

BRUCH ODER ENTWICKLUNG IM GNADENBEGRIFF AUGUSTINS?

Kritische Anmerkungen zu K. Flasch, *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo, Die Gnadenlehre von 397.*

Mit *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo, Die Gnadenlehre von 397. De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, lateinisch-deutsch.* Übersetzt von Walter SCHÄFER, herausgegeben und erklärt von Kurt FLASCH. Excerpta classica VIII. Mainz 1990 (Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung) setzt Kurt Flasch seine kritische Auseinandersetzung mit dem geistigen Erbe Augustins fort, nachdem er sich zuvor mit einer *Einführung* in Augustins Denken (Reclam Stuttgart 1980)[Abk.: *Einführung*], einem Nachwort zu *De vera religione* in der Übersetzung von W. Thimme (Reclam Stuttgart 1983)[Abk.: *Nachwort*] und mit einer modernen Verdeutschung der *Confessiones* (Reclam Stuttgart 1989)[Abk.: *Conf.*] versucht hat.

Nachfolgende Ausführungen bringen über die Kritik im Rahmen einer Rezension hinaus eine ausführlichere Auseinandersetzung mit den Thesen Flaschs in vier Kapiteln, von denen die ersten drei sich mit dem gebotenen Text von *Simpl.* 1,2, und mit dessen Übersetzung (1.), mit grundsätzlichen Gedanken Flaschs (2.) und mit konkreten Einzelaussagen in seinem Werk (3.) beschäftigen. In das letzte Kapitel (4.) sind verstärkt persönliche Eindrücke des Schreibers dieser Zeilen zu Flaschs Vorgehensweise und Stil eingeflossen, was auch formal eine Absetzung vom Vorhergehenden gebot.

Die *Logik des Schreckens* [Verweise nur S. mit der Seitenzahl] hat drei Hauptteile: eine einführende Deutung, die Flasch im engeren Sinn mit *Logik des Schreckens* überschreibt (S. 19-138), Text und Übersetzung von *Simpl.* 1,2, die von W. Schäfer gemacht wurde (S. 139-239), und abschließende Erwägungen mit dem Titel "Streitfragen", in denen Flasch seine im ersten Teil begonnene Kritik an Augustins Auslegung von *Röm* 9,10-29 nochmals aufgreift und fortsetzt (S. 240-297). Als Einstimmung zum Ganzen beschreibt Flasch das Thema und sein eigenes leitendes Interesse in einer relativ umfangreichen Einleitung (S. 7-18); er beschließt seine Ausführungen mit einem Literaturverzeichnis (298-303) und einem Nachwort (S. 304).

In Abweichung von dieser Gliederung soll zuerst der zweite Hauptteil mit dem von Flasch eingerichteten Text Augustins und seiner

von W. Schäfer besorgten Übersetzung besprochen werden, bevor auf die Ausführungen Flasch eingegangen wird¹.

1. KRITIK ZUM GEBOTENEN TEXT UND ZUR ÜBERSETZUNG

Vor den Text Augustins ist sinnvollerweise die lateinisch-deutsche Übertragung von *Röm* 9,9-29 gestellt (S. 139-145). Der lateinische Bibeltext bringt den von Augustin gebrauchten Wortlaut in Großbuchstaben, ergänzt durch einige von ihm verwendete Varianten in Klammern und Großbuchstaben sowie durch Zusätze aus der Vulgata in Klammern und Kleinbuchstaben. S. 139 verweist Flasch auf Ergänzungen zu *Röm* 9,13 und 25 aus der Vulgata, die er von Nestle-Aland übernommen habe. Die Ergänzung zu *Röm* 9,28 (S. 144) hat er dabei versäumt anzugeben. Auf die Zusätze zu *Röm* 9,25.28 hätte man verzichten können; denn weder werden sie vom griechischen Original gefordert, noch hat sie Augustin gekannt, da die Römerübersetzung des Hieronymus erst nach Abfassung von *Simpl.* erschien. Augustin selbst folgte einer altlateinischen Version, die hier den griechischen Text genauer wiedergibt als die Vulgata. Daß diese Ergänzungen nicht erforderlich gewesen wären, hätte Flasch leicht feststellen können, wenn er bei Nestle-Aland nur auf die gegenüberliegende Seite mit dem griechischen Text geschaut hätte. Gerade eine solche Nichtbeachtung des griechischen Originals aber kritisierte Flasch als wesentlichen Mangel in der Arbeitsweise Augustins. Bei *Röm* 9,13 ist es kaum angebracht oder zumindest mißverständlich, das "sicut scriptum est" als Ergänzung aus der Vulgata zu kennzeichnen; denn Augustins Bibeltext enthielt diese Wendung durchaus, wie z.B. aus *exp. prop. Rm.* 52 CSEL 84,33 hervorgeht; er verwies auf sie aber auch in *Simpl.* 1,7f CCL 44,32 mit der Formulierung "quod scriptum est"; daher hätte man, wenn schon überhaupt, höchstens das *sicut* in Klammern hinzufügen müssen. Im selben Vers *Röm* 9,13 ist Flasch das Versehen passiert, daß er das "quia maior serviet minori" diesem Vers zugeordnet hat, während es nach Ausweis von Nestle-Aland, dessen lateinischen Text Flasch verwertet hat (vgl. S. 139), in Wirklichkeit noch zum vorhergehenden Vers *Röm* 9,12 gehört. In *Röm* 9,15 S. 140 ist das *DIGIT* wohl ein bloßer Druckfehler, bei dem das *G* durch ein *C* zu ersetzen ist.

Beifügungen in Klammern und Großbuchstaben bedeuten nach Flasch (S. 139) Varianten im Text von *Simpl.* selbst. So erscheint in *Röm*

¹ Für die Werktitel Augustins werden die Abkürzungen des *Augustinus-Lexikon*s (Abk. *AL*; Stuttgart 1992 Bd. 1, XLII-XLIV) übernommen. *ALG* = *Sankt Augustinus - Der Lehrer der Gnade*. Hrsg. von S. KOPP u.a. Würzburg 1955ff.

9,11 "... BONUM AUT MALUM ..." zur Kopula die Variante (*VEL*). Sie kommt zweifellos vor, aber wenn man sie schon bringt, dann hätten Vollständigkeit und Genauigkeit verlangt, die Variante *sive* aus *Simpl.* 1,2,6 CCL 44,30 ebenfalls anzugeben. Im selben Vers wird durch die Klammer der Eindruck erweckt, als ob das ("UT SECUNDUM ELECTIONEM PROPOSITUM DEI MANERET") eine Variante Augustins sei, allerdings ohne zu vermerken, wozu. Hier wurde die Klammer jedoch aus dem Nestle-Aland-Text übernommen, obwohl dies zur Fehlannahme einer Variante bei Augustin führen muß. Für *Röm* 9,22 lautet in *Simpl.* die Wortfolge "... VOLENS DEUS ..." und nicht umgekehrt, wie vermutlich aus der Vulgata übernommen, "DEUS VOLENS".

Bei der Übersetzung W. Schäfers ist nicht zu ersehen, ob sie den Sinn von *Röm* 9,10-29 wiedergibt, den der Text nach unserem Wissen gemäß dem griechischen Original hat, oder wie ihn Augustin verstand. Im ersten Fall ist gegen die Übertragung nichts einzuwenden, ausgenommen vielleicht, daß in *Röm* 9,10 der dem Sinnzusammenhang angemessene Zusatz "IHRE KINDER EMPFANGEN" besser durch Klammern als solcher gekennzeichnet worden wäre. Im zweiten Fall aber, wenn der lateinische Text nach dem Verständnis Augustins verdeutscht werden sollte, sind gegen die Übersetzung einige Einwendungen zu erheben. In *Röm* 9,11b "ut secundum electionem propositum dei maneret" hat Augustin das *ut* nicht final, sondern konsekutiv aufgefaßt, wie bereits Ph. Platz, *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins*. Würzburg 1938, vor allem S. 222-224, richtig beobachtet hat. Jedenfalls wären die Ausführungen Augustins in *Simpl.* 1,2,4-6 bei finaler Bedeutung des *ut* nicht nur überflüssig, sondern sogar unverständlich. Bei *Röm* 9,15 spricht nicht Gott zu Mose, sondern nach einer Sonderlesart Augustins ist Mose selbst das redende Subjekt, ähnlich wie in *Röm* 9,25 nicht Gott bei Hosea, sondern der Prophet selbst der Sprechende ist. In *Röm* 9,15 hätte das "cui misericors fuero" durchaus wörtlich übersetzt werden können statt des sinngemäß richtigen, doch unnötig freieren "wem ich es gewährt habe". Analoges gilt auch für *Röm* 9,19a "...Quid adhuc conqueritur?"; denn Augustin betont in seiner Auslegung dieses Verses in besonderer Weise die Klage Gottes in der Schrift über die Bösen, was durch eine wörtliche Übersetzung des *conqueritur* besser ausgedrückt wäre (vgl. *Simpl.* 1,2,15 CCL 44,40f). Ähnlich wäre es wegen der nachfolgenden Ausführungen Augustins angebrachter, das *in loco* in *Röm* 9,26 wörtlich zu übersetzen (vgl. *Simpl.* 1,2,19 CCL 44,48). In *Röm* 9,28 hat Augustin die Partizipien *consummans et brevians* syntaktisch nicht auf das Subjekt *Dominus* bezogen, sondern auf das Objekt *Verbum* (vgl. ebd. CCL 44,49 Zeile 656f). Auch bei Zitaten Augustins aus anderen biblischen Schriften wurde nicht immer nach dem Verständnis

Augustins übersetzt; vgl. z.B. S. 223: *Röm* 11,5-7; S. 225: *Sir* 33,10-15.

Der Übersetzung von *Simpl.* 1,2 liegt der kritische Text des CCL 44,24-56 nach der Edition von Frau A. Mutzenbecher zugrunde. Er wurde unverändert abgedruckt, ausgenommen die Korrektur von zwei offensichtlichen Druckfehlern in CCL 44 (S. 34 Zeile 278: *aliquid*; S. 41 Zeile 442: *adiuuat*) und zwei Druckfehlern auf S. 212 und 218, auf die inhaltlich unten eingegangen wird. Auch die Einrichtung des lateinischen Textes wurde von CCL 44 übernommen: Direkte Zitate aus *Röm* 9,10-29 wurden in Capitalia, aus anderen biblischen Schriften kursiv gesetzt. Leider wurde versäumt, die Stellen auch zu benennen, so daß nicht nur der biblisch weniger versierte Leser sich schwertut, die Zitate zu verifizieren. Vollkommen unter den Tisch fallen auf diese Weise die indirekten Bezugnahmen und Anspielungen auf biblische Worte, die sich in Augustins Ausführungen so zahlreich finden und die nicht nur sein Denken, sondern sogar seine Sprache tief beeinflußt haben. Zumindest in die Übersetzung hätte man die in CCL 44 von A. Mutzenbecher im kritischen Apparat minutiös aufgeführten direkten und indirekten Bibelzitate übernehmen können, ohne daß dadurch die Ausgabe sich wesentlich verteuert hätte. Sinnvollerweise wurden die Zeilenzahlen, die die Quaestio in CCL 44 hat, in eckigen Klammern vor jede 5. Zeile gesetzt, außer diese beginnt mit den Endsilben eines getrennten Wortes, das dann im Unterschied zu CCL 44 stets ganz zur vorhergehenden Zeile gerechnet wurde. Zwecks eines leichteren Auffindens der Stellen wünschte man sich, auch die Seitenzahlen der Originalausgabe wären mitangegeben worden. Auf Register wurde überhaupt verzichtet, was eine Orientierung im Text wie in den Erläuterungen sehr erschwert und den Wert der Ausgabe formal beträchtlich schmälert.

W. Schäfer hat die Ausführungen Augustins im allgemeinen korrekt übertragen, auch wenn natürlich der Sinn nicht jeder Wendung so eindeutig festzulegen ist, daß keine andere Übertragung mehr vertretbar wäre. Zu vermerken ist, daß Schäfer mitunter Ergänzungen bzw. Verdeutlichungen bringt, die durchaus sinnvoll sind, jedoch besser durch Klammern als solche gekennzeichnet worden wären.

Bei nachfolgenden Ausführungen bezeichnet die erste Zahl das Kapitel in *Simpl.* 1,2; die Zeilen [Z] werden nach CCL 44 gezählt; Zahlen mit S. beziehen sich stets auf die Seitenzahl in *Logik des Schreckens*.

2 Z. 15-17 S. 151, "ex hoc euangelicam gratiam tamquam debitam meritis suis percepissent, quia legi seruiebant", ist mit "Daher meinten sie, die Gnade des Evangeliums sei ihren Verdiensten geschuldet" ohne den abschließenden Kausalsatz nicht vollständig wiedergegeben. Ebd. Z. 18 *Iudaica sacramenta* dürfte nicht die "Lehren der jüdischen Religion" meinen, die das Christentum ja nach Ausweis des NT weitgehend übernommen hat

- auch Augustin konnte dies nicht entgangen sein -, sondern, wie aus *Ap* 15 hervorgeht, vor allem die Beschneidung. Man übersetzt daher besser mit "Sakramente (bzw. Riten) der jüdischen Religion", zumal ja Augustin der Beschneidung für die Heilsperiode des AT tatsächlich sakramentale Kraft zugeschrieben hat. Ebd. Z. 28 *admonitione* und Z. 36 S. 153 *admonitionibus* wird durch das vieldeutige "Zeichen" nicht angemessen ausgedrückt; man sollte den präziseren Sinn von *admonitio*, bei Augustin ein Fachausdruck im Berufungsablauf, berücksichtigen und durch "Ermahnung", mitunter auch durch "Erinnerung" bezeichnen, während man "Zeichen" für *signum* reservieren sollte. Ebd. Z. 39f ist die Übersetzung "durch die Teilnahme an den heiligen Weihen" für *sacramentorum participatione* mißverständlich; Augustin dachte hier an den Empfang der Initiationssakramente, durch die einer der Kirche eingegliedert wird; man sollte hier den Terminus "Sakramente" beibehalten. In 3 Z. 84-86 schreibt Augustin: "Vocantis est ergo gratia, percipientis uero gratiam consequenter sunt opera bona, non quae gratiam pariant, sed quae gratia pariantur". Dazu übersetzt W. Schäfer S. 159: "Die Gnade kommt also vom Berufenden. Folglich wird sie nicht von den guten Werken dessen erzeugt, der sie empfängt, vielmehr bringt sie die guten Werke hervor." Dies trifft m.E. weder den Wortlaut noch den Sinn des lateinischen Textes. Indem das *adversative uero* unterschlagen wird, wird die Gegenüberstellung von *uocantis* und *percipientis uero* nicht sichtbar. Augustin hat die Gnade der Berufung, um die es hier ja geht, stets Gott zugeordnet, die guten Werke aber dem empfangenden Menschen. Dieser, nicht die Gnade unmittelbar bringt die guten Werke hervor, aber nicht autonom, sondern kraft der Gnade, die ihn zum Guten befähigt und animiert. Die guten Werke sind Folge, nie aber Ursache der Gnade, die der Mensch empfängt, um gut zu handeln. Die beiden Relativsätze *quae ... pariant, quae ... pariantur* sind konjunktivisch und haben einen finalen Sinn, wie auch aus dem mehrfachen, betonten *ut* in den nachfolgenden Sätzen nahegelegt wird und was auch in der Übersetzung zum Ausdruck kommen muß. Man könnte vielleicht folgendermaßen formulieren, um möglichst nahe am Original zu bleiben: "Die Gnade kommt also vom Berufenden, von dem aber, der die Gnade empfängt, kommen folglich die guten Werke, die (freilich) die Gnade nicht hervorbringen können, sondern die kraft der Gnade hervorgebracht werden sollen". Beim Zitat von *Röm* 9,11 in 6 Z. 174-176 S. 169 deutet W. Schäfer das *ut* als "damit". Doch kann Augustin, wie oben bereits vermerkt wurde, hier das *ut* nicht final, sondern nur konsekutiv verstanden haben. Dies läßt sich aus der nachfolgenden Argumentation Augustins gut erkennen, bei deren Übertragung W. Schäfer instinktiv richtig das "damit" durch ein "daß" ersetzt: "... sie hatten weder etwas Gutes noch etwas Böses getan,

daß wegen einer solchen Tat der erwählt worden wäre, der Gutes getan hätte" (vgl. Z. 177-183). Ebd. Z. 184 "non quia inuenit deus opera bona in hominibus quae eligat" bezieht W. Schäfer das Relativpronomen *quae* auf *hominibus*, als ob es *quos* hieße; Gegenstand der Erwählung sind hier aber unmittelbar nicht die Menschen, sondern die *opera bona*, ebenso wie ebd. Z. 186f, wo W. Schäfer dann korrekt übersetzt: "... deswegen findet er Werke, die (*opera quae*) er dann für das Himmelreich auswählen kann". 9 Z. 266f, "Quod si eam credendo se meruisse quis iactat", verdeutscht W. Schäfer auf S. 179 so: "Wenn darum jemand sich brüstet, er habe sich durch den Glauben Verdienste erworben..." Hier blieb das *eam* unberücksichtigt, das auf das vorausgehende *misericordiam* weist, so daß die Aussageabsicht Augustins nicht genau getroffen wurde. Diese ist, daß sich niemand durch Glauben die *Barmherzigkeit Gottes* verdient habe. Hingegen bestritt er nicht, daß man sich durch den Glauben Verdienste erwirbt; nur rühmen darf man sich ihrer nicht, als ob sie nicht auch das Erbarmen Gottes zur Voraussetzung hätten, was jedoch hier nicht unmittelbar zur Diskussion steht. In der Übersetzung zu 10 Z. 284f S. 181 ist das Zitat von Mt 22,14 in Capitalia gesetzt und vermittelt dadurch fälschlicherweise den Eindruck, zu Röm 9,10-29 zu gehören, zumal ja auf die Angabe der Bibelstellen grundsätzlich verzichtet wurde. In 10 Z. 296f S. 183 unterlief W. Schäfer ein Verständnisfehler, wenn er "nisi uocatione contemta reprobus fieret" übersetzt: "wenn Esau sie nicht mißachtet und zurückgewiesen hätte". Doch *reprobus fieret* hat keinen aktiven, sondern einen passiven Sinn und besagt, daß Esau selbst verworfen wurde, nicht aber, daß er den Ruf Gottes zurückgewiesen habe. Den Grund für die Verwerfung Esaus gibt *uocatione contemta* an: "Da er die Berufung durch Gott verachtet hat, wurde er ein Verworfenener". Vielleicht dachte Augustin hier an den Verkauf des Erstgeburtsrechtes um ein Linsengericht (vgl. Gen 25,29-34); zur Formulierung *reprobus fieret* könnte er durch 1 Kor 9,27b inspiriert worden sein. 17 Z. 524f S. 207 wird "ostendit proficientes futurum esse ut possint" mit "er ... zeigt, daß sie Fortschritte gemacht haben und es in Zukunft können" wiedergegeben. Doch drückt *proficientes* als Partizip Präsens nicht die Vorzeitigkeit, sondern die Gleichzeitigkeit zu einem Futur aus und wird daher besser futurisch übersetzt; etwa: "er zeigt, daß sie Fortschritte machen werden, so daß sie es dann können". In 18 Z. 572f S. 212f fehlt im lateinischen Text, der in CCL 44,46 den Wortlaut hat: "ut per eorum ordinatas poenas uasa quae fiunt in honorem proficiant", das *per*. Dementsprechend mußte auch die Übertragung Mängel aufweisen, wenn W. Schäfer verdeutscht: "denn die ihnen auferlegten Strafen dienen den Gefäßen zum Nutzen, die zur Ehre hergestellt sind". In Wirklichkeit aber bilden die *uasa quae fiunt in honorem* das Subjekt, und sie sollen durch

die über die Gefäße des Verderbens verhängten Strafen Fortschritte machen. Ebd. Z. 575 "(non odit deus)... nec quod in eis facit creando, nec quod in eis facit ordinando" übersetzt W. Schäfer folgendermaßen: "er haßt also weder, was er an ihnen als Schöpfer, noch, was er an ihnen durch Zuordnung auf einen anderen Zweck hin wirkt". Diese Interpretation ist nicht korrekt, weil unvollständig und daher einseitig. Ebd. Z. 550-552 bestimmte Augustin die Sünde als *inordinatio*, als Verkehrung der Wertordnung. Diese wird durch Gott *ordinando* wiederhergestellt, und zwar durch die Strafe für die Sünde; erst in zweiter Linie wirkt sich die Strafe abschreckend auf andere aus und bedeutet auch eine "Zuordnung auf einen anderen Zweck hin", nämlich auf die Bekehrung derer, die zu Gefäßen des Erbarmens erwählt sind. Man gibt m.E. *ordinando* besser mit "durch Herstellung der Ordnung" wieder, weil darunter beide Aspekte, die Strafe wie die von ihr ausgehende heilsame Wirkung, subsumiert werden können. Ebd. Z. 579f gebraucht Augustin in der Analogie von der Bestrafung eines Diebes die Termini *furtum* und *fur*, Diebstahl und Dieb. Es besteht keinerlei Notwendigkeit, diese Ausdrücke durch "Raub" und "Räuber" zu ersetzen, wie dies W. Schäfer auf S. 213 tut. In 19 Z. 622 S. 218 hat sich der Fehler eingeschlichen, daß anstelle des erforderlichen Plurals *pertinent* (vgl. CCL 44,48) der Singular *pertinet* gesetzt wurde. Für *excaecare* in 19 Z. 676f S. 223.225 übersetzt W. Schäfer "verstocken"; dies ist sachlich gewiß nicht falsch, aber warum nicht "verblenden" wählen, das doch den lateinischen Terminus wörtlich genau wiedergibt? Ebd. Z. 678f in *plenitudine gentium* wird als "bei der Menge der Heiden" gedeutet. *Plenitudo* bedeutet aber die Fülle, wofür "Menge" doch ein zu schwacher Ausdruck ist. Fülle bzw. Vollzahl würden das Gemeinte gewiß besser treffen. In 20 Z. 707 findet sich die schwer deutbare Wendung *originali reatu in omnia permanente*, bei der die früheren Ausgaben *permanante* lasen. Wenn W. Schäfer S. 227 dazu übersetzt: "auf Grund der ursprünglichen Schuld, die alles durchdringt", so entspricht dies der in PL 40,126 zu findenden Lesart *permanante*, nicht aber dem *permanente* des CCL 44,52. Ebd. Z. 720f schreibt Augustin: "... hoc ipsum in usum conuertitur, quo illi proficiant quibus praebetur misericordia". In der Übertragung dieser Stelle auf S. 229 ist mit "wendet sich das zum Nutzen für die, denen Erbarmen geschenkt wird" der Relativsatz *quo illi proficiant* nicht berücksichtigt.

2. KRITIK ZU GRUNDSÄTZLICHEN THESEN

In den Ausführungen von Kurt Flasch lassen sich einige Hauptthesen und Auslegungsgrundsätze erkennen, die für seine Augustindeutung in *Simpl.* von zentraler Bedeutung sind. Sie sollen daher zuerst erörtert

werden, bevor auf sonstige Sachaussagen eingegangen wird.

Flasch nennt *Ad Simplicianum* einen "Schlüsseltext" (S. 15; 4. Umschlagseite), dessen Bedeutung als Wendepunkt er auch sonst nicht oft genug unterstreichen kann (z.B. S. 10.24-30.48-51.96.103). Es ist unbestreitbar, daß *Simpl.* 1 ein entscheidender Einschnitt in der Denkentwicklung Augustins war (S. 10) und eine bedeutende Wirkungsgeschichte hatte; eine unmittelbare jedoch nur bei ihm selbst, insofern die hier gefundene neue Lösung für ihn eine definitive war, an der er bis zu seinem Lebensende festhielt. Die Schrift selbst kann nicht allzu bekannt geworden sein, sonst hätte Augustin am Ende seines Lebens nicht erst ausdrücklich auf sie hinweisen müssen, um ihre zentralen Aussagen in Erinnerung zu rufen (vgl. *praed. sanct.* 8; *perseu* 52 PL 44.45,965f.1025f). Ihre Wirkung auf die Nachwelt war mehr eine indirekte und ergab sich daraus, daß die in Buch 1 entfaltete Gnadenlehre zur Grundlage auch der späteren Gnadenschriften Augustins wurde und durch diese, die stets bekannter und verbreiteter waren als *Simpl.*, das abendländische Denken nachhaltig beeinflusste. Ihre faktische Wirkung wurde dadurch nicht gemindert, daß die Schrift selbst lange Zeit nahezu unbeachtet blieb und in ihrer Wichtigkeit erst in neuerer Zeit voll erkannt wurde².

Simpl. 1 bedeutete gewiß eine Zäsur bzw. einen Wendepunkt in Augustins Gnadenauffassung und hat auch seine übrige Argumentation tief beeinflusst. Aber ob man deswegen schon von einem "Bruch" in seinem Denken sprechen muß, wie dies Flasch vertritt (z.B. S.46.50.61.121[Anm. 39].124f.127.132.270-276), ist durchaus strittig. Man kann Flasch zustimmen, wenn er sich gegen den Versuch wendet, das Neue im Gnadenbegriff Augustins, der selbst sich rückhaltlos dazu bekannt hat, durch einen Rückgriff auf frühere, seit *Simpl.* jedoch überholte Positionen abzuschwächen (z.B. S. 48-51.240-243). Doch selbst wenn man "Bruch" hinnimmt, fordert der Terminus die Klärung, wie tief dieser "Bruch" denn ging, ob die Verbindungslinien zu früheren Auffassungen so radikal gekappt waren, wie es

² Auf die Bedeutsamkeit von *Simpl.* 1 hat nicht erst Flasch aufmerksam gemacht; vgl. etwa, um nur einige der früheren Autoren zu nennen, H. REUTER, *Augustinische Studien*. Gotha 1887 S. 10f; V. WEBER, *Kritische Geschichte der Exegese des 9. Kapitels, resp. der Verse 14-23, des Römerbriefes bis auf Chrysostomus und Augustinus einschließlich*. Würzburg 1889 S. 113-123; J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus* 2. Freiburg/Br. ²1929 S. 6.147; F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*. München 1933 S. 115-123; Ph. PLATZ, *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins*. Würzburg 1938 S. 216. Flasch beruft sich für seine "These von einem Bruch in Augustins Theorieentwicklung anno 397" u.a. vor allem auf A. PINCHERLE, *La formazione teologica di S. Agostino*, Roma 1947 (S. 270f).

Flasch hinstellt³, z.B. auf S. 10, wo er die Wirkung wie überhaupt die Bedeutung von *Simpl.* m.E. doch stark überzeichnet, wenn er es "das Dokument einer letzten Bekehrung" Augustins sowie "eines welthistorischen Zusammenbruchs" und die "Todesurkunde des Gottes der Philosophen" nennt. Weiterhin ist zu fragen, ob in den Schriften vor und nach *Simpl.* Übereinstimmungen oder Unterschiede überwiegen und womöglich die Erkenntnisse von *Simpl.* 1 schon in früheren Gedankengängen zumindest in nuce angelegt waren, so daß die Entwicklung zur Position von *Simpl.* 1 mit innerer Notwendigkeit erfolgen mußte.

Bezüglich der Gnadenlehre von 397 stellt Flasch fest: "Augustins Konstruktion von 397 ergab sich aus seinen eigenen Denkwängen, nicht aus dem Text, den er kommentierte." (S. 264; vgl. S. 296) Unter Denkwängen ist wohl der maßgebliche Einfluß des allgemeinen und persönlichen historischen Kontextes Augustins zu verstehen (S. 100-103, 249, 251, 264, 296f). "Denkzwang" mag nicht der passende Ausdruck sein, dennoch ist daran soviel richtig, daß Augustin nicht voraussetzungslos an den Text des Römerbriefes wie überhaupt der ganzen Hl. Schrift herangetreten ist. Er selbst gibt klare Auskunft, welcher der bestimmende Einfluß war, der auf ihn bei seiner Schriftauslegung wirkte: Es ist die Glaubensregel, das verpflichtende Credo der Kirche⁴. In *doctr. chr.* 3,2 CCL 32,78 benennt er die hermeneutischen Grundsätze für eine orthodoxe Schriftauslegung: "consulat regulam fidei, quam de scripturarum planioribus locis et ecclesiae auctoritate percepit"⁵. Das besagt nichts anderes, als daß der Interpret sich an der Glaubensüberlieferung, die er aus klareren Schriftaussagen zur Sache und aus der kirchlichen Lehre gewinnt, orientieren muß. Zum integralen Bestand der Glaubensregel gehört das Bekenntnis zur Allmacht Gottes, zur Heilsnotwendigkeit der Erlösungstat Jesu Christi und zur Kirche.

³ Flasch gesteht zu, daß sich die Wende von *Simpl.* seit 394 vorbereitet habe (S. 276); vor 391 finde sich keine Reflexion auf eine Gnadenlehre und vor 389 nicht einmal das Wort Gnade (S. 277). Nach Flasch könnte dann Augustin höchstens mit seiner Gnadenauffassung in der Zeit von 391 bis 394, dem Jahr, von dem an sich die Wende schon vorbereite, radikal gebrochen haben. Es müßte dann schon einen kleineren Bruch 391 gegeben haben.

⁴ Darauf hat bereits G. Madec verwiesen (S. 295; *Revue des études augustiniennes* 28[1982]102f; ebd. 37 [1991]389). Das "Credo" der Kirche darf hier natürlich nicht eingeschränkt werden auf die Formeln des Glaubenssymbols, sondern meint die gesamte wesentliche Glaubensüberlieferung der katholischen Kirche.

⁵ Die diesem Grundsatz widersprechende Auslegungspraxis der Häretiker kennzeichnet er in *Gn. litt. inp.* 1 CSEL 28,1,459: "... ea tamen quaerendi dubitatio catholicae fidei metas non debet excedere. ... multi haeretici ad suam sententiam, quae praeter fidem est catholicae disciplinae, expositionem scripturarum diuinarum trahere consueuerunt..."

Wohl nicht erst seit Cyprian⁶ war der Grundsatz unbestritten: *Salus extra ecclesiam non est*. In diesen Worten äußert sich die Überzeugung, daß die Erlösung durch Jesus Christus nur innerhalb der Kirche mitgeteilt wird. Das sind u.a. die "Denkzwänge" - Augustin hat sie bestimmt weder als Zwang empfunden noch so genannt -, die er bei seiner Taufe bekannte und die ihn bei seiner Exegese bestimmten, auch in *Simpl.*, wenn er in 1,2 Z. 36-41 CCL 44,25 schreibt: "Aber in manchen ist die Gnade des Glaubens (erst) so groß, daß sie nicht genügt, um das Reich der Himmel zu erlangen, wie in den Katechumenen, wie in Kornelius selbst, bevor er durch den Empfang der Sakramente der Kirche eingegliedert wurde; in anderen aber ist sie so groß, daß sie schon zum Leib Christi und zum heiligen Tempel Gottes gerechnet werden". Die Glaubenssätze von der Heilsnotwendigkeit der Erlösung und der Zugehörigkeit zur Kirche führen notwendigerweise auch zur Lehre vom Gericht und von der Verdammung für jene, die nicht zur Kirche gehören. Es war nicht Augustin, der diese Dogmen erfunden hat, er teilt sie nur mit der gesamten alten Kirche, die sie in den Schriften des NT in vielen Variationen gelesen, geglaubt und bezeugt hat⁷.

S. 87 (vgl. S. 33.120) schreibt Flasch von einer "Relativierung der Kirchenmitgliedschaft" und von "Graden der Begnadung, von denen die Taufe einen untersten darstelle", bei Augustin und belegt dies mit "n.3 S.25". Doch ist in *Simpl.* an dieser Stelle nichts dergleichen zu finden. Vermutlich hat sich hier K.F. in der Kapitelzählung verschaut und meint n.2 S.25, woraus das obige Zitat 1,2 Z. 36-41 CCL 44,25 entnommen ist. Augustin hat aber hier nicht die Taufe als untersten Grad der Begnadung bezeichnet, sondern den Glauben der Katechumenen. Er hat diesem jedoch nicht die Gnadenhaftigkeit überhaupt (*gratia fidei* Z. 37!), sondern ledig-

⁶ Ep. 73,21 CSEL 3,2,795. Vgl. ep. 74,7 ebd. 804; *De ecclesiae catholicae unitate* 6 CCL 3,253f. Auch Origenes kannte diesen Grundsatz; vgl. *In Jesu Nave* 3,5 PG 12, 841. Grundgelegt ist er in Mk 16,16; Joh 3,18; Apg 4,12; 1 Petr 3,20f u.a. Vgl. dazu F. HOFMANN, o.c. 221-232; B. KÖRNER, *Extra ecclesiam nulla salus. Sinn und Problematik dieses Satzes in einer sich wandelnden fundamentaltheologischen Ekklesiologie*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 114(1992)274-292 (mit weiterführenden Literaturangaben).

⁷ Die zahlreichen Belege aus der Hl. Schrift, wo von Gericht und Verdammnis die Rede ist, brauchen hier nicht aufgeführt werden, jedenfalls bewirkten sie, daß die alte Kirche - und nicht nur sie - an die Tatsächlichkeit der Verdammnis geglaubt hat; Augustin ist hierfür nur ein Zeuge unter anderen. Wenn in moderner Zeit gegen eine ewige Qualenhölle Bedenken laut werden, so können und dürfen solche jedoch nicht für die Zeit Augustins angenommen werden. Darin ist Flasch zuzustimmen, daß er sich dagegen wendet, moderne Fragestellungen so ohne weiteres bei Augustin vorauszusetzen; vgl. etwa S. 250-253. Vgl. unten Anm. 11.

lich die sakramentale Vollendung abgesprochen, wenn er ihn erst einen Anfang nennt (Z. 27f). Er hat hier zudem nicht Sakrament und Kirchenmitgliedschaft der Gnade gegenübergestellt, sondern den noch ungenügenden Glauben von Ungetauften der vollen sakramentalen Gnade und Kirchenmitgliedschaft, da nach seinen Worten erst bei dem Empfang der Sakramente die Gnade *plenior et euidentior* eingegossen werde (Z. 29f), so daß sie, anders als bei den Katechumenen, ausreicht, das Reich Gottes zu erlangen. Es ist hier nirgends etwas von einer "Relativierung der Kirchenmitgliedschaft", von einem "Individualismus", der "später kirchensprengende Explosivkraft" entwickelte, zu entdecken. Augustin hat auch mit keinem Wort geschrieben, daß "nicht jeder Getaufte die Gnade (bekomme)". Natürlich bekommt nach seiner Überzeugung jeder durch die Taufe (in der katholischen Kirche) die Gnade (Z. 29f), die allerdings keine objektive Heilsgewißheit verleiht. Aber dies ist eine allgemeine Überzeugung in der Kirche, heute nicht weniger als damals. Sie hat der Apostel in *1 Kor* 4,4 stellvertretend für alle ins Wort gefaßt: "Ich bin mir zwar keiner Schuld bewußt, doch bin ich dadurch noch nicht gerecht gesprochen; der Herr ist es, der mich zur Rechenschaft zieht." Augustin hat sich in *Simpl.* 1,2,2 eher zu verkürzt über die Verbundenheit von Sakrament und Gnade geäußert, wenn er keine andere Einschränkung machte als jene, daß er die Glaubensgnade des Katechumenen mit einer Empfängnis verglich, die (nur) noch der Geburt im Taufsakrament bedarf, um zum ewigen Leben zu führen (Z. 43-46). Flasch hat m.E. den ganzen Abschnitt entweder nicht genau angeschaut oder (tendenziös?) mißdeutet.

