

I

Gnade und Erkenntnis bei Augustinus

Von Rudolf Lorenz

Einleitung: I. Die Entfaltung des Problems aus der beatitudo-Lehre Augustinus. 1. Die Erkenntnis und das Glück. 2. Die Leistung der Gnade für die Erkenntnis. a) Die Schwächung der Erkenntnis durch die Sünde. b) Die Verwandtschaft zwischen Glaube und scientia. c) Der intellektuelle Aspekt der praktischen Gnade. 3. Die Leistung des Erkennens für die Erkenntnis. a) Das wissenschaftliche Erkennen als conjicere. b) Bereiche selbständiger Vernunftkenntnis. 4. Die Formulierung des Problems. II. Die Struktur der Erkenntnis und der Gnade. 1. Elemente des Erkenntnisvorgangs. a) Die Innerlichkeit der Erkenntnis. b) Admonitio und notitia intus. c) Illuminatio und magister interior. d) Intentio. 2. Elemente der Gnade. a) Die Gnade als innere Gnade. b) Vocatio und interior gratia. c) Illuminatio und magister interior. d) Voluntas. 3. Folgerungen. III. Der metaphysische und ontologische Hintergrund der Gnadenlehre Augustinus. 1. Die schöpfungsmäßige Abhängigkeit des Geschöpfes. 2. Das ontologische Modell. 3. Kreatürliches und begnadetes Sein. 4. Schöpfung, Gnade, Prädestination. 5. Ergebnis.¹

Die geistige Entwicklung Augustinus scheint in zwei Perioden zu zerfallen, deren erste im Zeichen der Erkenntnis steht, während in der zweiten das Lob der Gnade Gottes und die demütige Unterwerfung unter ihre Majestät vollzogen wird. Ciceros Hortensius stellte vor den Neunzehnjährigen das Lebensziel seliger Betrachtung der höchsten Natur hin und eines Lebens in den Wissenschaften und Studien.^{1a} Der Manichäismus verhiess ihm vernünftige Begründung des Erlösungswissens, nicht autoritative Lehre.² Und nach seiner Bekehrung preist er das redende Schweigen der Wahrheit, das in unseren Geist hineingleitet und ihn in die regungslose Stille des Glücks hüllt.³ Er will des Unsichtbaren so gewiß werden, wie der Wahrheit der Mathe-

Die Abhandlung wurde in verkürzter Form als Antrittsvorlesung an der Joh. Gutenberg Universität Mainz am 14. 2. 1963 vorgetragen.

¹ *Literatur*: Augustinliteratur ist jetzt übersichtlich zusammengestellt von C. Andresen, *Bibliographia Augustiniana*, Darmstadt 1962 (in: das Augustinogespräch der Gegenwart, Darmstadt 1962) und T. van Bavel, *Répertoire bibliographique de S. Augustin 1950-1960*, Steenbrugge 1963. Allgemein zu Augustin: H. Reuter, *Augustinische Studien*, Gotha 1887. E. Gilson, *Introduction à l'étude de S. Augustin*³, Paris 1949.

^{1a} De trin. 14,9, 12; 19, 26.

² De util. cred. 1, 2.

matik.⁴ Die Seligkeit besteht in der Erkenntnis der Wahrheit, die letztlich mit Gott identisch ist, und die Wissenschaft bahnt den Weg zu ihr. – Der alternde Augustin dagegen verstummt vor dem Geheimnis der göttlichen Gnadenwahl, das sich dem von der Sünde befleckten menschlichen Erkennen zu verschließen scheint. Über der Prädestinationslehre seines letzten Werkes, des *opus imperfectum* gegen Julian, liegt die Schwermut des Abends, dem kein Tag mehr folgen wird.

Aber das eben gezeichnete Bild erweist sich bei näherem Hinsehn als ungenau. Obwohl der theologische Durchbruch der Gnadenlehre erst 396 in den Antworten auf die Fragen Simplicians erfolgt, kündigt sie sich lange vorher an, etwa in der Äußerung der Soliloquien: Gott ist all unser Können und Vermögen.⁵ Neben dem Weg der Erkenntnis, ja vor ihm, gibt es schon in der Frühzeit den Weg des Glaubens. Und andererseits protestiert der gereifte Augustin immer wieder gegen eine voreilige Abwertung des Erkennens und der Vernunft.⁶ Gnade und Erkenntnis stehen einander nicht feindlich gegenüber, ja es scheint eine innere Beziehung zwischen ihnen zu walten.

Das Nebeneinander beider Gedankenreihen, der einen über die Erkenntnis und der anderen über die Gnade, hat auch eine entwicklungsgeschichtliche Wurzel bei Augustin. Sein theologisches Denken nimmt von zwei Problemen den Ausgang, welche seiner vorchristlichen und vorneuplatonischen Periode angehören: der von Cicero empfangenen Frage nach der *beatitudo* und dem Problem des *malum*, welches die manichäische Gnosis in seine Seele gesenkt hatte. In den Zusammenhang der Frage nach dem Glück, das ja nur dem Weisen zuteil wird, gehört das Nachdenken über die Erkenntnis und das Erkennen. Und am Problem des *malum* setzen Gedankenreihen ein, die schließlich in die Erbsündenlehre – der augustinische Begriff der Erbsünde vereinigt ja in sich das physische und das moralische Übel – und in die Gnadenlehre einmünden werden.

Die Untersuchung des Verhältnisses, das zwischen Gnade und Erkenntnis bei Augustin besteht, führt in die Mitte des augustinischen Denkens und könnte der Erhellung des inneren Zusammenhangs des Augustinismus und seiner verschiedenen Phasen dienen, von der Philosophie von Cassiciacum bis zur Prädestinationslehre von Hippo. Es geht uns dabei jedoch nicht um eine vollständige Darstellung der Erkenntnistheorie und der Gnadenlehre Augustins mit ihren weitverzweigten und vielbehandelten Streitfragen. Unser Ziel ist bescheidener. Wir streben lediglich die Erhebung der zwischen Erkenntnis und Gnade in Augustins Theologie feststellbaren Beziehungen an und verfolgen die zahlreichen sich dabei anbietenden Probleme nur dann, wenn es für diesen beschränkten Zweck notwendig ist.

Die Frage, der wir nachgehen, taucht zwar gelegentlich in der Literatur auf, wird aber immer wieder der Hinsicht verdeckt. Die traditionellen

³ De lib. arb. 2, 13, 35. Vgl. den Begriff *cessatio*, ep. 10, 2. Dazu G. Folliet, *Deificari in otio*, *Recherches Augustiniennes*, Bd. II, Paris 1962, S. 231 A. 21.

⁴ Conf. 4, 6, 6. ⁵ Potestas nostra ipse (Deus) est, Sol. 2, 1, 1. ⁶ Ep. 120.

Fragestellungen: ratio und auctoritas, credere und intelligere und andererseits das die katholische Forschung bewegende Anliegen des mystischen Liebeslebens der Seele gehören zwar in ihren Umkreis, treffen aber nur Teilaspekte, Bruchstücke eines verborgenen Grundrisses. Wir sind deshalb genötigt, uns im wesentlichen an Augustinus selbst zu halten.

Die Untersuchung arbeitet anhand eines typischen Textes zunächst die Frage heraus, wie sie sich für Augustin selbst stellte, dann, wie sie sich für uns stellt. Der zweite Teil versucht eine Strukturanalyse der augustinischen Phänomene „Gnade“ und „Erkenntnis“, und ein dritter Teil behandelt den metaphysischen und ontologischen Hintergrund des erhobenen Befundes und seine theologischen Konsequenzen.

I. Die Entfaltung des Problems aus der beatitudo-Lehre Augustins

1. Die Erkenntnis und das Glück^{6a}

Im 13. Buch von *De trinitate*⁷ findet sich eine Erörterung über das Glück, die einen seit der Erstlingsschrift Augustins *De beata vita* immer wiederkehrenden und vervollkommenen Gedankengang enthält. Wir zeichnen ihn nicht nach, obwohl das sehr reizvoll wäre, weil Augustin die aristotelische Kunst der Aporetik hier mit Meisterschaft übt, sondern heben nur die wesentlichen Momente heraus. Augustin geht von der Feststellung Ciceros im *Hortensius* aus: Alle Menschen wollen glücklich sein. Aber sie scheinen nicht zu wissen, worin das Glück besteht, denn die einen setzen es in die Tugend des Geistes, andere in die Lust – zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden bleibt dem Menschen nur die bange Wahl – aber auch noch manche andere Lebensziele werden als Glück bezeichnet. Wie kann man das Glück wollen, das man, wie diese Differenzen zeigen, offenbar nicht erkennt? Wie kann man lieben, was man nicht weiß? Augustin beantwortet diese Aporie hier nicht, sondern begnügt sich mit der Feststellung, daß aus dem Wollen des Glücks auf das Wissen des Glücks zu schließen sei. Aus der Tatache, daß alle das Glück wollen, folgt, daß alle das Glück kennen.

Die menschliche Erkenntnis kann deshalb zu einer Definition des Glücks vordringen. Wieder geht Augustin vom *Hortensius* aus. Cicero lehnt dort die Ansicht ab, das Glück sei die Selbstbestimmung des Willens: leben, wie man selber will. Denn es gibt bösen Willen und ein böser Wille – wollen, was sich nicht ziemt – macht nie und nimmer glücklich. Daraus gewinnt Augustin den einen Teil seiner Definition: Das Glück besteht in einem Willen, der ohne jede Einschränkung gut genannt werden kann. Aber der Bischof widersetzt sich der stoischen Abmagerung des Glücks auf die Tugend. Der tugendhafte

Lit. Problematik. A. Stolz, Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas v. Aquin. Rom 1933. E. Wolf, Glaube und Erkenntnis. *EvTh* 21, 1961, 209–224. U. Kühn, Natur und Gnade, Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart. Berlin 1961.

^{6a} Vgl. zu diesem Fragenkreis: R. Holte, *Beatitudo och Sapientia*, Stockholm 1958.

⁷ *De trin.* 13, 4, 7–11, 15.

Weise, der gefoltert wird und der nach stoischer Ansicht trotzdem glücklich ist, ist in Wahrheit unglücklich. Denn zum Glück gehört auch: Haben, was man will. So kommt die Definition zustande: Glücklich ist, wer alles hat, was er will und nichts in böser Weise will.

Damit taucht das Problem der *bona voluntas* auf, ein Zentralproblem der augustinischen Gnadenlehre. Obwohl die Menschen erkennen, daß der gute Wille zum Glück gehört, ziehen sie es vor, zu erlangen, was sie wollen, anstatt einen guten Willen zu haben. Denn Schlechtigkeit beherrscht das Menschengeschlecht und dieses sterbliche Leben ist voller Irrtum und Widrigkeiten. Zwischen der Erkenntnis und dem Glück ist eine Kluft befestigt. Bis zu diesem Punkt führt die Erkenntnis.

Und hier setzt die Gnade ein. Gut und glücklich kann der Mensch nur von Gott her werden. Gott erfüllt sein Glücksverlangen, indem er ihm das Leben nach eigenem Willen gewährt – das Glück ist die Freiheit – und gleichzeitig wird dieser Wille durch Gott zum guten Willen, der mit der göttlichen Weltordnung übereinstimmt: der Wille will nicht mehr, was nicht sein kann. Zugleich versichert die Gnade Gottes uns der Unsterblichkeit durch die Menschwerdung des Logos. Im Folgenden werden dann Fragen der Gnaden- und Rechtfertigungslehre besprochen.

Die philosophische Erörterung des Glücks mündet also überraschend glatt in die Gnadenlehre ein. Wir erfassen aber nicht, was hier geschehen ist, wenn wir uns bei der Auskunft beruhigen: die Gnade ist die praktische Verwirklichung dessen, was die Erkenntnis erkannt hat – abgeschliffen hab' ich das / an den Sohlen schon. Die Darlegungen über die Gnade, welche sich in Christus manifestiert hat, zielen nämlich ihrerseits wieder auf Erkenntnis ab: Christus ist unsere *scientia* und *sapientia*. Die irdische Aktivität Christi in Raum und Zeit, in der die Gnade an uns handelt, leitet uns zur Betrachtung des ewigen Wortes jenseits von Raum und Zeit hin, zur *contemplativa sapientia* (19, 24). Die Gnade ist also eingefügt in den Bogen der Erkenntnis; es ist gleichsam eine Brücke, deren erste Wölbung die Erkenntnis ist, die zweite ist die Gnade und die dritte wiederum die Erkenntnis. Was ist das für eine Gnade, die von Erkenntnis zu Erkenntnis führt?

Diese Frage, die in ihrer Allgemeinheit jetzt nicht beantwortbar ist, bedarf der Präzisierung. Wir untersuchen deshalb zunächst die Erkenntnisfunktion der Gnade, oder vorsichtiger, die Leistung der Gnade für die Erkenntnis und dann die Leistung des Erkennens in augustinischer Sicht, um die Problemlage in den Blick zu bekommen.

2. Die Leistung der Gnade für die Erkenntnis

a) die Schwächung der Erkenntnis durch die Sünde

Alle Erkenntnis soll nach Augustins Ansicht auf die Gotteserkenntnis bezogen sein. Denn das Erkennen soll zur *vita beata* führen, die nur in der Verehrung des einen Gottes erlangt wird, alles andere ist überflüssig.⁸ Die Er-

⁸ *Ad hoc ergo debet homo esse intelligens, ut requirat Deum. De trin. 15, 2, 2; infelix enim homo, qui scit illa (die astronomischen Dinge) omnia, te autem nescit; beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat Conf. 5, 4, 7. Vgl. De gen. ad litt. 2, 9, 20.*

kenntnis wird also praktisch auf die Gotteserkenntnis begrenzt. Diese Einschränkung ist jedoch weniger bedenklich, als es zunächst scheint. Denn Gott ist die Wahrheit und der Grund aller Wahrheit, und so kann grundsätzlich bei jeder Wahrheitserkenntnis der Aufstieg zur Gotteserkenntnis einsetzen.

Die Skepsis, die an der Erkennbarkeit der Wahrheit zweifelte, hat sich nun auch bei Augustin als Weg zur Offenbarung erwiesen.⁹ „Oft schien es mir“, so berichtet er über die Zeit, als er von Karthago nach Rom ging, „als könne das Wahre nicht gefunden werden, und der heftige Strom meines Denkens flutete den Szeptikern zu. Oft wiederum, wenn ich, so gut ich konnte, den menschlichen Geist betrachtete, der so lebhaft ist, so gewitzt (*sagax*), so durchdringend, glaubte ich, die Wahrheit sei nicht verborgen, nur die Weise in der sie aufzusuchen sei, sei verborgen, und diese Weise sei irgendeiner göttlichen Autorität zu entnehmen.“¹⁰ Mit dem Einbruch der Skepsis bei Augustin beginnt jenes Nebeneinander des Zweifels an den Erkenntniskräften der menschlichen Vernunft und der Zuversicht auf eben diese Vernunft, das sich in dem doppelten Erkenntnisweg der *auctoritas* und der *ratio* ausprägt. Die Funktion der Bezweifelung des menschlichen Erkenntnisvermögens wird nach Eindämmung der Skepsis, ja gleichzeitig damit, von dem von Anfang an bei Augustin vorhandenen, sich aber immer deutlicher fixierenden Sündenbewußtsein übernommen. Die Sünde trübt die Vernünftigkeit der menschlichen Vernunft, die darum der Gnade der Autorität bedarf.

In der voll ausgebildeten Lehre Augustins stellt sich die Erbsünde, die durch Adams Fall über die Menschheit kam, als Sünde und Sündenstrafe zugleich dar,¹¹ Sünde als innere Bejahung der Sünde, Freude an ihr,¹² Sündenstrafe als *ignorantia* und *difficultas*. Beides beeinträchtigt das Erkennen. Aus der *ignorantia* kommt der Irrtum, ja sie ist Unwissenheit über das Sittengesetz. Und die *difficultas*, in der die Begierden des Fleisches, der Zwang zu sündigen, die Furcht vor dem Tode und die Leiden durch Krankheit und Schicksalsschläge zusammengefaßt sind, hindert den Geist an der Ruhe der Betrachtung und an dem Tun dessen, was er für recht erkannt hat.¹³

⁹ Augustin folgt hier dem von *Festugière*, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* I, Paris 1950, Kap. 1 gezeichneten Gang der antiken Geistesgeschichte, wo der Zweifel zur Aufnahme übernatürlichen Offenbarungswissens bereit macht. Vgl. z. B. aus den hermetischen Schriften *Asclep.* 41: *Gratias tibi summe, exsuperantissime; tua enim gratia tantum sumus cognitionis tuae lumen consecuti . . .*

¹⁰ *De util. cred.* 8, 20.

¹¹ *op. imp. c. Jul.* 1, 47. Die Unterscheidung *peccatum* – *poena peccati* schon *De ver. rel.* 40, 76.

¹² *Delectatio peccati*, *op. imp. c. Jul.* 1, 107; Aufnahme des Zwangs zu sündigen in den eignen Willen: *op. imp.* 4, 103; Vgl.: *Dejecit* (Adam) *enim te, non vi, non impulsu, sed voluntate tua. Si enim malo non consentires, stares, illuminatus maneres.* In *Ev. Joh. tr.* 2, 8; *libertas arbitrii als: cum delectatione peccare*, *C. duas ep. Pel.* 1, 2, 5.

¹³ *Nam sunt re vera omni peccanti animae duo ista poenalia, ignorantia et difficultas. Ex ignorantia deonestat error, ex difficultate cruciatus adfligit. Sed adprobare falsa pro veris ut erret invitus, et resistente atque torquente dolore carnalis vinculi non posse a libidinis operibus temperare, non est natura instituti hominis sed poena damnati.* *De lib. arb.* 3, 18, 52; vgl. *ibid.* 3, 19, 54 und *Retract.* 1, 9, 6.

