Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 67 (2011)
Heft: 1

Artikel: Augustin und die Menschen mit einer geistigen Behinderung : der Theologe als Beobachter und Herausgeforderter

Autor: Kellenberger, Edgar

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877788

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

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

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

Download PDF: 12.07.2025

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

Augustin und die Menschen mit einer geistigen Behinderung

Der Theologe als Beobachter und Herausgeforderter

Wer nach antiken Informationen über geistige Behinderung sucht,[1] landet unweigerlich bei Augustin. Bei ihm findet sich, wie kaum anderswo, eine Fülle von eigenständigen Beobachtungen und Reflexionen. Dabei zeigt dieser Theologe nicht nur ein aussergewöhnliches anthropologisches Interesse. Ebenso überdurchschnittlich sind seine Bemühungen um eine theologische Durchdringung dessen, was er im Zusammenhang mit geistiger Behinderung beobachtet. Seine Beobachtungen und Reflexionen über solche Menschen kommen nur zum Teil der eigenen Theologie entgegen. Zuweilen erweisen sie sich im Gegenteil als sperrig oder gar als störend. Trotzdem stellte sich Augustin dieser theologischen Herausforderung. Seine Ausführungen, die übrigens jeweils aus den beiden letzten Lebensjahrzehnten stammen, verdienen nicht nur ein theologiegeschichtliches Interesse, sondern sind auch anregend für aktuelle Fragestellungen.

I. Die von Augustin verwendeten Begriffe und deren Wertung

Wenn Augustin von Menschen mit einer geistigen Behinderung schreibt, gebraucht er unterschiedliche Begriffe: *morio*, *fatuus*, *excors*, *obtunsus*. Am eindeutigsten ist der Begriff *morio*. In der paganen römischen Literatur bezeichnet er den zur Schau gestellten geistig Behinderten, der zur Belustigung an Partys der Gutbetuchten eingesetzt wird. Martial beschreibt solche *moriones* in seinen ebenso formvollendeten wie ironischen Epigrammen.[2] Augustin

1 E. Kellenberger: Der Schutz der Einfältigen. Menschen mit einer geistigen Behinderung in der Bibel und den Nachbarkulturen, Zürich 2011 (im Druck). Auf diese Monographie stützen sich im Folgenden alle Bemerkungen ausserhalb von Augustin. – Ich danke Prof. Dr. Rudolf Brändle für seine Ermutigung, mich als Alttestamentler auf das Gebiet der Kirchengeschichte zu wagen.

2 Insbesondere VIII 13 und XIV 210; zudem III 82,24; VI 39,17; XII 93,3. Siehe demnächst B. Gevaert: Mentally and physically challenged persons in Martial's

kennt die sprachliche Herkunft aus dem Griechischen μωρίων und verwendet den Begriff fünfmal; doch möchte er die im Volksmund (*vulgo*) als *moriones* Bezeichneten lieber *fatui* nennen.[3] Letzteren Begriff kennt Augustin übrigens auch aus seiner altlateinischen Bibel sowie aus der Vulgata.[4] Mit *fatuus* kann einerseits ein geistig Behinderter bezeichnet werden, andrerseits auch jemand mit einer durchschnittlichen Intelligenz, der in einer konkreten Situation töricht handelt. Im ersten Fall präzisiert Augustin häufig durch die Zusätze «*naturaliter fatuus*» oder «als *fatuus* geboren werden». In diesem Sinn finden sich bei ihm Belege in gut zwei Dutzend Text-Abschnitten.[5] Auch der Begriff *excors* «kopflos, ohne Verstand» kann ähnlich wie *fatuus* in diesem zweifachen Sinn gebraucht werden. Im Blick auf geistige Behinderung verwendet ihn Augustin seltener.[6] – Eine etwas harmlosere Behinderung zeigt ferner der *tardicors*,[7] der langsam von Begriff ist. Ebenfalls seltener sind Formulierungen mit *obtunsus* «stumpf» in Bezug auf den Geist (*animus* oder *ingenium*).[8] – Hingegen ist das Wort *stultus* zu allgemein gehalten, als dass Augustin es gerne für Menschen mit einer geistigen Behinderung verwenden würde.

