

Die Bekehrung zum Christentum nach Augustins Bächlein *De Catechizandis Rudibus**

2. Kapitel

DAS SUBJEKT DER BEKEHRUNG

Subjekt ¹⁾ der Bekehrung sind nach *De catechizandis rudibus* die Nichtchristen. Als allgemeine Bezeichnung des Subjektes verwendet Augustinus hier mit Vorliebe das Wort *rudis*. Bei den *rudes* unterscheidet Augustinus zwei Gruppen: die Heiden und die Juden.

Die Heiden werden in seinem Bächlein *pagani* ²⁾ genannt, dem das Synonym *gentiles* ³⁾ entspricht. Während Ambrosius und Hieronymus sich der Verwendung des Wortes *paganus* widersetzen ⁴⁾, nimmt es Augustinus als geläufige Bezeichnung der Heiden auf ⁵⁾. *Gentilis* ⁶⁾

*) Siehe *Augustiniana* 27 (1977), 26-69, 333-363.

¹⁾ Mit Absicht geht hier vom «Subjekt» die Rede, da der Sich-Bekehrende vielleicht schon vor dem kirchlichen Kerygma gerechtfertigt, jedenfalls zu freier Glaubensentscheidung aufgerufen, «in Wahrheit dialogisches Mitsubjekt des missionarischen Tuns der Kirche ist». RAHNER K., Das «Objekt» der Mission, in: *Handbuch der Pastoraltheologie*, II/2, Freiburg-Basel-Wien 1966, 69).

²⁾ *De cat. rud.* 25, 48; 27, 55. Über die Herkunft des Wortes *paganus* und seine Verwendung bei Tertullian, cf. GRÉGOIRE H. - ORGELS P., *Paganus. Étude de sémantique et d'histoire*, in: *Mélanges Smets G.*, Bruxelles 1952, 363-400. Über die verschiedenen Deutungen von *paganus*, cf. ALTANER B., in: *Zeitschr. f. Kirchengeschichte* 58 (1939), 130-141; ZEILER M. J., *Paganus. Étude de terminologie historique*. Fribourg-Paris 1917; *id.*, *Paganus: sur l'origine de l'acceptation religieuse du mot*, in: *Compte rendu de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres* 1940, 526 s.; SAINIO A. M., *Semasiologische Untersuchungen über die Entstehung der altchristlichen Latinität*. Helsinki 1940, 96 ss.; MOHRMANN Chr., *Encore une fois: Paganus*, in: *Vigiliae Christianae* 6 (1952), 109-121.

³⁾ *De cat. rud.* 7, 11. Cf. *Epistula* 184 A, 3, 5 (CSEL 44/3, 734): «Istorum sane infidelium, quod uel gentiles uel etiam uulgo usitato uocabulo paganos appellare consueuimus...»; MOHRMANN Chr., *Sondersprache*, 110.

⁴⁾ MOHRMANN Chr., *Encore une fois: Paganus, l.c.*, 115.

⁵⁾ *Retractationes* II, 69, 2 (CSEL 36, 180-181): «... cuius euerisionem deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine paganos uocamus...».

⁶⁾ Cf. BLAISE, 374; FORCELLINI, II, 588; *Thesaurus Linguae Latinae*, VI/2,

wird von Augustinus definiert: «*gentilis ille est, qui in Christum non credit*» (*Sermo* 17, 6, 6). Die Heidenvölker werden als *gentes* ⁷⁾ bezeichnet und dem auserwählten Volk der Juden sowie dem wahren Gottesvolke gegenübergestellt.

Ebenso wie die Heiden sind Subjekt der Bekehrung die Iudaei ⁸⁾, die Nachkommen des Volkes Israel (19, 33), denen es nichts nützt, Israel zu heissen ⁹⁾. Einst das ausgesonderte Volk Gottes ¹⁰⁾, wurden die Juden zu Verfolgern der Christusjünger (23, 42).

Juden und Heiden sind die beiden Grundmauern, die Christus als Eckstein in gemeinsamer Liebe verbindet ¹¹⁾.

A. Das Heidentum

Zur Zeit Augustins war in Nordafrika das Heidentum keineswegs überwunden. Über den *limes* hinaus war das Christentum noch nicht vorgedrungen ¹²⁾. Ja, selbst diesseits des *limes* fanden sich noch heidnische Stämme, die kaum oder nur oberflächlich mit dem Christentum in Berührung gekommen waren, mochten sie auch einem Bischofssitz zugeteilt sein. In Augustins 199. Brief heisst es: «*sunt enim apud nos, hoc est in Africa, barbarae innumerabiles gentes, in quibus nondum esse praedicatum euangelium ex his, qui ducuntur inde captiui et Romanorum seruitiis iam miscentur, cotidie nobis addiscere in promptu est*» ¹³⁾. Aber auch sonst gab es noch

1866-1872. Über die Beziehungen von *gentilis* zu ἔθνος, vgl. SCHMECK H., Infidelis. Ein Beitrag zur Wortgeschichte, in: *Vigiliae Christianae* 5 (1951), 139-140 (Anm. 24); SCHMIDT, ἔθνος, in: KITTEL, II, 369-470.

⁷⁾ *De cat. rud.* 19, 33; 20, 34; 21, 38; 23, 43; 27, 53. An anderen Stellen (2, 3; 3, 6; 19, 33; 22, 39; 23, 41) wird *gens* bzw. *gentes* im indifferenten Sinn gebraucht. Über *gens*, *gentes*, cf. BLAISE, 374; FORCELLINI, II, 587-588; *Thesaurus Linguae Latinae*, VI/2, 1842-1865, bes. 1861-1864.

⁸⁾ *De cat. rud.* 7, 11; 27, 55. Über Iudaei, cf. BLAISE, 478.

⁹⁾ *Sermo Guelf.* 10, 3 (MORIN, Guelf., 12).

¹⁰⁾ *De cat. rud.* 19, 33: «*Ex illo (Abraham) natus est populus, a quo unus deus uerus coleretur, qui fecit caelum et terram; cum ceterae gentes simulacris et daemoniis seruirent*».

¹¹⁾ *De cat. rud.* 23, 43: «*inserens eis Christum uelut lapidem angularem, sicut per prophetam praenuntiatus erat, in quo ambo quasi parietes de diuerso uenientes, de Iudaeis uidelicet atque gentibus, germana caritate copularentur*».

¹²⁾ Über den römischen *limes*, cf. GAUTIER E. F., *Le passé de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs*. Paris 1937, 210-214.

¹³⁾ *Epistula* 199, 46 (CSEL 57, 284). Augustinus, der punisches Sprachgut verwendete, selbst jedoch nur Latein sprach, sorgte für Priester und Bischöfe, die beide

Heiden. Neben überwiegend christlichen Städten¹⁴⁾ fanden sich gemischte und überwiegend heidnische. Die offene Reaktion der Heiden in Calama¹⁵⁾, Madaura¹⁶⁾ und im byzakenischen Sufes¹⁷⁾ beweist, dass grosse Massen dem christlichen Glauben feindlich gegenüberstanden. Im übrigen gab es auch hier Unterschiede nach Gegenden und Stämmen. Am wenigsten scheint damals die Landbevölkerung den Weg zum Christentum gefunden zu haben. In Missachtung der der religiösen Gesetze wurden die alten Götter weiter verehrt¹⁸⁾. Was die Städte betrifft, so waren die meisten Beamten zu Beginn des 5. Jahrhunderts noch Heiden. Forscht man nach den Ursachen dieser Zustände, so sieht man bald, dass sie in der Eigentümlichkeit der heidnischen Religion und auch zum Teil in den Christen lagen, in dem Firnis eines zwiespältigen und unechten Christentums. Die Heiden Nordafrikas aber hingen entweder den alten Landesreligionen oder der griechisch-römischen Religion oder auch beiden zugleich an¹⁹⁾.

1. Die alten Religionen Nordafrikas hatten in der Vergangenheit ihre Eigenständigkeit gegenüber fremden religiösen Einflüssen bewiesen und in neuen synkretistischen Religionsformen ihren afrikanischen Charakter gewahrt²⁰⁾. Aus dem teilweise organisierten Polytheismus der prähistorischen Zeit bewahrte die berberische Grundbevölkerung gewisse religiöse Anschauungen, doch vollzog die phönizische Kolonisierung eine tiefgreifende Umformung. Das Götterpaar

Sprachen beherrschten. Cf. LECERF J., *Notule sur Saint Augustin et les survivances puniques*, in: *Augustinus magister*, Paris 1954, I, 31-33; POTTIER R., *Saint Augustin le Berbère*. Paris 1945.

¹⁴⁾ *Sermo* 302, 21, 19 (PL 38, 1392).

¹⁵⁾ *Ep.* 91, 9-10 (CSEL 34/2, 432-345).

¹⁶⁾ *Ep.* 232 (CSEL 57, 511-517).

¹⁷⁾ *Ep.* 50 (CSEL 34/2, 143); *Sermo* 24, 26 (PL 38, 166).

¹⁸⁾ *Sermo* 62, 11, 17 (PL 38, 422-423).

¹⁹⁾ G., CHARLES PICARD, *La civilisation de l'Afrique romaine*. Paris 1959.

²⁰⁾ Trotz reicher epigraphischer Funde der letzten Jahrzehnte (cf. JULIEN/COURTOIS, *Histoire de l'Afrique du Nord...* Paris 1951, 2, 314-315) und wertvoller, religionsgeschichtlicher Forschungen fehlt eine Synthese der *vorchristlichen Religionen* Nordafrikas. Wertvoll bleibt das Werk des Altmeisters afrikanischer Geschichte: GSELL St., *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*. 8 vol. Paris 1914-1928 (Paris 1921 ff.), ergänzt durch TOUTAIN J., *Les cultes païens dans l'Empire romain*. 1^{re} P., 3 vol. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, 20; 25; 31). Paris 1907-1920, bes. III, 15-119. Auf epigraphischen Funden beruht die Untersuchung von G. CHARLES PICARD, *Les Religions de l'Afrique Antique*. Paris 1954.

Tanit²¹⁾ und Baal Hammon²²⁾ erlangte gegenüber den anderen, meist Lokalgöttheiten, eine unumstrittene Vorrangstellung. Immer deutlicher zeichnete sich in Nordafrika ein Zug zum Monotheismus ab, der möglicherweise vom afrikanischen Judentum beeinflusst²³⁾, im Christentum seine Erfüllung finden sollte²⁴⁾. Man kann zwar auf eine ähnliche Entwicklung in anderen Ländern, besonders in Kreisen der Gebildeten hinweisen, doch ist der Monotheismus nirgendwo ausgeprägter und konstanter in den breiten Volksschichten feststellbar als in Afrika²⁵⁾. Auch nach dem Verlust der Unabhängigkeit des Landes wahrte die nordafrikanische Religion diesen hervorstechenden Charakter.

Die Romanisierung, die in Nordafrika beschleunigt und besonders wirksam durchgeführt wurde, verbreitete den lateinisch-griechischen Götterglauben und den Kaiserkult²⁶⁾. Nicht nur römische Funktionäre und Kolonisten, Händler und Soldaten huldigten den Göttern Roms, auch ein Grossteil der seit dem 1. Jahrhundert rasch sich entwickelnden Stadtbevölkerung nahm mit der römischen Kultur den religiösen Glauben an. Neben dem Kapitol blieben die Tempel der *dii patrii* erhalten und weiterhin stark besucht. Nach der Gleichsetzung des Baal-Hammon mit Saturnus²⁷⁾ und der Bezeichnung der Göttin Tanit mit dem latinisierten Beinamen Caelestis wiesen deren Tempel und Kulte stärkeren Zustrom auf. Augustins Schriften erwähnen, ausser

²¹⁾ CUMONT, Caelestis, in: PAULY-WISSOWA, RE III/1, 1247-1250; GSELL, l.c., IV, 261 s.; TOUTAIN, l.c., III, 29-37; PICARD, l.c., 56-79.

²²⁾ KLAUSER Th., Baal-Hamman, in: Reallexikon für Antike und Christentum, I, 1073-1075; TOUTAIN J., De Saturni Dei in Africa cultu. Paris 1904; WISSOWA G., Religion und Kultus der Römer (Handb. d. klass. Altertums-Wissensch. hg. v. IWAN VON MÜLLER, V, 4. Abt.). München 1912², 207-208; CAQUOT André, Les Sémites occidentaux, in: Histoire des Religions I (Encyclop. de la Pléiade, 29). Paris 1970, bes. 332-335.

²³⁾ SIMON M., Le judaïsme berbère en Afrique ancienne, in: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 26 (1946), 105-106.

²⁴⁾ Mit Recht weist LAPEYRE/PELLEGRIN, l.c., 216 hin auf die Überlegenheit und die Ideale der christlichen Religion, die zu ihrem Durchbruch führten.

²⁵⁾ MONCEAUX, Histoire littéraire, I, 10; GSELL, l.c., IV, 497; PICARD, l.c., 257; JULIEN/COURTOIS, l.c., 185 spricht von « hénouthéisme ».

