

Augustins Briefe zur entscheidenden Phase des Pelagianischen Streites

(Von den Verhandlungen in Jerusalem und
Diospolis im Jahre 415 bis zur Verdammung des
Pelagius im Jahre 418)

TEIL II

FORTGANG DES LEHRSTREITES BIS ZUR VERURTEILUNG DES PELAGIUS DURCH PAPST ZOSIMUS (417-418)

Bemühungen Augustins, das pelagianische Gedankengut zu überwinden.

Durch die Entscheidung des Papstes Innocentius I. in seinen drei Briefen an die nordafrikanische Kirche (ep. 181, 182, 183) schien die größte Gefahr gebannt, daß nämlich die pelagianischen Irrlehrer unter dem Schein der Rechtgläubigkeit ungehindert öffentlich wirken und weitere Verwirrung stiften konnten. Ein verborgenes Weiterbestehen und Weiterwirken der pelagianischen Gedanken konnte dadurch freilich nicht verhindert werden. Erst die völlige Überwindung der von Pelagius und Caelestius formulierten, aber im allgemeinen Bewußtsein schon lange verwurzelten Anschauungen konnte diese latente Gefahr wirklich bannen. Augustin begnügte sich deshalb nicht mit dem gewiß wichtigen, aber doch mehr äußeren Erfolge, der in der Entscheidung Roms bestand, sondern blieb unablässig bemüht, in brieflichem Gespräch mit einflußreichen Persönlichkeiten des kirchlichen Lebens, die dem Pelagianismus zuzuneigen schienen, oder mit einfachen unbekanntem Christen, die sich in dieser Sache um Rat an ihn wandten, die pelagianischen Anschauungen in den Herzen der einzelnen zu überwinden mit der Wahrheit der biblischen Offenbarung, wie er sie verstand. Diese Briefwechsel gaben ihm den Anlaß, seine Gnadenlehre Schritt für Schritt weiter auszubauen, wobei deren Problematik klar in Erscheinung trat. Der Versuch, diese Problematik zu lösen, und die Fragen, die der jeweilige

Briefpartner an ihn herantrug, führten Augustin schließlich zu der abschließenden Gestaltung seiner Gnaden- und Prädestinationslehre.

Auf jene Problematik weist schon ein Abschnitt des Briefes hin, den Augustin wahrscheinlich zu Beginn des Jahres 416 an Oceanus, den Vater des Marcellinus, richtete¹⁰⁸. Dort geht es im Zusammenhang mit der Frage nach dem Ursprung der Seele darum, wieso der gerechte Gott die Seelen der vor dem Empfang der Taufe gestorbenen Kinder der Verdammnis anheimgibt. Hier zeichnet sich das Problem der Gerechtigkeit Gottes ab. Augustin geht in diesem Briefe nicht darauf ein, sondern verweist auf das, was er bisher über das Schicksal jener Kinder bereits gesagt und geschrieben hat.

Eine eingehende briefliche Erörterung der Erbsünde, die ja in diesem Zusammenhang von fundamentaler Bedeutung ist, findet sich erst wieder in einem Briefe Augustins, der vielleicht im Jahre 418¹⁰⁹ an zwei Empfänger, Petrus und Abraham, die Mönche oder asketisch lebende Laien waren¹¹⁰, geschrieben wurde¹¹¹.

Wie in » *De peccatorum meritis...* «¹¹² heißt es auch hier, die Kinder würden auf Grund der Taufe unter die Glaubenden gerechnet. Während das dort mit dem stellvertretenden Bekenntnis der Paten begründet wurde, werden die Kinder nach ep. 184 A in der Taufe durch den Mund aller Christen zu neuen Kindern erklärt. Daraus ergibt sich, daß sie ungetauft als Ungläubige zu betrachten sind und demzufolge der Verdammung anheimfallen. Da sie über die Erbsünde hinaus noch keine eigenen (Aktual-) Sünden haben, kann man sagen, daß ihre Strafe in jener Verdammung sehr klein sei, keinesfalls aber, daß sie ganz frei von Strafe sein würden. Daß es überhaupt einen Unterschied der Strafen in der Verdammung gibt, zeigt Matth. 10, 15 und 11, 24 : » Erträglicher wird es Sodom gehen am Tage des Gerichtes als jener Stadt «. Aber es gibt keinen mittleren Ort zwischen dem Reiche Gottes und der ewigen Qual, auch für die Kinder nicht — das weist der Kirchenlehrer hier wie schon in » *De peccatorum meritis...* « oder in sermo 204¹¹³ energisch zurück. Jeder, der vom Zorne Gottes befreit werden will, was nur durch die Gnade geschehen kann, muß vom Teufel zu Christus, vom Tode zum Leben

108. Ep. 180 C.S.E.L. 44, p. 697 ss. Zur Datierung vgl. A. Goldbacher C.S.E.L. 58, p. 47 über den Adressaten ebd. p. 270.

109. Ep. 184 A C.S.E.L. 44, p. 732 ss. Zur Datierung vgl. A. Goldbacher C.S.E.L. 58, p. 47. Vielleicht ist der Brief sogar aus inhaltlichen Gründen — vgl. etwa die in ep. 184 A sich erst abzeichnende (vgl. unten S. 238), in ep. 186 durchgeführte (vgl. unten S. 245) Unterscheidung einer Gerechtigkeits- von einer Gnadenordnung — vor ep. 186 (ca. 417) anzusetzen.

110. Vgl. C.S.E.L. 44, p. 732, 11 : » sic vos audio instituisse vitam qua deo servitis «.

111. Vgl. oben Anm. 109.

112. C.S.E.L. 60, p. 24 s.

113. Ebd. p. 54, 9-13 und M.S.L. 38, col 1337.

hindurchgehen. Der Zorn Gottes ist aber nichts anderes als die dem gerechten Gott geschuldete, den Rechtsbruch rächende Strafe. Daß diese auf die Nachkommen übergeht, ist nicht verwunderlich; denn die Begierlichkeit bei der Zeugung gibt es erst nach dem Sündenfall und sie ist, selber ein Ungehorsam des Fleisches, eine Strafe für den Ungehorsam des Menschen. Auch die eheliche, um der Zeugung willen erlaubte und ehrbare Zusammenkunft ist ohne dies Gebrechen nicht möglich, sie wäre es aber im ursprünglichen Zustande der Natur; denn Gen. 1, 28 ist ein Segen über die Ehe, nicht etwa ein Fluch über die Sünder.

Jeder, der mit dieser Begierlichkeit gezeugt worden ist, muß um der Strafe zu entgehen, wiedergeboren werden durch Christus, der selber, von der Jungfrau geboren und ohne Sünde, von der Strafe der Begierlichkeit frei ist. Ein Beispiel für die Situation der jetzigen Menschen ist der Ölbaum, der, veredelt, doch wieder nur wilde Ölbäume als natürliche Nachkommen hat, von denen jeder einzelne neu veredelt werden muß.

Das Bild des Ölbaumes hat Augustin bereits in » De spiritu et littera « verwendet¹¹⁴, allerdings in anderem Zusammenhang. Dort bezeichnete der oleaster die Heidenchristen, die per insertionem zur olea — d.h. zum » Samen Abrahams « im geistlichen Sinne — werden.

Die Frage der Adressaten, wie man den Ungläubigen antworten solle, veranlaßt Augustin, Entstehung und Ursache des Glaubens zu erörtern. Selbst mit Gottes Hilfe richtet man durch bloße (intellektuelle) Überwindung in Streitgesprächen bei den Ungläubigen wenig aus, wenn man nicht gleichzeitig für ihren Glauben betet. Denn der Glaube ist ein Geschenk (munus; p. 734, 16) Gottes, der jedem sein Maß des Glaubens zuteilt, ein Geschenk, das dem Intellekt vorausgehen muß. Das zeigt Es. 7, 9: » Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht erkennen «¹¹⁵.

Hier wird deutlich, daß Augustin unter » Glauben « nicht ein bloßes Fürwahrhalten versteht¹¹⁶, das ein Vorgang innerhalb des Intellektes bleiben würde. Als Voraussetzung rechten Erkennens ist der Glaube für Augustin eine gottgewirkte Veränderung bzw. Neuwerdung des menschlichen Erkenntnisvermögens.

Aber nicht nur für den Glauben, so betont der Kirchenlehrer abschließend

114. C.S.E.L. 60, p. 200.

115. Augustin liest, abweichend von der Vulgata (* Si non... non permanebitis *) : * Nisi credideritis, non intelletis * (C.S.E.L. 44, p. 734, 18 s.). Die Itala-Lesart, der Augustin folgt, entspricht LXX (συνήτε) und dem Syrer, während die Vulgata das וְיִשְׁמְעוּ der Masora wiedergibt.

116. So will G. Nygren, Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins (Lund und Göttingen 1956) S. 292 den augustiniischen Glaubensbegriff verstehen. Er beruft sich dabei auf » De praedest. sanctorum « § 5, wo es heisst, glauben sei » mit Zustimmung denken « (vgl. G. Nygren a. a. O. S. 272 und Anm. 201). An der genannten Stelle aber will Augustin nur sagen, dass der Vollzug des Glaubens seiner Struktur nach ein Denken sei, also b e w u s s t und auf Erkenntnis gerichtet, vor allem aber aktiv.

sondern für alles, was den Menschen betrifft, trägt Gott Sorge, von der Erschaffung des einzelnen Menschen selbst (ab ipsa institutione ; p. 736, 9 s.) bis zur Seligmachung der Gerechten mit den heiligen Engeln und zur Verdammung der Gottlosen mit den bösen Engeln — wenn Gott will und welchen er will.

Auch die Verdammung der Gottlosen liegt also innerhalb des Willens- und Machtbereiches Gottes. Das heißt aber nicht, daß er jene zur Verdammung prädestiniert. Von der Prädestination ist hier nicht die Rede, sondern von der Behauptung, Gott überlasse die Menschen und die Welt sich selber.