Alle diese Begriffe sind in der paganen Literatur grundsätzlich negativ konnotiert. Allerdings lässt sich die Wirklichkeit des menschlichen Lebens nicht so einfach in Schwarz und Weiss aufteilen: Ein *morio*, der die Partygänger mit seinen (oft unfreiwilligen) Spässen gut unterhält, kann auf dem Entertainermarkt zu hohen Preisen gehandelt werden; dabei kann sich herausstellen, dass er seine Dummheit möglicherweise nur vortäuscht und also ein

epigrams, in: H. Breitwieser (Hg.): Disablement in the Ancient World (Studies of Early Medicine 4), University of Nottingham 2012.

3 *De pecc. mer.* I 32; I 66; *epist.* 166,17; *contra Julian.* III 10; ferner *epist.* 143,3. Meine Recherche basiert auf dem elektronischen «Corpus Augustinianum Gissense 2», Basel 2004.

4 Die 32 Belege in der Vulgata verteilen sich insbesondere auf die Bücher Sir, Prov und Mt.

5 *enchirid.* 103; *contra Jul.* IV 16; V 18; VI 1-2; *opus imperfectum* I 54; III 155.160-161.191; IV 8.75.114-115.123.125.134; V 22; VI 9.14.16.27; siehe auch *epist.* 187,25.

6 *contra Jul.* VI 2: *opus imperf.* I 48; IV 129; VI 9.16.

7 *enchirid.* 103; *epist.* 93,31; 187,19; *opus imperf.* VI 16.

8 *contra Jul.* V 18; *opus imperf.* III 198; V 1.11.22; VI 9.14.16.

professioneller Mime ist. Die gelegentliche Kritik an den *moriones* geschieht allerdings nicht aus Mitgefühl mit solchen missbrauchten Menschen, sondern wird mit ästhetischen oder finanziellen Argumenten geführt.[9]

Ebenso wie *morio* bleibt auch der *fatuus* eine unsympathische Gestalt. Häufig wird *fatuus* als Schimpfwort verwendet, wie heute etwa «Du Idiot!». Das kann alle treffen, die sich an einem Punkt gegen eine anerkannte Norm verhalten und in diesem Sinn etwas Törichtes tun. Im Blick auf die heute verlangte *political correctness* erscheint es uns zwar als stossend, dass ein solches Schimpfwort ebenfalls auf Menschen mit einer geistigen Behinderung angewendet wird. Doch noch im 19. Jh. war «Idiot» eine offizielle wissenschaftliche Bezeichnung. Desgleichen sind schon im Alten Orient und der Antike Bezeichnungen für geistig Behinderte identisch mit Schimpfwörtern gegenüber Menschen, die in einem konkreten Moment nicht der gesellschaftlichen Norm entsprechen. Man kann diese Doppelsinnigkeit als eine – teilweise auch positive – Durchlässigkeit zwischen Behinderten und Nichtbehinderten beurteilen und sich fragen, ob die heutige deutliche Eingrenzung des Behindertenbegriffs immer einen Fortschritt bedeutet oder eine spezielle Form von unhinterfragtem Sozialrassismus darstellt.[10] Auch das antike Christentum schliesst sich der grundsätzlich negativen Wertung solcher Begriffe an. Zwar bricht Paulus mit seinem paradoxen Gebrauch von «Torheit» die Selbstverständlichkeit einer solchen Wertung auf (I Kor 1,21; 4,10 usw.). Doch das Matthäus-Evangelium spricht in seiner Polemik gegen Schriftgelehrte und Pharisäer diese als μωροὶ και τυφλοί an (Mt 23,17), und Ähnliches lässt sich auch in den Pastoralbriefen beobachten (II Tim 2,23; Tit 3,9). In der Folge wurden Begriffe wie *fatuus* zu beliebten Termini der Rhetorik gegen Häretiker. Auch Augustin benützt *fatuus* so gegenüber Julian v. Eclanum und zeigt sein rhetorisches Geschick, indem er öfters mit beiden

9 Ausser den erwähnten Epigrammen Martials, der die *moriones* für seine Gesellschaftskritik benutzt und dabei eine leise Verachtung gegen sie durchscheinen lässt, siehe auch das Urteil des Plinius d.J. (*epist.* IX 17), der die Kritik an den *moriones* als reine Geschmacksfrage relativiert, die man mit Recht sehr unterschiedlich entscheiden könne.