²⁶⁾ PICARD, l.c., 169-177.

²⁷⁾ Nach MARLIN A., Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu. Paris 1910, 38 erfolgte die Gleichsetzung des Baal-Hammon mit Saturnus spätestens in der Mitte des 2. Jahrhunderts.

der römischen Götterwelt ²⁸⁾, öfters die grosse Mutter Karthagos ²⁹⁾ und Baal-Saturnus ³⁰⁾.

Wenn auch in geringerem Masse als in Italien, fanden die orientalischen Mysterienkulte ihre Anhänger in Nordafrika ³¹⁾. Aus seiner Jugendzeit konnte Augustinus über öffentliche dionysische Tänze berichten, deren Zeuge er in Madaura gewesen ³²⁾. Der starke Hang zum Mystizismus, der in Afrika, wie im übrigen Imperium, weite Kreise ergriff, knüpfte vom 2. bis zum 4. Jh. an punische Traditionen an und wurde durch afrikanische Eigenart geprägt. Während die gebildeten Kreise die alte religiöse Tradition durch neuplatonische Lehren erneuerten und läuterten, gerieten die Volksmassen immer mehr in den Zauberbereich magischer und abergläubischer Künste.

2. Dem Synkretismus der heidnischen Religionen gegenüber trat als neue geistige Macht das Christentum auf, dessen Intoleranz zu Verfolgungen führte, in hervorragenden Schriftstellern lateinischer Sprache jedoch glänzende Verfechter fand ³³⁾. Konstantins Regierungsantritt und das Mailänder Edikt brachten, trotz der Vorzugsstellung des Christentums, keine Revolutionierung der religiösen Verhältnisse. Die Toleranz der ersten christlichen Kaiser schränkte den öffentlichen Kult der heidnischen Religion in Nordafrika nicht ein; es kam sogar vereinzelt vor, dass Christen heidnischen Drangsalen ausgesetzt blieben ³⁴⁾. Die verschärften Massnahmen gegen das Heidentum unter

²⁸⁾ Cf. MADDEN M. D., *The Pagan divinities and their worship as depicted in the works of Saint Augustine exclusive the City of God* (Cath. Univ. of America. Patr. Stud. 24). Washington 1930, 8-85.

²⁹⁾ *En. in ps.* 62, 7 (PL 36, 752); *En. in ps.* 98, 14 (PL 37, 1270); *De civ. Dei* II, 4 (CSEL 40, 63).

³⁰⁾ *Conf.* IV, 3, 4 (CSEL 33, 66); *C. Faust.* XVIII, 2 (PL 42, 244); *ibid.*, XVIII, 5 (PL 42, 346); *De Gen. ad litt.* II, 5 (CSEL 28/1, 38); *De cons. ev.* I, 22, 30 (CSEL 43, 28-29); *In ev. Jo. tr.* 8, 11 (CC 36, 89); *En. in ps.* 34, s.l., 13 (PL 36, 331); *En. in ps.* 40, 6 (PL 36, 459); *En. in ps.* 93, 5 (PL 37, 1194); *En. in ps.* 98, 14 (PL 37, 1270).

³¹⁾ CARCOPINO J., *Sur les traces de l'hermétisme africain*, in: *Aspects mystiques de la Rome païenne*. Paris 1941, 207-214; PICARD Ch. G., *Le mysticisme africain*, in: *Compte rendu d. séances de l'Académie d. Inscr. et Belles-Lettres* 1946, 443-466; PICARD, l.c., 185-206; LAPEYRE/PELLEGRIN, l.c., 114-115; VAN DER LOF L. J., *Die Mysterienkulte zur Zeit Augustins*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 53 (1962), 245-251.

³²⁾ *Ep.* 17, 4 (CSEL 34/1, 43).

³³⁾ MOMOGLIANO A. (ed.), *The conflict between Paganism and Christianity in the 4th century*. Oxford 1963.

³⁴⁾ Cf. PASSIO SALSÆ (Franz. Übers. v. P. MONCEAUX, *La légende dorée*. Paris 1928, 299-326).

Konstantins Nachfolger wirkten sich besonders in Rom und im Orient aus ³⁵⁾, in den noch stark heidnischen Provinzen Spanien und vor allem Afrika sind weitgehende Rücksichtnahmen feststellbar ³⁶⁾. Nach beunruhigendem Wiederaufleben des Heidentums in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts verschärfte sich die antiheidnische Gesetzgebung nach dem Siege des Theodosius. Die Comites Gaudentius und Jovius liessen im Jahre 399 die karthagischen Tempel niederreißen ³⁷⁾. Im gleichen Jahre wurde der berühmte Tempel der Caelestis in Karthago zerstört und im Jahre 421 in einen Friedhof verwandelt ³⁸⁾; doch lassen die starken Proteste und Unruhen der Heiden auf ihre grosse Zahl schliessen. Nach neuen Zwischenfällen wurde 415 alles Tempeleigentum aufgehoben und die Götterbilder aus den Bädern entfernt ³⁹⁾. Ein Gesetz aus dem Jahre 423 verbot dagegen Gewaltakte gegen die Person und den Besitz loyaler Heiden. Am hartnäckigsten erwies sich der Kaiserkult, da noch im Mai 425 ein eigenes kaiserliches Verbot die religiösen Feiern vor den Standbildern der Kaiser untersagen musste ⁴⁰⁾. Schien auch dem öffentlichen Kult der alten polytheistischen Religionen der Todesstoss versetzt zu sein, in entlegenen Städten bestand der Kult weiter ⁴¹⁾. Wo die Weiterbenutzung heidnischer Tempel unmöglich war, flüchteten die Anhänger der alten Religionen mit ihren Götterbildern in die Verborgenheit ⁴²⁾.

3. Mit der Christenheit freute sich Augustinus über diesen Umschwung der religiösen Lage ⁴³⁾ und gestand seine Befriedigung über Staatsgesetze, deren Ziel die Eindämmung und Ausrottung des Götzendienstes war. « Wenn nämlich jetzt allenthalben die Bildnisse, Altäre, Haine und Tempel der falschen Götter zerstört werden, so lässt sich aus den Schriften der Juden beweisen, wie dies lange vorher schon

³⁵⁾ MONCEAUX, *Histoire littéraire*, III, 49.

³⁶⁾ GEFFCKEN J., *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* (Religionswissenschaft. Bibliothek hg. v. W. STREITBERG, VI). Heidelberg 1929, 180.

³⁷⁾ *De civ. Dei* XVIII, 54 (CSEL 40, 361).

³⁸⁾ *En. in ps.* 98, 14 (PL 37, 1270).

³⁹⁾ *Cod. Theod.* 16, 10, 20 (30 Aug. 415).

⁴⁰⁾ *Cod. Theod.* 15, 4, 1 (5. Mai 425).

⁴¹⁾ *Ep.* 16, 1-3 (CSEL 34/1, 37-39).

⁴²⁾ *De cons. ev.* I, 27, 42 (CSEL 43, 41-42). Cf. P. GAUCKLER, in: *Compte rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1899, 158 über das Versteck von Kultfiguren in Dermèche.

⁴³⁾ *Ep.* 93, 5, 19 (CSEL 34/2, 643).

geweissagt war» (*De civ. Dei* IV. 34). Die Kaiser erfüllten nur ihre Pflicht gegen Christus, wenn sie Gesetze zugunsten Christi erliessen ⁴⁴). Obwohl Augustinus der staatlichen Obrigkeit das Recht zu gesetzlichem Vorgehen gegen die Heiden zugestand, erlaubte er weder dem Christenvolk noch Einzelpersonen eigenmächtiges Vorgehen, da nur zu leicht Unrecht und Rachsucht eine sinnlose Zerstörungswut zu rechtfertigen versuchten ⁴⁵). Gelegentlich mochte wohl die Genugtung über zerstörte Idole zum Ausdruck kommen und wie eine Ermunterung zu weiterem Vorgehen klingen ⁴⁶), doch empfahl Augustinus, die durch Polytheismus beschmutzten Kultstätten und Bilder zu erhalten und dem Dienst des wahren Gottes nutzbar zu machen ⁴⁷). Augustinus verglich den kaiserlichen, antiheidnischen Gesetzgeber mit dem Erzieher, der die im Schlamm spielenden Kinder zu nützlicher Beschäftigung anleitet ⁴⁸). « Nach Augustinus ist jedoch der Zwang kein selbstständiges Missionsmittel, sondern erfüllt seinen Zweck nur in Verbindung mit der Belehrung... Augustinus will also keineswegs die Heiden zwangsweise taufen, sondern betrachtet die Gewaltmassnahmen, so strenge sie auch sein mögen, lediglich als Mittel, um den freiwilligen Übertritt vorzubereiten. Er widerspricht der Kultusfreiheit, will aber die Freiheit der Bekehrung unter allen Umständen gewahrt wissen » ⁴⁹).

Trotz der gesetzlichen Massnahmen und der Liquidierung des öffentlichen Kultes starb die alte Religion nicht widerstandslos ab, sie musste erst in zähem Ringen überwunden werden. Die heidnischen Priester, die zum Teil städtische Ämter bekleideten, schürten den Widerstand ihrer Anhänger. Ein kaiserlicher Erlass aus dem Jahre

⁴⁴) *Ep.* 93, 2, 5 (CSEL 34/2, 449); *C. Gaud.* II, 12, 13 (PL 43, 749-750).

⁴⁵) *C. litt. Petil.* II, 210 (CSEL 52, 136): « ... non enim auferenda idola de terra... posset quisquam iubere priuatus ». Cf. *Sermo* 62, 17 (PL 38, 422-423); *Sermo* 24 (PL 38, 162-167).

⁴⁶) *Sermo* 24 (PL 38, 162-167).

⁴⁷) *Ep.* 47, 3 (CSEL 32/2, 132).

⁴⁸) *Sermo* 62, 12, 18 (PL 38, 423).

⁴⁹) WALTER G., Heidenmission, 194-195. Als grobe Verzerrung muss das Urteil C. SCHNEIDERS, Geistesgeschichte des antiken Christentums, I. München 1954, 638, Anm. 1 bezeichnet werden: « Zu den unangenehmsten schizothymen Erscheinungen der Kirchengeschichte gehören die nicht zu zählenden Hass- und Racheausbrüche Augustins, des unentwegten Predigers der caritas, gegen alles, was nicht seiner Meinung war, gegen Donatisten, Pelagianer, gegen die Nichtchristen von Calama (408) usw. « Schon die Tatsache, dass die Calamenser bei Augustin Schutz suchten vor der Strafe der Regierung und die freundschaftlichen Beziehungen zu vielen Heiden und Häretikern beweisen die Unhaltbarkeit willkürlicher Behauptungen.

415 suchte den Einfluss der Priester auf die religiöse Gesinnung einzuschränken ⁵⁰). In Gebildetenkreisen, besonders in der städtischen Aristokratie, gab es frivole Spötter und hartnäckige Gegner des neuen Glaubens ⁵¹). Der rege Briefwechsel Augustins mit heidnischen Gebildeten ⁵²), wie manche Predigt ⁵³), sind das Echo auf Angriffe, die gegen den christlichen Glauben gerichtet waren. Ein wichtiges Dokument polemischer Auseinandersetzung mit dem Heidentum ist der 102. Brief an Deogratias ⁵⁴), eine scharf formulierte Antwort auf Schwierigkeiten, die Heiden gewöhnlich erhoben wegen der Auferstehung des Leibes, des späten Erscheinens des Christentums, des Opferdienstes, der Vergeltung in der Ewigkeit, der Gottessohnschaft und des Jonaswunders. Mag auch mancherorts ein Geist gegenseitiger Toleranz vorgeherrscht haben, täglich waren die Christen den Beschimpfungen und Übergriffen der Heiden ausgesetzt ⁵⁵). Gelegentlich konnte es sogar zu blutigen Ausschreitungen heidnischen Pöbels gegen eine christliche Minderheit kommen, wie die Vorfälle in Sufes, im Jahre 399, und 9 Jahre später in der Bischofsstadt Calama bewiesen. Im Jahre 409 sah sich Honorius zur Androhung strenger Strafen gezwungen, da die Klagen über Grausamkeiten und Verbrechen der Heiden und Donatisten sich mehrten ⁵⁶). Jeder Anlass war gehässigen Heiden willkommen, um die Religion der Christen zu diskreditieren. Bei ungünstiger Witterung, bei Seuchen und Unglücksfällen wurde die Schuld den Christen zugeschoben, und als im Jahre 410 Alarich Rom einnahm und ausplünderte, verstummten die heidnischen Vorwürfe nicht mehr gegen den machtlosen Christengott, der die Götter Roms vertrieben, den Ruin der *Roma aeterna* jedoch nicht verhindern konnte. Augustinsu parierte diese Angriffe und rechnete mit dem Wahn des alten Heidentums ab in seinem grossen Werke *De civitate Dei*.

⁵⁰) *Cod. Theod.* 16, 10, 20.

⁵¹) DE LABRIOLLE P., *La réaction païenne*. Paris 1950⁹, 437-464.