Das in dem Briefe an Oceanus umrissene Problem, wie nämlich mit der Gerechtigkeit Gottes zu vereinbaren sei, daß die vor der Taufe sterbenden Kinder der Verdammung anheimfallen, wird nun einer Lösung entgegengeführt : weil die Verdammung als Ausdruck des Zornes Gottes eine gerechte Strafe ist, wird die Gerechtigkeit Gottes durch die Verdammung solcher Kinder nicht in Frage gestellt, sondern vielmehr bestätigt. Sie fordert die Strafe für den Rechtsbruch, an dem die Kinder durch die Erbsünde teilnehmen. Auf Grund der Erbsünde gibt es keine Neutralität gegenüber der Gerechtigkeit Gottes ; der Mangel an Aktualsünden bei den Kindern wirkt sich nur auf das Strafmaß aus, ändert nichts an dem prinzipiellen Verdammungsurteil. Eine Rettung davon gibt es für die Kinder nur durch die Taufnade.

Hier zeichnet sich die Unterscheidung und Verhältnisbestimmung einer Gerechtigkeitsordnung und einer Gnaden- bzw. Barmherzigkeitsordnung ab, die dann in der augustinischen Prädestinationslehre wesentliche Bedeutung hat¹¹⁷.

Bedeutsam ist auch, was Augustin in diesem Briefe über das Wesen der Erbsünde sagt. Sie wird auf das Kind übertragen durch die Begierlichkeit, mit der seit dem Sündenfall die Zeugung notwendig verbunden ist. Indem diese Begierlichkeit als Ungehorsam des Fleisches und als Straffolge des Ungehorsams des Menschen selbst verstanden wird, rückt das ganze Problem in den Bereich des Willens. Die Erbsünde hat also ihren Ursprung in einer eigenmächtigen Anwendung des Willens, ihre Folge ist der Verlust der Willensherrschaft des Menschen über seine Glieder. Bei der Zeugung ist nun nicht mehr der ursprüngliche, von der Begierde freie — weil gehorsame — Wille des Menschen, sondern der ungehorsame Wille seines Fleisches herrschend. Dieser dokumentiert den ungehorsamen Willen des Menschen und überträgt nicht nur die Begierlichkeit, also den Ungehorsam, sondern auch die Verdammnis als Folge des Ungehorsams auf das Kind. Die Vererbung der Sünde geschieht

117. Vgl. unten S. 245.

nicht im biologischen Bereiche, sondern in dem des Willens¹¹⁸. Das Beispiel des Ölbaumes soll nicht eine Vererbung der Sünde auf biologischem Wege illustrieren, sondern die Notwendigkeit der Wiedergeburt durch Christus in jedem einzelnen Falle verdeutlichen; denn » jeder Mensch, der durch diese Begierlichkeit erzeugt, empfangen, geboren wird, muß wiedergeboren werden, damit er nicht der Strafe verfällt, weil, auch wenn er von wiedergeborenen Eltern geboren wird, die fleischliche Geburt ihm nicht verleihen kann, was jenen (den Eltern) nur durch die geistliche Wiedergeburt verliehen worden ist «¹¹⁹.

Bisher hatte Augustin in seinen Auseinandersetzungen mit der pelagianischen Lehre nicht speziell über den Ursprung des Glaubens reflektiert, sondern ihn nur im Zusammenhang mit dem Gesetz und dessen Funktion betrachtet¹²⁰. Wenn er aber von der Gnade Gottes sprach, wegen der, bzw. durch die wir Christen sind¹²¹, dann entsprach dies der Sache nach ganz der Grunderkenntnis aus seiner berühmten Schrift » ad Simplicianum «, die er erst in ep. 184 A wieder ausdrücklich ausspricht: der Glaube ist ein Geschenk Gottes. Da für ihn der Glaube aber Voraussetzung der Rechtfertigung ist, wird diese dadurch völlig vom Willen Gottes abhängig. Das bestätigt Augustin noch ausdrücklich, wenn er sagt, Gott mache den Menschen selig, wenn er will und welchen er will.

In diesem Brief wird nicht deutlich, ob und in welchem Sinne Augustin den Satz von der alleinigen Wirksamkeit Gottes bei der Rechtfertigung des Menschen und den von der gerechten Strafverfallenheit aller Menschen gedanklich miteinander verbunden hat. Damit bleibt die Frage nach Ursache und Modus der Gnadenwahl wie auch das Problem der Gerechtigkeit Gottes offen. Daß Augustin jedoch zu diesem Zeitpunkt bereits grundsätzliche Klarheit darüber hatte, der Brief an Petrus und Abraham also nicht — bedingt durch seine besondere Fragestellung — die Erkenntnis Augustins in ihrem vollen Umfang widerspiegelt, zeigt ein etwas früher zu datierender und außerordentlich wichtiger Brief des Kirchenlehrers.

Ein Mann von höchstem Ansehen war der berühmte Asket und Bischof¹²² Paulinus von Nola. Augustin wußte von ihm, daß er den Pelagius, den er Pelagium Brittonem nennt, um ihn von einem anderen Pelagius zu unterscheiden, der den Beinamen Terenti führte, persönlich wertschätzte¹²³.

118. Vgl. auch. » De civitate dei « C.S.E.L. 48, p. 408 und G. Nygren, Das Prädestinationsproblem S. 258.

119. C.S.E.L. 44, p. 733, 28 ss.

120. Z. B. ep. 145 C.S.E.L. 44, p. 268 s.

121. Vgl. oben S. 72 und Anm. 98; auch » De natura et gratia « C.S.E.L. 60, p. 297, 3: » fides qua Christiani fiant «.

122. Vgl. die Anrede als » coepiscopus « C.S.E.L. 57, p. 45, 4 (ep. 186) und C.S.E.L. 44, p. 348, 4 (ep. 149, geschrieben innerhalb der Jahre 414-416; vgl. A. Goldbacher C.S.E.L. 58, p. 40).

123. C.S.E.L. 57, p. 45, 9-12.

Auch kennt Augustin einen Brief des Pelagius an Paulinus, in dem jener seine Anschauungen von der Gnade Gottes darlegte¹²⁴. Darum mußte er befürchten, daß Paulinus in der Auseinandersetzung um Pelagius, die überraschend eine bedrohliche Wendung genommen hatte¹²⁵, auf dessen Seite stehe. Um dem berühmten Asketen von Nola das Irrige an der pelagianischen Gnadenlehre bewußt zu machen, um ihn davor zu warnen, schließlich weil er von hartnäckigen Anhängern des Pelagius in Nola wußte¹²⁶, schrieb Augustin im Sommer des Jahres 417 zusammen mit seinem Freunde Alypius einen Brief¹²⁷, in dem er noch einmal sehr ausführlich die strittigen Fragen und die einander gegenüberstehenden Anschauungen darlegte. Dabei kam er zu Folgerungen, die seine Gedanken über Gnade und Prädestination zu einem vorläufigen Abschluß brachten.

Zunächst berichtet Augustin dem Adressaten über den Anlaß der Kontroverse mit Pelagius und deren bisherige Entwicklung. Die Berichte aus dem Morgenlande, so erklärt der Bischof von Hippo, zwangen dazu, irgendeine bischöfliche Autorität gegen Pelagius einzusetzen. Deshalb berichteten die beiden Synoden von Karthago und Mileve in der Angelegenheit an den apostolischen Stuhl, allerdings ohne bis dahin Einsicht in die Akten von Diospolis erhalten zu haben. Außerdem wurde ein vertraulicher Brief (*litteras familiares*; p. 47, 8)¹²⁸ mit einer eingehenderen Behandlung der Sache an Papst Innocentius gesandt. Dessen Reaktion bezeichnet Augustin als der Sachlage entsprechend (*eo modo, quo fas erat*; p. 47, 9 s.) und so, wie es dem Inhaber des apostolischen Stuhles zukam. Aus den beiliegenden Abschriften der drei an den Papst gerichteten Schreiben¹²⁹ mag Paulinus erkennen, daß der Kampf sich nicht gegen die Menschen, sondern gegen die Sache, den Irrtum richtet.

Die Lehre des Pelagius, von der man zunächst in Nordafrika nur gerüchtweise wußte, lernte Augustin genau und zuverlässig erst durch ein Buch des Pelagius kennen, das ihm durch zwei ehemalige Schüler des Irrlehrers zugesandt worden war¹³⁰. In diesem Buche stellt Pelagius dieselben Behauptungen auf wie in seinem Brief an Paulinus. Er behauptet darin nicht einen freien Willen unabhängig von der Gnade,

124. C.S.E.L. 57, p. 46, 7 ss.

125. Vgl. unten S. 251 f.

126. C.S.E.L. 57, p. 68, 13-18.

127. Ep. 186 C.S.E.L. 57, p. 45 ss. Zur Datierung vgl. A. Goldbacher C.S.E.L. 58, p. 478.

128. Ep. 177 C.S.E.L. 44, p. 669 ss.; vgl. oben S. 64 ff.

129. Die Beilegung von Abschriften dürfte sich aus dem Satze C.S.E.L. 57, p. 47, 12 s.: » *Quae omnia modo legere poteris, si eorum forte ad te vel nulla vel non cuncta pervenerant* « ergeben. An sich könnten alle Schreiben, sowohl die an den Papst gerichteten als auch die päpstlichen Antwortschreiben, gemeint sein; jedoch weist die im Text folgende Charakteristik und Inhaltsangabe auf die Schreiben der Nordafrikaner an den Papst.

130. Hieraus und aus der unten folgenden Angabe, Augustin habe das Buch des Pelagius mit » *De natura et gratia* « widerlegt; ergibt sich, dass das Buch » *De natura* « von Pelagius gemeint ist.

sondern eine von Schöpfer eingepflanzte Fähigkeit des Wollens und Handelns¹³¹. Die göttliche Gnade, die allein Pelagius anerkennt, ist diejenige, die Christen und Heiden gemeinsam haben, d.h. die Schöpfungsgnade. Das Buch hat Augustin widerlegt mit seiner Schrift » *De natura et gratia* «. Darin wurde der Name des Pelagius nicht genannt, um ihn nicht zu beleidigen und damit seine Heilung zu erschweren. Der pelagianische Irrtum selbst ist durch die kirchliche Autorität — durch die Stellungnahme des Papstes — so in die Enge getrieben worden, daß ihn wohl kaum noch jemand zu vertreten wagt. In den drei an den Papst gerichteten Schreiben der Nordafrikaner wird Paulinus den wahren Glauben der katholischen Kirche festgehalten finden: die Gnade Gottes versetzt durch Christus Kinder wie Erwachsene vom Tode ins Leben, tilgt die Sünde und verhilft dazu, nicht zu sündigen und gut zu leben. Ohne diese Hilfe ist weder Frömmigkeit noch Gerechtigkeit, und zwar weder im Werk noch im Willen möglich. Der pelagianische Irrtum aber raubt der Ankunft des Heilandes die Bedeutung. Wenn Pelagius recht hat, dann ist Christus vergeblich gestorben.