10 So U. Bach: «Gesunde» und «Behinderte». Gegen das Apartheiddenken in Kirche und Gesellschaft, München 1994; ders.: Getrenntes wird versöhnt. Wider den Sozialrassismus in Theologie und Kirche, Neukirchen 1991.

Bedeutungen im selben Satz spielt: Julian sei doch nicht ein solcher *fatuus*, dass er Augustins Ausführungen über Menschen mit einer geistigen Behinderung argumentativ nicht folgen könne.[11]

II. Augustins unterschiedliche Wertungen der geistigen Behinderung

Als Intellektueller teilt Augustin zunächst die traditionelle Sicht, dass geistige Behinderung ein Intelligenz-Defizit und darum ein Unglück darstellt. Als Lehrer beobachtet er, dass die intellektuelle Aufnahmefähigkeit unter den Menschen extrem verschieden ist. Da gibt es solche mit «langsamstem Verstand und quasi bleierner Auffassungsgabe, die einen vergesslich, die andern scharfsinnig und mit gutem Gedächtnis».[12] Manche lassen sich auch nicht mit Ruten oder gar Schlagstöcken zu besseren Schülern machen.[13] Von seiner Erfahrung her macht Augustin Abstufungen zwischen unterschiedlichen Behinderungsgraden.[14]

Eine eigene Wertung zeigt sich, wenn Augustin geistig Behinderte mehrmals mit Tieren vergleicht, was ich so bei keinem anderen antiken Schriftsteller gefunden habe. Er schreibt über die *moriones*, dass sie *non multum a pecoribus differant*.[15] Nun müssen solche Äusserungen selbstverständlich im antiken Kontext gelesen werden. Da fällt auf, dass damals auch Kinder ähnlich wie Tiere gewertet wurden; dabei ist beiden gemeinsam, dass sie keine Erwachsenen-Vernunft besitzen, und dass sie durch ihre Arbeit zum Le-

11 So z.B. *opus imperf.* III 160: *quia non ita fatuus es, ut ingenia fatua id est homines fatuos nasci neges, ergo audi tua fatuitate quantum adiuveris dementiam Manichei.* Zudem bezeichnet Augustin hier die Pelagianer als *Manicheorum fatuos adiutores.*

12 *contra Jul.* IV 16; ähnlich an weiteren Stellen.

13 *opus imperf.* III 161. Dort weiter über die Absurdität, *quo merito imago Dei cum tanta mentis deformitate nascatur, ut nullo robore aetatis, nulla prolixitate temporis, nullo labore studiorum, nulla industria magistrorum, nullis poenis verberum possit, non dico ad sapientiam, sed ad qualemcumque doctrinam utilem pervenire.*

14 In *opus imperf.* VI 16 findet sich als Steigerung: *tardicordes, excordes, fatui.*

15 *epist.* 166,17. Ähnlich *de pecc. mer.* I 32 (*sensu vicino pecoribus nascerentur*); *contra Jul.* III 10 (*ita fatuos, ut quibusdam eorum paene sensus pecorum conferetur*); V 18 (*similiores pecoribus quam hominibus esse videantur*); die schärfste Formulierung findet sich in *opus imperf.* VI 16 (Zitat siehe weiter unten).

bensunterhalt der Familie beitragen.[16] Eine emotionale Bindung war dadurch nicht ausgeschlossen. Man darf sich daher fragen, ob Augustin Erwachsene mit einer geistigen Behinderung wie lebenslange Kinder beurteilt. Zumindest bezeichnet Augustin einmal das Verhalten von Kleinkindern mit dem Adjektiv *fatuus*.[17] Auch hier liegt der Akzent auf dem Defizitären gegenüber der Norm eines intelligenten Erwachsenen. Augustin findet seine negative Sicht von geistiger Behinderung bestärkt durch eine Bibelstelle, die er in diesem Zusammenhang immer wieder zitiert: «Die Trauer um einen Toten dauert sieben Tage, diejenige um einen *fatuus* sein ganzes Leben lang» (Sir 22,13[12]).[18] Zwar meinte hier der Siracides mit μωρὸς καὶ ἀσεβής mit grösster Wahrscheinlichkeit einen Unweisen und nicht einen geistig behinderten Menschen. Doch Augustin sieht dies anders.