⁵²) Cf. BARDY G., *L'Église et les derniers Romains*. Paris 1948, 58-66.

⁵³) *Sermo* 81 (PL 38, 499-506); *Sermo* 105 (PL 38, 618-625); *Sermo* 296, 6 (PL 38, 1356).

⁵⁴) *Ep.* 102 (CSEL 34/2, 544-578).

⁵⁵) *En. in ps.* 30, s. 3, 5 (PL 36, 250): « Quotidie clamant contra Christianos, maxime humiles; quotidie blasphemant, quotidie latrant ». Cf. *En. in ps.* 34, s. 2, 8 (PL 36, 338); *En. in ps.* 80, 1 (PL 37, 1033-1034); *De civ. Dei* II, 3 (CSEL 40, 62); *Sermo* 43, 5 (PL 38, 256).

⁵⁶) *Cod. Theod.* 16, 5, 46.

Die Beurteilung des sittlichen Lebens seiner heidnischen Zeitgenossen durch Augustinus hängt eng zusammen mit seiner Auffassung des heidnischen Staatswesens, der *civitas terrena*, die im Widerspruch zur *civitas Dei* steht. Wenn er auch von den guten Eigenschaften der Römer spricht⁵⁷⁾, nimmt er dennoch an, dass Gott ihnen nur einen irdischen Lohn zuteil werden liess: « Die alten Römer also, die der ersten Zeit, haben nach dem Zeugnis ihrer Geschichte zwar, wie andere Völker auch, mit einziger Ausnahme des Judenvolkes, falsche Götter verehrt und nicht Gott, sondern Dämonen, Opfer dargebracht, waren aber « begierig nach Lob, freigebig mit ihrem Gelde; sie verlangten nach unbegrenztem Ruhm und nach ehrbarem Reichtum » (Sallustius, *Catil.*, 7); Ruhm liebten sie glühend, seinetwegen galt ihnen das Leben als lebenswert, für ihn starben sie ohne Zucken und Zaudern; die übrigen Begierden drängten sie zurück aus unbegrenzter Begierde nach Ruhm und nichts als Ruhm »⁵⁸⁾. Vor allem fehlte den Tugenden der Heiden die *caritas*⁵⁹⁾. Neben der Aufforderung an die Römer, vom Kult der Götter abzulassen (*De civ. Dei* II, 29) steht Augustins Begründung: « darüber sind alle wahrhaft Frommen einig, dass ohne Frömmigkeit, d.h. ohne die wahre Verehrung des wahren Gottes niemand wahre Tugend besitzen könne »⁶⁰⁾. Erst die völlige Umkehr zum wahren Gott reinigt die natürlichen Tugenden des Menschen und verleiht ihnen ewigen Wert.

B. Das Judentum

Dem Christentum stand nicht bloss ein Heidentum gegenüber, das in den differenziertesten Formen weiterlebte. « Uauffällig und doch aufdringlich, geheimnisvoll und allgegenwärtig » wirkte das Judentum in Nordafrika⁶¹⁾. Nach der Katastrophe des Jahres 70

⁵⁷⁾ *De civ. Dei* V, 15.

⁵⁸⁾ *De civ. Dei* V, 12. (BKV², I, 261).

⁵⁹⁾ Über Augustins Urteil über die Tugenden der Nichtchristen, cf. CAMELOT P., S. Augustin et les vertus des Romains, in: *Revue des Études latines* 28 (1950), 40-41; CAPELLE B., Augustinus, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* I, 989-992; MAUSBACH J., Die Ethik des heiligen Augustinus, Freiburg Br. 1929², II, 258-299; WANG TCH'ANG-TCHE J., Saint Augustin et les vertus des païens. Paris 1938; WALTER, Heidenmission, 27-32.

⁶⁰⁾ *De civ. Dei* V, 20. (BKV², I, 283).

⁶¹⁾ GAUTIER, l.c., 225-226; 271; JUSTER J., Les Juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale. 2 vol. Paris 1914; MONCEAUX P., Histoire littéraire, I, 8-10.

wurden viele Juden nach Nordafrika verschlagen und siedelten in den Küstenstädten, mit Vorliebe jedoch bei den Berbern ⁶²), denen sie durch Verwandschaft der Sprache ⁶³) und Römerhass nahestanden. Während Christen und Juden zunächst brüderlich nebeneinander lebten, wie die christlich-jüdischen Grabstätten beweisen ⁶⁴), zeugen Tertullians ⁶⁵) und Cyprians ⁶⁶) heftige Angriffe von einem völligen Bruch seit dem Ende des 2. Jahrhunderts ⁶⁷). Die Verdächtigungen und den Hass der Heiden suchten die Juden mit allen Mitteln auf die Christen abzulenken. Sie verbündeten sich mit den Donatisten und den Circumcellionen ⁶⁸) und leisteten der neuen Staatsreligion geheimen Widerstand ⁶⁹). Im 4. Jh. besaßen die Juden viele Synagogen ⁷⁰) und rivalisierten mit den Christen durch intensiven Proselytismus ⁷¹), besonders unter der berberischen Bevölkerung.

Augustinus ⁷²) spricht öfters von der häretischen, jüdisch-christlichen Sekte der Symmachianer ⁷³), und sein *Tractatus adversus Judaeos* sowie der Brief an Bischof Asellicus ⁷⁴) zeugen von stark judaisierenden Tendenzen vor allem im afrikanischen Christentum. Die starken

⁶² SIMON M., Le judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne, in: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 26 (1946), 1-31; 105-145.

⁶³ RENAN E., Histoire Générale des langues sémitiques. Paris 1870-78, 198; GSELL St., Histoire ancienne de l'Afrique du Nord, IV, 179.

⁶⁴ MONCEAUX P., Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique, in: *Revue Archéologique* 1903, II, 59-90, 240-256; 1904, I, 354-379. HARNACK, Mission, 890 (Anm. 2) legt auf diese Gräberfunde kein Gewicht.

⁶⁵ Cf. *Adv. Judaeos* (CSEL 70, 251-331).

⁶⁶ *Testimonia ad Quirinum* (CSEL 3/1, 35-184).

⁶⁷ MONCEAUX, Histoire littéraire, I, 8-10; 39-40.

⁶⁸ SIMON M., l.c., 21-22.

⁶⁹ SIMON M., Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425). (Bibl. d. Écoles Fr. d'Athènes et de Rome, fasc. 170). Paris 1948, 352-353.

⁷⁰ MONCEAUX, Histoire littéraire, III, 58.

⁷¹ SIMON M., Verus Israel, 352-353.

⁷² Cf. ALVAREZ J., St. Augustine and antisemitism, in: *Studia Patristica* 9 (Texte und Untersuchungen z. Geschichte der altchristl. Liter., 94). Berlin 1966, 340-349; BLUMENKRANZ B., Die Judenpredigt Augustins (Baseler Beiträge z. Geschichtswiss., 25). Basel 1946; ID., Die Juden als Zeugen der Kirche, in: *Theologische Zeitschrift* 5 (1949), 396-398; ID., Augustin et les Juifs. Augustin et le judaïsme, in: *Recherches Augustiniennes* 1 (1958), 225-241; KLATZKIN J., Augustine, in: *Encyclop. Judaica*, III, Berlin 1929, 690.

⁷³ *C. Cresc.* I, 31, 36 (CSEL 52, 355-356); *C. Faust. Man.* XIX, 4 (CSEL 25/1, 500); *De bapt. c. donatistas* III, 1, 1 (CSEL 51, 342); *Ep.* 196, 2, 8 (CSEL 57/4, 221).

⁷⁴ *Ep.* 196 (CSEL 57/4, 216-230).

Judengemeinden in Hippo und besonders in Karthago, ihre Widerpenstigkeit und ihr Querulantentum, ihre Gesetzestreue und ihre Unmoral gaben Augustinus oft Gelegenheit, bald scharf und abrechnend, bald einladend und entgegenkommend über die Juden zu sprechen ⁷⁵⁾, obwohl seine persönlichen Beziehungen zu ihnen nur äusserst oberflächlich gewesen zu sein scheinen ⁷⁶⁾. In den Juden sah Augustinus nicht bloss eine ernstzunehmende Gefahr, vor der er seine Christen, besonders die Katechumenen ⁷⁷⁾, warnte, er warb belehrend und einladend um ihre Bekehrung. Vom Stamme der Patriarchen abgeschnitten, sollen sie «kommen und Christus festhalten» (*In ev. Jo. tr.* 50, 4), da die Zeit der Umkehr auch für sie nicht vorbei sei (*Tr. adv. Jud.* 8, 11). Doch scheint sein Missionserfolg gering gewesen zu sein ⁷⁸⁾. In Bosheit und Lügen verharrend, beantworteten sie seine Bekehrungsversuche mit Schimpf und Spott (*En in ps.* 34, s. 2, 8).

So war alles in allem in Nordafrika zur Zeit Augustins noch eine echt missionarische Situation. Das Heidentum blieb reger und lebendig, das Judentum widerspenstig.

⁷⁵⁾ VAN DER MEER F., Augustinus, 95-97; BLUMENKRANZ, Judenpredigt, 62-68.

⁷⁶⁾ BLUMENKRANZ, l.c., 59, 62.

⁷⁷⁾ *De cat. rud.* 7, 11; 25, 48; 26, 55; *De fide rerum quae non videntur* (PL 40, 180).

⁷⁸⁾ BLUMENKRANZ, Judenpredigt, 11; dagegen BÉRARD P., Saint Augustin et les Juifs. Besançon 1913, 38.

3. Kapitel

DIE VORAUSSETZUNGEN DER BEKEHRUNG

Der Verlauf alles Geschehens hängt ab von bestimmten Voraussetzungen. Die Voraussetzungen der Bekehrung sind nach *De catechizandis rudibus*: a) das Böse und seine Entfaltung in der Welt und in der Menschheit bzw. die Unheilssituation der gottfernen Menschheit, b) die Möglichkeit der Bekehrung für die einzelnen Menschen.

A. DAS BÖSE IN DER WELT

UND SEINE ENTFALTUNG ZUR « CIVITAS INIQUORUM »

1. Die Gutheit Gottes und seiner Schöpfung

Wie Plotin an die Spitze des Weltalls das unbeschreibliche Eine ($\tau\omicron$ $\acute{\epsilon}\nu$) stellt, das Gute, von dem alles stammt und zu dem alles zurückstrebt, von Stufe zu Stufe sich erhebend, bis zum Einswerden in der Ekstase, so macht Augustinus Gott zum Zentralpunkt seines weltanschaulichen Systems¹). Gott, das Sein selbst, das *idipsum esse*²); das vollste und höchste Sein, ist in sich gut und vollkommen. Diese absolute Seinsfülle schliesst jede Veränderlichkeit und Wandelbarkeit aus und wird von Augustinus in *De catechizandis rudibus* als Ruhe Gottes bezeichnet³).

Das eigene vollkommene Ausgefülltsein ausströmend in wandelbares, unerfülltes und darum wesenhaft verschiedenes⁴), kreatürliches Sein wird Gott zum Schöpfer, nicht aus Mangel und Zwang, sondern aus überfließender Güte, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit⁵). Jedes

¹ Cf. GALLI D., Il teocentrismo di Sant'Agostino. Bologna 1963; GRABOWSKI St. J., The All-present God. A study in St. Augustine. St. Louis 1954.

² *De mor. eccl. cath.* I, 1424 (PL 32, 1321).

³ *De cat. rud.* 17, 28: « Fecit autem omnia per uerbum suum: et uerbum eius ipse est Christus, in quo requiescunt angeli et omnes caelestes mundissimi spiritus in sancto silentio ».

⁴ Dass der geschaffene Kosmos keine substantielle Teilnahme am Wesen Gottes hat, stellte Augustinus stets klar, so z.B. in *De natura boni* 27 (CSEL 25/2, 868); *Conf.* XII, 7, 7 (CSEL 33/1, 314).

⁵ *De cat. rud.* 18, 29: « Quoniam deus omnipotens, et bonus et iustus et misericors, qui fecit omnia bona, siue magna siue parua, siue summa siue infima ». Cf. *1Ep.* 155, 1, 2 (CSEL 44/3, 431); CHRISTIAN W. A., Augustine on the Creation of the World,

dualistische Weltprinzip wird ausgeschlossen durch die Feststellung, dass nur Gutes (*omnia bona*) geschaffen wurde, das jedoch in verschiedener Stufenordnung an Gottes Seinsfülle teilhat. Der Grad in der hierarchischen Ordnung kreatürlichen Seins wird bestimmt durch die Trias: *modus, species, ordo* ⁶⁾. Die Stellung jeder Kreatur im Kosmos und ihre Bezogenheit auf den Schöpfer wird durch ihre Einordnung in den Weltplan festgelegt ⁷⁾. Nur insofern gibt es das Gute, die Natur überhaupt, als jedes Wesen an der ihm durch Gottes Vorsehung zugewiesenen Stelle steht ⁸⁾. Diese Erkenntnisse, die Augustinus dem Neuplatonismus verdankt und die er in christlicher Sicht in seinem in Cassiciacum verfassten Dialog *De ordine* niedergelegt hat, bleiben grundlegend für seine ganze Ontologie, die im Grunde Theologie ist ⁹⁾.

