

P. DR. THEOL. THOMAS GERHARD RING OSA / (AUSGEWIESENER KENNER DER GNADENLEHRE AUGUSTINS

Es muss wohl in der ersten Hälfte der 50er Jahre des vergangenen Jahrhunderts gewesen sein, als ich dem damals noch jugendlichen Thomas Ring zum ersten Mal begegnet bin. Ich wurde als Student der Theologie in den Semesterferien aus Würzburg in unser damaliges Klosterseminar in Münnerstadt abkommandiert, um dort einigen Schülern Unterricht zu erteilen, die sich zur Aufnahme in die 5. oder 6. Klasse des Gymnasiums anschickten. Lebhaft erinnere ich mich an eine Geschichtsstunde, auf die ich mich vorbereitet hatte. Der Schüler T. Ring jedoch, er stammte wie ich aus einer donauschwäbischen Gemeinde in der Umgebung von Budapest, stellte mein Wissen in den Schatten. 1955 – er besuchte bereits die Unterprima – lud ich ihn zu meiner Primiz ein. Nach seiner eigenen Priesterweihe im Jahr 1963 wirkte er bis 1965 als Präfekt in dem Klosterseminar in Würzburg, das ich seinerzeit leitete. Mit großem Eifer verhalf er den ihm Anvertrauten zu schulischen Erfolgen speziell in Latein und Griechisch. P. Gerhard wäre zweifelsohne, hätte die Provinzleitung ihm ein zusätzliches Studium der klassischen Philologie ermöglicht, ein glänzender Vertreter dieser Fächer geworden.

Seine gediegenen Kenntnisse in den antiken Sprachen kamen ihm jedoch auch als Theologen zugute. Er durfte promovieren. Für seine Dissertation wählte er sich eine Untersuchung des augustini-schen Autoritätsbegriffes, eines zentralen Themas im Denken des Kirchenvaters Augustinus. Obgleich schon in seinen Stoff vertieft, kam ihm der evangelische Theologe Karl-Heinrich Lütcke mit der Dissertation „*Auctoritas*“ bei Augustinus, Stuttgart 1968, zuvor. Nun sah P. Gerhard sich gezwungen, sein Thema einzugrenzen. Es lautete: *Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius*. Die Promotion mit dem Prädikat ‚summa cum laude‘ erfolgte 1972 und die Dissertation erschien 1975 im Augustinus-Verlag in Würzburg.

Trotz dieses Missgeschicks mit dem anvisierten Promotions-thema wurde P. Gerhard ein ausgewiesener Kenner der Theologie Augustins. Zwar leitete er nach seiner Promotion beinahe ein Jahrzehnt lang das bereits erwähnte Studienseminar der Augustiner in Würzburg, aber 1981 wurde er erneut für die Wissenschaft freigestellt, wenngleich sein Engagement in der Pastoral keineswegs zu kurz kam. Als Mitglied des *Augustinus-Instituts* wandte er sich vorzüglich der

Übersetzung und der Kommentierung der Gnadenschriften des Bischofs von Hippo zu. Rasch entdeckte er die Defizite in der von der Deutschen Augustinerordensprovinz in Auftrag gegebenen Edition der Reihe *Sankt Augustinus · Der Lehrer der Gnade*. Deren ursprünglich auf 7 Bände geplante lateinisch-deutsche Gesamtausgabe beschränkte sich nämlich lediglich auf die Schriften der antipelagianischen Epoche des Kirchenvaters. Im einzelnen sollte diese Reihe folgende Schriften umfassen: in Bd. 1: *Strafe und Nachlassung der Sünden; Der Geist und der Buchstabe; Natur und Gnade*, in Bd. 2: *Die Vollendung der menschlichen Gerechtigkeit; Die Verhandlungen mit Pelagius; Die Gnade Christi und die Erbsünde*, in Bd. 3: *Ehe und Begierlichkeit; Die Seele und ihr Ursprung; Gegen zwei pelagianische Briefe*, in Bd. 4: *Gegen Julian*, in Bd. 5: *Das unvollendete Werk gegen Julian*, in Bd. 7: *Gnade und freier Wille; Zurechtweisung und Gnade; Die Vorbestimmung der Heiligen; Die Gabe der Beharrlichkeit*.