Die Erkenntnis ist durch die Sünde nicht nur geschwächt, so daß sie bei dem Versuch, die Wahrheit zu erkennen, immer wieder entkräftet zurücksinkt,¹⁴ sondern sie wird überhaupt in eine verkehrte Richtung gedrängt. In der Abwendung von Gott richtet sich das Erkennen auf die äußeren Dinge dieser Welt und ihre Bewältigung durch Tätigkeit; es gelangt vom Einen, Allgemeinen in die Zerstreuung des Besonderen, dem in zwecklosem Forscherdrang nachgejagt wird.¹⁵

b) die Verwandtschaft zwischen Glaube und scientia

Mit dem bisher Ausgeführten sind bereits die Ansatzpunkte der Gnade genannt. Sie beseitigt oder vermindert die ignorantia und die difficultas, das heißt, sie hat eine noetische und eine praktische Funktion. Sie hilft dem Erkennen auf und ermöglicht das Tun des Guten.

Schon in den frühen Schichten des augustinischen Denkens findet sich auch die Aussage, daß die ignorantia nicht von der Vernunft überwunden werden kann. Der Unwissende weiß nicht, wie er zum Wissen gelangen kann. Nur

Unkenntnis des Sittengesetzes: caecitas igitur cordis, qua nescitur quid iustitia vetet, et violentia concupiscentiae, qua vincitur etiam qui scit unde debeat abstinere, non tantum peccata, sed poenae sunt etiam peccatorum. – Der Zwang zu sündigen: op. imp. c. Jul. 4, 91; die lex peccati in den Gliedern: De gen. ad. litt. 9, 11, 19; Todesfurcht: De mor. eccl. c. 1, 22, 40; die Leiden der Kinder als Strafe der Sünde Adams: op. imp. c. Jul. 3, 109.

¹⁴ Num ista ipsa poena parva existimanda est, quod ei (scil. menti) libido dominatur exspoliataque virtutis opulentia per diversa inopem atque indigentem trahit, nunc falsa pro veris adprobantem, nunc etiam defensitantem, nunc improbantem quae antea probavisset et nihilominus in alia falsa inruentem, nunc adsensionem suspendentem suam et plerumque perspicuas ratiocinationes formidantem, nunc desperantem de tota inventione veritatis et stultitiae tenebris penitus inhaerentem, nunc conantem in lucem inlegendi rursusque fatigatione decidentem, cum interea cupiditatum illud regnum tyrannice saeviat. De lib. arb. 1, 11, 22.

Sed quia caligantes hominum mentes consuetudine tenebrarum, quibus in nocte peccatorum vitiorumque velantur, perspicuitate sinceritatisque rationis aspectum idoneum intendere nequeunt, saluberrime comparatum est, ut in lucem veritatis aciem titubantem veluti ramis humanitatis opacata inducat auctoritas. De mor. eccl. c. 1, 3, 3. Vgl. De trin. 8, 1, 2: (consuetudo carnalis) vera quae creata sunt sentit ut potest; veritatem autem ipsam qua creata sunt non potest intueri: nam si posset, nullo modo esse lux ista corporea manifestior quam hoc quod diximus.

¹⁵ Age deinceps, recordare, si placet, satis nos superius tractasse, superbia labi animam ad actiones quasdam potestatis suae, et universali lege neglecta in agenda quaedam privata cecidisse, quod dicitur apostatatare a Deo. De mus. 6, 16, 53;

Potestatem quippe suam diligens anima, a communi universo ad privatam partem prolabitur . . . De trin. 12, 8, 13.

Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono et conversa ad proprium bonum aut ad exterius aut ad inferius, peccat. Ad proprium convertitur, cum suae potestatis vult esse, ad exterius, cum aliorum propria vel quaecumque ad se non pertinent cognoscere studet, ad inferius cum voluptatem corporis diligit. Atque ita homo superbus et curiosus et lascivus effectus excipitur ab alia vita . . . De lib. arb. 2, 19, 53.

Wenn Augustin in De gen. ad litt. 6, 27, 38 vom Verlust der imago Dei spricht: hanc imaginem in spiritu mentis impressam perdidit Adam per peccatum, quam recipimus per gratiam iustitiae, so hat er den Verlust der iustitia und sanctitas veritatis im Blick (ibid. 6, 26, 37, vgl. De trin. 14, 16, 22). Retract. 2, 24, 2 widerruft er die Aussage vom Verlust der imago.

die Autorität derer, die schon weise sind, vermag ihm das Tor der Erkenntnis zu öffnen.¹⁶ Die Autorität – und die stärkste Autorität ist die durch Wunder und Prophetie beglaubigte Autorität Christi – vermittelt ein der eignen Erfahrung nicht zugängliches Wissen, das freilich, da es ein vermitteltes Wissen ist, nur geglaubt werden kann. Der Aussage der Autorität wird geglaubt. Das ist das später von Augustin so genannte *initium fidei*, der Glaube als Anfang zum Erkennen.¹⁷ Augustins Lehre vom Glauben wurzelt in seiner Wissenschaftslehre, eben in der von ihm zugelassenen Möglichkeit der Erkenntnis aus Autorität.¹⁸ Der Glaube ist nicht der unvermittelte Sprung in den in sich geschlossenen Kreis der Glaubensvorstellungen, nicht das „Schweben über 7000 Faden Wassertiefe“, sondern der Ausweg aus dem in sich geschlossenen Kreis des Nichtwissens.¹⁹

Hier muß die Frage gestellt werden, ob der Glaube in sich ein Element des Wissens enthält. Dies ist ein Teilaspekt der Erkenntnisfunktion der Gnade,

¹⁶ *Itaque, quamquam bonorum auctoritas imperitae multitudini videatur esse salubrior, ratio vero aptior eruditis: tamen quia nullus hominum nisi ex imperito peritus fit, nullus autem imperitus novit qualem se debeat praebere docentibus, et quali vita esse docilis possit; evenit ut omnibus bona magna et occulta discere cupientibus, non aperiat nisi auctoritas januam. De ord. 2, 9, 26.*

Sed quo pacto sequimur (Deum) quem non videmus; aut quomodo videmus, qui non solum homines, sed etiam insipientes homines sumus? Quamquam enim non oculis, sed mente cernatur, quae tamen mens idonea reperiri potest, quae cum stultitiae nube obtegatur, valeat illam lucem vel etiam conetur haurire? Confugiendum est igitur ad eorum praecepta, quos sapientes fuisse probabile est. Hactenus potuit ratio perduci. De mor. eccl. c. 1, 7, 11.

¹⁷ *Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem. De trin. 9, 1, 1.*

¹⁸ *Cum enim sapiens sit Deo ita mente conjunctus, ut nihil interponatur quod separet; Deus enim est veritas; nec ullo pacto sapiens quisquam est, si non veritatem mente contingat: negare non possumus inter stultitiam hominis et sincerissimam Dei veritatem medium quiddam interpositam esse hominis sapientiam. Sapiens enim, quantum datum est, imitatur Deum: homini autem stulto, ad imitandum salubriter, nihil est homine sapiente propinquius: quem quoniam, ut dictum est, intelligere ratione non facile est, oportebat quaedam miracula ipsis oculis admoveri, quibus utuntur stulti multo quam mente commodius, ut commotorum auctoritate hominum prius vita moresque purgarentur, et ita rationi accipiendae habiles fierent. Cum igitur et homo esset imitandus, et non in homine spes ponenda; quid potuit indulgentius vel liberalius divinitus fieri, quam ut ipsa Dei sincera, aeterna, in commutabilisque sapientia, cui nos haerere oportet, suscipere hominem dignaretur? De util. cred. 15, 33.*

Lecturus haec quae de trinitate disserimus, prius oportet ut noverit, stilum nostrum adversus eorum vigilare calumnias, qui fidei contemnentes initium immaturo et perverso rationis amore falluntur. De trin. 1, 1, 1. Vgl. De trin. 1, 2, 4 u. ö.

¹⁹ *Sed quis diligit quod ignorat? Sciri enim aliquid et non diligi potest: diligi autem quod nescitur, quaero utrum possit: quia si non potest nemo diligit Deum antequam sciat. Et quid est Deum scire, nisi eum mente conspiciere, firmeque percipere? Non enim corpus est, ut carneis oculis inquiratur. Sed et priusquam valeamus conspiciere atque percipere Deum, sicut conspici et percipi potest, quod mundicordibus licet; "Beati enim mundicordes, quia ipsi Deum videbunt": nisi per fidem diligatur, non poterit cor mundare, quo ad eum videndum sit aptum et idoneum. De trin. 8, 4, 6.*

denn in der voll ausgebildeten Gnadenlehre Augustins ist der Glaube ein Geschenk der Gnade.²⁰

Das Eigentümliche des Glaubens besteht darin, daß er seinen Gegenstand nicht selbst sieht, sondern von einer Autorität empfängt.²¹ Vom bloßen Meinen unterscheidet sich der Glaube dadurch, daß er sich seines Unterschieds zum Wissen bewußt bleibt²² und daß er die Autorität auf ihre Zuverlässigkeit prüft, ehe er ihren Aussagen Glauben schenkt. Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum.²³ So ist der Glaube eine Zustimmung zur Wahrheit der autoritativen Aussage.²⁴ Aus der Zuverlässigkeit der Autorität wird auf die Wahrheit dessen, was sie sagt, geschlossen.²⁵

Einen besonderen Fall des Autoritätsglaubens fordert die Geschichte. Bei den sichtbaren Dingen, die vergangen sind und uns durch geschichtliche Überlieferung zukommen, wie etwa Christi Erdenwirken, kann es nur Glaube geben, denn wir werden sie nie selbst sehen können.²⁶ Der Autoritätsglaube ist so ein Schritt vom Sichtbaren zum Unsichtbaren,²⁷ von der sichtbaren oder feststellbaren Autorität des Zeugen, etwa der Kirche, zur unsichtbaren Sache, welche der Zeuge berichtet. Es gibt dabei keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Glauben der Augenzeugen, welche Christus sahen, und unserem Glauben. Denn die Augenzeugen mußten von dem sichtbaren Menschen Christus und der Autorität, welche er sich durch Wunder erwarb, zu seiner unsichtbaren Gottheit aufsteigen, und das gerade ist der Glaube.²⁸ Man könnte

²⁰ De div. qu. ad Simpl. 1 qu. 2, 7–12 u. ö. z. B. De praed. s. 8, 16. C. duas ep. Pel. 1, 3, 6 usw.

²¹ ex quo illa, omnia, quae primo credidimus, nihil nisi auctoritatem secuti, partim sic intelliguntur, ut videamus esse certissima. . De ver. rel. 8, 14.

Quid est enim fides, nisi credere quod non vides? In Ev. Joh. tr. 40, 9. Fides autem, qua eorum qui Deum visuri sunt, quamdiu peregrinantur, corda mundantur, quod non videt credit; nam si vides non est fides. Ibid. tr. 58, 2. Vgl. De pecc. mer. et rem. 2, 31, 50.

²² De mend. 3, 3. Vgl. M. Löhrner, Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones, Einsiedeln 1955, S. 129.

²³ De praed. s. 2, 5.

²⁴ quid est enim credere, nisi consentire verum esse quod dicitur? De spir. et litt. 31, 54.

Quamquam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. De praed. s. 2, 5.

²⁵ cur igitur illi (Christus) credam? Quia fama fundata est. De util. cred. 14, 31.

²⁶ Et visibilibus quidem rerum praeteritarum, quae temporaliter transierunt, sola fides est, quoniam non adhuc videnda sperantur, sed facta et transacta creduntur, sicut est illud, quod Christus semel pro peccatis nostris mortuus est et resurrexit nec iam morietur et mors ei ultra non dominabitur . . . ep. 120, 9 CSEL 34 (Goldbacher) S. 711–712.

²⁷ ex rebus quae videntur, agitur in nobis ut ea credantur quae non videntur. In Ev. Joh. tr. 79, 1.

²⁸ De util. cred. 15, 33, s. o. Anm. 18.

Ergo ille (Christus) afferens medicinam, quae corruptissimos mores sanatura esset, miraculis conciliavit auctoritatem, auctoritate meruit fidem, fide contraxit multitudinem, multitudine obtinuit vetustatem, vetustate roboravit religionem. De util. cred. 14, 32.

Ipsa (Christus) nobis fidem de rebus temporalibus inserit, ipse de sempiternis exhibet veritatem. Per ipsum pergimus ad ipsum . . . De trin. 13, 19, 24.

hier mit Dinkler von einer Logisierung des Glaubens bei Augustin sprechen.²⁹ Der Glaube wird zu einem Schluß von dem, was ich sehe, auf das, was ich nicht sehe. Auf jeden Fall zeigt der Glaube in dem Ausgang vom Sichtbaren, dem die Gewißheit über das Unsichtbare entnommen wird, eine gewisse Verwandtschaft zur scientia, die von Erfahrungstatsachen auf das noch nicht Erfahrbare schließt.³⁰ Deshalb ist Christus unsere scientia. An ihm vollzieht sich der Aufstieg von der Erfahrung seines Zeugnisses oder des Zeugnisses der Schrift und der Kirche von ihm zur ewigen Wahrheit.³¹ Der Glaube erscheint hier als ein spezifischer Fall von scientia.

Freilich muß man hier die Vielschichtigkeit des Begriffes scientia bei Augustin im Auge behalten. Von einer anderen Begriffsbestimmung der Wissenschaft her: Wissen heißt *mentis certa ratione tenere*,³² scheidet Augustin streng zwischen Glauben und Wissen.³³ Der Glaube ist nicht wie das Wissen das Sehen der Sache selbst, das Erblicken des Sachverhalts durch die vernünftige Einsicht – der Glaube sucht, das Wissen sieht.³⁴ Der Glaube, der schon sieht, ist ein schwacher und gebrechlicher Glaube, ja überhaupt nicht Glaube zu nennen.³⁵

Ein Element im augustinischen Glaubensbegriff kehrt bei allen Arten von Glauben wieder: der Glaube richtet sich auf einen dem Erkennen noch nicht erreichbaren Sachverhalt. Insofern ist der Glaube kein Wissen. Er führt zwar zur Erkenntnis hin,³⁶ aber die *intelligentia fidei*, das Erkennen des Geglau-

Nam si principium sicuti est, ita maneret apud Patrem, ut non acciperet formam servi et homo loqueretur hominibus, quomodo ei crederent, cum infirma corda intellegibile Verbum sine voce sensibili audire non possent? In Ev. Joh. tr. 38, 11.

²⁹ E. Dinkler, Die Anthropologie Augustins, Stuttgart 1934, S. 53. Dagegen Löhrer, Glaubensbegriff (s. o. Anm. 22) S. 142.

³⁰ Tum ego demonstrarem . . . quanto esset aequius, cum sibi (homo) de occultis animi sui quae ipse nosset vellet alterum credere qui non nosset, ut etiam ipse tantorum virorum libris, qui se cum filio Dei vixisse testatum litteris reliquerunt, esse Deum crederet, *quia* et ea se vidisse scripserunt quae nullo modo fieri possent si non esset Deus . . . De lib. arb. 2, 2, 5.

³¹ ebd.

³² *Retract.* 1, 14, 3.

³³ das intelligere (*Retract.* 1, 14, 3 wird bei Zitation dieser Stelle statt intelligere gesagt scire) ist *mentis certa ratione tenere* . . . Quod intelligimus (*Retr. scimus*) igitur, debemus rationi; quod credimus, auctoritati; quod opinamur, errori. Sed intelligens omnis etiam credit, credit omnis et qui opinatur: non omnis qui credit intelligit; nullus qui opinatur intelligit. De util. cred. 11, 25.

. . . ut ipsam lucem quaerant, qua eis appareat et certum est, aliud esse credere, aliud intelligere. De ver. rel. 49, 96.

³⁴ Fides ergo est, quod non vides credere, veritas, quod credidisti videre. In Ev. Joh. tr. 40, 9.

. . . et desideravi intellectu videre quod credidi . . . De trin. 15, 28, 51. Fides quaerit, intellectus invenit . . . De trin. 15, 2, 2.

³⁵ De pecc. mer. et rem. 2, 31, 50.

. . . si vides non est fides. In Ev. Joh. tr. 58, 2.

³⁶ Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem . . . De trin. 9, 1, 1.

Credimus enim ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus. In Ev. Joh. tr. 40, 9.

ten,³⁷ wird nicht dem Glauben entnommen. Die Quelle des Glaubens ist die Autorität, die Quelle des Wissens ist die vernünftige Einsicht. Das Sehen und Wissen des Glaubens ist lediglich das Wissen des Glaubens um sich selbst.³⁸

Diese klare Scheidung von Glauben und Wissen erscheint aber wieder in eigentümlicher Weise bedroht, nicht nur durch die schon vorhin beobachtete Logisierung des Glaubens, sondern auch vom Glaubensbegriff selbst her.

Augustin betont den Glauben als soziologisches Phänomen: die Treue und das Vertrauen, ohne die kein Vertrag, keine Ehe, keine Freundschaft geschlossen werden könnten. Würden die Menschen einander nicht glauben, so könnte die menschliche Gesellschaft nicht weiter bestehen.³⁹ Diese fides ist ihrem Wesen nach Glaube an etwas Unsichtbares im anderen, z. B. Glaube an die Zuverlässigkeit und Gerechtigkeit des Freundes, um derentwillen ich ihn liebe. Wir lesen die Worte des Apostels Paulus, in denen er über das Amt der Diener Gottes spricht, welches sie ausüben „als die Traurigen, aber allezeit fröhlich; als die Armen, aber die doch viele reich machen; als die nichts innehaben und doch alles haben“ (2 Kor. 6, 2–10). Dabei werden wir zur Liebe zum Apostel entzündet, weil wir glauben, daß er so gelebt hat. Daß aber die Diener Gottes so leben müssen, ist kein Gegenstand des Glaubens. Das schauen wir in uns und über uns in der Wahrheit selbst. Dort in Gott erblicken wir die Idee der Gerechtigkeit und wir vergleichen sie mit dem Leben des Apostels, von dem wir glauben, daß es dieser Idee entspricht, und dadurch entsteht die Liebe zum Apostel. Diese Liebe in uns ist aber von Gott, ja sie ist Gott selbst, der in uns Wohnung macht.⁴⁰ Indem der Glaube als rein innerweltliches Phänomen die Liebe ermöglicht, führt er zur Gotteserkenntnis. Der Glaube schlägt die Brücke zwischen Erscheinung und Idee, zwischen der Erscheinung des irdischen Lebens des Apostels, die dieser selbst bezeugt, und der Idee der Gerechtigkeit, welche gewußt und geschaut wird. Aus der Verbindung zwischen Erscheinung und Idee entspringt die Liebe, in der Gott

³⁷ ep. 120, 4 CSEL 34, 2 S. 707, 14–15 (Goldbacher).