Dieser Satz ist jetzt offenbar, gemeinsam mit dem Anspruch, die katholische Wahrheit gegen Pelagius zu verteidigen, fester und wichtiger Bestandteil der Argumentation Augustins¹³².

In der umfassenden Darstellung seiner Gedanken, die Augustin nun gibt, wird eine sachliche und begriffliche Beherrschung der Probleme sichtbar, der sich die bisherigen Äußerungen schrittweise näherten.

Christus, der gekommen ist, zu suchen und zu retten, was verloren war (Luc. 19, 10), scheidet uns von der Masse des Verderbens (*perditionis massa*; p. 48, 7); das tun nicht etwa unser Glaube, Wille oder unsere gute Handlungsweise. Deshalb gibt es ein Rühmen nur im Herrn, weil alles empfangen ist (vgl. 1. Cor. 1, 31; 2. Cor. 10, 17). Das heißt aber nicht, daß die Werke überflüssig wären; denn Gott vergilt einem jeden nach seinen Werken (Rom. 2, 6. 9-10). Doch ist die Gnade die Urheberin unserer Werke und nicht umgekehrt unser Tun Voraussetzung der Gnade. Selbst der Glaube ist in uns nur deshalb, weil Gott jedem sein Maß des Glaubens zuteilt (Rom. 12, 3) und er wäre nichts, wenn er nicht durch die Liebe wirkte, die Gott durch den Heiligen Geist in unseren Herzen ausgegossen hat (Rom. 5, 5).

Den hier wie schon in ep. 184 A mit den Worten des Römerbriefes ausgesprochenen Gedanken der zuvorkommenden Gnade¹³³ führt Augustin

131. C.S.E.L. 60, p. 237.

132. Das Argument aus Gal. 2, 21 erscheint z. B. in » *De natura et gratia* « C.S.E.L. 60, p. 235 und in ep. 177 (vgl. oben S. 66), während der Anspruch, die anerkannte kirchliche Lehre bzw. Praxis zu verteidigen, seit sermo 176 immer wieder erhoben worden ist (vgl. oben S. 64 und 66 sowie Anm. 79 und 82).

133. Vgl. oben S. 237 und 239.

konsequent weiter, wenn er fortfährt, selbst das Empfangene zu bewahren sei dem Menschen ohne Gottes Hilfe nicht möglich. Ein Beispiel dafür ist der verlorene Sohn, der alles verlor, als er es im Vertrauen auf die eigene Kraft bewahren zu können glaubte. Und als er gedemütigt umkehrte, hatte Gott den Gedanken der Umkehr eingegeben. Gott schafft die Verdienste der Menschen, nicht bewirkt menschliches Verdienst die Hilfe Gottes. Gott sucht den Menschen, nicht umgekehrt. Sonst hätte Gott es ja nötig, daß wir ihm zu Hilfe kommen, damit er uns helfen könne. Wenn der Mensch die Gnade verdient, dann ist sie nicht mehr Gnade, sondern schuldiger Lohn. Nach Rom. 4, 5 aber rechtfertigt die Gnade den Gottlosen, dem nach Verdienst die Todesstrafe zusteht. So ist also die Gnade umsonst, und daher hat sie ja ihren Namen (*gratia — gratis*; p. 50, 14).

Wenn hierauf jemand sagen wollte, der Glaube verdiene die Gnade zu guten Werken, so hat er recht. Durch den Glauben erlangen wir die Liebe, die allein gut handelt. Wer aber durch den Glauben Rechtfertigung erlangt, ist durch Gnade zur Gerechtigkeit gekommen. Bei den auf Grund der Gnadenwahl (*per electionem gratiae*; p. 51, 1) Geretteten bewirkt die Hilfe Gottes Wollen und Vollbringen nach seinem Wohlgefallen (Phil. 2, 13). Gott hat uns zuerst geliebt, obwohl wir nichts Verdienstliches getan haben, durch seine Gnade lieben wir ihn wieder. Wer einen geschuldeten Lohn für seine Verdienste erwartet und diese nicht der Gnade Gottes, sondern dem eigenen Willen zuschreibt, will nicht durch den Glauben, sondern durch eigene Werke gerechtfertigt werden. Das heißt aber, er wird die Gerechtigkeit Gottes nicht erlangen, die nur dem gegeben wird, der an Christus glaubt. Damit aber nicht auch der Glaube stolz (*superba*; p. 52, 23) werde, wird die Rechtfertigung ohne Verdienst durch die Gnade zuerkannt. Auch der Glaube ist also nicht Verdienst, sondern Geschenk. Die Gnade selber erwirbt Verdienste, damit sie wachse und vollkommen werde. Der menschliche Wille folgt ihr auf dem Fuße, geht ihr nicht etwa voran. Die Barmherzigkeit Gottes kommt allen menschlichen Verdiensten zuvor (*praeveniet*; p. 53, 15). Ja, diese Verdienste selbst sind unverdiente Gnade. Am besten wird das an den Kindern erkennbar; denn hier geht die Barmherzigkeit sogar dem Bewußtsein ihres Empfanges voraus. Auf Grund der Gnade, deren Empfang ihnen nicht bewußt ist, wird den Kindern im Falle ihres Todes ewiges Leben und Himmelreich zuteil — das allerdings empfangen sie dann mit Bewußtsein. Daraus wird deutlich, daß der Wille, der bei den kleinen Kindern ja noch gar nicht wirksam sein kann, hierbei überhaupt nicht ursächlich ist.

Damit hat Augustin seine Lehre von der *gratia praeveniens*, die bisher nur indirekt in vielen seiner Äußerungen enthalten war¹³⁴, *expressis verbis*

¹³⁴. Vgl. z. B. oben S. 57 und Anm. 44 († *De natura et gratia* †), S. 64 ff. (ep. 177) und S. 70 f. (ep. 179).

entfaltet. Diese Lehre aber führt notwendigerweise in die Prädestinationsproblematik hinein, der sich der Kirchenvater jetzt zuwendet.

Pelagius redet, so fährt Augustin fort, von eigenen Sünden der Kinder, um einen Grund für deren Verdammung durch Gott zu finden. Da sie aber weder des Guten noch des Bösen sich bewußt sein können, ist eigene Sünde bei ihnen ebenso unmöglich wie eigenes Verdienst. Wohl aber sind sie auf Grund der Erbsünde sündig. Da sie also kein Verdienst haben, jedoch sündig sind, werden sie aus reiner Gnade in der Taufe wiedergeboren.

Wer Gnade findet, hat somit keinen Grund, sich zu rühmen, und wer verdiente Strafe empfängt, hat kein Recht, sich zu beklagen — das ist die Konsequenz jener aus der Situation der Kinder gewonnenen Erkenntnis, eine Konsequenz, die Augustin in ep. 184 A ebenfalls zog¹³⁵, wenn auch dort nicht in dieser prägnanten Klarheit.

Die Pelagianer versuchen den Beweis dafür zu erbringen, daß die Kinder vermöge des freien Willens persönliche Sünden haben, indem sie an die Geburt Jakobs und Esaus erinnern. Mit dem Kampf der Zwillinge im Mutterschoße um die Erstgeburt und der Überlistung des einen durch den anderen sei ihr eigener freier Wille zu Gutem und Bösem bewiesen, sodaß ihnen Lohn und Strafe nach Verdienst zugeteilt worden wären. Dagegen ist aber zu sagen, daß der Streit der Zwillinge vor der Geburt nicht ein Willensakt, sondern ein Wunderzeichen war. Im übrigen gibt der Apostel Paulus (Rom. 9, 11-13) das richtige Verständnis des wunderhaften Streites der Zwillinge. Daß der Ältere dem Jüngeren dienen soll, entscheidet nach Paulus die Erwählung, in der Gottes Ratschluß sich bewährt (*ut secundum electionem propositum dei maneret*; p. 57, 13) und die durch die Gnade geschieht, nicht etwa auf Grund eines vorausgehenden menschlichen Verdienstes; dieses müßte in Willen und Natur des Menschen begründet sein, die beide doch der Verdammnis verfallen sind. Die Gnade findet nicht der Erwählung Würdige vor, sondern schafft sie.

Die hiergegen vorgebrachten Argumente der Pelagianer mögen zwar scharfsinnig begründet und durchgeführt sein, aber Augustin hält sie kaum für christlich. Die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes beantwortet Paulus (Rom. 9, 15): »Denn er (Gott) sagt zu Mose, wessen ich mich erbarmen werde, dessen werde ich mich erbarmen, und welchem ich Barmherzigkeit widerfahren lassen werde, dem werde ich Barmherzigkeit widerfahren lassen«. Gott ist nicht ungerecht, wenn er dem einen die Strafe aus Barmherzigkeit erläßt, an dem anderen aber die gerechte Strafe ausführt. Dadurch tritt nur die Größe der Wohltat, die er mit der Errettung gewährt, recht zutage. Gott benutzt die Verstockten, um die zu belehren,

135. Vgl. oben S. 236 ff.

die er retten will. Er rettet und verstockt nach seinem Willen — beides mit Barmherzigkeit und Wahrheit. Die Pelagianer verstehen die Tiefe der Gerichte Gottes nicht und wollen sie nach ihrem Herzen zurechtlegen. Auf den Einwand, keiner könne dem Willen Gottes widerstehen, er habe also kein Recht, einem Menschen Schuld zuzumessen (Rom. 9, 19), ist zu antworten: der Töpfer hat Macht über seine Gebilde, sie zur Ehre oder zur Unehre zu schaffen (Rom. 9, 21). Da nun der » Ton « durch den freien Willen des ersten Menschen der Verdammnis anheimgefallen ist, bedeutet die Erschaffung zur Ehre Barmherzigkeit, die Erschaffung zur Unehre aber nicht Ungerechtigkeit, sondern gerechte Strafe.