Nun beschäftigte Augustin sich mit der Gnade nicht erst im pelagianischen Streit. Bekanntlich war er in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung an der Lösung philosophischer Fragestellungen interessiert. Als er jedoch im Jahr 391 Priester der Diözese von Hippo wurde, lenkten die anstehenden pastoralen Aufgaben seine geistigen Interessen zunehmend auf die Bibel und die Interpretation ihrer Texte. Er begann den biblischen Schöpfungsbericht und die ersten 32 Psalmen auszulegen, er kommentierte die Bergpredigt und wagte sich um die Jahre 394/95 an die Erklärung von Texten aus dem *Römerbrief* und des ganzen *Galaterbriefes*. Es entstanden der Reihe nach die Kommentare *Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos*; *Epistulae ad Romanos inchoata expositio* und *Expositio epistulae ad Galatas*. Ausschließlich mit Gnadentexten aus Paulusbriefen beschäftigte Augustin sich auch in den *quaestiones* 66-68 in seiner Schriftensammlung *De diuersis quaestionibus* 83.

Bald nach seiner Bischofsweihe in den Jahren 395/96 erhielt er einen Brief von Simplicianus, dem Nachfolger von Ambrosius auf dem Bischofsstuhl in Mailand. Dieser bat ihn um die Beantwortung verschiedener, die Bibel betreffender Fragen, darunter zweier aus dem Brief des Apostels an die Römer bezüglich des Verhältnisses von Freiheit und Gnade bei der Rechtfertigung des Menschen. Augustin vertiefte sich erneut in den *Römerbrief*. Rückblickend auf seine Antwort in *An Simplicianus* vermerkte er in den gegen Ende seines Lebens abgefassten *Retractationes*, bei deren Lösung sei zwar von ihm eine Menge zugunsten der freien Willensentscheidung des Menschen vorgebracht worden, die Gnade Gottes sei jedoch Siegerin

geblieben (cf. *retr.* 2,1). In seiner Schrift gegen den Pelagianer Julian erklärte er sogar, er habe die einschlägigen Stellen aus dem *Römerbrief* über den Vorrang der Gnade früher anders verstanden als er diese zu verstehen seit der Antwort an Simplician sich gezwungen sah (cf. *c. Iul.* 6,70).

Thomas Gerhard Ring schien erkannt zu haben, dass die geplante Edition einer Übersetzung und Kommentierung der Gnadenchriften des Kirchenvaters Augustinus ohne die Miteinbeziehung der erwähnten Paulus-Kommentare aus der Mitte der 90er Jahre historisch betrachtet ein Torso bleiben musste, zumal diese erst genügend Licht auf das Werden und damit auch auf die Eigenart der augustini-schen Gnadenlehre werfen. Mit einem Eifer sondergleichen ergänzte er die noch unabgeschlossene Reihe *Sankt Augustin · Lehrer der Gnade* durch drei weitere Bände, die er mit dem Titel versah: *Schriften über die Gnade: Prolegomena I-III*. Sie erschienen in chronologischer Reihe im Augustinus-Verlag Würzburg: Bd. 1 (1989): *Auslegung einiger Fragen aus dem Brief an die Römer*, Bd. 3 (1991): *An Simplicianus zwei Bücher über verschiedene Fragen* und Bd. 2 (1997): *Die Auslegung des Briefes an die Galater; Die unvollendete Auslegung des Briefes an die Römer und Dreiundachtzig verschiedene Fragen (Fragen 66-68)*. Speziell mit dem Bd. 3, der von Augustin selbst als Meilenstein für die Entwicklung seiner Gnadenlehre eingeschätzten Schrift an Simplician hat T.G. Ring sich in der Fachwelt einen Namen gemacht.