Trotz Augustins Verständnis dieser Bibelstelle finden sich bei ihm überraschenderweise auch positivere Wertungen einer geistigen Behinderung. Auf eindrückliche Art schildert er einen ihm bekannten *morio* als einen bekennenden Christen.[19] Dieser erwies sich gegen alle erlittenen Ungerechtigkeiten in wunderbarer *fatuitas* als ungeheuer geduldig; doch konnte er nicht ertragen, wenn der Name Christi oder der christliche Glaube, in dem er vertraut gemacht worden war, verunglimpft wurde. Dies war ihm so unerträglich, dass er nicht abliess, die – freilich intelligenten – Lästerer mit Steinen zu verfol-

16 T. Wiedemann: Adults and Children in the Roman Empire, London 1989, 18-25.

17 *epist.* 187,25. Siehe auch *de pecc. mer.* I 66 (das Ergötzen über kindliches Plappern begegnet im Kontext des Ergötzens über das Verhalten von *moriones*). – Für das Griechenland des 4. Jh. v.Chr. möchten P. Baker & S. Francis Analoges nachweisen anhand von Äusserungen des Aristoteles sowie von Begräbnissitten (noch unpubliziert; siehe vorläufig www.kent.ac.uk/secl/classics/projects/disability.html).

18 Vulgata-Text (ähnlich Vetus Latina): *luctus mortui septem dies, fatui autem et impii omnes dies vitae illorum.* Interessanterweise lässt Augustin die Worte *et impii* in diesem Zusammenhang immer weg; zuweilen verkürzt er das Zitat zu *fatuum miserabilius lugendum esse quam mortuum.* Seltener zitiert er auch den vorangehenden Vers: «*nequissimi enim nequissima vita super mortem fatui.*»

19 *De pecc. mer.* I 32: *cum esset omnium iniuriarum suarum mira fatuitate patientissimus, iniuriam tamen nominis Christi vel in se ipso religionis, qua imbutus erat, sic ferre non posset, ut blasphemantes videlicet cordatos, a quibus haec ut provocaretur audiebat insectari lapidibus non desisteret nec in ea causa vel dominis parceret.*

gen, und er verschonte in diesem Punkte sogar die Herren nicht. Es lohnt sich, zunächst innezuhalten und dieses Portrait mit seinen seltenen Informationen zu würdigen. Es handelt sich hier um einen der *moriones*, von denen zuvor gesagt wurde, dass sie, «um Gelächter zu erregen, den Intelligenten die Ergötzung an ihrer Torheit gewähren.»[20] Der von Augustin geschilderte *morio* hat, wie vermutlich auch seine Schicksalsgenossen, viele Ungerechtigkeiten zu erdulden. Dass er sich nicht dagegen wehrt, schreibt Augustin dessen *mira fatuitas* zu und nicht etwa dem christlichen Glauben, in dem er vertraut gemacht worden ist (*imbutus*).[21] Leider erfahren wir hier nicht, ob Letzteres durch reine Nachahmung oder durch eine Art Unterweisung geschah. Jedenfalls wehrt er sich rabiat, sobald er seinen Glauben durch eine Blasphemie in den Schmutz gezogen empfindet.[22]

Ebenso interessant sind nun Augustins theologische Folgerungen. Er zählt diesen «wunderbar berufenen» *morio* zu den Prädestinierten, die geschaffen wurden zum Hinweis, dass Gottes Gnade und der Geist, der weht wo er will, keine Art von Begabung bei den Söhnen des Erbarmens übergeht, aber bei den Söhnen der Hölle jede Art von Begabung (also auch deren Intelligenz) übergeht, damit, wer sich rühmt, sich im Herrn rühme.[23] Im Weitern dient das Beispiel für Augustin zur Demonstration, dass die Intelligenz-Unterschiede nicht mit den Verdiensten aus einem früheren Leben zu erklären sind. Es gehe nicht an, einem geborenen *fatuus* ein schändliches früheres Leben anzudichten, und gleichzeitig ein so verdienstvolles, dass er deswegen in der Gnade Christi vielen sehr Scharfsinnigen vorgezogen wurde.[24]

20 *ad movendum risum exhibeant cordatis delicias fatuitatis.* Wenn Augustin sie hier als «kraushaarig» (*cirrati*) beschreibt, so könnte dies entweder auf ungepflegtes Haar oder aber auf eine Art Berufs-Tracht der Entertainer hinweisen, wie etwa die Athleten als *cirrati* bezeugt sind (Thesaurus Linguae Latinae III 1188).