Auch Esau, der bei seiner Geburt ja noch gar keine eigenen Werke haben konnte, wurde nicht unverdient verdammt; denn auf Grund der Erbsünde wurde er schon als Schuldiger geboren. Man könnte aber nun sagen, daß es doch viel besser gewesen wäre, wenn beide, Jakob und Esau, gerettet worden wären. Darauf gibt es nichts Passenderes zu antworten, als was Paulus (Rom. 9, 20) sagt: » O Mensch, wer bist du, daß du Gott dreinreden willst (respondeas; p. 62, 20)? « Gott weiß, wie groß die Zahl aller Menschen und die der Heiligen, ja aller Dinge überhaupt sein muß. Wie groß deren Zahl auch sein mag, uns Menschen scheint immer noch ihre weitere Vergrößerung möglich zu sein.

Warum schuf Gott überhaupt Menschen, deren Sünde und Verdammnis er voraussah? Hat er nicht selber die menschliche Natur erschaffen mit ihrer Möglichkeit, durch den freien Willen der Sünde zu verfallen? Das geht über den Bereich hinaus, in dem der Mensch fragen darf und findet ebenfalls nur die Antwort von Rom. 9, 20. Der gütige Gott kann auch von den Bösen einen guten Gebrauch machen, um durch sie den Reichtum seiner Herrlichkeit gegenüber den Gefäßen der Erbarmung zu zeigen. Böse sind sie nicht, weil Gott sie so gemacht hätte, sondern auf Grund der durch den ungerechten Willen verdorbenen Natur. Vielmehr erträgt Gott mit großer Geduld die zum Verderben bereiteten Gefäße, nicht etwa, weil er die Gerechtigkeit oder gar die Sünde eines Geschöpfes brauchte, sondern damit die Gefäße der Erbarmung sähen, daß das göttliche Erbarmen und nicht ihre eigene Kraft ihre Rettung bewirkt. Die Zahl der Heiligen ist im Vorherwissen (praescientia; p. 65, 3) Gottes vorherbestimmt (praefinitus; p. 65, 3). Das sind die, » die Gott lieben, denen alle Dinge zum Besten dienen, die nach dem Ratschluß berufen sind, da Gott die, von denen er es vorausgewußt hat, auch vorherbestimmt hat dazu, dem Bild seines Sohnes gleichförmig zu werden, sodaß dieser der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern; die er aber vorherbestimmt hat, die hat er auch berufen; die er berufen hat, die hat er auch verherrlicht «¹³⁶ (Rom. 8, 28-30).

136. † *Diligentibus deum omnia cooperantur in bonum, his qui secundum propositum, vocati sunt, quoniam, quos ante praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus; quos autem praedestinavit, illos et vocavit, illos et iustificavit; quos autem iustificavit, illos et glorificavit* † C.S.E.L. 57. p. 65, 4-14.

Diese Kinder der Verheißung, die Auserwählten (*electi*; p. 65, 16), werden durch die Gnadenwahl (*per electionem gratiae*; p. 65, 16) gerettet. Es gibt auch andere, die berufen sind, aber nicht auserwählt. Die sind nicht nach dem Ratschluß (*propositum*; p. 65, 13) berufen. Abgesehen von ihrer Sünde sind auch sie durch Gottes Güte geschaffen, aber dazu, daß sich an ihnen das Vermögen, oder besser Unvermögen des freien Willens erweise und um den Heiligen dadurch zu zeigen, was ihnen ohne Verdienst, durch Gnade, verliehen wurde.

Um nun zu den Zwillingen Jakob und Esau zurückzukommen, so ist nach Rom. 9, 11. 12 bei beiden ein Verdienst des Willens ausgeschlossen. Wenn die Kinder also ohne Erbsünde wären, dann müßten sie bei plötzlichem Tode vor der Taufe entweder unschuldig verdammt werden oder auch ohne Taufe das ewige Leben haben. Das eine hat Pelagius selbst direkt, das andere *implicite* verworfen. Es ist nun aber so, daß die Kinder wegen der Erbsünde zu Recht sterben und nur durch den sündlosen Christus lebendig gemacht werden können, was nicht anders als im Sakrament der Taufe geschieht.

Hier tritt zum ersten Male innerhalb der in unserem Zusammenhang zu betrachtenden Literatur die augustinische Prädestinationslehre in klar durchdachter, umfassender Gestalt hervor.

Es ist für das rechte Verständnis dieser Lehre wichtig zu beachten, daß der konsequent durchgeführte Gedanke der *gratia praeveniens* den Kirchenlehrer unmittelbar auf sie hinführte. Zur eigentlichen Prädestinationslehre aber wird die Anschauung Augustins von der allem menschlichen Tun und Verdienst zuvorkommenden Gnade, indem in der Auseinandersetzung mit der gegnerischen Argumentation die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes hinzutritt¹³⁷, die ihrerseits zuerst und am schärfsten am Schicksal der ungetauft sterbenden Kinder sich entzündet und dort auch entschieden wird. Das heißt, das die Lehre von der Erbsünde, diejenige von der zuvorkommenden Gnade und das Problem der Gerechtigkeit Gottes die drei konstitutiven Elemente der augustinischen Prädestinationslehre sind. Da die beiden zuerst genannten Lehrpunkte aber eine relative Eigenständigkeit haben, ist das eigentliche Prädestinationsproblem die Frage, wie sich der absolute Gnadenwille Gottes zu seiner Gerechtigkeit verhält¹³⁸. Wenn nämlich Gottes Wille, der die Menschen erwählt, gleich freier Willkür ist, dann verträgt er sich nicht mit seiner Gerechtigkeit. Wenn Gottes Gerechtigkeit

137. Vgl. ep. 186 C.S.E.L. 57, p. 58, 5 s. Zum Auftreten des Problems der Gerechtigkeit Gottes vgl. oben S. 236 (ep. 180).

138. Vgl. hierzu auch die Ausführungen Augustins in ep. 184 A an Petrus und Abraham, oben S. 238.

aber abhängig vom Tun des Menschen ist, so schließt das einen absoluten Willen Gottes überhaupt aus.

Es ist bemerkenswert, daß zu Augustins bewußter Erkenntnis dieses Problems, das von so entscheidender Bedeutung ist, die gegnerischen Einwände wesentlich beigetragen haben. Die lebendige Auseinandersetzung also, nicht die allein den Gesetzen des eigenen Denkens folgende Spekulation, führte den Bischof von Hippo zu seiner ersten gültigen Formulierung der Prädestinationslehre.

Bevor aber diese näher betrachtet wird, soll zunächst die Darstellung von ep. 186 zu Ende geführt werden. In der Frage nach dem Verhältnis von Gnade und menschlichem Willen kommt Pelagius zu keiner den Kirchenlehrer befriedigenden Klarheit. Zuweilen scheint es so, als dächte er sich die Kraft des Willens im Gleichgewicht der Fähigkeit, sündigen oder auch nicht sündigen zu können. Zuweilen bekennt er auch die Hilfe der Gnade — obwohl ja nach ihm der Wille allein die Sünde vermeiden könnte — und bezeichnet den Willen als schwach und hilflos. Des Pelagius Meinung ist es offenbar, daß die Gnade über die Notwendigkeit hinaus gegeben wird, sodaß der freie Wille auch ohne sie ausreicht. Mit diesem Verständnis tut man Pelagius nicht unrecht; denn die andere, ihn rechtfertigende Möglichkeit der Interpretation, daß er die Wirkungskraft des freien Willens meinte, wie wir den Augen Sehkraft zuschreiben, die ohne Hilfe des Lichtes nutzlos ist, wird ausgeschlossen durch seine eigenen Worte: die Gnade sei gegeben, um die Gebote leichter erfüllen zu können.

Den Vergleich der Gnade mit dem Lichte als *conditio sine qua non* des Sehens hatte Augustin in » *De natura et gratia* « der bloß instrumentalen Wertung der Gnade durch Pelagius entgegengestellt¹³⁹. Dieses Bild blieb demnach für den Kirchenvater ein zutreffender Ausdruck seiner Anschauung.

Es ist also Pelagius und seinen Anhängern gegenüber Vorsicht geboten; diesen Schluß zieht der Bischof von Hippo aus seiner Analyse der pelagianischen Gnadenlehre. Aber ebenso notwendig ist die Ermahnung und das Gebet um ihre Bekehrung. Es ist ihrem Willen zuzuschreiben, wenn sie sich nicht berichtigen lassen; deshalb darf man keinesfalls das Gebet für sie versäumen. So wendet Augustin seine Theorie sofort praktisch auch auf den Gegner an.

Am Schluß des Briefes versichern Augustin und Alypius, daß diese » Abhandlung « nicht den Zweck verfolge, dem Glauben des Paulinus aufzuhelfen, sondern diesen seinen Glauben — den rechten katholischen — gegen Pelagius zu verteidigen. Daß Paulinus in den verhandelten strittigen Fragen recht glaubt, beweisen seine Briefe, aus denen ein entsprechender

139. C.S.E.L. 60, p. 255, 4-7.

Abschnitt wörtlich zitiert wird¹⁴⁰. Der zitierte Abschnitt zeigt, daß die Behauptung der Briefschreiber, Paulinus vertrete in den strittigen Fragen die rechte — d.h. also hier, Augustins — Meinung, keine *captatio benevolentiae* ist. Freilich bezieht sich dieser Brief des Paulinus nicht direkt auf die verhandelten Probleme, so wie sie durch die pelagianische Auseinandersetzung bestimmt und in ihrer Entwicklung weitergetrieben worden waren. Doch scheint die Verwendung der Briefstelle durch Augustin und Alypius und damit ihre Interpretation von einem späteren Punkt der Entwicklung aus, der Zielrichtung jener Stelle zu entsprechen. Die Briefschreiber ziehen für Paulinus die Konsequenzen, die er seinem Denken nach in der gegenwärtigen Situation ziehen muß. Es ist wohl kaum von der Hand zu weisen, daß dahinter auch das Bestreben steht, den berühmten Asketen von Nola mit Hilfe seiner eigenen Äußerung zu der von Augustin vertretenen Auffassung zu bestimmen.