³⁸ De trin. 13, 1, 3. Vgl. R. Lorenz, Die Wissenschaftslehre Augustins, ZKG 67 (1955/56) S. 225–229.

Suam igitur quisque fidem apud se ipsum videt . . . De trin. 13, 2, 5; . . . sed aliud sunt ea quae creduntur, aliud fides qua creduntur. Illa quippe in rebus sunt quae vel esse vel fuisse vel futurae esse dicuntur: haec autem in animo credentis est, ei tantum conspicua cujus est . . . ibid.

Luther hat im großen Galaterkommentar dieses augustinische Sehen des Glaubens ganz unaugustinisch als Ausdruck der Heilsgewißheit verstanden: In ep. S. Pauli ad Gal. Commentarius, zu Gal. 4, 6 WA 40, I S. 575 Z. 4, Unusquisque fidem videt certissime, si habet; et tamen ipsi (die Papisten): absit a me, quod dicam me spiritum sanctum; non certus an sim in gratia, bona spiritus sancti habeam.

³⁹ multa possunt adferri, quibus ostendatur nihil omnino humanae societatis incolume remanere, si nihil credere statuerimus, quod non possumus tenere perceptum. De bono conjug. 4, 4. De fide rerum quae non videntur 2, 4. Vgl. Löhrer, Glaubensbegriff S. 161–164.

⁴⁰ . . . et quo, nisi Deo plenus est, qui plenus est dilectione? De trin. 8, 8, 12.

Ista contextio (1 Joh. 4, 7) satis aperteque declarat, eandem ipsam fraternam dilectionem (nam fraternam dilectio est, qua diligimus invicem) non solum ex Deo, sed etiam Deum esse tanta auctoritate praedicari. De trin. 8, 8, 12.

selbst geschaut wird, soweit es in den Grenzen dieses irdischen Lebens möglich ist. Das Ganze ist ein höchst rationaler Vorgang, der auch zeigt, daß der Glaube als profanes, soziologisches Phänomen vom religiösen Glauben bei Augustin begrifflich nicht immer geschieden ist.

Wir lassen den Aspekt, in dem der Glaube als Vorbereitung und Ermöglichung der Erkenntnis erscheint, beiseite, da er der herkömmlichen Sicht des Problems Glaube und Erkenntnis entspricht und sattsam in der Literatur behandelt ist, und fragen vielmehr: Wie kommt der Glaube dazu, die Erscheinung mit der Idee zusammenzubringen? Wie komme ich dazu, die Idee der *justitia* im Leben des Apostels wiederzufinden oder die Unwandelbarkeit der ewigen Gottheit im Leben Jesu? Eine Antwort Augustins kennen wir schon: den Hinweis auf die Autorität des Zeugnisses. Das Glauben des Glaubens ruht auf der Ausgewiesenheit der Autorität. Wenn aber der Glaube restlos aus der Autorität ableitbar wäre, welche die Sache vertritt, an die geglaubt wird, dann müßten alle Menschen zum Glauben an Christus kommen. Die Erfahrung zeigt, daß dem nicht so ist. Es besteht zwischen dem Gegenstand des Glaubens und dem Glauben eine Beziehung, die unabhängig von der Autorität wirksam wird.⁴¹ Wir kommen ihr auf die Spur, wenn wir auf das Moment der Überzeugtheit im Glauben achten. Glauben im Sinne von Überzeugtheit begleitet zwar auch das Wissen, denn was wir wissen, glauben wir auch. Das ist die *fides spiritualis et aeterna*,⁴² in der aber nur ein Teilmoment des Glaubens, eben die Überzeugtheit, im Blick ist. Doch eine Überzeugtheit, die von der Sache selbst herkommt, gibt es auch beim Autoritätsglauben, der *fides historica et temporalis*. *Habet namque fides oculos suos, quibus quodam modo uidet uerum esse, quod nondum uidet, et quibus certissime uidet nondum se uidere, quod credit.*⁴³ In dieser Überzeugtheit von der Wahrheit, zu der nicht alle Menschen gelangen, meldet sich der gnadenhafte Charakter des Glaubens. Die Überzeugtheit, daß die Erscheinung der Idee korrespondiert, die Entdeckung der Beziehung zwischen Erscheinung und Idee, welche Augustin Glaube nennt, ist Gnade. Das, was sich soeben als rationales, innerweltliches Phänomen darstellte, erscheint als Gnade.

Die Verwandtschaft des Glaubensbegriffs mit dem augustinischen Begriff des Wissens wird bei der Strukturanalyse der Gnade noch deutlicher hervortreten. Vorläufig dürfen wir die Leistung der Gnade für die Erkenntnis darin sehen, daß sie durch den Glauben eine die Erkenntnis einleitende, vorwegnehmende und ihr analoge Kenntnis vermittelt.

c) der intellektuelle Aspekt der praktischen Gnade

Stärker als die noetische Funktion der Gnade steht für Augustin ihre praktische Funktion im Vordergrund, die Ermöglichung des sittlichen Handelns durch die Gnade. Es geht ihm um die Gnade, durch welche Gott schenkt und

⁴¹ *Multos venire videmus ad filium, quia multos credere videmus in Christum: sed ubi et quomodo a patre audierint hoc et didicerint, non videmus. Nimium gratia ista secreta est . . . De praed. s. 8, 13.*

⁴² *Distinguiamus ergo, quam fidem debemus historiae, quam fidem debeamus*

hilft, daß wir das Gute tun,⁴⁴ und durch die wir zu Tätern des Gesetzes werden.⁴⁵ Augustin polemisiert gegen Pelagius, der die Gnade mit dem Gesetz, das heißt mit der sittlichen Belehrung durch das Gesetz, indentifiziert.⁴⁶ Zur Kenntniss des Gesetzes muß die von der Gnade eingefloßte Liebe treten,⁴⁷ die Freude am Gesetz, durch welche die Freude an der Sünde überwunden wird.⁴⁸ Die Gnade als dem Menschen inspirierte Liebe bezieht sich auf den Willen, sie setzt den Willen in Richtung auf das Gute und Gott in Bewegung,⁴⁹ so daß sie ebensogut auch als Inspiration der *bona voluntas* bezeichnet werden kann.⁵⁰

Die praktische Gnade, wie wir sie nannten, hat aber auch einen intellektuellen Aspekt. Von seinen philosophischen Anfängen her hat Augustin stets an dem Satz festgehalten, daß das sittliche Handeln in der Ordnung des Lebens durch den Intellekt besteht.⁵¹ So muß das Wissen dem Tun vorausgehen, das rechte Tun kommt aus der rechten Vernunft.⁵² Der Weise ent-

intelligentiae . . . Et quae sit stabilis fides, sive historica et temporalis, sive spiritualis et aeterna, ad quam omnis interpretatio auctoritatis (= der Schrift) dirigenda sit. De ver. rel. 50, 99. Vgl. Lorenz, Wissenschaftslehre S. 227.

⁴³ ep. 120, 8 CSEL 34, 2 S. 711, 16–19. Vgl. In Ev. Joh. tr. 110, 4: aliquando enim et cognoscere pro eo quod est credere ponitur, ut est quod ait aliquanto superius: "Et cognoverunt vere quia a te exivi, et crediderunt quia tu me misisti."

⁴⁴ De grat. Chri. 1, 8, 9.

⁴⁵ gratia quippe adiuvat ut legis quisque sit factor, sine qua gratia sub lege positus tantummodo erit legis auditor. De grat. et lib. arb. 12, 24.

⁴⁶ De grat. Chri. et pecc. orig. 1, 5, 6; 1, 8, 9; 1, 13, 14; C. duas ep. Pel. 4, 5, 11.

⁴⁷ Das adjutorium cognitionis genügt nicht, erforderlich ist inspiratio dilectionis, ut cognita sancto amore faciamus, quae proprie gratia est. C. duas ep. Pel. 4, 11.

⁴⁸ Ab hac ergo necessitate servitutis (unter der Sünde) ille liberat, qui non solum dat praecepta per legem; verum etiam donat per spiritum charitatem, cuius delectatione vincatur delectatio peccati. op. imp. c. Jul. 1, 107;

gratia nos facit legis dilectores. De grat. et lib. arb. 18, 38.

per donum spiritus suavitate iustitiae delectati. De spir. et litt. 10, 16;

sed profecto vincimur, nisi divinitus adjuvemur, ut non solum videamus quid faciendum sit, sed etiam accedente sanitate delectatio iustitiae vincat in nobis earum rerum delectationes. Enchir. 81, 22.

⁴⁹ Noli te cogitare invitum trahi; trahitur animus et amore. Augustin zitiert hier sogar Virgil, Ecl. 2: Trahit sua quemque voluptas. In Ev. Joh. tr. 26, 3–4.

⁵⁰ De pecc. mer. et rem. 2.18,30. So schon De div. qu. ad Simpl. 1 qu. 2, 12: Ubi (Phil. 2,12–13) satis ostendit (apostolus) etiam ipsam bonam voluntatem in nobis operante Deo fieri.

⁵¹ Nunc ergo illud attende, utrum tibi videatur virtus aequalitas quaedam esse vitae, rationi undique consentientis. De quant. an. 16, 27; Actio itaque rationalis contemplationi rationali debet obedire, sive per fidem imperanti, sicuti est quamdiu peregrinamur a Domino; sive per speciem, quod erit cum similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est . . . C. Faust. 22,67.

. . . et deinde fidelium animam vivam per affectus ordinatos continentiae vigore formasti atque inde tibi soli mentem subditam et nullius auctoritatis humanae ad imitandum indigentem renovasti ad imaginem et similitudinem tuam praestantique intellectui rationabilem actionem tamquam feminam subdidisti. Conf. 13, 34, 49.

⁵² Nec recte factum esse ullo modo potest, quod non a recta ratione proficiscitur. Porro recta ratio est ipsa virtus. De util. cred. 12, 26.

nimmt der Wahrheit selbst die Normen seines Handelns.⁵³ Die vernünftige Einsicht eilt dem willentlichen Streben voraus.⁵⁴ Von daher muß Augustin trotz seiner Polemik gegen Pelagius auch die sittliche Belehrung als Gesetz betrachten.⁵⁵ Er hat dabei freilich nicht die äußere Belehrung durch das Gesetz im Auge, wie Pelagius – diese Belehrung bleibt tötender Buchstabe⁵⁶ – sondern die Wirkung des Geistes, welcher das Gesetz in unser Herz schreibt.⁵⁷ Diese sittliche scientia, die von der Gnade gewirkt wird, ist Erleuchtung.⁵⁸ Dabei wird sittliche Erkenntnis und Gotteserkenntnis in eins gesehen. In der Erleuchtung durch das Gesetz, die dem bereits Gerechtfertigten zuteil wird, und im Wirken der Liebe im Herzen ist Gott in uns präsent.⁵⁹ Die Gnade als sittliche Erkenntnis und Liebe zum Guten ist ein Teilmoment der Gnade, durch die Gott zur Erkenntnis seiner selbst verhilft.

⁵³ Sicut autem prius esse debet nosse quam facere, ita prius est sentire quam movere. De gen. litt. 7, 15, 21;

Constituamus ergo animo talem sapientem, cujus anima rationalis jam sit particeps incommutabilis aeternaeque veritatis, quam de omnibus suis actionibus consulat, nec aliquid omnino faciat, quod non in ea cognoverit esse faciendum, ut ei subditus eique obtemperans recte faciat. De trin. 3, 3, 8.

⁵⁴ Praevolat intellectus et tarde sequitur, et aliquando non sequitur humanus atque infirmus affectus. Enn. ps. 118 serm. 8, n. 4.

⁵⁵ Nolunt homines facere quod justum est, sive quia *latet* an justum sit, sive quia non delectat. Tanto enim quidque vehementius volumus, quanto certius quam bonum sit novimus, eoque delectamur ardentius. Ignorantia igitur et infirmitas vitia sunt, quae impediunt voluntatem ne moveatur ad faciendum opus bonum, vel ab opere malo abstinendum. Ut autem *innotescat quod latebat*, et suave fiat quod non delectabat, gratiae Dei est, quae hominum adjuvat voluntates . . . De pecc. mer. et rem. 2, 17, 26.

⁵⁶ De spir. et litt. 12, 20.

⁵⁷ constat . . . eademque gratiam in eo definitam, ut scribantur leges Dei in cordibus hominum, perveniantque ad eam cognitionem Dei, ubi „non docebit unusquisque civem suum vel fratrem suum, dicens, Cognosce Deum; quia omnes cognoscent eum a minore usque ad majorem eorum“ (Jer. 31). Hoc donum spiritus sancti est, quo diffunditur charitas in cordibus nostris. De spir. et litt. 28, 49.

Qua gratia agitur, non solum ut *facienda noverimus*, verum etiam ut cognita diligamus. De grat. Chri. et pecc. orig. 1, 12, 13.

Ac per hoc, quando Deus docet, non per legis litteram, sed per spiritus gratiam; ita docet, ut quisque didicerit, non tantum cognoscendo videat, sed etiam volendo appetat, agendoque perficiat. *ibid.* 1, 14, 15.

⁵⁸ Wir müssen einsehen, dominum Deum bonum ideo etiam sanctis suis alicujus operis justii aliquando non tribuere vel certam *scientiam*, vel victricem delectationem, ut cognoscant non a se ipsis, sed ab illo sibi esse lucem, qua illuminentur tenebrae eorum, et suavitatem qua det fructum suum terra eorum. De pecc. mer. et rem. 2, 19, 32. Deus qui lux est hominis interioris, adjuvat nostrae mentis obtutum, ut non secundum nostram, sed secundum ejus justitiam boni aliquid operemur. *ibid.* 2, 5, 5.

⁵⁹ Spirituali enim legi quanto fit quisque similior, id est, quanto magis et ipse in spiritualem surgit affectum, tanto eum magis implet; quia tanto magis eo delectatur, jam non sub ejus onere afflictus, sed ejus lumine vegetatus: quia praeceptum domini lucidum est illuminans oculos, et lex domini immaculata convertens animas Ps. 18, 8, 9); gratia donante peccata, et infundente spiritum charitatis, quo et non sit molesta, et sit etiam jucunda justitia. De div. qu. ad Simpl. 1 qu. 1, 7. Verumtamen si percepto baptisate de hac vita emigraverit (parvulus), soluto reatu cui originaliter erat obnoxius, perficietur in illo lumine veritatis, quod incommutabiliter manens in aeternum, justificatos praesentia creatoris illuminat. Peccata enim sola separant

Die verschiedenen Erscheinungsformen der Gnade sind Glieder in dem Vorgang der Reinigung und Heilung, durch den Gott den gefallenen Menschen zu sich zurückführt. Diese Reinigung ist ein ethischer⁶⁰ und intellektueller Vorgang zugleich:⁶¹ die Unwissenheit wird vermindert, indem die Wahrheit immer heller leuchtet, und die Begierde wird durch die Liebe geringer, die immer stärker glüht.⁶² Die sittliche Gesundung des Menschen vollzieht sich, indem er das, was er von der Wahrheit empfangen hat, der Wahrheit wieder hingibt.⁶³ Es ist im Grunde die Zurückwendung des Wahren zum Wahren. Hier wird deutlich, in wie starkem Maße die Gnade ein intellektueller Prozeß ist.

3. Die Leistung des Erkennens für die Erkenntnis

a) das wissenschaftliche Erkennen als *conijcere*

Das gesamte Denken Augustins beruht auf der Überzeugung, die das Ergebnis seiner Auseinandersetzung mit der Skepsis ist, daß Erkenntnis möglich ist und daß die Wahrheit gefunden werden kann.⁶⁴

Augustin nennt die Erkenntnis *scientia* oder *sapientia*. *Scientia* ist das Erfassen der Wahrheit durch die Vernunft. Mit Erfassen ist der Erfolg der Vernunftbemühung gemeint, das Sehen und Finden, die Einsicht in das

inter homines et Deum, quae solvuntur Christi gratia, per quem mediatorem reconciliamur, cum justificat impium. De pecc. mer. et rem. 1, 19, 25. Der quod-Satz bezieht sich hier nicht bloß auf die verstorbenen Kinder, sondern hat den Wert einer Sentenz.

Würde der Mensch *spirituali charitate* lieben, *videret Deum, qui est ipsa caritas, visu interiore quo videri potest. De trin. 8, 8, 12.*

⁶⁰ *Nec perfectio est desperanda virtutis per ejus gratiam, qui ex origine vitiatam mutare potest et sanare naturam. C. Jul. 2, 1, 3.*

⁶¹ *Ut ergo ab hujusmodi falsitatibus humanus animus purgaretur, sancta scriptura parvulis congruens, nullius generis rerum verba vitavit, ex quibus quasi gradatim ad divina atque sublimia noster intellectus velut nutritus assurgeret. De trin. 1, 1, 2.*

⁶² *Ignorantia minuitur veritate magis magisque lucente: concupiscentia minuitur charitate magis magisque fervente. C. Jul. 6, 16, 50.*

⁶³ *veritati commenda quidquid tibi est a veritate, et non perdes aliquid, et reflorescent patria tua et sanabuntur omnes languores tui et fluxa tua reformabuntur et renovabuntur et constringentur . . . Conf. 4, 11, 16.*

⁶⁴ *mihi autem inveniri posse (scil. veritatem) probabile est. C. Ac. 2, 9, 23. Fieri autem non potest quadam divina providentia, ut religiosis animis seipos et Deum suum, id est veritatem pie, caste ac diligenter quaerentibus, inveniendi facultas desit. De quant. an. 14, 24.*

hoc corpus inspirata anima regit, eademque rationalis; et ideo quamvis mutabilis, tamen quae possit illius incommutabilis sapientiae particeps esse, ut sit „participatio ejus in idipsum“ (Ps. 121, 3). De trin. 3, 2, 8.