* * *

Es lohnt sich, bei dieser Edition zu verweilen, zumal die Meriten des mit dieser Festschrift zu ehrenden Gelehrten nicht zuletzt in der Einleitung, Übertragung und Erläuterung der Antworten Augustins auf die Fragen Simplicians bezüglich des *Römerbriefes* gipfeln dürften. Allein schon deren Umfang – rund 400 Seiten – übertrifft meines Wissens alle bisher vorliegenden Übersetzungen und Auslegungen in moderne Sprachen. Der Übersetzung mit dem Text der Edition des CCL von A. Mutzenbecher (54-175) geht eine Einleitung (25-53) voraus, die sowohl über den Anlass zur Abfassung wie auch über die Bedeutung der Schrift *Ad Simplicianum* im Gesamtwerk des Kirchenvaters gründlich informiert. Die Erläuterungen dazu – sie umfassen 200 Seiten – lassen kaum einen Aspekt der von Augustin darin zur Sprache gebrachten Probleme außer Acht. Im Hinblick auf die wichtigen hermeneutischen Aspekte des Werkes sind die angehängten Verzeichnisse, allem voran das der Bibelzitate (377-381), aber auch die der Personen (382-392) sowie der Sach- bzw. Stichwörter (393-399) hilf- und aufschlussreich.

Wie schon bei dem erwähnten Promotionsvorhaben kamen T.G. Ring andere mit ihrer Übersetzung und ihrer Kommentierung dieser für die Gnadenlehre Augustins so bedeutsamen Schrift zuvor. Im Jahr 1990 erschien in Mainz die von Walter Schäfer übersetzte und von Kurt Flasch erklärte sowie herausgegebene Schrift unter dem Titel *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo. Die Gnadenlehre von 397. Lateinisch – deutsch*. „Dieser Text“, so der Umschlag, „markiert eine epochale Wende in der Geschichte des Denkens, der Politik und der Kultur“. Augustins Gnadenbegriff, dies suggeriert bereits der Titel, erwecke beim Leser ganz andere Gefühle als jene, welche die Bibel vermittelt. *Ad Simplicianum* sei in Wirklichkeit – so bereits in der Einleitung zu lesen – ‚das Dokument eines welthistorischen Zusammenbruchs und die Todesurkunde des Gottes der Philosophen‘ (S. 10); sein Autor sei bei der Abfassung dieser seiner Schrift ‚zum Klassiker der religiösen Intoleranz‘ (S. 14) mutiert, und deren Leser könne ‚einen Weg zum historischen Augustin finden, zu einem Denker tiefsinniger Schroffheiten‘, der bereits als solcher im Voraus ‚die Geschichte des Terrors in Europa‘ illustriert. Der Verfasser äußert den Verdacht, die Theologen hierzulande hätten aus ‚Kenntnis des Monströsen‘ (S. 16) dieser Schrift ihrem Leserkreis sowohl deren Übersetzung wie auch deren Kommentierung interessegelenkt vorenthalten.

Man wird es T.G. Ring nicht hoch genug anrechnen können, 1. dass er diese Meinung nicht teilte, sondern ganz im Gegenteil, die singuläre Bedeutung der Schrift *Ad Simplicianum* nicht allein für die Gnadenlehre, sondern für die Theologie Augustins insgesamt erkennend, sie der theologisch interessierten deutschsprachigen Leserschaft schon seit Beginn der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts zugänglich zu machen beabsichtigte. Danken wird man ihm sodann müssen, 2. dass er die Mühe auf sich nahm, diese Publikation K. Flaschs, die seiner um ein Jahr zuvorkam, in der Zeitschrift *Augustiniana* 44 (1994) 31-113 unter dem Titel *Bruch oder Entwicklung im Gnadenbegriff Augustins? Kritische Anmerkungen zu K. Flasch, Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo, Die Gnadenlehre von 397* auf 83 Seiten einer ebenso umfassenden wie gründlichen Rezension zu unterziehen. Es fällt immerhin auf, dass die beiden großen theologischen Fachzeitschriften, *Die theologische Literaturzeitung* (evangelisch) und *Die theologische Revue* (katholisch) *Logik des Schreckens* – bis Dato wenigstens – mit Schweigen übergingen. Der in der Fachwelt hochgeschätzte Augustinuskenner Goulven Madec hingegen wünschte sich in seiner Rezension in der *Revue des études augustiniennes* 37 (1991) 387-390 jene profunde Kritik an diesem Opus, die es verdient, denn so

fügte er hinzu: „K. F. est un redoutable argumenteur“. T.G. Ring hat diese Kritik besorgt. Ich will auf sie, da sie wie schon der Kommentar zu *Ad Simplicianum* besten Einblick in den souveränen Kenntnisstand des augustinischen Œuvre vermittelt, in der gebotenen Kürze hier eingehen.

