

# MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

34. Jahrgang

1983

Heft 1

## Anliegen und Grundgedanke der Gnadenlehre Augustins

*Von Walter Simonis, Würzburg*

Den größten Teil seiner Ausführungen zur Gnadenlehre hat Augustinus bekanntlich gegen die Pelagianer und sogenannten Semipelagianer geschrieben. Das Hauptanliegen in dieser Kontroverse war für ihn, die schlechthinnige Gratuität des ewigen Heiles trotz und in allem Bemühen des Menschen, es zu erlangen, zu wahren. Die Überlegenheit und Sicherheit, mit der Augustinus der pelagianischen Häresie, so wie er sie verstand, begegnete, sie vor allem in seinen letzten Schriften bis auf den Grund auszubrennen suchte, war aber nicht erst eine Frucht seines theologischen Nachdenkens in jenen Jahren nach 411/12, sondern gründete darin, daß Augustinus schon lange davon überzeugt war und begriffen hatte, daß ein im vollen Sinne des Wortes eigenständiger, weil in sich selbst begründeter, autonomer Seinsbereich, von dem aus der Mensch mit Gott verhandeln könnte, gar nicht zu denken ist. Alles wirklich Seiende ist in jeder Faser seiner Realität von Gott erwirkt (die Sünde, die aber ontologisch gesehen keine Realität ist, ausgenommen). Damit ist aber schon jedem Anspruchsdenken des Menschen Gott gegenüber der Boden entzogen. Auch von einem Verdienst im eigentlichen, strengen Sinne des Wortes kann in dieser ontologisch-metaphysischen Sicht nicht die Rede sein: wenn alles Gute, das der Mensch wirkt, nur deshalb gewirkt werden kann, weil Gott selber ihn dazu befähigt und es ihn tun »macht«, ist das Gute mindestens ebensosehr Gottes wie des Menschen Tun. Gott gegenüber Verdienste geltend zu machen, wäre nicht nur Hochmut, sondern schlechthin unsinnig; denn Gott krönt in den Verdiensten der guten Werke nur nochmals seine eigenen Gaben.<sup>1</sup> Die Lehre von der metaphysischen Allwirksamkeit Gottes bildet, zusammen mit seiner Erbsündenlehre<sup>2</sup> den Kern der augustininischen Gnadentheologie, mit deren Hilfe er auch rational-argumentativ einsichtig machen will, was für ihn persönlich eine wesentliche Grunderfahrung seines Lebens war: wirkliches Glück oder Heil kann dem Menschen nur von Gott selber geschenkt wer-

<sup>1</sup> En. in. ps. 102,7: PL 37,1521.

<sup>2</sup> Hierzu s. Vf., Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde bei Augustinus, in: TheolPhil 43 (1968) 481–501 (wieder abgedruckt in: C. Andresen (Hrsg.), Zum Augustinus-Gespräch der Gegenwart, Bd. II, Darmstadt 1981, 301–328).

den.<sup>3</sup> Die wichtigsten Überlegungen und tragenden Beweisstücke seiner Gedankenführung sollen im folgenden dargestellt werden, wobei wir möglichst Augustinus selber zu Wort kommen lassen wollen.

## I.

### *Der Verdienst-Gedanke in den frühen Werken*

In den frühen Werken spricht Augustinus freilich, ohne schon von der späteren Problematik belastet zu sein, noch ganz selbstverständlich und unbefangen von Lohn und Verdienst. Er will damit vor allem gegen den Manichäismus die Gerechtigkeit Gottes herausstellen, die sich darin zeigt, daß »die Seele frei ist und den Guten Belohnungen und den Bösen Bestrafungen zukommen werden.«<sup>4</sup> »Die Schau der Wahrheit, Gottes selber, wird der höchste, geheimnisvolle Lohn der Seele sein, um den sie sich auf Erden abmüht.«<sup>5</sup> Nach dieser Mühe empfängt sie Strafe oder Lohn aus der gerechten Hand Gottes<sup>6</sup>, und »der Lohn der Tugend und Frömmigkeit ist Gott, das heißt die Wahrheit selber.«<sup>7</sup> »Das ewige Leben ist der Lohn, der uns jetzt verheißen ist; doch kann der Lohn nicht von den Verdiensten kommen und dem Menschen eher gegeben werden, als er würdig ist für ihn. Denn was wäre ungerechter als dies? Und doch ist nichts gerechter als Gott.«<sup>8</sup> »Der Herr selber wird kommen und den Guten wie den Bösen mit höchster Gerechtigkeit zuteilen, was sie selber verdient haben.«<sup>9</sup> Besonders in den drei Büchern »Über den freien Willen« wird die Gerechtigkeit des ewigen Gesetzes Gottes hervorgehoben, »das die Guten ein glückseliges, die Bösen aber ein elendes Leben erwerben läßt.«<sup>10</sup>

---

<sup>3</sup> Daß in der Gnadenlehre Augustins wegen ihrer *theologisch-metaphysischen* Ausrichtung die Christologie keine wesentliche, tragende Rolle spielt, mag man – vor allem angesichts der geistesgeschichtlichen Wirkung von Augustins Werk – bedauern, ist aber nicht gut zu bestreiten.

Vgl. auch R. Lorenz, Gnade und Erkenntnis bei Augustinus, in: ZKG 75 (1964) 21–78 (wieder abgedruckt in C. Andresen, a.a.O., 44–125), mit dessen Darstellung wir grundsätzlich übereinstimmen, auch wenn wir seine Charakterisierung der augustiniischen Metaphysik als »monistisch« für verfehlt halten und uns seine Schlußbemerkungen bezüglich einer geheimen Zweideutigkeit in der Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade durch Augustinus nur dann zuzutreffen scheinen, wenn man die metaphysisch-spekulative Gnadenlehre Augustins isoliert von seiner Ekklesiologie und Erbsündenlehre, zu der natürlich auch die Prädestinationslehre gehört, betrachtet. Nimmt man dagegen alles zusammen, so wie Augustinus selber es zweifellos vor Augen hatte, so wird man weniger von einer geheimen Zweideutigkeit als von einer fatalen, nämlich gemessen am Offenbarungszeugnis der Schrift, allzu großen Eindeutigkeit des augustiniischen Theologisierens sprechen müssen.

<sup>4</sup> Sol. 1,1,1: PL 32,871; vgl. Fortun. 15: CV 25,92; Gen. a. litt. op. imp. 5: CV 25,475; serm. dom. i. m. 1,21,72: PL 34,1265; 1,4,12: PL 34,1235; 1,5,15: PL 34,1237.

<sup>5</sup> Quant. an. 33,74: PL 32,1076.

<sup>6</sup> Ebd. 36,80: PL 32,1079.

<sup>7</sup> Ebd. 36,81: PL 32,1080.

<sup>8</sup> Mor. eccl. 1,25,47: PL 32, 1331.

<sup>9</sup> Ebd. 1,34,76: PL 32,1342; 2,7,9: PL 32,1349; div. quaest. 83,24: PL 40,17.

<sup>10</sup> Lib. arb. 1,6,15: CV 74,3,15; 1,1,1: CV 74,3,3; 1,14,30: CV 74,3,30 f; 3,4,11: CV 74,3,99.

Schon hier ist deutlich zu spüren, wie es Augustins Denken vor allem um etwas dem später so genannten Theodizeeproblem Analoges geht: der Vorwurf, Gott handle willkürlich und ungerecht, soll entkräftet werden: der Theologe als Anwalt Gottes!

Zugleich klingt aber auch schon etwas von der Problematik an, die Augustinus bald noch mehr beschäftigen wird, wenn er schreibt: »Gott aber schuldet keinem etwas, weil er alles unentgeltlich gewährt. Und wenn einer sagt, Gott sei ihm etwas schuldig wegen seiner Verdienste, so ist doch jedenfalls sicher, daß Gott ihm sein Dasein nicht schuldig war, denn es war ja noch keiner da, dem er etwas geschuldet hätte... Und sollst du so nicht auch das, was Verdienst ist, auf den beziehen, aus dem du bist, daß also auch das Bessere von dem sei, von dem dein Sein her stammt? Was hast du ihm denn vorausgehakt, daß du es nun wie eine Schuld einfordern könntest? Wenn du dich nicht zu ihm hinwendest, fehlt ihm nichts, dir aber fehlt er, ohne den du zwar nicht nichts sein wirst, aber doch elend sein wirst, wenn du dich nicht zu ihm wendest und ihm zurückgibst, was du von ihm bist. Also schulden ihm alle das, was sie sind in ihrem Wesen. Die mit Willen begabten Wesen schulden ihm auch noch das, was sie darüber hinaus besser sein können, wenn sie es nur wollen, und dies, was sie sein sollen.«<sup>11</sup> Hier weist Augustinus schon darauf hin, daß von Verdiensten Gott gegenüber zu reden, nicht viel Sinn haben kann, da schon das Sein des Menschen ein reines Geschenk Gottes ist und auch das jeweilige Bessere des Menschen, der sich zu Gott hinwendet, so verstanden werden muß. Freilich ist der Gedanke noch nicht präsent, daß Gott auch unmittelbar den Willen zu jedem guten Tun bewegt. Er muß ja den Manichäern gegenüber gerade betonen, daß der Wille des Menschen ganz in dessen eigener Verantwortung steht und vor allem, wenn er Böses tut, nicht von fremden Mächten, sondern nur vom Menschen selbst bewegt und deshalb auch zurecht belohnt bzw. bestraft wird. Das Anliegen des Werkes ist es, die Selbstverantwortlichkeit des menschlichen Willens und die Gerechtigkeit Gottes in Strafe und Lohn, die an diesem menschlichen Willen gemessen werden, herauszustellen. Nicht geht es Augustinus hier schon um die Frage, ob nicht auch dieser Wille, soweit er Gutes will, unmittelbar von Gott bewegt wird; noch genügt es ihm, hierzu festzuhalten, daß auf keinen Fall der böse Wille von Gott bewegt wird.<sup>12</sup>

Die Vordringlichkeit der antimanichäischen Argumentation bestimmt auch noch die Überlegung der ersten Schriftkommentare Augustins. Zwar weiß er, daß die *vocatio Dei* stets Gnade ist<sup>13</sup>, aber neben der *vocatio* sieht er noch die *electio*, welche, um keine Farce zu sein, doch bei einem Unterschied innerhalb der *vocati* einsetzen müsse.<sup>14</sup> Wenngleich Augustinus sich mit Paulus einig weiß, daß niemand aufgrund der Verdienste seiner Werke zum Evangelium und zum Heile gelangen kann<sup>15</sup>, so glaubt er dennoch, sich auch hierin auf Paulus stützend, daß der Glaube das Moment sei, bei dem die *electio Dei* ansetzen könne. Im Hinblick auf diesen Glauben unterscheidet Augustinus die *vocatio* von der *vocatio secundum propositum Dei*<sup>16</sup>, die

<sup>11</sup> Ebd. 3,16,45: CV 74,3,127 f.

<sup>12</sup> S. ebd. 2,19 f,53 f: CV 74,3,86 f; vgl. ver. rel. 14,27: CV 77,5,20.

<sup>13</sup> Vgl. z. B. serm. Dom. i. m. 2,4,16: PL 34,1276: »Et quoniam quod vocamur ad aeternam haereditatem, ut simus Christi cohaeredes, et in adoptionem filiorum veniamus: non est meritorum nostrorum, sed gratiae Dei: eadem ipsam gratiam in orationis principio ponimus, cum dicimus 'Pater noster'. Quo nomine etiam charitas excitatur; quid enim charius filiis debet esse quam pater?«

<sup>14</sup> S. exp. prop. Rom. 55: PL 35,2076 f; vgl. auch Simplic. 1,22: PL 40,127.

<sup>15</sup> S. exp. Rom. inch. 6: PL 35,2092: »Optime itaque tenet ordinem causae, ut nemo audeat dicere vitae prioris meritis se ad Evangelium esse perductum...« Vgl. ebd. 1: PL 35,2088.