2. Die Möglichkeit des Bösen

Die Tatsache, dass Gott gut ist und nur Gutes schafft, stellt die schwierige Frage nach der Möglichkeit des Bösen.

Gottes vernunftbegabte Geschöpfe, Engel und Menschen, sind, weil von Gott geschaffen, gut, haben aber einen freien Willen und können deswegen sündigen. Gott, «der den Menschen den freien Willen gegeben hat, damit sie nicht in knechtischer Notwendigkeit, sondern in freier Selbstentscheidung Gott verehrten, hat jenen freien Willen auch den Engeln gegeben (*De cat. rud.* 18, 29). Diesen freien Willen haben Engel zur Sünde missbraucht.

Mehr sagt Augustinus über die Möglichkeit des Sündigens bei den Menschen. Gott hat den Menschen geschaffen, «damit wie er selber durch seine Allmacht die ganze Schöpfung beherrscht, so der Mensch

in: *Harvard Theological Review* 46 (1953), 1-25; DE BLIC J., Platonisme et christianisme dans la conception augustinienne du dieu créateur, in: *Recherches de Science Religieuse* 30 (1940), 172-190; ID., Les arguments de saint Augustin contre l'éternité du monde, in: *Mélanges de Science religieuse* 2 (1945), 33-44.

⁶⁾ *De natura boni* 3 (CSEL 25/2, 856).

⁷⁾ *De civ. Dei* XIX, 13 (CSEL 40/2, 395): «Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio». Cf. THONNARD F.-J., Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne, in: *Augustinus Magister* I, 317-327.

⁸⁾ *De natura boni* 23 (CSEL 25, 865): «tamen ubi aliquis modus, aliqua species, aliquis ordo est, aliquod bonum et aliqua natura est; ubi autem nullus modus, nulla species, nullus ordo est, nullum bonum, nulla natura est».

⁹⁾ SCHNEIDER R., Das wandelbare Sein. Die Hauptthemen der Ontologie Augustins (Philosophische Abhandlungen, VIII). Frankfurt a.M. 1938, 18.

durch seine Vernunft (*intelligentia*), womit er zugleich seinen Schöpfer erkennt und verehrt, alle irdischen Wesen beherrsche» (*ib.* 18, 29). Gott allein ist das ewige unveränderliche, *summum esse*. Der Mensch hingegen ist ein *factus* (*ib.* 26, 52), eine Kreatur, ein Produkt der Tätigkeit Gottes, der allein das Sein aus sich hat. Aus dem vollkommenen Nichts heraus gestaltet, trägt der Mensch, ebensowenig wie jedes andere geschaffene geistige Wesen, in sich den Grund seiner Existenz; darum kann er auch kein autonomes Wesen sein¹⁰). Auch der Mensch, dessen irdisches Dasein durch Geburt und Tod begrenzt ist, gehört zu den *visibilia*, die vorübergehen (*transeunt*) (*ib.* 26, 55), im diametralen Gegensatz zu Gott, qui *non mutatur* (*ib.* 25, 49)¹¹). Das Sein des Menschen, wie alles geschöpfliche Sein, verhält sich zur göttlichen Wirkkraft wie die Wirkung zur Ursache, wie das Akzidens zur Substanz¹²). Das *colere Deum* ist nur Ausdruck dieses Abhängigkeitsverhältnisses des Geschöpfes von seinem Schöpfer, der allein die Unruhe und Unerfülltheit des kreatürlichen Seins ausfüllen kann.

Dieses Abhängigkeitsverhältnis sollten Menschen und geistige Wesen in freier Entscheidung anerkennen. Nur geistbegabten Wesen konnte Gott die Möglichkeit freier Entscheidung und freiwilligen Sicheinordnens in die gottgewollte Ordnung geben. Alle anderen Wesen erfüllen seinsgemäss und mit unabänderlicher Notwendigkeit ihren Daseinssinn im Weltenplan. Dem geistigen Wesen ist aber mit dem freien Selbstentscheid die Möglichkeit gegeben, seine Hinordnung und Unterordnung unter Gott umzubiegen und sich selbst als höchstes Wesen und letztes Ziel zu betrachten. Die Willensfreiheit des Menschen¹³) ist keine absolute Vollkommenheit, sondern nur ein *medium bonum*¹⁴), doch wer möchte die Fülle und Grösse der Güte Gottes

¹⁰) « Der Mensch ist ein theologisches Wesen heisst, er steht in einem untrennbaren Zusammenhang mit Gott ». VOLK H., Kreatürlichkeit, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 2 (1951), 197.

¹¹) *In ev. Jo. tr.* 38, 10 (CC 36, 343).

¹²) MAUSBACH, Ethik, I, 146.

¹³) HUFTIER M., Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin. Louvain 1968; CLARK M. T., Augustine, philosopher of freedom. New York-Tournai-Rome-Paris 1958; BARTH H., Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins. Basel 1935; ID., Die Bedeutung der Freiheit bei Epiktet und Augustin, in: Das Menschenbild im Lichte des Evangeliums. Festschr. z. 60. Geburtstag Em. Brunner's. Zürich 1950, 49-64; DAUDIN H., La liberté de la volonté (Bibl. d. philos. contemp.). Paris 1950.

¹⁴) *De lib. arb.* II, 19, 52 (PL 32, 1268): « Voluntas ergo quae medium bonum est ». *Ibid.* II, 19, 50: Die Tugenden « sind allerdings grosse Güter, aber du musst dich

tadeln, dass sie nicht nur grosse, sondern auch mittleren und kleinste Güter entstehen liess? « Lobenswürdiger ist Seine Güte in den grossen als in den mittleren, und lobenswürdiger in den mittleren als in den kleinsten Gütern; aber lobenswürdiger in allen, als wenn Er sie nicht alle gewährt hätte » (*De libero arbitrio* II, 19, 50). Zwar hätte Gott durch übernatürlichen Gnadenbeistand jeden abwegigen Willensentscheid verhindern können; aber der Vollkommenheit seines Schöpfungswerkes wurde Genüge geleistet, als er den Menschen mit allen Fähigkeiten ausstattete, das von Gott gesetzte Ziel zu erreichen, Wahl und Verantwortung jedoch ihm allein überliess. Gott wusste zwar voraus, dass sie das Gebot übertreten würden; « dennoch schuf er sie, um so mehr, da er ja auch die Tiere schuf, um so die Erde mit irdischen Gütern auszufüllen; denn er ist ja der Schöpfer und Urheber alles Guten. Auch im Stande der Sünde ist ja der Mensch fürwahr immer noch besser als das Tier. Und das Gebot, das sie nicht halten sollten, hat er ihnen auch mehr deshalb gegeben, damit sie keine Entschuldigung hätten, falls er sie zu strafen beginne; denn mag der Mensch auch handeln wie er will, Gott zeigt sich ihm bei seinen Handlungen immer preiswürdig; preiswürdig in seiner lohnenden Gerechtigkeit, wenn der Mensch Gutes tut, preiswürdig aber auch in seiner strafenden Gerechtigkeit, wenn der Mensch seine Sünde bekennt und zu einem gerechten Leben zurückkehrt » (*De cat. rud.* 18, 30). Wir spüren, dass Augustinus hier an das tiefste Geheimnis der Erschaffung des Menschen rührt. Wir spüren zugleich, dass Augustinus hier ringt mit dem Problem der Willensfreiheit, mit dem er in seinem eigenen Leben zu tun hatte, und Gottes Entschluss, die geistbegabten Kreaturen vor freien Entscheid zu stellen, begreiflich zu machen sucht.

Die Möglichkeit der Sünde eines von Gott geschaffenen Wesens, der Einbruch des moralisch Bösen in Gottes Weltordnung und sein Anwachsen zu übermächtiger Macht stellten tiefergreifende Probleme, zu denen Augustinus bereits in *De libero arbitrio* Stellung nahm, und die ihn bis zum Lebensende (*De gratia et libero arbitrio*) beunruhigten. Trotz Vorauswissens des Missbrauches stellte Gott die geistbegabten Geschöpfe vor freien Willensentscheid. Was den Charakter des Bösen überhaupt betrifft, so hält Augustinus im Anschluss an Plotin daran

erinnern, dass nicht nur die grossen, sondern auch die kleinsten Güter ausschliesslich nur von Spender aller Güter stammen können, das ist von Gott ».

fest, dass dem Bösen an sich kein Sein eignet, dass es lediglich den « Abgang des Guten » bedeutet ¹⁵). Es ist keine Substanz in der Natur; es liegt allein im Abfall des Willens von Gott. Wenn der böse Wille daher « keine wesenhafte Ursache hat » ¹⁶), hat er doch einen Träger im sündigen Geschöpf.

3. Der Sündenfall des Teufels und der anderen bösen Geister

Von Anfang an ist jedoch das Böse nicht bloss eine Möglichkeit gewesen, sondern bald Wirklichkeit geworden, zuerst bei den rein geistigen Wesen. Gott, « der dem Menschen den freien Willen gegeben hat, damit sie nicht in knechtischer Notwendigkeit, sondern in freier Selbstentscheidung Gott verehrten, hat jenen freien Willen auch den Engeln gegeben (ib. 18, 30). Und diesen freien Willen missbrauchten die Engel zur Sünde. Angelus « cum spiritibus aliis satellitibus suis superbiendo deseruit oboedientiam dei et diabolus factus est » (ib. 18, 30). Der Teufel verleugnete sein kreatürliches Sein und wollte in der Nachäffung Gottes « göttliches Selbst, Ursprung seiner selbst sein » ¹⁷). Worin Augustinus die Ursache dieser Sünde der Engel sieht, geht aus folgendem Text hervor: « Nur dadurch, dass ein böser Wille vorherging, kam es zur bösen Tat. Der Anfang des bösen Willens aber liegt im Hochmut und nirgends anderswo. « Der Hochmut ist der Anfang aller Sünde » (Eccl. 10, 15). Und Hochmut wiederum ist nichts anderes als das Streben nach verkehrter Hoheit. Denn verkehrte Hoheit ist es, den Urgrund zu verlassen, mit dem der Geist in Zusammenhang bleiben soll, und gewissermassen sich selbst zum Urgrund zu werden und zu dienen. Das geschieht, wenn der Geist ein übergrosses Wohlgefallen an sich selbst findet. Und ein solches

¹⁵) *De civ. Dei* XI, 22 (CSEL 40/1, 543): « cum omnino natura nulla sit malum nomenque hoc non sit nisi priuationis boni ». Über Augustins Stellung zum Problem des Bösen, cf. E. ZUM BRUNN, Le dilemme de l'être et du néant chez St. Augustin des premiers dialogues aux « Confessions », in: *Recherches Augustiniennes* 6 (1969), 9-102; BESANCON J.-N., Le problème du mal et la genèse de la pensée augustiniennne (Thèse de doctorat). Paris 1961; JOLIVET R., Le problème du mal d'après Saint Augustin. Paris 1936; PHILIPS G., La raison d'être du mal d'après Saint Augustin. Louvain 1927; SOLERI G., Il problema metafisico del male, in: *Sapienza* 5 (1952), 289-306 (bes. 304-306); 415-442 (bes. 438-441).

¹⁶) *De civ. Dei* XII, 9 (CSEL 40/1, 579): « Cum ergo malae uoluntatis efficiens naturalis uel, si dici potest, essentialis nulla sit causa ».

¹⁷) SCHNEIDER R., Welt und Kirche bei Augustin (Christentum und Geistesleben hg. v. E. v. CRANACH-SICHART, 6). München 1949, 25.

Wohlgefallen ist dann vorhanden, wenn der Geist sich abkehrt von jenem unwandelbaren Gute, das ihm mehr gefallen sollte, als er selbst»¹⁸). Die Selbstvergottung hatte ungeheuerliche Folgen. Zwar blieb der Teufel ein Geschöpf Gottes und insofern etwas Gutes, aber er wurde zur Verkörperung des Bösen, wenn er auch nicht das *summum malum* ist, da der Gegensatz zum *summum bonum* nur das Nichts sein kann. Man könnte noch die Frage aufwerfen, was dieser Sündenfall für Gott bedeutet. Augustinus ist hier folgender Ansicht: «jener Engel, der mit den anderen ihm anhängenden Geistern in Hochmut Gott den Gehorsam aufsagte und so zum Teufel wurde», hat «nicht Gott geschadet, sondern nur sich selbst. Denn Gott weiss auch die von ihm abfallenden Seelen seiner Ordnung zu unterwerfen und aus ihren gerechten Qualen für die niedrigen Teile seiner Schöpfung durch die angemessensten und weisesten Gesetze seiner wunderbaren Fügung Gutes zu ziehen» (ib. 18, 30).