„Nachfolgende Ausführungen“, heißt es gleich einleitend, „bringen über die Kritik im Rahmen einer Rezension hinaus eine ausführlichere Auseinandersetzung mit den Thesen K. 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 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“ (31).

Der Einstieg mit der Kritik am Text entbehrt nicht einer gewissen Strategie von Ring, treffen doch die aufgezeigten Mängel am Text von *Ad Simplicianum* – einer der gravierenden Vorwürfe an der Arbeitsweise Augustins, des ehemaligen Grammatikers – Flasch selbst: Varianten und Sonderlesarten zu *Rm* 9,10-29 werden als solche nicht erkannt; auf Stellenangaben der Bibelzitate wird verzichtet, was die zahlreichen Anspielungen auf biblische Worte, die Augustins Sprache und Denken prägen, erschwert; charakteristische Termini der Philosophie und der Theologie Augustins werden nicht exakt wiedergegeben (z.B. ‚admonitio‘ statt mit ‚Ermahnung‘ mit ‚Zeichen‘) und beeinträchtigen das Verstehen; nicht erkannte grammatikalische Beziehungen (z.B. ein nicht final, sondern konsekutiv zu verstehendes ‚ut‘) sind sprachliche Schnitzer. Die Liste der ‚corrigenda‘ ist damit nicht erschöpft, aber man sieht schon, der Rezensent T.G. Ring zeichnet sich durch höhere Sprachkompetenz gegenüber dem Latein Augustins in *Ad Simplicianum* aus als dessen Übersetzer und Kritiker in der *Logik des Schreckens*.

Im Abschnitt 2 werden je in einem Absatz von unterschiedlicher Länge 26 Grundthesen K. Flaschs einer Kritik unterworfen. Selbstredend sind diese Thesen im Hinblick auf die Gnadenlehre Augustins von unterschiedlichem Gewicht. Eine Beschränkung hier auf einige der bedeutsameren möge genügen. Entsprechend der Überschrift seiner Rezension *Bruch oder Entwicklung im Gnadenbegriff Augustins?*, verweist Ring auf die zum Teil wenigstens biographisch bedingte geistige Entwicklung des Kirchenvaters. Nachdem Augustin 391 Priester in Hippo geworden war, sah er sich gezwungen, sich intensiver mit der Hl. Schrift zu beschäftigen. Darin aber – schon im

Alten und erst recht im Neuen Testament – spielt die Gnade eine dominierende Rolle. Dies sah Augustin nunmehr deutlicher als zuvor, und darum spricht er gegen Ende seines Lebens im Rückblick auf jene Jahre sinnvoller Weise von einer ‚Wende‘ und nicht von einem ‚Bruch‘ betreffs seiner Auffassung über den Vorrang der Gnade gegenüber der Freiheit des Willens in seiner theologisch geistigen Entwicklung. ‚Bruch‘ negiere Vorausgehendes, ‚Wende‘ knüpfe neu Durchdachtes daran an, bemerkt Ring (45). Welche Impulse diese Wende auslöste, zeigen übrigens die zwei bald nach *Ad Simplicianum* abgefassten Schriften Augustins: *De doctrina christiana* mit ihrer letztlich alles auf Gott hin finalisierenden (Bibel-)Hermeneutik und die *Confessiones*, die den Vorrang der Gnade bei der Bekehrung des Menschen illustrieren.

Einer der Hauptangriffspunkte der Kritik an der Gnadenauffassung Augustins in *Simpl.* 1,2 ist nach K. Flasch dessen Lehre von der Erbsünde. Wie T.G. Ring aber zeigt, hat Augustin das Wesentliche an der Erbsündenlehre nicht erst dort, sondern bereits in *Simpl.* 1,1 und *diu. qu.* 68 vertreten, und zwar anhand seiner Auslegung von *Rm* 7,18b: „uelle enim adiacet mihi, perficere autem bonum non“. Augustin beschreibe darin 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“ (62). Diese innere Zerrissenheit kennzeichne den Menschen nach dem Sündenfall. Die Bibel, speziell Paulus sähen ihn so, und so sähe ihn auch Augustinus. Die Erbsünde werde keineswegs um ihretwegen so breit und umfassend von Augustin erörtert wie Flaschs Schrift dies suggeriere; diese diene gleichsam als dunkle Folie für die Soteriologie des Neuen Testaments; Ring spricht daher von der negativen „Voraussetzung für die Heilsnotwendigkeit der Erlösungstat Jesu Christi“ (63). Es treffe zwar zu, dass die Erbsünde im *Credo* der Kirche nicht erwähnt werde, was Flasch betont, aber worin gipfelte denn Gottes Heilshandeln, wenn nicht im Erlösungswerk seines Sohnes, das die Kirche in ihrem *Credo* mit Nachdruck verkündet?