<sup>16</sup> S. exp. prop. Rom. 55: PL 35,2076.

auch zur Rechtfertigung weitergeführt wird. »Secundum propositum Dei vocati« sind nur diejenigen, deren Glaube Gott vorhergesehen hat; und daher ist auch dieser Glaube ein »Verdienst« (wenngleich kein Werk), das den Glaubenden von den anderen unterscheidet<sup>17</sup>): »Was also erwählt Gott? Wenn er nämlich den Hl. Geist, durch den die Liebe das Gute wirkt, gibt, wem er will, wie wählt er den, dem er ihn geben will? Wenn ohne Verdienst, so ist es kein Erwählen; denn vor dem Verdienst sind alle gleich, und wo alle gleich sind, kann man nicht von Erwählung sprechen. Wenn der Hl. Geist aber nur den Glaubenden gegeben wird, erwählt Gott zwar nicht nach den Werken, die er selbst erwirkt, indem er den Geist gibt, auf daß wir durch die Liebe das Gute tun, aber er erwählt trotzdem den Glauben. Wenn jemand nicht an ihn glaubt, und nicht im Willen zu empfangen, verharrt, erhält er nicht das Geschenk Gottes, d. h. den Hl. Geist, der die Liebe ausgießt und durch den er das Gute tun kann. Also wählt Gott in seinem Vorherwissen nicht jemandes Werke, die er ja selber gibt, sondern er erwählt den vorhergewußten Glauben: von wem er vorher wußte, daß er glauben werde, den erwählte er, um ihm den Hl. Geist zu geben, auf daß er durch gute Werke auch das ewige Leben erlange. Sagt doch der Apostel: 'Es ist derselbe Gott, der alles in allen wirkt' (1 Kor 12,6). Nirgendwo aber ist gesagt, Gott glaubt alles in allen. Daß wir glauben, ist also unser Eigenes: daß wir Gutes tun, ist dessen, der denen, die an ihn glauben, den Hl. Geist gibt. Dieses wurde den Juden entgegengehalten, die zwar an Christus glaubten, aber sich ihrer Werke rühmten, die der Gnade vorausgegangen waren, und behaupteten, sie hätten die Gnade des Evangeliums durch ihre vorhergegangenen guten Werke verdient, obwohl doch gute Werke nur der haben kann, der die Gnade empfangen hat. Es ist aber Gnade, daß die Berufung einem Sünder zuerteilt wird, dessen vorhergehende Verdienste zu nichts anderem reichten als zur Verdammnis. Wenn der Berufene aber dem Berufenden folgt, (und auch dies gehört zum freien Willen), wird er den Hl. Geist verdienen, durch den er dann gute Werke tun kann; wenn er dabei bleibt (was wiederum dem freien Willen zukommt), wird er auch das ewige Leben verdienen, das nicht mehr zerstört und verloren werden kann.«<sup>18</sup>

Augustinus will hier – wie in *De libero arbitrio* – vor allem betonen und einsichtig machen, daß die Rechtfertigung nicht am Willen und damit an der Verantwortung des Menschen vorbei geschieht, sondern ein Vorgang ist, der ihn selber in seiner wesentlichen Personmitte angeht.<sup>19</sup> Und zum anderen geht es ihm darum, zugleich den Eindruck von Willkürlichkeit auf Seiten Gottes zu vermeiden. Hierzu greift er nun zwar auf ein »meritum fidei« zurück. Doch ist dabei zu bedenken, daß dieses »meritum« nur als Ansatzpunkt für *Gottes electio* gebraucht wird; nicht ist es als ein solches meritum gedacht (und erst das wäre im eigentlichen Sinne pelagianisch), das dem Menschen Gott gegenüber ein bestimmtes Recht verschaffte.<sup>20</sup> Das »meritum«,

<sup>17</sup> Vgl. ebd. 62: PL 35,2080; und ebd. 20: PL 35,2066: »(Abraham) non enim merito sui tanquam ex operibus, sed Dei gratia fide justificatus est.«

<sup>18</sup> Exp. prop. Rom. 60: PL 35,2078 f.

<sup>19</sup> Vgl. auch ebd. 62: PL 35,2080.

<sup>20</sup> Vgl. exp. Rom. inch. 7: PL 35,2093: »'...dilectis Dei, vocatis sanctis'. Etiam hic significavit benignitatem Dei potius quam meritum illorum. Non enim ait, diligentibus Deum; sed 'dilectis Dei'. Prior enim dilexit nos ante omnia merita...«

so wie Augustinus es in dieser Zeit denkt, gibt nicht dem Menschen Rechte, sondern soll lediglich dem Erwählen Gottes Recht geben.<sup>21</sup> Wenn er auch später in seinen Retraktionen zu dieser Stelle ausführt: »Ich hatte noch nicht genau erforscht und gefunden, was Gnadenwahl bedeutet; ...dies ist sicher nicht als Gnade gegeben, wenn irgendwelche Verdienste vorausgehen, so daß das Gegebene nicht aus Gnade, sondern gemäß einer Verpflichtung den Verdiensten gegenüber gegeben wird«<sup>22</sup>, so ist diese Selbstkritik zwar verständlich von seinen Erfahrungen mit den Pelagianern her, die in seinen Augen gerade aus dem *meritum hominis* ein *debitum Dei* machten; aber so war es damals bei ihm selber keineswegs gemeint.<sup>23</sup> Er brauchte sich daher auch nicht des Pelagianismus, das heißt letztlich des Hochmutes gegenüber Gott anzuklagen<sup>24</sup>, sondern hatte sich lediglich für die noch mangelnde Einsicht in die Metaphysik der Allwirksamkeit Gottes zu entschuldigen, welche auch den Glauben des Menschen erwirkt und durchwirkt. Er vertrat damals allenfalls einen materialen, nicht aber einen formalen Semipelagianismus, mag auch sein eigenes späteres Urteil hierüber schärfer ausgefallen sein.<sup>25</sup> Während es in Augustins Augen gerade das Anliegen der Pelagianer und Semipelagianer war, dem Menschen ein Reservat vorzubehalten, das er Gott anbieten und ihm gegenüber geltend machen könne, suchte er selber lediglich nach einem Unterscheidungsmoment, an dem sich die freie Erwählung Gottes mit seiner Gerechtigkeit verbinden könne, wobei er gerade die Möglichkeit eines Lohnes, der für Werke eingefordert werden könnte, ausschaltete: »In allem ist die Gnade unseres Herrn Jesus Christus gekommen (zu Juden wie zu Heiden). Und Paulus zeigt, daß sie deshalb Gnade heißt, weil sie umsonst gegeben wird, nicht aber als eine Schuldverpflichtung erfüllt wird... Weder ließ er zu, daß die Juden sich auf die Verdienste der Gesetzeswerke etwas einbildeten, noch daß die Heiden aufgrund des Glaubensverdienstes den Juden vorwarfen, daß sie Christus gekreuzigt hätten, sie selber ihn dagegen angenommen hätten... Vielmehr schließt er beide, sowohl Juden als auch Heiden in Christus zusammen durch das Band der Gnade und nimmt beiden jeglichen Stolz auf Verdienste und bindet sie beide in die *disciplina humilitatis* hinein, damit sie so gerechtfertigt werden.«<sup>26</sup>

An anderer Stelle haben wir gezeigt, wie Augustinus in der Schrift *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* die Argumentation zur Begründung der Gratuität von Berufung und Rechtfertigung und zugleich der Gerechtigkeit Gottes wechselt<sup>27</sup>: Augustinus greift jetzt nicht mehr auf ein positives Ansatzstück für Gottes Gnadenwahl im Menschen zurück (auf den Glauben), sondern er läßt grundsätzlich alle Men-

<sup>21</sup> Vgl. *div. quaest.* 83,68,4–6: PL 40,72–74; *exp. Rom. inch.* 9: PL 35,2093 f.

<sup>22</sup> *Retr.* 1,23,2: CV 36,108.

<sup>23</sup> Gerade der Begriff des »debitum« fällt hier nicht!

<sup>24</sup> Vgl. *exp. prop. Rom.* 64: PL 35,2081.

<sup>25</sup> Vgl. *praed. sanct.* 3,7: PL 44,964; 4,8: PL 44,965 f; *don. persev.* 20,52: PL 45,1026; 21,55: PL 45,1027. Vgl. auch *exp. prop. Rom.* 21: PL 35,2066: »Quod autem ait, 'Ei autem qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum', dixit quemadmodum homines hominibus reddant mercedem. Nam Deus per gratiam dedit, quia peccatoribus dedit, ut per fidem juste viverent, id est bene operarentur. Quod ergo bene operamur jam accepta gratia, non nobis, sed illi tribuendum est, qui per gratiam nos justificavit. Nam si debitam mercedem vellet reddere, poenam redderet peccatoribus.«

<sup>26</sup> *Exp. Rom. inch.* 1: PL 35,2087 ff.

<sup>27</sup> S. die in Anm. 2 genannte Arbeit.

schen der Verdammung angehören, so daß deshalb nun Gottes Gnadenwahl a priori völlig frei und keinesfalls ungerecht ist. Andererseits begreift er jetzt auch, daß nicht nur das Tun der Liebe von Gott dem Menschen eingegeben ist, sondern daß auch der Glaube und jegliches Wollen von Gott kommen.<sup>28</sup> Ob diese Erkenntnis sich durchsetzen konnte, weil nun schon der Rekurs auf die *massa damnata* allein genügte, um die Gratuität der Gnadenwahl und die Gerechtigkeit Gottes zugleich zu wahren, oder ob umgekehrt die Einsicht in die restlose Allwirksamkeit Gottes Augustinus gezwungen hat, einen anderen Ansatzpunkt zu suchen, mag dahingestellt bleiben. Doch kann gezeigt werden, daß die Formulierung der Lehre von Gottes Allwirksamkeit nur die konsequente Durchführung von Gedanken ist, die Augustinus schon immer bewegten.<sup>29</sup>

## II.

### *Augustinus' Lehre von der göttlichen Allwirksamkeit*

Schon in den ersten Schriften spricht Augustinus seine Überzeugung von der allmächtigen und überall gegenwärtigen Vorsehung und Wirksamkeit Gottes aus. »Wer kann so blind sein, um an einer göttlichen Macht und Leitung zu zweifeln, die sich auf alles in den körperlichen Bewegungen erstreckt, was noch jenseits des menschlichen Wollens und Vermögens liegt?«<sup>30</sup>

»Nichts gibt es, das nicht Gott tut.«<sup>31</sup> »Nach seinen Gesetzen drehen sich die Pole, vollziehen die Sterne ihren Lauf und begründet die Sonne den Tag.«<sup>32</sup> Diese Über-

<sup>28</sup> *Simplic.* 1,2,9: PL 40,116: »...qui miseretur inspirando fidem...« 1,2,10: PL 40,117: »Si ergo Jacob ideo credidit quia voluit, non ei Deus donavit fidem, sed eam sibi ipse volendo praestitit, et habuit aliquid quod non accepit... Aliter enim Deus praestat ut velimus, aliter praestat quod voluerimus. Ut velimus enim et suum esse voluit et nostrum; suum vocando nostrum sequendo...« 1,2,12: PL 40,118: »...ubi satis ostendit etiam ipsam bonam voluntatem in nobis operante Deo fieri... Si enim Deus miseretur, etiam volumus: ad eandem quippe misericordiam pertinet ut velimus.« 1,2,21: PL 40,126 f: »...quis potest credere nisi aliqua vocatione hoc est, aliqua rerum testificatione tangatur? Quis habet in potestate tali viso attingi mentem suam, quo ejus voluntas moveatur ad fidem? Quis autem animo amplectitur aliquid quod eum non delectat? aut quis habet in potestate ut vel occurrat quod eum delectare possit, vel delectet cum occurrerit? Cum ergo nos ea delectant quibus proficiamus ad Deum, inspiratur hoc et praebetur gratia Dei, non nutu nostro et industria aut operum meritis comparatur.«

<sup>29</sup> Daß sie alleine ihm nicht genügte, um die ganze Gnadenlehre zu bestreiten, liegt daran, daß Augustinus nicht nur einfach die Gratuität des ewigen Lebens beweisen, sondern darüberhinaus auch noch *begründen* wollte, daß denjenigen, die das ewige Leben nicht erhalten, dies nicht nur wegen ihrer persönlichen Sünden, sondern (noch grundsätzlicher) auch dann immer noch zu Recht widerfährt, wenn keine persönlichen Sünden vorliegen. Weil Augustins Vorstellung von der Gnadenwahl zu eng war, reichte ihm die Lehre von der Gnade (im engeren Sinne als dem Wirken Gottes im Menschen verstanden) nicht aus, sondern es mußte die Lehre von der Erbsünde hinzutreten, um, mit jener oft verzahnt, ein »Gnadensystem« zu bilden, das aus zwei an sich selbständigen und voneinander lösbaren Teilen besteht, deren innere Ratio bei dem einen Teil in der Ekklesiologie und Erwählungstheologie, beim anderen Teil dagegen in einer metaphysischen Einsicht liegt.