4. Die Ursünde des Menschen

Auch die ersten Menschen vermochten nicht bloss zu sündigen, sondern sie haben tatsächlich gesündigt, verführt durch den Teufel. Es gebrach den Menschen nicht an Verstand zum Erkennen der Versuchung noch an Willenskraft, ihr zu widerstehen. Leider erlagen sie der Versuchung. Es ist ein historisches Faktum, dass «per unum hominem qui primus factus est, id est Adam, mors intrauit in genus humanum, quia consensit mulieri seductae a diabolo, ut praeceptum dei transgrederentur» (ib. 26, 52).

Was den Charakter der Ursünde betrifft, so meint Augustinus: Das Geschöpf, das *ens ex nihilo*, das ohne Gott nicht bestehen kann, wollte sich selbst zum *principium* machen¹⁹). Die Ursünde bestand also in der Überbewertung des eigenen Ich, «in der Abkehr von der Gottverbundenheit und Hinwendung zur Ichverhaftetheit, zur Selbst-

¹⁸) *De civ. Dei* XIV, 13. Cf. GREEN W. M., Initium omnis peccati superbia: Augustine on pride as the first sin, in: Univ. of California Publications in Classical Philology, 13, 407-432. Berkeley and Los Angeles 1949; Dazu MOHRMANN Chr., in: *Vigiliae Christianae* 4 (1950), 127-128. OBERSTAR C. A., Sancti Augustini doctrina de vitio capitali superbiae. Lubiana 1940; VIGNEAUX G. P., Référence à Saint Augustin chez Reinhold Niebuhr, in: *Augustinus Magister* II, 1121-1128.

¹⁹) *De civ. Dei* XIV, 13 (CSEL 40/2, 31): «Quid est autem superbia nisi peruersae celsitudinis adpetitus? Peruersa enim est celsitudo deserto eo, cui debet animus inhaerere, principio sibi quodam modo fieri atque esse principium».

überschätzung, zum *seipse esse*»²⁰). Aus diesen Feststellungen ergibt sich das Unerhörte der Sünde Adams, «als er freiwillig seinem vom Teufel verführten Weibe zu dem zustimmte, was Gott verboten hatte» (*ib.* 18, 30). Ursache der Ursünde war jedoch der Teufel. Die Erkenntnis der hoffnungslos verlorenen Existenz hatte den Teufel zu Neid und Hass gegen Gott und den Menschen getrieben; er war ihr Feind geworden. Er suchte «in seiner Bosheit zu seinem eigenen Troste in seiner Verdammnis nun wieder Mitgenossen seiner Verdammnis» (*ib.* 25, 48). So verführte er die Menschen und veranlasste sie zur Nachäffung seines Hochmutes. Hier offenbart sich eine ungeheure Dämonie, aber auch die Sünde, deren Schwere nicht übertrieben werden kann. «Denn was gibt es Abscheulicheres und was häuft mehr den Zorn Gottes für den Tag des Zornes und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes auf, als wenn man sich in sündhafter Ähnlichkeit und Nachahmung des Teufels über das Böse am Nächsten freut?» (*ib.* 11, 16).

Auf die Folgen der Ursünde der Stammelterne geht Augustinus in *De cat. rud.* nicht ein, lässt aber ihre verheerenden Auswirkungen in der Menschheit durchblicken²¹).

Was schliesslich die Frage Ursünde und Gott betrifft, so schreibt Augustinus folgendes: Verführer und Verführte «sind nach den Gesetzen Gottes verworfen worden, Gott steht glorreich da in der Gerechtigkeit seiner Rache, sie aber stehen voll Schande da in ihrer schmachvollen Strafe: denn der Mensch, der sich von Gott abwendet, muss dem Teufel unterliegen und ihm unterworfen werden, der Teufel aber soll wieder in dem Menschen, der sich seinem Schöpfer wieder zuwendet, seinen Besieger finden; alle aber, die bis zum Ende in der Gemeinschaft mit dem Teufel ausharren, sollen mit ihm in die ewige Verdammnis eingehen, alle jedoch, die sich demütig unter Gott beugen und mit seiner Gnade über den Teufel Herr werden, sollen ewigen Lohn verdienen» (*ib.* 18, 30).

²⁰) DINKLER E., Die Anthropologie Augustins (Forsch. z. Kirchen- und Geistesgesch. hg. v. E. SEEBERG, E. CASPAR, M. WEBER, 4). Stuttgart 1934, 82-83.

²¹) BAUMGARTNER Ch., Le péché originel. Paris 1969, 89-105; RONDET H., Le péché originel dans la tradition patristique et théologique. Paris 1967; GROSS J., Das Wesen der Erbsünde nach Augustinus, in: Augustinus Magister, II, 883-787; MERLIN N. A., Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce. Paris 1951; GAUDEL A., Péché originel, in: Dictionnaire de Théologie Catholique XII/1, 275-606 (bes. 363-402); STAFFNER Hans, Die Lehre des H.l. Augustinus über das Wesen der Erbsünde, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 79 (1957), 385-416.

5. Die « *civitas iniquorum* »

Die Sünde der Engel und die Ursünde der Menschen hat die Entstehung einer *civitas iniquorum* zur Folge gehabt. Es gelang dem Teufel nicht bloss, die ersten Menschen, sondern die Mehrzahl der Menschen auf seine Seite zu ziehen. So erwuchs dem Teufel ein gewaltiges Reich von Verworfenen. Das Böse ebenso wie das Gute wurden zum Kollektiv: « *Duae itaque ciuitates una iniquorum, altera sanctorum, ab initio generis humani usque in finem saeculi perducuntur...* » (*ib.* 19, 31)²²⁾. Beide Gemeinschaften verdanken ihr Entstehen der Gleichartigkeit der aus derselben Willensrichtung geborenen Liebe²³⁾. Wie in einem Theater Liebe oder Ablehnung eines Schauspielers die Zuschauer spaltet und Gruppen bildet²⁴⁾, so konstituiert die entgegengesetzte Zielrichtung des Strebens und Liebens zwei überzeitliche Reiche: die *civitas iniquorum* und die *civitas sanctorum*.

Zur *civitas iniquorum* gehören « alle Menschen, die an Hoffart und zeitlicher Gewalt, an eitlem Stolz und anmassendem Gepränge ihre Freude haben, sowie alle Geister, welche die gleiche Liebe hegen und ihren Ruhm darin suchen, sich die Menschen untertan zu machen... und wenn sie auch häufig untereinander um den Besitz solcher irdischer Güter streiten, so lassen sie sich doch alle von der auf ihnen lastenden Begierlichkeit dem gleichen Abgrunde zutreiben und bilden eine Gemeinschaft in bezug auf die gleiche Beschaffenheit ihrer Sitten und Verdienste » (*ib.* 19, 31).

Glieder dieser Gemeinschaft der Bösen sind Menschen und Geister, deren geistiges Streben durch Hochmut, Herrschsucht und eitles Gepränge bestimmt wird; geistige Wesen, die statt in Gott, dem höchsten Gut, in verkehrter Selbstliebe oder in irdischen Nichtigkeiten ihr höchstes Ziel anstreben. Mag auch ihre Begierlichkeit nach Irdischem sie entzweien, die eigensüchtige Verkehrtheit ihrer Weltliebe treibt alle in der gleichen Richtung des Verderbens. « Andererseits gehören zu einer Gemeinschaft alle diejenigen Menschen und Geister,

²²⁾ Nach *De civ. Dei* XV, 18 (CSEL 40/2, 98) ist *civitas*: « *hominum societas* ». Über die Bedeutung von *civitas*, cf. CHRISTOPHER, First catechetical instruction. Westminster Maryl. 1962², 127-128; RATZINGER, Volk und Haus Gottes, 255-257; 262-281.

²³⁾ Unberechtigt ist daher die Grundthese von H. SCHOLZ, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Leipzig 1911. — Dazu die Kritik von RATZINGER J., Volk und Haus Gottes, in: Augustins Lehre von der Kirche. München 1954, 290-293.

²⁴⁾ *De doctr. chr.* I, 29, 30 (PL 34, 30).

die in demütiger Unterwerfung die Ehre Gottes und nicht ihre eigene suchen und mit frommen Sinn Gottes Wege wandeln» (*ib.* 19, 31).

Völlig abwegig wäre nun die Ansicht, Augustinus hätte durch die Zweistaatenlehre jene dualistische Weltanschauung wieder eingeführt, die er im Manichäismus bekämpfte²⁵⁾. Beide Reiche werden nicht als gegensätzliche Substanzen konkretisiert; nur die Willensrichtung auf das Endziel ist verschieden (« Nunc permixtae corporibus, sed uoluntatibus separatae », *ib.* 19, 31) und der Gebrauch Gott geschenkter Kräfte. Zugleich wird auch die rein spiritualistische Auffassung der Zweistaatenlehre durch Augustinus bestimmt. Unsichtbar geht die geistige Trennung quer durch die Menschheit und die Geisterwelt, bis das Endgericht die Trennung auch äusserlich vollzieht. Dass beide *civitates* nicht als empirische Gebilde in Erscheinung treten, bestätigen auch die folgenden Ausführungen: « Dass diese beiden Reiche von Anbeginn des Menschengeschlechtes bis zum Ende der Welt zu den verschiedenen Zeiten untereinander gemischt sind und erst beim letzten Gericht voneinander geschieden werden sollen, davon haben wir kurz vorher gesprochen » (*ib.* 21, 37).

Der kurze Aufriss der Geschichte des Alten Testamentes, das über seine Eigenwirklichkeit hinaus Abbildcharakter²⁶⁾ gegenüber dem NT und der Geschichte der Kirche Gottes trägt²⁷⁾, bietet Augustinus Gelegenheit, das Drama der Weltseligkeit der grössten Massen²⁸⁾ und der Ewigkeitshoffnung einzelner Gerechter zu verfolgen. Während es zu keiner Zeit an Gerechten fehlte, « die frommen Sinnes Gott suchten und die Hoffart des Teufels überwandten » (*ib.* 19, 33), dehnte sich das Reich der Finsternis immer unheilvoller aus. Auch nach dem Strafgericht der Sintflut « hörte die Bosheit nicht auf, stets von neuem ins Unkraut des Hochmutes, der Begierlichkeit und der unerlaubten Lüste zu schiessen » (*ib.* 19, 32). Die Autarkie des selbstsicheren Menschen endete im Wahn des Götzendienstes; ihre Selbstvergottung erniedrigte sich vor leblosen Idolen.

²⁵⁾ Cf. HOFMANN F., *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*. München 1933, 489; MARROU H.-I., *L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*. Montréal 1950, 37-40.

²⁶⁾ RATZINGER, *Volk und Haus Gottes*, 298.

²⁷⁾ *De cat. rud.* 20, 36: « Multa in illa terra promissionis gesta sunt in figuram uenturi Christi et ecclesiae, quae in sanctis libris paulatim discere poteris ».

²⁸⁾ *De cat. rud.* 19, 31: « Neque hoc nos mouere debet, quia multi diabolo consentiunt, et pauci deum sequuntur: quia et frumentum in comparatione palearum ualde pauciores habet numerum ».

Auch in dem von Gott auserwählten Volk ²⁹⁾ Israel war die grosse Masse fleischlich gesinnt und verehrte Gott nur irdischer Wohltaten wegen ³⁰⁾. « Mehr von fleischlicher Furcht als von geistiger Liebe geleitet » (*ib.* 20, 35, waren die meisten Juden ausserstande, den Sinn des ihnen auferlegten Gesetzes zu erfüllen und blieben ohne Verständnis für die Verkündigung des zukünftigen Gottesreiches. Im AT findet Augustinus seine Quellen der *civitas*-Lehre ³¹⁾, so in der allegorischen Deutung und Gegenüberstellung der Stadt Jerusalem und der Stadt Babylon. « Wie nun Jerusalem das Reich und die Gemeinschaft der Heiligen sinnbildet, so sinnbildet Babylon das Reich und die Gemeinschaft der Bösen; denn Babylon soll soviel bedeuten wie 'Verwirrung' » (*ib.* 21, 37). Die Begründung seiner typologischen Deutung findet Augustinus nur in der volksgebräuchlichen etymologischen Namensdeutung. « Jerusalem ist ein hebräisches Wort und bedeutet soviel wie 'Erscheinung des Friedens' » (*ib.* 20, 36). Für die *civitas*-Deutung im Gesamtwerk Augustins ³²⁾ muss es von Bedeutung sein, dass Augustinus in *De cat. rud.*, wo er zum ersten Male ³³⁾ seine Zweistaatenlehre entwickelt, eindeutig deren geschichtliche Konkretisierung ablehnt. Die in *De cat. rud.* 21, 37 vorgetragenen Gedanken

²⁹⁾ Über den Begriff *populus*, cf. RATZINGER, Volk und Haus Gottes, 257-262. ADAMS J., The « Populus » of Augustine and Jérôme. A Study in the Patristic Sense of Community. New Haven 1971.

³⁰⁾ *De cat. rud.* 19, 33: « Erat enim ibi multitudo carnalis, quae propter visibilia beneficia colebat deum ».

³¹⁾ Dazu KAMLAH W., Christentum und Geschichtlichkeit. Die Entstehung des Christentums. Stuttgart 1951, 161; RATZINGER, Volk und Haus Gottes, 262-264.