Der Brief an Paulinus von Nola ist zwar von Augustin und Alypius unterschrieben, aber man darf ihn doch als ein unmittelbares Zeugnis der augustininischen Anschauungen werten. Der Stil unterscheidet sich in nichts von dem der bisherigen Augustinbriefe und inhaltlich schließt sich ep. 186 konsequent an die vorausgehende augustininische Gedankenentwicklung an. Den Brief, in dem die Entwicklung der Gedankengänge Augustins einen ersten, klar formulierten Abschluß fand, hat Alypius mit unterschrieben, zweifellos weil er den Paulinus kannte und vielleicht auch, um der Übereinstimmung der nordafrikanischen Bischöfe mit Augustin Ausdruck und damit dem Briefe noch größeres Gewicht zu verleihen.

Wenn man die in ep. 186 vorgetragene Prädestinationslehre wiedergeben will, muß man, wie Augustin, bei ihrem logischen Ausgangspunkt beginnen, nämlich dem vorfindlichen Zustand des Menschen. Von der Erbsünde, die zwar nicht die Schöpfungsgnade zerstört hat, wohl aber deren Wirkung vereitelt, sind alle Menschen ohne Ausnahme umschlossen zu einer unterschiedslosen Masse des Verderbens (*massa perditionis*). Da Gottes Gerechtigkeit nicht aufgehoben werden kann, ist jeder Mensch der gerechten Strafe verfallen. Es gibt keinerlei Möglichkeit für ihn, sich mit eigener Kraft von dieser Masse und damit von der Strafe zu lösen, da ja alle seine natürlichen Kräfte — Gaben der Schöpfungsgnade — durch die Erbsünde untüchtig geworden sind. Nur Gott kann ihn befreien. Dieses befreiende Handeln Gottes ist die rechtfertigende Gnade, die im Werk Christi ihre Quelle hat. Denn der Tod Christi, die Erfüllung der Gerechtigkeit Gottes, gibt erst die Möglichkeit, daß die Gnade wirken kann, ohne die Gerechtigkeit aufzuheben. Das Wirken der rechtfertigenden Gnade geschieht in mehreren

¹⁴⁰. Paul. Nol. ep. 130 (an Severus) C.S.E.L. 29, p. 263, 8-22 ; das Zitat C.S.E.L. 57, p. 78, 23-p. 79, 15.

Stufen. Allem zu Grunde liegt der Heils-Ratschluß Gottes (propositum): auf Grund seines Vorherwissens (praescientia) der Zahl derer, die gerechtfertigt werden sollen, bestimmt er, wer im einzelnen dazugehört (praedestinatio). Der erste hiervon abhängige Akt der rechtfertigenden Gnade ist die Erwählung (electio). Zu den Erwählten gehören nur die, deren Rettung auch gewiß erfolgen wird. Einen größeren Kreis umfaßt die Berufung (vocatio), in der für die Heiligen die Erwählung mit eingeschlossen ist. Nicht jeder, der berufen wird, ist ein Erwählter, Dann geschah seine Berufung nicht gemäß dem Ratschluß. Die erste direkte Wirkung der rechtfertigenden Gnade am Menschen ist die Taufe, die Zuwendung des Todes Christi — und das heißt der Befreiung von der Strafe der Erbsünde — an den einzelnen. Die weiteren Stufen des Wirkens der rechtfertigenden Gnade erfolgen erst im bewußten Alter. Deshalb ist die Taufe für die noch unbewußt lebenden Kinder die schlechthin einzige Möglichkeit der Rettung. Beim Erwachsenen muß sich die Erwählung bewähren. Das geschieht durch das Geschenk des Glaubens, der in der Liebe wirksam wird. Der Glaube ist nicht etwa die sublimier- teste Form eines menschlichen Verdienstes, sondern ein Gnadengeschenk, ebenso wie die Liebe, die nicht kausal mit dem Glauben verbunden, sondern eine eigene Gnadengabe ist. Die rechtfertigende Gnade kommt also allem menschlichen Tun zuvor. Der gnädig handelnde Gott ist der allein Wirkende. Auf die Frage, wie es dann mit der Gerechtigkeit Gottes zu vereinen sei, daß unter gleichen Voraussetzungen auf seiten des Menschen der eine gerettet, der andere verdammt wird, hat Augustin jetzt erstmals neben der schon bekannten Erklärung, daß die Gerechtigkeit Gottes sich gerade in der gerechten Strafe zeige, die Errettung aber ungeschuldete Barmherzigkeit sei¹⁴¹, eine positive Antwort. Die gerechte Verdammung der nicht Erwählten — wozu auch die nicht gemäß dem Ratschluß Berufenen gehören — soll den Heiligen (das sind die Erwählten), die sich von jenen in keiner sittlichen Qualität unterscheiden, das Unverdiente ihrer Gaben vor Augen halten und sie in einer demütigen Haltung bewahren. Sie hat also einen heilspädagogischen Sinn im Blick auf die Erwählten. Die Gnadengabe Augustins in dieser Gestalt kristallisiert sich — das ist naheliegend — um die Paulusstelle Rom. 8, 28-30, an der Augustin nicht nur die Sache, um die es ihm ging, klar geworden ist, sondern die ihm auch im Wortlaut seiner Bibel, der Vetus Latina, die entscheidenden Begriffe lieferte.

Neben der Lösung des Problems der Gerechtigkeit Gottes bringt dieser erste vollständige Aufriß, den Augustin von seiner Prädestinationslehre gab, als weiteren Gewinn eine Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses von praescientia und praedestinatio. Die in » De natura et gratia « noch

141. Vgl. oben S. 238 (ep. 184 A).

gebliebene Unklarheit des praescientia-Begriffes ist überwunden, indem das Vorherwissen so eng der Vorherbestimmung zugeordnet wird, daß diese als dessen auf den einzelnen bezogene Aktualisierung erscheint.

Es bleibt nun zu untersuchen, ob und wie die in ep. 186 entworfene Prädestinationslehre in anderen Briefen Augustins, die dem gleichen Zeitraum und Zusammenhang angehören, ihren Niederschlag gefunden hat.

In dem Briefe, den die beiden Freunde Alypius und Augustinus zwischen Oktober 417 und April 418 an Juliana, die Schwiegertochter der Proba schrieben¹⁴², wird der Kernsatz der augustinischen Gnadenlehre, daß alles gute Vermögen des Menschen in der Gnade Gottes seinen Ursprung habe, auf einen konkreten Fall angewendet. Die Tochter der Juliana, Demetrias, hatte den Schleier der gottgeweihten Jungfrauen genommen, unmittelbar bevor sie die längst vorbereitete Ehe mit einem Manne aus der obersten Gesellschaftsschicht Roms schließen sollte. Das hatte Pelagius auf Bitten der Juliana¹⁴³ zum Anlaß genommen, ihr ein Buch zu übersenden¹⁴⁴, in dem er ihren Entschluß als eine Leistung ihres frommen Willens lobt. Dadurch sahen sich die beiden afrikanischen Bischöfe, die für die religiöse Erziehung der Demetrias in Karthago gesorgt hatten¹⁴⁵ und deren Einfluß bei dem Entschluß ihrer hochgestellten Schülerin zweifellos mitbestimmend war¹⁴⁶, zum Eingreifen genötigt. Ihr Brief, mit dem sie übrigens ein Schreiben der Juliana beantworteten¹⁴⁷, ist eine Warnung vor Pelagius, dessen Lehre die Absender in den wesentlichen Punkten kurz umreißen, um der Demetrias und ihrer Mutter das augustinische Verständnis des göttlichen Gnadenwirkens mahnend nahezu legen.

Pelagius kennt die Gnade in dreifacher Gestalt: die Kräfte der menschlichen Natur, die Lehre und die Vergebung der Sünden. So faßt der Kirchenlehrer — er ist wohl auch hier wie in ep. 186 der eigentlich Redende — die drei Elemente der pelagianischen Gnadenlehre — Schöpfungsgnade, Lehre (Gesetz) und Vergebung¹⁴⁸ — für die Adressaten leicht faßbar und übersichtlich zusammen.

142. Ep. 188 C.S.E.L. 57, p. 119 ss. Zur Datierung vgl. A. Goldbacher C.S.E.L. 58, p. 48. Über die Adressatin und ihre Schwiegermutter Anicia Faltonia Proba, an die Augustinus ep. 130 gerichtet ist, vgl. G. de Plinval, *Pélagé* S. 214 ff. und S. 242.

143. C.S.E.L. 57, p. 130, 12 s.

144. Pelagius » *Liber ad Demetr.* » M.S.L. 33. Zur Verfasserschaft des Pelagius, die von den Briefstellern der ep. 188 lediglich vermutet werden konnte (C.S.E.L. 57, p. 122, 11-14 und p. 130, 11 ss.) vgl. das Zitat » *De gratia Christi* » C.S.E.L. 42, p. 155, 1 s., wo Pelagius sich zu seiner Schrift an Demetrias bekennt.

145. Vgl. oben Anm. 142 und ep. 188 C.S.E.L. 57, p. 119, 20 — p. 120, 3.

146. C.S.E.L. 57, p. 120, 3 ss.

147. Ebd. p. 120, 24 s.

148. Diese Zusammenfassung findet sich schon in dem Schreiben der fünf nordafrikanischen Bischöfe an den Papst (ep. 177 vgl. oben S. 64). Zur pelagianischen Auffassung des Gesetzes als Gnade vgl. C.S.E.L. 60, p. 267 und p. 276 (» *De natura et gratia* ») und C.S.E.L. 44, p. 655,

Das Gebet hält Pelagius — wohl bereits in der Frontstellung gegen Augustins Wertung des Gebetes als Beweis für die Gnade¹⁴⁹ — nur als Bitte um Erkenntnis für notwendig. Diese wird durch die Gnade gegeben, woraufhin der Mensch kraft seines natürlichen Vermögens entsprechend der Erkenntnis handeln kann. Demzufolge wird der Entschluß der Demetrias als deren Verdienst gewertet, als eigene Tat auf Grund der durch die Gnade gegebenen Erkenntnis. Dagegen betonen die beiden Nordafrikaner, daß wie das tägliche Brot, so auch alle geistlichen Güter wohl unser sind, aber keinesfalls ihren Ursprung in uns haben¹⁵⁰. So ist auch der Entschluß der Demetrias zur asketischen Enthaltbarkeit, ihr großes geistliches Gut unverdientes Wirken der Gnade, das zu demütigem Dank treibt, nicht aber eigenes Verdienst, das stolz macht. Wie das Vollbringen und das Beharren in dem Vollbrachten ist auch das Wollen Wirken der Gnade. Ja selbst die Sehnsucht nach geistlichen Gütern, die allem Wollen vorausgeht, ist von Gott eingepflanzt. Während in ep. 186 Gott als der allein Wirkende erkannt wurde, vor allem bei der Gnadenwahl, der Voraussetzung der Rechtfertigung, heißt es hier mit 1. Cor. 4, 7: wer hat euch denn aus der von Adam kommenden Masse des Verderbens herausgenommen (discernit; p. 125, 2), wenn nicht, der gekommen ist zu suchen und zu retten, was verloren war? Das Verhältnis zwischen der Gnadenwahl und dem Herausnehmen aus der Masse des Verderbens wird ebensowenig genauer erklärt wie das zwischen dem jeweils gnädig Wirkenden, dort Gott, hier Christus.