Non enim vitam illam sapientiae sentit corpus, sed mens rationalis. Nam nec omnis potest sentire sapientiam. Habet enim et pecus animam; sed pecoris anima non potest sentire sapientiam. Ergo anima humana potest sentire istam vitam quam habet Pater in semetipso et dedit Filio vitam habere in semetipso; quia illud est „verum lumen quod illuminat“ non omnem animam, sed „omnem hominem venientem in hunc mundum“. In Ev. Joh. tr. 19, 14.

Wahre.⁶⁵ Dieses ist nicht im Bereich der Körperdinge anzutreffen, daher kann es Wissen im strengen Sinne nur von geistigen Gegenständen geben.⁶⁶ Die anfangs synonym gebrauchten Begriffe *sapientia* und *scientia* werden von Augustin schon ziemlich früh differenziert, indem er die philosophische Definition der *sapientia* als des Wissens göttlicher und menschlicher Dinge⁶⁷ unter Zitierung des Paulus (1 Kor. 12, 8) in ihre Bestandteile zerlegt: die *sapientia* besteht in der Einsicht in das Ewige, die *scientia* in der Erfahrung, welche die körperlichen Sinne vermitteln, ja überhaupt im Wissen der menschlichen Dinge.⁶⁸ Von daher ergibt sich eine Verlagerung des Begriffs der *scientia*: sie wird zur vernünftigen Erkenntnis der Dinge, welche der Zeit und damit der Wandelbarkeit unterworfen sind, und steht im Rang der *sapientia*, deren Gegenstand das Zeitlose ist, nach.⁶⁹ Das sieht zunächst nach einer Erweiterung des Wissensbegriffs aus. Außer geistigen Sachverhalten, welche die Vernunft durch sich selbst erkennt, werden die durch sinnliche

⁶⁵ nam credo te non ignorare, id quod scire dicimus nihil esse aliud quam ratione habere perceptum. De lib. arb. 1, 7, 16; 2, 3, 8; 2, 19, 51; De quant. an. 26, 49.

Itaque cum ille mentis aspectus, quem rationem vocamus, conjectus in rem aliquam, videt illam, scientia nominatur: cum autem non videt mens, quamvis intendat aspectum, inscitia vel ignorantia dicitur. Non enim et his corporalibus oculis omnis qui aspici, videt; quod in tenebris facillime animadvertimus. Ex quo liquet, ut opinor, aliud esse aspectum, aliud visionem; quae duo in mente rationem et scientiam nominamus. De quant. an. 27, 53.

Quapropter, sicut ea quae oculis aut ullo alio corporis sensu requiruntur, ipsa mens quaerit (ipsa enim etiam sensum carnis intendit, tunc autem invenit, cum in ea quae requiruntur idem sensus venit): sic alia quae non corporeo sensu internuntio, sed per se ipsam nosse debet, cum in ea venit, invenit; aut in superiore substantia, id est in Deo, aut in caeteris animae partibus . . . De trin. 10, 7, 10.

⁶⁶ Ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus verum intuetur . . . De immort. an. 6, 10.

Proprie quippe cum loquimur, id solum scire dicimus, quod mentis firma ratione comprehendimus. Cum vero loquimur verbis consuetudini aptioribus, sicut loquitur etiam divina scriptura, non dubitemus dicere scire nos, et quod percipimus nostri corporis sensibus . . . Retract. 1, 14, 3. Vgl. Lorenz, Wissenschaftslehre S. 46–49 und Anm. 75.

⁶⁷ C. Ac. 1, 6, 16.

⁶⁸ Die Scheidung ist angelegt schon De ord. 2, 16, 44: Cum enim artes illae omnes liberales, partim ad usum vitae, partim ad cognitionem rerum contemplationemque discantur . . .

Disputantes autem de sapientia, definierunt eam dicentes, Sapientia est rerum humanarum divinarumque scientia. Unde ego quoque in libro superiore (13, 1, 19) utrarumque rerum cognitionem, id est divinarum atque humanarum et sapientiam et scientiam dici posse non tacui. Verum secundum hanc distinctionem qua dixit apostolus. „Alii datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae“ (1 Kor. 12, 8); ista definitio dividenda est, ut rerum divinarum scientia proprie sapientia nuncupetur, humanarum autem proprie scientiae nomen obtineat . . . De trin. 14, 1, 3. Ähnlich schon unter Berufung auf 1. Kor. 12, 8 in De div. qu. ad Simpl. 2 qu. 2, 3: Et in hominibus quidem haec ita discerni probabiliter solent, ut sapientia pertineat ad intellectum aeternorum, scientia vero ad ea quae sensibus corporis experimur.

⁶⁹ Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis, ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis; quid cui praeponendum sive postponendum sit, non est difficile iudicare. De trin. 12, 15, 25. Dazu De trin. 12, 14, 22–23.

Wahrnehmung und Zeugen vermittelten Kenntnisse in die *scientia* einbezogen.⁷⁰ Geschichte und Glaube, die auf Zeugenaussage beruhen, rücken so in den Bereich der *scientia*.⁷¹ Grundsätzlich hält Augustin aber an der Definition des Wissens als direkter Vernunftinsicht fest.⁷²

Was die Beschäftigung mit den körperlichen und dem Zeitverlauf unterworfenen Dingen zur *scientia* macht, ist jedoch abgesehen von der Rationalität der Erkenntnis, die von ihnen möglich ist, der Gebrauch, den die Vernunft von ihnen macht. Die vernünftige Erkenntnis der zeitlichen Dinge besteht in der Herstellung der richtigen Beziehung zwischen ihnen und unserem Tun. Es handelt sich nicht in erster Linie um Wesenserkenntnis dieser Dinge, sondern um ihre richtige Einordnung in die Hierarchie des Seins und den sich daraus ergebenden richtigen Gebrauch. Es geht Augustin nicht um Erkenntnis der Dingwelt, sondern um ihre Benutzung.⁷³ So ist die *scientia* tätiges Wissen, *scientia activa*,⁷⁴ und damit Ethik.⁷⁵

⁷⁰ Haec igitur omnia, et quae per se ipsum, et quae per sensus sui corporis, et quae testimoniis aliorum percepta *scit* animus humanus . . . De trin. 15, 12, 22.

⁷¹ Cum enim duo sint genera rerum quae sciuntur, unum earum quae per sensus corporis percipit animus, alterum earum quae per se ipsum . . . Absit etiam ut scire nos negemus, quae testimoniis didicimus aliorum: alioquin esse nescimus Oceanum, nescimus esse terras atque urbes, quas celeberrima fama commendat; nescimus fuisse homines et opera eorum, quae *historica* lectione didicimus; nescimus quae quotidie undecumque nuntiantur, et iudiciis consonis contestantibusque firmantur; postremo nescimus in quibus locis vel ex quibus hominibus fuerimus exorti; quia haec omnia testimoniis credidimus aliorum. De trin. 15, 12, 21.

⁷² Die civitas Dei verabscheut den Zweifel der neuen Akademie, habens de rebus, quas mente atque ratione comprehendit, etiamsi parvam propter corpus corruptibile quod aggravat animam, quoniam sicut dicit apostolus, „Ex parte scimus“, tamen certissimam *scientiam*: creditque sensibus in rei cuiusque evidētia, quibus per corpus anima utitur . . . Credit etiam scripturis sanctis et veteribus et novis, quas canonicas appellamus, unde fides ipsa concepta est, ex qua justus vivit . . . De civ. 19, 18; vgl. *Retract.* 1, 14, 3.

⁷³ rationalis usus, De trin. 13, 1, 4.

Cum vero propter adipiscenda ea quae per corpus sentiuntur, propter experiendi vel excellendi cupiditatem, ut in his finem boni sui ponat, aliquid agit (scil. anima), quidquid agit, turpiter agit. De trin. 12, 10, 15. Vgl. *Conf.* 10, 35, 55.

⁷⁴ Distat tamen ab aeternorum contemplatione actio qua bene utimur temporalibus rebus, et illa sapientiae, haec scientiae deputatur. De trin. 12, 14, 22.

quiddam vero rationalis intentionis nostrae, hoc est ejusdem mentis in usum mutabilium corporaliumque rerum, sine quo haec vita non agitur, dirigendam . . . ut quidquid in usu temporalium rationabiliter facimus, aeternorum adipiscendorum contemplatione facimus, per ista transeunt, illis inhaerentes. *ibid.* 12, 13, 21. Ebenso De trin. 12, 12, 17.

⁷⁵ Augustin zitiert Hiob 28, 28: „Ecce pietas est sapientia, abstinere autem a malis est scientia“. In hac differentia intelligendum est ad contemplationem sapientiam, ad actionem scientiam pertinere . . . Abstinere autem a malis, quam Job scientiam dixit esse, rerum procul dubium temporalium est. Quoniam secundum tempus in malis sumus, a quibus abstinere debemus, ut ad illa bona aeterna veniamus. Quamobrem quidquid prudenter, fortiter, temperanter et juste agimus, ad eam pertinet scientiam sive disciplinam, qua in evitandis malis bonisque appetendis actio nostra versatur; et quidquid propter exempla vel cavenda vel imitanda, et propter quarumque rerum quae nostris accomodata sunt usibus necessaria documenta, *historica* cognitione colligimus. De trin. 12, 14, 22.

Die auf körperliche Gegenstände und zeitliche Vorgänge gerichtete Vernunft ist freilich dieselbe Vernunft, welche sich zur Betrachtung der ewigen Ideen erhebt.⁷⁶ Ihre Zuwendung zur Körperwelt ist in doppelter Weise gebrochen: sie ist einerseits geleitet von der Schau der unkörperlichen und ewigen Ideen, welche die Norm für die Beurteilung und Einordnung der körperlichen Gegenstände hergeben,⁷⁷ und andererseits strebt sie danach, das durch die Erfahrung in der zeitlichen und körperlichen Welt Festgestellte für die Schau des Ewigen zu gebrauchen.⁷⁸ Es ist die *scientia* als Rückgang vom Sichtbaren auf das Unsichtbare.

Damit stoßen wir auf die für Augustin wichtigste Form der dem Menschen auf Erden möglichen Erkenntnis. Die menschliche Vernunft ist zwar trotz des Sündenfalls erhalten geblieben,⁷⁹ jedoch so dem Äußerlichen verfallen, daß sie leichter mit dem Sichtbaren als mit dem Intelligiblen umgeht.⁸⁰ Die Vernunftserkenntnis setzt darum beim Wahrnehmbaren und Erfahrbaren ein.⁸¹ Das geschieht in der Form des neuplatonischen Aufstiegs von der Schönheit der Schöpfung über die Schönheit des Geistigen zu Gott selbst, wobei viele Variationen möglich sind.⁸² Das wissenschaftliche Erkennen geschieht als

⁷⁶ *Illud vero nostrum quod in actione corporalium atque temporalium tractandorum ita versatur, ut non sit nobis commune cum pecore, rationale quidem est, sed ex illa rationali nostrae mentis substantia, qua subhaeremus intelligibili atque incommutabili veritati, tamquam ductum et inferioribus tractandis gubernandisque deputatum est. . . . Et ideo quiddam rationale nostrum, non ad unitatis divortium separatum, sed in auxilium societatis quasi derivatum, in sui operis dispertitur officium.* De trin. 12, 3, 3.

⁷⁷ *Sed sublimioris rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas: quae nisi supra mentem humanam essent, atque his nisi subjungeretur aliquid nostrum, non secundem eas possemus iudicare de corporalibus.* De trin. 12, 2, 2.

⁷⁸ *Sensu quippe corporis corporalia sentiuntur: aeterna vero et incommutabilia spiritualia ratione sapientiae intelliguntur. Rationi autem scientiae appetitus vicinus est: quandoquidem de ipsis corporalibus quae sensu corporis sentiuntur ratiocinatur ea quae scientia dicitur actionis; si bene, ut eam notitiam referat ad finem summi boni. . . .* De trin. 12, 12, 17.

⁷⁹ De lib. arb. 2, 17, 46; De trin. 14, 4, 6.

⁸⁰ *Et illo ipso ordine conditionis nostrae quo mortales atque carnales effecti sumus, facilius et quasi familiarius visibilia quam intelligibilia pertractamus: cum ista sint exterius, illa interius, et ista sensu corporis sentiamus, illa mente intelligamus; nosque ipsi animi non sensibiles simus, id est, corpora, sed intelligibiles, quoniam vita sumus: tamen, ut dixi, tanta facta est in corporibus consuetudo, et ita in haec miro modo relabens foras se nostra projecit intentio, ut cum ab incerto corporum ablata fuerit, ut in spiritum multo certiore ac stabiliore cognitione figuratur, refugiat ad ista, et ibi appetat requiem unde traxit infirmitatem. Cujus aegritudini congruendum est: ut si quando interiora spiritualia accommodatius distinguere atque facilius insinuare conamur, de corporalibus exterioribus similitudinum documenta capiamus.* De trin. 11, 1, 1.

⁸¹ *Et quoniam de auctoritatis beneficentia, quantum in praesentia satis visum est, locuti sumus: videamus quatenus ratio possit progredi a visibilibus ad invisibilia, et a temporalibus ad aeterna conscendens.* De ver. rel. 29, 52.

⁸² von den corporalia zu den spiritualia, De trin. 11, 1, 1; von den temporalia zu den aeterna, De ver. rel. 29, 52; von der imago zum Schöpfer, De trin. 15, 8, 14;

conjicere, als Verknüpfen des Unbekannten mit dem Bekannten, als Beziehen der Erscheinung auf ihren Grund, ihre Idee.⁸³ Es ist Kausalerkenntnis.⁸⁴ Die ratio führt auf diese Weise, indem sie von der imago Dei im Menschen ausgeht, zur Erkenntnis ihres Grundes, des Geheimnisses der Trinität.⁸⁵ Die Kritik Augustins an den Philosophen, welche dieselbe Erkenntnismethode anwenden, ist zunächst nicht recht verständlich; sie stützt sich offenbar darauf, daß die Philosophen die Orientierung am Leitfaden der biblischen Autorität verschmähen.⁸⁶

b) *Bereiche selbständiger Vernunftkenntnis*

Diese Anschauung, daß der Weg der Erkenntnis nur beschritten werden kann, wenn man sich an die Autorität der Schrift und der Kirche hält, läßt aber trotzdem Raum für einen Bereich eigenständiger Leistungen der Vernunft.⁸⁷ Diese rationalen Erkenntnisse, die unabhängig von der Autorität sind, umfassen:

- 1) kategoriale Begriffe (geformt, ungeformt, Örtlichkeit, Zeitlichkeit usw.)⁸⁸
- 2) mathematische Wahrheiten,⁸⁹ überhaupt die Wahrheiten der 7 Disziplinen⁹⁰
- 3) als Axiome geltende Behauptungen, etwa daß die Einheit der Vielheit,

vom verbum hominis zum Verbum Dei, *ibid.* 15, 11, 20; vom Zeichen zum Zeichengeber, *ibid.* 2, 18, 35; von den nota zu den noscenda, *De gen. ad litt.* 5, 11, 28; von den bona zum höchsten bonum, *De trin.* 8, 3, 5.

⁸³ Die Trinität in unserem Geiste ist als imago zu sehen, ut possint ad eum cuius imago est, quomodocumque *referre* quod vident, et per imaginem quam conspiciendo vident, etiam illud videre *conjiciendo*, quoniam nondum possunt facie ad faciem. *De trin.* 15, 23, 44; vgl. 15, 13, 22.

⁸⁴ Mens itaque humana prius haec quae facta sunt, per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit: et deinde quaerit eorum causas, si quo modo possit ad eas pervenire principaliter atque incommutabiliter manentes in Verbo Dei, ac sic invisibilia ejus, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciere. Quod quanta tarditate ac difficultate agat, et quanta temporis mora propter corpus corruptibile quod aggravat animam, etiam quae ferventissimo studio rapitur ut instanter ac perseveranter hoc agat, quis ignorat? *De gen. ad litt.* 4, 32, 49; vgl. *De trin.* 15, 9, 16: . . . sive istorum omnium *causae* superiores atque *rationes* in natura immutabili cogitentur.

⁸⁵ *De trin. passim*, z. B. 14, 4, 6; vgl. schon *De ord.* 2, 5, 16: Philosophia rationem promittit, et vix paucissimos liberat: quos tamen non modo non contemnere illa mysteria, sed sola intelligere, ut intelligenda sunt, cogit. Nullumque aliud habet negotium, quae vera et, ut ita dicam, germana philosophia est, quam ut doceat quod sit omnium rerum principium sine principio, quantusque in eo maneat intellectus, quidve inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manaverit: quem unum Deum omnipotentem eumque tripotentem, Patrem et Filium et Spiritum sanctum docent veneranda mysteria . . .

⁸⁶ perverso rationis amore falluntur, *De trin.* 1, 1, 1.

⁸⁷ Contra rationem nemo sobrius, contra scripturas nemo christianus, contra ecclesiam nemo pacificus senserit. *De trin.* 4, 6, 10.