<sup>30</sup> *Ord.* 1,2: CV 63,122.

<sup>31</sup> *Ebd.* 2,21: CV 63,160.

<sup>32</sup> *Sol.* 1,4: PL 32,871; vgl. *immort. an.* 7,14: PL 32,1028; 7,15: PL 32,1029; *ver. rel.* 1,1: CV 77,5,3; 2,2: CV 77,5,3; 7,13: CV 77,5,13; 8,14: CV 77,5,13; 17,34: CV 77,5,24; 22,43: CV 77,5,30; 25,46: CV 77,5,32; *acad.* 1,1: CV 63,3.

zeugung von der allwirkenden Vorsehung Gottes hatte er von seiner Jugend auf nicht verloren.<sup>33</sup> Die Stellen, die dies explizit belegen, sind Legion.<sup>34</sup> Aber nicht nur um eine mehr äußerlich konzipierte providentia weiß Augustinus. Ebenso steht für ihn von Anfang an fest, daß Gottes Macht und Wahrheit auch und besonders im Geist und im Herzen des Menschen wirkt, daß z. B. jegliche Erkenntnis der Wahrheit nur möglich ist, weil der Geist des Menschen unmittelbar von dem Lichte der Wahrheit selber, das Gott ist, erleuchtet wird, welches ihr die Erkenntnisse und Gedanken ein gibt.<sup>35</sup> Doch nicht nur das Gedachte bringt Gott im Verstande des Menschen hervor, so daß »dieser in der Seele all dies von Gott her empfängt«<sup>36</sup>, auch die anderen Bewegungen und Regungen des Geistes führt Augustinus auf Gottes Wirken zurück: »Quod autem intus agitur, non a nobis, sed ab illo (Deo) agitur.«<sup>37</sup> Zwar ist es der »Seele von Gott gegeben, spontan, das heißt als sie selber zu handeln «<sup>38</sup>, aber dem widerspricht nicht, sondern begründet es erst, daß dieses spontane Tun gerade als solches von Gott gewollt und gegeben ist, so daß ebenso gilt: »virtus mea non est... ab illo mihi data est.«<sup>39</sup> Gott ist es, der die Schritte der Menschen lenkt<sup>40</sup>; er kennt ihr Innerstes<sup>41</sup> und öffnet dort die Ohren der Herzen<sup>42</sup> und bewegt sie durch die Eingießung des Geistes der Liebe<sup>43</sup>. Vor allem in den Bekenntnissen preist Augustinus immer wieder die geheimnisvolle Führung Gottes: nicht nur Verstand, Geistesschärfe, Begabungen sind sein Geschenk<sup>44</sup>, er lenkt auch die Wege des Herzens und ermächtigt es zum guten Tun: »Da quod iubes et iube quod vis!«<sup>45</sup> Und sobald die pelagianische Häresie ausgebrochen ist, benützt Augustinus jede passende Gelegenheit darauf

<sup>33</sup> Conf. 6,5,7: CV 33,121.

<sup>34</sup> Z. B. musica 6,1: PL 32,1162; 17,56: PL 32,1191; 17,58: PL 32,1192 f; s. 214,3: PL 38,1067; ep. 29,2; CV 34,114; op. monach. 26,35: CV 41,583; Simplic. 2,1,4: PL 40,131; 2,1,6: PL 40,134; exp. Gal. 32: PL 35,2129; serm. Dom. i. m. 1,17,52: PL 34,1256; tr. Joh. 104,2: PL 35,1902; c. Adim. 2,1: CV 25,117 u. a. Vgl. im übrigen S. Grabowsky, *The All-Present God*, St. Louis 1954; C. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de S. Augustin*, Paris 1940; ders., *Sant' Agostino filosofo*, Bologna 1965.

<sup>35</sup> Vgl. beata vita 2,10: CV 63,97: »... ex quo illa et quam divino fonte manarent.« ord. 1,5,13: CV 63,130; 2,4,12: CV 63,154; 2,20,52: CV 63,184; sol. 1,1,6: PL 32,872; quant. an. 33,73: PL 32,1075 f; lib. arb. 1,16,35: CV 74,3,36; 2,2,4: CV 74,3,39; 2,14,38: CV 74,3,74 f; ver. rel. 55,113: CV 77,5,80; serm. Dom. i. m. 2,3,14: PL 34,1275; mend. 12,19: CV 41,438. Im einzelnen s. die in Anm. 3 genannte Arbeit von R. Lorenz.

<sup>36</sup> Div. quaest. 83,78: PL 40,90.

<sup>37</sup> En. ps. 101,2,3: PL 37,1307; en. ps. 33,2,1: PL 36,307: »Ipse inspiravit ut promitteremus, ipse dabit ut solvamus.«

<sup>38</sup> Div. quaest. 83,8: PL 40,13.

<sup>39</sup> C. Felicem 1,12: CV 25,814; cons. Evang. 3,13,48: CV 43,334: »Fluitat... humana memoria per varias cogitationes, nec in cujusquam potestate est, quid et quando ei veniat in mentem.« Simplic. 1,2,21: PL 40,127.

<sup>40</sup> Vgl. c. Faustum 1,1: CV 25,251: »nihil sit acutum ingenium et lingua expolita, nisi a domino gressus hominis dirigantur.«

<sup>41</sup> C. Faustum 22,68: CV 25,664; conf. 3,6,11: CV 33,53; en. ps. 93,9: PL 37,1200.

<sup>42</sup> C. Faustum 22,12: CV 25,599; s. 179,7: PL 38,970.

<sup>43</sup> Simplic. 1,1,7: PL 40,105; cat. rud. 2,4: PL 40,312: »Sed haec hilaritas ad horam ut adsit, ejus est misericordiae qui ista praecepit.« mor. eccl. 1,17,31: PL 32,1324; exp. prop. Rom. 26: PL 35,2067; 54: PL 35,2076; c. Fortun. 22: CV 25,106.

<sup>44</sup> Conf. 4,16,30: CV 33,87; 5,3,4: CV 33,91; ep. 69,2: CV 34,245.

<sup>45</sup> Conf. 10,29,40: CV 33,256; 10, 30, 41: CV 33, 257; 10, 35, 56: CV 33,268; 10, 37, 60: CV 33,272; s. 120,3: PL 38,678; s. 32,9: PL 38,200.

hinzuweisen, daß Gott alles Gute in uns wirkt und wir ohne ihn nichts tun können<sup>46</sup>, daß er allein das innere Wachstum geben kann, mögen seine Diener noch so sehr pflanzen und begießen<sup>47</sup>: er selber ist es, der die Bekehrung der Herzen zu ihm hin bewirkt<sup>48</sup>, der den Menschen die guten Vorsätze und die Tugenden eingibt<sup>49</sup> und sie die Last des christlichen Daseins leicht tragen läßt<sup>50</sup>. Denn »so wie der Leib von der Seele belebt wird, so lebt die Seele selber von Gott her.«<sup>51</sup>

Parallel zu diesen Aussagen Augustins über die Allwirksamkeit Gottes läuft die Reihe der Texte, die hierzu eine notwendige und wichtige Einschränkung oder Ergänzung machen: Gott kann nicht der Urheber der Sünde und des formal Bösen sein. Das böse Tun kann unmöglich auf Gottes Eingebung und Anregen zurückgeführt werden – dies liefe letztlich auf die Lehre der Manichäer hinaus. Die Einsicht Augustins von Gottes Allwirksamkeit umfaßt also zwei Teile: erstens, daß Gott alles wirkt; aber, zweitens, mit Ausnahme des Bösen, das der Mensch sich selber zuschreiben und selber verantworten muß. So heißt es schon im Dialog über die Ordnung: »Es gibt nichts, das nicht von Gott getan wird. . . aber die nächste Frage ist, ob Gott auch das tut, von dem wir zugeben, daß es nicht gut getan ist.«<sup>52</sup> »Denn wie geht es zu, daß Gott sich um die menschlichen Dinge sorgt, und doch eine solche Verkehrtheit über die ganze Welt verbreitet ist, daß man dafür Gottes Vorsehung nicht verantwortlich machen möchte, ja nicht einmal eine untergeordnete Macht, wenn dieser hierzu die Gewalt gegeben wäre. Daher scheint es fast notwendig, wenn man hierüber nachdenkt, entweder anzunehmen, daß sich die göttliche Vorsehung nicht bis auf die letzten und niedrigsten Dinge erstreckt, oder daß tatsächlich alles Böse mit dem Willen Gottes vor sich geht. Beides ist gottlos, besonders aber das zweite.«<sup>53</sup> »Daß Gott der Urheber der Übel sei, ist eine Lästerung, wie sie schlimmer nicht sein könnte.«<sup>54</sup> Trotzdem »bleiben diese beiden Dinge letztlich unverständlich und sind doch göttlich, wieso Gott nämlich nichts Böses tut und doch allmächtig ist und so viel Böses geschieht.«<sup>55</sup> Den Versuch einer Antwort formulierte Augustinus schon in den Soliloquia: »O Gott, der du nicht Schöpfer des Bösen bist und es nur sein läßt, damit das

<sup>46</sup> Vgl. tr. Joh. 72,2: PL 35,1823; 82,1: PL 35,1843; 85,3: PL 35,1849.

<sup>47</sup> Tr. Joh. 80,2: PL 35,1839. Daß dies z. B. im Hinblick auf die Predigtstätigkeit auch seine problematische Seite hat, spürte Augustinus durchaus; vgl. z. B. s. 152,1: PL 38,820; en. ps. 103,3,1: PL 37,1358; s. 179,7: PL 38,970; s. 17,1,1: PL 38,124; s. 153,1: PL 38,825; ep. 144,1: CV 44,263; ep. 147,11,27: CV 44,300 f; 1. ep. Joh. 3,13: PL 35,2004; ep. 13,4: CV 34,31 f; mag. 11,38: CV 77,4,47; 12,40: CV 77,4,48 f.

<sup>48</sup> Ep. 144,2: CV 44,263 f; serm. Caes. pleb. 1: CV 53,168; c. Maxim. 1 prooem.: PL 42,743.

<sup>49</sup> Bono vid. 16,20: CV 41,327 f; s. 284,1: PL 38,1288; pat. 1,1: CV 41,663; quaest. Hept. 1,112: CV 28,2,56.

<sup>50</sup> S. 30,8,10: PL 38,192.

<sup>51</sup> S. 348,2,3: PL 39,1529.

<sup>52</sup> Ord. 2,7,21: CV 63,160.

<sup>53</sup> Ebd. 1,1,1: CV 63,121.

<sup>54</sup> Ebd. 2,7,23: CV 63,163.