Wie Augustin schon in dem Traktat » De gratia novi testamenti « und auch später immer wieder betonte, daß seine Gnadenlehre die menschliche Verantwortung keinesfalls aufhebe, so sichert er hier seine in ep. 186 dargelegten Anschauungen gegenüber dem Mißverständnis einer Abwertung der eigenen sittlichen Entscheidung. Die Jungfrau Demetrias hat ihre geistlichen Güter in gewissem Sinne auch aus sich selbst, insofern nämlich, als ihr Entschluß nur asketischen Enthaltbarkeit ihre eigene Entscheidung ist (arbitrium proprium; p. 125, 16). Ohne diese eigene Entscheidung können wir nichts Gutes tun. Doch ist es falsch, wenn Pelagius sagt, » nur aus ihr selbst «; denn ohne die Hilfe der Gnade Gottes kann noch nicht einmal der Wille zum Guten (bona voluntas; p. 125, 19) im Menschen entstehen.

Das alleinige Wirken Gottes durch die Gnade nimmt dem Menschen

15 — p. 656, 6 (ep. 175), zur Schöpfungsgnade bzw. den natürlichen Kräften des Menschen in der pelagianischen Gnadenlehre vgl. C.S.E.L. 60, p. 238, p. 267 und p. 278 ss. (* De natura et gratia *).

149. Erstmals in ep. 145, oben S. 54; vgl. auch oben S. 55 (ep. 157).

150. Vgl. weiter unten im Text sowie den mit der Unwiderstehlichkeit des Gnadenwirkens im Zusammenhang stehenden Gedanken der Umwandlung des menschlichen Wollens (unten S. 256 und Anm. 176), durch die die Gnadengaben » unser « werden.

nicht den Charakter einer sittlich verantwortlichen Person; die durch das Gnadenwirken bedingte Entscheidung ist eigene Entscheidung des Menschen. Gottes Hilfe besteht in der Einflößung der Liebe, sodaß wir in der Liebe (*diligendo*; p. 125, 24) tun, was wir durch Lernen wissen. Das Wirken der Gnade befreit den Menschen also gerade zu der Freiwilligkeit, die das Wesen einer echten Entscheidung ausmacht¹⁵¹. Diese Freiwilligkeit ist Liebe (*caritas*), weil sie nicht unbestimmt, sondern gerichtet ist, und zwar auf das lebendige Gegenüber Gottes. Die in dem Briefe an Paulinus von Nola mit dem alleinigen Blick auf Gott streng monergistisch und in prädestinatianischem Sinne durchgeführte Gnadenlehre Augustins wird hier nach der anthropologischen Seite hin ergänzt, indem der Kirchenlehrer die für ihn seit langem sichere Erkenntnis der unbedingten menschlichen Verantwortlichkeit bewußt in den Zusammenhang jener Lehre stellt. Es ist notwendig, dies im Auge zu behalten, wenn eine Erfassung und Beurteilung der augustianischen Anschauungen über Gnade und Prädestination sachgemäß und gerecht sein soll.

Neue Verhandlungen in Rom ; endgültige Entscheidung des Papstes Zosimus gegen Pelagius.

Die Betrachtung der Briefe Augustins zur entscheidenden Phase des Pelagianischen Streites soll mit einem Blick auf die historische Entwicklung des Lehrstreites in den Jahren 417 und 418 abgeschlossen werden.

Der Tod des Papstes Innocentius I. am 12. März 417¹⁵² bedeutete für die Pelagianer eine unerwartete Chance; denn der neue Inhaber der *sedes apostolica*, der Grieche Zosimus, nahm gegenüber den Irrelhern zunächst nicht die entschiedene Haltung seines Vorgängers ein. Ein Rechtfertigungsschreiben und ein » *libellum fidei suae* « des Pelagius, beide an Innocentius gerichtet und erst nach dessen Tode in Rom eingetroffen¹⁵³, nahm er zum Anlaß, die pelagianische Sache noch einmal von Grund aus aufzurollen. Diese Absicht lockte auch den Caelestius von Konstantinopel nach Rom, um an Ort und Stelle seine Rehabilitierung zu betreiben¹⁵⁴. Es gelang ihm, mit einem vorgelegten Glaubensbekenntnis den Papst zufriedenzustellen, und auch die Erklärungen des Pelagius wurden

151. Vgl. oben S. 53 f. (* *De gratia novi testamenti* *) und S. 55 ff. (ep. 157 und * *De natura et gratia* *).

152. Vgl. G. de Plinval, *Pélagé* S. 311 und J. Ferguson, *Pelagius* S. 103.

153. So Augustin in » *De gratia Christi* « C.S.E.L. 42, p. 150, 8-10 und dementsprechend E. Jauncey, *The Doctrine of Grace* S. 237 und J. Ferguson, *Pelagius* S. 105, während G. de Plinval, *Pélagé* S. 311 anzunehmen scheint, dass Innocentius das Rechtfertigungsschreiben noch erhalten habe. Der Brief auszugsweise und mit Kommentar: » *De gratia Christi* « C.S.E.L. 42, p. 150, 11 — p. 151, 25.

154. Hierzu und zum folgenden vgl. G. de Plinval, *Pélagé* S. 313 ff., E. Jauncey, *The Doctrine of Grace* S. 240 ff. und J. Ferguson, *Pelagius* S. 103 f.

anerkannt. Da es Zosimus immerhin doch nicht wagte, eine derjenigen seines Vorgängers möglicherweise entgegengesetzte Entscheidung ohne Wissen der Nordafrikaner zu fällen, setzte er diese durch zwei gleichzeitig übersandte Briefe und die beigefügten Akten der von ihm geleiteten Verhandlungen über Caelestius und Pelagius von dem Geschehen in Kenntnis: beide Irrlehrer waren rehabilitiert, Heros und Lazarus als die Hauptschuldigen neben dem Diakon Paulinus zur Verantwortung nach Rom gefordert.

Bevor der päpstliche Bote eintraf, noch am 23. September 417, hatte Augustin während einer Predigt in der Basilika des hl. Cyprian in Karthago mit den berühmten Worten » *causa finita est, utinam aliquando finiatur error* «¹⁵⁵ das kirchliche Verfahren gegen Pelagius für abgeschlossen erklärt, ohne sich indessen — wie der Nachsatz zeigt — der Illusion hinzugeben, daß damit auch die Irrlehre erledigt sei. Um so überraschender mußten die Nachrichten über die neue Wendung der Dinge in Rom wirken. Aurelius von Karthago antwortete im Namen eines nordafrikanischen Konzils¹⁵⁶ mit einem energischen Protest und berief sich wahrscheinlich auch auf die von Innocentius gefällte Entscheidung. Der afrikanische Widerstand machte den Papst schwankend; am 21. März 418 schrieb er einlenkend, es sei noch nichts Definitives geschehen, die Entscheidung über Caelestius noch nicht gefällt. Zu einer klaren Stellungnahme drängte ihn dann erst ein Eingreifen der kaiserlichen Gewalt: ein Erlaß des Hofes von Ravenna verbannte Pelagius, Caelestius und deren Anhänger aus Rom. Und etwa zur gleichen Zeit, am 1. Mai 418, trat in Karthago ein Plenarkonzil zusammen, das in neun *canones*¹⁵⁷ die pelagianische Lehre über Erbsünde, Gnade und Sündlosigkeit verdammt. Nun mußte auch der Papst eine eindeutige Haltung einnehmen. Er tat das im Sommer 418¹⁵⁸ mit seiner » *epistula tractoria* «, einer Enzyklika zur Kenntnis aller Bischöfe der

155. *Sermo* 131 M.S.L. 38, col. 734. Zur Interpretation vgl. G. de Plinval, *Pélage* S. 311 f. und S. 312 Anm. 1, der in dem Satze keine dogmatische Erklärung hinsichtlich des Gehorsams gegenüber Rom, sondern ein spezielles Argument gegen die Pelagianer sieht, während H. Reuter, *Augustinische Studien* S. 324 f. jene Stelle als eine Anerkennung des römischen Stuhles als der höheren Instanz über den Konzilien versteht.

156. Zu der aus ep. 215 C.S.E.L. 57, p. 389, 16 ss.: » *quod papae Zosimo de Africano concilio scriptum est eiusque rescriptum ad universos totius orbis episcopos missum et quod posteriore concilio plenario totius Africae ...constituimus* « sich ergebenden Schwierigkeit, welches Konzil vor dem afrikanischen Plenarkonzil vom 1. Mai 418 gemeint sei, vgl. G. de Plinval, *Pélage* S. 318 und S. 319 Anm. 1; auch E. Jauncey, *The Doctrine of Grace* S. 242 und Anm. 2 sowie J. Ferguson, *Pelagius* S. 108 f.

157. Die Echtheit des *canon* III ist umstritten; vgl. E. Jauncey, *The Doctrine of Grace* S. 244 Anm. 1 und S. 249. Zu der irrtümlichen Herstellung einer Beziehung der neun *canones* zu dem Konzil von Mileve 416 (so E. Jauncey a. a. O. S. 243) vgl. G. de Plinval, *Pélage* S. 326. J. Ferguson, *Pelagius* S. 111 kommentiert die fälschliche Zuweisung der *canones* zu dem Konzil von Mileve mit den Worten: » *a compliment to the influence of Augustine* «.