⁸⁸ *De ord.* 2, 16, 44. Zur Beibehaltung dieser kategorialen Begriffe vgl. *De trin.* 12, 14, 23: Non autem solum rerum sensibilium in locis positatum sine spatiis localibus manent intelligibiles incorporalesque rationes, verum etiam motionum in temporibus transeuntium sine temporali transitu stant etiam ipsae utique intelligibiles, non sensibiles. Vgl. die Aufzählung von „Wahrheiten“ *Conf.* 12, 19, 28.

⁸⁹ *De quant. an.* 14, 23.

⁹⁰ *De trin.* 12, 14, 23.

die Unwandelbarkeit der Wandelbarkeit vorzuziehen sei⁹¹ oder daß das Böse keine Substanz ist⁹²

4) die Normen des ästhetischen und ethischen Urteils, welche als Ideen geschaut werden.⁹³ Insbesondere ist dem auf sich selbst gestellten (natürlichen) Erkennen die Erkenntnis von Gut und Böse möglich: Gott hat der Seele die Fähigkeit gegeben, zwischen Gut und Böse, Gerech und Ungerech zu unterscheiden.⁹⁴ Auch die Gottlosen besitzen diese Erkenntnis, sie schauen das Sittengesetz in der Ideenwelt, wo es im Buche des Lichtes, der Quelle aller gerechten Gesetze, aufgezeichnet ist.⁹⁵ Diese dem natürlichen Erkennen zugänglichen sittlichen Regeln sind die *lex aeterna*, das Vernunftgesetz,⁹⁶ das von jedem gerechten Gesetzgeber⁹⁷ und auch von Moses zu Rate gezogen wird.⁹⁸ Das göttliche Gesetz ist in die Natur hineingegeben worden, es zeigt sich deutlich innen in der Seele und kann dort befragt werden.⁹⁹

5) Tatsachen des menschlichen Seelenlebens, die durch Selbsterfahrung des

⁹¹ quia naturaliter improbamus quidquid ab unitate discedit, atque in ejus dissimilitudinem tendit . . . De ver. rel. 36, 66; Corf. 7, 17, 23.

⁹² In Ev. Joh. tr. 98, 4.

⁹³ aequalitas, justitia: Ipsa vero forma inconcussae ac stabilis veritatis, et in qua fruere homine bonum eum credens, et in qua consulo ut bonus sit, eadem luce incorruptibilis sincerissimaeque rationis et meae mentis aspectum, et illam phantasiae nubem, quam desuper cerno, cum eundem hominem quem videram cogito, imperturbabili aeternitate perfundit. Item cum arcum pulchre ac aequabiliter intortum, quem vidi, verbi gratia, Carthagine, animo revolvo, res quaedam menti nuntiata per oculos, memoriaeque transfusa, imaginarium conspectum facit. Sed aliud mente conspicio, secundum quod mihi opus illud placet, unde etiam si displiceret, corrigerem. Itaque de istis secundum illam (scil. formam aeternae veritatis) judicamus, et illam cernimus rationalis mentis intuitu. De trin. 9, 6, 11; vgl. ibid. 12, 9, 13.

⁹⁴ Accedat jam consideratio tua etiam ad animam humanam, cui tribuit Deus intellectum cognoscendi creatorem suum, dignoscendi et distinguendi inter bonum et malum, hoc est inter justum et injustum . . . In Ev. Joh. tr. 8, 2.

⁹⁵ Nam hinc (scil. vom göttlichen Licht) est quod etiam impii cogitant aeternitatem et multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis judicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivunt? . . . Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit justum et injustum agnoscit, ubi cernit, habendum esse quod ipse non habeat? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? unde omnis lex justa describitur, et in cor hominis qui operatur justitiam, non migrando, sed tamquam imprimendo transfertur . . . De trin. 14, 15, 21.

⁹⁶ De ver. rel. 31, 58; De lib. arb. 1, 6, 15; C. Faust. 22, 67.

Quid? illa lex quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est et per quam mali miseram, boni beatam vitam merentur, per quam denique illa, quam temporalem vocandam diximus, recte fertur recteque mutatur, potestne cuiquam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri? De lib. arb. 1, 6, 15.

⁹⁷ De ver. rel. 31, 58.

⁹⁸ (Moyses) nisi suae menti praesidentem dominum consuleret, legemque ejus aeternam sapienter adtenderet, quid justissimum judicare inter disceptantes posset, non inveniret. Quaest. in Hept. 2 qu. 67.

⁹⁹ Nam quisquis secreta conscientiae suae legesque divinas penitus naturae inditas, apud animum intus, ubi expressiores certioresque sunt, consulens, has duas definitiones voluntatis atque peccati veras esse concedit. De duabus an. 12, 16. Diese Stelle ist in *Retract.* nicht beanstandet worden.

Geistes von sich selbst erkannt werden.¹⁰⁰ Dazu gehört vor allem die Gewißheit, daß ich bin.¹⁰¹

6) Die Erkenntnis Gottes. Einige Philosophen vermochten es, mit der Schärfe des Geistes über die Kreatur hinaus vorzudringen und das Licht der unwandelbaren Wahrheit teilweise zu erreichen.¹⁰² Alle Heiden erkennen, daß Gott der Schöpfer der Welt ist.¹⁰³ Gott hat der menschlichen Seele die Vernunft, welche den Schöpfer erkennt, verliehen¹⁰⁴ und diese Vernunft gelangt zu dem Wissen, daß Gott existiert,¹⁰⁵ freilich ohne das Licht der Gottheit ertragen zu können.¹⁰⁶

4. Die Formulierung des Problems

Überblickt man die bisher gewonnenen Ergebnisse, so bemerkt man, daß in gewissen Fällen Gnade und Erkenntnis dasselbe zu leisten scheinen, parallele Funktionen auszuüben scheinen. So erkennen die Gottlosen die unwandelbaren Regeln des Sittengesetzes und der Gerechtigkeit in der Wahrheit selbst. Andererseits erfolgt die Erkenntnis dessen, was gerecht ist, durch Gnade.¹⁰⁷ Wir hören, daß die Gotteserkenntnis durch Gnade geschieht, ein Akt der göttlichen Barmherzigkeit ist.¹⁰⁸ Durch den heiligen Geist erkennen wir Eigen-

¹⁰⁰ Die *affectiones animi* kommen in die *memoria*, indem *eas ipse animus per experientiam passionum suarum sentiens memoriae commendavit*. Diese *affectiones* sind *rerum ipsarum notiones*, *quas nulla janua carnis accepimus*, sondern die der Geist an sich selbst erfährt. *Conf.* 10, 14, 21.

¹⁰¹ *Sol.* 2, 1, 1; *De ver. rel.* 39, 73; *De trin.* 10, 10, 14; 15, 12, 21; *De civ.* 11, 26.

¹⁰² *De trin.* 4, 15, 20; vgl. das Apulejuszitat in *De civ.* 9, 16, 1.

¹⁰³ *Haec est enim vis verae divinitatis, ut creaturae rationali jam ratione utenti, non omnino ac penitus possit abscondi. Exceptis enim paucis in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum mundi hujus fatetur auctorem. In hoc ergo quod fecit hunc mundum caelo terraeque conspicuum, et antequam imbuerentur in fide Christi, notus omnibus gentibus Deus. In hoc autem quod non est injuriis suis cum diis falsis colendus, notus in Judaea Deus. In hoc vero quod pater est hujus Christi, per quem tollit peccatum mundi, hoc nomen ejus prius occultum omnibus, nunc manifestavit eis quos dedit ei pater ipse de mundo. In Ev. Joh. tr. 106, 4.*

¹⁰⁴ *Accedat jam consideratio tua etiam ad animam humanam, cui tribuit Deus intellectum cognoscendi creatorem suum . . . In Ev. Joh. tr. 8, 2.*

¹⁰⁵ *Est enim Deus et vere summeque est. Quod jam non solum indubitatum, quantum arbitror, fide retinemus, sed etiam certa, quamvis adhuc tenuissima forma cognitionis adtingimus. De lib. arb. 2, 15, 38.*

¹⁰⁶ *Quapropter adjuvante domino Deo nostro suscipiemus et eam ipsam quam flagitant, quantum possumus, reddere rationem, quod trinitas sit unus solus et verus Deus . . . ut non quasi nostris excusationibus illudantur, sed reipsa experiantur, et esse illud summum bonum quod purgatissimis mentibus cernitur, et a se propterea cerni comprehendique non posse, quia humanae mentis acies invalida in tam excellenti luce non figitur, nisi per justitiam fidei nutrita vegetetur. De trin. 1, 2, 4.*

¹⁰⁷ *s. Anm. 57, 58 u. 95.*

¹⁰⁸ *Propterea itaque mundus non cognovit (scil. Deum), quia justus es, et meritis ejus, ut non cognosceret tribuisti; et propterea mundus reconciliatus cognovit, quia misericors es, et ut cognosceret non ei merito, sed gratia subvenisti. In Ev. Joh. tr. 111, 5.*

Neque enim quia sciunt, sed etiam ut sciant eum, praetendit misericordiam suam. De spir. et litt. 7, 11.

schaften Gottes, wie seine Unwandelbarkeit, Unsichtbarkeit¹⁰⁹ und Unkörperlichkeit.¹¹⁰ Aber die gleichen Erkenntnisse haben die gottlosen Philosophen. Sie wissen um den Schöpfergott, um seine Ewigkeit¹¹¹ und um die Unkörperlichkeit des Geistigen. Denn Gott kann der Vernunft nicht verborgen bleiben.¹¹² Zwar entwertet Augustin die Erkenntnis der Philosophen: sie nützt nichts, sie rettet nicht und führt nicht zum Heil. Aber das beunruhigende Phänomen der Ambivalenz von Erkenntnis und Gnade wird damit nicht aus der Welt geschafft. Wir begegnen ihm auch bei der Selbsterkenntnis des Menschen.

Die Selbsterkenntnis kommt dem Menschen gnadenhaft von Gott und sie kommt aus dem Sein der menschlichen Seele selbst. Wir verdeutlichen das durch einige Aussagen Augustins. Er bekennt: Was ich über mich weiß, das weiß ich von dir, Gott, der mich erleuchtet.¹¹³ Die Gnade wirkt insbesondere die Einsicht des Menschen in die eigene Schwäche.¹¹⁴ Aber auch schon von der *scientia* aus wird der Gegensatz *scientia* - *vita* entdeckt, der Abstand zwischen der Schönheit des Geistigen und dem Schmutz der Laster.¹¹⁵ Vor allem aber sagt er, daß die Seele ihr Wissen über mich selbst aus sich selbst schöpft und sich durch sich selbst erkennt.¹¹⁶ Das unbestreitbare Wissen der Seele um bestimmte Dinge, die Kenntnisse, welche in der Seele vorhanden sind, sind begleitet vom Bewußtsein der Seele um sich selbst.¹¹⁷ Die Selbsterkenntnis geht also von der Selbstgewißheit des Geistes aus, dem Wissen, daß ich bin, lebe

¹⁰⁹ *secundum spiritum tamen Dei missum nobis de altissimis et impertitam ejus gratiam mentibus nostris, audeo fiducialiter dicere, nec Deum patrem, nec Verbum ejus, nec Spiritum ejus, quod Deus unus est, per id quod est, atque idipsum est, ullo modo esse mutabilem, ac per hoc multo minus esse visibilem. De trin. 3, 10, 21.*

¹¹⁰ *Cum vero spiritalis coeperit omnia dijudicare... perspicit... mentis certissima intelligentia, Deum non corpus esse, sed spiritum. In Ev. Joh. tr. 102, 4. Dazu: (spiritalis) non fiunt nisi per gratiam. De div. qu. ad Simpl. 1 qu. 1, 7.*

¹¹¹ (philosophi) qui creatoris aeternitatem, in quo vivimus, movemur et sumus (Act. 17, 28), quantum potuerunt intellexerunt. De trin. 4, 17, 23.

¹¹² s. Anm. 103.

¹¹³ Conf. 10, 5, 7; Quid est enim a te audire de se, nisi cognoscere se? Conf. 10, 3, 3.

¹¹⁴ *qua (scil. gratia) potens est omnis infirmus, qui sibi per ipsam fit conscius infirmitatis suae. Conf. 10, 3, 4; De trin. 4, prooem. 1*

¹¹⁵ De ord. 2, 19, 50.

¹¹⁶ *Nec ipsa (scil. anima) sibi tale aliquid occurrit, cum se nescire non possit, etiam quando se ut cognoscat inquirat. Cum enim se quaerit, novit quod se quaerit; quod nosse non posset, si se non nosset. Neque enim aliunde se quaerit, quam a seipsa. De gen. ad litt. 7, 21, 48. Ergo (mens) et semetipsam per se ipsam novit... De trin. 9, 3, 3.*

¹¹⁷ *An cum se nosse amat (anima), non se quam nondum novit, sed ipsam nosse amat... Novit autem quid sit nosse, et dum hoc amat quod novit, etiam se cupit nosse. Ubi ergo nosse suum novit, si se non novit? Nam novit quod alia noverit, se autem non noverit? hinc enim novit et quid sit nosse. Quo pacto igitur se aliquid scientem scit, quae se ipsam nescit? Neque enim alteram mentem scientem scit, sed se ipsam. Scit igitur se ipsam. Deinde cum se quaerit ut noverit, quaerentem se jam novit. Jam se ergo novit. De trin. 10, 3, 5.*

und denke.¹¹⁸ Die Aufforderung, sich selbst zu erkennen, bedeutet nichts anderes, als sich selbst zu denken, das heißt, sich selbst im Bewußtsein festzuhalten, sich auf sich selbst zu sammeln.¹¹⁹

Mit dieser Ableitung der Selbsterkenntnis aus dem Sein des Geistes, dem die Selbstgewißheit inhäriert, hält Augustin einen Gedanken seiner Frühzeit durch.¹²⁰

Der eigentümliche Befund, daß sittliche Einsicht, Selbsterkenntnis, Gotteserkenntnis anscheinend sowohl auf Gnade als auch auf Erkenntnis zurückgeführt werden können, wird noch deutlicher, wenn wir untersuchen, wo das Fragen und Verlangen nach Gott, das *quaerere Deum*, seinen Ursprung hat.

Es scheint, daß es von der Gnadenlehre Augustins her nur eine Antwort geben kann: nicht aus seinen Kräften strebt der Mensch zum Unsagbaren und Göttlichen, sondern die Gnade des Schöpfers und Heilands entflammt ihn.¹²¹ Der heilige Geist¹²² und der von Gott geschenkte Glaube veranlaßt uns zum Suchen.¹²³

Aber die klaren Linien dieses Bildes verwirren sich wieder. Denn Augustin bringt im 10. Buch der *Confessiones* die Suche nach Gott mit dem menschlichen Verlangen nach Glück zusammen. Das Suchen nach Gott ist das Suchen nach dem Glück.¹²⁴ Der Wille zum Glück aber ist ein unverlierbares Stück der menschlichen Natur, es ist die Freiheit, die sie auch durch den Fall nicht eingebüßt hat. Augustin definiert noch in seinem letzten Werk, dem *Opus imperfectum* gegen Julian, die Willensfreiheit als den Willen zum Glück.¹²⁵ Aus dieser Freiheit kommt das *quaerere*. Dieser Sachverhalt kann in verschiedener Weise ausgedrückt werden. Das Streben nach Glück geht aus von der Reflexion des Geistes über seine Inhalte, vom Gewahren der im Geiste vorhandenen *interior notitia*. Einer dieser Inhalte ist die Freude, die Freude über die

¹¹⁸ *Non ergo adjungat (anima) aliud ad id quod se ipsam cognoscit, cum audit ut se ipsam cognoscat. Certe enim novit sibi dici, sibi scilicet quae est, et vivit, et intelligit. De trin. 10, 9, 12. Vgl. De trin. 10, 4, 6.*

¹¹⁹ *Ut quid ergo ei praeceptum est, ut se ipsam cognoscat? Credo, ut se ipsam cogitet . . . De trin. 10, 5, 7.*

Cognoscat ergo semetipsam, et se cogitet. Ita videbit quod nunquam se non amaverit, nunquam nescierit: sed aliud secum amando cum eo se confudit et concrevit quodam modo . . . De trin. 10, 8, 11.

Sed cum dicitur menti, Cognosce te ipsam, eo ictu quo intelligit quod dictum est, Te ipsam, cognoscit se ipsam; nec ob aliud, quam eo quod sibi praesens est. De trin. 10, 9, 12.