Der Darstellung in der *Logik des Schreckens* zufolge teilte Augustin in seiner Mailänder Zeit und darüber hinaus noch einige Jahre danach das Gottes- und Menschenbild der neuplatonischen Philosophie. Dies sei insofern richtig, als nach der Lehre der Neuplatoniker der Bezug des Menschen zu seinem transzendenten Ursprung dank seiner geistigen Anlagen in die kirchliche Verkündigung integrierbar war, in der Mailänder Kirche auch integriert war und in der Theologie Augustins zeit seines Lebens integriert blieb. Es sei aber nicht richtig, wenn Flasch diesem neuplatonischen Gottes- und Menschenbild bei dem

zum Christentum bekehrten Augustin einen Vorrang gegenüber dem Gottes- und Menschenbild der kirchlichen Verkündigung feststellen zu dürfen glaubt. Die bestimmenden Faktoren im Menschenbild der nicht christlichen Neuplatoniker, die es in Mailand auch gab, waren Rationalität, Autonomie und Souveränität. Könne bei einer solchen anthropologischen Sicht Erlösung als „etwas anderes aufgefasst werden als die Ermöglichung der Selbsterlösung?“, fragt T.G. Ring und fährt weiter: „... ist Erlösung überhaupt nötig, wenn doch dem Menschen in der Schöpfung als unverlierbare Anlage die Finalität erschaffen 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?“ (46). Bei aller Gemeinsamkeit einer Ontologie, einer ihr korrespondierenden Erkenntnislehre und Ethik trennten doch Augustin unüberbrückbare Differenzen bei der Beantwortung der Frage, wie gewinnt der Mensch sein Heil. Es ist kaum vorstellbar, dass bei der Taufe Augustins die Sündenvergebung und im Kontext dazu die Erlösung durch Christi Heilswerk und im Kontext wieder dazu die Gnade nicht zur Sprache gekommen sei.

Die von Augustin als ‚Wende‘ bezeichnete Auffassung von der Gnade in *Simpl.* 1,2 interpretiert T.G. Ring zu Recht als eine ‚Korrektur‘ und nicht wie K. Flasch als eine ‚Kontradiktion‘ (57-59). Er stellt bezüglich der Differenz vor und nach der Abfassung von *Ad Simplicianum* fest, in den Pauluskommentaren Augustins vor 397 habe Gott den Menschen ‚aufgrund seines Vorherwissens‘, dieser werde sich so oder so entscheiden, berufen, in *Simpl.* 1,2 hingegen ‚aufgrund seines ewigen Ratschlusses‘ (58). Freilich provoziert diese jüngere Auffassung die Frage nach Gottes Gerechtigkeit, die Paulus sich schon stellte: „Ist etwa bei Gott Ungerechtigkeit?“, aber mit einem „Keineswegs“ verneinte (*Rm* 9,14). Augustin vermag die gleiche Frage nicht anders zu beantworten als mit dem Appell an den Glauben: „credamus tantum, et si capere non ualemus“ (*Simpl.* 1,2,22). Gnade im dargelegten Sinn mache sittliches Handeln unmöglich; sie zerstöre menschliche Freiheit, darauf insistiert Flasch, indem er wiederholt versucht, Augustins Auffassung von der Gnade vor 397, etwa in *De Genesi aduersus Manicheos* 1,3,6, so zu verstehen, als könnten alle Menschen aufgrund einer kreatürlichen Teilhabe am göttlichen Licht Gottes Gebote halten. Ring, der diese Auslegung „geradezu abenteuerlich“ nennt, legt jedoch dar, dass Augustin bei besagter Stelle nicht an den unerlösten, sondern an den bereits erlösten Menschen denke, „der glaubt und gut handelt und dessen Wille somit nicht aus eigener Kraft allein, sondern mit Hilfe der Gnade tätig wird und zum Licht kommt“ (66).