Der empirische Ausgangspunkt für Augustins Überlegungen über den Empfang bzw. die Ablehnung der Berufung und damit über Erlangung oder Verlust des Gottesreiches ist in der Ekklesiologie angesiedelt, näherhin in der seelsorglichen Erfahrung, daß sich viele der Kirche verweigern, indem sie sich ihr nicht anschließen oder in ihr auf die moralischen Weisungen nicht zu hören bereit sind, und dadurch ihr Heil verwirken. Wenn einer sich gegen jede Weise der Berufung, wozu wesentlich die Predigt gehört (*Simpl.* 1,2,7 Z. 207f), verhärtet, so schließt Augustin daraus auf die Erstursache, nämlich auf die Verhärtung durch Gott, die in der Strafe der Verweigerung der angemessenen Berufung besteht (*Simpl.* 1,2,14 Z. 406-411); darauf soll im nächsten Abschnitt unten näher eingegangen werden. Nun kam aber Augustin nicht auf dem Wege der bloßen Schlußfolgerung aus den rezipierten kirchlichen Glaubenssätzen und der pastoralen Praxis zur Lehre von der Gnade, sondern bei der Auslegung der Paulus-Briefe, insbesondere des Römerbriefes, aber auch anderer biblischer Texte, stieß er in der Sache wie vor allem in der Terminologie auf gratiologische Aussagen, die er von seinen Voraussetzungen, "Denkzwängen", her ausdeutete

und zur Lehre von der Gnade verband⁸. Er beachtete dabei, wie in *Simpl.* gut sichtbar, die oben in *doctr. chr.* erwähnte hermeneutische Regel, daß dunkle Schriftstellen von deutlicheren her ihre Aufhellung erfahren; denn nicht nur nach Augustins Überzeugung widersprechen sich die Aussagen der Hl. Schrift nicht, sondern erklären und ergänzen sich vielmehr, da sie stets und überall nur die eine und selbe göttliche Offenbarungswahrheit bezeugen⁹.

Wie Augustin zwei sich scheinbar widersprechende Schriftworte harmonisiert, veranschaulicht er gut in *Simpl.* 1,2,10.13 CCL 44,35.37f. Bei der Auslegung von *Röm* 9,15.16 kommt er zum Ergebnis, daß Gottes Erbarmen durch die Berufung das gute Wollen des Menschen bewirkt, was er noch durch *Phil* 2,12f bezeugt findet. Der darin ausgesprochene Vorrang des Erbarmens Gottes vor allem menschlichen Wollen und Tun scheint Augustin jedoch mit Jesu Wort in *Mt* 22,14 "Viele sind berufen, wenige aber auserwählt" vor allem auch deswegen nicht zu harmonisieren, da er darunter die Auserwählung zum Reich Gottes aufgrund der Werke des Menschen versteht (vgl. insbesondere 1,2,10 Z. 284-286). Diesen scheinbaren Widerspruch zwischen Schriftworten löst Augustin dadurch, daß er seinen Begriff von der Berufung differenzierter bestimmt: Das Erbarmen Gottes zeigt sich nicht schon darin, daß einer berufen wird, dem er sich erfahrungsgemäß ja auch verweigern kann, sondern wie er berufen wird, d.h., ob die Berufung seinem Wesen so angemessen ist, daß er ihr aus innerer Neigung sicher folgt. Die vielen Berufenen sind demnach jene, die zwar den Ruf Gottes vernehmen, aber zurückweisen und dadurch sündigen, die wenigen Auserwählten hingegen jene, die dem Ruf folgen, weil sie angemessen berufen werden und daher glauben und gut handeln. Da stets durch die vorausgehende Berufung das gute Wollen und Tun hervorgerufen werden, ist einerseits der Vorrang des Erbarmens Gottes, wie es von *Röm* 9,14f gelehrt wird, gewahrt, andererseits steht dem auch *Mt* 22,14 nicht entgegen, da die Berufung von vielen tatsächlich abgelehnt wird, wie von Esau und vielen anderen (vgl. *Simpl.* 1,2,10 Z. 294-297; 1,2,14 Z. 406-409). Der Vorrang des Erbarmens Gottes besteht insofern auch letzteren gegenüber, als Gott in seiner Allmacht sie angemessen berufen könnte, so daß auch sie folgten. Daß aber einer angemessen berufen wird, ist reine Gnade, der Grund dafür liegt im göttlichen Ratschluß absolut verborgen, wie es in *Röm* 9,10-13 ausgesprochen ist. Hier nun übt Flasch heftige

⁸ Augustin war gewiß nicht der erste, der an die Gnade glaubte und sie lehrte, doch kann man wohl erst seit Augustin von einer eigentlichen Gnadenlehre sprechen.

⁹ Augustin hat diese hermeneutischen Regeln nicht erfunden, sondern vorgefunden, da sie schon Origenes geläufig waren. Vgl. z.B. L. LIES, *Zur Exegese des Origenes*, in *Theologische Revue* 88(1992)94f.

Kritik an Augustin, dem er u.a. vorwirft, den allgemeinen Heilswillen Gottes zu bestreiten, was sich in späteren Schriften unter anderem durch eine Falschexegese von *1 Tim 2,4* (S. 79; vgl. *Einführung* 181) zeige. Es ist Flasch darin nicht zu widersprechen, daß sich Augustin in *Simpl.* mit der Frage nach dem allgemeinen Heilswillen Gottes nicht auseinandersetzt. Doch ist ein solcher bestimmt auch nicht der Gegenstand von *Röm 9*; denn wie man den Text auch auslegen mag, einen Beweis für einen allgemeinen Heilswillen Gottes liefert er gewiß nicht. Auch Augustin fand darin nicht diese Thematik ausgesprochen, sondern die Unverdienbarkeit des göttlichen Erbarmens und dessen Ursächlichkeit für jedes gute Bemühen des Menschen. Insbesondere durch die Gegenüberstellung mit *Mt 22,14* kam Augustin dann zum Ergebnis, daß all jene nicht zum Reich Gottes erwählt sind, die der Berufung wegen ihres Unglaubens nicht folgen und sich dadurch das Reich Gottes verwirken. Dies lehrte ihn auch die pastorale Erfahrung, daß manche Menschen sich gegenüber allen Weisen der Berufung verschließen. Aus dieser Ablehnung folgerte er die Strafe der Verhärtung, die darin besteht, daß Gott jemand in seiner Verweigerungshaltung beläßt, d.h., ihm zur Strafe für seine Verweigerung die angemessene Berufung ebenfalls verweigert (vgl. *Simpl.* 1,2,14 Z. 406-411). Es herrschte (nicht nur) in der alten Kirche die allgemeine Überzeugung, die in *Mk 16,16* eine ihrer biblischen Grundlagen hat: "Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden". Wenn aber erfahrungsgemäß nicht alle glauben und daher auf ihre Verdammung zu schließen ist, dann ergeben sich daraus gewiß berechnete Fragen zu einem wörtlichen Verständnis von *1 Tim 2,4* mit dem hier gelehnten allgemeinen Heilswillen Gottes, zumal es in der Hl. Schrift nicht gerade wenige Zeugnisse gibt, die von einer Verwerfung sprechen und damit einen eingeschränkten Heilswillen Gottes zumindest nahelegen. Denn es wird wohl keiner zu behaupten wagen, um hier eine Formulierung Augustins zu gebrauchen, daß der Allmächtige nicht jeden so zu berufen wüßte, daß er tatsächlich glaubt und gerettet wird. Augustin kam zur Lehre vom eingeschränkten Heilswillen Gottes also sowohl aufgrund von Schriftaussagen als auch aus der pastoralen Erfahrung, die beide die altkirchliche Überzeugung von der Realität der Höllenstrafe stützten. Entschieden zurückzuweisen ist hingegen der Vorwurf, den Flasch m.E. indirekt erhebt, als ob Augustin aus unedlen Motiven einen eingeschränkten göttlichen Heilswillen vertreten habe. Wie er in Wirklichkeit dachte und empfand, offenbart er in *corrept.* 46 PL 44,944: "Da wir nicht wissen, wer zur Zahl der Vorherbestimmten gehört und wer nicht, müssen wir so sehr vom Gefühl der Liebe ergriffen werden, daß wir die Rettung aller wünschen". Dieses Wollen und diese Liebe nennt er dann (ebd. 47 PL 44,945) unter Bezugnahme auf *Röm*

5,5 und 1 Tim 2,4 als von Gott befohlen und gewirkt durch die Ausgießung des Hl. Geistes in unsere Herzen. Darin können wir wohl nicht nur die Maxime seines seelsorglichen Wirkens, sondern zugleich das pastorale Vermächtnis des alternden Bischofs am Ende seines Lebens ausgesprochen finden¹⁰. Wenn demgegenüber Flasch Augustin vorwirft, das Heil nur einer Minderheit, einem Rest, vorbehalten zu haben (z.B. S. 78f. 89f.122.276), so sei daran erinnert, daß beides, die Rettung einer Minderheit und eines Restes, von biblischen Texten vorgegeben war, deren Geltung für ihn definitiv feststand, nämlich von Mt 22,14 und Röm 9,27. Doch mehr als die Tatsache der Strafe der Verwerfung bringt Augustin in *Simpl.* nicht; er enthält sich im Gegensatz zu Flasch jedes mythologischen Beiwerks, jeder Ausschmückung der Höllenstrafen, indem er bezeichnenderweise weder den Teufel erwähnt noch überhaupt die Hölle mit einem konkreten Ausdruck benennt¹¹.

Es ist unübersehbar, daß Augustin erst von da an ausführlicher über Gnade reflektierte, als er sich intensiver - um nicht zu sagen professionell - mit der Hl. Schrift zu beschäftigen begann, und dies fällt mit seinem Eintritt in den Klerus zusammen¹². Der (gratiologische) Wendepunkt, der durch *Simpl.* markiert wird, ist grundgelegt in der Annahme des kirchlichen Credo und in der zunehmenden Kommentierung biblischer Schriften gemäß diesem Credo. Beide Faktoren sind aber bereits in der Zeit vor der Niederschrift von *Simpl.* im Denken Augustins wirksam und erweisen die

¹⁰ Vgl. den Schlußsatz in R. KLEIN, *Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Augustinus* (Forschungen zur Antiken Sklaverei 20). Stuttgart 1988 S. 225: "Als ein von Gott bestellter Hüter der Seelen fühlt er sich berufen, dem Gebot der christlichen Liebe innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung Geltung zu verschaffen. Aber auch nicht Herkunft, Einfluß oder Durchsetzung von Standesinteressen waren es, die ihn bewegten, sondern die Sorge um das ewige Heil der ihm anvertrauten Herde". Auf diese Untersuchung verweist Flasch S. 34.

¹¹ H. VORGRIMLER, *Geschichte der Hölle* 1993, 117-131 widmet der Höllenvorstellung Augustins ein eigenes Kapitel, in dem er hauptsächlich die beiden Spätschriften *Enchiridion* und *De civitate dei* auswertet. S. 127 Anm. 42 verweist der Autor bezüglich der "Anschauungen des etwas jüngeren Augustinus" auf K. FLASCH, *Logik des Schreckens*, wo allerdings keine einzige Beweisstelle namhaft gemacht wird, sondern unkritisch die Anschauungen des älteren Augustin beim jüngeren vorausgesetzt werden. Es handelt sich somit um einen Zirkelschluß, wenn Vorgrimmler sich für den jüngeren Augustin auf Flasch beruft, der wiederum Anschauungen des älteren Augustin stillschweigend auf den jüngeren überträgt.

¹² Vgl. dazu *ep.* 21 CSEL 34,1,49-54, wo Augustin als neugeweihter Presbyter seinen Bischof Valerius um Urlaub bittet, um die Hl. Schriften intensiver zu studieren und sich so besser auf die Aufgaben seines pastoralen Dienstes vorbereiten zu können. Den Zusammenhang von Augustins Bibelstudium und seiner geistigen Wende deutet auch Flasch an; S. 127.276; vgl. *Einführung* 155-158.172f.217f.

Ergebnisse von *Simpl.* als Abschluß einer durchaus nicht unorganischen Entwicklung, deren Anfänge durch Taufe und Priesterweihe Augustins markiert sind¹³. Auch wenn nicht zu bestreiten ist, daß *Simpl.* einen deutlichen Wendepunkt bildet, die Wurzeln der hier radikal ausformulierten Feststellungen zur Gnade reichen weiter zurück und sprechen eher gegen die Wortwahl "Bruch"; denn dieser Terminus scheint das Verbindende mit früher zu negieren, während dieses m.E. in Wirklichkeit sogar überwiegt, wenn auch manche Vorstellungen zunächst von Augustin noch nicht durchreflektiert worden waren und erst in der Konfrontation mit biblischen, vor allem paulinischen Texten konsequent durchdacht und miteinander verknüpft wurden. Damit soll nicht behauptet werden, daß die biblischen Texte ad verbum zur Gnadenlehre Augustins führen müssen, wohl aber, daß sie zumindest die Richtung und grundsätzliche Intention, die Augustin hatte, sowie seine Terminologie, die er unbestreitbar aus der Bibel schöpfte, legitimieren.

Es gibt noch ein Indiz, das auf das Verbindende in der Gnadenvorstellung Augustins vor und nach *Simpl.* verweist, nämlich das Gebet. Schon in der Frühschrift *De ordine* (2,20,52 CCL 29,136) würdigt Augustin das Fürbittegebet seiner Mutter als entscheidend für seine Bekehrung wie überhaupt für das Finden der Wahrheit. Dazu schreibt Flasch in *Einführung* S. 184 folgende Kritik: "Schon hier tritt ein anderer Mensch zwischen Gott und den Geist. Nach Plotin liegt es in der neidlosen Zuwendung des Einen begründet, daß der Mensch, der sich selbst sucht, im göttlichen Einen sich findet; schon beim frühen Augustin, der wesentlich von Plotin zehrt, kommt es gleichwohl vor, daß Gott einem Menschen die Selbstverwirklichung nur schenkt, weil dessen Mutter für ihn gebetet hat — als bedürfe es dieser Intervention, um die Güte wirksam werden zu lassen, die nach Plotin wie nach Augustin seine Natur ausmacht". Gemäß diesem Zitat ist beim neidlos gütigen Gott kein Mittler nötig, also auch nicht der eine Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus (vgl. *1 Tim* 2,5)¹⁴, sofern er nicht nur als Offenbarer, sondern auch als Erlöser und Heilbringer betrachtet wird. Beim Gott Platos/ Plotins hat folglich auch das Gebet, das als Fürbitte eine Weise der Vermittlung ist, keinen Platz; denn Gebet setzt den Glauben an die willensgestaltende

¹³ So ganz Unrecht, wie es Flasch S. 270.275f.287 suggerieren möchte, hat A. Trapè keinesfalls, wenn dieser von Reifung und allmählichem Ausbau des Gnadenbegriffs Augustins spricht; denn Reifung kann durchaus auch die Überwindung eines Irrtums mit sich bringen.

¹⁴ Pikanterweise wirft Flasch Augustin ausgerechnet eine Mißdeutung von *1 Tim* 2,4 vor, wo von dem allgemeinen Heilswillen Gottes die Rede ist. Darüber wird unten noch ausführlicher zu sprechen sein.

Kraft der Gnade voraus, und diese, jedenfalls als unverdientes Geschenk an den einzelnen und nicht als allgemeine Hilfe des Schöpfers an alle, ist mit dem neu-platonischen Gottesbild unvereinbar (vgl. S. 277). Daher ist es nur folgerichtig, wenn Flasch (S. 128) das Gebet Augustins, ausgenommen die zur Analyse geeigneten stilisierten Gebete in den *Soliloquien*, als uninteressant abqualifiziert. Kann aber bei einer solchen Sicht Erlösung überhaupt noch als etwas anderes aufgefaßt werden als die Ermöglichung der Selbsterlösung? Oder, besser gesagt, ist Erlösung überhaupt nötig, wenn doch dem Menschen in der Schöpfung als unverlierbare Anlage die Finalität einerschaffen ist, auf dem Weg der Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung sein Ziel in Gott, dem Einen, zu finden, und dies ohne entwürdigende, weil seine Freiheit aufhebende, notwendige Hilfe? Ist hier Gnade nicht geradezu überflüssig, nicht anders die Sakramente, die Taufe miteingeschlossen, ohne die es auf dem Weg nach oben mittels eigener Kraft auch geht?¹⁵ Erst recht keinen Platz hat in dieser Sicht ein Gretchen¹⁶, deren Liebe von oben Errettung brächte und die Flasch eigenartigerweise mit Augustins Denken für unvereinbar hält (S. 96), wo er doch gerade, wie oben gezeigt, dessen Auffassung von der Wirksamkeit des Gebetes seiner Mutter Monnica kritisiert. Ist aber nicht Monnica - mutatis mutandis - für Augustins Bekehrung so etwas wie ein Gretchen, zwar noch auf Erden, doch in ihrer Liebe durchaus mit Gretchen vergleichbar? Wenn freilich Flasch ebd. Augustin eine "Allversöhnung... wie bei Origenes" abspricht, so hat er recht; jedoch war diese Lehre des Origenes in der alten Kirche singulär und wurde von dieser keinesfalls rezipiert. Gewiß hat sie auch nicht Pelagius vertreten, den Flasch so gern zum Vertreter der Tradition hochstilisiert und gegen Augustin auszuspielen versucht.

Der neidlos gütige Gott, wie ihn Flasch gegen den "Willkürgott" Augustins (S. 10) zeichnet, weist m.E. deistische Züge auf. Er erschafft diese Welt und gibt dem Menschen allenfalls noch sich, Gott, als Ziel der Selbstverwirklichung ein, aber sonst betrachtet er diese Welt höchstens mit interessenlosem Wohlgefallen, ohne je in ihren Gang einzugreifen. Ihm wäre jede Form der Hilfe, etwa im Sinne von unverdienter Gnade und Barmherzigkeit, von Vergebung und Rechtfertigung, wesensfremd. Eine Gnadenwahl kann nur als Ausfluß der Willkür eines allmächtigen Despoten, geschaffen nach dem Bild des souveränen spätrömischen Kaisers, der unberechenbar erwählt und verwirft (S. 115f; vgl. *Conf.* 17f; *Einführung* 190f; *Nachwort* 223), gesehen werden (S. 10f.30f.42.44.63.73.78.92f.122f.

¹⁵ Vgl. zu diesen Anfragen z.B. S.19-23; *Conf.* 22; *Einführung* 181.188.213.216.225; *Nachwort* 219.221-224.

¹⁶ Sc. "Gretchen" in Goethes Faust.

240f.257f). Als solcher müßte dann aber folgerichtig auch der Gott Israels bezeichnet werden, da er eine eindeutige Auswahl getroffen und seinen Bund nicht mit allen Völkern, sondern nur mit einem einzigen geschlossen hat. Man mag dies heilsgeschichtlich deuten, nicht als Aussage über individuelle Schicksale. Zu fragen ist dann freilich, ob eine Heilsgeschichte ohne jeden Bezug zum Schicksal des Individuums für dieses überhaupt noch interessant und nicht vielmehr vernachlässigenswert ist, da sie ja doch ohne jeden tatsächlichen Einfluß auf sein Leben bleibt. Vielleicht ist nach Flasch solch eine rein heilsgeschichtliche Schau gerade noch vertretbar, die aber keinerlei Beziehung zum individuellen Schicksal des Menschen haben darf, sonst umhüllt sie sofort die Aura des Schreckens, mit einer unübersehbaren Blutspur bis in die Gegenwart im Gefolge. Die Geschichte dieses Gottes mit seinen Auserwählten, wie sie vor allem im AT, aber auch im NT geschildert wird, muß demgemäß zur bloßen Mythologie degradiert werden, weil seine Auswahlkriterien der philosophierenden Menschenvernunft unbegreiflich bleiben (S. 253; vgl. *Einführung* 215-218).

Von diesem deistischen Gottesbild her ergibt sich auch das Menschenbild, das Flasch zeichnet. Der Mensch ist zumindest relativ autonom, von Gott zwar mit einer Entelechie zum Einen hin erschaffen, doch verwirklicht er sich, seiner Selbstbestimmung überlassen, nur mit den eigenen Kräften, d.h., er ist fähig, allein durch Vernunft und Willen zu einem sinnerfüllten Leben und im Aufstieg zum Einen zur Vollendung zu kommen. Erlösung, wenn überhaupt nötig, besteht höchstens in der Offenbarung von Wahrheiten und im Vorbild, hingegen ist jede Hilfe, die der Mensch nicht souverän annehmen oder ablehnen kann und die somit einen unwiderstehlichen Eingriff ins Seeleninnere bedeutet, in Wirklichkeit als Zwang zu werten. Gnade, wie sie Augustin spätestens seit *Simpl.* vertrat, hebt nach dieser Sicht die Freiheit des Menschen auf und nimmt ihm damit seine Würde (vgl. S. 289f). Zugleich ist sie Unrecht, weil sie nicht unterschiedslos, d.h. nicht neidlos, allen zuteil wird, sondern nur wenigen willkürlich Auserwählten. Demnach ist Freiheit nur gegeben, wenn sie autonom und autark ist, sich also unabhängig von jeder göttlichen Hilfe in Selbstbestimmung zu entfalten vermag (vgl. S. 45-48). Analog dazu ist der Mensch so sehr rational bestimmt, daß der Glaube höchstens noch als Ausgangspunkt seines Erkenntnisweges akzeptabel ist und durch die fortschreitende Erkenntnis sich letztlich erübrigt. Von daher muß nach Flasch alles, was über der Vernunft ist und ihren Kriterien unzugänglich bleibt, also alles, was man in der Theologie *Mysterium (fidei)* zu nennen pflegt, als primärer oder sekundärer Mythos deklassiert werden, und kann folglich die Gnadenlehre Augustins nicht anders als die Gnadenwahl Gottes, weil "seine Gerichte unerforschlich und seine Wege unergründlich sind" (*Röm*

11,33), heute mit Gründen nicht mehr verteidigt werden (vgl. S. 252f; *Einführung* S.223).

Eine Frage an den "neidlos gütigen Gott" ist m.E. nicht zu unterdrücken, nämlich die nach dem Schicksal jener, die trotz der Möglichkeit zur Selbstverwirklichung scheitern. Ist es in diesem Fall etwa so - um ein von Augustin in *Simpl.* verwendetes biblisches Beispiel zu bringen -, daß die Verdammung beider mit Jesus gekreuzigten Räuber für rechtens zu halten wäre, während die Begnadung nur des einen, des rechten Schächers (vgl. *Lk* 23,39-43), Unrecht war, und das aus doppeltem Grunde: zum einen, weil die Gnade hier gewiß unverdient und unwiderstehlich und somit gegen die Freiheit und Würde des Menschen war, und zum andern, weil sie Ausfluß von Willkür war, da sie dem zur Linken Jesu Gekreuzigten aus unerfindlichen Gründen verweigert wurde? Hatte er nicht auch die Begegnung mit Jesus und nahm nur seine Chance nicht wahr? Warum hat der Allmächtige ihn nicht auf die ihm angemessene Weise berufen, so daß auch er sich bekehrt hätte und gerettet worden wäre? Augustin stellte diese Fragen hier nicht, obwohl sie ihm Gelegenheit zu Ausführungen über die negative Prädestination geboten hätten; denn es ging ihm vorrangig um die Vorherbestimmung zum Heil, nicht um ihre dunkle Umkehrung, die Verwerfung.

Mehrfach betont Flasch, daß er streng historisch arbeiten, die Texte selbst sprechen lassen und sie aus ihrem geschichtlichen Umfeld heraus deuten wolle (S. 128.130.240.242f.249.251.253.256.272). Er beteuert auch, nicht werten zu wollen (S. 16). Der Leser der *Logik des Schreckens* möge selbst entscheiden, ob Flasch dem und seinen übrigen genannten Grundsätzen stets entsprochen hat. Als notwendig für seine Untersuchung betrachtet Flasch zu Recht den Vergleich mit den Schriften, die Augustin zum Römerbrief vor 397 verfaßt hat. Als Grenze für die Zeit nach *Simpl.* gibt er eher beiläufig den Beginn des pelagianischen Streites an (S. 79. 242), eine zeitliche Beschränkung, die nicht zwingend ist und an die er sich selbst oft genug nicht hält, wenn er Themen anschneidet, die in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit *Simpl.* stehen, sondern einer späteren Zeit oder einem anderen Sachbereich angehören (z.B. das so oft bemühte Problem der Sexualität, das Augustin in *Simpl.* nicht einmal streift, Teufel und Feuertöle, die Kindertaufe, die sog. Donatistenverfolgung u.a.m., worauf unten im einzelnen noch näher eingegangen werden soll). Doch muß man diesen Ausbruch aus dem selbstgesetzten zeitlichen Rahmen wohl nicht zu streng beurteilen; denn man zieht zum besseren Verstehen der "neuen" Gnadenlehre die Aussagen der Schriften nach *Simpl.*, und zwar nicht nur jener mit antipelagianischer Thematik, durchaus zu Recht heran, da sie die Ergebnisse von *Simpl.* verdeutlichen bzw. ihre Ausdeutung durch Augustin

aufzeigen. Ernster ist hingegen zu bewerten, wie Flasch mitunter mit den Texten Augustins in und außerhalb von *Simpl.* umgeht. So bestreitet Flasch, daß nach Augustin in der entscheidenden Frage des ewigen Heils die Initiative vom freien Willen des Menschen ausgehe, und sei es nur in der minimalen Form des Schuldgeständnisses und der Bitte um göttliche Hilfe (S. 249). Aber gerade letzteres räumt Augustin dem freien Willen ausdrücklich ein, wenn er in der ersten Quaestio des ersten Buches von *Simpl.* (1,1,14 CCL 44,18) schreibt: "Das bleibt nämlich in diesem sterblichen Leben dem freien Willen noch übrig, nicht daß der Mensch die Gerechtigkeit erfüllt, wenn er will, sondern daß er sich in demütig bittender Frömmigkeit dem zuwendet, aufgrund dessen Gabe er sie erfüllen kann". Nun könnte Flasch dieses Wort Augustins schlicht übersehen haben, aber er hat es nicht, sondern er verschweigt es zunächst und bringt es erst S. 283, wo er es als mit *Simpl.* 1,2 inkonsistent abtut, nicht anders als andere ähnliche Ausführungen Augustins (S. 284f). Zu Unrecht, jedenfalls vom Standpunkt Augustins, der den paränetischen Aspekt keineswegs als inkonsistent mit der Gnadenlehre betrachtete, sondern diese im Gegenteil stets auch mit seelsorglicher Zielsetzung entfaltete¹⁷.

Man wird der Gnadenlehre Augustins und hier insbesondere seiner Auslegung von *Röm* 9 in *Simpl.* 1,2 nicht gerecht, wenn man darin nicht zwei Denkebenen bzw. Sichtweisen beachtet, deren Inhalte nicht gegenläufig, inkonsistent, sind, sondern sich vielmehr bedingen und ergänzen. Einmal denkt und argumentiert Augustin prinzipiell, indem er nach der Erstursache fragt, die er im ewigen, allmächtigen Willen Gottes erblickt. Aus der Faktizität des Glaubens bzw. Unglaubens schließt Augustin auf die göttliche Erstursache, die einem den Glauben aus Gnade geschenkt oder ihn zur Strafe im Unglauben belassen hat. Dies bedeutet, daß jeder durch die Gnade befähigt worden ist, wenn er glaubt und das Gute will und tut (vgl. 1,2,10 Z. 278-282), wie es andererseits letztlich ebenfalls auf den Willen Gottes zurückzuführen ist, wenn einer im Unglauben bzw. im Bösen gelassen wird. Der Gnade sind keine Grenzen gesetzt, da Gott auf-

¹⁷ Mit der genannten pastoralen Intention der Gnadenlehre soll nicht behauptet werden, daß Augustin seine Gnadenlehre aus pastoralen Gründen erfunden hat, sondern daß er ihre Ergebnisse pastoral verwertet bzw. angewandt hat, indem er aus der Gratuität der Gnade auf die Unerläßlichkeit der Demut geschlossen hat. Diese nannte er im Zusammenhang seiner Gnadenlehren nirgends Tugend oder sittliche Haltung, sondern sie war für ihn so etwas wie eine existenzielle Grundhaltung, aus der heraus der Demütige seine absolute Angewiesenheit auf die Gnade erkennt und anerkennt und für die empfangene Gnade stets dankbar ist. Es ist die Haltung, die Augustin in *Röm* 7,24 ausgesprochen findet und die er dem "freien Willen" als einziges noch zuerkennt, wie aus dem obigen Zitat von *Simpl.* 1,1,14 zu entnehmen ist.

grund seiner Allmacht und seiner vollkommenen Einsicht in das Wesen des Menschen jeden so zu berufen weiß, daß er tatsächlich folgt (1,2,13 Z. 373f.377f). Anders ist es mit der zweiten Sichtweise, bei der Augustin auf das faktische Geschehen der Annahme oder Ablehnung der Berufungsgnade durch den Menschen schaut. Hier versucht er die tatsächlichen, insbesondere die psychologischen Vorgänge offenzulegen und argumentiert hauptsächlich pastoral, ohne jedoch seine prinzipielle Sicht aufzugeben oder auch nur zu verschleiern. Der nächste, faktische Grund für besagte Annahme oder Ablehnung ist nach seinen Darlegungen der Wille des Menschen, der verantwortlich handelt, wenn er gegen alle Weisen der Berufung, die an ihn tatsächlich ergehen, sich verhärtet und damit sündigt (*Simpl.* 1,2,14 Z. 406f; 1,2,10 Z. 294-297) oder wenn er dem Ruf folgt und sich damit Verdienste erwirbt. Im Blick auf diesen faktischen Entscheidungsvorgang kann Augustin in *en. Ps.* 70,1,2f CCL 39,943¹⁸ sogar verkünden, daß es zwar nicht in die Macht des Menschen gegeben sei, aus Adam nicht geboren zu werden, daß es aber in seiner Macht liege, an Christus zu glauben. In ähnlicher Weise betont Augustin in *Io. eu. tr.* 53,5f CCL 36,454f¹⁹ in Deutung von *Joh* 12,39f "Sie konnten nicht glauben..." die Verantwortlichkeit des Menschen für seinen Unglauben. Die angesprochenen ungläubigen Juden, erklärt Augustin, konnten nicht glauben, weil sie nicht wollten.

Der nächste, faktische Grund für Glaube oder Unglaube ist nach Augustin das menschliche Wollen, der letzte und prinzipielle der ewige Willensratschluß Gottes, der den Menschen ohne dessen Zutun begnadet, aber nicht ohne dessen Zutun vom Heil ausschließt²⁰. Wie dabei zu beachten ist, folgert Augustin in *Simpl.* aus *Röm* 9,16, daß die Gnade, da Gottes Erbarmen den absoluten Vorrang vor jedem menschlichen Wollen und Laufen hat, auch die negative Willensentscheidung des Menschen überwinden kann, selbst wenn sie dies faktisch nicht tut, sondern ihn zur Strafe für seine bisherige Verweigerung in seiner negativen, sündigen Willenshaltung beläßt, d.h., ihn verhärtet (1,2,11 Z. 326-334; 1,2,14 Z.

¹⁸ Nach Aufweis der Untersuchungen zur Chronologie der *Enarrationes in Psalmos* hat Augustin die Predigten zu *Ps* 70 nach Ausbruch des antipelagianischen Kampfes verfaßt, und zwar im Jahr 414/15 nach S. ZARB, *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos*; im Jahr 412/13 nach H. RONDET, *Essais sur la chronologie des "Enarrationes in Psalmos" de saint Augustin*, in *Bulletin de Littérature ecclésiastique* 71 (1970).

¹⁹ Auch die *Traktate zum Johannesevangelium* wurden erst nach Ausbruch des antipelagianischen Kampfes verfaßt, und zwar 413-418.

²⁰ Letzteres kommt in *Simpl.* 1,2 nicht so klar zum Ausdruck wie etwa in *Io. eu. tr.* 53, doch deutet es Augustin zumindest an, wenn er sich in 1,2,15 Z. 424-437 ausdrücklich gegen ein paralleles Verständnis von Begnadung und Verwerfung wendet.

402-411)²¹. Augustin schließt hier also von der Allmacht Gottes auf die Unwiderstehlichkeit der Gnade auch gegenüber einem Nicht-Wollenden²². Wenn einer also nicht folgt, so nicht, weil Gott dies nicht bewirken kann, sondern weil er den entgegenstehenden Willensentscheid des Menschen nicht ändern will. Warum aber Gott den einen zur Strafe in seiner Ablehnung beläßt, den anderen aber trotz negativer Haltung begnadet, so daß er schließlich doch folgt, geht einzig auf Gottes ewigen Ratschluß zurück und ist daher unerforschlich, was Augustin meist mit dem Zitat von *Röm* 11,33 belegt.

Er äußert sich aber auch zur Annahme der Berufungsgnade durch den Menschen und zu deren psychologischen Modalität. In Anlehnung an *Röm* 9,19 sagt er ausdrücklich, daß dem Willen Gottes keiner widerstehen könne (1,2,15.17 Z. 434.439f.492f); er spricht dabei nicht formell von einer Unwiderstehlichkeit der Gnade, wohl aber ist dies als seine Überzeugung aus dem Zusammenhang zu erschließen. Der Mensch kann zwar Weisen der Berufung ablehnen und ist insofern frei in der Annahme oder Ablehnung auch von Gnade, aber er tut dies faktisch nicht, wenn auf ihn die ihm angemessene Weise der Berufung trifft, da diese in ihm eine Freude auslöst, durch die er zur Zustimmung bewogen wird (1,2,13.14.21 Z. 352-405.748-754). Flasch wirft Augustin hierzu vor, diese seine Lehre hebe in Wirklichkeit die Freiheit des Menschen auf und mache seinen Willen bedeutungslos, auch wenn er verbal weiterhin an der Willensfreiheit festgehalten habe (z.B. S. 28f.258f.266-268; vgl. *Einführung* 189-191.207; *Conf.* 11f.17f). Flasch bestreitet insbesondere die Freiheit eines Willens, der von Gott präpariert werde (S. 266f). Doch das "praeparatur uoluntas a domino" (**Sprichw* 8,35), das Augustin zwar nicht in *Simpl.*, aber in seinen späteren Gnadenschriften so oft zitiert, bedeutet bei ihm nicht, daß der menschliche Wille von Gott manipuliert wird, durch Gewalt oder auf magische Weise, sondern im Gegenteil, daß Gott aufgrund seiner Einsicht in das Wesen jedes Menschen die Weise der Berufung so seiner Neigung anpaßt, daß er frei, weil gern, zustimmt. Nicht der menschliche

²¹ Augustin scheint in *Simpl.* davon auszugehen, daß tatsächlich jeder mit der Berufung konfrontiert wird und dann entsprechend seiner Reaktion verdienstlich oder schuldhaft sich entscheidet; vgl. 1,2,14 Z. 406-409. Dies gilt auch für Esau, der nach *Simpl.* 1,2,10 Z. 294-297 tatsächlich nicht wollte und durch die Zurückweisung der Berufung verworfen wurde. Das Problem der ungetauften Kleinkinder steht hier noch nicht in seinem Blickfeld, was sich allerdings auch nicht nahelegt, da ja weder Jakob noch Esau als Kleinkinder gestorben sind.