¹²⁰ *Sol. 2, 1, 1.*

¹²¹ *non tamen impudenter in illa quae supra sunt divina et ineffabilia pietas fidelis ardescit, non quam suarum virium inflat arrogantia, sed quam gratia ipsius creatoris et salvatoris inflammat. De trin. 5, 1, 2.*

¹²² *dono tuo accendimur et sursum ferimur, inardescimus et imus. Conf. 13, 9, 10.*

¹²³ *haec est fidei sanitas, quae nos facit quaerere ut inveniamus, petere ut accipiamus, pulsare ut aperiatur nobis. De perf. just. hom. 19, 40. Fides quaerit, intellectus invenit. De trin. 15, 2, 2.*

¹²⁴ *Cum enim te Deum meum quaero, vitam beatam quaero. Conf. 10, 20, 29.*

¹²⁵ *immutabilis autem, cum qua homo creatus est et creator, illa libertas est voluntatis, qua beati esse omnes volumus . . . op. imp. c. Jul. 6, 12; vgl. De lib. arb. 3, 37: sed dico, cum futurus es beatus, non te invitum, sed volentem futurum.*

Wahrheit. Da das Glück in dieser Freude besteht, weiß der menschliche Geist von sich aus um das Glück.¹²⁶ Und der Begriff der Freude ist wie alle Affekte durch Erfahrung des Geistes von sich selbst, durch Wahrnehmung der eigenen Leidenschaften in unser Bewußtsein gelangt.¹²⁷ So nimmt das Glücksstreben seinen Ausgang von der Selbsterfahrung des menschlichen Geistes. Augustin kann auch von dem in unseren Geist eingepprägten Begriff des Glückes,¹²⁸ vom inneren Bewußtsein reden, das uns auffordert, zu Gott hinzustreben.¹²⁹

Die Aussagen über den innerseelischen Ursprung des Suchens nach Gott haben ihr Zentrum im Begriff der *memoria Dei*. Der nach Gott fragende Mensch entdeckt, daß er fragend sich Gottes erinnert. Er trifft in seinem Inneren, in seinem Gedächtnis, Gott an.¹³⁰ Wie kommt Gott in mein Gedächtnis hinein? Augustin antwortet: Dadurch, daß ich Gott gelernt und das heißt doch wohl, kennen gelernt habe. Indem ich Gott kennen lerne, macht er Wohnung in mir – vorher ist er nicht in meinem Gedächtnis.¹³¹ Dies Lernen geschieht in Gott, indem ich über mich selbst hinausschreite zu ihm, der über mir ist.¹³² Es scheint also, daß Gott nicht zum schöpfungsmäßigen Bewußtseinsbestand des Menschen gehört. Aber nachdem Augustin zunächst hervorgehoben hat, daß Gott im Inneren des Menschen ist, geht es ihm jetzt darum, die Transzendenz Gottes zu wahren. Eine geheime Unruhe um die außerseelische Realität Gottes und der Wahrheit hat ihn einst in jungen Jahren bewegt.¹³³ Und der Wunsch, sich Gottes zu vergewissern, ist auch ein Motiv der augustianischen *confessio* – im anrufenden Lobpreis nimmt Augustin vorweg, was ihm noch verborgen ist und so kann er fragen: ruft man dich an, o Gott, damit man dich weiß?¹³⁴ In der *confessio* deutet Augustin sein Verlangen nach Gott und seine Ergriffenheit als Ergriffenheit durch Gott, und dieses rationale

¹²⁶ Conf. 10, 21, 30–31.

¹²⁷ *sed eas (scil. perturbationes animi) ipse animus per experientiam passionum suarum sentiens memoriae commendavit.* Conf. 10, 14, 22.

¹²⁸ *sicut ergo antequam beati simus mentibus tamen nostris impressa est notio beatitatis – per hanc enim scimus fidenterque et sine ulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle –, ita etiam priusquam sapientes simus, sapientiae notionem in mente habemus impressam . . .* De lib. arb. 2, 9, 26.

¹²⁹ *Sin vero et species rerum omnium, quam profecto ex aliquo verissimae pulchritudinis fonte manare credendum est, et interior nescio quae conscientia Deum quaerendum Deoque serviendum meliores quosque animos quasi publice privatimque hortatur . . .* De util. cred. 16, 34.

¹³⁰ *Ecce quantum spatiatius sum in memoria mea, quaerens te domine, et non te inveni extra eam. Neque enim aliquid de te inveni quod non meminissem ex quo didici te.* Conf. 10, 24, 35.

¹³¹ *et dignatus es habitare in memoria mea ex quo te didici.* Conf. 10, 25, 36.

Neque enim jam eras in memoria mea prius quam te discerem. Conf. 10, 26, 37.

¹³² *Ubi ergo inveni te ut discerem te, nisi in te supra me?* Conf. 10, 26, 37.

¹³³ *Volventi mihi multa ac varia mecum diu, ac permultos dies sedulo quaerenti memetipsum ac bonum meum, quidve mali evitandum esset: ait mihi subito, sive ego ipse, sive alius quis extrinsecus sive intrinsecus, nescio.* Sol. 1, 1. Von den Gottesaussagen seines langen Gebetes sagt Augustin: *Dixi enim non quae intellectu comprehendendi, sed quae undecumque collecta memoriae mandavi, et quibus accomodavi quantam potui fidem: scire autem aliud est.* Sol, 1, 4, 9.

Moment durchzieht die ganzen Confessiones. Von diesem Interesse am außerseelischen Sein Gottes wird darum die Transsubjektivität Gottes auch bei der memoria Dei betont.

Dennoch hängt die memoria Dei mit dem geschöpflichen Sein des Menschen zusammen. Der menschliche Geist ist so geschaffen, daß er sich seines Schöpfers erinnern kann, er ist Dei capax und darin besteht seine Gottebenbildlichkeit. Die imago Dei hat ihr Sein als memoria Dei.¹³⁵ Da die Gottebenbildlichkeit des Menschen andererseits als seine Vernünftigkeit definiert wird,¹³⁶ scheint die memoria Dei in den Umkreis der natürlichen Vernünftigkeit des Menschen zu rücken, auch wenn die in rechter Weise geschehende Erinnerung dem heiligen Geist zugeschrieben wird.¹³⁷ Die memoria Dei hat einen, man könnte sagen, quasi-biologischen Grund: die Erinnerung an Gott ist möglich, weil Gott das Leben der Seele ist. Gott ist allgegenwärtig und deshalb lebt und ist und bewegt sich die Seele in ihm und darum kann sie sich auch an ihn erinnern.¹³⁸ Die memoria Dei ist so eine Erinnerung der Seele daran, daß sie lebt und daß Gott dieses Leben ist. Sie ist der motus vitalis der Seele.^{138a} Die Heidenmission beruht darauf, daß die Heiden auf diese memoria Dei hin angesprochen werden können, wenn sie auch weithin vom Vergessen überdeckt ist.¹³⁹

¹³⁴ Conf. 1, 1, 1.

¹³⁵ Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se: sed quia potest etiam meminisse et intelligere et amare a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit. Si autem non facit, etiam cum sui meminit, seseque intelligit ac diligit, stulta est. Meminerit itaque Dei sui, ad cuius imaginem facta est eumque intelligat atque diligit. Quod ut brevius dicam, colat Deum non factum, cuius ab eo capax est facta, et cuius particeps esse potest . . . De trin. 14, 12, 15; vgl.: Eo quippe ipso imago ejus (Gottes) est, quo ejus capax est, ejusque particeps esse potest. De trin. 14, 8, 11.

¹³⁶ Volentes in rebus quae factae sunt ad cognoscendum eum a quo factae sunt, exercere lectorem, jam pervenimus ad eius imaginem, quod est homo, in eo quo caeteris animalibus antecellit, id est ratione vel intelligentia . . . De trin. 15, 1, 1.

¹³⁷ Quando autem bene recordatur (mens) domini sui, spiritu ejus accepto, sentit omnino, quia hoc discit intimo magisterio, nonnisi ejus gratuito affectu posse se surgere, nonnisi suo voluntario defectu cadere potuisse. De trin. 14, 15, 21.

¹³⁸ (Deus) quippe semper est, nec fuit et non est, nec est et non fuit: . . . Et ubique totus est: propter quod ista (scil. anima) in illo et vivit et movetur et est (Act. 17, 28): et ideo reminisci ejus potest. De trin. 14, 15, 21.

nec possunt vivere animae, nisi earum vita sit Deus. In Ev. Joh. tr. 23, 7.

insinuavit (Jesus) nobis animam humanam et mentem rationalem, quae inest homini, non inest pecori, non vegetari, non betificari, non illuminari, nisi ab ipsa substantia Dei . . . In Ev. Joh. tr. 23, 5. Zur Begründung der memoria Dei auf die Ubiquität Gottes vgl. Conf. 10, 26, 37.

^{138a} Vgl. Anm. 252–256 mit dem zugehörigen Text.

¹³⁹ Commemorabuntur, inquit, et convertuntur ad dominum universi fines terrae (Ps. 21, 28). Non igitur sic erant oblitae istae gentes Deum, ut ejus nec commemoratae recordarentur. Obliviscendo autem Deum, tamquam obliviscendo vitam suam, conversae fuerant in mortem, hoc est, in infernum. Commemoratae vero convertuntur ad dominum, tamquam reviviscentes reminiscendo vitam suam, cuius eas habebat oblivio. De trin. 14, 13, 17. Vgl. Quod autem quisque penitus obliviscitur, nec comineri ejus utique potest. De trin. 14, 12, 16.

In dieser Interpretation der *memoria Dei* bleibt noch eine Unklarheit bestehen. Wie verhält sich die Aussage, daß die *memoria Dei* durch das Kennenlernen Gottes entsteht, zu der anderen, daß sie schöpfungsmäßige *imago Dei* ist und mit der Lebendigkeit der Seele gegeben? Man wird darauf vorläufig antworten müssen, daß auch das Lernen und Erkennen Gottes sich in der Rückwendung der Seele auf sich selbst vollzieht, im Rekurs auf die innere Wahrheit und Liebe, den in uns wohnenden Gott.¹⁴⁰ Lernen ist Erinnerung, nicht im Sinne der platonischen Anamnesis, sondern als Rückbesinnung auf das eigne Sein. Die *memoria Dei* konstituiert sich durch das Ausgehen von dem in der Seele Vorhandenen, der Seele Bekannten, und Weiterschreiten von dort zu dem noch Unbekannten.

Damit wird ein Denkschema sichtbar, welches in gleicher Weise der *scientia*, dem *quaerere Deum* und der *fides* zugrundeliegt. Es ist der Grundsatz, daß Glauben, Fragen, Lieben und Erkennen nur möglich sind vom schon Gewußten aus. Bei ihnen allen ist die Gleichzeitigkeit von Wissen und Nichtwissen der Ausgangspunkt, sie verknüpfen das schon Gewußte mit dem noch nicht Gewußten. Das ist das *conjectere*, der Rückschluß vom Bekannten auf das Unbekannte. Der Glaube schließt vom sichtbaren Christus oder von der sichtbaren, bekannten Autorität auf den unsichtbaren, göttlichen Christus. Glaube ist die Anwendung und Beziehung einer rationalen Erkenntnis auf ein noch teilweise unerkanntes „Objekt“.¹⁴¹ Das Fragen geht aus von sinnlicher Wahrnehmung¹⁴² oder von einer *interior notitia*, einem inneren Wissen,¹⁴³ das Lieben¹⁴⁴ und Erkennen¹⁴⁵ kommt aus dem Wissen. Das *conjectere* schlägt einen Bogen von Erkenntnis zu Erkenntnis.

Wir können nunmehr unser Problem präzisieren. Die Analyse des Textes *De trin.* 13, 4, 7 ff. hatte gezeigt: die Gnade führt von Erkenntnis zu Erkenntnis. Die Untersuchung der noetischen Leistung der Gnade und der Erkenntnis hatte eine Gleichartigkeit der Leistungen auf einer Reihe von Gebieten ergeben. Darüber hinaus kam zutage, daß Glauben und Lieben Gottes,

¹⁴⁰ *Dilige ergo proximum, et intueere in te unde diligis proximum; ibi videbis, ut poteris, Deum.* In *Ev. Joh. tr.* 17, 8.

ubicumque oraveris, intus est qui exaudiat, intus in secreto, quem sinum vocat . . . Qui te exaudit non est praeter te. In *Ev. Joh. tr.* 10, 1.

¹⁴¹ *Nec sic descendit (Christus) ad nos ut illos (die Engel) desereret, sed simul integer illis integer nobis, illos intrinsicus pascens per id quod Deus est, nos forinsecus admonens per id quod nos sumus, idoneos facit per fidem quos per speciem pascit aequaliter. Quia enim rationalis creatura verbo illo tamquam optimo cibo suo pascitur, humana autem anima rationalis est – quae mortalibus vinculis peccati poena tenebatur, ad hoc diminutionis redacta, ut per *coniecturas* rerum visibilium ad intellegenda invisibilia niteretur – cibus rationalis creaturae factus est visibilis, non commutatione naturae suae sed habitu nostrae, ut visibilia sectantes ad se invisibilem revocaret.* *De lib. arb.* 3, 10, 30.

Valet ergo *fides* ad cognitionem et ad dilectionem Dei, non tamquam omnino incogniti, aut omnino non dilecti; sed quo cognoscatur manifestius, et quo firmiter diligatur. *De trin.* 8, 9, 13. Vgl. oben Abschn. 12 c).

¹⁴² *species rerum*, *Conf.* 10, 6, 9–¹⁴³ *Conf.* 10, 21, 30.

¹⁴⁴ Lieben des Unbekannten ex iis . . . quae nota sunt. *De trin.* 13, 20, 26.

¹⁴⁵ per haec quae nota sunt utcumque noscenda, *De gen. ad litt.* 5, 11, 28.

die zum Bereich der Gnade gehören, ebenso wie das Erkennen ein Rückschluß von dem der menschlichen Vernunft kraft ihrer Natur Zugänglichen auf das noch Unbekannte sind. Es scheint so, daß Gnade und Erkenntnis in einer beängstigenden Weise austauschbar sein könnten. Die Frage nach Gnade und Erkenntnis rollt das Grundproblem des Augustinismus, die Frage nach Gnade und Natur, in kritischer Weise auf.

Wir versuchen, diesen Tatbestand zu erhellen durch eine Strukturanalyse dessen, was Augustin Gnade und was er Erkenntnis nennt.

II. Die Struktur der Erkenntnis und der Gnade

Erkenntnis und Gnade haben ihr Sein in der Beziehung auf etwas. Erkenntnis ist da im Erkennen eines Erkannten und Gnade ist stets gerichtet auf ein Ziel oder einen Empfänger des Gewährens. Erkenntnis und Gnade konstituieren sich im Vollzug, sie haben ihr Sein im Vollzug. Wir können also die Struktur von Erkenntnis und Gnade und das heißt doch, die Elemente, aus denen sich ihr Sein erbaut, nur erfassen, indem wir beide als Vorgang betrachten. Die weitergehende Frage nach dem Sein von Erkenntnis und Gnade überhaupt wird hier nicht gestellt. Es genügt zur Erhebung wesentlicher Strukturelemente die Untersuchung des Vollzugs beider. Wir analysieren also die Erkenntnis als Erkennen und die Gnade als Begnadung.

1. Elemente des Erkenntnisvorgangs

a) Die Innerlichkeit der Erkenntnis

Die Erkenntnis vollzieht sich innen im Geist des Menschen: *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas.*¹⁴⁶ Damit ist nicht die Binsenweisheit gemeint, daß alle Erkenntnis als Vernunfttätigkeit im menschlichen Geiste stattfindet. Sondern die Innerlichkeit des Erkennens ist bei Augustin zugleich eine Aussage über den Ursprung der Erkenntnis. Die Wahrheit wird im Bereich der geschaffenen Dinge nicht der erkannten res abgenommen, die Sache stellt ihre Wahrheit nicht der erkennenden Vernunft gegenüber, sondern die res muß sich gegenüber der Wahrheit im Geiste des Menschen ausweisen und wird von dorther als wahr oder falsch erkannt. Der Erkennende richtet seinen Blick auf die innere Wahrheit, die zu ihm redet.¹⁴⁷

Lit. Fragen der Erkenntnis. *Andresen* B IV 2 a)-g). *D. Pirson*, Der Glaubensbegriff bei Augustin, Diss. Masch. Erlangen 1953. *F. Körner*, Die Entwicklung Augustins von der Anamnese zur Illuminationslehre im Lichte seines Innerlichkeitsprinzips. ThQ 134, 1954, 397-447. *M. Löhrer*, Der Glaubensbegriff der hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones. Einsiedeln/Zürich/Köln 1955. *R. Lorenz*, Die Wissenschaftslehre Augustins, ZKG 67, 1956, 29-60; 213-251. *R. A. Markus*, St. Augustine on Signs, Phronesis 2, 1957, 60-83. *Recherches Augustiniennes*, Bd. II, Paris 1962. Darin: *D. J. Hassel*, Conversion-Theory and „Scientia“ in the De Trinitate, S. 383-401. *C. Schützinger*, Die augustiniische Erkenntnislehre im Licht neuerer Forschung, S. 177-203.

¹⁴⁶ De ver. rel. 39, 72.

Nemini dubium est, sicut interiorem hominem intelligentia, sic exteriorem sensu corporis praeditum. De trin. 11, 1, 1.

¹⁴⁷ *interiorem, . . . illam veritatem pro viribus intuentes. De mag. n. 45. quoniam omnis vita rationalis si perfecta est, incommutabili veritati secum intrinsecus sine strepitu loquenti obtemperat . . . De ver. rel. 55, 110.*

Die innere Wahrheit beurteilt sogar die Angemessenheit von Aussagen der heiligen Schrift über Gott.¹⁴⁸ Bei dieser Sachlage könnte sich die Erkenntnis auf bloße Introspektion beschränken. Augustin betrachtet jedoch die Erkenntnis nicht als ein Spiel des Geistes mit sich selbst, sondern er billigt der res, dem Erkenntnisgegenstand, eine bestimmte Rolle zu.¹⁴⁹ Von der res kann die Ermahnung zum Erkennen ausgehen, die admonitio.

b) *admonitio und notitia intus*

Das Strukturschema der Erkenntnis ist für die sinnliche Erkenntnis von Augustin nur ausgeführt worden, weil ihn die Frage interessiert: Wie wird der Geist von sinnlichen Eindrücken affiziert? An sich ist die Erkenntnis der materiellen Dingwelt und des in ihr Geschehenden keine Erkenntnis im strengen Sinne.¹⁵⁰ Doch tritt das Erkenntnisschema in folgendem Beispiel hervor: Jemand beschreibt eine Landschaft, einen entwaldeten und mit Ölbäumen bepflanzten Berg. Der Zuhörer kann ihn nur verstehen, wenn er weiß, was Berg, Wald, Ölbaum ist, und sich an das Aussehen dieser Dinge erinnert. Auf den Anreiz des Berichtes hin erfolgt der Rekurs auf die innen vorhandene Kenntnis und das erkennende Verstehen ist die Verknüpfung der notitia intus mit der von außen kommenden admonitio.¹⁵¹ In diesem Falle besteht das innere Wissen aus den Bildern der Körperdinge, welche durch die Sinne dem Gedächtnis vermittelt worden sind.¹⁵²

Mit dem Mechanismus der Entstehung der Sinneseindrücke im Geist haben wir uns nicht zu befassen.^{152a} Es ist aber auch hier ein Zusammenwirken von „außen“ und „innen“ festzustellen. Parallel zur Meldung der Sinne läuft die formende Tätigkeit des Geistes, welche der sinnlichen Wahrnehmung Form und Gestalt verleiht. Indem die Aktivität des Geistes auf das von der sinnlichen Wahrnehmung dargebotene Material trifft, entsteht das Wahrnehmungsbild im Geiste. Die notitia intus reduziert sich hier auf das formende Vermögen des Geistes. Dabei ist zunächst nicht an feste, im Geiste a priori

(veritas) intelligentibus mentibus intus loquitur . . . In Ev. Joh. tr. 54, 8, vgl. 57, 3.