K. Flasch beruft sich gerne auf den speziell in den Frühschriften Augustins zu findenden Gedanken, der Glaube strebe soweit möglich nach Einsicht. Aus gleichem Grunde habe Augustin seinem Kollegen im Bischofsamt, Simplicianus, auf dessen Anfrage zu *Rm* 9,10-29 eine der Vernunft nicht widersprechende Auslegung, einen ‚intellectus gratiae‘, vermitteln wollen. Nun zeigt Ring, dass Augustin bereits in den Jahren der Intensivierung seiner Bibelstudien die Einsicht in Sachverhalte des Glaubens, den ‚intellectus fidei‘, nicht mehr ausschließlich an die ‚ratio‘ band, sondern auch an die ‚caritas‘, die den Glaubenden laut *Rm* 5,5 durch den Hl. Geist gegeben wird. „Einsicht ist“ deshalb „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 befähigt... Einsicht ist“ somit „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“ (67f.).

Unter dem Abschnitt 3. setzt T.G. Ring sich mit einem ganzen Bündel von konkreten Einzelaussagen im Text der *Logik des Schreckens* kritisch auseinander. Abermals beschränke ich mich auf nur wenige. K. Flasch verdeutliche die Gnade mit Vorliebe als ‚Schrecken‘, vermerkt Ring. ‚Schrecken‘ und sinnverwandte Begriffe sollen den Eindruck vermitteln, Gnade und Schrecken gehörten bei Augustin zusammen. Gewiss – so die Rezension – sei in bezug auf die ‚Gefäße des Zornes‘ in *Rm* 9,22 von den Nicht-Erwählten die Rede, aber damit werde von Augustin kein Szenarium des Schreckens inszeniert, ‚wonach die Erwählten im Himmel sich an den Qualen der Verdammten weideten‘. Augustins Auslegung zielte in pastoraler Absicht auf eine abschreckende Wirkung bei den Berufenen (70). Ähnliches gelte von den ‚Strafen an den Sündern‘. Wieder stehe der ‚heilspädagogische Effekt‘, den Gerechten vom Bösen abzuschrecken, im Vordergrund. Zu Recht erinnert Ring an den Spruch der Bibel aus *Ps* 111,10, wonach ‚die Furcht vor Gott der Anfang der Weisheit ist‘. Dieser Spruch gelte für das Leben hier und jetzt. „Folglich“, so Ring, „sind auch Flaschs schaurig-dramatische Schilderungen vom Weltprozess als opernhafter, zirzensischer Schlusszene, bei der Verdammte wie Gerettete im Jubelchor mit Alleluja-Rufen das Welttheater zu beenden haben (z.B. S. 86f.96), in Augustins Text nicht belegt. Sie sind nicht das Ergebnis von ‚Augustins produktiver Phantasie‘ (S. 96), sondern einer vollkommenen Fehldeutung seiner Aussageabsicht“ (72).

Schrecken setzt Gewalt voraus. Mehrfach werde in *Logik des Schreckens* ein innerer Zusammenhang zwischen der augustinischen Gnadenlehre und der Gewalt konstruiert. Die gewaltsame Unterdrückung aller Häresien und Schismen fände ihren Rechtfertigungsgrund nicht erst im Fanal des ‚compelle intrare‘ am Ende des Donatistenstreites, deren Theorie sei ursprünglich in *Simpl.* 1,2 entwickelt. Dagegen stellt Ring fest, dass in *Simpl.* 1,2 ein unmittelbarer Einfluss von der darin entwickelten Gnadenlehre zu den Gewaltmaßnahmen gegen die Donatisten schlicht nicht nachweisbar sei. Damit solle jedoch Augustins wirkungsgeschichtliche Rolle bei der Rechtfertigung von Zwangsbekehrungen nicht bestritten werden. „Aber diese auf seine Gnadenlehre und damit speziell auf *Simpl.* zurückzuführen“, dies hält er für eine unbewiesene Konstruktion (75).