<sup>55</sup> Ebd. 2,17,46: CV 63,179; vgl. mag. 11,38: CV 77,4,47: »... et si quando fallitur, non fit vitio consultae veritatis...« ver. rel. 9,17: CV 77,5,15; anim. orig. 2,5,9: CV 60,343: »... absit, ut hoc catholicus animus bibat! non est enim fluentum fontis divini, sed figmentum cordis humani.«

<sup>56</sup> Sol. 1,1,2: PL 32,869.



Schlimmste nicht entstehen kann.«<sup>56</sup> Und auch die Schrift *De libero arbitrio* beschäftigte sich ausführlich mit dieser Frage, aber sie brachte letztlich doch keine tiefere Einsicht in dieses Geheimnis, sondern konnte es nur gegen falsche Auffassungen absichern: »Du weißt oder glaubst, daß Gott gut ist, und (– etwas anderes zu denken wäre frevelhaft –) nichts Böses tut... Wir glauben, daß alles, was ist, von dem einen Gott ist, und daß Gott trotzdem nicht der Urheber der Sünden ist.«<sup>57</sup> »Wir brauchen nicht zu leugnen, daß Gott alles Künftige vorherweiß und wir trotzdem nach unserem eigenen Willen wollen«<sup>58</sup>, »und so zwingt er auch niemanden zum Sündigen, obwohl er jene voraussieht, die mit eigenem Willen sündigen.«<sup>59</sup> »Er ahndet lediglich die bösen Taten, deren Urheber er nicht ist.«<sup>60</sup> Zum Ende des zweiten Buches faßt Augustinus als Zwischenergebnis seiner Überlegungen zusammen: »Das Übel besteht in der Hinwendung (des freien Willens) zu wandelbaren Gütern (also weg von Gott). Da diese Bewegung des Abwendens und Hinwendens nicht erzwungen wird, sondern freiwillig geschieht, ist es nur würdig und recht, daß ihr die Strafe des Elendes nachfolgt. Der Wille wird also bewegt, wenn er sich vom unwandelbaren zum wandelbaren Gut abwendet, und die Frage ist naheliegend, woher diese Bewegung entsteht, die doch böse ist, obwohl der freie Wille zu den guten Dingen gezählt wird, weil man ohne ihn nicht rechtschaffen leben kann. Wenn nun diese Bewegung, nämlich die Abwendung des Willens von Gott dem Herrn, ohne jeden Zweifel Sünde ist, können wir dann etwa Gott als Urheber der Sünde annehmen? Also kann diese Bewegung nicht von Gott ausgehen. Woher kommt sie aber? Wenn du mich so fragst und ich dir antworten muß: ich weiß es nicht, wirst du vielleicht traurig sein, aber es ist die Wahrheit. Denn das Nichts<sup>61</sup> kann man nicht wissen. Du aber halte unerschütterlich und fromm daran fest, daß du nichts Gutes erfährst, das nicht von Gott kommt, gleich ob im Bereich des sinnlichen oder des geistigen Tuns... Jene Bewegung der Abkehr aber, von der wir zugeben, daß sie Sünde ist, weil sie eine Bewegung der Abnahme ist und jede Abnahme aus dem Nichts stammt, – sieh zu, wohin sie gehört, und du wirst nicht daran zweifeln, daß sie nicht zu Gott gehört. Vielmehr ist diese Abnahme, da sie freiwillig geschieht, in unsere Macht gegeben.«<sup>62</sup> In dieser zweigliedrigen Form hält sich die Antwort Augustins in seinem ganzen Werke durch: alles Sein und Gute ist von Gott, nur das Böse ist allein aus dem Menschen, der sich deshalb nicht wegen des Bösen auf irgendwelche höheren Mächte berufen darf<sup>63</sup>: »Nam omnia deus et bona fecit, et bene ordinavit; peccatum autem non fecit, et hoc est solum, quod dicitur malum, voluntarium nostrum peccatum.«<sup>64</sup> Die antimanichä-

<sup>57</sup> Lib. arb. 1,1,1: CV 74, 3, 3; 1,2,4: CV 74,3,6.

<sup>58</sup> Ebd. 3,3,8: CV 74,3,98.

<sup>59</sup> Ebd. 3,4,10: CV 74,3,99; 3,16,46: CV 74,3,129.

<sup>60</sup> Ebd. 3,4,11: CV 74,3,99; 1,1,1: CV 74,3,3.

<sup>61</sup> Hierzu vgl. c. Fundam. 38,44: CV 25,244; Civ. 15,21: CV 40,2,107; div. quaest. 83,68,6: PL 40,74; c. Jul. op. imp. 5,42: PL 45,1479: »Et huius rei causa cum quaeritur, hoc invenitur, quia non de se ipso, hoc est, de sua natura atque substantia genuit, sed de nihilo, hoc est, de nulla re fecit haec Deus. Non quia nihil habet aliquam vim; si enim haberet, non nihil, sed aliquid esset: sed quia hoc est cuique naturae de nihilo factam esse, quod est naturam Dei non esse, quae immutabilis sola est.«

<sup>62</sup> Lib. arb. 2,19,53–20,54: CV 74,3,87 f.

<sup>63</sup> C. Faustum 12,13: CV 25,343.

<sup>64</sup> C. Fortun. 15: CV 25,91; vgl. conf. 7,3,4: CV 33,143–7,5,7: CV 33,148; 12,11,11: CV 33,317.

ische Polemik gab ihm oft genug Gelegenheit, dieses Axiom zu betonen<sup>65</sup> und besonders Gott von jeder Verantwortung für das Böse frei zu halten.<sup>66</sup> Gott läßt Böses nur zu. Warum er dies freilich tut, weiß Augustinus nicht eindeutig zu sagen. Bald antwortet er, daß Gott gerade darin seine größere Allmacht zeigen will<sup>67</sup>, bald gibt er einfach zu, er wisse nicht, warum oder wieso das Böse sei und von Gott zugelassen und nicht geändert werde, obwohl Gott dies zweifellos könnte.<sup>68</sup> Je nach Gelegenheit und Leserkreis betont Augustinus mehr die negative Seite dieses Axioms (der böse Wille ist nicht von Gott)<sup>69</sup>, oder mehr die positive Seite (der gute Wille ist auf jeden Fall von Gott).<sup>70</sup> Dann wieder stellt er einfach beide Seiten nebeneinander<sup>71</sup>, indem er sagt: »Homo peccator duo nomina sunt: homo unum nomen est, et peccator unum nomen est. In his duobus nominibus intelligimus quia unum horum Deus fecit, alterum horum homo fecit. Hominem enim Deus fecit, peccatorem se ipse homo fecit.«<sup>72</sup> Der Grundgedanke aber ist stets derselbe.

### III. *Allwirksamkeit Gottes als Gnade*

Diese Einsicht Augustinus bezüglich der Allwirksamkeit Gottes ist für ihn nicht nur eine metaphysische Erkenntnis, sondern sie hat auch ihre theologische Seite und stellt nicht weniger als einen tragenden Pfeiler seiner Gnadenlehre dar.<sup>73</sup>

1. Der Begriff »Gnade« wird von Augustinus in vielfacher Bedeutung verwendet. Er kann sich auf die Erwählung beziehen, auf das ewige Leben, auf bestimmte Tugenden usw.; dies ist jeweils dem Kontext zu entnehmen. Er hat aber auch die präzise Bedeutung jener Wirksamkeit Gottes im Menschen, die jegliches Gute, alles Sein und gute Tun ermöglicht, mag es sich dabei um allgemeine menschliche Eigenschaften handeln, oder mögen speziell der Glaube, die Hoffnung und die Liebe im Blickpunkt stehen; stets wirkt der gleiche Gott auf die gleiche Weise, nämlich als transzendenter Schöpfer, der dem Menschen seine guten Gaben gibt.

Augustinus sieht in den verschiedenen Weisen des ständigen Wirkens Gottes keine formellen oder strukturellen Unterschiede, mögen auch die Güter, die so erwirkt

<sup>65</sup> Vgl. z. B. Gen. a. litt. imp. 5: CV 28,1,475: »quaedam ergo et facit deus et ordinat; quaedam vero tantum ordinat. iustos et facit et ordinat; peccatores autem, in quantum peccatores sunt, non facit sed ordinat tantum.« mor. eccl. 2,4,6: PL 32,1347; div. quaest. 83,3: PL 40,11; 4: PL 40,12; 21: PL 40,16; Simplific. 2,1,4: PL 40, 132: »spiritus ille voluntate qua malus erat, non erat Dei.«

<sup>66</sup> Vgl. contin. 6,15: CV 41,158.

<sup>67</sup> En. ps. 61,22: PL 36,745 f; divin. daem. 1,2: PL 40,582.

<sup>68</sup> Contin. 6,15: CV 41,159; vgl. enchir. 24,96: PL 40,276; Gen. a. litt. 11,4: CV 28,1,337; 11,10: CV 28,1,342 f; tr. Joh. 53,6: PL 35,1777; grat. Christi 1,25,26: PL 44,373.

<sup>69</sup> Vgl. Civ. 12,6 f: CV 40,1,573–577; tr. Joh. 49,19: PL 35,1755.

<sup>70</sup> Civ. 12,9: CV 40,1,579.

<sup>71</sup> Ebd. 15,21: CV 40,2,107; conf. 10,4,5: CV 33,229; serm. Dom. i. m. 2,9,30: PL 34,1282; 2,9,32: PL 34,1283; Civ. 14,26: CV 40,2,54 f: »Verum tamen omnipotenti Deo, summo ac summe bono creatori omnium naturarum, voluntatum autem bonarum adiutori et remuneratori, malorum autem relictore et damnatori, utrarumque ordinatori...« enchir. 8,23: PL 40,244.

<sup>72</sup> S. 22,7: PL 38,152; tr. Joh. 12,13: PL 35,1491; 43,1: PL 35,1706.

<sup>73</sup> Vgl. H. Rondet, Gratia Christi, Paris 1948, 108.114.

werden, verschieden sein, da zum Beispiel die Liebe ein anderes Gut ist und auch höher steht als etwa die Tapferkeit und Kraft eines Soldaten, welche aber ebensogut von Gott erwirkt werden wie jene.<sup>74</sup> Gott selber und sein Wirken sind zeitlos unveränderlich.<sup>75</sup> Es ist daher auch für Augustinus grundsätzlich das Gleiche, Gott zu loben für das Gute, das der Mensch von ihm empfängt<sup>76</sup>, oder einfachhin zu danken für seine Gnade: »Quo sensu attingitur? quo oculo videtur? quo studio quaeritur? quo merito possidetur? Quo putatis nisi gratia sua? Qui donavit ut simus, donat ut boni simus.«<sup>77</sup> Immer gilt: »Excepto peccato, ab illo habes quidquid aliud habes.«<sup>78</sup> Daher kann Augustinus auch später, da er die Retraktionen schreibt, betonen, daß er schon von frühester Zeit an die Gnade Gottes in allem Tun des Menschen betont hat: »Ecce tam longe antequam Pelagiana haeresis exstisset, sic disputavimus, velut iam contra illos disputaremus. cum enim omnia bona dicerentur ex Deo, id est et magna et media et minima.«<sup>79</sup> Nicht als ob Augustinus nicht zu unterscheiden gewußt hätte zwischen den Gaben, die nur für das irdische, vorläufige Dasein gegeben werden, und den Gaben, die unmittelbar auf das Erlangen der ewigen Seligkeit, das heißt auf Gott hin gegeben werden, und die daher im eigentlichen Sinn »Gnade in Jesus Christus« heißen.<sup>80</sup> Aber die Wirksamkeit Gottes ist in sich gesehen dieselbe. Ob es Gnade für das ewige Heil ist, hängt dagegen von anderen Faktoren ab, die in den Bereich der Ekklesiologie fallen.<sup>81</sup> Aber auch für die Gnadenlehre im engeren Sinn genügt ihm schon, was er bereits in *De magistro* und in *De libero arbitrio* wußte und nun anwendet: »Omne enim crimen, facinus, vel peccatum nostrae est negligentiae: et omnis virtus et sanctitas Dei est indulgentiae.«<sup>82</sup> Wie bereits die Erkenntnis des Wahren nur durch das erleuchtende Wirken der ewigen Wahrheit Gottes möglich ist, so erleuchtet und rechtfertigt Gottes Wirken des Menschen Geist auch als Gnade<sup>83</sup>, das heißt nicht nur äußerlich, sondern so innerlich wirkend<sup>84</sup>, wie das Erschaffenwerden dem Seienden innerlicher ist, als alles andere<sup>85</sup> und gerade so das Erschaffene wirklich es selber sein läßt. Gott ruft zu sich und wirkt durch seine Gnade, »indem er in den Herzen wirkt, sie hält und bewegt und so die Menschen mit ihrem eigenen Willen, den er in ihnen erwirkt, an sich zieht.«<sup>86</sup> Das gute Tun des Menschen ist somit

<sup>74</sup> Ep. 189,6: CV 57,135.