¹⁴⁸ Modus quippe iste locutionis cum per efficientem id quod efficitur significatur, creber est in scripturis sanctis: maxime cum de Deo aliquid dicitur, quod ei ad proprietatem locutionis non convenire praesidens mentibus nostris ipsa veritas clamat. De gen ad litt. 5, 19, 39.

¹⁴⁹ Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito. De trin. 9, 12, 18.

¹⁵⁰ Retract. 1, 14, 3.

¹⁵¹ Neque enim vel intelligere possem narrantem, si ea quae dicit, et si contexta tunc primum audirem, non tamen *generaliter* singula meminisssem. Qui enim mihi narrat, verbi gratia, aliquem montem silva exutum, et oleis indutum, ei narrat qui meminerim species et montium et silvarum et olearum; quas si oblitus essem, quid diceret omnino nescirem, et ideo narrationem illam cogitare non possem. Ita fit ut omnis qui corporalia cogitat, sive ipse aliquid confingat, sive audiat, aut legat vel praeterita narrantem, vel futura praenuntiantem, ad memoriam suam incurrat, et ibi reperiat modum atque mensuram omnium formarum quas cogitans intuetur. De trin. 11, 8, 14.

¹⁵² vgl. Conf. 10, 8, 15: nec ipsa (die Körperdinge) sunt apud me, sed imagines eorum. Et novi quid ex quo sensu corporis impressum sit mihi.

^{152a} Dazu vgl. die Darstellungen der Erkenntnistheorie Augustins bei B. Kälin, E. Gilson, R. Schneider (Seele und Sein, vgl. ThR NF 25 (1959) S. 43), J. Hessen. Vgl. De gen ad litt. 12, 16, 33; 20, 42–43.

vorhandene Formen zu denken, welche der Materie der sinnlichen Wahrnehmung übergestülpt werden, sondern die formende Potenz des Geistes ist seine Lebensbewegung, sein *motus vitalis*, seine unaufhörliche Aktivität. Diese stößt auf das Objekt, welches die Sinne melden, und bringt in diesem Zusammenstoß das Wahrnehmungsbild hervor.¹⁵³ Hinter der *notitia intus* steht also der *motus vitalis* der menschlichen Seele. Erkenntnistheorie, Metaphysik und Psychologie bilden eine Einheit.

Die Struktur des Erkennens zeigt sich deutlicher, wo sich die Erkenntnis ihrem eigentlichen Geschäft hingibt, der Entdeckung der Wahrheit (*visio intellectualis*). Gäbe es Wahrheitserkenntnis in Bezug auf die materielle Körperwelt, so bestände sie in der Schau der Ideen der Körperdinge und der zwischen ihnen waltenden prästabilierten Beziehung, die sich im Geschichtsablauf verwirklicht. Dieses Wissen wäre dann auf die Dinge der Körperwelt zu beziehen. Aber solche Erkenntnis ist den Engeln vorbehalten.¹⁵⁴ Nur auf einem Teilgebiet gibt es für uns jetzt auf Erden solche Erkenntnis: wir schauen in der ewigen Wahrheit die Idee, welche für unser Sein und Handeln normativ ist. Sie erzeugt eine wirkliche Erkenntnis innen im Geist, die als ethische und ästhetische Norm auf das Wahrgenommene angewendet wird.¹⁵⁵ So gilt: *et inest intrinsecus unde approbetur, cui forinsecus inhiatur*.¹⁵⁶

Die Beurteilung des sinnlich Wahrgenommenen geschieht also auf Grund rationaler Erkenntnis. Bei dieser tritt das Verhältnis von *admonitio* und *notitia intus* sehr klar hervor: der Sinn ermahnt die Seele, den Blick auf das Intelligible zu richten.¹⁵⁷ Von dort bezieht sie die Norm des Urteils. Streng genommen geht sowohl die *admonitio* durch die Sinne wie auch die Hervorbringung der *notitia intus* auf die Tätigkeit der Wahrheit zurück: *foris ad-*

¹⁵³ *Sed cum a corpore causa est ut talia visa cernantur, non ea corpus exhibet; neque enim habet eam vim, ut formet aliquid spiritale: sed sopito, aut perturbato, aut etiam intercluso itinere intentionis a cerebro, qua dirigitur sentiendi motus, anima ipsa quo motu proprio cessare ab hoc opere non potest, quia per corpus non sinitur, vel non plene sinitur corporalia sentire, vel ad corporalia vim suae intentionis dirigere, spiritu corporalium similitudines agit, aut intuetur objectas. Et siquidem eas ipsa agit, phantasiae tantum sunt; si autem objectas intuetur, ostensiones sunt. De gen. ad litt. 12, 20, 42.*

Zum *vitalis motus* vgl. *De mus.* 6, 17, 58.

¹⁵⁴ *nec idonea est ipsa mens nostra, in ipsis rationibus, quibus facta sunt, ea videre apud Deum, ut per hoc sciamus quot et quanta qualiaque sint, etiamsi non ea videamus per corporis sensus. De gen. ad litt. 5, 16, 34. De trin. 4, 16, 21:* Die Philosophen können aus den ewigen Ideen weder naturwissenschaftliche Tatsachen, noch historische Abläufe erkennen. Ebenso *De trin.* 4, 17, 23.

¹⁵⁵ *In illa igitur aeterna veritate ex qua temporalia facta sunt omnia formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspiciamus: atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tanquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus: nec a nobis nascendo discedit. . . Nihil itaque agimus per membra corporis in factis dictisque nostris, quibus vel approbantur vel improbantur mores hominum, quod non verbo apud nos intus edito praevenimus. De trin. 9, 7, 12.*

¹⁵⁶ *De trin.* 10, 1, 1.

¹⁵⁷ *Animus intellectualis ad intelligibilia sua videnda a sensu admonetur potius quam aliquid accipit. Ep. 6, CSEL 34, 2 S. 12, 23.*

monet, intus docet.¹⁵⁸ Die Wahrheit bedient sich der Kreatur als Hilfsmittel, um die Aufmerksamkeit des Geistes auf sich zu lenken.¹⁵⁹

Damit ist bereits gesagt, daß das innere Wissen dem Geist von einer Instanz außerhalb seiner, eben der Wahrheit, zuteil wird. Man vermeidet deshalb besser den Ausdruck apriorisch für diese *notitia intus*. Augustin beschreibt die Mitteilung der Wahrheit in verschiedenen Bildern, unter denen das des inneren Lehrers und der Erleuchtung die wichtigsten sind.

c) *illuminatio und magister interior*

Augustin nennt die rationale Erkenntnis intellektuelle Anschauung (*visio intellectualis*). Er beschreibt sie nach Analogie des körperlichen Sehens. Der Geist, welcher den körperlichen Augen entspricht, richtet seinen Blick, das ist die Vernunft, auf die Sache.¹⁶⁰ Das Sehen der Sache ist die Erkenntnis, eben die intellektuelle Anschauung. Sie bezieht sich auf geistige Sachverhalte und unkörperliche Gegenstände (welche nicht Abbild eines vom Geiste wahrgenommenen Körperdinges sind), also auf Wahrheiten, Tugenden, Ideen.¹⁶¹ Diese Erkenntnis kommt durch göttliche Erleuchtung zustande.¹⁶² Die Deutung der Illuminationslehre Augustins ist strittig, wir begnügen uns damit, Augustin selbst zu Worte kommen zu lassen.¹⁶³

Mit „Erleuchtung“ meint Augustin zunächst das Sichtbarwerden eines Sachverhalts. Licht ist das, wodurch etwas sichtbar wird.¹⁶⁴ So wie die Sonne die Erde und was auf ihr ist, erleuchtet und dadurch sichtbar macht, so beleuchtet Gott mit seinem Licht die Wahrheiten der wissenschaftlichen Disziplinen, so daß sie dem Geiste sichtbar und damit erkennbar werden.¹⁶⁵ Die Er-

¹⁵⁸ De lib. arb. 2, 14, 38.

Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte veritatis emanat. De b. vit. 4, 35.

¹⁵⁹ quia et per creaturam mutabilem cum admonemur, ad veritatem stabilem ducimur, ubi vere discimus . . . Conf. 11, 8, 10.

¹⁶⁰ Ergo animae tribus quibusdam rebus opus est: ut oculos habeat quibus bene uti possit, ut aspiciat, ut videat. Oculi sani mens est ab omni labe corporis pura . . . Aspectus animae ratio est . . . Ipsa autem visio intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur. Sol, 1, 6, 12–13.

¹⁶¹ De gen. ad litt. 12, 6, 15; 10, 21.

¹⁶² Aliud autem est ipsum lumen, quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat; nam illud jam ipse Deus est, haec autem creatura, quamvis rationalis et intellectualis ad ejus imaginem facta, quae cum conatur lumen illud intueri, palpitat infirmitate et minus valet. Inde est tamen quidquid intelligit sicut valet. De gen. ad litt. 12, 31, 59.

¹⁶³ Übersicht über die verschiedenen Interpretationen bei *Hessen*, Augustins Metaphysik der Erkenntnis, S. 84–98. Vgl. auch *C. Schützinger* in *Recherches Augustiniennes* II, 1962, S. 177–203.

¹⁶⁴ Convenienter autem lucem hanc dici concedit quisquis concedit recte dici lumen, qua res quaeque manifesta est. De gen. ad litt. op. imp. 5. 24.

¹⁶⁵ Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae; disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur, ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia: Deus autem est ipse qui illustrat. Sol, 1, 6, 12.

Intelligibilis nempe Deus est, intelligibilia etiam illa disciplinarum spectamina; tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis et lux: sed terra, nisi luce illustrata,

leuchtung zeigt die zuvor verborgene Wahrheit.¹⁶⁶ Erleuchtung ist also Beleuchtung – Beleuchtung einer von dem Licht unterschiedenen Sache, die sich zeigt, weil sie von diesem Licht erhellt wird. Die Illuminationstheorie gibt Rechenschaft über die Wißbarkeit und Erkennbarkeit des Geistigen. Diese beruht auf dem von Gott selbst bewirkten Sich-Zeigen des Geistigen. Das Sich-Zeigen des von jeder Körperlichkeit abgesonderten Geistigen ist gleichzeitig der Erweis seiner Wahrheit, es ist das Sich-Zeigen der Wahrheit. Wahrheit ist Wirklichkeit. Wenn gesagt wird, daß für Augustin die Wahrheit unserer Erkenntnis auf Erleuchtung beruht, so muß dabei gegenwärtig bleiben, daß die Erleuchtung den Umweg über die Sachen nimmt, sich zunächst auf die *res* richtet, so daß diese in ihrer Wahrheit sich zeigen.

Zur Erleuchtung gehört, daß Gott selbst sich erschließt. Das erleuchtende Licht zeigt sich stets auch selbst¹⁶⁷ und das bedeutet, daß Gott grundsätzlich erkennbar ist.¹⁶⁸

Die Illumination ist nicht bloß Beleuchtung einer Sache, so daß diese sich zeigt, wißbar wird, zum Phänomen für mich werden kann. Sie richtet sich auch auf das Erkenntnisvermögen des Menschen. Das Licht der Vernunft wird von der Wahrheit entzündet.¹⁶⁹ Gott ist das Licht der Vernunft.¹⁷⁰ Die Metapher vom inneren Lehrer besagt dasselbe. Wir lernen nicht von dem äußeren Lehrer, der uns mit dem Schall seiner Stimme anredet, sondern von

videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Sol. 1, 8, 15.

¹⁶⁶ Non enim scimus mortales corda mortalium, tunc autem „illuminabit dominus abscondita tenebrarum, et manifestabit cogitationes cordis; et laus erit unicuique a Deo“ (1 Kor. 4, 5): quia id laudabitur et diligitur a proximo in proximo, quod ne lateat, ab ipso illuminabitur Deo. Enchir. 121, 32.

Quae rursus omnia, quae de hac luce mentis nunc a me dicta sunt, nulla alia quam eadem luce manifesta sunt. Per hanc enim intelligo vera esse quae dicta sunt, et haec me intelligere per hanc rursus intelligo. De ver. rel. 49, 97.

¹⁶⁷ Lumen cum alia monstrat quae videntur in lumine, numquid alio indiget ut monstretur? Lumen ergo et alia demonstrat et seipsum. In Ev. Joh. tr. 47, 3.

¹⁶⁸ So dürfte das schwierige „in illo“ De gen. ad litt. 12, 31, 59 aufzufassen sein. Zu den veraciter intellecta gehören Bewußtseinsinhalte und Qualitäten der menschlichen Seele, welche sie „in sich selbst“ erkennt, und das sich zeigende göttliche Licht, das über der Seele geschaut wird, „an sich“ in illo: Sic etiam in illo genere intellectualium visorum alia sunt, quae in ipsa anima videntur, velut virtutes quibus vitia sunt contraria . . . Aliud est autem lumen, quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat; nam illud jam ipse Deus est, haec autem creatura . . . quae cum conatur lumen illud intueri, palpat infirmitate . . . Dum ergo illuc rapitur . . . etiam supra se videt illud, quo adjuta videt quidquid etiam in se intelligendo videt.

Aus der Sichtbarkeit des göttlichen Lichtes folgt, daß Gott erkannt werden kann: Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere; quod est, quod fulget, quod illuminat: ita in illo secretissimo Deo quem vis intelligere, tria quaedam sunt; quod est, quod intelligitur, et quod caetera facit intelligi. Sol. 1, 8, 15.

Die Frage nach eventuellem Ontologismus bei Augustin liegt nicht im Rahmen unseres Themas.

¹⁶⁹ Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem? De rer. rel. 39, 72.

¹⁷⁰ De civ. 8, 4.

dem inneren Lehrer, der uns die Wahrheit kundtut und der das intelligible Licht ist.¹⁷¹ Dieser innere Lehrer ist Christus¹⁷² in Gemeinschaft mit den anderen Personen der Trinität.¹⁷³ Das innere Ohr, nicht das äußere, vernimmt die Wahrheit, welche innen lehrt.¹⁷⁴ Zu diesen Bildern gesellt sich noch das der Einwohnung Gottes.¹⁷⁵ Das erleuchtende Licht ist das *internum aeternum*, das Ewige im Inneren des Menschen.¹⁷⁶

Es ist schwierig, festzustellen, was mit diesen Metaphern gemeint ist. Zur Beleuchtung der geistigen Gegenstände durch Gott tritt eine Erleuchtung des menschlichen Geistes.¹⁷⁷ Der platonische Begriff der Teilhabe, den Augustin hier verwendet – der menschliche Geist wird erleuchtet zwecks Teilhabe an der Wahrheit¹⁷⁸ – oder er leuchtet durch Teilhabe an der Wahrheit,¹⁷⁹ macht die Sache keineswegs klarer. Man kann jedoch zunächst festhalten, daß mit Erleuchtung, Belehrung, Einwohnung, Teilhabe, die Präsenz der Wahrheit im Geiste des Menschen¹⁸⁰ und damit auch die Formung dieses Geistes gemeint ist. Dabei wird der Intellekt von diesem Licht durchströmt.¹⁸¹ Das kann doch nur heißen, daß der Geist und seine Bewußtseinsinhalte in dieser Erhel-

¹⁷¹ In ipsa ergo mente, hoc est in interiore homine, quodammodo crescitur, non solum ut ad cibum a lacte transeat, verum etiam ut amplius atque amplius cibus ipse sumatur. Non autem crescitur spatiosa mole, sed intelligentia luminosa, quia et ipse cibus intellegibilis lux est. Ut ergo crescatis, eumque capiat. . . non ab eo *doctore* qui vestris auribus sonat, hoc est forinsecus operando plantat et rigat, sed ab eo qui dat incrementum petere aut sperare debetis. In Ev. Joh. tr. 97, 1.

Audite dilucescentem *magistrum*, et illabentem cordibus nostris *solem* nostrum . . . In Ev. Joh. tr. 19, 10.

¹⁷² De mag. 11, 38.

¹⁷³ Numquidnam dicit Filius et docet Spiritus sanctus ut dicente Filio verba capiamus, docente autem Spiritu sancto eadem verba intelligamus? Quasi dicat Filius sine Spiritu sancto, aut Spiritus sanctus doceat sine Filio; aut vero non et Filius doceat et Spiritus sanctus dicat, et cum Deus aliquid dicit et docet, Trinitas ipsa dicat et doceat. In Ev. Joh. tr. 77, 2. Vgl. De trin. 1, 8, 18.

¹⁷⁴ Et haec ad tempus facta verba tua nuntiavit auris exterior menti prudenti cujus auris interior posita est ad aeternum verbum tuum. Conf. 11, 6, 8.

Donabit quidem Deus, ut spero, ut tibi valeam respondere, vel potius ut ipse tibi, eadem quae summa omnium magistra est veritate intus docente, respondeas. De lib. arb. 2, 2, 4.

¹⁷⁵ Erleuchtung = Einwohnung. Gott als inhabitator. De ver. rel. 39, 72.

¹⁷⁶ non enim lumen nos sumus, quod „illuminat omnem hominem“, sed illuminamur a te, ut, qui fuimus „aliquando tenebrae“, simus „lux“ in te. O si viderent *internum aeternum*, quod ego quia gustaveram, fremdebam, quoniam non eis poteram ostendere . . . Conf. 9, 4, 10.