21 Oder ist dies ein Ausfluss der paulinisch verstandenen Torheit des Evangeliums? Augustin tönt dies aber in keiner Form an.

22 C. Laes (Learning from Silence. Disabled Children in Roman Antiquity, Arctos 42 [2008] 85-122) äussert die Vermutung, dass der *morio* selber öfters mit Steinen vertrieben worden sei.

23 *Tales ergo praedestinari et creari arbitror, ut qui possunt intellegant Dei gratiam et Spiritum, qui «ubi vult spirat», ob hoc omne ingenii genus in filiis misericordiae non praeterire itemque omne ingenii genus in gehennae filiis praeterire, «ut qui gloriatur in Domino glorietur».*

24 *Quomodo ei tribuent et teterriman vitam superiorem, ut ex hoc fatuus nasceretur, et tam bene*

In einem späteren Abschnitt derselben Schrift kommt Augustin nochmals ausführlich auf die *moriones* zu sprechen.[25] Im Kontext der antipelagianischen Auseinandersetzung um die Sündhaftigkeit der Säuglinge bringt er feine Beobachtungen über frühkindliche unvernünftige Handlungen, die bei den Eltern auf Erheiterung stossen, weil man sie zu Recht als unvernünftig einschätzt. In Gegensatz dazu stellt er die Verlachung der *moriones* bzw. *fatui* und übt mehrfache Kritik, die deutlich schärfer ausfällt als sonst in der Antike üblich: Augustin stösst sich daran, dass sie auf dem Sklavenmarkt höher eingeschätzt werden als die Intelligenten. Er staunt über die starke fleischliche Neigung intelligenter Menschen, sich an Gebrechen Fremder zu ergötzen. Wer fremde *fatuitas* als angenehm empfindet, möchte jedoch unter keinen Umständen selber so sein. Und wenn ein glücklicher Vater voraussehen könnte, dass aus seinem kleinen plappernden Sohn dereinst ein solcher Narr würde, wäre dieser schlimmer als ein Toter zu beklagen. Doch der Vater hofft, dass (im Gegensatz zu einem *morio*) mit zunehmendem Alter auch das Licht des Verstandes zunehmen wird.

Eine weitere Erwähnung findet sich im «Enchiridion», der Zusammenfassung des christlichen Glaubens durch den reifen Augustin. Bei der Auslegung der Schriftstelle «Gott will, dass alle Menschen gerettet werden» (I Tim 2,4) möchte Augustin eine *apokatastasis panton* ausschliessen und darum – gleich wie später z.B. Calvin – die Wendung «alle Menschen» im Sinne von «jede Art von Menschen» verstanden wissen. In seiner Auflistung der unterschiedlichen Menschenarten, die von Gott gerettet werden, erwähnt er u.a. «Gesunde oder Gebrechliche, Menschen von Geist oder von langsamer Fassungskraft oder von Geistesschwäche».[26] Unter allen diesen Gruppierungen gibt es einige Menschen, die dank Gottes Gnade zu den Geretteten zählen.

III. Die «Leiden der parvuli» als theologisches Problem

In seiner Auseinandersetzung mit Julian v. Eclanum, seinem gefährlichsten pelagianischen Gegner, legt der alte Augustin immer wieder den Finger auf

meritam, ut ex hoc in Christi gratia a multis acutissimis praeferretur?

25 *de pecc. mer.* I 66.