<sup>75</sup> Vgl. bes. trin. 5,16,17: PL 42,922 ff.

<sup>76</sup> En. ps. 49,22: PL 36,584; Civ. 5,19: CV 40,1,254; 7 praef.: CV 40,1,300; 10,15: CV 40,1,472; 10,22: CV 40,1,483; sancta virgin. 41–43: CV 41,285 ff; ep. 69,2: CV 34,245; s. 283,3: PL 38,1287.

<sup>77</sup> En. ps. 103,4,2: PL 37,1379; trin. 3,3,9: PL 42,873.

<sup>78</sup> S. 21,2: PL 38,143.

<sup>79</sup> Retr. 1,9,6: CV 36,45.

<sup>80</sup> Civ. 22,24: CV 40,2,644 f; Simplific. 1,2,21: PL 40,127: »Cum ergo nos ea delectant quibus proficiamus ad Deum, inspiratur hoc et praebetur gratia Dei. . .« 2,1,5: PL 40,133: »aliter ergo replet sanctificante gratia, sicut quosdam sanctos; aliter attestante atque ordinante praesentia, sicut omnia.« en. ps. 70,1,5: PL 36,878: »Firmum enim te facit gratia Christi.« Simplific. 1,2,12: PL 40,118: »...etiam ipsam bonam voluntatem in nobis operante Deo fieri.«

<sup>81</sup> Vgl. bes. pat. 27,24 f: CV 41,688 ff.

<sup>82</sup> S. 100,3,4: PL 38,605.

<sup>83</sup> Pecc. mer. 1,9,10: CV 60,11; 2,5,5: CV 60,75; spir. litt. 34,60: CV 60,220; don. persev. 6,12: PL 45,1000: »Nihil enim fit, nisi quod aut ipse facit, aut fieri ipse permittit. . .«

<sup>84</sup> Ep. 217,1,1: CV 57,403.

<sup>85</sup> Vgl. conf. 3,6,11: CV 33,53: »...interior intimo meo et superior summo meo.«

<sup>86</sup> Corrept. grat. 14,45: PL 44,944.

ganz Tun Gottes, Gnade Gottes, wie auch ganz wirkliches Tun des Menschen, Gnade des Menschen, weil Gott es ganz *als* des Menschen Tun erwirkt.

2. Die beiden Momente sind gleich wichtig für Augustins Auffassung: alles gute Sein und Tun ist schlechthin geschaffenes, ständig erhaltenes Sein und Tun (die Sünde ausgenommen); und es ist doch ganz des Menschen Sein und Tun, es kann nur so überhaupt menschliche Wirklichkeit sein, weil es von Gott *als solches* erwirkt ist. Ohne Gottes ständiges schöpferisches Wirken könnte gar nichts im Menschen sein, weder Leben noch freier Wille. Daher kann Augustinus sowohl betonen, daß alles Gute, das wir tun, viel eher Gottes Tun genannt werden kann, da es dessen schöpferischer Grund ist, als auch betonen, daß es ganz Gottes Tun, aber ebenso ganz unser menschliches Tun ist.

Schon in *De quantitate animae* hieß es: »...ita ut hoc ipsum, cum bene agitur, Deum per nos agere intelligamus. Neque quidquam nobis proprium vindicemus inanis gloriae cupiditate decepti, quo uno malo a summo in ima demergimur.«<sup>87</sup>

Nicht nur sich selber soll man es zuschreiben, wenn man etwas Gutes tut, sondern Gott<sup>88</sup>, und das Lob der Menschen soll nicht auf uns und unser Tun, sondern auf Gott als seinen Urheber gelenkt werden.<sup>89</sup> Denn er wirkt durch uns gleichsam wie durch lebendige Werkzeuge.<sup>90</sup> »Mit Recht kann man daher sagen, Gott tut das, was wir kraft seines Wirkens in uns tun.«<sup>91</sup> Es ist eine Sprechweise oder Sprachregel<sup>92</sup>, durch die wir anerkennen, daß »unsere guten Werke mehr die seinen sind als unsere«<sup>93</sup>, daß Gott sich uns und unser Tun erwirkt, und daß es daher z. B. nur eine besondere Gnade Gottes war, die es dem Apostel Paulus ermöglichte, mehr für das Evangelium zu arbeiten als die übrigen.<sup>94</sup> »Besonders die Liebe ist so sehr Geschenk und Gnade Gottes, daß Gott selber so genannt wird«<sup>95</sup>, und man dementsprechend sagen kann, »der Hl. Geist selber wirke, was die Menschen im Hl. Geiste tun.«<sup>96</sup> Das heißt somit: Gott handelt nach Augustinus nicht unmittelbar als er selber in der Zeit, sondern

<sup>87</sup> *Quant. an.* 34,78: PL 32,1078.

<sup>88</sup> *Contin.* 5,12: CV 41,155; 14,32: CV 41,183; Vgl. *exp. prop. Rom.* 20: PL 35,2066; 26: PL 35,2067.

<sup>89</sup> *Ep.* 27,4: CV 34,100: »non te ita rapiant, quae per nostram infirmitatem veritas loquitur...« *ep.* 27,5: CV 34,101; *serm. Dom. i. m.* 1,7,18: PL 34,1258; *Pet. l.* 3,2,3: CV 52,168: »si quid in nobis laudabile advertitis, ad illius laudem referte, a quo est omne datum optimum et omne donum perfectum...«

<sup>90</sup> *Cura mort. ger.* 3,5: PL 40,595: »...corpora defunctorum ac fidelium, quibus tanquam organis et vasis ad omnia bona opera sancte usus est spiritus.« *cons. Evang.* 2,70,136: CV 43,239; *conf.* 13,31,46: CV 33,382: »Qui autem per spiritum tuum vident ea, tu vides in eis. ergo cum vident, quia bona sunt, tu vides, quia bona sunt, et quaecumque propter te placent, tu in eis places, et quae per spiritum tuum placent nobis, tibi placent in nobis.«

<sup>91</sup> *Gen. a. litt.* 4,9: CV 28,1,104.

<sup>92</sup> »Locutionis modus«: vgl. *Gen. a. litt.* 4,9: CV 28,1,105; *Civ.* 22,2: CV 40,2,584. Zugleich kann Augustinus durch diese Sprachregel die Unveränderlichkeit Gottes festhalten, welche ihm durch ein wörtliches Verständnis der Schriftaussagen gefährdet erscheint. Vgl. z. B. *Gen. c. Man.* 1,25,43: PL 34,194; *c. Adm.* 9: CV 25,132 f; *ep.* 55,19: CV 34,190; *trin.* 15,17,27: PL 42,1080; *1. ep. Joh.* 9,2: PL 35,2045; *c. Maxim.* 1,9: PL 42,751; *Civ.* 14,4: CV 40,2,7.

<sup>93</sup> *Gen. a. litt.* 4,17: CV 28,1114; *Civ.* 22,30: CV 40,2,669; *serm. Arian.* 7,6: PL 42,687.

<sup>94</sup> *Tr. Joh.* 122,3: PL 35,1960; 91,4: PL 35,1862.

<sup>95</sup> *S.* 156,5: PL 38,852.

<sup>96</sup> *Tr. Joh.* 100,1: PL 35,1891.

vermittels seiner Geschöpfe.<sup>97</sup> Diese aber handeln gerade soviel und so wenig gut, als es ihnen von Gott gegeben ist<sup>98</sup>, und als sie, die aus sich allein nicht wären und nichts vermöchten, in mehr oder weniger großem Maße teilhaben an der Güte und Kraft Gottes.<sup>99</sup> »Man spricht ja auch vom Willen Gottes und meint damit den Willen, den er in den Herzen derer bewirkt, die seinen Geboten gehorchen, und von dem der Apostel sagt: 'Gott ist es ja, der auch das Wollen in euch bewirkt' (Phil 2,13). Ebenso wird Gerechtigkeit Gottes nicht nur die genannt, durch die er selbst gerecht ist, sondern auch jene, die er im Menschen bewirkt, der von ihm gerechtfertigt wird. Und wir sprechen auch von seinem Gesetz, das eher ein Gesetz der Menschen ist, aber von ihm gegeben ist.«<sup>100</sup>

Denselben Gedanken formuliert Augustinus in den Retraktionen, da er seinen ersten »Römerbriefkommentar« korrigiert, kurz und treffend: »utrumque (sc. credere et bene operari) nostrum est propter arbitrium voluntatis et utrumque tamen datum est propter spiritum fidei et caritatis, ... ea regula et utrumque ipsius (sc. dei) est, quia ipse praeparat voluntatem, et utrumque nostrum, quia non fit nisi volentibus nobis.«<sup>101</sup> Aber schon in den Büchern Ad Simplicianum war es ihm darum zu tun gewesen, beide Pole, Gott und Mensch, in der richtigen Ordnung zur Geltung kommen zu lassen.<sup>102</sup> Denn die Gnade Gottes bedeutet kein Überspringen des menschlichen Tuns, sondern gerade ein Erwirken desselben: »in potestate est quippe hominis mutare in melius voluntatem; sed ea potestas nulla est, nisi a deo datur, de quo dictum est: 'dedit eis potestatem filios dei fieri' (Joh 1,12). cum enim hoc sit in potestate, quod cum volumus, facimus, nihil tam in potestate quam ipsa voluntas est. sed 'praeparatur voluntas a domino' (Prov. 8,35 sec. LXX). eo modo ergo dat potestatem.«<sup>103</sup>

Dieses Sowohl-als-Auch mag letztlich nicht zu verstehen sein, aber es muß doch festgehalten werden. So schreibt Augustinus im zweiten Buch gegen Petilian: »Si tibi proponam quaestionem, quomodo deus pater attrahat ad filium homines quos in libero dimisit arbitrio, fortassis eam difficile soluturus es. quomodo enim attrahit, si dimittit ut quis quod voluerit eligat? et tamen utrumque verum est, sed intellectu hoc

<sup>97</sup> Vgl. Gen. a. litt. 1,9: CV 28,1,12 f. vgl. trin. 15,11,20: PL 42,1072: »Ideo autem verbum Dei dicitur (scil. scriptura), quia doctrina divina traditur, non humana«. Augustinus stellt also auf den Inhalt ab, nicht auf eine bestimmte Weise der Herstellung, denn diese ist bei allem Guten gleich, da alles Gute von Gott kommt. Vgl. tr. Joh. 109,5: PL 35,1919; conf. 10,40,65: CV 33,276: »nec ego ipse cum haec agerem, id est vis mea, qua id agebam, nec ipsa eras tu, quia lux es tu permanens, ...« Civ. 7,30: CV 40,1,346: »Sic itaque administrat omnia, quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat. Quamvis enim nihil esse possunt sine ipso, non sunt quod ipse.« Von einem Monismus kann somit nicht die Rede sein.

<sup>98</sup> Epp. 22,1,1: CV 34,54: »...deus qui pro viribus meis operaretur in me...« ep. 95,6: CV 34,511: »...quanto magis minusve adiuvatur gratia dei.« 2 ep. pelag. 29,21: CV 60,482: »nulla... facit homo quae non deus facit ut faciat homo.«

<sup>99</sup> Vgl. trin. 14,12,15: PL 42,1048.