Ein beliebtes Argument gegen Augustins Gnadenlehre lautet in *Logik des Schreckens*, sie vergleichgültige, ja verunmögliche sittlich verantwortliches Handeln, das die Freiheit des Willens zur Voraussetzung habe. Eine solche Sicht verkenne Augustins Gnadenlehre, heißt es in der Ringschen Kritik. Augustin warne sowohl vor einer Überwie vor einer Unterbewertung des freien Willens: Dessen Kraft dürfe weder auf Kosten der Gnade überschätzt, noch zur Entschuldigung der Sünde unterschätzt werden (88). „Gnade und gutes Handeln, das mit dem Glauben beginnt, sind für Augustin wesentlich aufeinander bezogen“. In *Simpl.* 1,2,9 sage er, „dass uns Gott seine Barmherzigkeit schenkt, indem er uns barmherzig macht, so dass wir auch gut handeln. Das gute Handeln“ allerdings „ist die notwendige Folge der Gnade, nie umgekehrt“. Ring verweist in diesem Zusammenhang auf Augustins Schrift *De fide et operibus*, die dieser freilich erst während des antipelagianischen Streites verfasste. (Ebenso könnte man m.E. auf die Spätschrift *De gratia et libero arbitrio* verweisen). Es wäre geradezu absurd, wenn Augustin das sittlich verantwortliche Handeln der begnadeten Erwachsenen in der Heilsfrage für irrelevant gehalten hätte. Augustin habe auch nirgends gesagt, die Tugenden der Heiden seien ‚glänzende Laster‘ (*Logik des Schreckens* S. 67.131); diesen werde zwar der diesseitige Lohn nicht abgesprochen, es fehle ihnen jedoch eine Verdienstlichkeit bei Gott – eben mangels der Gnade (90f.).

Einer geradezu ‚tendenziösen Desinformation‘ zeiht Ring Flasch (101). Auf S. 241 in *Logik des Schreckens* sei zu lesen: „Ist das noch die Gnade Jesu (dessen Name ja auch nur *einmal* in dem ganzen Text von *Simpl.* 1,2 fällt, und zwar innerhalb eines Zitats)?“. Demgegenüber zählt die Rezension Rings 25 Stellen innerhalb der *Quaestio* auf, an denen von der Person Jesu die Rede ist. Darunter

erscheine zweimal der Name ‚Jesus‘, siebenmal der Beiname ‚Christus‘, viermal der Titel ‚Kyrios-dominus‘, der Rest seien Pronomina und Verbformen. Ein ganzes Arsenal von Ungenauigkeiten wird auf den Seiten 102-106 aufgewiesen. „Über viele Inkonsequenzen“, so Ring, „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“ (106).

Im letzten Abschnitt listet T.G. Ring all das auf, was er im Stil der Darstellung gelinde gesagt „als störend empfand“. Er beklagt die ‚professorale Arroganz‘, die ‚hemdsärmelige Herablassung‘, die ‚Zensuren‘ sowie die ‚Invektiven‘, das ‚burschikose Schulterklopfen‘, womit Flasch Wissenschaftlern vom Range z.B. eines Goulven Madec in *Logik des Schreckens* begegnet. Da wird der Italiener A. Trapè mit beißender Ironie ‚Prophet Augustins‘ genannt, der die ‚Augustin-Immobilisten‘ anführt (S. 271); da ist die Rede von ‚kirchlichen Opportunisten‘, von ‚Augustin-Anbetern‘, von ‚Augustin-Denkmalpflégern‘ und von ‚theologischen Glättern‘. Dazu Ring: „meine Kollegen werden diese und die vielen ähnlichen Tiraden Flaschs gewiss in Würde überstehen“. Indes, „nicht der Tadel, das Lob Flaschs müsse misstrauisch machen“. Gelobt werden Berthold Altaner und Alfred Stuiber, weil sie schrieben, „Augustins Gnadenlehre werde von einem schauererregenden Gottesbegriff getragen“. Dass aber just diese beiden, in ihrer *Patrologie* Augustin geradezu mit überschwänglichen Worten ‚als den größten Philosophen der Väterzeit‘ und ‚als den wohl bedeutendsten und einflussreichsten Theologen der Kirche überhaupt‘ bezeichneten, dies zeige, „auf welch eklektizistische und damit entstellende Weise Flasch mit seiner aus dem Zusammenhang gerissenen Zitierung sich Altaners bediente“ (109).