26 *enchirid.* 103: *doctos indoctos, integri corporis indebiles, ingeniosos tardicordes fatuos.*

das Rätsel, dass unschuldige Kinder leiden müssen.[27] Dabei wird er nicht müde, diese Leiden in jeweils neuen Formulierungen und Kombinationen aufzulisten. In einer seiner ausführlichsten Aufzählungen nennt er «blinde, einäugige, triefäugige, taube, stumme, hinkende, deformierte, verkrüppelte, von Würmern geplagte, lepröse, gelähmte, epileptische und anderweitig behinderte» Kinder, aber auch «triebhafte, jähzornige, ängstliche, vergessliche, schwerfällig denkende Kinder, solche ohne Verstand und so törichte, dass man lieber mit Tieren als mit ihnen zusammenleben möchte».[28] Die Häufigkeit und Intensität dieser Argumentation ist nicht nur rhetorisches Geschick, sondern zeigt ein tiefgründiges Missbehagen gegenüber der pelagianischen Theologie. Letztere stellt sich nicht genügend der Frage nach dem Ursprung des Leidens, wenn sie das Gewicht auf den guten Willen zur Erlangung des Heils legt. Insofern befindet sich diese Theologie in fataler Nähe zur sonst ganz anders gelagerten manichäischen Position, welche ebenfalls das Leiden aus der Verantwortung Gottes herausnimmt.

Augustin hingegen kann sich als Theologe nicht so leicht mit diesem Leiden abfinden. Er verweigert zudem die beliebte Lösung, diese Leiden als Erziehungsweg zur Tugend zu erklären, was er nur im Blick auf reife Erwachsene, die ihren Verstand gebrauchen können, gelten lässt.[29] Immer wieder fragt er, wie man angesichts solcher Leiden unschuldiger Kinder an einen allmächtigen und gerechten Gott glauben kann. Von heutigen Erfahrungen her könnte man erstaunt einwenden, dass Menschen mit einer geistigen Behinderung nicht stärker als der allgemeine Durchschnitt leiden, sondern eher weniger. Vermutlich sind hier die Früchte heilpädagogischer Bemühungen der letzten Jahrzehnte zu greifen. Augustins insistierende Frage trifft sich jedoch mit dem Schmerz zahlreicher heutiger Eltern; dieser gleicht wohl heute

27 Zum Folgenden vgl. F. Refoulé: Misère des enfants et péché originel d'après Saint Augustin, RThom 63 (1963) 341-362, und Y. de Montcheuil: La polémique de Saint Augustin contre Julien d'Eclane d'après l'opus imperfectum, RSR 44 (1956) 193-218.

28 *opus imperf.* VI 16: *quidam obliviosi, quidam tardicordes, quidam excordes atque ita fatui ut malit homo cum quibusdam pecoribus quam cum talibus hominibus vivere.* Ebenfalls in zahlreichen andern Aufzählungen erscheinen die *fatui*; zuweilen werden zusätzlich auch plagende Dämonen sowie das Kriegsschwert genannt.

29 *contra Jul.* VI 67.

weiterhin demjenigen vor zwei Jahrtausenden, obwohl der moderne Sozialstaat den Eltern manche Last im Blick auf die Zukunft ihrer behinderten Töchter und Söhne wesentlich mittragen hilft.

Augustin lässt sich auch zu Antworten auf solche Fragen herausfordern. Diese gehen in zwei Richtungen. Einerseits meint Augustin abwehren zu müssen, dass Gott die *fatui* geschaffen habe. Einem gütigen und gerechten Gott möchte er solches nicht zutrauen. Im gleichen Atemzug kann er auch abwehren, dass Gott die Bösen geschaffen habe. An diesem Punkt befindet sich Augustin in erstaunlicher Einigkeit mit seinen manichäischen und pelagianischen Gegnern, ja mit der theologiegeschichtlichen Mehrheit. Zu den wenigen Theologen, die sich hier kühner äussern und dem allmächtigen Gott auch die Freiheit zur Erschaffung des Bösen zutrauen, gehört Luther,[30] der sich dabei auf Prov 16,4 stützt: «Der Herr hat alles zu seinem Zweck erschaffen, auch den Gottlosen für den Tag des Unheils.» Doch Augustin geht nicht diesen Weg, wenn er geistige wie körperliche Behinderung sozusagen als Fehler der Natur sieht, der unter Gottes «Zulassen» geschieht.[31]

Während diese Antwort manchen heutigen Menschen entgegenkommen mag, findet Augustins weitere Marschrichtung kaum mehr Akzeptanz. Ausgehend von der (problematischen) Überzeugung, dass hinter jedem Leiden eine Strafe des gerechten Gottes verborgen sein müsse, kommt er zu einer Lösung, die mit mythischen Vorstellungen und mit seinen eigenen problematischen Sexual-Erfahrungen befrachtet ist:[32] Adams Versündigung im