<sup>100</sup> Civ. 22,2: CV 40,2,584.

<sup>101</sup> Retr. 1,23,2 f: CV 36,108 f.

<sup>102</sup> Vgl. Simplic. 1,2,12: PL 40,118: »...etiam ipsam bonam voluntatem in nobis operante Deo fieri... Si enim Deus miseretur, etiam volumus.« 1. ep. Joh. 4,7: PL 35,2009: »Quis nos castificat nisi Deus? Sed Deus te nolentem non castificat. Ergo quod adiungis voluntatem tuam Deo, castificas te ipsum. Castificas te, non de te, sed de illo qui venit ut inhabitet te. Tamen quia agis ibi aliquid voluntate, ideo et tibi aliquid tributum est.«

<sup>103</sup> Retr. 2,22,4: CV 36,103 f.

penetrare pauci valent.«<sup>104</sup> Man muß daher darauf achten, daß man »die Gnade nicht so verteidigt, daß es den Anschein hat, als würde der freie Wille geleugnet; aber umgekehrt ist der freie Wille nicht so zu halten, daß es wie Stolz und Undankbarkeit gegen Gottes Gnade aussieht.«<sup>105</sup> Das »utrumque verum« hält die Mitte und ermöglicht allein das Ganze<sup>106</sup>, so daß des Menschen Selbständigkeit einerseits und seine gänzliche Abhängigkeit von Gott andererseits nicht gegeneinander aufzurechnen sind, sondern einander bedingen und miteinander zunehmen, weil Gottes (erwirkendes) Wirken und des Menschen (erwirktes) Wirken im gleichen, nicht aber im umgekehrten Maße miteinander wachsen: »suum esse voluit et nostrum.«<sup>107</sup> Dies gilt nicht nur ganz allgemein, sondern auch für das je einzelne konkrete Wollen des Menschen, sofern es nicht eine *aversio a Deo* ist, und zwar sowohl für den Anfang als auch für die Durchführung und Vollendung des Wollens: »Certum est nos velle, cum volumus: sed ille facit ut velimus bonum... Certum est nos facere, cum facimus: sed ille facit ut faciamus praebendo vires efficacissimas voluntati.«<sup>108</sup> »Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum operatur: ...sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus.«<sup>109</sup>

Mit dieser Betonung der Selbstmächtigkeit des Willens<sup>110</sup> will Augustinus auch nochmals die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Heil oder Unheil hervorheben. Wenn dabei an einigen Stellen der Anschein entsteht, als ob der Wille selber nochmals etwas außerhalb dieses Wirkens Gottes und etwas von dem durch Gottes Willen Erwirkten Verschiedenes, ihm Vorausgehendes wäre<sup>111</sup>, so rührt dies wohl von daher, daß Augustinus auf jeden Fall festhalten will, daß der böse Wille nur et-

<sup>104</sup> Petil. 2,84,186: CV 52,115; en. ps. 26,2,1: PL 36,199; 134,12: PL 37,1746 f; grat. Christi 1,47,52: CV 42,163: »...ista quaestio, ubi de arbitrio voluntatis et dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficilis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari dei gratia videatur, quando autem asseritur dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri...« grat. lib. arb. 1,1: PL 44,881. Auch Augustinus weiß über das nähere Wie dieses Miteinanders von göttlichem, ewigem, unveränderlichem Wollen und Wirken und menschlichem Handeln keine nähere Auskunft zu geben. Er hält nur das »Daß« als schlechthin sicher und notwendig fest; das »Wie« bleibt Gottes Geheimnis. Vgl. Gen. a. litt. 1,9: CV 28,1,13; Civ. 7,30: CV 40,1,345 f; 10,12: CV 40,1,468 f; Gen. a. litt. imp. 5: CV 28,1,471.

<sup>105</sup> Pecc. mer. 2,18,28: CV 60,100.

<sup>106</sup> Grat. lib. arb. 21,42: PL 44,907 f: »Imo utrumque verum est, quia et sua voluntate venerunt, et tamen spiritum eorum Dominus suscitavit. Quod etiam sic dici potest, et eorum spiritum Dominus suscitavit, et tamen sua voluntate venerunt.« S. auch: quaest. Hept. 5,15,4: CV 28,2,384: »...et deus facit per gratiam suam... et homo... cooperator est adiuvantis dei.« enchir. 9,32: PL 40,248: »... ex utroque fit, id est ex voluntate hominis, et misericordia Dei... Non sufficit sola voluntas hominis, si non sit etiam misericordia Dei: non ergo sufficit et sola misericordia Dei, si non sit etiam voluntas hominis.«

<sup>107</sup> Simplific. 1,2,10: PL 40,117.

<sup>108</sup> Ebd.

<sup>109</sup> Grat. lib. arb. 17,33: PL 44,901; tr. Joh. 72,2: PL 35,1823: »In hoc opere faciamus opera Christi, quia et ipsum credere in Christum, opus est Christi. Hoc operatur in nobis, non utique sine nobis.«

<sup>110</sup> Vgl. z. B. lib. arb. 1,12,26: CV 74,3,26; 3,3,7: CV 74,3,96; Simplific. 1,1,11: PL 40,107; ep. 102,4,26: CV 34,567.

<sup>111</sup> Vgl. s. 165,2,2: PL 38,903: »...ut Deus velit dare, debes et tu ad accipiendum accomodare voluntatem. Quomodo vis accipere gratiam divinae bonitatis, qui sinum non aperis voluntatis?« spir. litt. 34,60: CV 60,220: »...sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem, sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est.« ep. 157,2,10: CV 44,455; Civ. 15,21: CV 40,2,107; ep. 153,5,12: CV 44,409.

was Eigenes des Menschen darstellt und so unwillkürlich auch der gute Wille als sich in der gleichen Ebene bewegend erscheint. Doch dieser Anschein wird durch die eigenen Ausführungen Augustins ausdrücklich widerlegt. Rein *existentiell* gesehen wären der gute und der böse Wille zwar »gleichartig«; dem entspricht, daß die Bösen für ihren schlechten Willen und ihre Verdammnis, die Guten für ihren guten Willen und damit für ihr Heil verantwortlich sind. Auch *ontologisch* gesehen unterscheiden sich böser und guter Wille »nur« erst dadurch, daß der eine eine *aversio a deo* darstellt, während der andere Hinwendung zu Gott bedeutet. Erst *metaphysisch* betrachtet ergibt sich der für Augustinus letztlich entscheidende Unterschied, denn hinter dem guten Willen steht nochmals als »Letztverantwortlicher« Gott, während »hinter« dem bösen Willen kein weiterer Grund mehr steht (das Nichts ist ja nichts Wirkliches), er seinen letztverantwortlichen Grund somit nur im Menschen selber hat.

3. Aus dieser Einsicht heraus werden auch die nicht selten polemischen Äußerungen in Augustins antipelagianischen Schriften verständlich. Sie stellen nichts anderes dar als Applizierungen des Grundsatzes, daß alles Gute von Gott stammt, das Böse aber nicht als in gleicher Weise durch ihn begründet und bewirkt, sondern nur als von ihm zugelassen gedacht werden kann. Freilich zeugen die Formulierungen und die Vehemenz von Augustins Ausführungen mehr von der Sicherheit und Gewißheit seines eigenen Denkens (und auch Fühlens), als von dem Bemühen, dem theologischen Gegner klar zu machen, daß seine Lehre keineswegs dem Anliegen, welches Pelagius wohl vor Augen stand, nämlich einem sich auf einen »halbierten« Augustinus berufenden Laxismus zu wehren, widersprach. Andererseits verfügten wohl weder Pelagius noch später die Semipelagianer über die denkerische Schulung, derer es bedurfte, um Augustinus richtig zu verstehen. Verglichen mit ihm waren sie doch wohl die bloßen Praktiker, was freilich nicht heißt, Augustinus sei nur ein Theoretiker und Metaphysiker gewesen; im Gegenteil war es gerade sein Anliegen, beide Seiten festzuhalten – wissend, daß die metaphysisch-theologische Einsicht, auch und gerade wenn sie letztlich aporetisch bleibt, nicht gleichgültig ist hinsichtlich des »Geistes«, in dem die an sich richtige Praxis getan wird. Nicht zuletzt um diesen »Geist« der christlichen Praxis ging es Augustinus, und weil er diesen »Geist« (und damit doch auch sich selber) durch Pelagius in Frage gestellt sah, erschien jener ihm nicht nur als der sittenstrenge Mönch, der die Christen zur Tugend bekehren wollte, auch nicht als der bloße Praktiker, der metaphysische Gedankengänge nicht begreifen konnte und sich somit mit dem begnügen mochte, was der sog. gesunde Menschenverstand zu sagen weiß, sondern als ein Mann, der an den Grundlagen des christlichen Glaubens rüttelte<sup>112</sup>, indem er einen vor Gott autarken Bereich der Natur postulierte, von dem aus der Mensch Gott gegenüber seine Verdienste und Ansprüche geltend machen könne; als ein »Naturalist«, der zudem die wirkliche Erlösungsbedürftigkeit des Menschen durch Christus und die Heilsnotwendigkeit der Taufe leugnete, da er doch an eine Art

<sup>112</sup> Ep. 178,2: CV 44,690: »totius fidei Christianae fundamenta evertere moliantur.«

natürlicher Seligkeit für die ungetauft sterbenden Kinder dachte, also die Erbsünde, wie Augustinus meinte, sie verstehen zu müssen, bestritt.<sup>113</sup>

Ganz abgesehen davon, daß nun auch noch die Frage der Erbsünde und Heilsnotwendigkeit der Taufe mitspielte, waren die Terminologie und Apodiktizität in der »Beweisführung« Augustins nicht gerade geeignet, die Kontroverse in eine distanziert-sachliche Argumentation über den Sinn und Stellenwert metaphysisch-theologischer Aussagen zu verwandeln. Die nun häufig zugespitzten Formulierungen konnten demjenigen, der den hinter ihnen stehenden Grundgedanken und die weitere Theologie Augustins nicht genau kannte, nur als unnachvollziehbar oder gar anstößig erscheinen. Denn nun hieß es nicht mehr einfach nur: Alles Gute ist von Gott, nur die Sünde nicht<sup>114</sup>. Angesichts der drohenden Häresie faßt Augustinus den gleichen Sachverhalt in noch schärfere Formeln, die besonders die negative Seite jenes Grundsatzes in den Vordergrund stellen. So predigt er jetzt: »Unser Leben, als das unsrige, das heißt nach unserem eigenen Willen, wird nur böse, sündhaft, ungerecht sein; das gute Leben aber, das von Gott kommt, ist in uns, nicht von uns; von Gott wird es uns gegeben, nicht von uns.«<sup>115</sup> Denn Gott liebt in uns nur, was er selber gemacht hat, er haßt aber in uns, was wir gemacht haben<sup>116</sup>. »Was gut ist an mir, das ist Deine Gabe und Dein Werk, das Schlechte aber meine Schuld, und es gehört unter Dein Gericht.«<sup>117</sup> Oder in Anwendung von Röm 3,4 und Joh 7,44: »Ergo Deus per seipsum verax, tu per Deum verax; nam per te mendax.«<sup>118</sup> Von seinen Gegnern sagt er: »Sie suchten vergeblich nach etwas Gutem in unserem Willen, das nicht von Gott

<sup>113</sup> Ob diese Vorwürfe berechtigt waren und Augustinus mit ihnen Pelagius wirklich als Häretiker getroffen hat, oder ob hier nur eine Theologie gegen eine andere stand, ist eine weitere Frage. Uns geht es nur um den Aufweis der inneren Kohärenz und Plausibilität des augustininischen Denkens, welches Pelagius freilich kaum begriffen haben dürfte.