²² Flasch führt S. 267 *Simpl.* 1,2,12 Z. 334 und 13 Z. 345 an, um zu beweisen, daß Augustin die Unwiderstehlichkeit der Gnade vertreten habe. Doch wird der Beweiswert dieser Stellen dadurch relativiert, daß Augustin in beiden Zusammenhängen dies im Blick auf einen negativen Willensentscheid des Menschen ausgesagt hat.

Wille wird der Berufung angeglichen, sondern die Berufungsweise dem menschlichen Willen. Da sie dem betroffenen Menschen angemessen ist, begegnet sie ihm als Zielursache und löst in seinem Willen die Lust aus, zu folgen. Nach einem Vergleichsbild Augustins wird dabei der Wille so ähnlich angelockt wie ein Knabe durch eine Nuß oder ein Schaf durch ein Grasbüschel²³. Daß die Zustimmung des Menschen in jedem Fall unerläßlich ist, findet Augustin im Beispiel dessen ausgesprochen, der nach *Lk* 23,43 zur Rechten Jesu gekreuzigt und von diesem begnadet wurde: "... der Räuber wurde gerechtfertigt, als er, mit allen Gliedern ans Kreuz genagelt, nur folgende zwei Freiheiten (noch) hatte: Er glaubte mit dem Herzen zur Gerechtigkeit und bekannte mit dem Munde zum Heil (vgl. *Röm* 10, 10). Daher verdiente er, sofort zu hören: Heute wirst du mit mir im Paradiese sein." (*Simpl.* 1,2,19 Z.657-664 CCL 44,49f). Das freie Mittun des Menschen hält Augustin nicht nur für notwendig, sondern unter der Voraussetzung sogar für verdienstlich, daß der Vorrang der Gnade in Demut anerkannt wird, wie er in *Simpl.* 1,2,3 Z. 79-107 CCL 44,27f ausführlich erörtert. Es gibt daher durchaus einen guten Sinn, wenn Augustin von der Krönung der Gaben Gottes in den menschlichen Verdiensten spricht, worüber sich Flasch freilich negativ ausläßt (S. 56)²⁴.

Viel Mühe läßt sich Flasch kosten, um nachzuweisen, daß Augustin gerade dadurch, daß er gegen die Annahme einer Konkurrenz zwischen Gott und Mensch ankämpft, den Beweis liefere, einem Konkurrenzmodell folgend zu argumentieren (S. 47f.264-270.291-293). Auf S. 264 bemerkt er dazu: "Es kommt nach Augustin also nicht zu einer Konkurrenz. Aber die Konkurrenzangst dominiert die gesamte Überlegung. Die Ausschaltung der Konkurrenz ist die Ausschaltung einer ethisch relevanten menschlichen Eigentätigkeit". Leider gibt Flasch nicht an, woraus er auf eine derartige Angst Augustins geschlossen hat. *Simpl.* jedenfalls enthält nicht den geringsten Hinweis auf eine Angst oder gar auf deren Dominanz, es sei denn, man legt die Stellungnahme gegen etwas bzw. seine Widerlegung als Angst vor eben diesem aus. Dies wäre aber dann eine in den Text hineingelesene, diesen umdeutende Interpretation. Mehrfach greift Flasch in diesem Zusammenhang auf das Urteil Augustins selbst über *Simpl.* in *retr.* 2,1,1 CCL 57,89f "In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio uoluntatis humanae, sed uicit dei gratia" zurück (S. 48-51. 74.122f.265.267.270). Er deutet dies so, als ob damit Augustin die Gnade über den freien Willen habe siegen lassen. Doch nicht über diesen, sondern in Augustins Bemühen bezüglich der Rolle des freien Willens im Beru-

²³ Vgl. *Io. eu. tr.* 26,4f CCL 36,261f.

²⁴ Vgl. *ALG Prolegomena* 3,304.

fungsvorgang hat die Gnade gesiegt. Ein Sieg der Gnade über den freien Willen setzte doch einen Kampf zwischen beiden voraus, eine nach Augustins Denken geradezu unsinnige Vorstellung; denn nach ihm siegt die Gnade nicht über den freien Willen, sondern dieser erhält vielmehr von ihr die Kraft, über das Böse zu siegen und das Gebot Gottes zu erfüllen. Mit anderen Worten besagt dies, daß der menschliche Wille erst durch die Gnade von seiner aus der Ursprungsünde stammenden Ohnmacht befreit und zum siegreichen Kampf gegen das Böse und zum sittlich Guten befähigt wird (vgl. *Simpl.* 1,1,7.9 CCL 44,12-15). Dieser Gedanke findet sich nicht erst in *Simpl.*, sondern in aller wünschenswerten Deutlichkeit schon in *exp. prop. Rm.* 12 CSEL 84,6-9 (mehr dazu unten). Vom Standpunkt des autonomen Menschen aus, dem die Ausrichtung zum Guten zwar von Gott einerschaffen, dessen Entscheidungsfreiheit aber sonst unbeschränkt ist und dessen ethisches Leben in der Selbstgestaltung des freien Willens sich vollzieht (S. 122f.292), muß freilich jede Angewiesenheit auf Gnadenhilfen der "Ausschaltung einer ethisch relevanten menschlichen Eigentätigkeit" (S. 264) gleichkommen. Auf S. 291 (vgl. S. 122) schreibt Flasch: "397 siegt die Gnade über den freien Willen. Augustin beruft sich dafür auf den Römerbrief. 394 hatte er dagegen als Regel für die Auslegung eben dieses Textes aufgestellt, der freie Wille dürfe nicht bestritten werden". Dies belegt Flasch dann mit dem Anfang des oben angeführten Kapitels 12 der "Expositio". Davon abgesehen, daß auch der Augustin von 397 sich gegen die Bestreitung des freien Willen unter Berufung auf den Römerbrief gewandt hat (vgl. *Simpl.* 1,1,11 CCL 44,15f), hatte er auch in *exp. prop. Rm.* nicht einer Entscheidungsfreiheit, die eine "sittliche Selbstbestimmung zum Guten gegen die Konkupiszenz" bedeutet (S. 292), das Wort geredet. Flasch hätte nur das erwähnte 12. Kapitel der "Expositio" zu Ende lesen müssen, um festzustellen, wie sehr Augustin auch hier die Willensfreiheit von der Gnade abhängig gemacht hat. In *exp. prop. Rm.* 54,3f CSEL 84, 36f hat er sogar ausgeführt, daß wir ohne die göttliche Berufung nicht einmal wollen, geschweige denn gut handeln können. Der Unterschied zu *Simpl.* ist nicht, daß der Wille einmal aus eigenem Antrieb allein und dann aufgrund der Gnade tätig wird, sondern was der letzte Grund ist, aus dem er die Gnade zu einem wirksamen Wollen erhält²⁵; in der "Expositio" ist dieser Grund der von Gott vorausgewußte Glaube, in *Simpl.* der unerforschliche göttliche Ratschluß selbst. Das betroffene Individuum dürfte dabei faktisch wohl kaum einen wesentlichen Unterschied verspüren; denn beidesmal kann es ohne Gnade das Gute nicht wirksam

²⁵ Ein unwirksames Wollen des Guten im Sinne einer bloßen Velleität hat Augustin dem Willen des unerlösten Menschen nie abgesprochen.

wollen, beidesmal handelt es gemäß ewiger Vorherbestimmung, die beidesmal unabänderlich ist.

Um den Bruch in der Auffassung Augustins von der Entscheidungsfreiheit des Menschen vor und nach 397 zu illustrieren, führt Flasch S. 292 Anm. 52 auch *diu. qu.* 83,3 an mit dem Hinweis, daß es hier noch ganz Sache des animus humanus sei, die Gerechtigkeit frei zu ergreifen oder zu verlieren. Hierbei unterlief Flasch freilich ein doppelter Fehler. Die angegebene Stelle kann nicht 83,3 sein, die es gar nicht gibt, sondern muß 82,2 heißen. Sodann stützt auch der Inhalt des Zitats keinesfalls die These Flaschs; denn daß die Gerechtigkeit vom menschlichen Geist durch Rechttun "festgehalten" — *tenere* steht da, nicht "frei ergreifen", wie Flasch unterstellt — und durch Sündigen verloren werden kann, konnte Augustin auch nach *Simpl.* noch sagen, ohne einen Bruch mit seiner Gnadenlehre zu riskieren. Die Quaestio 82 geht über die Frage nach dem Grund bzw. Sinn der Leiden von Gerechten, die gemäß der Überschrift der Quaestio der Herr liebt. Es handelt sich vom ganzen Tenor der Ausführungen her, wie vor allem aus 82,3 CCL 44A,245-247 hervorgeht, um bereits Begnadete — wie sollten sie sonst Gerechte und von Gott Geliebte genannt werden? —, die durch Rechttun ihre Gerechtigkeit bewahren und durch Sündigen verlieren können. Zudem sollte nicht übersehen werden, daß die Alternative "Eigeninitiative oder Gnadenhilfe" gar nicht im Blickfeld der Quaestio steht und daher auch nicht dafür in Anspruch genommen werden kann²⁶.

Ein weiterer Kritikpunkt Flaschs in diesem Zusammenhang ist, daß Augustin eine simultane Kausalität von göttlichem und menschlichem Wirken aufgrund des Konkurrenzmodells ausgeschlossen habe (S. 47f). Er belegt dies mit *Simpl.* 1,2,10 Z. 274-278 — richtig wohl 276-278, wenn man sich nach den Ausführungen Flaschs richtet. Doch sind diese insofern nicht zutreffend, als er darin Augustin gegen die freie Entscheidung des Menschen (Jakobs) Stellung nehmen läßt. Augustin spricht in diesem Zusammenhang aber weder von einer "freien" Entscheidung noch von einer "Selbstbestimmung" noch von einem "eigenen" Willensentscheid, sondern schlicht und einfach vom (Glauben-) Wollen Jakobs, das er zwar von der Berufungsgnade abhängig sieht, das man aber deswegen noch keineswegs unfrei nennen kann, es sei denn unter der Voraussetzung, daß man Freiheit mit einer moralischen Autarkie gleichsetzt und daher das Bewogenwerden durch eine Zielursache als Unfreiheit wertet. Augustin kennt und bejaht

²⁶ Vgl. außerdem die Ähnlichkeit der Aussagen über die Gerechtigkeit hier in *diu. qu.* 82,2 Z. 31-36 mit denen in *Simpl.* 1,2,16 CCL 44,41, die allein schon davor warnt, von einem allzu tiefen Bruch zwischen beiden Schriften zu sprechen.

nach demselben Kapitel 10 Z. 298f durchaus ein simultanes Wirken von Gott und Mensch: "Daß wir wollen, ist gemäß seinem Willen sein und unser (Werk), seines durch Berufen, unseres durch Folgen". Das hier ausgesprochene Zusammenwirken von Gott und Mensch sucht Flasch freilich abzuwerten bzw. er beachtet es gar nicht (S. 47f). Augustin konnte auch später unbefangen von einer Kooperation zwischen Gott und Mensch schreiben; beispielhaft hat er sich dazu in *gr. et lib. arb.* 12 PL 44,889 geäußert: "... weder die Gnade Gottes allein, noch er selbst (sc. Paulus) allein, sondern die Gnade Gottes mit ihm"²⁷. Er hat allerdings die menschliche Mitwirkung nie als gleichrangig betrachtet, sondern den Vorrang der Gnade stets gewahrt haben wollen, was ja auch vom ausgelegten Text *Röm* 9,15f eindeutig gefordert wird, nach welchem es nicht auf den wollenden und laufenden Menschen, sondern auf den sich erbarmenden Gott ankommt. Diese Wertung ist aber eine relative, sie gilt nur im Blick auf die Gewichtung der göttlichen Erstursache gegenüber dem Handeln des Menschen; in sich betrachtet, kommt es durchaus auf das Mühen und Tun des Menschen an, wie Augustin durch Stellen aus der Hl. Schrift belegt (vgl. *Simpl.* 1,2,10 Z. 290-292). Es ist bemerkenswert, daß Augustin bei der Auslegung von *Röm* 9,18 in *Simpl.* 1,2,15 Z. 424-427 CCL 44,40 bezüglich der Verhärtung durch Gott eine Umkehr des Satzes von *Röm* 9,16 betont ausschließt: "Neque enim quomodo dictum est: *Non volentis neque currentis sed miserentis est dei*, sic etiam dictum est: *non nolentis neque contemnentis sed obdurantis est dei*". Bei der Verhärtung kommt es durchaus auf den sich verweigernden Menschen an, der hier gewissermaßen den Vorrang hat, während Gott ihn dafür zur Strafe verhärtet, d.h. ihm die Gnadenhilfe verweigert. Wenn Esau nicht wollte, heißt dies nicht, daß überhaupt kein Ruf an ihn ergangen ist, sondern daß er durch die Zurückweisung der Berufung schuldig geworden ist ("nisi uocatione contemta reprobis fieret", Z. 296f). Aus der Tatsache des fehlenden Wollens Esaus folgert Augustin so auf die fehlende Gnade, wie man auf eine Begnadung schließen müßte, wenn Esau der Berufung gefolgt wäre (vgl. Z. 294-296). Damit stimmt überein, was Augustin später allgemein feststellt, daß einem zur Strafe für hartnäckiges Nichtwollen die angemessene Berufung verweigert werde, so daß man sich verhärte und daher gar nicht mehr folgen könne (vgl. 1,2,14 Z. 406-409). Augustin geht nicht den deduktiven Weg, sondern den induktiven: Vom Unglauben ist auf die Verweigerung der Gnade, vom Glauben auf die Gewährung der Gnade zu schließen. Die göttliche Erstursache selbst ist unmittelbar gar nicht wahrnehmbar, sondern kann nur mittelbar auf dem Wege des Rückschlusses erkannt werden. Aus

²⁷ Vgl. *ALG Prolegomena* 3,284(Anm. 373).288f(Anm. 382).

Röm 9,10-12 ergibt sich für Augustin, daß die Gnade als göttliche Erstursache für die Rechtfertigung und für das heilswirksame Handeln des Menschen nicht von den späteren Taten des Menschen veranlaßt ist, sondern im ewigen göttlichen Ratschluß wurzelt. Indirekt ist damit auch ausgesagt, daß die Verweigerung der Gnade auch die Erstursache für die Verwerfung des Menschen ist, aber nicht ohne das Mittun des Menschen, da sie faktisch immer auch die Strafe für die persönliche Sünde des Menschen ist, der in der Ablehnung der Berufung sich selbst von der Gnade ausschließt, sofern er schon im Besitz seiner geistigen Kräfte ist.

Die Deutung Augustins, daß die angemessene Weise der Berufung in einer unwiderstehlichen Freude bzw. Lust bestehe, hat Flasch, wie oben bereits erwähnt wurde, heftig kritisiert. Diese Kritik ergibt sich mit innerer Konsequenz aus seiner Sicht vom autonomen Menschen, der in selbstverwirklichter Freiheit Gott gegenübersteht und dessen Würde sich mit einer Gnadenhilfe nicht verträgt. Die Frage ist nur, ob denn nicht die Auffassung Augustins der Realität doch näherkommt als das von Kurt Flasch entworfene Bild vom Menschen, der Gott in autonomer Selbstverwirklichung gegenübersteht. Hat denn der Mensch tatsächlich solch eine absolute Freiheit, wie Flasch dies postuliert? Oder sind in Wirklichkeit nicht doch sehr viele bewußte wie auch unbewußte Einflüsse auf den Menschen wirksam, die seine Freiheit gewaltig relativieren? Die Erklärung Augustins, nach der den Menschen bei seiner Glaubensentscheidung objektive und subjektive Einflüsse, nämlich Begegnungen und die durch sie ausgelöste Freude, bestimmen, wird m.E. durch die Wirklichkeit auf vielfache Weise bestätigt. Ist sodann die Ansicht Augustins, daß man frei handelt, wenn man gern handelt²⁸, vergleichsweise im praktischen Alltag des Menschen nicht ebenfalls zu verifizieren? Denn wer wird es schon als erzwungen empfinden, wenn er seiner Neigung gemäß handelt? Dennoch sollte nicht übersehen werden, daß Augustin seine psychologische Erklärung des Berufungsvorgangs keinesfalls zum Dogma hochstilisiert hat. Seine Ausführungen in *Simpl.* erwecken keineswegs den Eindruck, andere Erklärungsmodelle prinzipiell auszuschließen. Augustin suchte vielmehr nach einem Weg, den psychologischen Ablauf bei der Annahme und Ablehnung der göttlichen Berufung aufzuzeigen, um dann, über die bloße Faktizität hinausgehend, zur göttlichen Erstursächlichkeit bei diesen alternativen Vorgängen vorzustoßen. Man könnte auch so formulieren, daß Augustin mit der göttlichen Allmacht den Vorrang der Barmherzigkeit Gottes vor allem menschlichen Wollen und Laufen (vgl. Röm 9,16) zu begründen versucht

²⁸ Vgl. *gr. et pecc. or.* 1,14 CSEL 42,137; angedeutet auch schon in *exp. Gal.* 49 CSEL 84,125f.

hat. Reagiert der Mensch negativ auf den Ruf Gottes, so sündigt er, ohne jedoch die göttliche Allmacht in Frage stellen zu können, da es ja Gott prinzipiell freisteht, ihn für seine Weigerung zu bestrafen oder durch die angemessene Berufung aus seiner sündigen Verweigerungshaltung zu befreien; reagiert er hingegen positiv, so ist er dabei keineswegs unfrei gewesen, nur weil Gott im Wissen um die ihm angemessene Weise der Berufung ihn so berufen hat, daß er tatsächlich folgte. Augustin ist mit dieser Erklärung vielleicht über den Rahmen des paulinischen Textes durch dessen Anwendung für das Individuum spekulativ hinausgegangen, in Gegensatz zur prinzipiellen Aussageabsicht des Apostels ist er dadurch nicht geraten²⁹.

In diesem Zusammenhang läßt sich auch gut der Unterschied zwischen der Sicht Augustins seit *Simpl.* und vorher aufzeigen. Vor *Simpl.*, d.h. vor allem in *exp. prop. Rm.* und *diu. qu.* 68, war die von Gott vorhergewußte Entscheidung des Menschen der Grund für die Vorherbestimmung zur Gnade, während sie in *Simpl.* nur der Grund für die Wirksamkeit der Berufung, für deren Angemessenheit, ist, wogegen der primäre oder metaphysische Grund einzig im unergründlichen Willensratschluß Gottes liegt. Es soll K. Flasch nicht widersprochen werden, daß die in *Simpl.* entwickelte Sicht von Gnade in Augustins Denksystem einen Wendepunkt bedeutet, aber es muß doch auch gesehen werden, daß Augustin seine frühere Auffassung von der Rolle des göttlichen Vorherwissens nicht einfach kontradiktorisch widerrufen hat; er hat sie vielmehr korrigiert, indem er über sie einerseits prinzipiell hinausgegangen ist, sie aber andererseits in seine neue Sicht integriert hat, da das göttliche Vorherwissen ihm nun die Wirksamkeit der Berufung erklärt, also deren Modalität bestimmt, nicht mehr aber ursächlich für die Gnadenwahl überhaupt ist. Vom letzten abgesehen, ist dies Flasch bei seinem Urteil m.E. entgangen. Außerdem hat er nicht beachtet, daß auch in *exp. prop. Rm.* der Glaubensakt des Menschen nicht als absolut, sondern nur als relativ eigenständig gesehen ist, denn auch hier macht Augustin den Willensakt, der den Glauben zum Inhalt hat, von der Berufung Gottes abhängig, die er sogar Gnade nennt, da sie ohne vorausgehende Verdienste geschenkt werde, und ohne die der Mensch überhaupt nicht wollen könne (vgl. *exp. prop. Rm.* 52,14; 54,3f CSEL 84,35-37; *diu. qu.* 68,5 CCL 44A,181). In *exp. prop. Rm.* löst die Beru-

²⁹ Der Haupteinwand gegen Augustins Auslegung ist, daß er einen heilsgeschichtlich gemeinten Text des Apostels auf das Schicksal des Individuums bezogen habe. Doch falls sich der heilsgeschichtliche und individuelle Bereich überhaupt vollkommen trennen lassen, dürfte die pastorale Anwendung des Textes auf den Einzelmenschen dennoch legitim sein. Augustin kannte und vertrat aber auch die heilsgeschichtliche Deutung, wie aus seinen Schriften eindeutig hervorgeht; vgl. *ALG* Prolegomena 3,262f mit den Belegstellen.

fungsgnade als äußere Ursache den vom Menschen eigenständig gesetzten Glaubensakt aus, während sie ihn in *Simpl.* auch innerlich bewirkt. Übereinstimmend lehrt Augustin in *exp. prop. Rm.* und *Simpl.*, daß der Glaube nicht ausreicht, sondern der Gnade der Liebe bedarf, um zur Vollendung zu führen. Wenn man jedoch vom Standpunkt des betroffenen Menschen her das Problem der positiven wie negativen Prädestination in *exp. prop. Rm.* (vgl. 47 CSEL 84,30) und in *Simpl.* vergleicht, ist es fraglich, ob die Lösung der späteren Schrift gegenüber der in der früheren tatsächlich einen solchen Wandel bedeutete, wie Flasch behauptet (vgl. S. 27f.101f.287). Denn wenn Gott die Annahme bzw. Ablehnung der Berufung durch den Menschen nur voraussieht und aufgrund dieses seines Vorauswissens seine Gnadenwahl trifft, ist dann etwa die göttliche Vorherbestimmung für den betroffenen Menschen faktisch anders, d.h. weniger unabänderlich, als wenn Gott einzig aufgrund seines Ratschlusses handelt, da doch in beiden Fällen der Glaube vom Willen des Menschen nur dank der vorausgehenden, gnadenhaften Berufung angenommen wird (vgl. *exp. prop. Rm.* 52,14 CSEL 84,35)? Betrachtet man insbesondere den, dessen Unglauben Gott vorausweiß und den er trotzdem erschafft, d.h. doch zur Verdammung erschafft, wirft dies dann nicht die Frage auf, warum der Allmächtige die Bedingungen, deren Wirksamkeit er doch auch vorausweiß, nicht anders setzt, so daß auch der Ungläubige, wenn er schon erschaffen wird, sich bekehrt? Da Gott der Allmächtige ist, liegt dies unmöglich an seinem Können, sondern letztlich nur an seinem Willen, wie Augustin in *Simpl.* dann folgerichtig argumentiert. Nach *exp. prop. Rm.* wie nach *Simpl.* geht dem Entscheid des Menschen die Berufung voraus, deren Angemessenheit bzw. Unwirksamkeit Gott genauso vorherweiß wie den Willensakt des Menschen; vor 397 prädestiniert Gott die als angemessen oder nicht angemessen vorhergewußte Weise der Berufung entsprechend dem menschlichen Entscheid, seit 397 die gleiche(n) vorhergewußte(n) Berufungsweise(n) aufgrund seines ewigen Ratschlusses. Rechtfertigt dies wirklich, von einem Bruch zu sprechen, wo doch faktisch für den betroffenen Menschen sich nichts ändert? Das eigentlich Unergründliche ist, daß und warum der eine trotz seiner Sünden angemessen berufen wird, der andere hingegen nicht, sondern in seinen Sünden belassen wird und daher der Strafe der Verdammung anheimfällt. Augustin deutet dies auch in *Simpl.* an, wenn er über die plötzliche Bekehrung von Dirnen und Schauspielern staunt, während andere, die in Ehrbarkeit leben, Heiden und Häretiker bleiben und wegen dieser Sünde das Reich Gottes verfehlen; vgl. 1,2,22 Z. 788-790 CCL 44,55. Man kann jedoch nach Augustin nie von zwei vorgeburtliche Gruppen, einer guten und einer bösen, sprechen, wie Flasch S. 63 dies tut (vgl. S. 60f), da es nur eine vorgeburtliche Gruppe gibt, die infolge der Erb-

sünde ausnahmslos böse ist. Die Frage nach dem Schicksal der Unmündigen, die noch nicht zum Gebrauch ihres freien Willens gekommen sind und weder wissen noch wollen können, liegt nicht im Blickfeld von *Simpl.* 1,2, da Augustin hier zwar über die unterschiedliche ewige Vorherbestimmung zweier noch Ungeborener sinniert, die aber beide nicht als Kleinkinder gestorben sind und daher auch nicht das obengenannte Problem aufwerfen. Auf dieses kam Augustin erst in späteren Gnadenschriften, in denen er es gemäß seiner Lehre von der absoluten Notwendigkeit der Erlösung im Sinne einer Verwerfung beantwortet hat. In dieser so emotionsgeladenen Frage freilich hat Augustin in der Nachwelt keine ungeteilte Gefolgschaft gefunden.

Es ist unbestreitbar, daß Augustins Rekurs auf die göttliche Allmacht Fragen bezüglich der Gerechtigkeit der göttlichen Vorherbestimmung aufwirft. Darauf hat Flasch oft und ausführlich verwiesen. Ob er allerdings dabei mit seiner extremen Kritik Augustin auch immer trifft, ist m.E. zu verneinen. Es ist unübersehbar, daß Augustin im Vergleich zu seinen Ausführungen in seinen frühen Römerbriefauslegungen, wo er die göttliche Gerechtigkeit und Allmacht in etwa gleich stark betont hatte, in *Simpl.* die göttliche Allmacht so sehr ins Zentrum seiner Überlegungen rückte, daß die Frage nach der Gerechtigkeit der göttlichen Vorherbestimmung zurückgedrängt und immer weniger beantwortbar erscheint³⁰. Aber Augustin macht daraus kein Hehl, sondern bekennt sich klar zu seinem Unwissen. Um den Vorwurf der Ungerechtigkeit gegen Gott dennoch zurückzuweisen, nimmt er seine Zuflucht zum Autoritätsbeweis, den er in *Röm* 9,14 findet. In *ep.* 186,20 CSEL 57,61, geschrieben im Jahre 417, verneint er sogar ausdrücklich, daß man als Mensch erkennen könne, aufgrund welcher Gerechtigkeit Gott seine Ratschlüsse fasse. Auch hier in *Simpl.* argumentiert er nicht anders, wenn er die Quaestio in einen Appell zum Glauben an die Gerechtigkeit Gottes trotz fehlender Einsicht ausklingen läßt ("Credamus tantum, et si capere non ualemus", Z. 810, nach zweimaligem Zitat von *Röm* 9,14 in Z. 804f und 807). Im selben Kapitel 22 Z. 768-772 betont er zudem unzweideutig die absolute Verborgenheit der Erwählung zur Rechtfertigung. Hierbei ist Flasch ein Deutungsfehler unterlaufen (S. 91-93.258). Denn er hat nicht erkannt, daß für Augustin *electio* ohne qualifizierenden Zusatz die eschatologische Auserwählung der schon Gerechtfertigten zum ewigen Leben aufgrund ihrer verdienstlichen Taten

³⁰ Dies zeigt sich u.a. daran, daß er in *exp. prop. Rm.* 54,17 CSEL 84,38 das Wissen um die Kriterien der göttlichen Erwählung und Verhärtung nur den fleischlich Klugen absprach, nicht aber den Geisterfüllten, während er in *Simpl.* 1,2,16 Z. 449f.484f alle ohne Ausnahme davon ausgeschlossen glaubte.

und nicht die prinzipielle Auserwählung zur Rechtfertigung aus Gnade bedeutet³¹. Deswegen hat Augustin für *Röm* 9,11b eine Auserwählung sogar ausdrücklich ausgeschlossen, wie er in 1,2,6 Z. 165-174 erklärt. Auch *Mt* 22,14 "Viele sind berufen, wenige aber auserwählt" ist im Zusammenhang von *Simpl.* 1,2 daher von der Auserwählung zum ewigen Leben aufgrund der Taten des Menschen zu verstehen (vgl. insbesondere 1,2,10 Z. 284-286). Wenn hingegen Auserwählung im Sinne von Gnadenwahl gemeint ist, so verlangt dies nach Augustin einen ergänzenden Zusatz, wie er etwa in *Röm* 11,5 bei *electio gratiae* im attributiven Genitiv vorliegt. Hier fügt Augustin dann sofort hinzu (1,2,22 Z. 768-772), daß diese Erwählung für Menschen absolut verborgen sei. Falsch ist ebenfalls, wenn S. 258 Flasch Augustin unterstellt, dieser erkläre in 1,2,22 "großmütig..., er wisse nicht mehr, was Wahl und was dabei Gerechtigkeit bedeute". Augustin sagt hier nichts Derartiges, sondern bezieht sich, wie gerade ausgeführt, auf die *electio gratiae* in *Röm* 11,5 und unterscheidet davon ausdrücklich den *electio*-Begriff, den er in der Auslegung von *Röm* 9,11b entfaltet hat. Aus dem Resümee der ganzen Quaestio "Glauben wir nur, auch wenn wir nicht zu verstehen vermögen!" (1,2,22 Z. 810) muß man zudem folgern, daß nach Auffassung Augustins alle von ihm zuvor gebrachten Argumente für die göttlichen Gerechtigkeit nicht zur Vernunftseinsicht führen können, sondern lediglich Analogien sind, die den Glauben stärken sollen. Weil Flasch diesen differenzierten Gebrauch von *electio* nicht erkannt hat, kann er Augustin vorwerfen, dieser komme mit dem Eingeständnis seines Nichtwissens "zu spät" (S. 258; vgl. S. 91.270). Im selben Zusammenhang (S. 258) schreibt Flasch: "Augustin fragt dann: Wählt Gott überhaupt? Er bejaht das, muß dann aber den Begriff der Gerechtigkeit so behandeln, als sei dessen Inhalt nicht übertragbar. Er entleert somit den Begriff bis zur Unkenntlichkeit, postuliert aber gleichwohl, Gott sei gerecht, unser Konzept von Gerechtigkeit sei also auf ihn übertragbar — obwohl er inhaltlich nicht mehr sagen kann, was das heißt". Weder wird jedoch von Augustin für *Röm* 9 eine *electio (gratiae)* bejaht, sondern vielmehr verneint: "Non itaque electus est ut fieret bonus, sed bonus factus eligi potuit." (1,2,4 Z. 136f; vgl. ebd. Z. 134; und mehrfach in 1,2,6), noch ist ihm entgangen, daß unser Konzept von Gerechtigkeit nicht auf Gott übertragbar ist, ebenso wenig wie alle anderen menschlichen Begriffe. Er widmete diesem Thema die ganze Quaestio *Simpl.* 2,2, ohne darin allerdings die Gerechtigkeit

³¹ *Electio* als Fachausdruck für die eschatologische Erwählung zum Gottesreich aufgrund der Werke findet sich in den Schriften Augustins noch lange, selbst noch in der antipelagianischen Zeit. *Electio* in *Röm* 9,11b interpretierte er zum ersten Mal in der oben zitierten *ep.* 186,15 CSEL 57,57 ausdrücklich mit *Röm* 11,5, also im Sinne von Erwählung aus bzw. zur Gnade; vgl. *ALG* Prolegomena 3,266-268.

explizit zu behandeln. Dies tut er aber mit aller wünschenswerten Klarheit in *Sermo* 341,8.9 PL 39,1498 aus dem Jahre 418/19, wo er erklärt, daß man nichts Adäquates über Gott sagen könne, da er alle unsere Begriffe übersteige, auch unsere Vorstellung von Gerechtigkeit; denn er sei "übergerecht": "Dico iustum deum; quia in verbis humanis nihil melius invenio: nam est ille ultra iustitiam. ... indigne de illo etiam hoc dici, quamvis congruenter secundum humanam capacitatem dicatur...". All unser Reden über Gott entspricht nach Augustin somit unserem Begriffsvermögen, nicht aber der göttlichen Wirklichkeit, die über all unserem Denken und Reden steht. Von daher sind auch die Vergleiche, die Augustin in *Simpl.* zur göttlichen Gerechtigkeit zieht, keinesfalls als adäquate Übertragungen menschlicher Sachverhalte auf Gott zu mißdeuten, sondern sind stets analog zu verstehen und dienen dazu, das menschliche Denken und Sprechen über Gott überhaupt zu ermöglichen, ohne jedoch die göttliche Wirklichkeit auch nur annähernd angemessen wiedergeben zu können (vgl. z.B. *Simpl.* 2,2,1-3.5).