30 WA 18, 708f.; dort z.B.: *Condidit igitur Deus Pharaonem impium ... Hic vides, Deum, cum in malis et per malos operatur, mala quidem fieri, Deum tamen non posse male facere, licet mala per malos faciat, quia ipse bonus male facere non potest, malis tamen instrumentis utitur, quae raptum et motum potentiae suae non possunt evadere.* Luther kann sich weder ein reines «Zulassen» Gottes vorstellen, noch geht es ihm hier um eine Scheidung zwischen Guten und Bösen, denn er zitiert sogleich Eph 2,3 und Ps 51,7 im Sinne einer generellen Sündhaftigkeit. Und 711: *Quod ipse bonus, malo instrumento malum faciat, licet hoc malo pro sua sapientia utatur bene ad gloriam suam et salutem nostram.*

31 *opus imperf.* III 160: *natus est enim fatuus accidente vitio, homo autem creatus est operante Deo ... Quae fatuitas non est natura atque substantia* (antimanichäisch!), *quae non nascitur nisi creante Deo, sed eiusdem naturae vitium, quod accidit sinente Deo.* 161: *Ita constat Deum bonum malos non creare, quemadmodum constat Deum sapientem fatuos non creare.*

32 Vgl. R. Brändle & W. Neidhart: Lebensgeschichte und Theologie. Ein Beitrag zur psychohistorischen Interpretation Augustins, ThZ 40 (1984) 157-180 (wieder

Paradies, die (auf sexuellem Weg) von Generation zu Generation vererbt werde, ist für Augustin die einzige und darum zwingende Möglichkeit, sich das (seitherige) Leiden der unschuldigen Kleinkinder zu erklären. In schroffem Gegensatz zu Julian, der keine grundsätzliche Veränderung der menschlichen Situation vor und nach dem Sündenfall Adams sehen will, ist es für Augustin unerträglich, die jetzigen Leiden unschuldiger Kinder bereits im Paradies vor Adams Sündenfall – und folglich dereinst auch im zukünftigen Paradies – an- und hinzunehmen.[33] Mit dem Blick des Seelsorgers, wenn auch durch die langen Aufzählungen dieser Leiden rhetorisch überhöht, appelliert er an Julian, dass dieser sich das schwere Joch zu Herzen nehme, das auf solchen Kindern (unter Einschluss der *fatui*) seit dem Tag ihrer Geburt laste.[34] Wenn Augustin seine Lehre vom *peccatum originale* somit als Entlastung zu verstehen meint, so hat die seitherige Wirkungsgeschichte – vor allem verbunden mit dem Begriff der Erbsünde – leider vor allem Belastungen erfahren lassen.

IV. Der ratlose Augustin – geistige Behinderung als Störung seiner Theologie

Ein Problem, das Augustin lebenslang nicht lösen konnte, und das im Zusammenhang mit den pelagianischen Auseinandersetzungen besonders virulent wurde, ist die Frage, wie die Seele in den menschlichen Körper eingeht.[35] Die Lösung des Origenes (Präexistenz der Seele) und die Emanationstheorie der Manichäer kommen für ihn nicht mehr in Frage. Die traduzianische Lösung Tertullians – durch die elterliche Zeugung pflanzt sich die Seele fort – ist Augustin unsympathisch, weil sie ihm zu materialistisch erscheint. Am meisten Sympathien hegt er für eine vierte Lösung: Jede Seele wird während des Zeugungsaktes unmittelbar durch Gott geschaffen (Kreatianismus). Doch im Blick auf geistige Behinderung, wie überhaupt auf die Leiden un-

abgedruckt in: R. Brändle: Studien zur alten Kirche, Stuttgart 1999, 29-50).

33 *opus imperf.* III 161.198; V 22 usw.

34 *opus imperf.* I 54; IV 134 und öfters.