³²⁾ Aus der Fülle der Abhandlungen seien erwähnt: REUTER H., Augustinische Studien. Gotha 1887 (Neudruck 1967); AMARI G., Il concetto di storia in Sant'Agostino. Roma 1951; ADAM A., Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin, in: *Theol. Literaturzeitung* 77 (1952), 385-390; BARDY G., La formation du concept de « Cité de Dieu » dans l'œuvre de Saint Augustin, in: *L'Année Théol. Augustinienne* 12 (1952), 5-19; ID., Définition de la Cité de Dieu, *ibid.*, 113-129; BOURKE V. J., Augustine's Quest of Wisdom. Milwaukee 1945; EIBL H., Augustinus. Vom Götterreich zum Gottesstaat. Olten u. Freiburg i. Br. 1951; GALLO C., La filosofia della storia nel De civitate Dei di Agostino. Bari 1950; GILSON E., Les métamorphoses de la Cité de Dieu. Louvain-Paris 1952 (bes. 37-74); MARSHALL R. T., Studies in the political and socio-religious terminology of the De civitate Dei. (The cath. Univ. of Am.-Patr. Stud., 86). Washington 1952; O'MEARA J. J., Charter of Christendom. The significance of the City of God. New York 1961; MORRISON K. F., Rome and the City of God. An Essay on the constitutional Relationships of Empire and Church in the IVth. Cent. Philadelphia 1964.

³³⁾ Die ersten Anklänge finden sich in *De vera rel.* 27, 50 (PL 34, 144).

über das Verhältnis der « Heiligen, welche dem himmlischen Jerusalem angehören » zur irdischen Staatsgewalt erlauben nicht, dass diese mit der *civitas terrena* identifiziert werde³⁴). Sie sind nichts anderes als das unverfälschte Echo urchristlicher Missionspredigt, die in Staat und Kirche ihrem Wesen und Ziel nach durchaus verschiedene Einheiten sah³⁵).

6. Die Unheilssituation der von Gott abgefallenen Menschheit

a) Durch die Sünde des Menschen wurde zunächst sein ontisches Verhältnis zu Gott grundlegend geändert³⁶). Gott hatte den Menschen zum bevorzugten Geschöpf gemacht: « fecit et hominem ad imaginem suam » (ib. 18, 29). Dank der geistigen Seele und des dreifachen Seelenvermögens war der Mensch ein Abbild der göttlichen Trinität selber, Gegenstand der bevorzugten Liebe Gottes, und in ein besonderes Verhältnis zu Gott gestellt³⁷). « Und auch in uns selbst erkennen wir ein Abbild Gottes, d.h. jener höchsten Dreifaltigkeit, freilich nicht ein ebenbürtiges, vielmehr eines, das sehr weit zurückbleibt, auch nicht ein gleich-ewiges und — womit in Kürze alles gesagt ist — nicht ein Abbild, das von gleicher Wesenheit wäre wie Gott, doch immerhin eines von der Art, dass unter den von Gott geschaffenen Dingen ihm nichts der Natur nach näher steht, wie es denn durch Verbesserung noch vervollkommnet werden soll, damit es ihm an

³⁴) Über Augustins Staatslehre, cf. CAYRÉ F., La philosophie de la paix. Les conditions de la paix dans la cité humaine d'après saint Augustin, in: *L'Année Théol.*, 6 (1945), 148-173; COMBÈS G., La doctrine politique de Saint Augustin. Paris 1927; FIGGIS J. N., The political aspects of St. Augustine's City of God. London 1921 (Neudruck: Gloucester/Mass. 1963); THILS G., Théologie des réalités terrestres. II: Théologie de l'histoire. Bruges-Paris 1949; EHRHARDT A. A. T., Politische Metaphysik von Solon bis Augustin. 3 Bde. Tübingen 1959-1969; PAOLUCCI H., The Political Writings of St. Augustine. London 1962; COCHRANE Ch. N., St. Augustine and the Problem of Power, ed. by G. L. KEYER. Toronto 1969.

³⁵) RATZINGER J., Volk und Haus Gottes, 309-318.

³⁶) Cf. BOURKE V. J., Augustine's View of Reality. Villanova 1964; zum BRUNN E., Le dilemme de l'être et du néant chez s. Augustin. Des premiers dialogues aux « Confessions ». Paris 1969; WOHLFARTH K. A., Der metaphysische Ansatz bei Augustinus. Meisenheim am Glan 1969.

³⁷) Ausser dem gründlichen, bisher unüberholten Buche von SCHMAUS M., Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus (Münsterische Beitr. z. Theol., 11). Münster i.W. 1927, cf. BOYER C., L'image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinienne, in: *Gregorianum* 27 (1946), 173-199, 333-352; GILSON, Introduction, 286-298; LE BLOND, Conversations, 294-296.

Ähnlichkeit ganz nahe komme. Nämlich wir existieren, wir wissen um unser Sein, und wir lieben dieses Sein und Wissen» (*De civ. Dei* XI, 26). Durch die Sünde des Menschen, seinen Abfall von Gott, wurde das Bild Gottes zwar nicht vernichtet, aber «verbraucht..., verdunkelt und entstellt» (*De Trinitate* XIV, 4, 6). Der von Gott abgefallene Mensch wird als «a suo creatore auersus» (*De cat. rud.* 18, 30) bezeichnet. Das lateinische Partizipium *aversus* ³⁸⁾ entspricht jenem des griechischen Zeitwortes ἀποστρέφω und drückt die mit Wissen und Willen vollzogene Abwendung aus ³⁹⁾, die böswillige Unordnung des Geschöpfes innerhalb der kreatürlichen Ordnung. Menschen, die der Ordnung Gottes ihre eigene voransetzen, werden *inordinati* (*ib.* 14, 20). Den schmachvollen Verrat vernunftbegabter Menschen an ihrem Schöpfer spiegelt der Ausdruck *deserto creatore suo* (*ib.* 19, 31) ebenso wider ⁴⁰⁾ wie das leichtsinnige Verschleudern des höchsten Gutes ⁴¹⁾, um sich mit Nichtigkeiten abzugeben. Aus der gottgewollten Seinsordnung herausgerissen, wird der Mensch *reprobis* (*ib.* 17, 20) ⁴²⁾, zur wertlosen Spreu. Die sündigen Menschen haben ihre Würde zertreten, «ad creaturam quam deus condidit, lapsi sunt» (*ib.* 19, 32). In ihrer Gesinnung und in ihrem Tun sind sie *carnales* (*ib.* 4, 8) geworden.

Durch die Sünde Adams «mors intrauit in genus humanum» (*ib.* 26, 52), nicht bloss die «supplicia mortalitatis» (*ib.* 18, 30), der Verfall des leiblichen Lebens, sondern der weit verhängnisvollere Tod des übernatürlichen Lebens in der Menschenseele, der *uita spiritalis* (*ib.* 23, 42). Die lebensspendende geistige Verbindung der Seele mit Gott riss ab. Die Menschen wurden *peccatores* (*ib.* 20, 34; 27, 53). Die Sünden blieben in den Seelen der Menschen ⁴³⁾ als *inimici* (*ib.* 20, 34) zurück ⁴⁴⁾. Die bevorzugten Geschöpfe Gottes wurden zu *inimici* des Vatergottes. Der von Gott abgefallene Mensch wird zum

³⁸⁾ Thesaurus Linguae Latinae, II, 1323-1324.

³⁹⁾ Cf. 2 *Tim.* 4, 4: die Wahrheit nicht hören wollen.

⁴⁰⁾ Thesaurus Linguae Latinae, V/1, 675-677.

⁴¹⁾ Thesaurus Linguae Latinae, V/1, 678-679.

⁴²⁾ Cf. BLAISE, 714.

⁴³⁾ Über das Wesen der bleibenden Sünde bei Augustin, vgl. MAUSBACH, *Ethik*, II, 84-93.

⁴⁴⁾ An der zitierten Stelle umschreibt Augustinus die Wirkungen der Taufe: «per quod fideles in nouam uitam transeunt, peccata uero eorum tamquam inimici delentur atque moriuntur».

impius ⁴⁵⁾, gottlos in Gesinnung und Handlung ⁴⁶⁾, im Widerspruch zu Gottes Gesetz lebend ⁴⁷⁾. In der *malitia* ⁴⁸⁾ verharrend, wird der Sünder zum *malus* (*ib.* 7, 11; 19, 32), zum *iniquus* (*ib.* 19, 31; 21, 37; 24, 45) und *peruersus* (*ib.* 7, 11). Das Gotteskind wurde zum *filius gehennae* (*ib.* 14, 21).

b) Ausserdem führte der Abfall des Menschen von Gott zu einem Abirren des Verstandes von der Wahrheit. Wer Gott, den « fons incorruptibilis et incommutabilis ⁴⁹⁾ sapientiae » (*ib.* 27, 55) verlässt, irrt unter dem Schein der Wahrheit von der Wahrheit ab (*ib.* 8, 12). Und wenn er nach Wahrheit sucht, ist sein Suchen nur *curiositas* (*ib.* 26, 52), das heisst nicht uneigennütziger Wissendurst ⁵⁰⁾, sondern *vana curiositas* ⁵¹⁾, die das Wissen zum eigensüchtigen Selbstzweck ⁵²⁾ setzt und die einzig notwendige Wahrheit über Sinngehalt und Bestimmung des Menschenlebens vergisst. Die von Gott abgefallenen Menschen haben die *sapientia* ⁵³⁾ verloren, die in der Wahrheit, « in der das höchste Gut erkannt und erfasst wird » ⁵⁴⁾, besteht. Nur jener Mensch, der um seine Existenz vor Gott und die Hinordnung alles Geschaffenen auf Gott weiss, lebt in der Wahrheit ⁵⁵⁾. Wer die eigene Situation und die rechte Ordnung der Dinge nicht sehen will, verfällt der Torheit und der Finsternis ⁵⁶⁾. Nur zu leicht entartet die *curiositas* in lüsterne Sensationslust und die verwerfliche und perverse Wahr-

⁴⁵⁾ *De cat. rud.* 7, 11; 17, 26; 17, 28; 19, 31; 20, 34; 20, 36; 24, 35; 25, 48; 27, 54.

⁴⁶⁾ Das lateinische *impius* entspricht dem griech. ἀσεβής. Cf. Thesaurus Linguae Latinae, VII/1, 622-623.

⁴⁷⁾ Cf. *1 Tim.* 1, 9 : ἀνομιος.

⁴⁸⁾ *De cat. rud.* 19, 32.

⁴⁹⁾ Cf. SAUTÉ Jacqueline, Le thème de la mutabilité et de l'immutabilité dans les Confessions de saint Augustin. Louvain 1973.

⁵⁰⁾ Cf. MARROU, St. Augustin, 148-150.

⁵¹⁾ Über *curiositas*, cf. Thesaurus Linguae Latinae, IV, 1489-1492; *curiosus*, *ibid.*, 1492-1494.

⁵²⁾ In *De cat. rud.* 6, 10 wird *cupiditas* in der Bedeutung von *curiositas* gebraucht.

⁵³⁾ Über den Begriff der *sapientia*, cf. MARROU, St. Augustin, 564-569; CAYRÉ F., La notion de sagesse chez saint Augustin, in: *L'Année Théologique* 4 (1943), 433-456.

⁵⁴⁾ *De lib. arb.* II, 9, 26 (PL 32, 1254): « Num aliam putas esse sapientiam nisi veritatem, in qua cernitur et tenetur summum bonum? ».

⁵⁵⁾ Cf. SCHELER M., Vom Ewigen im Menschen. Bern 1954, 220: « Weisheit aber ist das Wissen um die Werteinheiten und Wertqualitäten in der ihnen zukommenden objektiven Ordnung ».

⁵⁶⁾ *De lib. arb.* II, 19, 53 (PL 32, 1269): « atque ita homo superbus, et curiosus, et lascivus effectus, excipitur ab alia vita, quae in comparatione superioris vitae mors est ».

sagerei der schwarzen Künste ⁵⁷⁾. Diese *curiositas*, im johanneischen Sinne der Augenlust verstanden, verwächst mit der *cupiditas* und enthüllt den Egozentrismus und Hochmut des von Gott abgefallenen Menschen. Die *curiositas* verliert sich in ausweglose Irrtümer, macht die Seele zur « animam miserandam et erroribus saeculi fatigatam » (*ib.* 12, 17) und endet in « erroris morte » (*ibid.*) ⁵⁸⁾.

c) Schlimmer noch als die Verfinsterung und Verderbung des Verstandes ist die Perversion des Willens, welche die Sünde besagt und im Gefolge hat. Hier ist besonders hinzuweisen auf den Mangel an Liebe und seine Folgen, nämlich den Unglauben und den Mangel rechter Gottesverehrung.