Selbst wenn man der Meinung ist, Augustinus habe Pelagius zu sehr durch seine eigene Brille gelesen, und nun versucht, Pelagius von ihm selber her zu verstehen, ihn vielleicht sogar zu rehabilitieren, so ist es doch eine fragwürdige Sache, von Pelagius her auch Augustinus zu interpretieren. Um Augustinus zu verstehen, muß man ihn selber studieren; dann läßt sich wohl auch durch seine Aussagen hindurch das Anliegen des Pelagius erkennen. Wer den anderen Weg beschreitet, und das heißt doch wohl: ohne wirkliches Verständnis für das Metaphysische im Denken Augustins an dessen Schriften herantritt, begibt sich u.E. a priori der Möglichkeit, beiden Seiten gerecht zu werden. Denn daß Augustinus die umfassendere Sicht hatte, die auch das Anliegen des Pelagius zu integrieren vermöchte, dürfte nach den bisherigen Ausführungen keinen Zweifel leiden; wohingegen es mehr als fraglich erscheint, ob das augustininische Denken in die Sicht des Pelagius hineinpaßt. So verwundert es auch nicht, wenn man in der Arbeit von G. Greshake, Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius, Mainz 1972, die ja eine Pelagiusrehabilitation sein sollte, immer wieder feststellen muß, daß Augustinus hier nur halb verstanden wurde. Ein guter Dolmetscher muß eben beide Sprachen gründlich kennen, soll sein »Vermittlungswerk« wirklich überzeugen.

<sup>114</sup> S. 21,2: PL 38,143: »Excepto peccato, ab illo habes quidquid aliud habes.«

<sup>115</sup> Tr. Joh. 20,9: PL 35,1579.

<sup>116</sup> Tr. Joh. 110,6: PL 35,1924; en. ps. 128,5: PL 37,1692; s. 96,5: PL 38,587.

<sup>117</sup> Conf. 10,4,5: CV 33,229; 1. ep. Joh. 8,2: PL 35,2036: »Ego male, ille bene; et quod ego bene, at illo bene: nam a me, quidquid ago male.« enchir. 28,106: PL 40,282; en. ps. 25,2,11: PL 36,193; en. ps. 103,4,15: PL 37,1388; s. 100,4: PL 38,605.

<sup>118</sup> 1. ep. Joh. 1,6: PL 35,1983; tr. Joh. 5,1: PL 35,1414; s. 232,4: PL 38,1109: »...de Dei illuminabatur, de suo tenebrabatur.« gest. Pel. 3,7: CV 42,58: »sufficit enim sibi oculus ad non videndum, hoc est ad tenebras; ad videndum vero lumine suo non sibi sufficit, nisi illi extrinsecus adiutorium clari luminis praebeat.«



sei«<sup>119</sup>, obwohl doch »der freie Wille aus sich zwar zum Bösen ausreicht, zum Guten aber zu schwach ist, wenn er nicht vom allmächtigen Guten unterstützt wird.«<sup>120</sup> Diese ungleiche »Verteilung der Gewichte« konnte auf seiten der Pelagianer nur auf Unverständnis und Ablehnung stoßen, da sie wohl kaum die ganze Lehre Augustins kannten, um von ihr aus auch diese Aussagen zu verstehen. Augustinus mußte in ihren Augen als ein Mann erscheinen, der Gott auf Kosten der Schöpfung, ihrer Eigenständigkeit und Freiheit rühmen wollte<sup>121</sup>, der jegliche Verantwortlichkeit der Menschen für sein Handeln untergrub und zudem durch seine Lehre von der Erbsünde und ihren Folgen einem christlichen Defaitismus Vorschub leistete<sup>122</sup>. Für Augustinus dagegen lag die Häresie des Pelagius in der Behauptung einer absoluten Autonomie des Menschen, aufgrund derer er glauben könnte, mit Hinweis auf seine sittlichen Leistungen<sup>123</sup> das ewige Leben als verdienten Lohn beanspruchen zu dürfen, es also nicht nötig zu haben, dieses ewige Leben als ein freies Geschenk der Liebe Gottes hinzunehmen. Den Gegensatz der Positionen charakterisiert Augustinus mit der Gegenüberstellung der beiden Begriffe Natur und Gnade. Daß diese Etikettierung nicht unbedingt dem gegenseitigen Verstehen und auch nicht immer dem Verständnis der von Augustinus gemeinten Sache dienlich war (und bis heute nicht ist) liegt auf der Hand<sup>124</sup>, zumal da Augustinus dann doch wieder weiß und betont, daß auch die Natur in sich gut und von Gott erschaffen und erhalten ist, und Gnade für ihn eben dieses ständige Von-Gott-her-Sein der Natur ist.<sup>125</sup> Denn trotz dieser begrifflichen Gegenüberstellung von Natur und Gnade versteht Augustinus die Wirklichkeit als ganze keineswegs so, als ob es hier zwei an sich strukturell verschiedene Bereiche gebe, sondern bezüglich der ganzen Wirklichkeit gilt, daß alles Gute (nicht aber die Sünde) unmittelbar in Gott als dem Urheber allen Seins begründet und von ihm gewollt ist. Es stehen sich also nicht einfach gegenüber »Natur« und »Gnade«, sondern »gute Natur aus Gott« auf der einen und »böse Natur allein aus dem Menschen« auf

<sup>119</sup> Pecc. mer. 2,18,28: CV 60,100; s. 32,10: PL 38,200.

<sup>120</sup> Correp. grat. 11,31: PL 44,935; enchir. 28,106: PL 40,282; 28,107: PL 40,282; s. 278,1,1: PL 38,1269; tr. Joh. 72,1: PL 35,1822: »Quid autem illi sine ipso, nisi peccatum?«

<sup>121</sup> Vgl. en. ps. 94,5: PL 37,1219: »...cum enim peccata nostra cognoscimus, Dei gloriam commendamus.«

<sup>122</sup> Mit Hilfe der Betonung der *erbsündlichen* Schwäche des menschlichen Willens konnte Augustinus die Lehre von der Allwirksamkeit Gottes zwar noch verstärken, sie mit einem zusätzlichen Argument versehen. Doch an sich sind seine Aussagen auch ohne diesen zusätzlichen Aspekt, der das Wirken Gottes als »gratia sanans« erscheinen läßt, schlüssig. Denn es ist für ihn selbstverständlich, daß der Mensch, auch wenn er ohne Sünde geblieben wäre, nur durch Gottes Wirken gut sein und bleiben könnte.

<sup>123</sup> Grat. Christi 1,3,4: CV 42,127: »...voluntatem et actionem nostra esse asserit atque ita nobis tribuit, ut nonnisi a nobis esse contendat.«

<sup>124</sup> Hierzu vgl. z. B. en. ps. 118,18,3: PL 37,1552: »...non fit propriis tamquam naturalibus viribus, sed Deo adiuvante atque donante.« praed. sanct. 5,10: PL 44,968; s. 30,4,5: PL 38,190; s. 131,9: PL 38,734; spir. litt. 2,4: CV 60,157; ep. 175,2: CV 44,656; ep. 188,1,3: CV 57,121; nat. grat. 9,10: CV 60,238 f; gest. Pel. 7,20: CV 42,73; 10,22: CV 42,75; grat. Christi 1,30,31: CV 42,149: »...non facimus nos per arbitrium seu naturam, sed facit ipse per gratiam.«

<sup>125</sup> Vgl. s. 96,5: PL 38,587; tr. Joh. 115,4: PL 35,1940: »Nam si naturam cogitemus in qua creati sumus, cum omnes veritas creaverit, quis non est ex veritate?« s. 156,2: PL 38,850: »Ergo et in natura nostra Creatorem laudemus, et propter vitium quod nobis infliximus, Salvatorem quaeramus.« s. 203,3: PL 38,1036: »Haec est humilitas qua inseri meruit oleaster in olivam, et olivam dare contra naturam; quia naturam, meruit mutare per gratiam.« en. ps. 144,10: PL 37,1975: »Nemo quasi tribuat Deo quia est, et sibi tribuat quia justus est.« s. 26,4,4: PL 38,172.

der anderen Seite.<sup>126</sup> Wer dies nicht einsehen, oder nicht zumindest glauben will, gehört nach Augustinus zu jenen, die den freien Willen so verteidigen, daß für die Gnade kein Raum mehr ist: »Wollen wir in Wahrheit den freien Willen verteidigen, so wollen wir nicht das bekämpfen, wodurch er frei wird. Denn wer die Gnade bekämpft, durch die unser Wille von der Neigung zum Bösen frei wird und zum Vollbringen des Guten befähigt wird, der will, daß sein Wille sich weiter in Fesseln befindet.«<sup>127</sup> Denn Gnade ist nicht nur der freie Wille als geschaffener, sondern jedes einzelne Tun dieses freien Willens, das zu Gott führt.<sup>128</sup> »Es soll daher die Freiheit des Willens in der Weise verteidigt werden, daß zugleich die Demut gefestigt wird und nicht der Hochmut Raum gewinnt, so daß, wer sich rühmt, sich nicht im Menschen, sei es in anderen, sei es in sich selber, sondern in Gott sich rühme.«<sup>129</sup> Damit kommen wir zum eigentlichen Anliegen, zum treibenden Motiv, das hinter der augustinischen Gnadenlehre steht.

#### IV. *Gnade und Demut*

Die entscheidende Gefahr, die Augustinus im Pelagianismus glaubte sehen zu müssen, war die der Verführung des Menschen zum Hochmut gegenüber Gott, zum Vergessen, daß Gott stets und in allem der Schöpfer und Herr bleibt. Von Anfang an hat Augustinus hiervor gewarnt und betont, daß der Mensch nichts sein eigen nennen, und sich auf nichts etwas einbilden solle.<sup>130</sup> »Die Gnade des Neuen Testaments, durch die wir unser Herz oben haben (weil alles Gute und alles Vollkommene von oben ist, Jak 1,17), zielt aber gerade darauf hin, daß wir nicht undankbar seien und in der Danksagung nichts anderes geschieht, als daß, wer sich rühmt, sich in Gott rühme.«<sup>131</sup> »Wer den Sieg den eigenen Kräften zuschreibt und so in die arrogancia superbiae verfällt, wie soll der die richtige Demut besitzen?«<sup>132</sup> Erst der hat wirklich den Sieg errungen, der dabei nicht auf sich, sondern auf Gott vertraut.<sup>133</sup> Denn »Gott

<sup>126</sup> Daß innerhalb der »guten Natur aus Gott« nochmals unterschieden werden kann zwischen geringeren und größeren Gütern, ist erst ein weiterer Aspekt innerhalb der grundsätzlichen Scheidung von Gut und Böse. Hier wird dann auch die augustinische Erwählungs- und Verwerfungslehre virulent, so daß »Gnade« im vollsten Sinne nur die Güter derer heißen, die das ewige Heil auch erlangen. Vgl. grat. lib. arb. 13,25: PL 44,896; pat. 27,24: CV 41,688.

<sup>127</sup> Ep. 217,3,9: CV 57,409.

<sup>128</sup> Ebd. 4,12: CV 57,412.

<sup>129</sup> Ebd. 3,9: CV 57,409.

<sup>130</sup> Quant. an. 34,78: PL 32,1078: »ita ut hoc ipsum cum bene agitur, Deum per nos agere intelligamus. Neque quidquam nobis proprium vindicemus inanis gloriae cupiditate decepti.« ver. rel. 15,29: CV 77,5,21: »...deposita omni superbia uni deo vero collum subdere, nihil de se ipso fidere, illi uni se regendum tuendumque committere.« en. ps. 12,6: PL 36,140; ep. 22,2,8: CV 34,61; conf. 9,8,18: CV 33,213; 10,39,64: CV 33, 275; 12,25,34: CV 33,335; exp. prop. Rom. 4: PL 35,2064; exp. Gal. 3: PL 35,2108; contin. 4,10: CV 41,151 f; 14,32: CV 41,183; bono vid. 16,20: CV 41,328; s. 32,12: PL 38,201; ep. 155,1,2: CV 44,431; tr. Joh. 14,3: PL 35,1503; 73,2: PL 35,1825; Cresc. 1,15,19: CV 52,342.