35 Eine kommentierte Auflistung der hier folgenden Lösungsversuche findet sich in der zweisprachigen Ausgabe von A. Fürst: Augustinus – Hieronymus Briefwechsel (FC 41), Turnhout 2002, 60-70. Ausführlicher ders.: Augustins Briefwechsel mit Hieronymus (JbAC.E 29), Münster 1999, 187-202.

schuldiger Kinder, gerät nun Augustin in Schwierigkeiten. Denn wenn Gott selber jede Seele erschafft, so folgt daraus, dass Gott ebenfalls Seelen mit geistiger Behinderung erschafft. Doch dies möchte Augustin, wie oben gezeigt, ihm keinesfalls anlasten. Doch würde nicht Gott – und auch Augustin – entlastet, wenn man sich für die traduzianische Lösung entscheidet, so dass es ausschliesslich die Eltern sind, die ein behindertes Kind zeugen? Auch im Blick auf die Erbsündenlehre wäre diese Lösung am naheliegendsten. Augustin sieht die Problematik, aber kann sich nicht entscheiden.[36]

In seiner Ratlosigkeit wendet er sich an den älteren Theologen Hieronymus, unterbreitet ihm seine offene Frage und exemplifiziert sie an der Thematik der *moriones* bzw. *fatui*.[37] Der Antwortbrief des Hieronymus auf Augustins zwei lange Brieftraktate Nr. 166 und 167[38] ist jedoch überraschend kurz gehalten und begnügt sich letztlich mit dem Kompliment: Die Briefe «sind hochgelehrt und erstrahlen in jedem nur denkbaren rhetorischen Glanz».[39] Die Ursache für das mangelnde Eingehen auf Augustins Anfrage liegt wohl im Umstand, dass Hieronymus grundsätzlich das Verständnis für Augustins Anliegen fehlte, sowohl für das *peccatum originale* (und die dahinter liegende sexuelle Problematik) als auch für Augustins Zuspitzung der Frage nach dem Ursprung der Seele. Hieronymus bevorzugte zwar den Kreatianismus, aber geht in diesem Brief nicht darauf ein.

Dass der sonst so wort- und schreibgewaltige Theologe eine ihn quälende Frage lebenslang offenhält,[40] ist eindrücklich. Noch stärker beeindruckt seine Beachtung der Menschen mit einer geistigen Behinderung, und wie er sich in seiner theologischen Systematik durch diese Realität stören lässt. Augustins Frage nach der Herkunft der Seele wird gerade heute vermehrt zur Her-

36 Fürst: Augustins Briefwechsel (Anm. 35), 197, macht zudem Augustins Überzeugung von der Heilsnotwendigkeit der Taufe samt der Aporie bei ungetauft gestorbenen Säuglingen verantwortlich für dessen Vorbehalte gegenüber dem Kreatianismus.

37 *epist.* 166 (bes. 166,17). Der Brief entstand im Jahre 415.

38 Während Nr. 166 über die Herkunft der Seele handelt, ist Nr. 167 eine Anfrage betr. Jak 2,15. Beide Brieftraktate sind von der antipelagianischen Auseinandersetzung geprägt. Hieronymus hat diese mitgetragen, jedoch ohne Augustins theologische Voraussetzungen zu teilen.

39 *epist.* 134.

40 Vgl. die späten Stellen *retract.* II 56 und *opus imperf.* IV 104.

ausforderung, wenn wir mit einer modernen Variante dieser kaum lösbaren Frage ringen: Ab welchem Zeitpunkt kann von einem richtigen Menschen (bzw. von dessen indiskutablem Lebensrecht) geredet werden? Und im Blick auf geistige Behinderung verschärft sich die Problematik durch die Möglichkeit der pränatalen Diagnostik und des operativen Aborts noch zusätzlich.[41]

Abstract

Kein antiker Autor äussert sich so vielfältig und differenziert zur Thematik der Menschen mit einer geistigen Behinderung wie Augustin. Dieser Beitrag wertet erstmals Augustins Aussagen aus und diskutiert ihre Relevanz für die Theologie des Kirchenvaters sowie auch für die heutige Situation. Dabei wird besonders darauf geachtet, wo Augustins Beobachtungen seine Theologie zunächst eher stören als stützen.

Edgar Kellenberger, Oberwil

41 Zur Kontinuität der Problematik zwischen Infantizid / Kindesaussetzung in der Antike und der modernen Thematik des Aborts siehe E. Kellenberger: Schutz der Einfältigen (Anm. 1), *passim*.