Einen Hauptangriffspunkt gegen Augustins Gnadenlehre bildet für Flasch ihre negative Voraussetzung in der sog. Erbsünde. Daß diese nicht aus *Röm* 9 abgeleitet, sondern an den Text herangetragen worden sei, darin soll Flasch nicht prinzipiell widersprochen werden (S. 79.253.260f). Augustin hat seine Lehre von der Ursprungsünde gewiß nicht erst aus *Röm* 9 entwickelt, wohl aber in *Röm* 9 bestätigt gefunden. Dem widerspricht auch nicht die Tatsache, daß sein Erbsündenbegriff erst in den antipelagianischen Schriften ihre letzte Ausprägung gefunden hat. Den wesentlichen Inhalt der Erbsünde hat Augustin schon vertreten, als er *Simpl.* 1,2 verfaßte, wo sie ihm als Argument für die Verteidigung der Gerechtigkeit Gottes diene; ob zu Recht und überzeugend, mag durchaus kontrovers beurteilt werden. Stärker als *Röm* 9 trug die Auslegung von *Röm* 7 für die Klärung und Vertiefung seines Erbsündenbegriffs bei. In *Simpl.* 1,1,11 Z. 191-195 CCL 44,15f führte Augustin in Auslegung von *Röm* 7,18b: "Velle enim adiacet mihi, perficere autem bonum non", folgenden Gedanken aus, der in deutscher Übersetzung so lautet: "Sicherlich liegt das Wollen selbst in (unserer) Macht, weil es uns naheliegt; aber daß das Vollbringen des Guten nicht in (unserer) Macht liegt, gehört zum Mißverdienst der Ursprungsünde. Diese ist freilich nicht die erste Natur des Menschen, sondern sie ist Sündenstrafe, durch die die Sterblichkeit selbst wie zu einer zweiten Natur geworden ist. Von ihr befreit uns die Gnade des Schöpfers, wenn wir ihr durch den Glauben unterworfen sind. ... Denn nicht das Gute, das er will, tut, wer noch nicht unter der Gnade steht, sondern das Böse, das er nicht will, tut er (vgl. *Röm* 7,19), überwältigt (ihn) doch die Begierlichkeit nicht nur durch die Fessel der Sterblichkeit, sondern verstärkt durch die

Last der Gewohnheit". Im Kapitel vorher, 1,1,10, hatte er zu *Röm* 7,18a ausgeführt, daß die Sterblichkeit aus der Strafe für die Ursprungssünde, die Beständigkeit der Begierlichkeit aus der Strafe für die häufig begangene Sünde stamme. "Diese beiden, die man mit Natur und Gewohnheit vergleichen könnte, machen durch ihre Verbindung die Begierde äußerst stark und unbesieglich. Diesen Tatbestand bezeichnet der Apostel als die Sünde, die nach seinen Worten in seinem Fleisch lebt, d.h., eine Art Herrschaft... ausübt". Sodann fährt er fort, daß durch die Gnade die Sünde in unserem sterblichen Fleisch nicht mehr herrsche, so daß wir seinen Begierden gehorchen müßten. Wie daraus hervorgeht, beschreibt Augustin hier die Erbsünde als die innere Zerrissenheit des (unerlösten) Menschen, der das Gute will und nicht tun kann und das Böse nicht will und dennoch tut. Sie äußert sich als die Ohnmacht des Menschen gegenüber der bösen Begierlichkeit, die eine direkte Folge der Erbsünde ist, ihre volle Stärke und Unüberwindlichkeit aber erst durch die persönliche Sünde, die böse Gewohnheit, erhält. Bemerkenswerterweise sprach Augustin in *diu. qu.* 68,3 CCL 44A,177 davon, daß unsere Natur im Paradies gesündigt hat, so daß wir alle zu einer einzigen Sündenmasse, *massa peccati* geworden sind, die ohne die Barmherzigkeit Gottes infolge ihrer Sünde der ewigen Verdammung schuldig geworden sind. Des weiteren schrieb er *ebd.* 5 CCL 44A,181, daß das menschliche Wollen ohne die Barmherzigkeit Gottes nichts vermag, er erklärte sogar, daß das Wollen selbst, wohl zu verstehen als das gute Wollen, erst durch die Berufung durch Gott bewirkt wird: "Et quoniam nec uelle quisquam potest nisi admonitus et uocatus..., efficitur ut etiam ipsum uelle deus operetur in nobis". Einige Zeilen weiter betonte er es nochmals: "Vocatio ergo ante meritum uoluntatem operatur". Trotz der Unterschiede zwischen *diu. qu.* 68 und *Simpl.*, die nicht nivelliert werden dürfen, ist die Ähnlichkeit in beiden Schriften unübersehbar. Was in *diu. qu.* 68 die menschliche Natur durch ihre Sünde wird, eine *massa peccati*, die der ewigen Strafe schuldig ist, wird in *Simpl.* 1,1 *mortalitas* und zweite Natur genannt. In beiden Schriften wird diese Folge der Ursünde nur durch die Gnade beseitigt und die Ohnmacht des menschlichen Willens betont, der ebenfalls erst durch die Gnade zum Guten befähigt wird. Schaut man auf eine der späten antipelagianischen Schriften Augustins, auf *c. Iul.*, so findet man im Blick auf die Erbsünde gerade das Ungenügen und die Versuchlichkeit des menschlichen Willens und seine stete Angewiesenheit auf die Gnade hervorgehoben. In *c. Iul.* 6,49f PL 44,850f lehrt Augustin, daß durch die Taufe zwar jede Schuld aus der Erbsünde und der persönlichen Sünden getilgt werde, doch blieben die bösen Begierden als Sündenfolge. Er hält Julian vor, wenn dieser leugne, daß auch im Getauften noch böse Neigungen vorhanden seien, so widerspreche er jeder christlichen Erfah-

rung. Die Bekämpfung der Begierlichkeit bleibe eine lebenslange sittliche Aufgabe für jeden von uns, der gut lebe (vgl. *c. Iul.* 6,73f PL 44,867f). *Ebd.* 6,72 hatte er Julian angegriffen, weil dieser an der pelagianischen Lehre festhielt, daß die Gnade Gottes durch Jesus Christus nur in der Vergebung von Sünden und nicht auch in ihrer Vermeidung und in der Überwindung der fleischlichen Begierden besteht, indem er die Liebe in unsere Herzen durch den Hl. Geist ausgießt. Hervorgehoben zu werden verdient, daß hier durchgehend das Ungenügen des menschlichen Willens ohne die Gnade als besonderes Kennzeichen des erbsündigen Zustandes angesehen wird. Hier kann man keinesfalls von einer theoretischen Konstruktion reden, sondern muß anerkennen, daß Augustin sich auf die Erfahrung beruft, die die Willensschwäche und Versuchlichkeit des Menschen bestätigt. Zudem kann man ersehen, daß nach Augustins Aussagen die Gnade, die uns durch Jesus Christus zuteil wird, für jeden Nachkommen Adams heilsnotwendig ist. Es erlaubt sich hieraus der Umkehrschluß, daß aus der Heilsnotwendigkeit der Erlösung die Heillosigkeit des unerlösten Menschen sich ergibt. Die Erbsünde als negative Voraussetzung für die Heilsnotwendigkeit der Erlösungstat Jesu Christi wird zwar noch nicht mit der gleichen Häufigkeit wie später gesagt, ist aber etwa in *Simpl.* 1,2,18 Z. 561-565 ausgesprochen und aus *Simpl.* 1,1,14.17 Z. 243-250.345-347 (CCL 44,18.22.45) zu erschließen. Es ist keinesfalls so, daß Flasch von den zuletzt genannten Aspekten der Erbsünde nichts wüßte, sie treten jedoch in seiner Darstellung fast völlig in den Hintergrund und erhalten nicht das Gewicht, das ihnen Augustin zugemessen hatte. "Hauptaufgabe der Erbsündenkonstruktion" sei die Begründung der Gerechtigkeit Gottes im Verwerfen und Aufweis seiner ungeschuldeten Barmherzigkeit an einer Minderheit (S. 78). Daher vermittelt Flaschs Darstellung m.E. einen verzerrenden, weil einseitig negativen Eindruck. Die Untersuchung des augustiniischen Erbsündenbegriffs hat nicht erst mit den anfangs genannten Beiträgen Flaschs eingesetzt. Er hat m.E. weder dort noch erst recht nicht in *Logik des Schreckens* für die wissenschaftliche Diskussion wesentlich Neues gebracht (S. 21.71-78.84f.102-104.135-138.259-263.279f.285f.293f; vgl. *Nachwort* S. 224f; *Einführung* S. 191-203.203-212.216). Es ist richtig, daß niemand vor Augustin den Schuldcharakter der Erbsünde so konsequent und hart herausgestellt hat wie er, jedoch hat sie auch für ihn kein Eigengewicht, sondern dient ihm primär zur Begründung der absoluten Angewiesenheit aller auf die Erlösung durch Jesus Christus. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, daß in der Auseinandersetzung mit der pelagianischen Bestreitung einer Erbsünde diese im späteren Schrifttum Augustins so stark betont wird, als ob sie ihrer selbst wegen erörtert würde. Die Lehre von der Erbsünde, wie sie Augustin in seinen Schriften ver-

tritt, mag in vieler Hinsicht unbefriedigend und kritikwürdig sein, was er aber durch sie aussagen und auch beweisen wollte, nämlich unsere Angefochtenheit durch das Böse und unsere Angewiesenheit auf die Erlösung, gehört zum integralen Bestand der christlichen Lehre.

Es ist nicht zu bezweifeln, daß Augustin die Erbsünde für wirkliche Schuld in jedem Nachkommen Adams gehalten hat, jedoch hat er deswegen die persönliche Sünde keineswegs übersehen oder unterbewertet. Es sei in diesem Zusammenhang an *Simpl.* 1,1,10f, das oben zitiert wurde, erinnert. Augustin hat dort nicht nur von der Erbsünde, sondern zusammen mit ihr stets auch von der persönlichen Sünde, der bösen Gewohnheit, gesprochen, deren Verbindung erst die volle Kraft der Begierlichkeit schafft. Auch später, in den antipelagianischen Schriften, hat er diese Verbindung beibehalten, wenn er lehrte, daß die Erbsünde durch die persönlichen Sünden in ihrer Kraft noch vermehrt werde. Man muß Flasch rechtgeben, wenn er S. 282 die Deutung zurückweist, daß die Erbsünde eine potentielle bzw. präsumptive Sünde sei, die erst durch die persönliche Sünde verwirklicht werde, wohl aber darf man als Meinung Augustins festhalten, daß in der persönlichen Sünde die Erbsünde nachvollzogen und verstärkt werde (vgl. z.B. *gr. et lib. arb.* 43 PL 44,909). Welche Bedeutung Augustin der persönlichen Sünde beimaß, ist allein schon aus der einfachen Überlegung erkennbar, daß auch nach ihm Getaufte, in denen ja die Erbsünde als Schuld getilgt wurde, aufgrund schwerer persönlicher Sünden der Verdammung anheimfallen können. Schon allein deswegen ist die Behauptung falsch, der sittlichen Anstrengung komme bei Augustin seit *Simpl.* keine Bedeutung mehr zu. Dagegen sprechen zudem Augustins anerkannte seelsorgliche Bemühungen, die sonst nicht nur inkonsequent, sondern sogar der Ausfluß einer schizophrenen Haltung gewesen wären. Ob es sich nun um die Erbsünde oder um persönliche Sünden handelt, davon befreit und gerettet werden kann nach der Überzeugung und Lehre Augustins jeder nur kraft der Gnade Jesu Christi, die auch für das sittliche Bemühen Voraussetzung und notwendige begleitende Hilfe ist (vgl. z.B. *ep.* 194,30 CSEL 57,199f). Aus der Tatsache der Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen schloß Augustin auf ihre Sündhaftigkeit, aus ihrer Versuchlichkeit auf die Folgen der Erbsünde und der persönlichen Sünde in der Konkupiszenz. Bestätigt fühlte er sich darin durch viele Schriftaussagen, zu denen auch *Röm* 7 und 9 gehören.

Nicht nur die Erbsünde, sondern auch die Gnade, insofern sie für die Heilung des Menschen von der Erbsünde und somit für sein Heil unerläßlich ist, wird von Flasch durchgehend negativ gewertet, in sich wie im Blick auf die Wirkungsgeschichte von Augustins Gnadenlehre. Erbsünde wie Gnade, die nach Flaschs Darstellung nur als Umkehrung der ersteren

erscheint, zerstören die menschliche Freiheit und machen daher verantwortliches ethisches Handeln unmöglich. Die Erbsünde verschließt dem Menschen die Möglichkeit zum Tun des Guten, sie beherrscht ihn und liefert ihn der Verwerfung aus, obwohl er an ihr weder wissentlich noch willentlich beteiligt war, nur aufgrund seiner biologischen Abstammung von Adam; die Gnade nimmt dem Menschen nicht weniger die Freiheit, da sie seinen Willen zum Guten unwiderstehlich präpariert und ihn insofern der Fähigkeit zum selbstverantworteten verdienstlichen Handeln beraubt (S. 35-37.46f. 50f.90f.241.264-268.283f). Wie sich Augustin das "praeparatur uoluntas a domino" als psychologischen Vorgang dachte, wurde oben schon aufgezeigt; hier soll nur noch ein prinzipieller Gedanke nachgeholt werden. S. 39 beruft sich Flasch auf *Gn. adu. Man.* 1,3,6 PL 34,176, um zu belegen, daß Augustin vor *Simpl.* die generelle Möglichkeit des Willens gelehrt habe, von sich aus die Wahrheit und den rechten Weg zu suchen; weil der Glaube die Kraft dazu gebe, gehe der Entschluß zu glauben aus dem Lebensdrang der unsterblichen Seele hervor und sei somit das freie Werk des Menschen. Flasch schreibt dann wörtlich: "Nach Augustins Genesiskommentar gegen die Manichäer von 389 können alle Menschen, wenn sie nur wollen, am göttlichen Licht teilhaben; sie können an Gott glauben und seine Gebote halten... Genau das können sie 397 nicht mehr. Jetzt kommt es auf ihr Wollen und Laufen nicht mehr an". Hier erlaubte sich Flasch jedoch einige Unrichtigkeiten und deutete m.E. den Text nach seinen eigenen Theorien um. Augustin spricht in *Gn. adu. Man.* 1,3,6 nämlich weder über den Ursprung des Glaubens noch der Fähigkeit, Gottes Gebote zu halten, sondern von der Tatsache, daß das göttliche "Licht (nur) die reinen Herzen nährt". Reinen Herzens sind jene, "die Gott glauben und sich von der Liebe zu sichtbaren, zeitlichen Dingen weg zur Erfüllung der göttlichen Gebote hinwenden. Dies können alle, wenn sie wollen, weil jenes Licht jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt". Es ist das göttliche Licht, das aktiv ist, das nährt und erleuchtet, und zwar, wie Augustin hier einschränkt, nur jene Herzen, die durch Glauben schon gereinigt und von irdischer Liebe frei sind sowie Gottes Gebot erfüllen. Wenn hier die Frage nach dem Ursprung von Wollen, Glauben und Können überhaupt berührt wird, dann ist sie in dem Sinne zu beantworten, daß das göttliche Licht, gemäß dem Zitat von *Joh* 1,9 Christus, dieser Ursprung ist. Die Erklärung, die Flasch in diesem Zusammenhang gibt, klingt geradezu abenteuerlich, daß "die Seele sich ihres göttlichen Ursprungs erinnert und in ihre Heimat zurückkehren will. Sie sucht (daher) von sich aus die Wahrheit und den rechten Weg...". Demnach bräuchte es wahrlich kein Licht, das in die Welt kommt und die Menschen erleuchtet (und aus dessen Fülle wir alle empfangen haben, Gnade über Gnade; vgl. *Joh* 1,9.

16). Augustin denkt in *Gn. adu. Man.* an den erlösten Menschen, der glaubt und gut handelt und dessen Wille somit nicht aus eigener Kraft allein, sondern mit Hilfe der Gnade tätig wird und zum Licht kommt³². Unrichtig ist ferner, wenn Flasch behauptet, 397 käme es nicht mehr auf das Wollen und Laufen des Menschen an. Daß dies lediglich eine relative Feststellung ist, die Augustin in Deutung von *Röm* 9,16 im Blick auf den hier ausgesprochenen Vorrang des göttlichen Erbarmens getroffen hat, ist oben schon erörtert worden und muß daher hier nicht wiederholt werden. Augustin hat zu *Gen. adu. Man.* eine *retractatio* (1,10,2; CCL 57,30) verfaßt, in der er seine dortigen Ausführungen zwar prinzipiell bejaht, jedoch durch eine Ergänzung zugleich korrigiert: "Illud autem lumen... pascit... pura corda eorum qui deo credunt..., quod omnes homines possunt si uelint,... Verum est enim omnino, omnes homines hoc posse si uelint; sed praeparatur uoluntas a domino et tantum augetur munere caritatis ut possint,...". Augustin tut hier unmißverständlich kund, wie er das *praeparatur uoluntas* verstanden haben will: Der menschliche Wille wird durch das Geschenk der Liebe gemehrt, ihm wird eine neue Dimension erschlossen, die Dimension des Transzendenten. Es ist die Liebe, die nach *Röm* 5,5 in unsere Herzen ausgegossen wird durch den Hl. Geist, der uns gegeben ist, und die uns nach *Simpl.* 1,1,17 CCL 44,23 zur Erkenntnis und Erfüllung des göttlichen Gesetzes befähigt (vgl. unten) und nach *c. Iul.* 6,72 PL 44,867 (vgl. oben) uns hilft, Sünden zu vermeiden und die fleischlichen Begierden zu besiegen. Mit "praeparatur uoluntas a domino" wird eine rein religiöse Aussage gemacht, die mit philosophischen Kategorien überhaupt nicht erfaßt werden kann, soweit sie jedenfalls die geistgeschenkte Liebe zum Inhalt hat. Der freie Wille des Menschen wird in psychologischer Hinsicht, in seinen Mechanismen und seinem Ablauf, überhaupt nicht tangiert oder gar eingeschränkt, wenn er *munere caritatis* eine neue Motivation und Ausrichtung erhält, die ihn auch für die Dimension des transzendent Guten und somit bei Gott Verdienstlichen qualifiziert. Erst dort, wo Augustin wieder die psychologische Ebene betritt, indem er versucht, die konkrete Umsetzung der Liebe in der Psyche und im praktischen Verhalten des Menschen aufzuspüren, öffnet er sich notwendigerweise auch der kritischen Hinterfragung, wie oben ja bereits ausgeführt wurde.

Wiederholt betont Flasch, daß Augustin mit der Exegese von *Röm* 9 einsehbare Theorie, Erkenntnis und nicht bloße Autorität, vermitteln

³² Es wäre überhaupt zu untersuchen, ob in den Zeugnissen aus den Schriften Augustins vor *Simpl.*, die K. Flasch als Beleg dafür anführt, daß nach Augustins früherer Lehre der Wille aus eigener Kraft tätig werde, nicht ebenfalls der Wille des bereits erlösten Menschen gemeint ist. Damit wäre auch hier vorausgesetzt, daß die Gnade reinigend, erleuchtend und stärkend den Willen zu seiner Tätigkeit befähigt.

wollte. Er beanspruche philosophische Einsicht; er habe aus *Röm* 9 den *intellectus gratiae* eruieren und Simplician philosophisch argumentierend begreiflich machen wollen (vgl. S. 46.58-63.88f.99f.107f.128f.254f.295f). Dabei wendet sich Flasch auch dagegen, Augustin Theologie im heutigen Sinn zu unterstellen, wogegen er den Vorwurf der Geschichtsfremdheit erhebt (S. 290). Auch in *Simpl.* halte Augustin den Anspruch aufrecht, Einsicht zu erreichen, weswegen seine neue Gnadenlehre weder fideistisch umgedeutet noch als bloße Bibeltheologie gesehen werden dürfe (S. 108). Man darf bei Augustin aber auch nicht Philosophie nach heutigem Verständnis voraussetzen, die er in der Weise ganz bestimmt nicht vertreten hat. Flasch behauptet dies zwar nicht (vgl. S. 254), dennoch stellt er *intellectus* nicht im Sinne Augustins, sondern zu einseitig als philosophische Theorie im heutigen Sinne dar. Augustin hat sicher zeit seines Lebens am Programm des "credo, ut intellegam" festgehalten. Am *intellectus* war für ihn die Vernunft zweifellos wesentlich beteiligt, aber nie ausschließliche. Wie er 'Einsicht' verstanden haben wollte, ist aus seinen Ausführungen über das Verstehen des göttlichen Gesetzes in *Simpl.* 1,1,17 CCL 44,23 ersichtlich, woraus daher die wichtigsten Passagen zitiert werden sollen: "Das Gesetz ist Buchstabe für jene, die es nicht durch den Geist der Liebe erfüllen,... die es zu lesen verstehen, doch nicht erfüllen können. ... 'Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig' (2 Kor 3,6). Das Gesetz nämlich, das nur gelesen, doch nicht eingesehen oder erfüllt wird, tötet gewiß; dann wird es nämlich Buchstabe genannt. Der Geist aber macht lebendig, weil die Erfüllung des Gesetzes die Liebe ist, die in unseren Herzen ausgegossen worden ist durch den Heiligen Geist, der uns gegeben wurde" (vgl. *Röm* 5,5). Einsicht ist für Augustin immer an die geistgeschenkte Liebe gebunden, ohne die man höchstens ein äußerliches, unfruchtbares Wissen gewinnt, das am Buchstaben haften bleibt; sie ist für ihn letztlich Wirkung der Gnade Gottes, der die Vernunft so zur Wahrheit erleuchtet, wie er den Willen zum Guten befähigt³³. Augustin hat die Verbindung von Erkenntnis mit Glaube und Liebe, dem Gnadengeschenk des göttlichen Geistes, nicht erst seit *Simpl.*, sondern schon früher, z.B.

³³ Vgl. K.-H. LÜTCKE, *Auctoritas bei Augustin*. Stuttgart 1968, S. 88-93.135.186f; ALG 3,219-224. Vgl., schon vor *Simpl.*, *diu.qu.* 68,3 CCL 44A,177 Z. 75-80: "(Gott) hat die Macht, Söhne Gottes zu werden, denen gegeben, die an seinen Namen glauben, nicht aber... denen, die Göttliches zu wissen begehren, bevor sie glauben. Der Lohn der Erkenntnis wird nämlich den Verdiensten erstattet; durch Glauben aber wird Verdienst erworben. Die Gnade selbst aber, die durch den Glauben gegeben wurde, ist uns gegeben worden, ohne daß Verdienste unsererseits vorausgingen. ... Christus aber ist für die Ungläubigen und Sünder gestorben, damit wir zum Glauben nicht durch unser Verdienst, sondern durch die Gnade berufen werden, durch Glauben aber auch Verdienst erwerben".

bereits in *mor.* 1,33 CSEL 90,37f vertreten (vgl. unten unter Nr.3). Einsicht ist für Augustin schon vor *Simpl.* nicht Erkenntnis aufgrund der Erfahrung allein, sondern Erkenntnis auf der Grundlage von Glaube und Liebe; fehlt diese Grundlage, so kommt es auch nicht zur Einsicht. Wenn Flasch S. 107f behauptet, Augustin betrachte den christlichen Glauben "als Durchgangsstadium, um zu einer zweifelsfreien Wissenschaft zu gelangen", und dies mit *c. ep. Man.* 14 PL 42,183 (= CSEL 25,1,210) "ego namque catholicam fidem profiteor et per illam me ad certam scientiam peruenturum esse praesumo" belegt, so ist dies mehr als mißverständlich. Dieses sichere Wissen macht den Glauben nicht überflüssig, sondern setzt ihn stets voraus und baut auf ihm auf. In *sol.* 1,6,12-7,14 CSEL 89,19-23 führt Augustin aus, daß der Glaube (neben Hoffnung und Liebe) wegen der Gefahr des Zweifels in diesem Leben unentbehrlich sei, obwohl er doch gerade hier ausdrücklich von der Möglichkeit einer beseligenden Wahrheitserkenntnis im Diesseits ausgeht. Durchgangsstadium ist der Glaube erst dann geworden, wenn der Mensch zur vollkommenen Schau im Jenseits gelangt ist. Wissen und Glauben schließen sich für Augustin nicht aus, sondern etwas kann sowohl geglaubt als auch eingesehen werden³⁴. Jedenfalls ist die Einsicht - sie ist wohl mit *certa scientia* gemeint und nicht eine zweifelsfreie Wissenschaft - so das Ziel des Glaubens, wie dieser ihre Grundlage ist.

Auch für die Erkenntnis des Mitmenschen ist die Liebe konstitutiv. Dazu prägte Augustin in *diu. qu.* 71,5 CCL 44A,205 folgenden tiefsinnigen Satz: "Nemo nisi per amicitiam cognoscitur". Von einer *amicitia* zu Augustin ist bei Flasch nichts zu spüren, er ist ihm m.E. daher auch nicht gerecht geworden; vor allem hat er das nicht erfaßt, was Augustin unter Gnade verstand. Wenn er nämlich Gnade als Voraussetzung für die Wirkmacht des Geistes als menschenunwürdig erachtet (vgl. S. 289), so zeigt er eine völlige Verständnislosigkeit gegenüber dem, was Augustin unter Gnade begriffen hat und das er im Blick auf das Gesetz in *Simpl.* 1,1,17 CCL 44,22 so ausdrückte: "Itaque idem praeceptum timentibus lex est, amanti-bus gratia est. ... Eadem quippe lex, quae per Moysen data est ut formidaretur, gratia et ueritas per Iesum Christum facta est ut impleretur". Die Gnade führt den Menschen von der Furcht zur Liebe und damit zur Erfüllung des Gesetzes, vom Buchstaben zur Wahrheit und damit zur Erkenntnis des Gesetzes Gottes. Gnade ist für Augustin eine hilfreiche Macht, die dem Willen des Menschen eine neue Dimension erschließt und seinem Tun eine neue Qualität verleiht: die Dimension des Transzendenten und die Qualität des transzendent Guten. Die Bedingung für Empfang und Erhalt

³⁴ Vgl. *ALG Prolegomena* 3,219-224.

der Gnade ist auf seiten des Menschen die Demut, die in der Anerkennung der Angewiesenheit auf die Gnade und die Dankbarkeit für sie besteht. Denn: "Schlecht...gebraucht das Gesetz, wer sich Gott nicht unterwirft in frommer Demut, damit durch die Gnade das Gesetz erfüllt werden kann" (*Simpl.* 1,1,6 CCL 44,11).

3. KRITIK ZU KONKRETEN EINZELAUSSAGEN

Als Grundsatz für die Deutung und Kritik der Aussagen Augustins gibt Flasch an, daß die Texte dafür maßgeblich seien; von ihnen her müßten auch seine eigenen Ausführungen auf ihre Richtigkeit hin überprüft und bewertet werden (S. 242f.253.256.268). Gemäß diesem Grundsatz sollen nachfolgend einzelne Ausführungen Flaschs, ungefähr in der Reihenfolge, wie sie in seinem Buch vorkommen, untersucht werden. Nicht eingegangen wird auf seine Behauptungen, wenn er über die Wirkungsgeschichte der Lehren Augustins spekuliert. Der Phantasie sind hier natürlich keine Grenzen gesetzt, aber da ihre Produkte nicht beweisbar sind, lohnen sie auch keine sachliche Erörterung³⁵.

Flasch überschreibt sein Buch mit *Logik des Schreckens*. Mit Schrecken und sinnverwandten Ausdrücken operiert er im Rahmen seiner Deutung von *Simpl.* 1,2 auch sonst noch häufig (S. 12f.80f.95f.115-118.133f.137f.252f). Er stellt sogar fest, daß "bei Augustin Gnade und Schrecken zusammengehören" (S. 13). Rechtfertigen die Ausführungen Augustins in *Simpl.* aber tatsächlich ein solches Urteil? In *Simpl.* 1,2,14 CCL 44,38f bringt Augustin einige Beispiele von Berufungen, die er allesamt dem NT entnommen hat und die zeigen, wie Gnade mitgeteilt und rezipiert wird; Einschüchterung und Angst in welcher Form auch immer kommen dabei nicht vor. Auch wo Augustin allgemein von Berufung spricht, argumentiert er nicht mit der göttlichen Strafe und der Furcht vor ihr, sondern ganz und gar positiv, indem er sie als Begegnung und Freude analysiert (vgl. *Simpl.* 1,2,21 Z. 748-757). Es gibt nach Augustin — und nicht nur nach ihm (vgl. z.B. *1 Kor* 4,4) — zwar keine absolute Heilsgewißheit (vgl. *Simpl.* 1,2,22 Z. 768-774), wohl aber eine moralische im Glauben und in der Zugehörigkeit zur Kirche (*Simpl.* 1,2,2 Z. 27-41). Wenn er sodann zum Ausklang der Quaestio in 1,2,22 CCL 44,56 zu Glauben, Dank und Lob auffordert, so ergibt dies ebenfalls nur einen Sinn bei denen, die von ihrer Berufungsgnade subjektiv überzeugt sind und

³⁵ Vgl. dazu etwa die Folgerungen Flaschs aus der Gnadenlehre, die er nicht nur bis zur Inquisition und zu den Ketzerverfolgungen, sondern bis zum Tugendfanatismus Robespierres und zu den "Säuberungen" des 20. Jahrhunderts zieht, S. 14-16.135-137.

daher eher Grund zu Freude und Dank als zu Furcht haben. Dennoch soll nicht bestritten werden, daß Augustin in diesem Zusammenhang auch mit der Furcht argumentiert und ihr eine Funktion für die Berufenen zuerkennt. Flasch bauscht dies zu einem Schreckenszenario auf (S. 12f.80f.91f.94-97), das er mit Augustins Ausführungen in *Simpl.* 1,2,18 CCL 44,46f, insbesondere in Z. 570-575.586-588.600f.604-616, belegt. Entgegen seiner Behauptung spricht hier aber Augustin nirgends von den "Erwählten, die vom Himmel her" sich an den Qualen der Verdammten weiden und die "glücklich sind, während sie ihre Verwandten und Freunde in ewiger Qual erblicken" (S. 12f). Es geht gar nicht um die Erwählten "im Jenseits" (S. 80), für die Gott eine "Horrorkulisse...vor vollständig versammeltem himmlischen und höllischen Publikum" (S. 95) inszeniere, sondern um "die Gefäße des Erbarmens" (*Röm* 9,23a) im Diesseits. Augustin vermeidet nämlich im ganzen Zusammenhang die Termini *eligere/electio*, die bei ihm hier ja die Enderwählung aufgrund der menschlichen Verdienste bezeichnen; genausowenig spricht er, und dies gilt für die gesamte Quaestio, von Teufel, Hölle, Feuer, leiblicher Qual und ähnlichen Ausmalungen der göttlichen Strafe³⁶, sondern schließt sich eng an die Terminologie des auszulegenden Abschnittes aus dem Römerbrief an. Mit seinen Hinweisen auf die Verdammung der "Gefäße des Zornes" (*Röm* 9,22) verfolgt er das pastorale Ziel, daß durch die abschreckende Wirkung dieser Strafe die angemessen Berufenen sich bekehren, bessern und für die unverdiente Gnade Gottes danken (Z. 586-588.608-612). Furcht, Bekehrung, Besserung verbieten aber ebenfalls eine Deutung auf den Vollendungszustand im Jenseits und geben nur für die diesseitige Existenzweise einen Sinn.

Besonderen Anstoß nimmt Flasch dabei an der Zitierung und Deutung von *Ps* 57,11 durch Augustin in Z. 603-605. Er nennt den Vers "ein Leitmotiv für seinen Traktat" und "die Grundlage für seine (sc. Augustins) Rechtfertigung der Gewalt" (S. 12). Das Leitmotiv des Traktates ist aber ein anderes; Augustin nennt es am Anfang der Quaestio und wiederholt es an ihrem Ende: Die Intention des Apostels in seinem Brief sei, daß 'sich keiner seiner Verdienste rühme, sondern nur des Herrn' (vgl. *Simpl.* 1,2,2

³⁶ Flasch freilich schreibt, daß nach Augustin Gott die Verdammten verheize (S. 91), bleibt aber den Beleg dafür schuldig. Wie Augustin das biblisch bezeugte Höllenfeuer deutete, braucht hier nicht erörtert zu werden; in *Simpl.* 1 jedenfalls steht kein Wort davon. Wie sehr er sich vielmehr jeder Mythologisierung in der Deutung des Römerbriefes enthielt, ermißt man erst ganz, wenn man etwa seine Auslegung von *Röm* 7 in *Simpl.* 1,1 mit der des Ambrosiasters vergleicht. Während dieser recht oft den Teufel zur Erklärung heranzieht, hat Augustin jeden Hinweis auf den Teufel, mit dem er noch in *exp. prop. Rm.* 35 (CSEL 84,18) *Röm* 7,14b erklärt hatte, in der Auslegung dieses Verses in *Simpl.* weggelassen (vgl. 1,1,7 CCL 44,13; *ALG* Prolegomena 3,212).

Z. 12-14; 1,2,21 Z. 736-738). Nach *Simpl.* 1,2,3 Z. 79-81 hat der Bericht von *Röm* 9 sogar ausdrücklich das Ziel, den Stolz derer zu brechen, die gegenüber der Gnade Gottes so undankbar sind, daß sie sich der eigenen Werke zu rühmen wagen. Die Warnung vor Stolz und die Mahnung zu Demut sind der leitende Gedanke, den Augustin in *Röm* 9 findet, hingegen ist das Zitat von *Ps* 57,11 eine Marginale, die für den Sinnzusammenhang durchaus entbehrlich ist und deren Opportunität in diesem Zusammenhang zu Recht bezweifelt werden kann. Nun kennt Flasch, wie er auf S. 32 ver-
 rät, durchaus, was das Hauptmotiv Augustins ist. Aber er tut es in einem kurzen, halbseitigen Abschnitt ab und sucht es noch ins Lächerliche zu ziehen, indem er den Stolzen bei Augustin "in schöner mediterran-antiker Weise" sich öffentlich seiner Verdienste rühmen läßt, also nach Art eines billigen Jakobs, der auf dem Markt seine Waren anpreist. Weitere Konsequenzen zieht Flasch aus dem genannten Hauptmotiv nicht, da es wohl die Tendenz seiner Ausführungen gestört hätte, darauf hinzuweisen, wie unzählig oft Augustin die Demutsforderung, belegt durch verschiedenste Bibelzitate, in seinen Werken ausspricht, während er *Ps* 57,11 nur noch zweimal bringt, nämlich in *en. Ps.* 57,21 und *en. Ps.* 78,14 CCL 39,727f. 1107f, beide aus der Zeit nach *Simpl.* Für ein Leitmotiv im Sinne von Flasch wahrlich recht selten! Aber auch die inhaltliche Aussage an den beiden Stellen zeigt überzeugend, daß Augustin den Vers nicht auf das Jenseits, sondern ausdrücklich auf das Diesseits bezieht, in dem die Gerechten, die er mit den Gläubigen gleichsetzt, durch die Strafen der Sünder vom Bösen abgeschreckt werden sollen. Bei den Strafen denkt er nicht nur an die ewige, die nach Augustins Überzeugung dem *impius* und *aversus a Deo* im Tod sicher und für die Zeitgenossen erfahrbar zuteil wird (*en. Ps.* 57), sondern durchaus auch an zeitliche, durch die die Sünder selbst oder durch die abschreckende Wirkung ihrer Strafen andere gebessert werden sollen (*en. Ps.* 78). Gerade die letztgenannte *Enarratio* zeigt, daß Augustin in seiner Auslegung durch Allegorese aus *Ps* 57,11 jeden Gedanken an Gewalt und Blut vollständig eliminiert; er argumentiert nämlich mit dem Vers gegen die Rache, die nicht nur als Tat, sondern auch als Wunsch und Schadenfreude abzulehnen sei. So sagt er unter anderem wörtlich: "... iustus et magis cupit inimicum suum corrigi quam puniri; et cum in eum videt a domino vindicari, non eius delectatur poena, quia non eum odit, sed divina iustitia, quia deum diligit". Diese Aussage steht in diametralem Gegensatz zur Deutung, die Flasch Augustin unterstellt; insbesondere ist m.E. absolut unverständlich, wie ein von Augustin im obengenannten Sinn ausgelegter Psalmvers zur Grundlage bzw. zum Leitmotiv für blutige Ketzerverfolgungen gedient haben könnte. Ein besonders Ärgernis ist dabei für Flasch, daß der Gott Augustins hier in *Simpl.* 1,2,18 Menschen, näm-

lich die Gefäße des Zornes, instrumentaliere zum Nutzen anderer, was sich vom modernen Subjektbegriff aus als ein Angriff auf die Menschenwürde ausnehme (S. 80f). Nimmt man jedoch die drei Aussagen Augustins zu Ps 57,11 zusammen, so ist aus den Texten ersichtlich, daß das gemeinte "instrumentum salutis aliorum" (Z. 601), als welches Gott die Sünder gebraucht, die göttliche Strafe, näherhin die von ihr ausgehende abschreckende Wirkung ist. Dahinter steht keine andere Vorstellung als die im modernen Recht ebenfalls lebendige, daß Strafen auch eine abschreckende Wirkung haben. Wenn etwa für Verkehrsdelikte die Strafen immer mehr verschärft werden, so soll dadurch auch ein pädagogischer Effekt bei anderen Verkehrsteilnehmern erzielt werden, und trotzdem wird doch keiner nur dieses Zieles wegen verurteilt! Nicht anders ist es mit den "supplicia peccatorum" (Z. 605), die der Gerechte sieht und durch die er vom Bösen abgeschreckt werden soll. Dies hat zweifellos einen heilspädagogischen Effekt, ist aber keinesfalls der Grund für die Verurteilung des Sünders. Man mag vielleicht kritisieren, daß hier Augustin die Furcht vor Gott unangemessen stark betone. Er hat aber durchaus differenziert und von dieser heilsamen Furcht jene unterschieden, die sklavisch ist und sich mit der Liebe zu Gott nicht vereinbaren läßt³⁷. Auch wenn es nach modernem Empfinden nicht mehr unumstritten sein mag, es gibt eine berechtigte Gottesfurcht, die man durchaus als Tugend ansehen darf. Jedenfalls nach der Bibel gilt immer noch, daß die Furcht vor Gott der Anfang der Weisheit ist (vgl. z.B. Ps 111/110,10). Eines zumindest demonstriert die von Augustin hervorgehobene Furcht vor Gott: Da sie nämlich ganz und gar zum Diesseits gehört, ist im Textzusammenhang auch vom Diesseits die Rede. Folglich sind auch Flaschs schaurig-dramatischen Schilderungen vom Weltprozeß als opernhafter, zirkensischer Schlußszene, bei der Verdammte wie Gerettete im Jubelchor mit Alleluja-Rufen das Welttheater zu beenden haben (z.B. S. 86f.96), durch Augustins Text nicht belegt. Sie sind nicht das Ergebnis von "Augustins produktiver Phantasie" (S. 96), sondern einer vollkommenen Fehldeutung seiner Aussageabsicht. Wie auch in den Schlußkapiteln anderer Quaestiones (vgl. z.B. *Simpl.* 1,1,17; 2,1, 10f) folgt Augustin nämlich auch hier in *Simpl.* 1,2,21f nur der Übung, seine Ausführungen mit einer Zusammenfassung und pastoralen Auswertung zu beenden. Er wendet sich mit einem direkten Appell an den Leser: Dieser ist es, der glauben, danken und loben soll, was nur aus der moralischen Gewißheit und Freude heraus, die Gnade empfangen zu haben, einen

³⁷ Vgl. dazu ALG Prolegomena 3,211 (Anm.189).294.