158. G. de Plinval, *Pélage* S. 327 Anm. 1 hält die Veröffentlichung in Rom zum Apostelfest, dem 29. Juni, für möglich. J. Ferguson, *Pelagius* S. 112: » *perhaps in midsummer* «.

katholischen Welt. Sie enthielt eine Darstellung der ganzen Geschichte der Auseinandersetzung, eine Aufzählung der Werke des Pelagius und vor allem dessen Verdammung als Häretiker, die auch alle seine Schüler betraf. Das bedeutete die Wiederaufnahme der Entscheidung Innocentius' I. und den Sieg Augustins und der Nordafrikaner über die Widersacher.

Hieronymus, der unerbittliche Gegner des Pelagius, begrüßte daraufhin in einem kurzen Briefe¹⁵⁹ den Bischof von Hippo regius als den Verteidiger und Erneuerer des alten katholischen Glaubens und beglückwünschte ihn zu seinem Siege. Mit Recht; denn das Schreiben der beiden Kaiser Honorius und Theodosius vom 9. Juni (V Idus Iunias; p. 299, 1) des Jahres 419 an Aurelius von Karthago¹⁶⁰, in dem ein (nicht erhaltenes) Schreiben gleichen Inhalts an den Bischof Augustin erwähnt ist, beweist die vollständige Niederlage der beiden Irrlehrer Pelagius und Caelestius. Aurelius wird von deren Verbannung und Exkommunikation in Kenntnis gesetzt. Dieselben Strafen drohen allen denen, die von einem Aufenthalt der beiden Irrlehrer in einer Provinz des Reiches wissen, ohne sie zu vertreiben oder anzuzeigen. Aurelius wird beauftragt, alle Bischöfe, von denen die beiden unterstützt oder geduldet werden, zu warnen und mit Amtsentsetzung und Verbannung zu bedrohen.

S c h l u ß.

Kirche und Staat hatten den Pelagianismus eindeutig und öffentlich als Häresie gebrandmarkt; die Art des Denkens aber, die in Pelagius und Caelestius ihre Exponenten gefunden hatte, war zu populär, als daß sie mit einer solchen Entscheidung bereits überwunden gewesen wäre. Die theologische Auseinandersetzung mußte weitergeführt werden, und Augustin entzog sich dieser Notwendigkeit nicht. Seine Aufgabe bestand zunächst darin, in Briefen und Schriften das von ihm Erreichte zu erläutern und zu befestigen. Er tat das in steter Auseinandersetzung mit der gegnerischen Lehre und im Gespräch mit Gleichgesinnten oder Zweifelnden, die ihm bestimmte Fragen vorgelegt hatten — wie er ja stets einen konkreten Anlaß für die Formulierung und Weiterführung seiner Gedanken hatte¹⁶¹. Bis in das letzte Lebensjahrzehnt des Kirchenlehrers¹⁶² währte diese Zeit

159. Ep. 195 C.S.E.L. 57, p. 214 ss. Zur Datierung vgl. A. Goldbacher C.S.E.L. 58, p. 50.

160. Ep. 201 C.S.E.L. 57, p. 296 ss. Zur Datierung vgl. A. Goldbacher C.S.E.L. 58, p. 52.

161. Vgl. oben S. 246 und den Brief an Hilarius von Syrakus (ep. 157), dessen Fragen darin Punkt für Punkt beantwortet werden sowie oben S. 53 und Anm. 19.

162. Die Wirren im Kloster zu Hadrumet, die Augustin zum Eingreifen veranlassten, sind auf die Zeit zwischen 423 und 427 zu datieren (vgl. A. Goldbacher C.S.E.L. 58, p. 56 s. und S. M. Zarb, *Chronologia operum Sancti Augustini* [Rom 1934] S. 73). Der Brief an den Karthager Vitalis (ep. 217 C.S.E.L. 57, p. 403 ss.) ist nach A. Goldbacher C.S.E.L. 58, p. 57 s. anscheinend kurz nach » De gratia et libero arbitrio « geschrieben, also wohl in den Jahren 426/427. Die Berichte des Prosper (ep. 225 C.S.E.L. 57, p. 454 ss.) und Hilarius (ep. 226

des Ordens und Klärens, in der Augustin weder von Gegnern noch von Freunden veranlaßt wurde, seine Lehre von Gnade und freiem Willen bis zur letzten Konsequenz auszuführen. Auch Julian von Ecclanum¹⁶³, der auf die Schrift » De nuptiis et concupiscentia «¹⁶⁴ hin Augustin heftig angriff und sich als der streitbarste der Pelagianer hervortat, vermochte keinen zwingenden Anlaß hierzu zu geben. Ihm fehlte das Format, um in einem Streitgespräch durch Scharfsinn oder das Gewicht der Persönlichkeit ein der Sache förderlicher Partner sein zu können. Immerhin waren diese Jahre auch über die Konsolidierung seiner Erkenntnisse hinaus für Augustin nicht ohne Gewinn. Zum Beispiel beschäftigt er sich in einem Brief an den römischen Presbyter Sixtus¹⁶⁵ mit der Situation des Menschen nach der Vergebung der Sünde, also mit dem Problem der Bewahrung des Gnadenstandes. Indem er in Anlehnung an Matth. 12, 43-45 bzw. Luc. 11, 24-26 sagt, der Heilige Geist müsse das gereinigte Haus bewahren, damit nicht der unreine Geist mit sieben bösen Geistern zurückkehre und damit auch in der Bewahrung ein unmittelbares Wirken des Heiligen Geistes — ein Gnadengeschenk — erkennt, nimmt er einen Gedanken auf, der sich schließlich in der letzten Ausprägung seiner Gnaden- und Prädestinationslehre zum Begriff des donum perseverantiae verdichtet¹⁶⁶.

Den Impuls zu erneutem grundsätzlichen Durchdenken des Prädestinationsproblems erhielt Augustin weder von Julian noch von den anderen Gesprächspartnern, die aus dem Gesamtkomplex der augustinischen Gnadenlehre herausgelöste Einzelfragen noch einmal aufnahmen, sondern von einer starken Gruppe neu auf den Plan tretender Gegner, die zwar in der Linie des Pelagianismus weiterdachten, diesem aber — nicht zuletzt durch Aufnahme augustinischer Elemente — eine relativ selbständige Wendung gaben. Es waren dies die » Massilienser «, deren Gegensatz zu Augustin schon seit längerem latent vorhanden war¹⁶⁷, als er durch die dem Abt Valentinus und seinen Mönchen in Hadrumet¹⁶⁸ gewidmeten

C.S.E.L. 57, p. 468 ss.), durch die Augustin mit der » semipelagianischen « Lehre bekannt und zu seinen beiden letzten Traktaten angeregt wurde, sind nach A. Goldbacher C.S.E.L. 58 p. 60 s. wohl 429 geschrieben.

163. Über ihn vgl. A. Bruckner, Julian von Ecclanum, sein Leben und seine Lehre (Text, und Untersuchungen Leipzig 1897). Eine Charakteristik Julians gibt Bruckner S. 173-177. A. Harnack, Dogmengeschichte Bd. 3 (4. Aufl.) S. 169 f. Anm. 2 nennt Julian einen beweglichen Charakter, der, wie so manche frühreife Talente, » auf der Stufe des gescheuten Jünglings stehen geblieben « zu sein scheine. G. de Plinvals Charakteristik Julians (Pélagé S. 356 ff.) dagegen ist vernichtend.

164. C.S.E.L. 42, p. 211 ss.

165. Ep. 194 C.S.E.L., 57, p. 176 ss., vgl. besonders p. 185. Zur Datierung vgl. A. Goldbacher C.S.E.L. 58, p. 49 s.

166. Vgl. besonders » De correptione et gratia « § 10 (A. Kunzelmann/A. Zumkeller, Aurelius Augustinus S. 172-176).

167. Vgl. C.S.E.L. 57, p. 455 s.

168. Zu den Wirren im Kloster zu Hadrumet, ihrem Anlass und ihrer Beilegung durch

Schriften des Kirchenlehrers » *De gratia et libero arbitrio* « und » *De correptione et gratia* « zum offenen Ausbruch kam. In der Auseinandersetzung mit der später » Semipelagianismus « genannten Richtung der » Massilienser « gab Augustin seiner Gnaden- und Prädestinationslehre ihre mit letzter Konsequenz durchgebildete Gestalt. Die Hauptpunkte der » semipelagianischen « Lehre, von der Augustin durch den gallischen Mönch Prosper und einen Laien Hilarius Kenntnis erhielt, waren negativ die Ablehnung der augustinischen Lehren von der zuvorkommenden Gnade, die den freien Willen in Frage stelle und von der Vorherbestimmung (*praedestinatio*), die jeder sittlichen Ermahnung den Boden entziehe und Gleichgültigkeit oder gar Verzweiflung bewirken müsse sowie positiv eine *praescientia*-Lehre, die Gottes Vorherwissen der menschlichen Taten konsequent an die Stelle einer Prädestination im eigentlichen Sinne setzte¹⁶⁹. Die Antwort des Bischofs von Hippo an die beiden Berichtersteller Prosper und Hilarius, die zusammen ein Buch bildenden Traktate » *De praedestinatione sanctorum* « und » *De dono perseverantiae* «, sind die abschließende Darstellung der augustinischen Prädestinationslehre — dessen, was gemeinhin unter » Augustinismus « verstanden wird¹⁷⁰. Was Augustin hier sagt, kann man nur dann richtig verstehen, wenn man die Herkunft und Entwicklung seiner Gedanken kennt; denn diese zuweilen scheinbar überspitzten Formulierungen stehen nicht beziehungslos im Raum, sondern sind die Endglieder einer langen Entwicklungskette. Im ganzen kann man diese sehr wohl an den Schriften verfolgen, mit denen Augustin an die Öffentlichkeit trat. Im einzelnen aber wird sie erst in seinen Briefen sichtbar, die Einblick in diejenigen Stadien der Entwicklung einzelner Gedanken und ihrer Zusammenhänge geben, die den für eine Veröffentlichung notwendigen Grad der Abklärung noch nicht erreicht haben. Eine Betrachtung der gesamten zum Pelagianischen Streit gehörenden Korrespondenz Augustins ist daher eine durchaus lohnende Beschäftigung¹⁷¹. Auf diesem Hintergrund gesehen, enthalten die beiden letzten Traktate des Bischofs von Hippo nichts, was überspitzt oder unmotiviert wäre oder auch in Spannung zu anderen, das Wesentliche betreffenden Aussagen

Augustins Eingreifen vgl. A. Kunzelmann/A. Zumkeller, Aurelius Augustinus, besonders S. 38 f., 44 f., 49-57 und S. 440-483 sowie H. Ulbrich, Augustins Briefe zum Pelagianischen Streit (Diss. Göttingen 1958 [Maschinenschrift]) S. 154-170.