‚Maßlosigkeit‘, ‚Vehemenz‘ und ‚Häme‘ kennzeichneten weiterhin seinen Stil. Dies drücke die *Logik des Schreckens* ‚auf das Niveau eines Pamphlets herab‘. Der Gott der Gnade, den Augustin verkünde, sei ein ‚Willkürgott‘, ein ‚Zerstörer spätantiker Kultur‘, wenn nicht ‚jeder Kultur‘, der die Menschheit zu einem ‚Dreckhaufen‘, zu einem ‚schmierigen Lehmklumpen knetete‘. Augustins Gnadenlehre intendierte ‚Gewalt, Hinrichtung, Blut, Qual, Feuer und Hölle‘. Im Unterschied, um nicht zu sagen im Gegensatz dazu werden die Manichäer ‚eine Gruppe radikaler Christen‘ genannt und Pelagius zum Vertreter der ‚guten, alten gesamtkirchlichen Tradition‘ hochstilisiert (110f.).

„Wenn man gegen Flasch vieles einwenden kann“, urteilt T.G. Ring aufgrund seiner ebenso extensiven wie intensiven Beschäftigung mit dessen *Logik des Schreckens*, „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“ (112). Flasch, so beschließt Ring seine Rezension, nenne sich in der Einleitung zu dieser seiner Schrift ‚einen Pathologen‘ und Augustins Schrift *Ad Simplicianum* 1,2 einen ‚Stein in den Nieren Alteuropas‘. „Man könnte dieses *sein* Bild weiterführen, um die *Logik des Schreckens* abschließend zu charakterisieren. Doch der gute Geschmack verbietet es. Der Autor ist m.E. dem auf der Kopfseite ausgedruckten Anspruch ‘... erklärt von Kurt Flasch’ nicht gerecht geworden“.

Es sei hier vermerkt, dass T. G. Ring mit seiner Kritik an der Methode von K. Flasch, Denker von Format so abträglich wie nur möglich darzustellen, nicht allein steht. Man lese den Aufsatz von Vittorio Hösle im *Philosophischen Jahrbuch* 111 (2004) unter der Rubrik Berichte und Diskussionen (S. 140-147): *Wie soll man Philosophiegeschichte betreiben? Kritische Bemerkungen zu Kurt Flaschs philosophiehistorischer Methodologie*. Dort ist zu lesen, es sei „dies schon höchst eigenwillig, einem Autor Thesen zuzuschreiben, die er nie vertreten hat. ... Das eigentlich Störende an seinem (Flaschs) Vorgehen aber ist, dass er Aristoteles eine Behauptung unterstellt, die sachlich einfach absurd ist“ (S. 144). Es sei intellektuell unbefriedigend, beklagt Hösle, „dass Flasch nirgends die Voraussetzungen offen legt, die seine eigene Untersuchung leiten“ (S. 145). Was seien Flaschs philosophische Voraussetzungen, fragt Hösle und er verweist auf ‚den Dunstkreis des späten Nietzsche‘ und auf gelegentliche ‚Anleihen auch bei Foucault‘. In der Tat, die Epitheta und die erteilten Zensuren in der *Logik des Schreckens* erinnern den Kenner an die Sprache Nietzsches, des ‚dominierenden Lehrmeisters‘, wie Hösle (ebd.) sagt.

In den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts las ich von Karl R. Popper, *Der Zauber Platons. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Band 1*. Natürlich las ich gerne Platon. So fragte ich damals meinen Gießener Kollegen, den emeritierten Gräzisten Gerhard Müller, was er denn von der Kritik Poppers an Platon halte. „Ach, Herr Kollege Mayer“, lautete seine Antwort, „machen Sie sich da keine Gedanken über die Entzauberung Platons. Ob man in einigen Jahrzehnten noch Poppers Platon-Kritik lesen wird, dies wage ich nicht vorauszusagen. Aber man wird mit Sicherheit immer noch Platon lesen“. Mutatis mutandis...! Liest man T.G. Rings Einleitungen, Übertragungen und Erläuterungen zu Augustins Gnadenschriften, so braucht man sich um die anhaltende Bedeutung und Wirkung Augustins in der Geistesgeschichte der Zukunft keine Gedanken zu machen.

Cornelius Petrus MAYER