überzeugenden Sinn ergibt³⁸. Die Gnade impliziert somit zwar eine heilsame Furcht vor Gott, zu ihr gehören wesentlich (subjektive, gläubige) Gewißheit und Freude, aber nicht der Schrecken vor der Verwerfung. Entgegen der Behauptung Flaschs (S. 13) besteht zwischen der Gnadenauffassung Augustins und der heutigen kein wesentlicher Unterschied, da hier wie dort die positiven Gefühlswerte vorherrschen und der Furcht lediglich eine heilspädagogische Funktion zukommt.

Mehrfach behauptet Flasch einen inneren Zusammenhang zwischen Gnadenlehre und Gewalt; Augustin habe in *Simpl.* "die Grundlage für seine Rechtfertigung der Gewalt" (S. 12) geschaffen, deren direkte Auswirkung in der gewaltsamen Unterdrückung der Donatisten zu sehen sei; Augustin habe damit eine Theorie der Ketzerbekämpfung auch für spätere Zeiten hinterlassen (z.B. S. 12.14.113-120[Anm.39].126f.133-138. Vgl. *Nachwort* S. 224f; *Conf.* S. 178f). Neben dem oben erörterten Zitat von *Ps* 57,11 bringt Flasch aus *Simpl.* als Belegstelle für seine Behauptung den Vergleich Augustins zwischen Gott und einem Richter, der einen Dieb zu den Bleibergwerken verurteilt (1,2,18 Z. 578f). Doch vergleicht hier Augustin nicht unmittelbar Gott mit einem irdischen Richter, dann würde man sprachlich eher *qualis/talis* erwarten, während hier *sicut/ita* verwendet sind, sondern er vergleicht die Urteile, deren Bewertung das eigentliche tertium comparationis bildet. Wie für den Richter nicht das Urteil und der Dieb als Mensch, sondern sein Vergehen hassenswert sind, so haßt auch Gott nicht den Menschen und sein eigenes Urteil, sondern die *impietas* des Verurteilten (Z. 577f). Augustin sucht hier lediglich mit einem Bild aus der Rechtspraxis seiner Zeit das Gericht Gottes zu verdeutlichen; ob dieses Bild glücklich gewählt und überzeugend ist, mag durchaus kontrovers beurteilt werden. Augustin setzt auch nicht die beiden Gerichte gleich, sondern gebraucht menschliches Richten als Analogie zu Gottes Richten. Keineswegs kann daraus ferner, wie Flasch verfäht (S. 96f.113), eine Stellungnahme zur Strafe der Zwangsarbeit oder gar ihre Billigung durch Augustin herausgelesen werden. Dies ist genauso unsinnig, wie wenn man vergleichsweise aus den Worten Jesu in *Mt* 22,1-14 eine Legitimierung der Monarchie und der Todesstrafe oder aus *Mt* 18,34 eine Zustimmung Jesu zur Folter herauslesen wollte. Augustin holte seine Bilder und Vergleiche aus der Vorstellungswelt seiner Zeit, die er nicht als pastellfarbene Idylle, sondern realistisch sah. Gewaltfrei war seine Welt genausowenig wie die irgendeiner anderen Epoche, unser Jahrhundert nicht ausgenommen, das an Grausamkeiten die Vergangenheit in vieler Hinsicht gewiß noch überboten

³⁸ Vgl. *en. Ps.* 57,21 CCL 39,727: "Agnoscite ergo istam poenam, et gaudete uos non esse in hac poena omnes qui profititis, omnes qui intellegitis et amatis ueritatem..."

hat, und zwar auch in Regionen, die noch nie zum Einflußbereich des Christentums und somit auch nicht Augustins gehörten, wie etwa China, Japan, Kambodscha. Wenn Augustin auch in der Gewalt ein Eingangstor der Gnade sah, dann so, wie Krankheiten oder Unglücksfälle Anlaß für die positive Wende eines Menschen sein können, ohne daß sie deswegen schon als in sich erstrebenswerte Größen betrachtet werden müssen. Ein erzieherischer Einfluß kann von ihnen noch allemal ausgehen, wie etwa die göttlichen und menschlichen Strafen den positiven Effekt haben können, andere von einer Nachahmung des Bösen abzuschrecken. Die Einschätzung von Gewalt durch Augustin entspricht im großen und ganzen seiner Auffassung von der heilspädagogischen Funktion der Furcht. Die Gnade kann sich gewaltsamer Mittel bedienen, muß es aber nicht, sondern nimmt durchaus auch andere Wege.

Eine unmittelbarer Einfluß von der Gnadenlehre zu den Gewaltmaßnahmen gegen die Donatisten ist nicht nachweisbar, trotz der ausführlichen und mit viel Pathos vorgebrachten Argumente Flaschs und trotz der zahlreichen, m.E. jedoch recht einseitig ausgewählten bzw. zitierten Literatur (S. 116-120.126f; vgl. *Nachwort* S. 224f; *Conf.* S. 178f). Augustin hat natürlich im Kampf gegen die Donatisten seine neugewonnene Gnadenauffassung nicht verleugnet, aber sie hat ihn nicht zu Zwangsmaßnahmen animiert. Es spricht nichts dafür, daß es ohne die Wende in *Simpl.* nicht ebenfalls zu einer gewaltsamen Beendigung des donatistischen Schismas gekommen wäre³⁹. Nach heutiger Rechtsauffassung kann man die Zuhilfenahme der staatlichen Macht durch die katholischen Bischöfe zur Zwangsbekehrung religiös Andersdenkender in nichts gutheißen, aber gerechterweise darf man im speziellen Fall der Donatisten nicht übergehen, daß nach heute geltendem Recht die Staatsgewalt auch ohne die Intervention der Bischöfe hätte tätig werden müssen, um die Gewalttaten fundamentalistischer Fanatiker wie der Circumcellionen zu unterbinden. Auch wenn Flasch (S. 120 Anm. 39) diesen Einwand nicht gelten lassen will, Augustin selbst rechtfertigte die Zwangsmaßnahmen gegen die Donatisten noch am Ende seines Lebens Julian gegenüber mit deren gewalttätigen

³⁹ Vielleicht sollte man auch daran erinnern, daß die Initiative dazu nicht von Augustin, sondern von dessen Mitbischöfen ausgegangen ist, er selbst sich hingegen zunächst sehr widerstrebend zur Forderung nach Einschaltung der Staatsgewalt verhalten hat. Dann haben also jene die praktischen Folgerungen aus der Gnadenlehre schneller gezogen als er selbst! Zur gewaltsamen Beendigung des donatistischen Schismas vgl. auch J. SPEIGL, *Der Ökumenismus Augustins*, in *Augustiniana* 43(1993), 5-25; der Autor bringt in diesem instruktiven Artikel wichtige neue Aspekte für die Beurteilung des Donatistenstreites.

Horden (vgl. *c. Iul. imp.* 1,10 CSEL 85,1,11)⁴⁰. Damit soll aber nicht bestritten werden, daß Augustin hinterher eine grundsätzliche Rechtfertigung von Zwangsbekehrungen versucht hat und dadurch tatsächlich eine folgenreiche, heute zu Recht negativ bewertete Wirkungsgeschichte ausgelöst hat. Aber diese auf seine Gnadenlehre und damit speziell auf *Simpl.* zurückzuführen, das ist m.E. eine unbewiesene Konstruktion. Gewalt hat bei Augustin mit Gnade nicht notwendig zu tun, sondern dient, nicht anders als die Furcht, höchstens als möglicher Weg für die Gnade im Rahmen eines von der Vorsehung Gottes gefügten heilspädagogischen Prozesses.

Genausowenig muß die Gnade, wie Flasch S. 109f behauptet, stets plötzlich über den Menschen hereinbrechen, auch wenn dies zweifellos der Fall sein kann. Der berühmten Gartenszene, die gern als Augustins Bekehrungserlebnis bezeichnet wird, ging eine lange Reifung voraus, die keineswegs ohne den Einfluß der Gnade ablief. Außerdem sei hier an die Rolle Monnicas erinnert, deren Bedeutung für seine Bekehrung Augustin stets hervorgehoben hat, auch schon vor der Abfassung von *Simpl.* Er hat das langjährige Beten und Weinen seiner Mutter als Weg oder Werkzeug der Gnade gewürdigt und somit durchaus auch die Einflüsse seiner christlichen Erziehung anerkannt und nicht nur nebenbei erwähnt (S. 110). Aber müssen diese und die Gnade unbedingt in Konkurrenz zueinander gesehen werden und nicht vielmehr als Einheit, wie sie Augustin begriffen hat? Gnade ist für Augustin ja nicht irgendeine geheimnisvolle, übernatürliche Kraft, die auf den Menschen neben "natürlichen" Kräften oder gar in Konkurrenz zu ihnen gleichsam magisch wirkt, sondern die Tatsache selbst, daß der Mensch zum Guten bewogen wird. Dies wird ausgelöst durch eine dem betroffenen Menschen angemessene Begegnung, bei der es von sekundärer Bedeutung ist, wie sie beschaffen ist und ob sie plötzlich oder erst nach einem langen Reifungsprozeß wirkt; denn es ist stets die Gnade, die als übernatürliche Erstursache wirkt, auch wenn sie sich dazu natürlicher Zweit- und Drittursachen bedient (vgl. z.B. *Simpl.* 1,2,2 Z. 27-29,34-36; 1,2,12 Z. 334-344; 1,2,14 Z. 400-402; 1,2,21 Z. 748-755 CCL 44,25. 37.39.53f).

Flasch vertritt einen engen Zusammenhang zwischen *Simpl.* und

⁴⁰ Da sich der Terror der Circumcellionen insbesondere gegen ehemalige Donatisten richtete, die sich freiwillig der katholischen Kirche angeschlossen hatten, erklärt die Unterbindung dieser Gewalttaten durch die Staatsmacht möglicherweise, warum die überwiegende Mehrheit der Donatisten so widerstandslos bereit war, das Schisma zu beenden. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß viele unter den Donatisten die Kircheneinheit schon längst gern vollzogen hätten, wenn nicht die Angst vor den Circumcellionen ihre Entscheidungsfreiheit behindert hätte. Daher ist nicht auszuschließen, daß der Eingriff der Staatsmacht nicht nur Zwang ausgeübt, sondern auch beseitigt hat.

den *Confessiones*, wobei er in letzteren eine Parallelisierung zwischen der Bekehrung des Apostels Paulus und der Augustins zu entdecken meint (S. 98f.108-113). Augustin übertrage also die Gewaltsamkeit des paulinischen Bekehrungsgeschehens auf seinen eigenen Bekehrungsprozeß, wie Flasch anhand vergleichbarer Einzelzüge zu beweisen sucht. Wenn Augustin in *Simpl.* 1,2 auf die Bekehrung Pauli zu sprechen kommt — er bringt ja daneben durchaus noch andere Beispiele —, so erklärt sich dies ganz einfach damit, daß der ausgelegte Text Paulus zum Autor hat, weswegen es sich natürlich nahelegte, auf die Wirkung der Gnade im Leben des Apostels zu verweisen, auf ihre Voraussetzungslosigkeit und ihre willensgestaltende Kraft. Deswegen nun von hier eine Verbindung zu den *Confessiones* zu ziehen und darin eine Parallelisierung der beiden Bekehrungen zu finden ist m.E. eine unbewiesene Behauptung. Natürlich war der in *Simpl.* entwickelte Gnadenbegriff auch für die *Confessiones* maßgeblich, aber lediglich prinzipiell, während verwandte Einzelzüge darüber hinaus eher zufälliger Natur sind; sie machen jedenfalls nicht die Schlüsse zwingend, die Flasch daraus ziehen möchte⁴¹. Eine innere Nähe besteht hingegen zwischen den *Confessiones* und *Simpl.* 1,1 mit der Auslegung von *Röm* 7,7-25, dessen Verse bezeichnenderweise vor allem in *conf.* 7 und 8 zitiert werden⁴².

Über die "Bekehrung" Augustins führt Flasch S. 129-133 aus, daß sie in erster Linie eine Bekehrung zu einem zölibatären, monastischen Leben gewesen sei und nicht zum christlichen Glauben, den Augustin in Wirklichkeit nie ganz verloren habe. Es sei gewiß, daß Augustin 386 Christ und Kirchenmann geworden sei, das Credo und die Taufe angenommen habe, jedoch habe er entsprechend dem Wandel seines philosophischen Konzepts 386 und 397 den Inhalt des Christlichen jeweils verschieden interpretiert, insbesondere habe er vom Standpunkt von 397 her seinen Gnadenbegriff von 387 für falsch gehalten. Das will doch nichts anderes besagen, als daß Augustin 386 in anderer Weise Christ war als 397, und zwar ganz entsprechend dem Wandel in seiner allgemeinen Weltansicht.

⁴¹ Aus dem in *Simpl.* 1,2 ausgelegten Text von *Röm* 9 zitiert Augustin in den *conf.* nur fünfmal, nämlich die Verse 12 (1mal), 15 (3mal), 21 (2mal). Frau A. Mutzenbecher hat im reichen Apparat der von ihr besorgten Edition von *Simpl.*, CCL 44, die möglichen Gedankenparallelen zwischen *Simpl.* und *conf.* gewissenhaft aufgeführt. Sie belegen ebenfalls nicht die von Flasch behauptete Modellhaftigkeit der Bekehrung Pauli für die Augustins.

⁴² Augustin zitiert aus *Röm* 7,14-25 neunmal, davon zweimal in Buch 7 und sechsmal in Buch 8. Vgl. U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer* 2. Teilband. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament VI,2 (Zürich/Neukirchen-Vluyn 1980), insbesondere S. 101-107.

Augustin mag sich demnach 386 wie auch immer bekehrt haben, der eigentliche und wesentliche Umbruch in seinem Welt- und Gottesbild erfolgte 397; die Worthülsen mögen die gleichen geblieben sein, ihr Inhalt hat sich aber substantiell geändert. Es braucht hier nicht die ganze Problematik der Bekehrung Augustins und die ausführliche Diskussion darüber aufgewärmt zu werden. Gewiß hat er sich zu einem zölibatären Leben bekehrt, was durchaus ein wesentlicher Aspekt seiner Bekehrung war; es soll nicht bestritten werden, daß er danach noch manchen Wandel durchgemacht hat — ein vertieftes Eindringen in die christliche Lehre dürfte wohl bei jedem eine Reifung, verbunden mit einem Wandel der Anschauungen, bringen, was Augustin für seine eigene Person nie geleugnet hat —, aber nicht unterschlagen werden darf, was er selbst als entscheidend für seine Bekehrung betrachtet hat. In *conf.* 7,24f CCL 27,108 beschreibt er, was das eigentliche Hindernis für seine Bekehrung gewesen sei: Er hatte noch keine Ahnung davon, was die Menschwerdung Jesu und die darin sich zeigende Demut Gottes die Menschen lehren sollte, nämlich daß sich Gott nur den Demütigen erschließt und nur ihnen seine Wahrheit und Weisheit offenbart. Daß nur der Demütige Zugang zu Gott hat, den der Stolze hingegen verfehlt, ist aber nicht erst seit *Simpl.* die Überzeugung und Lehre Augustins, sondern findet sich in unterschiedlicher Ausprägung in nahezu allen seinen Schriften auch vor *Simpl.* Augustin deutete keinesfalls zu Unrecht seine Bekehrung vor allem als Abwendung vom Stolz und als Hinwendung zur Demut, als Entschluß zur Nachfolge des demütigen Jesus, dessen Demut sich in der Menschwerdung offenbarte. Auf den unlösbaren Zusammenhang zwischen Gnade und Demut nach der Auffassung Augustins ist schon ausreichend verwiesen worden; hierin jedenfalls sind kein Bruch und keine wesentliche Umdeutung seiner Lehre zu entdecken. Nebenbei sei angemerkt, daß Flasch an *Simpl.* kritisiert, daß Augustin hier bei seiner kursorischen Zusammenfassung der Geschichte von der Welterschaffung bis zum Ende aller Dinge die Inkarnation übergangen habe (S. 111f)⁴³. Aber immerhin hat er ihr in seinen *Confessiones*, die ja nach Flasch eng mit *Simpl.* zusammenhängen sollen, für seine eigene Bekehrung einen hervorragenden Platz eingeräumt. In *Simpl.* 1,2 erwähnt er sie zwar nicht direkt, jedoch ausdrücklich den Tod Christi für die Sünder, der ohne die Inkarnation wohl nicht denkbar ist (*Simpl.* 1,2,18 Z. 563; vgl. *ebd.* Z. 554 mit dem Zitat von *Joh* 1,11, dessen Zusammenhang zu den klarsten Zeugnissen für die Inkarnation gehört).

Ein typisches Beispiel, das für den Bruch und die Umdeutung der

⁴³ Wo sich aber diese Zusammenfassung in *Simpl.* genau finden soll, vergaß Flasch allerdings anzugeben.

Lehre Augustins stehe, sieht Flasch (S. 40-43.293) in *conf.* 1,1 "...inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te". Seien vor *Simpl.* Ruhe und Frieden in der Schau der Wahrheit schon im irdischen Leben erreichbar gewesen, so sei in den *conf.* dies dem Jenseits vorbehalten. Aber weist Augustin an der zitierten Stelle tatsächlich dem Diesseits nur die Unruhe, den Frieden hingegen ausschließlich dem Leben nach dem Tode zu? Es gibt m.E. keinen Beweis dafür, daß hier Augustin die Ruhe in Gott mit der jenseitigen, ewigen gleichsetzte. Flasch hat sich zu seiner Deutung vielleicht durch Assoziationen aus der früheren Totenliturgie verführen lassen, wo man bei "requiescat in pace" natürlich an einen Verstorbenen gedacht hat. Augustin hingegen kann in *virg.* 35 CSEL 41,276, verfaßt 401, also etwa vier Jahre nach *Simpl.* und in unmittelbarer zeitlicher Nähe zu den *conf.*, die Jungfrauen folgendermaßen anreden: "Nicht anders wird man für die Seele Ruhe finden, als daß man das unruhige Geschwür öffnet, durch das sie sich selbst für groß hielt, während sie für dich (sc. Gott) nicht gesund war"⁴⁴. Die Ruhe, die Augustin hier vom Stolz gefährdet sieht, ist ganz gewiß nicht als "Privileg des jenseitigen beseligten Lebens" (S. 293) zu deuten. Da Augustin auch in *conf.* 1,1 im unmittelbaren Zusammenhang des obigen Zitats vor dem Stolz warnt "quia superbis resistis" (1 Petr 5,5; Jak 4,6), ist eine Auslegung von *virg.* 35 her nicht auszuschließen, wonach der Mensch, der auf Gott hin als Ziel erschaffen ist, wegen des Stolzes so lange in Unruhe lebt, bis er, demütig geworden, in Gott seine Ruhe findet. Diese Ruhe ist auch im Diesseits möglich, auch wenn sie noch nicht endgültig und vollkommen sein kann; aber eine solche sprach Augustin schon vor *Simpl.* in *exp. prop. Rm.* 12 CSEL 84,6-9 der irdischen Existenzweise ab und behielt sie dem Jenseits vor. Flasch belegt seine Behauptung hauptsächlich mit zwei Stellen aus dem Werk Augustins, mit *s. dom. m.* 1,2,9 und *beata u.* 1,1. Sind jedoch in *s. dom. m.* wirklich "die Seligpreisungen auf die Kontemplativen in ihrem irdischen Leben (bezogen)" und haben sie "den Frieden, der Menschen guten Willens versprochen worden ist" auf dem Wege einer "Selbstformung des vernünftigen Wesens zum sittlichen Kunstwerk" (S. 40) gewonnen? Augustin schreibt hier nicht, daß der Friede *versprochen* ist, den sich dann die Menschen guten Willens erst durch Selbstformung erwerben müßten, sondern daß er ihnen *gegeben* ist. Es gibt auch keinen Anhaltspunkt, daß die Seligpreisungen die Kontemplativen im Sinne einer philosophischen Schau meint, sondern an der zitierten Stelle geht es um die Beherrschung der Begierlichkeit, die Unterordnung der niederen Triebe unter den Geist, und um dessen Unterwerfung unter die ewi-

⁴⁴ "Non enim aliter inuenitur requies animae nisi inquieto tumore digesto, quo magna sibi erat, quando tibi sana non erat".

ge Wahrheit, den eingeborenen Sohn Gottes. Dies ist aber nach der ungefähr zeitgleichen *exp. prop. Rm.* nur kraft der Gnade möglich. Wie sehr *s. dom. m.* insgesamt damit übereinstimmt, zeigt sich aus 1,1,3 CCL 35,3f, wo Augustin in Auslegung der ersten Seligpreisung die Stolzen vom Besitz des Himmelreichs ausgeschlossen sieht, das die Demütigen, mit denen er die Armen im Geist identifiziert, hingegen erreichen; denn Gott widersteht den Stolzen und schenkt den Demütigen seine Gnade (vgl. *ebd.* 1,11,32 CCL 35,33f). Wie aus der zuletzt genannten Stelle und aus 1,5,13f CCL 35,13-15 eindeutig hervorgeht, reserviert Augustin zudem den ewigen Lohn ausdrücklich nur den von Christus Erlösten, die die Einheit der katholischen Kirche bewahrt haben. Flasch beachtet m.E. nicht, daß die Aussagen von *s. dom. m.* die Erlösung und damit die Erleuchtung durch die Gnade voraussetzen. In *beata uita* äußert sich Augustin gewiß verhaltener und allgemeiner, was auch mit der anderen Thematik des Werks zusammenhängt, aber auch hier ist der "Hafen" nicht ganz so leicht zu erreichen, wie dies Flasch darstellt, und wenn man ihn erreicht hat, so ist man noch längst nicht in der Heimat, bei Gott, sondern kann durchaus noch in die Irre gehen. Augustin weiß, daß die Zufahrt zum Hafen ein hoher, glänzender Berg einengt, an dem alle vorbei müssen und an dem so viele scheitern. Dieser Berg ist nichts anderes als eine Metapher für den Stolz, der den Weg zu Gott verbaut. Ersetzt man den Sturm, der manche auch gegen ihr Wissen und Wollen zum Hafen treibt, durch das Abstraktum "Gnade", mit der hier der Sturm virtuell identisch ist, so ist die Nähe zu späteren Aussagen nicht mehr zu übersehen. Doch selbst wenn man beachtet, daß sich Augustins Perspektiven und Akzentsetzungen in *Simpl.* im Vergleich zu seinen früheren Schriften, insbesondere zu den in Cassiciacum verfaßten, geändert haben, so berechtigt dies trotzdem nicht, einen solch krassen Wandel zu behaupten, wie ihn Flasch mit grell pathetischen Worten zeichnet (S. 42): "Kein gleichmäßiger Ausbau, sondern ein Befehlshuf, der das Unterste zuoberst kehrt...ein Blitz, der wenige erleuchtet, aber die meisten vernichtet, über einer Landschaft menschlicher Ruinen. Kein Garten, der, wenn er nach Regeln bebaut würde, seine Früchte brächte. Kein leicht erreichbarer Hafen, wie im Dialog *Über das glückselige Leben*. Sondern ein Klumpen von Gier und Schuld, Hekatomben von Hingerichteten, Ströme von Blut: das Panoptikum einer barockpoetischen Schauderpädagogik. Darüber ein Gott, der — offensichtlich — nur wenigen gnädig ist". Und das alles ohne jede Belegstelle, obwohl doch Flasch sich so sehr den Text Augustins als Richtmaß erkoren haben will (S. 242f.253.256.268)!⁴⁵

⁴⁵ P. BROWN, *Augustinus von Hippo*, Frankfurt/Main 1973, auf den Flasch S. 40 Anm.

Oft erwähnt Flasch Simplician (S. 9-11.43.52-61.83.86.88.98-100.110; vgl. *Einführung* S. 173f). Es ist möglich, vielleicht auch wahrscheinlich, aber keineswegs sicher, wie Flasch S.86 voraussetzt, daß "der Provinzbischof" Augustin den Brief und die Schrift an Simplician "nach Mailand" gesandt hat. Da ihre genaue Datierung noch nicht gelungen ist, kann nicht ausgeschlossen werden, daß Simplician aus Rom oder von anderswoher an Augustin geschrieben hatte. Zweifellos war Simplician philosophisch gebildet, aber das berechtigt noch nicht, ihn zum Kopf eines neuplatonisch-christlichen Gelehrtenkreises in Mailand, in den auch Augustin Eingang gefunden habe, oder gar zu Augustins Lehrer hochzustilisieren. Augustin hatte die Schriften der Neuplatoniker ja nicht erst durch Simplician kennengelernt, sondern ist von diesem im Studium der Platoniker nur bestärkt worden. Hingegen ist auffällig, wie sehr Augustin in seinem Bericht in den *Confessiones* (8,1,1-8,5,10) den Einsatz Simplicians für die Taufe des Marius Victorinus und seiner eigenen hervorhebt und im Blick auf ihn von Gnade und Demut spricht, was nicht unbedingt für neuplatonische Philosophen als typisch anzusehen ist, sondern eher als ein Zeugnis dafür, daß Simplician das christlich Unterscheidende ihnen gegenüber durchaus begriffen und auch ausgesprochen hat⁴⁶. Es ist unerfindlich, wieso Flasch Simplician in seinem Brief an Augustin anfragen lassen kann, ob bei ihm die früheren gemeinsamen neuplatonischen Überzeugungen noch Geltung hätten. Verständlich wäre eine solche Annahme höchstens nach der Niederschrift von *Simpl.* 1, aber doch nicht schon vorher, wo doch nach Flasch Augustin in der neuplatonisch-harmonisierenden Auslegung der *exp. prop. Rm.* noch die früheren gemeinsamen Ansichten vertreten hat (S. 55f.83.86.98). Mit mehr Berechtigung kann man m.E. die gegenteilige Hypothese vertreten, daß Simplician das Ungenügen der Römerbriefauslegung und ihres Gnadenbegriffs erkannt hatte und deswegen durch seinen Brief Augustin zu einem erneuten Studium des Römerbriefs anregte, mit einem Ergebnis, das wir in der Gnadenlehre von *Simpl.* haben. Ob Simplician dieses Ergebnis geahnt oder auch schon prinzipiell vorweggenommen hatte, muß unentschieden bleiben. Daß er es nicht nur faktisch provoziert hatte, dafür spricht immerhin der Bericht des Gennadius († 495/505), dem der Brief des Simplician noch vorlag und der wohl nicht grundlos schrieb, daß Simplician durch sein Fragen wie ein Lernwilliger

10 verweist, konstatiert S. 126-136 ebenfalls einen Wandel in Augustins Anschauungen. Im Unterschied zu Flasch enthält er sich dabei jedoch aller polemischen Ausfälle und bemüht sich um ein wissenschaftlich-sachliches Urteil.

⁴⁶ Vgl. AMBROSIUS, *ep.* 2,1 CSEL 82,1,15: "...qui etiam philosophiae libros, quam a vero sint devii, demonstrare soleas..."

den Lehrer (Augustinus) gelehrt habe⁴⁷. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß bei Flasch Simplician nur als heller Hintergrund erhalten muß, um die düsteren Konturen des "neuen" Augustin um so greller hervortreten zu lassen.

Wie oben unter Nr. 2. schon besprochen wurde, hat Augustin in *Simpl.* wesentliche Korrekturen an seinen älteren Auslegungen zum Römerbrief, vor allem an *exp. prop. Rm.*, gemacht, die Flasch daher zu Recht für die Interpretation von *Simpl.* als unerläßlich betrachtet (vgl. etwa S. 50f.55-57.101-105.285.287-290). Es ist richtig beobachtet, daß Augustin in *Simpl.* seine früheren Folgerungen aus *Röm* 9,11-13.15f revidierte, wonach er den Glauben als etwas bezeichnet hatte, das der Mensch aus Eigenem hat und das Gott aufgrund seines Vorauswissens mit Erwählung und Gnade erwidert. Ohne die "Expositio" in *Simpl.* zu nennen, griff Augustin Formulierungen aus ihr auf und verbesserte sie; vgl. insbesondere *exp. prop. Rm.* 52,12 und 53,7 CSEL 84,35(Z. 7-9).36(Z. 10-13) mit *Simpl.* 1,2, 10 Z. 297-301 CCL 44,35 sowie *exp. prop. Rm.* 53,3f CSEL 84,36 (Z. 2: "cum crediderit") mit *Simpl.* 1,2,9 CCL 44,34 (Z. 260: "ut credat")⁴⁸. In den *Retraktationen* ging dann Augustin ausdrücklich auf seine Irrtümer in der "Expositio" ein und stellte sie richtig; vgl. *retr.* 1,23 CCL 57,66-70⁴⁹. Nun behauptet Flasch (S. 55-57.102f), daß Augustin auch seine Deutung in *exp. prop. Rm.* 54,5-13 CSEL 84,37f von *Röm* 9, 17, der Verhärtung des Pharao, in *Simpl.* widerrufen habe. Doch findet sich von einer Revision hierzu in *Simpl.* nichts. Er bringt in 1,2,15 CCL 40,39f den Vers, ohne näher auf ihn einzugehen, und fährt dann mit Zitat und Auslegung von *Röm* 9,18 weiter, indem er bemerkt: "...[der Apostel] schließt folgendermaßen: 'Also erbarmt er sich, wessen er will, und verhärtet, wen er will' (*Röm* 9,18), während weiter oben nicht beides steht. Denn im Unterschied zum Wort 'Es kommt nicht auf den Wollenden und Laufenden, sondern auf den sich erbarmenden Gott an' (*Röm* 9,16) heißt es (jetzt) nicht ebenso: Es kommt nicht auf den nicht-wollenden und sich verweigernden (Menschen), sondern auf den verhärtenden Gott an". In *retr.* 1,23,3f CCL 57,69f nimmt er zur unmittelbaren Auslegung von *Röm* 9,17 ebenfalls keine Stellung, sondern nur zu den sich anschließenden Folgerungen in *exp. prop. Rm.* 54,9.12 CSEL 84,37, setzt aber daran lediglich aus, daß er damals nicht auch den Glauben zu den Gaben der Barmherzigkeit Gottes gerechnet habe. Seine übrigen Ausführungen bestätigt er hingegen unein-

⁴⁷ Vgl. GENNADIUS, *de viris illustribus* 37: "Est eius epistula propositionum, in qua interrogando quasi disciturus docet doctorem". Vgl. ALG Prolegomena 3,27-31.

⁴⁸ Vgl. ALG Prolegomena 1,18f.108-110 (Anm.31.35); ALG Prolegomena 3,38-41. 275f.284-286.301-304.

⁴⁹ Vgl. ALG Prolegomena 1,18f.25-29.108f.

geschränkt mit "uerissime dixi" bzw. "quod quidem uerum est", obwohl er hier Strafe und Verhärtung mit folgenden Formulierungen eindeutig auf die Verantwortung des Menschen zurückgeführt hatte: "...so begründen in denen, die Gott verurteilt, Unglaube und Gottlosigkeit die verdiente Strafe, daß sie aufgrund der Strafe selbst auch noch schlecht handeln" und "...wen er verhärtet, den verläßt er, so daß er schlecht handelt. Aber wie die Barmherzigkeit dem vorausgehenden Verdienst des Glaubens zuteil wird, so auch die Verhärtung dem vorausgehenden Unglauben". Aus *Simpl.* und *retr.* ergibt sich der zwingende Schluß, daß Augustin seine Auslegung in der "Expositio" bezüglich der Verhärtung des Pharaos keinesfalls korrigiert, sondern weiterhin voll vertreten hat. Dies bestätigen auch weitere Aussagen in *Simpl.*, wenn er etwa über Esau schreibt, daß dieser nicht gewollt habe und nicht gelaufen sei; aber auch wenn er es getan hätte, wäre dies auf Gottes Berufung zurückzuführen, wenn Esau nicht durch Verachtung der Berufung ein Verworfenener geworden wäre; vgl. *Simpl.* 1,2,10 Z. 294-297 CCL 44,35. Ähnlich schließt er in *Simpl.* 1,2,14 Z. 406-409 CCL 44, 39 — hier spricht er wohl aus konkreter seelsorglichen Erfahrung — von der Glaubensverweigerung auf die selbstverschuldete Strafe der Verhärtung. Augustin hat auch in Werken nach *Simpl.* die Verhärtung als Strafe für die persönliche Sünde und nicht nur für die Erbsünde bezeichnet. Besonders klar spricht er dies aus in *Io. eu. tr.* 53,4-6 CCL 36,453-455, verfaßt Ende 413. Er führt hier die Strafe der Verhärtung auf die von Gott vorhergesehene Glaubensverweigerung zurück, ohne aber, wie der größere Sinnzusammenhang zeigt, von seiner grundsätzlichen Position bezüglich der absoluten Unverdienlichkeit der Gnade abzugehen⁵⁰. Augustin hat Gnade und Strafe nicht parallelisiert. Die Begnadung war für ihn stets unverdient, die Bestrafung nicht. Er lehrte, daß alle Menschen infolge der Erbschuld als Sünder geboren werden, daß keiner verdienstermaßen daraus befreit wird, daß aber faktisch jeder, der zum Gebrauch seiner Vernunft gelangt ist und in der Verhärtung der Sünde gelassen wird, dies als Strafe für persönliche Sünden erleidet. Flasch gesteht zu, daß sich solche Äußerungen im Werk Augustins finden, erklärt sie aber mit ihrem polemisch-antimanichäischen bzw. paränetischen Zusammenhang und schiebt sie als *quantité négligeable* auf die Seite, indem er sie als nicht konsistent und inkohärent mit der Gnadenlehre abqualifiziert (S. 283-285.287-290.297). Doch gehören sie m.E. wesentlich zum Umfeld der augustininischen Gnadenlehre, die durch sie präzisiert bzw. ergänzt wird. Man darf zudem bei Augustin Gnadenlehre und Pastoral nicht gegeneinander stellen. Seine Gnadenlehre ist wesentlich auch pastoral, nie rein wissenstheoretisch, sie

⁵⁰ Vgl. *ALG Prolegomena* 3,308f.

verfolgt stets auch die seelsorgliche Intention, daß sich keiner der Verdienste seiner Werke rühme (vgl. *Simpl.* 1,2,2f.21 Z. 13f.49-51.736-738 CCL 44,24.25f.53). Dahinter steht seine Überzeugung, die er sehr häufig mit dem Zitat von *Jak* 4,6 (= *1 Petr* 5,5) zum Ausdruck bringt, daß Gott den Stolzen widersteht, den Demütigen aber seine Gnade schenkt⁵¹. Man kann als Meinung Augustins festhalten, daß Demut die unerläßliche Bedingung für den Empfang und Erhalt der Gnade ist; sie ist auf Seiten des Menschen die dispositiorische Entsprechung für die Gnade Gottes, weswegen auch die pastorale Intention der Gnadenlehre auf die Weckung der Demut gerichtet ist. Dies ergibt sich aus *Simpl.* nicht weniger deutlich als aus den übrigen Gnadenschriften Augustins ausnahmslos⁵². Sie alle — und nicht nur sie — enthalten daher das paränetische Anliegen, den Stolz zu bekämpfen und die Demut zu fördern, wie Augustin unzählig oft zum Ausdruck bringt, damit der Stolze nicht verliert, was der Demütige empfangen hat (vgl. *en. Ps.* 65,5 CCL 39,842)⁵³.