Die Güte oder Schlechtigkeit des Willens wird bestimmt durch die Liebe des Menschen ⁵⁹⁾. Augustinus, « der die Theologie der Liebe begründet hat » ⁶⁰⁾, ist modernen Erkenntnissen ⁶¹⁾ durch seine Einsicht verwandt, dass die Liebe die gestaltende Grundkraft im Men-

⁵⁷⁾ Über die Verbindung von *curiositas* und Magie, cf. BLAISE, 235.

⁵⁸⁾ Cf. 14, 21 : Christus « uolens eos pretio sanguinis sui ab errorum saecularium morte redimere... ».

⁵⁹⁾ *De civ. Dei* XIV, 7 (CSEL 40/2, 13) : « Recta itaque uoluntas est bonus amor, et uoluntas peruersa malus amor ». — *De gratia Christi* 20, 21 (CSEL 42, 141) : « Aliud est enim caritas radix bonorum, aliud cupiditas radix malorum tantumque inter se differunt quantum uirtus et uitium ».

⁶⁰⁾ LÜTGERT W., Ethik der Liebe, Gütersloh 1938, 94. — Über den Liebesbegriff bei Augustinus, cf. ARENDT H., Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation (Philosoph. Forschungen, 9). Berlin 1929; BOYER C., Augustin, in : Dictionnaire de Spiritualité, I, 1105-1112; BURNABY J., Amor Dei. A study of the Religion of St. Augustine. London 1947²; COMBÈS G., La charité d'après Saint Augustin. Paris 1934; DEMMER KL., Jus caritatis. Zur christologischen Grundlegung der augustininischen Naturrechtslehre. Rom 1961; HULTGREN G., Le commandement d'amour chez Augustin. Interprétation phil. et théol. d'après les écrits de la période 396-400. Paris 1939; NYGREN A., Die Ehrenrettung von « amor » bei Augustin, in : Dragma (Festschrift M. P. Nilsson). Lund 1939, 367-373; PÉTRÉ H., Caritas. Études sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne (Spicilegium sacrum Lovaniense, 22). Louvain 1948.

⁶¹⁾ Cf. BRUNNER E., Eros und Liebe. Berlin 1948; D'ARCY M. C., La double nature de l'amour. Paris 1948; HEINEN W., Fehlformen des Liebestrebens. Freiburg i.Br. 1954; NÉDONCELLE M., Vers une philosophie de l'amour. Paris 1946; NYGREN A., Eros et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations. (Trad. P. Jundt). (Coll. Les Religions, 2). 1^{re} partie. Paris 1944; 2^e partie. Paris 1952; SCHOLTZ H., Eros und Caritas. Halle 1929; SOLOWJEW W., Der Sinn der Liebe. Riga 1930; WARNACH V., Agape. Düsseldorf 1952.

schen ist. In ihrem letzten Wesen undefinierbar ⁶²⁾, ist die Liebe die Universaltriebkraft allen menschlichen Handelns, das durch sie seinen Auftrieb erfährt. « Ipsa dilectio vacare non potest. Quid enim de quoquam homine male operatur, nisi amor? » (*En. 2 in ps.* 31, 5). Die Liebe ist nach Augustinus der letzte Grund aller Ideale und Werturteile; sie ist für die Seele, was die Schwerkraft für den Körper ⁶³⁾, was die Wurzel für die Pflanze ⁶⁴⁾ ist. Sie entscheidet über den sittlichen Wert oder Unwert eines Menschen ⁶⁵⁾, gibt der Seele ihre Schönheit oder Hässlichkeit ⁶⁶⁾.

Da die Liebe « ein kraftvollerer Wille ist » (*De Trin.* XV, 21, 41), bestimmt ihre rechte Richtung den Wert der Tugend ⁶⁷⁾. Die Tugend des Menschen aber besteht darin, dass er liebt, was zu lieben ist ⁶⁸⁾, dass seine subjektiven Wertschätzungen der objektiven Wertordnung konform sind (J. Hessen). Wertgemässe Liebe aber kann nur in der Voranstellung des *summum bonum* bestehen ⁶⁹⁾, in Gott, « denn er selbst wird unser voller Lohn sein und im Genuss seiner Güte und Schönheit werden wir im künftigen Leben unsere Beseligung finden » (*De cat. rud.* 27, 55) ⁷⁰⁾. Alle Selbstliebe, welche die irdischen Güter

⁶²⁾ OHM Th., Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Krailling 1950, 2: « Die Urmacht Liebe gehört zu jenen Phänomenen, die sich andeuten und umschreiben, aber nicht befriedigend definieren lassen ».

⁶³⁾ *De civ. Dei* XI, 28 (CSEL 40/1, 555): « Ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur, quocumque fertur ». — *Conf.* XIII, 9, 10 (CSEL 33, 351): « Pondus meum amor meus ».

⁶⁴⁾ *En. in ps.* 51, 12 (PL 36, 607): « Radix nostra charitas nostra, fructus nostri opera nostra... ».

⁶⁵⁾ *In ep. Jo. tr.* 7, 8 (PL 35, 2033): « Videte quid commendamus, quia non discernuntur facta hominum, nisi de radice charitatis ». *Ibid.*, tr. 2, 14 (PL 35, 1997): « talis est quisque, qualis ejus dilectio est ».

⁶⁶⁾ *In ep. Jo. tr.* 9, 9 (PL 35, 2051): « quia ipsa charitas est animae pulchritudo ».

⁶⁷⁾ *De civ. Dei* (CSEL 40/2, 109): « Unde mihi uidetur, quod definitio brevis et uera uirtutis ordo est amoris ».

⁶⁸⁾ *Ep.* 155, 4, 13 (CSEL 44/3, 443): « Quamquam et in hac uita uirtus non est diligere, quod diligendum est ».

⁶⁹⁾ Durch die Kontroverse mit dem Manichäismus wandte sich Augustinus von einem extremen Intellektualismus, der sich in der Erkenntnis der Wahrheit in Gott das höchste Gut sah, zum Voluntarismus, der die *beatitudo* in den Besitz Gottes durch die Liebe verlegte. (*De mor. eccl. cath.* 14, 24 [PL 32, 1321-1322]).

⁷⁰⁾ *De cat. rud.* 27, 55: « totum praemium nostrum ipse erit, ut in illa aeterna uita bonitate eius et pulchritudine perfruamur ». Cf. LORENZ R., Die Herkunft des augustininischen *frui Deo*, in: *Zeitschrift f. Kirchengeschichte* 64 (1952/53), 34-60.

gebraucht (*uti*)⁷¹⁾, ohne sich an sie zu verlieren und das eigene Ich zum Sichselbstgenügen zu erheben, sowie alle Menschenliebe muss der Liebe des höchsten und der menschlichen Seele allein seinsgemässen Gutes streben, der Liebe Gottes untergeordnet sein.

Diese Liebe, die für Augustine das Zentrale ist, wird durch die Ursünde und Erbsünde wie durch jede schwere Sünde zerstört. Gerade in diesem Mangel an Liebe gründet die Unheilssituation des gottfernen Menschen. Wo keine Liebe Gottes ist, herrscht der Gegenpol der Gottesliebe, die *cupiditas*⁷²⁾. Sie ist eine Versuchung des Teufels (*ib.* 27, 55) und wird zur unheimlichen Dämonie in Leben und Gesellschaft der Menschen. Die *cupiditas* bedeutet zügellose Gier nach Lust, rücksichtslosen Egoismus und führt zur tyrannischen Ausbeutung der Mitmenschen⁷³⁾. Sie treibt die Weltmenschen zu einer *multitudo carnalis*⁷⁴⁾ zusammen, die keinen Sinn hat für das Übersinnliche und Übernatürliche.

Die materialistische Gesinnung versperrte dem *carnalis populus* (*ib.* 22, 40) der Juden den Glauben an die übernatürliche Sendung des Messias⁷⁵⁾ und führte schliesslich zu seiner Verwerfung. Die irdisch gesinnten Heiden, die Augustinus im Anschluss an Paulus (1 Cor. 6, 6; 7, 15; 10, 27) als *infideles*⁷⁶⁾ bezeichnet, hatten nur Spott und Hohn für die christlichen Jenseitsoffenbarungen (*ib.* 7, 11). Sie hatten Hass auf alles, was Christus heisst und waren voll Grimm darüber, dass sich dieser Name schon den Erdkreis erobert hatte (*ib.* 25, 48). « Von seiten der ungläubig gebliebenen Heiden » erhoben sich schwere und heftige « Verfolgungen gegen die Kirche Christi und

⁷¹⁾ Über *frui* und *uti*, cf. *Sermo* 177, 8 (PL 38, 958).

⁷²⁾ *Enchir.* 31, 117 (CC 46, 112): « Regnat enim carnalis cupiditas ubi non est dei caritas ». Zum Begriff der *cupiditas*, cf. MAUSBACH, *Ethik*, I, 222-263; *Thesaurus Linguae Latinae*, IV, 1411-1421; *ibid.*: *cupidus*, 1425-1428.

⁷³⁾ *De doctr. Christ.*, III, 10, 15: « Ich nenne aber Liebe die Bewegung der Seele dahin, Gott wegen seiner selbst, sich und den Nächsten aber wegen Gott zu lieben; Begierlichkeit aber heisse ich das Streben des Geistes, sich, den Nächsten und jeden Körper nicht wegen Gott zu geniessen ».

⁷⁴⁾ *De cat. rud.* 19, 31: « sed et si saepe aduersum se pro his rebus dimicant, pari tamen pondere cupiditatis in eadem profunditatem praecipitantur ».

⁷⁵⁾ *De cat. rud.* 21, 38: « Dass der Befreier allerdings ein geistiger sein werde, das wollten sie nicht einsehen, ihr Verlangen stand nur nach der Befreiung vom irdischen Joch ».

⁷⁶⁾ Über *infideles*, cf. BLAISE, 441; *Thesaurus Linguae Latinae*, VII/1, 1416-1616; SCHMECK H., *Infidelis*. Ein Beitrag zur Wortgeschichte, in: *Vigilae Christianae* 5 (1951), 129-147.

tagtäglich ging das prophetische Wort in Erfüllung : Siehe, ich sende euch wie Schafe unter Wölfe » (*ib.* 23, 43).

Zu den traurigsten Verirrungen der gottfernen Menschen gehört der Götzendienst. Die dem wahren Gott allein gebührende Ehre wurde einer Vielzahl von Götzen erwiesen (*De civ. Dei*, VI, praef.). Es besteht für Augustinus, wie für Paulus (*1 Cor.* 10, 20), kein Zweifel darüber, dass zwischen Götzendienst und Teufel ein inniger Zusammenhang besteht ⁷⁷). Seinen grössten Triumph feierte Satan, als die Menschen ihm göttliche Ehren erwiesen. « Nachdem nämlich die Menschen einmal ihren Schöpfer verlassen hatten, sanken sie nicht bloss zu der von Gott erschaffenen Kreatur herab, so dass sie nicht Gott selbst, sondern nur die Werke Gottes verehrten. Sie erniedrigten sich sogar bis zu den Werken aus Menschenhand und zu Gebilden von Handwerkern, so dass der Teufel und seine Geister um so schmälicher über die Menschen triumphieren konnten; denn deren Freude ist es ja, sich unter solchen Trugbildern anbeten und verehren zu lassen und die menschlichen Verirrungen sind sozusagen die Weide für die Ihrigen » (*ib.* 18, 32). Selbst eine hochstehende Kultur vermochte nicht, die Heiden vor diesem dämonischen Blendwerk zu schützen. Sie werden von Augustinus als « gentes quae idola colebant » (*ib.* 27, 53) und als « ex idolorum cultu uenientes » (*ib.* 23, 43) bezeichnet ⁷⁸).

d) Zu dem Unheil, das durch die Sünde eingetreten ist, gehört schliesslich der Mangel an Ruhe. « Homo autem peccato lapsus perdidit requiem, quam habebat in eius (Christi) diuinitate » (*ib.* 17, 28). Als geschaffenes, unvollkommenes Wesen will der Mensch naturnotwendig seine Unerfülltheit durch Transzendieren auf andere Güter ausfüllen und aus der Unruhe des Herzens zur Ruhe kommen. Die *indigentia* des Menschen, der zu seiner Seinsvollkommenheit eines anderen Seienden bedarf ⁷⁹), kann nicht ausgefüllt, die Ruhe nicht bewirkt werden durch Güter, deren Seinsvollkommenheit tief unter der des Menschen liegt. Gerade die Unruhe und der Unfriede sind die untrüglichen Kennzeichen der von Gott getrennten Menschen, deren Seele jeden festen Halt verloren hat : « Uolunt enim requiescere in rebus inquietis et non permanentibus; et quia illae tempore subtra-

⁷⁷) *De cat. rud.* 19, 33 : « cum ceterae gentes simulacris et daemoniis seruirent ».

⁷⁸) Über *idola*, cf. *Thesaurus Linguae Latinae*, VII/1, 225-229. Über *cultus* : *ib.*, IV, 1329-1331; *colere* : *ib.*, III, 1685.