<sup>131</sup> Ep. 140,37,85: CV 44,234.

<sup>132</sup> 1. ep. Joh. 7,2: PL 35,2030; trin. 8,7,11: PL 42,957.

<sup>133</sup> 1. ep. Joh. 4,3: PL 35,2006; en. ps. 92,3: PL 37,1184; en. ps. 71,3: PL 36,903.

widersteht den Hoffärtigen, den Demütigen aber gibt er Gnade.«<sup>134</sup> Während der Apostel Paulus gerade die Demut predigte<sup>135</sup>, sind die Pelagianer »Söhne des Hochmutes und Feinde der Gnade Christi.«<sup>136</sup> Sie gleichen darin den Juden, gegen die Paulus streiten mußte, da sie auf ihre an sich guten Werke pochten, weil sie nicht zu geben wollten, daß sie sie nur tun konnten, weil sie ihnen von Gott geschenkt worden waren, und so deshalb das Gute wieder verspielten.<sup>137</sup> Sie fielen in die Schlinge des Hochmutes, indem sie voll Stolz auf Gottes Gnade die anderen verachteten.<sup>138</sup> Christus aber sagt: »Niemand kommt zu mir, wenn es ihm nicht von meinem Vater gegeben ist. Er freue sich, da es ihm gegeben ist: danken soll er dem Gebenden mit demütigem Herzen, nicht mit anmaßendem Herzen, auf daß er nicht im Stolz verliere, was er in Demut verdient hat. Denn auch wer schon auf dem rechten Wege ist, geht zugrunde, wenn er dies sich und seinen eigenen Kräften zuschreibt.«<sup>139</sup> In solchen Formulierungen wird deutlich, daß es Augustinus vor allem um die rechte Demut vor Gott ging, welche allein die Haltung des Menschen vor Gott ist, die der metaphysischen Wirklichkeit der ständigen Abhängigkeit des Menschen in allem Sein und gutem Tun entspricht. Weder die Haltung des Menschen, der sich allein von sich aus zu Gott hinwendet<sup>140</sup>, um aus eigener Liberalität Gott das Seine anzubieten, noch erst recht die Haltung des Menschen, der Gott gegenüber auf seine Verdienste verweist, um von ihm den Lohn des ewigen Lebens einzufordern, entsprechen nach Augustinus dem christlichen Glauben.

In der Betonung der dem ersten Anschein nach doch paradoxen Aussage, Gott kröne, wenn er schließlich den Lohn der Verdienste gibt, nur seine eigenen Gaben<sup>141</sup>, manifestiert sich nicht zuletzt die eminent *theologische* Denkweise Augustins, der in allem Gott an erster Stelle sieht und stets seine Gnade in den Mittelpunkt zu stellen sucht. Freilich ist damit noch nicht die ganze augustinische Gnadenlehre erschöpft. Sie hat noch weitere Seiten und dort liegen wohl auch ihre eigentlichen Schwächen. Denn auf weite Strecken hin ist sie ja eine »negative Gnadentheologie«, das heißt, daß die Gratuität des ewigen Heiles mit der Sündhaftigkeit des Menschen und des ganzen Menschengeschlechtes (Erbsünde) begründet wird. Zu dieser »negativen

<sup>134</sup> Tr. Joh. 54,1: PL 35,1780.

<sup>135</sup> Praed. sanct. 5,9: PL 44, 967.

<sup>136</sup> 2 ep. pel. 2,6,11: CV 60,470; pecc. mer. 2,19,33: CV 60,203; spir. litt. 6,11: CV 60,163; 7,12: CV 60,164; nat. grat. 25,28: CV 60,253 u. a. m.

<sup>137</sup> Vgl. exp. prop. Rom. 13–18: PL 35,2065: »Bona est ergo Lex... Sed cum quisque illam viribus suis se putat implere, non per gratiam Liberatoris sui, nihil ei prodest ista praesumptio.« div. quaest. 83,66,5: PL 40,63: »...sive quia suasio delectationis ad peccatum vehementior est, cum adest prohibitio; sive quia etiam si quid homo fecerit secundum iussa legis, si adhuc non sit fides, quae in gratia est, vult sibi hoc tribuere, non Deo, et superbiendo plus peccat.«

<sup>138</sup> Sancta virg. 43,44: CV 41,288; en. ps. 49,30: PL 36,584; en. ps. 25,2,11: PL 36,194.

<sup>139</sup> S. 131,3: PL 38,730. Vgl. Sermo 181,3,4: PL 38,981.

<sup>140</sup> Denn dann, so argumentiert Augustinus, wäre es überflüssig und falsch, daß die Kirche zu Gott um die Bekehrung der Sünder betet, und daß wir täglich Gott bitten, er möge uns in der Versuchung helfen; vgl. z. B. pecc. mer. 2,5,6: CV 60,76 u. a. m.

<sup>141</sup> En. ps. 102,7: PL 37,1521: »Ergo coronat te, quia dona sua coronat, non merita tua.« en. ps. 118,12,5: PL 37,1535; conf. 9,13,34: CV 33,224: »quisquis autem tibi enumerat vera merita sua, quid tibi enumerat nisi munera tua.« gest. Pel. 14,35: CV 42,92; grat. lib. arb. 6,15: PL 44,890; trin. 13,10,14: PL 42,1024; enchir. 28,107: PL 40,282.

Gnaden­theologie« sah sich Augustinus nicht zuletzt aufgrund seiner allzu engen Auffassung von der Heilsnotwendigkeit der Kirche genötigt: für ihn stand fest, daß außerhalb der Kirche niemand gerettet wird. Somit suchte er, um die Gerechtigkeit Gottes zu wahren, nach einem Titel, der zur Verdammung der ungetauften Menschen einschließlich der kleinen Kinder berechtigt, und er fand ihn in der Erbsünde, die allen anhaftet und aufgrund derer schon a priori jedes Heil gnadenhaft war. Seitdem war Gnade für ihn vor allem deshalb Gnade, weil der Mensch ohnehin zur *massa damnata* gehört. Damit hatte er sich selber auch jeglichen wirksamen Zugang zu der Überlegung verbaut, daß das ewige Heil nicht erst deshalb Gnade ist, weil die Menschen Sünder sind oder unter der Sünde stehen, sondern zuerst und immer deshalb, weil es aus sich selber schlechthin übernatürlich und von seiner »Natur« her jedem möglichen Anspruch von seiten des Menschen überhoben ist. Der Überlegung Julians von Eklaneum: »*Quae tamen gratia, quoniam etiam medicina dicitur, salva lege iustitiae facit alios ex malis bonos; parvulos autem quos creat condendo bonos, reddit innovando adoptandoque meliores*«<sup>142</sup>, stand Augustinus letztlich verständnislos gegenüber. Für ihn war angesichts der Aussagen der Schrift und der Tradition der Kirche, so wie er sie verstand, Gnaden­theologie nur als Reflexion auf den Schritt vom Schlechten zum Guten sinnvoll.<sup>143</sup> Daß Gnade auch im Schritt vom Guten zum Besseren, oder gar im Schritt vom Guten zum schlechthin Neuen und absolut Unerwartbaren, nämlich im Geschenk einer freien, sich selbst eröffnenden Liebe, liegt, hätte Augustinus zwar »theoretisch« nachvollziehen können, aber ein solcher Gedanke genügte ihm offensichtlich angesichts der Massivität, mit der bereits im NT von Sünde, Tod und Erlösung die Rede war, nicht; erst recht wird ihn schließlich seine persönliche Existenz- und Bekehrungserfahrung daran gehindert haben, in Sachen Gnade freier zu denken.<sup>144</sup>

Lediglich ein möglicher Ansatz zu einer solchen freieren Konzeption ist bei Augustinus vorgegeben, insofern er nämlich als die höchste der Gnadengaben des Menschen immer wieder die Liebe hervorhebt. Der Liebe aber ist es eigen, nur um ihrer selbst willen zu handeln: »gratis«. Indem Gott im Menschen die Liebe erwirkt, schenkt er »gratis«, daß der Mensch die Liebe tut, das heißt aber: ebenfalls »gratis«

<sup>142</sup> Jul. op. imp. 3,151: PL 45,1308.

<sup>143</sup> Vgl. hierzu auch Jul. 3,21,49: PL 44,727 wo sich die verschiedenen Denkweisen in der Bewertung der *concupiscentia* zeigen: »*Eo malo (sc. concupiscentia) conjuges castos dico uti bene, adulteros male; tu contra eo bono adulteros dicis uti male, castos conjuges bene: continentiam melius eo non uti, ambo dicimus; sed ego eo malo, tu eo bono.*«

<sup>144</sup> Fast kleinlich mutet die folgende Überlegung an, und es bleibe dahingestellt, ob sie nicht lediglich als Versuch der Rechtfertigung eines für Augustinus von der Ekklesiologie her feststehenden Ergebnisses anzusehen ist: ep. 190,3,11: CV 57,145 f: »*Si autem hi soli crearentur ex Adam, qui essent per gratiam recreandi et praeter illos, qui in dei filio adoptantur, nulli alii homines nascerentur, lateret beneficium, quod donaretur indignis, quia nullis ex eadem damnabili stirpe venientibus debitum supplicium redderetur.*« Der Grundgedanke ist auch hier, das Gute erscheine doch nur gut neben dem Schlechten – eine Logik, von der Augustinus sich zwar an anderen Stellen wieder distanziert (vgl. ver. rel. 41,78: CV 77,5,56; lib. arb. 3,23,69: CV 74,3,146; c. Faustum 21,5: CV 25,573; nat. boni 3: CV 25,856 f; advers. leg. prophet. 1,14,20: PL 42,614; Gen. a. litt. 11,7: CV 28,1,340; bono vid. 6,7: CV 41,310; sancta virg. 17: CV 41,250), die aber doch eine unvornehme, wiewohl tief im abendländischen Geist verwurzelte Denk- oder besser: Empfindungsweise zu sein scheint. (Vgl. bereits Platons Phaidon, Kap. 15).

liebt. In diesem dichtesten Raum des Gnadenwirkens Gottes<sup>145</sup> wäre wie von selbst jeder pelagianische Gedanke an Lohn, Verdienst und Anspruch überspielt durch die »Natur der Sache«, um die es am Ende doch geht. Gnade ist dann nicht mehr nur das Pardon für den armen Sünder und erst daher »gratis«<sup>146</sup>, sondern das unverdienbare und unkäufliche Geschenk eines Liebenden, der den anderen einen solchen sein läßt, der selbstloses Geliebtwerden mit selbstloser Liebe zu erwidern vermag. Auch das hat Augustinus zwar zu formulieren gewußt: »... »Deus gratis se vult coli, gratis se vult diligere, hoc est caste amari; non propterea se amari, quia dat aliquid praeter se, sed quia dat se«<sup>147</sup>! Doch damit betritt er auch schon ein Feld, das jenseits des begrifflich-spekulativ zu Denkenden liegt, und von dem aus eine theologisch und metaphysisch durchdachte Gnadenlehre, die an ihrer Stelle durchaus notwendig sein mochte, als vorläufig und »aufgehoben« erscheint, weil das, worum es am Ende geht, schwerlich noch begrifflich zu erfassen ist.

---

<sup>145</sup> S. 156,5: PL 38,852: »Charitas usque adeo est donum Dei, ut Deus vocetur.«

<sup>146</sup> Vgl. en. ps. 44,7: PL 36,498; en. ps. 30,2,1,6: PL 36,233 f; s. 144,1: PL 38,788; en. ps. 18,2,2: PL 36,158; exp. prop. Rom. 21: PL 35,2066.

<sup>147</sup> En. ps. 52,8: PL 36,617; vgl. s. 340,1: PL 38,1483 f und schon exp. Gal. 21: PL 35,2118: »Ille autem iustificatur apud Deum, qui eum gratis colit, non scilicet cupiditate appetendi aliquid ab ipso praeter ipsum, aut timore amittendi.«