S. 33-35 äußert sich Flasch über Augustins Stellung zu den Juden, ausgehend von dessen Aussagen über sie in *Simpl.* 1,2. Ungenauigkeiten in den Stellenangaben sind auch hier zuerst zu monieren. Auf S. 33 belegt Flasch mit n.2,14 S. 24 (sc. CCL 44) folgenden Satz: (Augustin denkt nach,) "wie das Heil von den Juden auf die Christen übergegangen ist: Die Juden können sich nicht auf ihre Gesetzestreue berufen und daraus Zukunftsansprüche ableiten". Z. 14 aber lautet: (ope-) "rum meritis nemo gloriatur. De quibus audebant Israelitae"! Um einen minimalen Sinn herauszubekommen, muß man mindestens Z. 13-17, am besten jedoch bis Z.

⁵¹ In *Simpl.* selbst bringt Augustin dieses Zitat nicht, wohl aber beginnt er seine *Confessiones* (vgl. *conf.* 1,1) damit und warnt vor dem Stolz auch in *Simpl.* mehrfach (vgl. 1,2,3.6.9.21), beruft sich jedoch auf andere Schriftstellen, etwa auf *Röm* 2,17f; *1 Kor* 4,7; *Eph* 2,8f; *Phil* 2,13f. Man mag es vielleicht als Binsenwahrheit abqualifizieren, daß sich aus der Gnadenlehre als notwendige Konsequenz die Mahnung zur Demut ergibt; Augustin jedenfalls hat sich nicht genug tun können, diese Binsenwahrheit zu betonen, um nicht zu sagen, bis zum Verdruß zu wiederholen. Seiner hohen Wertschätzung der Demut scheint Flasch freilich nichts abgewinnen zu können.

⁵² Sogar in einer der früheren theologischen Schriften Augustins, in *uera rel.*, wird die Unerläßlichkeit der Demut betont, wenn z.B. das Gelingen des Strebens nach Gerechtigkeit an den Verzicht auf Stolz und Selbstvertrauen geknüpft und von der göttlichen Hilfe allein abhängig gemacht wird; vgl. 15,29 CCL 32,205. Darin zeigt sich eine erstaunliche Kontinuität der Auffassung Augustins von der Demut, deren Wertschätzung sich bruchlos quer durch alle seine Schriften zieht.

⁵³ Augustin zeigt auch die Grenzen auf, innerhalb deren sich die pastorale Argumentation bewegen muß; sie bestehen in einer Über- oder Unterbewertung des freien Willens, dessen Kraft nicht auf Kosten der Gnade überschätzt oder zur Entschuldigung der Sünde unterschätzt werden darf, mit dem Stolz bzw. der Nachlässigkeit als Folge. Vgl. z.B. *Io. eu. tr.* 53,8-11 CCL 36,455-457; *perseu.* 36 PL 45,1015.

21 lesen. Das Thema Augustins ist jedoch nicht, "wie das Heil von den Juden auf die Christen übergegangen ist", sondern daß die Werke von der Gnade abhängen und nicht umgekehrt, weswegen sich auch niemand seiner Werke rühmen dürfe. Als Beweis beruft sich Augustin auf *Apg* 15, wo er im Entscheid der Apostel ausgesprochen findet, daß die Gnade des Evangeliums nicht von Gesetzeswerken abhängen kann. Die Juden als solche sind davon nur insofern tangiert, als das Evangelium nicht nur ihnen, sondern gleichberechtigt auch den Heiden verkündet werden soll, und zwar ohne die Verpflichtung zur Übernahme der *Iudaica sacramenta* (Z. 18). Hier ist also überhaupt nicht das Verhältnis zwischen Christen und Juden angesprochen, sondern die gleiche Stellung von Heiden und Juden gegenüber der Gnade ausgesagt, die für alle ungeschuldet ist und für deren Empfang somit auch die Gesetzeserfüllung keinen Anspruch oder Vorrang begründen kann. Augustin konnte es zudem nicht entgangen sein, daß es nicht eigentlich Juden, sondern Judenchristen waren, deren Meinung über die Weitergeltung des ganzen mosaischen Gesetzes zurückgewiesen wurde. Die sog. Judenfrage ist demnach für diesen Abschnitt völlig irrelevant. Flasch fährt sodann weiter: "Die Juden irrten, nach Augustin, weil sie Gott an umständliche Gesetzesregeln und nationale Bräuche gebunden dachten (n.19,648 S. 49)". Die Zeile lautet im Original aber anders: "(obser)uationes, quibus illa multitudo seruiliter onerata premebatur". Darin wird nicht Gott an Gesetzesregeln gebunden gedacht, sondern die Menge (der Israeliten) wurde durch die zahllosen Gesetzesvorschriften sklavisch belastet und bedrückt. Des besseren Verständnisses wegen hätte man hier wenigstens die zwei vorausgehenden Zeilen 646f auch angeben müssen. Der Sinnzusammenhang zeigt, daß es wiederum nicht um das Verhältnis von Juden und Christen, sondern um Gnade, Wort, Glaube einerseits und um die zahllosen knechtenden Gesetzesvorschriften andererseits geht. Wie Augustins Beispiel, die Rettung des rechten Schächers von *Lk* 23,32-43, in diesem Zusammenhang zeigt, ist dabei das vorrangige Thema, daß die Gnade voraussetzungslos ist, aus ihr aber notwendigerweise Glaube, Bekenntnis und gute Werke folgen (vgl. *Simpl.* 1,2,19 Z. 645-664). Flasch behauptet dann weiter: "Gerade die neue Stufe der Berufung — nicht nur der Juden — schränkt Augustin 397 radikal ein: Es werden von den Juden wie von den Heiden einige wenige auserwählt". Flasch 'vergaß' nur anzugeben, daß nicht Augustin hier einschränkte, sondern Paulus in *Röm* 9, 24-27, den Augustin lediglich auslegte. Als letztes folgt auf S. 33 (vgl. S. 87.120) der Satz: "...Taufe und Kirchenmitgliedschaft hält er zwar für notwendige, nicht aber ausreichende Erwählungsgründe (n.2,29-48 S. 25)". Dies ist tatsächlich die Lehre Augustins, doch steht davon nichts in dem von Flasch angegebenen Beleg. Auf den Irrtum Flaschs bei der Interpre-

tation dieser Stelle wurde bereits oben unter Nr. 2 (zu S. 87) hingewiesen, daher braucht nur noch ergänzt zu werden, daß Augustin hier weder dem Wort noch dem Sinne nach von Erwählung bzw. Erwählungsgründen spricht, sondern erneut sein Hauptthema im Blick hat, daß die Gnade in der Berufung allen guten Werken des Menschen, Glauben und Sakramente miteingeschlossen, stets vorausgeht. Auf der folgenden S. 34 erklärt sodann Flasch, daß Augustin aus der Zwillingsgeschichte (*Röm* 9,10-12) "handfeste juristische und politische Konsequenzen gegen die Juden seiner Zeit" gezogen habe, und erweitert auf S. 35 seinen Vorwurf gar zu "machtpolitischen und vermögensrechtlichen Konsequenzen". In *Simpl.* freilich habe "Augustin (noch) keinen Anlaß, auf diesen Machtanspruch der christlichen Gesellschaft zu sprechen zu kommen" (S. 34). Flasch erklärt hier also das Schweigen Augustins mit einer andersartigen Thematik und einem anderen hermeneutischen Interesse. Dasselbe Argument läßt er aber nicht gelten, wenn man damit zu erklären sucht, warum Augustin in Werken vor *Simpl.* nicht oder nicht deutlich genug von Gnade und Erbsünde gesprochen hat; dann ist dies nach Flasch vielmehr der Beweis, daß Augustin damals noch andere Schlüsse aus der Schrift gezogen habe. Aber immerhin gibt Flasch zu, daß aus *Simpl.* allein die obengenannten Konsequenzen nicht zu ziehen sind, die würden sich vielmehr aus "*De civitate Dei* XVI 35 CC 48 S. 540" ergeben, wie er auf S. 34 Anm. 7 unter Berufung auf R. Klein, *Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Augustinus* S. 77f, behauptet. An diesen Stellenangaben muß man zunächst zwei Ungenauigkeiten beanstanden: Bei CC 48 muß es heißen S. 539f, bei R. Klein wohl S. 72-78 (mit *ciu.* 16,35 auf S. 75). Jedoch auch aus dieser Angabe aus *ciu.* allein kann man noch nicht zu den weitreichenden Folgerungen von Flasch kommen, da auch hier die gratio-logische Frage im Vordergrund steht, während aus der Identifizierung des Esau mit den Juden und des Jakob mit den Christen nur ganz allgemein darauf geschlossen wird, daß die Juden den Christen dienen müßten. An anderer Stelle, etwa in *en. Ps.* 136,18 CCL 40,1975, konkretisiert Augustin das Dienen dahingehend, daß die Juden den Christen durch die Bücher des AT dienen müßten; nirgends jedoch spricht er davon, daß sie dabei den juristischen Status von Sklaven hätten oder gar haben müßten. Auch R. Klein weiß in seinen reich fundierten Ausführungen nichts von einer persönlichen Versklavung der Juden, sondern spricht in erster Linie von einer Sklaverei in theologisch-heilsgeschichtlicher Sicht, die allerdings bei Augustin auch die politische Knechtschaft des Judenvolkes eingeschlossen habe (R. Klein S. 77). Diese kann wohl nur als Verlust der staatlichen Selbständigkeit und als Verbannung aus der Heimat gedeutet werden, nicht aber als persönliche Versklavung, sonst wäre ihre mit der Kirche konkur-

rierende Missionstätigkeit kaum möglich gewesen, von der R. Klein *ebd.* S. 75 zu berichten weiß. Daß sich daraus erst recht nicht "vermögensrechtliche Konsequenzen" ergaben, wie das Flasch S. 35 behauptet, sondern die Juden vermögensrechtlich den Schutz der Gesetze genossen und Augustin sich dafür sogar voll engagierte, beweist *ep.* 8*, von deren Thema R. Klein S. 75 Anm. 48 ausführlich berichtet⁵⁴. Die intellektuelle Redlichkeit hätte geboten, daß Flasch darauf zumindest verwiesen hätte. Vielleicht sollte noch ergänzend vermerkt werden, daß Augustin Esau nicht ausschließlich als Typus der Juden, sondern wie in *Simpl.* meist ganz allgemein als Typus der Verworfenen gedeutet hat⁵⁵. Wie die Begnadeten nach *Röm* 9,24 aus Juden und Heiden berufen werden, ohne Vorzug der einen vor den anderen (*Simpl.* 1,2,19 CCL 44,47-50), für beide also Jakob als Typus steht, so symbolisiert Esau gleicherweise ungläubige Juden und Heiden. Warum aber dann Augustin für die nicht erwählten Juden andere und negativere Konsequenzen als für die unbekehrten Heiden gezogen haben sollte, wird von Flasch nirgends begrifflich gemacht⁵⁶.

Mehrfach kommt Flasch auf das Schlußkapitel *Simpl.* 1,2,22 CCL 44,54-56 zu sprechen (vgl. S. 35-37.41f.258). Er hat m.E. verkannt, daß Augustin in 1,2,22 Z. 768-772 mit der Zitierung von *Röm* 11,5 "Reliquiae per electionem gratiae factae sunt" die hier ausgesprochene Gnadenwahl von seinem bisher in der Quaestio vertretenen *electio*-Begriff, den er stets als Auserwählung aufgrund verdienstlicher Werke (vgl. Z. 770f) verstanden und daher für *Röm* 9,11 ausgeschlossen hat (vgl. oben unter Nr.2), deutlich absetzt⁵⁷. S. 258 behauptet nun Flasch unter Berufung auf *Simpl.* 1,2,22 Z. 773, Augustin "wisse nicht mehr, was *Wahl* und was dabei Gerechtigkeit bedeute". Die Zeile lautet jedoch: "Aut si apparet quibusdam,

⁵⁴ Vgl. *ep.* 8*,1,7 CSEL 88,41: "...nec iste rem suam perdere poterit; necesse est enim ut eam recipiat intercedente iustitia clamantibus legibus".

⁵⁵ Vgl. *ALG* 3,262.

⁵⁶ Vgl. dazu Th. RAVEAUX, *Aduersus Iudaeos - Antisemitismus bei Augustin?* In: A. ZUMKELLER (Hrsg.), *Signum pietatis*. Cassiciacum 40. Würzburg 1989 S. 37-51. In J.H. SCHOEPS (Hrsg.), *Neues Lexikon des Judentums* (Gütersloh/München 1992) S. 53: Art. *Augustinus* (HC) steht u.a. folgende Feststellung: "Im Unterschied dazu bekämpfte A. die Juden theolog. u. trat energ. gegen ihre Zwangsbekehrung ein,... Dementsprechend setzte A. sich wiederholt gegenüber anderen Bischöfen für die strikte Einhaltung des weltl. Judenrechts ein, das den Juden grundsätzl. freie Religionsausübung u. Schutz ihres Eigentums garantierte". Vgl. ferner *ebd.* S. 241: Art. *Judenmission* (FL).

⁵⁷ Wie sehr Augustin *electio* als Fachausdruck für die Auserwählung des Menschen (zum ewigen Leben) aufgrund seiner Taten verstand, ist gut ersichtlich aus *Simpl.* 1,2,6 Z. 190-193, wo er in *Eph* 1,4 "Gott hat uns erwählt vor der Erschaffung der Welt" das Erwählen daher nur mit dem Vorherwissen Gottes glauben zu können. *Ebd.* zwei Zeilen vorher hatte er unmißverständlich ausgeführt, daß nicht die Erwählung der Rechtfertigung, sondern die Rechtfertigung der Erwählung vorangeht.

ego in hac re infirmitatem meam (fateor)". Augustin bezieht sich hier auf Röm 11,5 und bekennt, daß er keine Kriterien für 'diese *electio*' (Z. 775: *huius electionis*), d.h. für die Gnadenwahl, erkennen könne, da seine Maßstäbe hier versagten. Anschließend benennt er diese als ingenium, minora peccata und honestas utilesque doctrinas bzw. liberales artes und zeigt, daß sie der Realität der Gnadenwahl nicht standhalten. Mit keinem Wort aber stützt er die obengenannte Behauptung Flaschs; denn die Gerechtigkeit erwähnt er nicht einmal andeutungsweise und bezüglich der *electio* weiß er durchaus, daß sich der Begriff in Röm 11,5 grundsätzlich vom Sinn des in der Quaestio bisher verwendeten Terminus *electio* unterscheidet. Was Augustin hier zugibt, nicht zu wissen, das sind die Gründe für die Gnadenwahl, die er für diesen Erdenzustand für absolut verborgen hält (Z. 771f). Dies gilt nicht im gleichen Maße für die *electio* aufgrund der menschlichen Taten, die auf dem Weg des Rückschlusses doch zumindest bedingte Erkenntnisse über eine Erwählung zulassen. Augustin bekennt also, wie Flasch S. 35 richtig darlegt, daß die Gründe für die göttliche Gnadenwahl dem Menschen unbekannt sind. Flasch hat allerdings aus dem Text Augustins zu viel herausgelesen, wenn er dabei von Asketen, von Karrierechristen und lauen Mitläufern zu berichten weiß, die neben frischbekehrten Huren und Schmierenschauspielern Augustin verächtlich erschienen seien. Es ist nicht so, daß Augustin grundsätzlich ausgeschlossen hat, daß auch Rhetoren und ehrbare (Z. 784: *castiores*) Leute zu guten Christen werden könnten und es unter ihnen auch Asketen gäbe, er selbst war ja "orator" gewesen, hatte sich zu einer mönchischen Lebensweise entschlossen und viele andere dafür gewinnen können. Worüber er sich wundert, ist die Erfahrung — zumindest hier handelt es sich also nicht um konstruierte Theorie —, daß die Gnade auch Asoziale so umzuwandeln vermag, daß im Vergleich zu ihrem neugewonnenen Tugendeifer andere in der Kirche als lau erscheinen. Mit "lau" spielt Augustin wie beim orator wohl erneut auf sich an, da er im vorhergehenden Kapitel 21 (CCL 44,54) über die Lauheit, Kälte und Nichtigkeit seiner Gebete geklagt hatte. Die weiteren Folgerungen Flaschs aus 1,2,22 (S. 36f) jedoch finden im Text selbst keine Stütze: "Der Weg vom Heidentum zum Christentum bedeute offenbar... keine Minderung willentlicher Fehleinstellungen... Der Bischof Augustin reflektiert über die seit Konstantin zur Massenkirche gewordene Gemeinde; er konstatiert ihren Qualitätsverlust durch den Machtgewinn; er stabilisiert ihre Verankerung in der Machtsphäre, indem er alle Einwände ethischer Art neutralisiert. Die neue Gnadenlehre immunisiert die kriterienlos gewordene Kirche gegen Zweifel im Namen der neutestamentlichen wie der philosophischen Ethik". Man muß nur Kapitel 22 — am besten auch Kapitel 21, da beide als Zusammenfassung und pastorale Auswertung der Quaestio

eine Einheit bilden — ganz durchlesen, um den Irrflug der Gedanken Flaschs in das Reich der Phantasie zu ermessen. Was bei Augustin lediglich dazu dient, die Voraussetzungslosigkeit der Gnade zu illustrieren, wird von Flasch unbesehen auf den Zustand nach empfangener Gnade übertragen, als ob die Bekehrung von Sündern und ihr anschließendes Leben in Geduld und Selbstbeherrschung, in Glaube, Hoffnung und Liebe, die Augustin Z. 792f preist, ethisch irrelevant wären und "keine Minderung willentlicher Fehleinstellungen" bewirkt hätten. Ferner schreibt er nicht einmal andeutungsweise etwas von Massenkirche (Z. 790f: "in uera fide et uera ecclesia"), von ihrem Qualitätsverlust durch Machtgewinn, von der Verankerung einer kriterienlos gewordenen Kirche in der Machtsphäre. Wenn ihr für etwas die Kriterien fehlen, dann für die Wege der Gnadenwahl Gottes, der nach *1 Kor* 1,27 (Z. 781f) das Törichte und Schwache erwählt hat, um die Weisen und Starken zuschanden zu machen. Dies trifft nicht erst seit der sog. konstantinischen Wende zu, sondern ist von zeitloser Geltung, was auch Paulus in *Röm* 11,33 kündigt, daß die Entscheidungen Gottes unergründlich und seine Wege unerforschlich sind, wie Augustin am Ende der *Quaestio* nochmals unterstreicht. Wenn hier überhaupt eine Macht angesprochen wird, dann einzig die Macht der Gnade, die sich gerade in der Berufung und Bekehrung derer zeigt, die sozial zu den untersten Schichten gehören, die als schwach, töricht und sündig gelten, die wie Saulus die Kirche in rasender Verblendung zu vernichten suchten (vgl. Z. 794-803). Flasch hat m.E. auf S. 37 seine Vorstellung vom dekadenten Zustand der nachkonstantinischen Kirche unkritisch und tendenziös in den Text Augustins hineininterpretiert und dessen Aussageabsicht völlig verfälscht wiedergegeben.

Ein Vorwurf Flaschs soll noch eigens angesprochen werden. Flasch führt immer wieder an, daß durch Augustins Gnadenlehre verantwortliches ethisches Handeln vergleichgültigt, wenn nicht gar verunmöglicht werde. Dies läßt er oben im Zitat aus S. 37 anklingen, dies vertritt er auch sonst mehrfach (vgl. z.B. S. 44-46.67.86.90f.122f.124f.266-268.282f). Es soll und kann nicht auf alle Aspekte seiner Ausführungen eingegangen werden. Man erkennt aber Augustins Gnadenvorstellung völlig, wenn man behauptet, daß die Gnade selbstverantwortetes menschliches Handeln unmöglich oder doch überflüssig mache. Augustin hat zwei Grenzen für die Verkündigung der Gnade aufgezeigt, wenn er in *Io. eu. tr.* 53,8-11 CCL 36, 455-457 vor einer Über- und Unterbewertung des freien Willens warnt. Seine Kraft darf einerseits nicht auf Kosten der Gnade überschätzt, andererseits aber auch nicht zur Entschuldigung der Sünde unterschätzt werden, mit dem Stolz oder der Nachlässigkeit als Folge. Sodann zeigt Augustin als seine Überzeugung, daß die Gnade zwar stets unverdient geschenkt

wird, jedoch durchaus verdienstermaßen entzogen werden kann, wie er in Deutung von *Joh* 12,39 wörtlich schreibt: "Sie werden deswegen verblendet und verhärtet, weil ihnen infolge ihrer Ablehnung der göttlichen Hilfe nicht geholfen wird"⁵⁸. In *Simpl.* 1,2,19 CCL 44,49f verweist er bei der Auslegung von *Röm* 9,28 auf den begnadigten Räuber zur Rechten Jesu (vgl. *Lk* 23,32-43), um das unerläßliche Zusammenwirken des Menschen mit der Gnade zu schildern: "...der Räuber wurde gerechtfertigt, als er, mit allen Gliedern ans Kreuz genagelt, nur folgende zwei Freiheiten hatte: Er glaubte mit dem Herzen zur Gerechtigkeit und bekannte mit dem Munde zum Heil. ...Seine guten Werke wären sicherlich gefolgt, wenn er nach Empfang der Gnade noch lange unter den Menschen gelebt hätte". Gnade und gutes Handeln, das mit dem Glauben beginnt, sind für Augustin wesentlich aufeinander bezogen. Schon in *exp. prop. Rm.* 53 CSEL 84,36 lehrte er, daß Gott sich unser erbarmte, als wir noch Sünder waren, indem er uns berief, und daß er dem Glaubenden dann weiterhin seine Barmherzigkeit schenkt, indem er ihn barmherzig macht. Fast dasselbe vertritt er in *Simpl.* 1,2,9 CCL 44,34, wo er ebenfalls sagt, daß uns Gott seine Barmherzigkeit schenkt, indem er uns barmherzig macht, so daß wir auch gut handeln. Das gute Handeln ist die notwendige Folge der Gnade, nie umgekehrt. Es ist daher für Augustin unvorstellbar, daß jemand gewissermaßen neben oder außerhalb der Gnade das Gute zu tun und die Wahrheit zu erkennen sucht. Denn gerade darin besteht ja nach ihm die Gnade, daß der Mensch gut handelt; nicht nur daß er die Möglichkeit dazu hat, sondern daß er es tatsächlich tut. Der gesamte pastorale Einsatz Augustins wäre zudem paradox gewesen, wenn er das gute Handeln für die Erwählten nicht als entscheidend betrachtet hätte. Es ist wohl nicht überflüssig, in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß er zeitgleich zu den ersten antipelagianischen Schriften 413 *De fide et operibus* verfaßte. Auch die strenge kirchliche Bußpraxis, die auch Augustin als Bischof ausübte, zeigt ebenfalls, daß trotz Prädestination das Tun des Menschen von ihm keinesfalls geringgeschätzt, sondern im Gegenteil für heilsnotwendig gehalten wurde⁵⁹.

In *Simpl.* 1,2,21 CCL 44,53 stellt Augustin die pessimistisch klingende Frage: "Der freie Wille vermag sehr viel, ja gewiß, aber was vermag er in denen, die unter die Sünde verkauft sind?" Flasch will dies so

⁵⁸ *Io. eu. tr.* 53,10 CCL 36,456: "Hinc excaecantur, et indurantur, quia negando diuinum adiutorium, non adiuuantur".

⁵⁹ Vgl. dazu auch POSSIDIUS, *Vita* 31 PL 32,39, wonach Augustin oft gesagt habe, nach Empfang der Taufe dürften selbst gute Christen und Priester nicht ohne angemessene Buße aus dem Leben scheiden. Nach dem Bericht des Possidius (vgl. *ebd.* PL 32,39f) starb Augustin mit den Worten der Bußsalmen auf den Lippen.

verstehen, daß nach Augustin der Wille aus eigener Kraft nur zum Sündigen frei sei (S. 90f). Doch steht davon wenigstens in *Simpl.* kein Wort. Augustin beantwortet seine Frage zunächst mit dem Zitat von Gal 5,17, wo Paulus von der inneren Gespaltenheit des Menschen spricht, der nicht das tun kann, was er will. Sodann folgen Ausführungen über die Gnade, die erst den Willen zum Befolgen des göttlichen Gebotes und zum verdienstlichen Handeln mit der ewigen Seligkeit als Lohn befähigt. Damit bestreitet Augustin dem Willen nicht jede Fähigkeit zum Wollen des Guten, aber wegen der herrschenden Gespaltenheit bleibt es ein unwirksames Wollen; erst durch die Gnade empfängt der Wille auch die Kraft, sein Wollen in die Tat umzusetzen. Der Mensch muß somit zwar einen gewissen Begriff vom Guten haben und mag es auch erstreben, ist aber ohne die Gnade zu schwach, es zu verwirklichen (vgl. z.B. *Simpl.* 1,1,9.11f CCL 44,14.15f; *conf.* 7,27 CCL 27,110-112). In *Simpl.* 1,2,22 Z. 788-790 z.B. schreibt Augustin, und zwar ohne abwertende Einschränkung, daß es auch unter den Heiden und Häretikern Menschen gibt, die in tadelloser ehelicher Keuschheit leben, also Menschen, die die Gnade nicht haben und deren freier Wille dennoch zum Guten fähig ist. Er hat hier und auch sonst nirgends den Heiden Tugenden abgesprochen oder diese als "glänzende Laster" verunglimpft, wie dies Flasch S. 67.131 behauptet⁶⁰. Allerdings bestritt Augustin ihre Verdienstlichkeit bei Gott und hat sie im Blick auf ihre fehlende Wirkung für die Ewigkeit in die Nähe von Lastern gerückt (vgl. *ciu.* 19,25 CCL 48,696). Den Grund dafür findet er aber nicht im Inhalt der Tugenden, sondern im heidnischen Polytheismus, der die rechte Seins- und Wertordnung zerstört, und im Motiv der Tugenden, im Stolz, der das Gute nicht auf Gott zurückführt, sondern auf menschliche Leistung. Der Stolz ist aber ebenso eine permanente Gefährdung für Christen; denn auch bei ihnen zerstört er die Verdienstlichkeit jeder guten Handlung, wie Augustin oft genug gepredigt hat⁶¹. Das liberum arbitrium ist zum natürlich Guten durchaus fähig, nicht nur zur Sünde, aber bei denen, die "unter die Sünde verkauft sind" (*Röm* 7,14), muß erst die Gnade die Fesseln des Willens lösen und ihnen dadurch die Dimension des transzendent Guten erschließen. Da ihnen die Gnade fehlt, haben die Tugenden der Heiden nur

⁶⁰ Bereits J. MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustinus* 2. Freiburg/Br. 1929, 259 fand heraus, daß Augustin die Tugenden der Heiden nie glänzende Laster genannt hat. Diese Feststellung konnte auch durch das vollständige Wortverzeichnis des Augustinus-Lexikons bestätigt werden.

⁶¹ In seiner Klosterregel faßt Augustin dies knapp und präzise zusammen: "...der Stolz dagegen stellt auch den guten Werken nach, so daß sie zunichte werden". Vgl. *reg.* 3,1,7 (ed. L. VERHEIJEN 420).

diesseitigen Wert und Lohn, aber keine Verdienstlichkeit für die Ewigkeit⁶². Sodann behauptet Flasch, daß das natürliche Streben und Wollen völlig belanglos sei, wenn einer nicht begnadet sei (vgl. S. 27-29.67.125). Jedoch steht in *Simpl.* diese Alternative überhaupt nicht im Blickfeld Augustins. Denn, wie er in *Simpl.* 1,2,10 Z. 294-297 CCL 44,35 schreibt, wenn Esau gewollt hätte und gelaufen wäre, so wäre genau dies Wirkung der Gnade gewesen; doch habe er tatsächlich nicht gewollt und sei nicht gelaufen, sondern habe die Berufung zurückgewiesen und habe sich dadurch die Verwerfung zugezogen. Es gibt weder einen Hinweis im Text noch einen Grund vom Sinnzusammenhang her, diese Stelle als fingierten Einwurf einer Gegenmeinung aufzufassen, die dann Augustin zurückgewiesen hätte, wie dies Flasch (S. 86) vertritt, sondern Augustin will damit lediglich in Form einer Hypothese ausdrücken, daß auch im Falle eines positiven Strebens Esaus dies auf die Gnade zurückgeführt werden müßte. Ein solches Streben ist neben der Gnade bzw. ohne sie für Augustin überhaupt nicht denkbar. Von daher wäre für ihn auch die Alternative, "Gott erleuchtet ...längst nicht jeden, der die Wahrheit sucht" (S. 26), undiskutabel gewesen, da nach seiner Überzeugung die Gnade ja gerade darin besteht, daß einer die Wahrheit sucht, wie es auch notwendigerweise Wirkung der Gnade ist, daß einer gut handelt.

Flasch behauptet (S. 67.90f.131f), daß das natürlich Gute, etwa die Gerechtigkeit, vor *Simpl.* von Augustin nicht abgewertet worden sei. Doch kann man aus *exp. prop. Rm.* 12 CSEL 84,6-8 erschließen, daß Augustin zumindest hier keine andere Bewertung der natürlichen Sittlichkeit vertreten haben kann als in *Simpl.*: Wegen der Übermacht der Begierlichkeit unterliegt ihr der Mensch, der die Gnade noch nicht hat, stets im Kampf um das Gute. Die Konkupiszenz ist auch im Begnadeten noch lebendig und reizt ihn zur Sünde, doch vermag er ihr kraft der Gnade zu widerstehen (vgl. *ebd.* 24.27-29.38f.44,4.6 CSEL 84,13.14-16.20f.24f)⁶³. Flasch freilich rechnet diese Einschätzung der Begierlichkeit zum wesentlich Neuen in *Simpl.* (S. 41.77f.111.281f.285f). Wenn er allerdings S. 286 erklärt, "397 (könne) der Mensch nicht mehr kraft freier Entscheidung die Konkupiszenz überwinden", so kann er die "Expositio" nicht genau durch-

⁶² Insbesondere im 5. Buch von *ciu.* setzt sich Augustin mit den Tugenden, die den heidnischen Römern nicht abzusprechen seien, auseinander und verweist hier im 15. Kapitel (CCL 47,149) auf ihren natürlichen Lohn. Vgl. dazu J. MAUSBACH, *o. c.* 2,258-299.

⁶³ Vgl. insbesondere *exp. prop. Rm.* 12,12 CSEL 84,8: "Liberum ergo arbitrium perfecte fuit in primo homine, in nobis autem ante gratiam non est liberum arbitrium, ut non peccemus, sed tantum ut peccare nolumus. Gratia vero efficit, ut non tantum velimus recte facere, sed etiam possumus, non viribus nostris, sed liberatoris auxilio...". Vgl. ferner *ebd.* 52,13 CSEL 84,35; *ALG Prolegomena* 1,18.106 (Nr.19).

gelesen haben. Sein Urteil, daß die Gnade dem Menschen die Freiheit der Entscheidung nimmt, müßte dann nämlich auch den Augustin der "Expositio" treffen, der schon hier uneingeschränkt gelehrt hat, daß nur kraft der Gnade die Begierlichkeit überwunden und das (verdienstlich) Gute getan werden kann. Wo da noch ein Unterschied zu den Aussagen in *Simpl.* sein soll, ist m.E. unerfindlich. Ebd. erklärt Flasch sodann, daß die Konkupiszenz seit *Simpl.* zum Übermittler, vielleicht sogar zum Hauptbestand der Erbsünde werde. Wenn dies zutrifft, hat Augustin faktisch schon in der "Expositio" die wesentlichen Elemente seiner Erbsündenlehre vorgetragen. Dafür spricht zudem die häufig absolut gebrauchte Wendung *peccatum*, die nicht immer als Inbegriff oder Zusammenfassung der Sünden, sondern als Erbsünde, freilich noch ohne diesen Fachausdruck, zufriedenstellend erklärt ist (vgl. *exp. prop. Rm.* 12,9f; 24,3; 27.28,2-4.38f CSEL 84,8.14-16.19-21).

Aber so neu war Augustins Lehre von der Macht der Begierlichkeit gar nicht; denn nicht er war es, der als erster vertreten hat, daß die Begierlichkeit ohne die Gnade nicht zu überwinden ist. Bereits Ambrosius lehrte dies, wenn er z.B. in *De Iacob* 1,16 CSEL 32,2,15 klar ausspricht, daß uns die Sünde, d.h. die Begierlichkeit, den Tod bringt, von dem uns nur die Gnade Gottes durch Jesus Christus befreit (vgl. *ebd.* 1,14 CSEL 32,2,14). Auch der Ambrosiaster kannte die Vorstellung, daß erst der durch Christus vom ewigen Tod erlöste Mensch kraft des Heiligen Geistes der Sünde, die eine Erbschaft Adams und zugleich eigene Schuld ist, widerstehen kann, während sein Geist im unerlösten Zustand durch das verderbte und dem Tod ausgelieferte Fleisch ebenfalls degenerierte, weil dieses seine Süchte auf ihn übertrug (vgl. *Ad Romanos* 7,24 CSEL 81,1,245.247). Infolgedessen ist der Mensch ohne göttliche Hilfe zu schwach, die Herrschaft über sich zu gebrauchen, dem Teufel zu widerstehen und das Gesetz zu erfüllen (vgl. *ebd.* 7,14 CSEL 81,1,233.235). Er betont zudem, daß Sünde und Konkupiszenz nicht voneinander zu scheiden seien (vgl. *ebd.* 7,7 CSEL 81,1,223). Man kann sogar auf Origenes verweisen, der im Zusammenhang seiner Auslegung von *Röm* 7 die Sünde auf die böse Begierlichkeit zurückführte und dabei bezeugte, daß sie durch die Kenntnis des Gesetzes allein nicht überwunden werden könne, sondern ihre Macht dabei im Gegenteil sogar noch wachse; der fleischliche Mensch, der unter die Sünde verkauft ist, unterliegt ihr immer, erst der geistliche Mensch siegt über sie kraft der Gnade Jesu Christi, der uns vom Bösen und vom ewigen Tod befreit hat. Diese Gedanken finden sich im 6. Buch seines großen Römerbriefkommentars Kapitel 8.9, in der Übersetzung des Rufin PG 14,1076-1090, insbesondere 1081 B.C; 1083 C.D; 1086 B.C; 1087 A.B; 1089 A.C; 1090 C. Es ist die übereinstimmende Auffassung der angeführten Autoren, daß die zur Sünde verführende Begierlichkeit nicht aus dem eigenen Vermögen des

Menschen, sondern nur kraft der Gnade besiegt werden kann. Augustin hat die Macht der Konkupiszenz in *Simpl.* — und nicht nur hier — pointierter, vielleicht auch schärfer herausgearbeitet als frühere Exegeten, wesentlich Neues hat er nicht eingeführt.