169. Der Bericht des Prosper ist ep. 225 C.S.E.L. 57, p. 454 ss. Die Zusammenfassung der Lehre der Massilienser in ihren Hauptpunkten ebd. p. 466 s. Der mit dem Prosper zusammengehörige Bericht des Hilarius ist ep. 226 C.S.E.L. 57, p. 468 ss. Zur gleichzeitigen Übersendung der Berichte durch den Boten Leontius vgl. ebd. p. 480.

170. Vgl. O. Rottmann, Der Augustinismus (München 1892).

171. Eine solche Betrachtung des gesamten brieflichen Materials bei H. Ulbrich, Augustins Briefe zum Pelagianischen Streit (Diss. Göttingen 1958 [Maschinenschrift]).

Augustins stünde¹⁷². Weder hier noch in anderen Äußerungen Augustins zum Pelagianischen Streit kann die Rede davon sein, daß » die theologische Spekulation Augustins zu einem offenkundigen Widerspruch « führe, da der Kirchenlehrer auch bei der schärfsten Formulierung seiner Lehre von der zuvorkommender Gnade » auf jede Weise den Forderungen der Meritumtheologie gerecht zu werden « sich bemühe¹⁷³. Vielmehr betont Augustin immer wieder¹⁷⁴, daß ein Verdienst als Voraussetzung der Gnade gänzlich ausgeschlossen sei — erkennt er doch in den menschlichen Verdiensten Gnadengaben, sodaß demnach Gott in den Verdiensten der Menschen seine eigenen Werke krönt. In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage, wie die Irresistibilität der Gnade bei Augustin zu verstehen sei¹⁷⁵. Der Kirchenvater beschreibt das unwiderstehliche Wirken der Gnade als eine Umwandlung des Herzens, der Seinsmitte des Menschen, zu einem der Gnade gleichgerichteten Wollen, nicht aber als die Überwindung eines grundsätzlich zum Widerstand fähigen menschlichen Willens¹⁷⁶. Denn der zur Liebe befreite Wille des Menschen kann nicht anders wollen als die Gnade, weil diese in ihm wirkt und die Gnade sich ja sonst selber widerstehen müßte. In dem nicht zur Liebe befreiten Willen aber wird die Gnade gar nicht erst wirksam. Wie vollständig Augustin alles auf das Heil gerichtete Handeln des Menschen als ein Wirken der Gnade versteht, macht die Tatsache deutlich, daß er selbst das Beharren im Glauben bis ans Ende als ein Gnadengeschenk bezeichnet, das von der Prädestination, also von der reinen Barmherzigkeit Gottes abhängig ist und nicht etwa von menschlichen Verdiensten¹⁷⁷. Die Abhängigkeit des Heils allein von der Gnade bringt es aber auch mit sich, daß der Mensch seines Heils nicht eigentlich sicher sein kann. Wenn Augustin daher auch keine völlige Gewißheit des Heils kennt, so doch das Vertrauen auf

172. Von unausgeglichenen Gegensätzen in Augustins Prädestinationslehre spricht A. Dörner, Augustinus. Sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung (Berlin 1873) S. 232. Auch A. Harnack, Dogmengeschichte Bd. 3 (4. Aufl.) spricht von widerstrebenden Gedankengängen (S. 99) und Inkonssequenzen (S. 164) im System Augustins. Ähnlich auch F. Loofs, Dogmengeschichte (4. Aufl.) S. 331, R. Seeberg, Dogmengeschichte Bd. 2 (3. Aufl.) S. 502 und K. Holl, Augustins innere Entwicklung. Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte III. Der Westen (Tübingen 1928) S. 112. G. Nygren, Das Prädestinationsproblem, findet gar einen unzertrennlich mit der augustinischen Theologie verbundenen » paradoxalen Zug « (S. 48), der schliesslich zu offenkundigen Widersprüchen führe (S. 85).

173. G. Nygren, Das Prädestinationsproblem (Lund und Göttingen 1956) S. 85.

174. Z. B. » De praedestinatione sanctorum « § 23-25 (A. Kunzelmann/A. Zumkeller, Aurelius Augustinus S. 284-290).

175. Vgl. A. Harnack, Dogmengeschichte Bd. 3 (4. Aufl.) S. 208 und Anm. 3; F. Loofs Dogmengeschichte (4. Aufl.) S. 304 und Anm. 9; R. Seeberg, Dogmengeschichte Bd. 2 (3. Aufl.) S. 534 und Anm. 1.

176. » De praedestinatione sanctorum « § 42 und » De correptione et gratia « § 38 (A. Kunzelmann/A. Zumkeller, Aurelius Augustinus S. 322-324 und S. 220-222); vgl. hierzu auch H. Barth, Die Freiheit der Entscheidung S. 148 f.

177. » De dono perseverantiae «, besonders § 15-16 (A. Kunzelmann/A. Zumkeller, Aurelius Augustinus S. 348-350).

die Heilsverheißung Gottes als auf das gegenüber dem eigenen Willen Zuverlässigere und Stärkere¹⁷⁸.

Viel ist im Zusammenhang mit der augustinischen Prädestinationslehre von der sogenannten doppelten Prädestination gesprochen worden¹⁷⁹. Nun würde eine solche Lehre der Intention der Gnadenlehre Augustins, wie sie gerade auch aus seinen Briefen deutlich wird, direkt widersprechen. Schon aus früheren Äußerungen des Kirchenlehrers wurde indessen deutlich, daß er die individuelle Prädestination — und um diese geht es bei seiner Prädestinationslehre — ganz im Zusammenhang mit der Gnade sieht¹⁸⁰. In den Traktaten » De praedestinatione sanctorum « und » De dono perseverantiae « endlich finden sich so eindeutige Aussagen, daß die Behauptung, Augustin habe eine doppelte Prädestination gelehrt, vollends als unhaltbar erscheinen muß. So definiert der Kirchenlehrer in dem ersten der beiden Traktate die Prädestination als die Bereitung (praeparatio) der Gnade, die Gnade aber als das Schenken (donatio) selbst. Und wenn ebendort gesagt ist, das strahlendste Licht der Prädestination und Gnade und ihre Quelle sei Christus, der Erlöser und Mittler¹⁸¹, dann wird die Vorherbestimmung nicht nur mit der Gnade in einem Atemzug genannt, sondern auch durch ihre Verknüpfung mit Christus als Vorherbestimmung ausschließlich zum Heil charakterisiert. Das Gegenstück zu dieser Prädestination ist nicht etwa eine negative Vorherbestimmung, sondern die Nichtprädestination der von Gott gerechterweise in ihrem durch die Erbsünde bedingten schuldhaften Zustand belassenen Menschen¹⁸². An den nicht zum Heil Vorherbestimmten handelt Gott also überhaupt nicht.

Mit seiner Prädestinationslehre verfolgte Augustin kein anderes Ziel, als die gratia praeveniens zu rechter Geltung zu bringen. Deshalb verkündigte er diese Lehre und wollte sie verkündigt wissen, damit niemand auf den Gedanken komme, seinen Glauben und Gehorsam als eigenes Werk oder Verdienst zu betrachten¹⁸³.

178. » De praedestinatione sanctorum « § 21 (A. Kunzelmann/ A. Zumkeller, Aurelius Augustinus S. 282), gegen C. Ljunggren, Zur Geschichte der christlichen Heilsgewissheit von Augustin bis zur Hochscholastik (Diss. Uppsala 1920; Göttingen 1921) S. 92, 149 f. und S. 152.

179. Bereits die Massilienser hatten Augustin in dieser Weise missverstanden (vgl. C.S.E.L. 57, p. 474, 5 s.). Neuerdings schloss sich G. Nygren, Das Prädestinationsproblem (Lund und Göttingen 1956) S. 266 dieser Meinung an.

180. Vgl. oben S. 245 und » De correptione et gratia « § 26-42 (A. Kunzelmann/A. Zumkeller, Aurelius Augustinus S. 200 ff.); über die individuelle Prädestination s. oben S. 56 f. und Anm. 39 und 43 sowie oben S. 66.

181. » De praedestinatione sanctorum « § 19 und § 30-31 (A. Kunzelmann/A. Zumkeller, Aurelius Augustinus S. 278 f. und S. 298-302).

182. » De dono perseverantiae « § 25 (A. Kunzelmann/A. Zumkeller, Aurelius Augustinus S. 364).

183. » De dono perseverantiae « § 36-37 (A. Kunzelmann/A. Zumkeller, Aurelius Augustinus S. 384-388).

Die Wahrheit Gottes, in der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit vereint sind, wollte Augustin in unbedingtem Gehorsam erkennen; verkündigen aber wollte er, dem die christliche Kunst das Attribut des flammenden Herzens beigegeben hat, diese Wahrheit nur in der Liebe, die alles glaubt und hofft und ihn in jedem seiner Gemeindeglieder einen Prädestinierten sehen ließ, während er doch wußte, daß auch Verlorene unter ihnen waren¹⁸⁴.

Heinrich ULBRICH,
Bettingerode über Goslar.

N. B. — Rectifications à porter dans la première partie de l'article, p. 51-75 : Page 53, n° 19, au lieu de : S. 201 f., 203, 211, 220 f., lire : S. 235, 237, 245 f., 254 f. — Page 55, n° 31, au lieu de : S. 216 f., lire : S. 250 f. — Page 56, n° 41, au lieu de S. 223, lire : S. 257. — Page 62, n° 71, au lieu de : S. 205, lire : S. 239.

¹⁸⁴. Vgl. » De dono perseverantiae « § 57-62 (A. Kunzelmann/A. Zumkeller, Aurelius Augustinus S. 424-430).