augustinus, doch ist dessen Ansicht ja nie die herrschende im Abendlande geworden.

Wir konstatieren zum Schluss, dass die Gnadenlehre sich nach der Väterzeit nicht wesentlich entwickelt hat, sondern dort stehen geblieben ist, wo sie Johann von Damaskus hingeführt hat. Sie hat sich des Lutheranismus wie des Calvinismus tapfer erwehrt, hat sich mit der lateinischen Scholastik auseinandergesetzt und von ihr gelernt, aber doch treu die Überlieferung bewahrt. Man könnte fast von Erstarrung reden, wenn man nicht wüsste, dass hinter diesen wohl behüteten dogmatischen Kirchenmauern ein reiches religiöses Leben blühte.

Über die sakramentale Gnade, die mit dem Gelebe dieses religiösen Leben fördert, wird demnächst referiert werden.

Basel.

C. N.