S. 263 beruft sich Flasch auf R. Simon, *Histoire critique des principaux Commentateurs du Nouveau Testament*, der Augustin bei der Deutung von Röm 5,12 im Sinne der Erbsünde eine unbiblische Exegese aufgrund eines philologischen Fehlers vorwirft. Dadurch wird der Eindruck erweckt, als ob Augustin seine Lehre von der Erbsünde aus Röm 5,12 abgeleitet habe. Dies ist aber eindeutig falsch; denn in *Simpl.* beruft er sich auf Röm 5,12 überhaupt nicht. Wenn er aber tatsächlich, wie Flasch behauptet (S. 41), in *Simpl.* wesentliche Elemente seiner Erbsündenlehre entwickelt hat, so kann er es nur unabhängig von Röm 5,12 getan haben, dann hat er im Gegenteil diese Stelle erst später als biblischen Beweis für die Erbsünde erkannt und apologetisch verwertet⁶⁴. Sicher ist Augustin bei der Deutung von Röm 5,12 nicht vom griechischen Urtext, sondern von der lateinischen Übersetzung, die hier fehlerhaft ist, ausgegangen. Auch aus *Simpl.* ist feststellbar, daß er den griechischen Text nicht laufend konsultiert hat, und zwar aus der Auslegung von Röm 9,11b "ut secundum electionem propositum dei maneret" (1,2,4-6), die Flasch, wie oben schon reklamiert wurde, völlig mißverstanden hat, sonst hätte er auch auf diesen Mangel hinweisen können, ja müssen. Augustin stützte sich vornehmlich auf seine lateinische Bibelübersetzung, von deren Korrektheit er in *Simpl.* noch überzeugt gewesen sein muß. Dennoch setzte er sich schon damals mit neueren Übersetzungen, z.B. des AT aus dem Hebräischen, auseinander (vgl. *Simpl.* 2,1,6 CCL 44,67f) und konnte zur Interpretation strittiger Stellen durchaus auch selbst den griechischen Text einsehen (vgl. *s. dom. m.* 1,31 CCL 35,32). Später hat er die Mängel seines lateinischen Bibeltextes jedoch erkannt und sich intensiv um seine Verbesserung bemüht⁶⁵. Die Wichtigkeit eines philologisch einwandfreien Textes ist ihm also durchaus noch bewußt geworden. Daß aber Exegese nicht auf Philologie zu reduzieren ist, sondern weit darüber hinausgeht, das lehrt allein schon ein kurzer Blick auf die reiche biblische Literatur unseres Jahrhunderts. Den Maßstäben der modernen wissenschaftlichen Exegese entspricht keiner der altkirchlichen Autoren, auch nicht Origenes und Hieronymus,

⁶⁴ Erst in *pecc. mer.* 1,8-11, entstanden 411/12, hat Augustin Röm 5,12 zum ersten Mal als Beweis für die Erbsünde gebraucht; vgl. *ALG* Prolegomena 3,333 Anm. 462.

⁶⁵ Vgl. D. DE BRUYNE, *Saint Augustin Reviseur de la Bible*, in *Miscellanea Agostiniana* (Roma, 1931) 2,521-606. Die Frage nach Augustins Griechischkenntnissen braucht hier nicht aufgerollt zu werden; es genügt der Hinweis, daß sie in neuerer Zeit differenzierter und positiver beurteilt werden.

denen man die philologischen Kenntnisse bestimmt nicht absprechen kann. In den Methoden wie in den Ergebnissen ihrer exegetischen Arbeit unterscheiden sie sich trotzdem kaum wesentlich von Augustin. Wenn freilich biblische Denkart einzig von der Beherrschung der biblischen Ursprachen abhinge, dann gäbe es wahrlich nur eine kleine, exklusive Gruppe von biblisch Denkenden! Nun betont Flasch (S. 263), daß seine Kritik an der augustinischen Gnaden- und Erbsündenlehre nicht darauf basiere, daß sie unbiblisch sei, was ihn allerdings nicht daran hindert, Augustin an anderer Stelle Mißbrauch der Bibel vorzuwerfen (vgl. z.B. S. 35.46.79.264.296). Zur Untermauerung seiner Behauptung stützt er sich vornehmlich auf Autoren, die Augustins Gedanken kritisch gegenüberstehen. Positive Stellungnahmen hingegen nimmt er nicht zur Kenntnis oder setzt sie herab, wie etwa O. Michel, der "in dem einst (!) wegen seiner historischen Gesamtkonzeption berühmten Meyer'schen Kritisch-Exegetischen Kommentar zum Neuen Testament (schreibe), erst Augustin sei es gelungen, über den Schatten der älteren Tradition hinauszuwachsen". Statt den Inhalt zu historisieren, habe O. Michel "nach kleineren lutherischen Korrekturen" die Neuentdeckung Augustins in *Simpl.* "als die wahre Botschaft des 9. Kapitels vermitteln" wollen (S. 104). Er hat sich vermutlich verhalten wie andere "evangelische Theologen unter dem Einfluß von Karl Barth", die "in vermeintlicher Überwindung des Historismus suggerieren..., Augustin habe Paulus endlich wieder im Sinne des Paulus gelesen" (S. 100), und die nach Flasch in Wirklichkeit wie Augustin und "wie alle Interpreten", da sie bei ihrer Deutung unter ihren "eigenen Denkwängen" (S. 296) standen, Paulus ebenfalls nicht mit dessen Augen, sondern nur mit ihren eigenen lasen (vgl. S. 100). Trotz dieses Verdikts sei es gewagt, das Urteil eines weiteren evangelischen Exegeten über Augustins Paulusdeutung ins Feld zu führen. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*. 2. Teilband *Röm 6-11*⁶⁶ S. 101-107 würdigt die Auslegung von *Röm 7* in *Simpl.* 1,1, die er für prinzipiell richtig hält; auch als Augustin seine Auslegung später unter pelagianischem Einfluß änderte, weist dies U. Wilckens nicht apodiktisch als falsch und unbiblisch zurück, sondern anerkennt, daß Augustin auch dann noch "die *Sache* der paulinischen Theologie für sich" gehabt habe und daß erst die Neuinterpretation Augustins der Kirche zur theologischen Aufarbeitung der im christlichen Leben verbleibenden Sünde verholfen habe (S. 107). Doch hat U. Wilckens bei seinem Urteil wohl "den kontingent-eigenen Anteil und den Tribut an die Geschichte zu sehen" (S. 100) versäumt! Zu fragen ist allerdings, welchen Denkwängen Flasch selbst

⁶⁶ Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VI/2. Zürich/Neukirchen-Vluyn 1980.

folgte, daß er die zahlreichen direkten und indirekten Schriftzitate Augustins im Text und in der Übersetzung von *Simpl.* 1,2 und häufig auch in den eigenen Ausführungen weggelassen hat. Wollte er dadurch vielleicht von vornherein dem Eindruck vorbeugen, daß Augustin in biblischen Gedankengängen und Wendungen dachte und schrieb? Nach Aufweis des von A. Mutzenbecher erstellten Registers in CCL 44,95-100 enthält *Simpl.* 1,2 nicht weniger als 129 direkte oder indirekte Schriftzitate, wozu noch 112 Zitate aus dem gerade behandelten Abschnitt von *Röm* 9,9-29 kommen. Flasch weiß dazu als Resümee seiner Ausführungen (S. 296) nur zu bemerken, Augustin sei mit "Selbstsicherheit" und "Dreistigkeit mit Bibeltexten" umgegangen. Er habe sie zitiert, "wie er sie brauchte. Oder sagen wir es historisch genauer: Wie alle Interpreten deutete er den Text nach seinen eigenen Denkwängen". Zu dieser Verurteilung in cumulo kann man m.E. nur hinzufügen: 'quod esset demonstrandum!'

Als Beweis für seinen Vorwurf gegen Augustins Umgang mit Bibeltexten bringt Flasch (S. 296f) lediglich den Hinweis auf den angeblich unterschiedlichen Gebrauch von *1 Kor* 15,22 in *Simpl.* und *De moribus eccl. cath.* I 19,35 PL 32,1326⁶⁷. So schreibt er u.a.: "Wenn es noch eines Beleges bedürfte: Schon 388 las Augustin bei Paulus, *1 Kor* 15,22, daß wir alle in Adam sterben. Schon damals kommentierte er diesen Satz in seinen Schriften. Aber er deutete ihn so, daß er zum Lobpreis der frei ergriffenen Maßhaltekunst des Weisen geriet. Er selbst fand damals in diesem Text nichts von seiner späteren Erbsündenlehre". Aber im Sinnzusammenhang des angeführten Textes kommt das Wort "Weiser" überhaupt nicht vor, "Weisheit" lediglich zweimal; ebensowenig steht darin etwas von "der frei ergriffenen Maßhaltekunst des Weisen" und erst recht kein "Lobpreis" auf sie durch die Kommentierung von *1 Kor* 15,22. Die Stelle dient Augustin vielmehr als Nachweis der Übereinstimmung von AT (*Gen* 3) und NT, insofern in beiden der Tod als Folge der Sünde bezeichnet wird, zu der Adam durch die Begierlichkeit verführt worden ist. Wie die Gegenüberstellung mit der Auferstehung in Christus zeigt, faßte dabei Augustin den Tod nicht nur als leiblichen, sondern auch als ewigen Tod auf. Von einer Erbsünde spricht Augustin in *mor.* 1 zwar nicht, doch sieht er im Genesisbericht von der Übertretung Adams ein alttestamentliches Zeugnis über die Sünde der Seele an sich und eine Entsprechung zur Aus-

⁶⁷ CSEL 90,39f. Die 1992 von J.B. Bauer edierte kritische Ausgabe, die gegenüber PL einige wichtige Änderungen enthält, konnte Flasch noch nicht verwerten. Besonders sei verwiesen auf die Lesart *fides ueri* S.35 Z. 8 anstelle von *sedes veritatis* in PL, "cuius contemplatione perfruentes...beati sumus". Wir schauen und genießen also nicht unmittelbar den Sitz der Wahrheit, wie der Text von PL nahelegt, sondern nach CSEL nur den Glauben an das Wahre und sind dadurch selig.

sage von *1 Kor* 15,22. In *Simpl.* 1,2,16f Z. 468f.512f erwähnt er in Zusammenhang mit *1 Kor* 15,22 die Erbsünde formal ebenfalls nicht, sondern nur, daß sich von Adam der Ursprung der Beleidigung Gottes für das ganze Menschengeschlecht herleitet, so daß es gewissermaßen eine einzige Sündenmasse bildet. Worauf Flasch seine Behauptung stützt, daß im Vergleich zu *mor.* 1,35 in *Simpl.* "der Tod eine ungleich schwerere, eine die Menschheit beherrschende Rolle" spiele, gibt er freilich nicht preis. Die Funktion der *temperantia*, auf die in *mor.* 1,35 das Zitat von *1 Kor* 15,22 überhaupt nicht bezogen wird, sieht Augustin darin, daß sie gegen die Begierlichkeit, die "Wurzel alles Bösen" (*1 Tim* 6,10), ankämpft und uns eine gewisse Unversehrtheit und Unverdorbenheit der Liebe garantiert, durch die wir mit Gott verbunden sind. Im nachfolgenden Kapitel 36 CSEL 90,40f geht er noch näher auf die Aufgabe der *temperantia* ein, die nach *Kol* 3,9 darin besteht, den alten Menschen, Adam, auszuziehen und den neuen, Christus, anzuziehen und sich so immer mehr in Gott zu erneuern. Dies geschieht in der Bekämpfung der Begierlichkeit und der Ruhmsucht sowie in der Ausrichtung der Liebe auf das Göttliche. Der Lobpreis gilt zudem nicht der menschlichen *temperantia*, wie Flasch nahelegen möchte, sondern Gott allein. Zieht man zudem noch *mor.* 1,33 CSEL 90, 37f heran, worin er Weisheit und Wahrheit an den katholischen Glauben und die Liebe bindet, die er schon vor *Simpl.* als Gnadengeschenk des göttlichen Geistes betrachtet hat (vgl. dazu das Zitat von *Eph* 3,14-19 in *mor.* 1,33), so zeigt sich, daß Augustin hier mitnichten die "frei", d.h. nach Flasch autonom, "ergriffene Maßhaltekunst des Weisen" preist, sondern vom erlösten Menschen spricht, der noch mit der Begierlichkeit als dem Erbe Adams ringt und für den das selige Leben keineswegs das Ergebnis eigener Anstrengung allein, sondern Frucht der Güte Gottes (vgl. *mor.* 1,35 Z. 5-8) ist. Es würde keine wesentliche Änderung notwendig machen, die gerade skizzierten Gedanken aus *mor.* 1 bruchlos in den Sinnzusammenhang von *Simpl.* einzufügen, obwohl Augustin *mor.* unter ganz anderen hermeneutischen Gesichtspunkten verfaßt hatte als *Simpl.* 1. Jedoch auch wenn er in beiden Schriften *1 Kor* 15,22 in unterschiedlichem Sinn ausgelegt hätte, wäre das kein Beweis für einen dreisten Umgang mit Bibeltex-ten oder für eine unbiblische Exegese; denn mit den meisten Auslegern der christlichen Antike, Origenes miteingeschlossen, ging er von einem mehrfachen Schriftsinn aus, der daher nach antiker Auffassung auch eine mehrfache Deutung bzw. Anwendung derselben Schriftstelle erlaubte. Aber warum kann nicht auch die einfachste und natürlichste Lösung in Betracht gezogen werden, nämlich daß man aufgrund eines intensiveren Studiums eines Textes in dessen Sinn tiefer eindringt und die Aussageabsicht seines Autors besser verstehen lernt? Wie Augustin in der Vorrede zu *Simpl.* 1

kundtut, ist er diesen organischen Weg einer gründlicheren Betrachtung von *Röm* 7 und 9 gegangen und hat, zumindest nach seiner eigenen Auffassung, die Texte des Apostels Paulus auch zutreffender ausgelegt, wodurch er ipso facto frühere Deutungen ergänzt, vertieft und gegebenenfalls auch korrigiert hat. Es gibt nicht den geringsten Hinweis darauf, daß sich der allgemeine oder persönliche historische Kontext Augustins in der kurzen Zeit zwischen der Niederschrift von *exp. prop. Rm.* und *Simpl.* entscheidend geändert hätte; lediglich die Bischofsweihe Augustins fiel in diese Zeit. Die "Denkzwänge", wenn es sie überhaupt gegeben hat, waren dieselben geblieben; jedenfalls konnte Flasch m.E. außer der Tatsachenbehauptung und allgemeinen Ausführungen keine der kontingent-historischen Einflüsse beweiskräftig benennen, die die Änderung in der Exegese Augustins erklärten oder gar notwendigerweise bewirkt hätten.

Die ausführlichere Erörterung von *mor.* 1,35 sollte zeigen, wer hier in Wirklichkeit mit Texten 'dreist' umgegangen ist. Die unvollständige und daher verzerrende Darstellung von *mor.* 1,35 läßt m.E. darauf schließen, daß Flasch den Text nur recht oberflächlich durchgeschaut hat, vielleicht mit der Prämisse, daß schon keiner der Leser sich die Mühe machen und seine Behauptungen auf ihre Richtigkeit hin am Originaltext überprüfen werde. Dieser Verdacht wird dadurch gestützt, daß Flasch die Texte Augustins noch öfter ungenau untersucht und recht willkürlich gedeutet hat.

S. 27 (Nr. 2) unterstellt Flasch, daß die Entscheidungen Gottes in Diskussion zu ziehen für Augustin 397 zum Inbegriff der Unsittlichkeit, nämlich zu Stolz, geworden sei. Sich dabei auf allgemeine Kriterien wie z.B. Gerechtigkeit zu berufen sei geradezu Unverschämtheit. Diese Behauptung bleibt recht allgemein und wird mit keiner einzigen Stellenangabe untermauert. Vermutlich bezieht sich Flasch auf Augustins Aussagen zu *Röm* 9,19 und zur Antwort des Apostels auf diese Frage, die dieser durch seine Gegenfrage in *Röm* 9,20 als unberechtigt zurückweist. Z. 431-434 erklärt jedoch Augustin den Einwurf von *Röm* 9,19 als durchaus verständlich, da ihn ja der Apostel selbst erhebt, und zwar unter der Voraussetzung, daß die Verhärtung ohne einen Unterschied in den Taten geschieht: "Quod si fit nulla distinctione meritorum, quis non erumpat in eam uocem quam sibi ipse obiecit apostolus...". Die Verhärtung aber geschieht weder ohne Berücksichtigung der Taten des Menschen noch ist die Klage Gottes über sie unberechtigt, "quod nolint credere et recte uiuere" (Z. 436). Da sie nicht glauben und richtig leben wollen, werden sie in ihrer Sünde gelassen, d.h., von Gott verhärtet, ohne jedoch zum Bösen gezwungen zu werden (vgl. Z. 429-431.478-482). Die Unverschämtheit bezieht sich nicht auf eine Appellation an die Gerechtigkeit gegen Gott, eine für Augustin geradezu unmögliche Vorstellung, sondern auf den Vorwurf der Ungerechtigkeit

gegen Gott (vgl. Z. 475-482). Stolz ist bei Augustin zweifellos der Inbegriff der Unsittlichkeit, er besteht aber nicht in der Diskussion der Entscheidungen Gottes, nicht im Fragen nach ihrer Gerechtigkeit, sondern in der Berufung auf die eigene Gerechtigkeit, die nicht auf Gottes Gnade, sondern auf die eigene Leistung zurückgeführt wird. Wer nicht glaubt und nicht richtig handelt und deswegen verurteilt wird, darf sich so wenig über Ungerechtigkeit beklagen, wie jener, der trotz seiner Sünden begnadigt wird, sich der eigenen Leistungen rühmen darf (vgl. Z. 530-534).

S. 71f Nr.3 (vgl. S. 27.276.290f) liest man: "Alle Menschen sind seit der Sünde Adams eine *Sündenmasse*, ein Knetteig der Verlorenheit. Wir haben alle die Todesstrafe verdient. Gott ist nicht ungerecht, das bedeutet dann nur: Niemand kann ihm etwas vorwerfen, wenn er diese Strafe vollstreckt. Gott verletzt niemandes Recht, wenn er einige Menschen der verdienten Strafe entzieht. Weitere Fragen sind *unverschämt*". Ohne die Stelle genau anzugeben, stützt Flasch seine Behauptung vermutlich auf *Simpl.* 1,2,16 Z. 475f: "Itaque huius impudentiam quaestionis ita retundit apostolus: O homo, tu quis es, qui respondeas deo? (*Röm* 9,20a)", da Augustin in *Simpl.* einzig hier das Wort "Unverschämtheit" - *impudentia* verwendet, ohne noch an anderer Stelle einen stamm- oder sinnverwandten Ausdruck zu bringen. Nirgends im gesamten Sinnzusammenhang verbietet Augustin jedoch das Fragen an sich. Er selbst stellt ja sogar vielerlei Fragen nach den möglichen Kriterien der Erwählung, wie aus 1,2,22 CCL 44, 54-56 hervorgeht. Eine Unverschämtheit ist für Augustin nur die Frage, die die Gerechtigkeit des göttlichen Ratschlusses bei der Gnadenwahl bezweifelt und dadurch den Vorwurf der Ungerechtigkeit gegen Gott impliziert. Im Text Augustins bezieht sich das "huius impudentiam quaestionis" unmittelbar auf die Weinbergсарbeiter von *Mt* 20,1-12, die unzufrieden sind, weil den später Gekommenen geschenkt wird, was ihnen (als Lohn für die volle Tagesarbeit) erstattet wird (vgl. Z. 472-475). Ihre Klage gilt somit nicht einer Verweigerung des Denars, sondern im Gegenteil seiner unverdienten Gewährung. Die 'unverschämte Frage' weist sodann auch nach vorn auf das Zitat von *Röm* 9,20a, wo nach Augustin der Apostel den Fragenden von *Röm* 9,19 zurückweist, der die Berechtigung der Klage Gottes über die Sünder (vgl. Z. 477f) bezweifelt, also ebenfalls die Gerechtigkeit der göttlichen Entscheide in Frage stellt. Indem Augustin *Röm* 9,14 "... Numquid iniquitas est apud deum? Absit!" wie eine Überschrift betont an den Anfang von *Simpl.* 1,2,16 stellt, kündigt er als Thema des nachfolgenden Kapitels an, daß der Einwand der Ungerechtigkeit gegen Gottes Verfügungen abgewehrt werden soll. Keinesfalls läßt sich daraus aber folgern, daß damit überhaupt das Fragen nach den Kriterien der göttlichen Gnadenwahl unterbunden werden soll, auch wenn Augustin schließlich zum Er-

gebnis kommt, daß eine schlüssige Antwort auf diese Frage in dieser irdischen Existenzweise nicht möglich ist⁶⁸.

S. 78 schreibt Flasch: "Zwar muß man an die kurz zuvor gegebene Formulierung erinnern, wir verdanken unser fleischliches, nicht unser geistiges Dasein einer *sterblichen Erzeugung* (*De div. quaest.* 83, *qu.* 68,3: *secundum carnem mortali generatione formamur*); aber darüber läßt sich unser Text nicht aus". Ein Blick auf den Textzusammenhang in CCL 44A, 177 Z.66-70 zeigt die völlige Mißdeutung dieser Stelle durch Flasch: "Ex quo ergo in paradiso natura nostra peccauit, ab eadem diuina prouidentia non secundum caelum sed secundum terram, id est non secundum spiritum sed secundum carnem, mortali generatione formamur, et omnes una massa luti facti sumus, quod est massa peccati". Hier bedeuten *spiritus* und *caro* nicht in dichotomischem Sinne den Geist und das Fleisch des Menschen, sondern entsprechen nach der klaren Aussage Augustins Himmel und Erde. Es ist eine soteriologische Feststellung, daß seit der Paradiesessünde der Mensch durch die sterbliche Zeugung nicht gemäß dem Geist, womit hier der Hl. Geist gemeint sein dürfte, sondern gemäß dem Fleisch gebildet wird, also nicht der himmlisch-geistlichen Sphäre, sondern der irdisch-fleischlichen angehört, in der wir alle von Natur aus eine Lehmmasse, d.h. eine Sündenmasse, bilden. Es geht also letztlich um den Bereich der Erlösheit bzw. der Unerlösheit, zu dem ja der ganze Mensch mit Geist und Leib gehört. Daher kann dann die Aufforderung in Z. 74-76 folgen, kein Lehm mehr zu sein, sondern Söhne Gottes zu werden, und zwar durch die Barmherzigkeit dessen, der denen dazu die Macht gab, die an seinen Namen glauben⁶⁹.

S. 93f führt Flasch aus: "Augustins Gott liebt keinen Menschen, sondern er liebt *seine Gnade in dem Menschen* (n.18,562 S. 45). Ohne die Gnade bleibt in den Augen Augustins nur eine einzige Bestimmung übrig: *zu Recht zum supplicium verurteilt*, wobei das Wort *supplicium* in seinem Doppelsinn zu nehmen ist: Der Mensch soll niederknien zur Anbetung und zur öffentlichen Hinrichtung. In Georges lateinisch-deutschem Wörterbuch von 1880 findet sich dieser Eintrag: *supplicium, ii, n. Das Niederknien, sowohl zum Gebete als zum Empfang der Bestrafung*. Abstrakt nur diese Bestimmung, also wiederum nur eine hypostasierte Wortbedeutung, hält Augustin fest, wenn er *Mensch* sagt". Alle Textzeugen aber, die Georges zitiert, gehören der klassischen Latinität an, keiner der "dekadenten" Spätzeit, in der Augustin lebte, den Flasch unter Berufung auf H.-I. Marrou

⁶⁸ In *diu. qu.* 68 CCL 44A,174-183 hat sich Augustin um die Auslegung von *Röm* 9, 20 in einer eigenen *Quaestio* bemüht. Vgl. *ALG Prolegomena* 3,335-340.

⁶⁹ Vgl. *ALG Prolegomena* 3,213-218.

daher gern als einen Literaten der Dekadenzeit bezeichnet (vgl. S. 245. 252f). Es ist jedoch eine unhistorische Sicht, wenn man einen Begriff der Zeitenwende ohne Untersuchung seiner Entwicklungsgeschichte auf die Spätzeit überträgt, in der unkritischen Annahme, daß der Begriffsinhalt in den inzwischen verflossenen zwei bis drei Jahrhunderten sich nicht verändert habe. Das wäre vergleichsweise so, wie wenn man annähme, daß die klassische *auctoritas*-Vorstellung der Prinzipatszeit in der spätrömischen Kaiserzeit noch lebendig und gültig gewesen sei, nur weil auch im vierten und fünften Jahrhundert das Wort *auctoritas* bekannt und im Gebrauch war, ohne dabei im geringsten den inzwischen eingetretenen Wandel des sozialen, politischen und religiösen Umfeldes zu berücksichtigen. Aber auch in seiner übrigen Interpretation hat Flasch danebengegriffen. Augustin hat nicht den Menschen und die Gnade gegenübergestellt, sondern die Schuld und die Gnade im Menschen. Diese liebe Gott, jene hasse er (vgl. 1,2,18 Z. 552f.561-563). Schon vorher hatte Augustin Z. 552f betont, daß Gott Esau nicht als Mensch, sondern nur als Sünder hasse und hatte in Z. 550-552 dessen Sünde als "inordinatio atque peruersitas, id est a praestantior conditore auersio et ad condita inferiora conuersio" bestimmt. Die Abwendung vom Schöpfer und Hinwendung zu niedrigeren geschaffenen (Gütern) geschah nicht nur einmal in der Ursünde, sondern geschieht ständig in der persönlichen Sünde, weswegen Augustin mit vollem Recht schreiben konnte, daß die Menschen "peccatores propria uoluntate" sind (Z. 559f). Nicht nur wegen der Erbsünde, die hier kein einziges Mal erwähnt wird, sondern wegen der mit eigenem Willen vollzogenen Sünden werden die Sünder gerichtet. Hingegen hält Flasch S. 283 diese Wendung für eine Inkonsistenz Augustins und für inkonsistent mit dem Tenor seiner Schrift; sie müßte verstanden werden als der "in Adam zum Ausdruck gekommene Sündenwille der Gesamtmenschheit". Den von Flasch S. 94 so hervorgehobenen Terminus *supplicium* gebraucht Augustin im ganzen unmittelbaren Sinnzusammenhang nirgends, sondern erst am Ende des Kapitels in Z. 605, wo *supplicia peccatorum* ganz undramatisch den Sinn "Strafen der Sünder" oder auch "Strafen für die Sünden" hat und wo Augustin von der abschreckenden Wirkung dieser Strafen redet. Nicht weniger aufschlußreich als das, was Flasch in seiner Interpretation berücksichtigt, ist das, was er stillschweigend übergeht. Denn unmittelbar nachdem Augustin den Gegenstand des Hasses und der Liebe Gottes genannt hat und bevor er vom Gericht spricht, verweist er in Z. 563 auf Röm 5,6 "Christus pro impiis mortuus est" und fügt dann Z. 563-565 direkt das Ziel des Todes Christi an: Die Sünder sollen nicht solche bleiben, sondern nach ihrer Gerechtmachung sich von ihrer Sündhaftigkeit abwenden, indem sie an den glauben, der den Sünder gerecht macht (vgl. Röm 4,5). Einen Sinn

gibt diese Ausführung nur dann, wenn man darin die Aufforderung zur Abkehr von gewußten und gewollten Sünden versteht, die nach Augustins Überzeugung gewiß auch mit den Folgen der Erbsünde zusammenhängen. Wenn nun Flasch in diesem Zusammenhang Augustins Hinweis auf den Erlösungstod Christi für die Sünder mit keinem Wort erwähnt, dann verrät dies m.E. eine Tendenz, die im nächsten Abschnitt in ihrer ganzen Schärfe aufgezeigt werden soll.

Auf einen krassen Fall von tendenziöser Desinformation stößt man auf S. 241, wo Flasch dem Gnadenbegriff Augustins mit folgenden Worten die Christlichkeit abspricht: "Ist das noch die *Gnade Jesu* (dessen Name ja auch nur *einmal* in dem ganzen Text fällt, und zwar innerhalb eines Zitats)?" Bei einer seriösen Durchsicht von *Simpl.* 1,2 kommt man freilich zu einem ganz anderen Ergebnis, nämlich daß Augustin in dieser Quaestio die Person Jesu mindestens fünfundzwanzigmal anspricht. Nachfolgend werden alle Stellen angegeben, aus Gründen der Vereinfachung nur die Zeilenzahlen in CCL 44,24-56, so daß sie von jedem leicht aufgesucht und überprüft werden können: Z. 40.42.58.61.211.382.384-386.386-388.388-391.391f.392-395.395-397.397-400.516.520.554.555f.557f.563.638f.650f.653.657.660f. Meist, aber nicht ausschließlich sind es Schriftzitate, in denen die Person Jesu spricht bzw. erwähnt wird; darunter erscheinen zweimal der Name "Jesus", siebenmal "Christus", viermal "Herr", den Rest machen Pronomina und Verbformen aus. Die häufigen Bezugnahmen auf Person und Wort Christi durch Augustin sind um so beachtlicher, als es sich bei *Röm* 9,9-29 um keinen christologischen Text handelt, in dem die Person Jesu Christi von Paulus daher auch kein einziges Mal erwähnt wird.

S. 260-262 kommt Flasch auch auf den Einfluß des Ambrosiasters und des Tyconius auf die Wende in Augustins Gnadenlehre zu sprechen. S. 260: "Die Konstruktion von 397... ist auch ausgelöst... durch die Bücher des Ambrosiaster und des Tyconius." S. 261: "Augustin studierte in den Jahren 396/97 das Buch der Regeln des Tyconius, unterdrückte aber den Namen dieses Donatisten". Flasch urteilt allerdings nicht aufgrund eigener Forschung so, sondern stützt sich dabei auf Eugen TeSelle und Alberto Pincherle. Daß Augustin die Schriften der beiden antiken Autoren gekannt hat, ist sicher, wenn auch nicht schon bei der Niederschrift von *Simpl.* Jedenfalls ist es falsch, daß Augustin den Namen des letzteren unterdrückt habe. In *doctr. chr.* 3,30,42-37,56 CCL 32,102-116 nennt er ihn nämlich mehrfach und bringt sogar eine zusammenfassende Inhaltsangabe von dessen *Liber regularum*. Sollte Augustin den Römerbriefkommentar des Ambrosiasters schon in *Simpl.* benützt haben, so tat er dies recht kritisch; später, in *c. ep. Pel.* 4,7 CSEL 60,528, zitierte er daraus, schrieb das Werk

aber irrtümlich Hilarius von Poitiers zu (vgl. *ALG Prolegomena* 3,50f.185 Anm.111). Auf keinen Fall aber ist es berechtigt, wenn Flasch so apodiktisch die Kenntnis ihrer Schriften durch Augustin schon für die Zeit vor 397 behauptet, daß er ihre Lektüre zur 2. und 3. "Theorieschicht" vor der Niederschrift von *Simpl.* meint erklären zu können (S. 262). Da er sonst so stark seine historische Arbeitsweise hervorhebt, würde man ein kritischeres und vorsichtigeres Urteil von ihm erwarten.

S. 276 Anm. 20 beruft er sich auf *sol.* "I 2,6 CSEL 89 S. 19". Es kann sich wohl nur um einen Irrtum handeln; denn auf der genannten Seite ist von 2,6 nichts zu entdecken, es muß nach Hörmann wohl 6,12 heißen. Aber auch inhaltlich bringt diese Stelle nicht das, was Flasch mit ihr belegen will, wenn er behauptet: "Gott teilt sich nicht neidlos uneingeschränkt allen mit, die sich ihm zuwenden. 386 dachte Augustin darüber anders". In *sol.* 1,6,12 vergleicht Augustin zwar die Schau Gottes durch die Vernunft mit dem Sehen des Sonnenlichtes durch die Augen, doch setzt er dabei voraus, daß die Vernunft durch Glaube, Hoffnung und Liebe geläutert und geheilt worden ist. Zudem macht die Schau Gottes durch die Vernunft im Diesseits Glaube, Hoffnung und Liebe nicht überflüssig, sondern setzt sie stets voraus, da die Seele noch Anfechtungen ausgesetzt ist. Erst in der vollkommenen Schau im Jenseits hören Glaube und Hoffnung auf, während die Liebe sich vollendet und ewig bleibt (vgl. *sol.* 1,6,12-7,14 CSEL 89,19-23). Also auch 386 teilt sich Gott nur denen mit, die durch Glaube, Hoffnung und Liebe zuvor geheilt, d.h. doch wohl erlöst, worden sind. Die Frage nach einem allgemeinen Heilswillen und nach dem Anfang des Glaubens steht hier überhaupt nicht im Blickfeld, weswegen auch keine Antwort darauf erwartet werden kann. Daß aber Glaube, Hoffnung und Liebe etwas mit Gnade zu tun haben, auch wenn das Wort "Gnade" selbst nicht verwendet wird, das entging auch dem Augustin der *Soliloquien* schon 386 nicht, sonst hätte er zu Beginn seines Gespräches mit der Vernunft nicht für nötig gehalten zu beten: "Gott, Schöpfer des Alls, gewähre mir zuerst, daß ich dich richtig bitte; dann, daß ich mich würdig mache, daß du mich freimachst; schließlich, daß du mich freimachst" (*sol.* 1,1,2 CSEL 89,4). Hier äußert er klar die Überzeugung, daß Gottes Hilfe dem Beten und Handeln des Menschen vorausgeht und sie nicht nur ermöglicht, sondern gewährt; später wird er "bewirkt" sagen. Natürlich ist es die Seele selbst, die zur Schau Gottes aufsteigt. Wer denn sonst? Aber von "Selbstbestimmung" (S. 277) im Sinne eines von Gott aktuell unabhängigen, selbständigen Aufstiegs kann bei solch einem Gebet und bei der genannten Unerläßlichkeit von Glaube, Hoffnung und Liebe für die Schau Gottes keine Rede sein.

Auf Ungenauigkeiten Flaschs in Zitation und Auslegung ist oben

schon mehrfach aufmerksam gemacht worden. Ohne den Anspruch auf Vollständigkeit erheben zu wollen, soll hier hauptsächlich auf einige konkrete Fehler, die Werke Augustins betreffend, hingewiesen werden⁷⁰. S.