⁷⁹) SCHNEIDER, l.c., 113.

hunter et transeunt, timoribus et doloribus eos agitant, nec quietos esse permittunt» (*ib.* 16, 24). Welche Güter Augustinus hier meint, zeigen die folgenden Ausführungen in *De cat. rud.* :

1. « Will sich aber der Mensch im Besitz von Erdengütern ⁸⁰⁾ beruhigen, so machen sie ihn hochfahrend ⁸¹⁾, aber nicht zufrieden. Oder sehen wir nicht, wie viele ihren Reichtum plötzlich verlieren, wieviele andere zugrunde gehen, weil sie entweder nach ihm trachten ⁸²⁾ oder weil sie mit seinem Verlust noch gierigeren Menschen zur Beute werden? Würde aber auch der Reichtum dem Menschen sein ganzes Leben lang bleiben und liesse er seinen Liebhaber nicht im Stiche, so müsste doch der Mensch bei seinem Tode ihn verlassen » (*ib.* 16, 24).

2. « Denn wie lange dauert das Leben des Menschen und wenn er noch so alt würde? Und wenn sich die Menschen ein hohes Alter wünschen, was wünschen sie sich damit anders als ein lang andauerndes Siechtum? » (*ib.*).

3. « Geradeso ist es mit den Ehren dieser Welt: was sind sie anders als leerer Stolz ⁸³⁾ und eine stets drohende Gefahr des Verderbens? Denn also heisst es in der Heiligen Schrift: « Alles Fleisch ist nur Heu und die Herrlichkeit des Menschen ist nur eine Heublume. Das Heu verdorrt und die Blume fällt ab: das Wort des Herrn aber bleibt in Ewigkeit » (*ib.* 16, 25).

4. « Es gibt sodann auch Menschen, die zwar nicht reich sein wollen und die nicht nach dem eitlen Glanz der Ehre trachten, die aber ihre Freude und ihre Befriedigung in Schwelgerei und Unzucht, in Theatern und leichtfertigen Schauspielen suchen, wie die grossen Städte sie ihnen unentgeltlich darbieten. Aber auf solche Weise bringen auch diese Leute ihr bescheidenes Vermögen in ihrer Üppigkeit durch und von der Not lassen sie sich dann am Ende zu Diebstahl und Einbruch, ja häufig zu offenem Raub verführen; es überfällt sie dann oft auf einmal eine grosse Furcht, und während sie eben noch in der Kneipe jubelten, träumen sie nun schon von der Trübsal des Gefängnisses. In ihrer Leidenschaft für Schauspiele

⁸⁰⁾ Cf. RUSSELL Rob P., Cicero's Hortensius and the Problem of Riches in Saint Augustine, in: *Scientia Augustiniana* (Festschr. Zumkeller). Würzburg 1975, 12-21; GALEANI P., *Providenza e beni temporali secondo S. Agostino*. Roma 1952 (bes. 43-175).

⁸¹⁾ Cf. *Sermo* 177, 7 (PL 38, 957); *Sermo* 85, 3 (PL 37, 521).

⁸²⁾ Cf. *Sermo* 61, 3 (PL 38, 410): « Et habes, ut concupiscis; et plenus es, et sitis ».

⁸³⁾ Cf. *Conf.* V, 9 (CSEL 33, 104); *De civ. Dei* XIX, 12 (CSEL 40/2, 390-394); *En. in ps.* 32, s. 2, 15 (PL 36, 293).

werden sie aber wie Dämonen : durch ihr Geschrei hetzen sie Menschen dazu auf, aufeinander loszuschlagen und miteinander auf Leben und Tod zu kämpfen, Menschen, die einander nicht beleidigt haben und nur dem wahnsinnigen Volk zu gefallen wünschen... Wie kann da der Geist die Gesundheit des Friedens finden, wenn er sich an Zwietracht und Kampf weidet? Denn nach der Nahrung, die man genießt, richtet sich der Gesundheitszustand. Schliesslich sind freilich wahnsinnige Freuden eigentlich überhaupt keine Freuden : allein mag es damit auch sein wie immer und mag man sich noch so glücklich fühlen in der Prahlerei des Reichtums, in der Aufgeblasenheit von Ehrenstellen, in Völlerei und Schwelgerei, in den Kämpfen der Schauspiele, in dem Schmutz der Unzucht, in der Geilheit der Bäder : all diese Lust nimmt ein einziges Fieberchen hinweg, das, noch solange man lebt, die ganze falsche Seligkeit vernichtet; übrig bleibt dann das öde, blutende Gewissen, das nunmehr den Gott als Richter fühlen wird, den es nicht als Beschirmer haben wollte, und das nunmehr den als gestrengen Herrn kennen lernen wird, den es nicht als gütigen Vater suchen und lieben wollte » (*ib.* 16, 25).

Schliesslich sei in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass Gott die Unruhe des Menschenherzens zulässt oder sogar will, damit der Mensch, enttäuscht von irdischen Gütern, seine Ruhe in Gott suche : « fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te » (*Conf.* I, 1) ⁸⁴).

B. DIE MÖGLICHKEIT DER BEKEHRUNG DES GOTTFERNEN MENSCHEN

Angeichts der Unheilsituation und der Gottesferne der gefallenen Menschheit erhebt sich nun die Frage, ob diese Situation von Grund aus wieder verändert werden, ob der gefallene Mensch wieder zu Gott und zum Heil gelangen kann.

Während der Teufel, durch seine innerste Gesinnung zum Träger des Bösen geworden, einem unwiderruflichen Strafgericht verfiel, wurde der gefallene Mensch von Gott nicht völlig verworfen. Auch dem in Gottesferne und Sündenelend lebenden Menschen bleibt der Weg der Rückkehr zu Gott offen, wenn er « seine Sünde bekennt

⁸⁴) Cf. CAYRÉ F., Les deux phases de l'inquiétude religieuse chez saint Augustin, in : *L'Année Théologique* 10 (1949), 116-132.

und zu einem gerechten Leben zurückkehrt» (*De cat. rud.* 18, 30). Der Mensch ist mehr aus Schwäche denn aus Bosheit gefallen; er ist ein Verführter. Die von Augustinus gewählten Ausdrücke deuten dieses Versagen des Menschen gegenüber den Verführungen des Teufels an. Viele Menschen *diabolo consentiunt* (*ib.* 19, 31)⁸⁵; willenlos geben sie dessen Verlockungen nach (*cedere*)⁸⁶. Der Teufel zieht die meisten Menschen an sich⁸⁷ die sich der Tyrannei dämonischer Mächte ausliefern. Dazu kommt, dass Gott trotz der Spaltung der Menschheit in zwei Reiche «überaus erbarmungsreich und langmütig auch gegen die Gottlosen «ist und ihnen Gelegenheit zur Busse und Besserung» (*ib.* 19, 31) lässt.

So unerbittlich auch die Folgen der Ursünde waren, so grauenhafte Verwüstungen auch die persönlichen Sünden der Menschen anrichteten, die Natur des Menschen wurde zwar verwundet und geschwächt, doch nicht in ihrem Wesen verdorben. Der sündige Mensch bleibt nicht nur ein Geschöpf Gottes, er bleibt auch sein Abbild. Auch die Gottlosen und die Heiden bleiben seinshaft auf das Göttliche angelegt.

Trotz Verdunklung des Verstandes gebrach es dem Menschen nie an der Fähigkeit, Gott zu erkennen. Trotz Abirrung in Götzendienst und Dämonenkult erkennt und verehrt der Mensch durch seine Vernunft (*per intelligentiam suam*) Gott als seinen Schöpfer (*ib.* 18, 29). Nur sündige Leidenschaft und Unverstand (*insania*) sind die wahren Hintergründe der Gottesleugnung, die übrigens selten ist⁸⁸. Auch die Kenntnisse der Heiden umfassen «nicht bloss nachgeäffte und abergläubische Gebilde und schwere Lasten einer unnützen Arbeit..., sondern sie haben auch schöne Künste, die besser zum Dienste der Wahrheit passen. Dazu gehören z.B. einige sehr nützliche Sittenvorschriften; ja selbst über die Verehrung des einen Gottes kann man bei ihnen manches Wahre finden. Was sie so als ihr Gold und Silber besitzen, das haben sie sich nicht selbst gegeben, sondern sozusagen aus den Schächten der überall waltenden göttlichen Vorsehung (wie aus einem Bergwerk) gezogen, haben es dann aber verkehrt und ungerecht zum Dienst der bösen Geister miss-

⁸⁵) Cf. Thesaurus Linguae Latinae IV, 397.

⁸⁶) *De cat. rud.* 27, 55: «quia si cesserit diabolo cum illo damnabitur».

⁸⁷) *De cat. rud.* 19, 31: «diabolus... secum plures... adtraxit». *Ibid.*, 4, 7: «se tanto magis tuendum et subiugandum superbis potestatibus addixerat».

⁸⁸) *Sermo* 69, 2, 3 (PL 38, 441): «Insania ista paucorum est».

braucht» (*De doctr. christ.* II, 40, 60). « Auch im Stande der Sünde ist ja der Mensch fürwahr immer noch besser als das Tier » (*De cat. rud.* 18, 30). Durch die *anima rationalis* weiss der Mensch um sein Sein und die Seinsordnung, auch wenn er schuldhaft diese Ordnung stört.

Ebenso bleibt dem sündigen Menschen die Freiheit zu sittlicher Entscheidung. Es gibt nach Augustinus einen willensschwachen, der *concupiscentia* und den Leidenschaften ausgelieferten, aber keinen willenslosen Menschen. « Augustin ist zu keiner Zeit, auch wenn wir die allerungünstigste Auffassung seiner Lehre adoptieren wollen, Determinist gewesen im Sinne der Leugnung der Willensfreiheit »⁸⁹⁾. Auch dem schlechtesten Menschen schreibt Augustinus *aliqua bona opera* zu⁹⁰⁾, wie er bei den Heiden tugendhafte Werke trotz Einschränkungen anerkennt⁹¹⁾.

Schliesslich birgt sich, wie schon hervorgehoben wurde, im Unfrieden des weltverhafteten Menschen, in seiner seelischen Zerrissenheit, das in allen Religionen übermächtige Erlösungsbedürfnis und das Heimweh der Seele nach Gott.

So ist eine Bekehrung des Menschen an sich möglich, im Gegensatz zu einer Bekehrung des Teufels. Es bleibt nur die Frage, wie, wodurch und durch wen diese Möglichkeit realisiert werden kann. Die Antwort lautet : durch Gott und seine Gnade.

Augustinus übersieht keineswegs die innere Anlage des gefallen heilsbedürftigen Menschen und weiss um die Möglichkeit seiner Bekehrung, betont aber entschieden die Unfähigkeit und Hilflosigkeit der menschlichen Kräfte, sich aus eigener Kraft zu erheben und das rechte Verhältnis zu Gott wiederherzustellen. Die gefallen Menschen sind Gottes *inimici* (*ib.* 4, 7) und ohne Gottes Hilfe der selbstlosen Liebe Gottes unfähig. Sie können nur bekehrt werden, weil Gottes Sorge (*ib.* 6, 10) über der Menschheit waltet, « quoniam prior dilexit nos » (*ib.* 4, 7) und weil er zu allen Zeiten die Menschheit umsorgt und liebt. Als Herr und Lenker weiss er auch das Böse, das zwar *contra voluntatem*, aber nicht *praeter voluntatem Dei* ist (*Enchiridion* 100),

⁸⁹⁾ MAUSBACH, Ethik, II, 247-248.

⁹⁰⁾ *De spir. et litt.* 28, 48 (CSEL 60, 203). Cf. *De civ. Dei* II, 29 : « Was immer als treffliche Naturanlage dich auszeichnet, es wird nur durch wahre Frömmigkeit geläutert und vervollkommenet, durch Gottlosigkeit dagegen verderbt und strafwürdig ».

⁹¹⁾ Vgl. CAPELLE B., Augustinus, in : Reallexikon für Antike und Christentum, I, 990.

seinem Weltplan so unterzuordnen ⁹²⁾, dass das *pulcherrimum carmen* der Schöpfung durch diese Antithesen nicht gestört wird ⁹³⁾. « Vor allem aber sah er zugleich auch voraus, dass aus diesem sterblichen Geschlechte einmal Heilige hervorgehen würden, die nicht das Ihrige suchten, sondern ihrem Schöpfer die Ehre geben würden und die in seinem Dienste von aller Verderbnis frei werden und sich ein ewiges, seliges Leben mit den heiligen Engeln verdienen würden » (*De cat. rud.* 18, 30). Bereits dringt die später immer klarer werdende Erkenntnis Augustins durch, dass das Böse in den Weltenplan Gottes hineingehört; dass Gott es zulässt, um dadurch das Gute zu wirken ⁹⁴⁾.

(Fortsetzung folgt)

JEAN-PIERRE BELCHE

⁹²⁾ *De nat. boni* 37 (CSEL 25/2, 873): « qui etiam iniustos iuste ordinare nouit ».

⁹³⁾ *De civ. Dei* XI, 18 (CSEL 40/1, 537): « atque ita ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen etiam ex quibusdam quasi antithesis honestaret ».

⁹⁴⁾ *De civ. Dei* XXII, 1.