⁷⁰ Flasch zitiert häufig recht ungenau, indem er nur die erste Zeile des Zitats angibt, obwohl dieses sich über mehrere Zeilen erstreckt; er bleibt dabei aber nicht konsequent, da er mitunter die volle Zeilenzahl oder nur die wichtigste Zeile nennt; vgl. z.B. S. 108, wo n.3,70 S. 26 angegeben wird, obwohl die Aussage über die hier angesprochen Astrologen Z. 70-78 umfaßt, während auf der nächsten Seite 109 mit n.3,102-107 die vollständige Zeilenzahl angegeben wird. Ähnliches gilt für die Schreibweise des Lautes *w*, der in früheren Textsammlungen (PL) mit *v*, in modernen Ausgaben meist mit *u* wiedergegeben wird. Flasch hält sich nicht konsequent an seine Vorlagen, sondern verwendet recht willkürlich mal ein *v*, mal ein *u*. Störender wirkt m.E., daß er gelegentlich auch noch das heute für das Latein allgemein ungebräuchliche *j* bringt. Darüber hinaus sind an formalen Fehlern zu monieren: S. 32 finden sich folgende Angaben: "Niemand soll sich der eigenen Leistungen rühmen dürfen (n.2 S. 24; n.21 S. 53)". Tatsache aber ist, daß n.21 etwa zur Hälfte auf S. 54 steht. Sodann fährt Flasch *ebd.* weiter: "Sein Kriterium dabei ist, ob eine Behauptung den Stolz bricht (n.3,79 S. 27)". Richtig aber ist, daß Z. 79 nur "ad frangendam" enthält, der Stolz dagegen steht schon in der nächsten Zeile, Z. 80. Anm.9 S. 39 bringt *lib. arb.* 3,8,32, das Zitat steht jedoch in 3,8,33. S. 56 Anm. 18 bringt ein Zitat aus Augustins 'Expositio' zum Römerbrief n.52 CSEL 84,34, jedoch außer dem ersten Teilsatz gehört alles zu CSEL 84,35. S. 58 zitiert Flasch aus *Simpl.* 1,2,18 die Zeile 542 "intelligimus omnium creaturarum...", in CCL 44,45 steht aber die Verbform *intelligimus*. S. 62 Anm. 19 heißt es statt n.16 richtig n.18. S. 68 bezeichnet Flasch *Simpl.* 1,2,16 fälschlicherweise mit (CCL 44) S. 41ff, doch endet der Textabschnitt schon auf der folgenden Seite 42. S. 71 zitiert Flasch *Simpl.* 1,2,16 Z. 460, wo aber nach CCL 44,41 nicht *connectatur*, sondern *connectatur* die richtige Lesart ist. S. 72 bringt Flasch das Zitat "(aequitate occultissima et ab humanis sensibus remotissima - n.16 S. 42 ganz)"; was die Angabe "ganz" hier bedeuten soll, ist nicht zu ersehen; denn weder handelt es sich bei dem Zitat um das ganze Kapitel noch um die ganze Seite. Um einen bloßen Druckfehler dürfte es sich auf S. 76 handeln, wonach *Simpl.* 1,2,20 Z. 698 in CCL 44 auf Seite 512 (statt auf S. 51) zu finden sein soll. S. 84 Anm. 22 enthält ein Zitat aus *lib. arb.* 3,20,56 CCL 29,308 zwei Unrichtigkeiten: Z. 32 liest Green *mediocria* und nicht *mediocra*, und aus Z. 33 läßt Flasch ohne jede Kennzeichnung den Relativsatz "qua natura iam corpus omne praecedat" weg. Auf S. 85 Anm. 23 verweist Flasch auf *ep.* 40 CSEL 44,79, wo man aber die Briefe 131/132 findet; *ep.* 40 enthält hingegen CSEL 34. S. 87 beruft sich Flasch auf die Belegstelle n.3 S. 25; dem Inhalt seiner Aussage nach kann es sich aber nur um n.2 handeln. S. 102 zitiert Flasch aus *exp. prop. Rm.* 54 CSEL 84,37 die Zeilen 15f: "...cui cor obduretur...", während hier *obduretur* richtig zu lesen ist. S. 106 übersah Flasch, daß von *c. ep. Man.* (PL 42,173-206) in CSEL 25,1 (ed. Joseph ZYCHA 1891) schon eine kritische Ausgabe vorhanden ist (vgl. auch S. 107f). Auf S. 118 schreibt Flasch von väterlichen Geißelhieben "(flagella paterna)", doch steht bei Goldbacher *pater-na flagella*, und zwar in *ep.* 93,1 CSEL 34,446, nicht CSEL 34,445, wie man in Anm. 37 liest. S. 131 bringt Flasch ein Zitat "(se...vindicare)", doch nicht die Fundstelle dazu. In Anm. 28 S. 279 enthält das Zitat von *lib. arb.* 3,20,56 CCL 29, 307 zwei Fehler: einmal muß Z. 16 vor *anima* das Zahlwort *una* stehen, sodann heißt es Z. 17 richtig *trahuntur*, nicht *trahunter*. S. 280 Anm. 31 ist die Stellenangabe aus *lib. arb.* insofern falsch, als CCL 29,231 nicht vom 2., sondern vom 1. Buch 14,30 enthält. S. 283 Anm. 34: In *Simpl.*

41 liest man: "Die Menschen tun, was sie nicht wollen. Sie wissen nicht, was sie tun. Sie sind nicht nur dann Sklaven der Gier, wenn sie es wollen: Die Gier beherrscht die Menschheit seit Adams Sünde". Die ersten beiden Sätze geben nicht originäre Formulierungen Augustins wieder, sondern sind indirekte Schriftzitate aus *Röm* 7,15 und müßten korrekterweise als solche gekennzeichnet werden. Sodann trifft die Aussage nicht generell auf alle Menschen zu, sondern nur auf die unerlöste Menschheit seit Adams Fall, während die Erlösten durch die Kraft der Gnade wissen, was sie tun, und können, was sie wollen; sie vermögen auch die Begierlichkeit zu besiegen, doch bleibt diese als versuchende Kraft in ihnen noch vorhanden, bis sie zum Vollendungszustand im Jenseits gelangt sind, wie aus den Ausführungen Augustins in *Simpl.* 1,1 leicht zu entnehmen ist. S. 82 steht: "Der Wille...ist nicht Herr über das, was ihm begegnet. Wenn ihm nichts Angenehmes oder Einladendes entgegentritt, bewegt er sich nicht (n.21,752 S. 53 und vor allem n.22,794-797 S. 55)". Z. 752 besteht aus den Bruchstücken von zwei Sätzen, die erst durch ihre Vervollständigung einen Sinn ergeben. Wenn man das von Augustin Gemeinte verstehen will, muß man Z. 744-758 berücksichtigen. Der Satz "Der Wille... ist nicht Herr über das, was ihm begegnet" ist zumindest mißverständlich; denn Augustin setzt den Akzent anders, er sagt, daß es nicht in unserer Macht liege, ob uns überhaupt etwas begegnet und ob dies dann in uns eine Freude auslöst; Begegnung und Freude zusammen erweisen sich darin als Gnade, daß sie den Willen zur Zustimmung veranlassen. Aber auch die Interpretation, die Flasch zu den erwähnten Stellen gibt, ist unkorrekt. Weder in Z. 744-758 noch in Z. 794-797 läßt Augustin den Willen vom 'Angenehmen' bewegt werden. Er spricht zwar von Begegnungen, die erfreuen und dadurch zu Gott führen (Z. 754f: "delectant quibus proficiamus ad deum"), aber diese Freude ist keineswegs hedonistisch zu mißdeuten, so wenig wie die Bekehrung des Paulus, die Augustin als Beispiel einer solchen Begegnung anführt (Z. 797-803), etwas Angenehmes und im hedonistischen Sinn Ergötzliches war; es sei denn, man hielte Paulus für einen Masochisten. Dennoch hat, aufs Ganze gesehen, die Begegnung bei Damaskus in Paulus gewiß eine Freude im übernatürlichen Sinn ausgelöst, die zu seiner Bekeh-

1,2,18 Z. 559 liest A. Mutzenbecher in CCL 44,45 nicht "homines dei condicione", sondern *conditione*. Auf S. 286 Anm. 40 muß gemäß CCL 29, 225 *lib. arb.* 2,11,21 in 1, 11,21 ausgebessert werden. S. 288 Anm. 44 ist das Zitat aus *exp. prop. Rm.* 52 nicht in CSEL 84,34, sondern 84,33f zu finden; außerdem liest man hier auf Seite 34 Z. 4 nicht "qualis quisque fuerit", sondern "qualis quisque futurus sit". S. 292 Anm. 52 beruft sich Flasch auf *diu. qu.* 83,3, doch nach CCL 44A,245 geht es ihm in Wirklichkeit um 82,2. Schließlich will Flasch S. 293 Anm. 54 *lib. arb.* 3,19,54 in CCL 29 auf Seite 304 gefunden haben, doch muß man zwei Seiten weiterblättern, um es auf S. 306f zu verifizieren.

rung und Berufung zum Apostel führte und seine weitere Lebensführung umgestaltete. Die Freude, die nach Augustin den Willen bestimmt, muß mit der Gnade, dem Glauben und der Liebe zusammengesehen werden und hat daher mit einem oberflächlichen hedonistischen Verständnis überhaupt nichts gemein⁷¹. S. 86 schreibt er: "Da stehen ganze Passagen, die nicht die Ansicht Augustins wiedergeben (z.B. n.10,294-305 S. 35), sondern eine theoretische Möglichkeit entwickeln, die er bald darauf (n.11,307 S. 36) zurückweist;...". Die letztgenannte Zeile 307 jedoch enthält einen Teilsatz, der so überhaupt keinen Sinn ergibt; falls überhaupt, dann müßte es wohl n.11,306-308 heißen, wo freilich ebenfalls eine Frage steht und keine Antwort auf etwas gegeben wird. Bei der erstgenannten Stelle wiederum ist höchstens Z. 295-297 im Sinne von Flaschs These diskutabel, nicht jedoch Z. 297-301, wo ja auch nach Flasch (vgl. S. 101f.287-289) eine Korrektur an *exp. prop. Rm.* formuliert ist und somit gerade Augustins neue Ansicht wiedergegeben wird. Wenn Flasch auf S. 120.127 Paulus bei seiner Bekehrung vom Pferd stürzen läßt, so wirkt dies geradezu als unfreiwillige Groteske. Seine Phantasie wurde hierbei wohl von Caravaggio oder einem anderen Maler der Damaskus-Szene beflügelt; weder in der Hl. Schrift noch bei Augustin findet sich etwas von einem Pferd, von dem Gott den Paulus geworfen hätte. Bedeutsamer freilich als dieser unbeabsichtigte Pferdewitz ist in unserem Zusammenhang, daß nach Flasch (S. 119f.126f) die Bekehrung Pauli bei Augustin als Beispiel für die Gewalt-samkeit der Gnade und daher für die Rechtfertigung einer Gewalt aus Liebe dienen soll. In *Simpl.* 1,2,21f jedoch steht die 'gewaltsame' Bekehrung des Paulus im Zusammenhang mit der *delectatio*, der Freude, die von einer Begegnung ausgelöst wird und den Willen bewegt, und eignet sich daher in keiner Weise als Beispiel für die Gewalt-samkeit der Gnade. Flasch leistet sich auch sachliche Widersprüche, von denen nur auf einige beispielshalber hingewiesen werden soll: In *Simpl.* dürfe das göttliche Vorherwissen künftigen Handelns nicht mehr als Grund der Zuwendung Gottes gelten; vor 397 habe dies Augustin nicht gestört (S. 27). S. 55 hingegen räumt er ein, daß schon in *exp. prop. Rm.* nicht mehr die Verdienste, sondern nur der vorhergewußte Glaube als Erwählungsgrund gegolten habe. Leitgedanke von *Simpl.* 1,2 ist S. 27f der blutige Psalmvers 57,11, hingegen nennt Flasch auf S. 32 als Hauptmotiv Augustins und Intention des Apostels die Bekämpfung des Stolzes, was exakt dem Text entspricht; doch erledigt Flasch diesen Gedanken recht knapp auf einer

⁷¹ In *Io.eu.tr.* 26,5 CCL 36,262 konkretisiert Augustin einige Inhalte der genannten Freude als Weisheit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Ewigkeit. Vgl. *ALG* Prolegomena 3,313-324.

halben Seite, da er wohl nicht ganz zu seinen sonstigen Aussagen paßt. S. 57 betont Flasch, in *exp. prop. Rm.* habe Augustin es vermieden, näher auf *Röm* 9,11-13 einzugehen, aus S. 101f hingegen ist zu entnehmen, daß Augustin doch manches darüber auch in *exp. prop. Rm.* zu sagen hatte; nach CSEL 84,33-35 beträgt die Auslegung zu diesen Versen über zwei Seiten. Über viele Inkonsistenzen, die sich Flasch erlaubt, könnte man noch wegsehen, dagegen nicht über die zahlreichen Falschzitate und Ungenauigkeiten, die mit Druckfehlern allein nicht ausreichend zu erklären sind.

Flasch nimmt im Laufe seiner Ausführungen lediglich 83mal direkt Bezug auf den Text von *Simpl.* 1,2; davon 20mal mehr allgemein auf ein ganzes Kapitel und 63mal auf konkrete Stellen. Am häufigsten zitiert er Kapitel 18, nämlich 22mal, Kapitel 16 8mal, Kapitel 20 7mal, Kapitel 3 6mal, Kapitel 10 5mal, die Kapitel 8, 13, 21, 22 jeweils 4mal, Kapitel 2 und 19 3mal, die Kapitel 4, 6 und 14 2mal und die Kapitel 5, 7, 9, 11, 12, 15 und 17 nur einmal. Etliche Stellen berücksichtigt er dabei zudem mehrfach und zwar in unterschiedlichen Zusammenhängen, so daß man auch von daher den Eindruck von Gedankenwiederholungen gewinnt. Über viele Seiten hin bringt er mehrfach keine einzige direkte oder indirekte Stellenangabe aus Augustins Text, sondern ergeht sich in allgemeinen Überlegungen über Augustins Gedanken und über deren Wirkungsgeschichte. Flasch hat m.E. *Simpl.* 1,2 nicht ausgelegt, jedenfalls weder forlaufend noch systematisch, sondern sich mit einigen Aussagen Augustins, die er für die Hauptgedanken in *Simpl.* hielt, auseinandergesetzt; wenn man negativ mit kritisch gleichsetzt, kann man sagen, daß Flasch sogar hyperkritisch verfahren ist. Dabei drängt sich der Verdacht auf, daß er die *Logik des Schreckens* zugleich benützte, um mit einigen Autoren abzurechnen, die seine *Einführung* kritisch bis ablehnend besprochen hatten oder auch nur positiv und mit Sympathie über Augustins Werk geurteilt hatten.

4. PERSÖNLICHE STELLUNGNAHMEN ZUM STIL UND ZUR TENDENZ FLASCHS

Man könnte hier die Besprechung von Flasch, *Die Logik des Schreckens*, beenden. Doch möchte der Schreiber dieser Zeilen noch einige Bemerkungen anfügen, die stärker seine persönliche Stellungnahme wiedergeben und die daher von den bisher gemachten Sachaussagen auch formal abgesetzt sein sollen. Ich möchte nämlich in einem gesonderten Nachtrag auf einiges eingehen, das ich an Flaschs Ausführungen nicht nur sachlich, sondern vor allem auch subjektiv als störend empfand.

Flasch argwöhnt, daß eine Übersetzung von *Simpl.* ins Deutsche

bisher absichtlich hintertrieben worden sei. Auf S. 15f schreibt er: "Gleichwohl ist dieser Schlüsseltext noch nie ins Deutsche übersetzt worden... Bedenkt man, was alles von Augustin übersetzt worden ist, kann man Methode vermuten hinter dieser Lücke. Sollte das furchtbare Geheimnis nicht ausgeplaudert werden? Lag es in jemandes Interesse, die Kenntnis des Monströsen beschränkt zu lassen auf den engen Kreis lateinlesender Experten? Ich weiß es nicht; jedenfalls liegen Text und Erstübersetzung hier nun vor". Mag die Unterstellung Flaschs auch in Frageform gekleidet sein, sie ist nach meiner Meinung so unsinnig, daß sie monströs genannt werden muß. Aus meiner eigenen Erfahrung kann ich dagegenhalten, daß ich in all den Jahren meiner Arbeit an *Simpl.* weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart auch nur auf die Spur eines methodischen Versuchs oder wenigstens einer versteckten Absicht gestoßen bin, die verhindern sollten, daß durch eine deutsche Übersetzung das "Geheimnis" von *Simpl.* allgemein zugänglich würde⁷². Aus welchen Geheimquellen, falls es überhaupt solche gegeben hat, Flasch für seine Verschwörungshypothese geschöpft hat, ist mir unbekannt. Mir scheint eher, er selbst war die interessierte Seite, die mit Methode daranging, nach Art von Baigent-Leigh-Eisenman "Verschlußsache Jesus" zur Abwechslung einmal eine 'Verschlußsache Augustinus' zu präsentieren, um vor einem auf Enthüllungen so begierigen Publikum die eigene Leistung um so interessanter erscheinen zu lassen. Dabei konnte es Flasch nicht entgangen sein, daß es von *Simpl.* seit mehr als hundert Jahren zwei französische Übersetzungen gibt und seit 40 Jahren auch eine moderne in der Reihe *Bibliothèque Augustinienne*, mit der etwa zeitgleich außerdem noch eine spanische und eine englische Übersetzung erschienen sind, ohne daß dort deswegen das Gebälk der Kirche zusammengestürzt wäre. Freilich fand sich in diesen Ländern auch kein Diagnostiker vom Format Flaschs, der "diesen Stein in den Nieren Alteuropas" (S. 18) hätte herausfinden können. Wozu dann noch über den deutschen Sprachraum hinausschauen, wenn dort bisher doch niemand begabt und kritisch genug war, einen solchen "Schlüsseltext" zu entdecken, der "eine epochale Wende in der Geschichte des Denkens, der Politik und der Kultur" markiert? Diese Mißachtung fremdsprachiger Übersetzungen

⁷² Ich erfuhr im Gegenteil von 'interessierter' Seite bei meinem Projekt überall und stets größtmögliche Förderung, für die ich vor allem meinen Ordensoberen auch bei dieser Gelegenheit ausdrücklich danken möchte. Daß meine Übersetzung und mein Kommentar zu *Simpl.*, in der Reihe *ALG Prolegomena*-Band 3, mit einer etwa zweijährigen Verzögerung erst Ende 1991 in Druck gegeben werden konnten, lag an äußeren Umständen, zu denen u.a. die Bearbeitung von *exp. prop. Rm.* für *ALG Prolegomena* 1 gehörte. Sie allein verursachten, daß mir Flasch mit der Veröffentlichung der Übersetzung Walter Schäfers zuvorkam.

legt, auch ohne verbalisiert worden zu sein, den Anspruch nahe: Am deutschen (Professoren-) Wesen kann und soll die Welt genesen! Welchen Eindruck eine solche 'wissenschaftliche' Arroganz — oder soll man besser sagen: Ignoranz? — jenseits der deutschen Grenzen macht, ist gut vorstellbar. Mit welcher hemdsärmeliger Herablassung Flasch seine ausländischen 'Kollegen' auch sonst noch zu behandeln und ihnen Zensuren zu geben pflegt, dafür gibt er eine weitere Kostprobe auf S. 272: "Ein bretonischer Bekannter von mir, Goulven Madec, dessen neoaugustinischer Kampfgeist durch respektable philologische Erudition soweit moderiert ist, daß ich ihm das Manuskript von Flasch 1980... zu Korrekturvorschlägen nach Paris schicken konnte...". Ich bewundere die vornehme, beherrschte Art, mit der G. Madec in *Revue des études augustiniennes* 37(1991)390 dieses burschikose Schulterklopfen Flaschs zurückzuweisen verstand. Weniger jovial als mit G. Madec sprang Flasch mit denen um, die sich durch eine Kritik G. Madecs an der *Einführung* überzeugen ließen; sie werden als "Nachbeter" beschimpft, die "diese Kritik" selbstverständlich "ungeprüft übernommen" haben und daher auch nicht diskussionswürdig seien (S. 273 Anm. 18). Ein beliebtes Ziel für Flaschs Invektiven ist der "Prophet" Augustins (S. 287), der Italiener A. Trapè, der die "Augustin-Immobilisten" (S. 271) anführt. Es ist zweifellos legitim, sich kritisch mit den Ansichten eines Autors auseinanderzusetzen, man kann es vielleicht gerade noch hinnehmen, daß Flasch sich so sehr an saloppen Bonmots delectiert, auch wenn er m.E. dabei mehr als einmal die Grenzen des guten Geschmacks verletzt hat, für geradezu infam halte ich jedoch, wenn er einen Mann, der sich nicht mehr wehren kann, in die Nähe des Faschismus rückt und zu einem kirchlichen Opportunisten stempelt (S. 280 Anm. 29). Als Theologe weiß ich es zu ertragen, daß Flasch gern auf die Vertreter meiner Fachrichtung einprügelt, vor allem auf jene, die Augustin mit Sympathie gegenüberstehen; ich fühle mich mit ihnen solidarisch. Auch wenn sie Flasch als "Augustin-Anpreiser" (S. 242), als "Augustin-Denkmalpfleger" und "professionelle Abschwächer" 'verachtet' und vermutet, daß "sich solche Glätter relativ häufig unter den Theologen" finden (S. 268f), werden meine Kollegen diese und die vielen ähnlichen Tiraden Flaschs gewiß in Würde überstehen. Nicht der Tadel, das Lob Flaschs muß mißtrauisch machen. S. 268 preist er Berthold Altaner und Alfred Stuiber als die "beiden bedeutendsten katholischen Patrologen dieses Jahrhunderts". Der Grund? Sie schrieben, "Augustins Gnadenlehre werde von einem schauererregenden Gottesbegriff getragen". Daß die "bedeutendsten katholischen Patrologen" Deutsche sind, könnte Zufall sein, könnte aber wegen der oben kritisierten Nichtbeachtung fremdsprachiger Übersetzungen durch Flasch im Ausland auch anders gedeutet werden. Unklar bleibt mir aber,

nach welchen Kriterien jemand zum "bedeutendsten" erkoren werden kann. Ohne die Bedeutung der beiden Forscher auch nur im geringsten herabzusetzen, meine ich, daß solche superlativischen Urteile für unser Jahrhundert, das ja noch gar nicht zu Ende ist, objektiv noch nicht möglich sind, da der überblickte Zeitraum uns einfach zu nahe liegt, um zu einem einigermaßen gerechten Urteil kommen zu können. Vielleicht mag sie Flasch subjektiv für die bedeutendsten halten, aber dann wohl nur deswegen, weil er sich durch ihr Urteil bestätigt fühlt, sonst wären m.E. gewiß auch sie durch das Raster Flaschs gefallen. Das erwähnte Urteil steht in der *Patrologie* B. Altaners, der ebendarin nach einer Lebensbeschreibung Augustins diesen mit folgenden geradezu überschwänglichen Worten zu charakterisieren beginnt: "Der große Bischof von Hippo vereinigte in sich die schöpferische Kraft Tertullians und die Geistesweite des Origenes mit dem kirchlichen Sinn Cyprians, die dialektische Schärfe des Aristoteles mit dem idealistischen Schwung und der tiefen Spekulation Platos, den praktischen Sinn des Lateiners mit der geistigen Beweglichkeit des Griechen. Augustin ist der größte Philosoph der Väterzeit und wohl der bedeutendste und einflußreichste Theologe der Kirche überhaupt... Das kirchliche Lehramt ist in seinen Entscheidungen wohl keinem theologischen Schriftsteller so oft gefolgt wie ihm; das gilt auch von der Gnadenlehre, womit jedoch nicht behauptet werden soll, daß die katholische Kirchenlehre über die Gnade sich in allen Stücken mit der Lehre Augustins deckt"⁷³. Schon allein daraus ist ersichtlich, auf welch eklektizistische und damit entstellende Weise Flasch mit seiner aus dem Zusammenhang gerissenen Zitierung sich Altaners bediente. Den Theologen freilich wirft er im gleichen Atemzug vor, daß sie "nur einen Korb von Zitaten über dem Kopf ihrer Leser entleeren" (S. 269). Aber immerhin, er ist ja bereit, von Theologen wie B. Altaner mit Respekt zu lernen (vgl. *ebd.*)! Auch H.-I. Marrou muß mit seinem Werk *S. Augustin et la fin de la culture antique* als Zeuge für Flaschs Augustin-Wertung herhalten. S. 245 (vgl. S. 252f) belehrt er den Leser: "Es genügt nicht, sich auf den inzwischen mit Recht (!) berühmten Namen Marrou zu berufen, sondern es geht darum, inhaltlich dessen Einsicht auszufüllen, bei der es — trotz seiner *Retractatio* geblieben ist: der heilige Augustin — ein Literat der Dekadenzeit, *un lettré de la décadence* (S. 85)". Marrou bekommt wegen dieser Feststellung von Flasch eine gute Zensur, alle anderen Aussagen von ihm, vor allem seine *Retractatio*, laufen

⁷³ B. ALTANER, *Patrologie*. Freiburg/B. ⁵1958 S. 378. Das von Flasch angeführte Zitat steht hier auf S. 406. A. Stüiber hat in der von ihm besorgten völligen Neubearbeitung von Altaners *Patrologie* dessen Text und Urteil der Sache nach in den folgenden Neuauflagen übernommen, aber vor allem um die oben zitierten panegyrischen Vergleiche verkürzt.

unter "trotz", sind also gewissermaßen vernachlässigenswert. Unabhängig von der Frage, ob Marrou mit seinem Urteil über die Dekadenz der spätantiken Literatur recht hatte, läßt sich daraus noch lange nicht folgern, daß auch die Theologie dieser Zeit dekadent gewesen sein muß. Wenn beispielsweise heute jemand die Philosophie in Bochum als dekadent bezeichnen wollte, so kann ich daraus doch weder als seine Meinung noch als sachlich berechtigt ableiten, daß dort auch die Naturwissenschaften oder die Theologie am absteigenden Ast sein müssen! Es ist nach meiner Beobachtung geradezu auffällig, mit welcher Vehemenz und Häme Flasch über jene Autoren herfiel, die zu einem positiven Ergebnis über Augustin gekommen waren, wie etwa der ungenannte protestantische "Marburger Ordinarius für Theologie", dessen Ausführungen er als "Possen" abqualifizierte (S. 245f); der an Flaschs Theorien Kritik übende J. Bouman wurde als "Gottesmann" verspottet (S. 266); C. Mayer wurde nahegelegt, sich nicht "bei solchen Allgemeinheiten wie dem *Paradigma neuzeitlicher Augustinuskritik* aufzuhalten" (S. 250), und selbst der von Flasch sonst hochgeachtete Peter Brown mußte sich ins Stammbuch schreiben lassen, daß die Synthese von Gnade, freiem Willen und Prädestination, die er im Text von *Simpl.* zu entdecken meinte, in Wirklichkeit ja nur zur Beruhigung des Mückenschwarms augustinischer Eiferer ausgedacht worden sein konnte, da doch Flasch von irgendeiner Synthese nichts finden konnte und Augustin selbst daran sogar desinteressiert gewesen sei (vgl. S. 90.92).

Durch die gesamte Darstellung Flaschs zieht sich eine unübersehbare negative Tendenz, die sich nicht auf Kritik beschränkt, sondern zur Verurteilung weiterschreitet. Sie ist bereits in seinen früheren, anfangs erwähnten Beiträgen zu beobachten, artet aber in der *Logik des Schreckens* zu einer Maßlosigkeit aus, die die Schrift m.E. mitunter auf das Niveau eines Pamphlets herabdrückt. Dies ist nicht nur an den phantastischen Unheilsschilderungen zur Wirkungsgeschichte der augustinischen Gnadenlehre zu beobachten, sondern vor allem auch aus einer Sprache zu erschließen, die geradezu strotzt vor herabsetzenden Beiwörtern und Assoziationen, durch die mit voller Absicht, wie ich meine, im Leser eine negative Gefühlsregung provoziert werden soll. Als typisch für die ganze Darstellung kann die Einleitung (S. 7-18) gelten, die schon mit einer bezeichnenden Nacherzählung der Esau-Jakob-Geschichte beginnt. Man muß zum Vergleich nur *Gen* 25.27 gegenlesen, um zu merken, wie sehr es Flasch um Stimmungsmache geht, wenn er etwa (S. 7) zum haarigen Esau einen glatten Jakob erfindet: "...und fühlte man Jakobs Haut, so war sie zart". Aber auch sonst wird gern vom *haarigen* Esau und *glatten* Jakob gesprochen, wohl um einen rauen, doch geraden Esau und einen glatten, windigen Jakob zu suggerieren. Dies soll von vornherein die Fragen (S. 8) plau-

sibel machen, die das Ergebnis der Überlegungen Flaschs vorwegnehmen: "War Gott dann nicht ungerecht? Machte er mit den Menschen, was er gerade wollte? Galten menschliche Maßstäbe nichts vor Gott? Machte dieser Gott nicht die menschliche Moral zuschanden? Widersprach er nicht dem rationalen Denken... Zerstörte Gottes wild-kriterienloses Eingreifen nicht die spätantike, ja jede Kultur?". Der erwählende Gott ist natürlich ein Willkürgott, der die zu Schmutz und Sündenbrei, ja zu einem Dreckhaufen gewordene Menschheit — (S. 126.285) ist es eine zappelnde, schmierige Masse — knetet und formt, wozu er sie gerade will, mal zu Untergangsfiguren, mal zu Himmelserben (S. 10f.30.240); S. 286 ist es dann die Konkupiszenz, die die Menschheit zu einem Sündenhaufen knetet, zu einem schmierigen Lehmklumpen zusammenfaßt. Eine besonders tendenziöse Funktion haben Gewalt, Hinrichtung, Blut, und immer wieder ewige körperliche Qual, Feuer, Hölle mit darin verheizten Menschen, deren Verwandte und Freunde vom Himmel her sie trotzdem ohne Beeinträchtigung ihres Glückes zu betrachten und dabei Jubellieder zu singen vermögen (S. 11-13); später kommt natürlich auch noch der Teufel hinzu (S. 79). "Gottes Name soll über Leichenfeldern der ganzen Welt verkündet werden, und dabei soll auch der Name prangen: DER GERECHTE" (S. 90)! Gerettet werden nicht einfachhin wenige, sondern eine verschwindende Minderheit (S. 276), der Gott die 'wirkliche' Freiheit, nämlich die Freiheit von der Sünde, zuwirft (S. 122). Demgemäß ist die menschliche Freiheit nur noch ein Nebenaspekt der Begnadung; Augustin hat "im Siegesbewußtsein eines göttlichen Triumphes höhnisch das Scheitern des auf ethischer Selbstgestaltung beruhenden philosophischen Lebenskonzepts konstatiert" (S. 123). Kein Wunder, daß man in *Simpl.* geradezu so etwas wie eine geistige Atombombe zu sehen hat, was natürlich Flasch als erster endlich herausgefunden hat (S. 17). Aber für ein noch größeres Wunder halte ich, wo Flasch dies alles in *Simpl.* gefunden bzw. herausgelesen haben will. Die Manichäer sind demgegenüber eine Gruppe radikaler Christen, die von den meisten zu voreilig verurteilt wurden (S. 20.24f)⁷⁴. Pelagius hatte nichts anderes als die gute, alte gesamtkirchliche Tradition vertreten, die Augustin durch seine Erbsünden- und Gnadenlehre verdrängte, allerdings nur im Westen, und zwar mit der Folge, daß die Spaltung zwischen Ost und West geschaffen oder doch zumindest vertieft wurde (S. 104f.263)⁷⁵. Eigenartig

⁷⁴ Ihre gerechte Beurteilung habe Augustin durch seine Polemiken verhindert; vgl. *Confessiones* S. 9.

⁷⁵ Flasch übersieht nur, daß Pelagius und seine Lehren auf dem Konzil von Ephesus 431 verurteilt worden sind, und das nach dem Tode Augustins, der somit hier seine Finger nun wahrlich nicht im Spiel gehabt haben konnte. Die Ostkirche, falls es diese als einheitliche Größe so überhaupt gegeben hat, mag zwar keine Gnadenlehre westlich-augusti-

finde ich dabei nur, daß sich sonst im Westen gegen die nach Flasch doch revolutionierend neuen Theorien Augustins kein nennenswerter Widerstand regte. Ob das denn nicht dagegen spricht, daß sich mit *Simpl.* ein "Bruch" in der theologischen Landschaft des Westens ereignete? Oder hat ihn vor Flasch nur niemand gemerkt? Wenn man gegen Flasch vieles einwenden kann, Minderwertigkeitskomplexe gehören bestimmt nicht dazu. Es ist geradezu erstaunlich, mit welchem Selbstbewußtsein er sein Urteil gleichsam als letzte Instanz bei der Entscheidung einer kontroversen Frage anführt. Um nur einige Kostproben zu bringen, S. 90 liest man: "Ich gestehe, daß ich in dem Text keine Synthese habe entdecken können. ...Ich habe seine Texte zitiert; ich wüßte nicht, was an ihnen schwierig wäre" (Replik zu P. Brown, *Augustinus von Hippo*, dt. Frankfurt/Main 1973, S. 134); S. 265 (zu R. Schwager, *Unfehlbare Gnade gegen göttliche Erziehung. Die Erlösungsproblematik in der pelagianischen Krise*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 103[1981] S. 275): "Erstens sehe ich von einer solchen Bemühung in *Ad Simplicianum* I 2 nichts; von stets kann also nicht die Rede sein". Es klingt wie eine unfreiwillige Selbstironie, wenn er hier R. Schwager Behauptungen "in einer apodiktischen Form, die den Zweifel geradezu herbeiredet", vorwirft.

Eine besondere Vorliebe scheint mir Flasch dafür zu haben, sexualfeindliche Aussagen Augustins aufzuspüren. Obwohl dieser in *Simpl.* 1,2 dieses Thema nirgends auch nur anschnidet, entdeckt Flasch nichtsdestoweniger etwa in 1,2,16 Z. 453-455 CCL 44,41 eine "Assoziation sexueller Lust", die aber Augustin sofort wieder tilge, obschon er sie "soeben selbst provoziert" habe (S. 69). Sonst aber begnügt sich Flasch, auf die spätere Verteufelung der Geschlechtlichkeit vor allem in den antipelagianischen

nischen Typs entwickelt haben, der Sache nach hat sie aber im Rahmen ihrer Soteriologie, Ekklesiologie und Sakramentenlehre alle Elemente, die im Westen zur Gnadenlehre geführt haben und ihr Wesen ausmachen, insbesondere die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Zugehörigkeit zur "rechtgläubigen" Kirche. Es sei daran erinnert, daß Teile der Orthodoxie noch heute nicht die Gültigkeit der Sakramente, also nicht einmal der Taufe, in den heterodoxen Kirchen anerkennen; vgl. dazu C. KONSTANTINIDIS und E.C. SUTTNER, *Fragen der Sakramentenpastoral in orthodox-katholisch gemischten Gemeinden*. Regensburg 1979 S. 39-54. Vgl. ferner E.C. SUTTNER (Hrsg.), *Taufe und Firmung*. Zweites Regensburger Ökumenisches Symposium. Regensburg 1971; P. BRATSIOTIS (Hrsg.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*. Stuttgart ²1970, insbesondere S. 40-52.85-92.103-105. *Ebd.* S. 79 z.B. ist zu lesen: "Die göttliche Gnade muß also unbedingt vorausgehen, nachfolgen und mitwirken. Sie beginnt das Heilswerk jedes Menschen, indem sie ihn zum Heil beruft, erweckt und erleuchtet und ihn diesem zuführt". Pelagius scheint demnach die Lehre der Ostkirche über die Gnade doch nicht ganz verstanden und vertreten zu haben. Zur Kritik an der Theorie von der "Teilung" des Mittelmeerraums in eine östliche und westliche Hemisphäre vgl. P. BROWN, *Die Gesellschaft und das Übernatürliche* (Kleine Kulturwissenschaftliche Bibliothek 40). Berlin 1993 S. 48-65.