¹⁷⁷ ipsis rebus, *Deo intus pandente*, manifestis. De mag. 12, 40.

¹⁷⁸ me . . . nesciente alio lumine illam (scil. mentem) illustrandam esse, ut sit particeps veritatis, quia non est ipsa natura veritatis . . . Conf. 4, 15, 25.

¹⁷⁹ ostenditur, animam rationalem vel intellectualem . . . sibi lumen esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere. Augustin freut sich hier der Übereinstimmung mit Plotin. De civ. 10, 2.

¹⁸⁰ Cum vero de iis agitur, quae mente conspiciuntur, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur, quae *praesentia* contuemur in illa interiore luce veritatis qua ipse qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur. De mag. 12, 40.

¹⁸¹ et illa intellectu non aderat, qui illa luce illuminaretur, nec tantum perfunderetur, verum etiam frueretur. In Ev. Joh. tr. 15, 19. Zur Formung vgl. Anm. 262, 271, 285.

lung eben diesem Geiste sichtbar werden. Auch diese Erleuchtung ist Beleuchtung. Und dazu zeigt Gott als Licht sich selbst und die in ihm enthaltenen Ideen, soweit der beschränkte menschliche Intellekt das fassen kann. Es ist mißlich, das als Einstrahlung der Ideen in den Geist zu bezeichnen.¹⁸² Die Illumination ist Leuchten Gottes und Beleuchtetheit der von Gott unterschiedenen geistigen Dinge, ursprüngliches und kausal bewirktes Sich-Zeigen einer Sache. Die Anwendung so Gesehener Sachen und Sachverhalte auf empirische Tatsachen ist das Urteil.

Es ist jedoch nicht damit getan, daß die Wahrheit präsent wird. Sie muß durch die Tätigkeit des Intellekts ergriffen werden. Damit berühren wir ein weiteres Strukturelement der Erkenntnis, die *intentio animi*.

d) *intentio*

Die Vernunft wendet sich der beleuchteten Sache zu, so wie das Auge dem sichtbaren Gegenstand. Augustin nennt das *animi intentio* oder *conversio*. Es ist das gesammelte Hinstreben zum Erkenntnisgegenstand und das Festhalten der Aufmerksamkeit bei ihm.¹⁸³ Die Parallele zwischen Sinneserfahrung und rationaler Erkenntnis wird auch hier durchgeführt. Beim körperlichen Sehen hält die *intentio* das Auge bei der erblickten Sache fest, sie stellt die Verbindung zwischen Sache und Wahrnehmungsvermögen her.¹⁸⁴ Die *intentio* ist eine Funktion des Willens.¹⁸⁵ Wenn dieser Wille heftig ist, kann man ihn Liebe nennen.¹⁸⁶ In der rationalen Erkenntnis, etwa der Selbsterkenntnis des Geistes, wird genau analog dazu der Erkenntnisgegenstand (*cognoscibile*) mit dem Erkennen zusammengebracht, indem die Hinkehr (*conversio*) des Geistes zu sich selbst erfolgt. Die Wahrheitserkenntnis vollzieht sich im Zusammenkommen des Geistes mit der Wahrheit, die in ihm „anwest“,¹⁸⁷ in der Zuwendung der Seele zur Wahrheit;¹⁸⁸ sie befragt die Wahrheit, blickt zu ihr hin. Auch in dieser *conversio* ist der Wille oder, was dasselbe ist, die Liebe tätig.¹⁸⁹ Nichts wird vollkommen erkannt, was nicht vollkommen geliebt wird.¹⁹⁰

Die Erkenntnistheorie führt also auf das Willensproblem. Wodurch wird der Wille in Bewegung gesetzt, so daß er den Intellekt auf das Erkenntnisziel

¹⁸² Hessen, *Metaphysik der Erkenntnis*, S. 96.

¹⁸³ Zur Annäherung der Bedeutungen von *intentio* und *conversio* vgl. Sol. 1, 6, 13: Sed et ipse aspectus quamvis jam sanos oculos *convertere* in lucem non potest, nisi tria illa permaneant (scil. fides, spes, charitas) . . . Jam aspectum sequitur ipsa visio Dei, qui est finis aspectus; non quod jam non sit, sed quod nihil amplius habet quo se *intendat* . . .

¹⁸⁴ Itemque illa animi *intentio*, quae in ea re quam videmus sensum tenet, atque utrumque conjungit . . . De trin. 11, 2, 2.

¹⁸⁵ voluntas animi quae rei sensibili sensum admovet, in eoque ipsam visionem tenet. De trin. 11, 2, 5.

¹⁸⁶ Et si tam violenta est, ut possit vocari amor . . . De trin. 11, 2, 5.

¹⁸⁷ Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas . . . tu autem ad ipsam quaerendo venisti, non locorum spatio, sed mentis affectu, ut ipse *interior homo* cum suo *inhabitatore*, non infima et carnali, sed summa et spiritali voluptate *conveniat*. De ver. rel. 39, 72. ¹⁸⁸ De div. qu. 83, qu. 46.

¹⁸⁹ De trin. 14, 10, 13. Augustin unterscheidet *cognoscibilia*, *cognitio* und *utriusque tertia voluntate junctionem*. ¹⁹⁰ De div. qu. 83 qu. 35, 2.

richtet? Ohne diese Tätigkeit des Willens bleibt ja die Illumination vergeblich.¹⁹¹ Ist die *conversio* ein eigenständiger Willensakt? Oder besteht ein Zusammenhang zwischen Erleuchtung und der Bewegung des Willens, zwischen *illuminatio* und *conversio*? Augustin scheidet zwar begrifflich zwischen beiden¹⁹² und er kann das tun, weil bei der Hinkehr zunächst auf die Tätigkeit des Menschen, bei der Erleuchtung auf die Tätigkeit Gottes reflektiert wird. Aber die Sachlage ist komplizierter. Der Wille bewegt sich nicht von sich aus. Die Präsenz einer Sache, etwa eines schönen Gegenstandes, erregt Freude und Wohlgefallen. Diese *delectatio* erzeugt Tätigkeit des Willens, Hinkehr zum geliebten Gegenstand.¹⁹³ Bei der Betrachtung von Zahlenverhältnissen, geometrischen Figuren, harmonischen Maßverhältnissen, ja von Gegenständen der Wissenschaft überhaupt, entsteht *delectatio*.¹⁹⁴ In diesem Affekt der Freude an den wissenschaftlichen Wahrheiten ist Gott tätig. Er, die Wahrheit selbst, ermahnt uns dadurch zu seliger Betrachtung.¹⁹⁵

Die innere Bewegung des Willens durch die *delectatio* an der Wahrheit ist der Schlüssel zum Verständnis der augustinischen Illuminationslehre. Die Erleuchtung ist das „Anwesen“ der Wahrheit und die gleichzeitige Bewegung des Willens durch die Freude an der Wahrheit. Der so bewegte Wille kehrt den Intellekt der Wahrheit zu. Die Verbindung zwischen Wahrheit und Erkenntnisvermögen wird von Gott aus durch das Medium des menschlichen Willens hergestellt.¹⁹⁶ Sowohl die *admonitio* als auch die *notitia intus* kommen beim Erkennen von Gott.

¹⁹¹ *Talis lux Christus erat, talis lux cum muliere (der Samaritanerin) loquebatur, et illa intellectu non aderat, qui illa luce illuminaretur . . .* In Ev. Joh. tr. 15, 19.

¹⁹² *et convertendo nos ad Deum percipimus illuminationem.* In Ev. Joh. tr. 21, 4. *Ambulemus ergo dum diem habemus, id est, dum ratione uti possumus, ut ad Deum conversi, Verbo ejus, quod verum lumen est, illustrari mereamur . . .* De ver. rel. 42, 79.

¹⁹³ *Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est . . .* Epist. ad Gal. 49. Sammlung der einschlägigen Stellen bei E. Gilson, Introduction S. 210–211.

¹⁹⁴ De mus. 6, 9, 23–24.

delectatio quippe quasi pondus est animae. Uns entzückt die summa, inconcussa, incommutabilis, aeterna . . . aequalitas. Ibid. 6, 11, 29.

In den geometrischen Figuren erfährt man *delectari* durch *veritas, aequitas, aequalitas.* De quant. an. 9, 15.

¹⁹⁵ *Ergo jam tria genera sunt rerum in quibus illud rationabile apparet. Unum est in factis ad aliquem finem relatis, alterum in dicendo, tertium in delectando. Primum nos admonet nihil temere facere; secundum, recte docere; ultimum, beate contemplari. In moribus est illud superius; haec autem duo in disciplinis, de quibus nunc agimus.* De ord. 2, 12, 35.

Quidquid enim iocundum est in ceteris veris, ipsa utique veritate iocundum est. De lib. arb. 2, 13, 36.

¹⁹⁶ *Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte veritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris jubar sol ille secretus infundit.* De b. vit. 33.

Illa est igitur plena satietas animarum, haec est beata vita, pie perfecteque cognoscere a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid connectaris summo modo. Ibid. 35.

2. Elemente der Gnade

a) die Gnade als innere Gnade

Ehe wir die Folgerungen aus dieser Strukturanalyse der Erkenntnis ziehen können, müssen wir die Elemente des augustinischen Gnadenbegriffs zusammenstellen. Das erste, die Innerlichkeit der Gnade, tritt am deutlichsten bei der Kritik Augustins am Gnadenbegriff des Pelagius hervor. Für Pelagius sei die Gnade Belehrung durch Gott was der Mensch zu tun habe, zeigende Gnade, nicht schenkende. Christus erscheint im Pelagianismus als exemplum statt als donum. Damit verharre die Gnade im Bereich des Gesetzes, das von außen gebietet, während sie doch etwas Spirituelles sei, Geist und nicht Buchstabe.¹⁹⁷ Der Vorwurf, daß die Gnade des Pelagius etwas Äußerliches sei, ist freilich insofern unzutreffend, als Pelagius das posse, das Vermögen, gemäß dem Gesetz zu handeln, auf die Gnade zurückführt, die dem Menschen schöpfungsmäßig mitgegeben ist. Die Seinsgesetzlichkeit des Menschen ist Gnade.¹⁹⁸ Jedenfalls betrachtet Augustin die Innerlichkeit der Gnade als das, was seinen Gnadenbegriff von dem des Pelagius unterscheidet. Gnade ist Tätigkeit Gottes innen im Menschen,¹⁹⁹ Inspiration der Liebe durch den in uns einwohnenden Geist,²⁰⁰ kurz, interior gratia.²⁰¹ Ein tieferliegendes Unterscheidungsmerkmal ist allerdings der Dynamismus der augustinischen Gnade – Gnade als Wirken Gottes, das sich in Wollen und Handeln des Menschen umsetzt.

Cum ergo (nämlich qui prudenter vivit) ad id quod sapienter elegit convertit animum, sapienter utique convertit . . . Omne autem quod sapienter fit non potest recte dici a sapientia esse *separatum*. De lib. arb. 2, 10, 29.

Veritatem autem atque sapientiam nemo amittit invitus. Non enim locis separari ab ea quisquam potest, sed ea, quae dicitur a veritate atque sapientia separatio, *per-versa voluntas* est, qua inferiora diliguntur. Ibid. 2, 14, 37.

Bei der Erleuchtung der Engelwelt bewirkt Gott die Hinkehr, in der die Erleuchtung geschieht: eam revocante ad se creatore conversio ejus facta atque illuminata intelligatur. De gen. ad litt. 1, 3.

¹⁹⁷ Hinc itaque apparet, hanc eum gratiam confiteri, qua demonstrat et revelat Deus quid agere debeamus; non qua donat atque adjuvat ut agamus: cum ad hoc potius valeat legis agnitio, si gratiae desit opitulatio, ut fiat mandati praevaricatio . . . De grat. Chri. et pecc. orig. 1, 8, 9.

Hoc est occultum et horrendum virus haeresis vestrae, ut velitis gratiam Christi in exemplo ejus esse, non in dono ejus, dicentes, quia per ejus imitationem fiunt justi, non per subministrationem spiritus sancti, ut eum imitentur adducti. op. imp. c. Jul. 2, 146.

¹⁹⁸ Pelagius bei Augustin, De grat. Chri. et pecc. orig. 1, 16, 17: quod possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est qui hoc posse donavit, qui hoc posse adjuvat. Quod vero bene vel agimus, vel loquimur, vel cogitamus, nostrum est. Vgl. ibid. 47, 52.

¹⁹⁹ Admoneo ut intelligatis, cui gratiae sitis inimici, negando operari Deum voluntates in mentibus hominum . . . op. imp. c. Jul. 2, 157.

²⁰⁰ Die Pelagianer wollen das Gesetz als Gnade angesehen wissen, ut scilicet a domino Deo adjutorium cognitionis habeamus, quo ea quae facienda sunt noverimus; non inspirationem dilectionis, ut cognita sancto amore faciamus, quae proprie gratia est. C. duas ep. Pel. 4, 11. quod totum perficietur per gratiam Christi, hoc est, per inhabitantem spiritum ejus in vobis. De pecc. mer. et rem. 1, 7, 7.

²⁰¹ De grat. Chri. et pecc. orig. 1, 45, 49.

b) *vocatio und interior gratia*

Die innere Gnade spielt nun bei der Begnadung eine ähnliche Rolle, wie das innere Wissen beim Erkennen. Der Ruf der Verkündigung oder die Ermahnung durch strafende Worte wirken nur bei dem, der die innere Gnade hat. Das Predigtwort des Bischofs verstehen die allein, zu denen Gott innen spricht,²⁰² denen er sich innen offenbart.²⁰³ Dem äußeren Schall der Worte muß die im Menschen verborgen wirkende Gnade, die innere Inspiration, entgegenkommen. Diese innere Inspiration erfolgt nur bei den Prädestinierten.²⁰⁴

Bei der *vocatio* ist also zweierlei zu unterscheiden. Die Berufung durch das äußere Wort ist lediglich Anreiz, *admonitio*, auf Grund derer die auf den Prädestinationsratschluß hin verliehene innere Gnade in Aktion tritt. Die erfolgreiche Berufung ist die *vocatio secundum propositum*. Bei ihr wirkt Gott innen mit dem von außen kommenden Wort mit.²⁰⁵ Ganz analog ist es bei der Versuchung: die Schlange redet von außen zum Menschen, aber innen wirkt der Teufel durch verborgene Eingebung mit.²⁰⁶

Da also das Schema: äußeres Wort – innere Inspiration, welches aus der Sprachphilosophie Augustins stammt, die Struktur der Gnade bestimmt, müssen in der Gnadenlehre des Bischofs mit Notwendigkeit die Begriffe des inneren Lehrers und der Erleuchtung auftreten.

c) *magister interior und illuminatio*

Die Gnade ist Erleuchtung und Einwohnung der Trinität im Menschen.²⁰⁷ Diese erleuchtende Gnade faßt Augustin als Belehrung auf. Gott, Christus, der heilige Geist, die als *doctor* oder *magister interior* in uns tätig sind, eröffnen uns das Verständnis der christlichen Lehre: der Christus in uns ist die Voraussetzung für das Verstehen seines Wortes.²⁰⁸ Die, welche gelehrig für

²⁰² Verbi gratia episcopus locutus est. Quid locutus est, aliquis ait? Respondest quid locutus sit, et addis: Verum dixit. Tunc alius qui non intellexit: Quid, dixit, inquit, aut quid est quod laudas? Ambo me audierunt, ambobus ego dixi, sed uni ipsorum Deus dixit. In Ev. Joh. tr. 40, 5.

²⁰³ Est ergo quaedam Dei *manifestatio interior*, quam prorsus impii non noverunt . . . In Ev. Joh. tr. 76, 2. Vgl. De praed. s. 8, 15.

²⁰⁴ Nimis enim occulta Dei gratia est, qua hominum mentes quodam modo reviviscunt, ut possint a quibuslibet ejus ministris praecepta sanitatis audire. Enarr. in ps. 87 n. 10.

si tamen qui corripitur est filius promissionis, ut strepitu correptionis forinsecus insonante ac flagellante, Deus in illo intrinsecus occulta inspiratione operetur et velle. De corr. et gr. 6, 9.

²⁰⁵ Deus igitur operatur in cordibus hominum, vocatione illa secundum propositum suum, de qua multum locuti sumus, ut non inaniter audiant evangelium, sed eo auditio convertantur et credant . . . De praed. s. 19, 39. De corrept. et gr. 9, 25.

²⁰⁶ De gen. ad litt. 11, 27, 34.

²⁰⁷ Zur äußeren *vocatio* tritt das Wunder der inneren *illuminatio*: Enarr. in ps. 9 n. 2.

gratia ejus illuminationem justificationemque nostram etiam intrinsecus operatur. De pecc. mer. et rem. 1, 9, 10.

Ecce facit in sanctis cum Patre et Filio sanctus etiam Spiritus mansionem; intus utique, tamquam Deus in templo suo. . . veniunt illuminando . . . In Ev. Joh. tr. 76, 4.

²⁰⁸ Qui legunt haec, si intelligunt, agant Deo gratias: qui autem non intelligunt, orent ut illorum ille sit *doctor interior*, a cujus facie est scientia et intellectus. De

Gott sind – und das sind die Prädestinierten²⁰⁰ – bilden die Schule, in der Gott lehrt und gehört wird.²¹⁰ Auch Glaube und Liebe gehören in diesen Bereich der erleuchtenden Gnade. Denn das Geschenk des Glaubens ist die erste Stufe der Belehrung,²¹¹ und die Liebe, welche der heilige Geist in unseren Herzen verbreitet, führt zu besserer und tieferer Erkenntnis.²¹²

Die sittlichen Wirkungen der Gnade – die Erleuchtung durch die Wahrheit Gottes ist gleicherweise eine Erleuchtung durch seine Heiligkeit und Gerechtigkeit²¹³ – können ebenfalls unter dem Aspekt der Belehrung gesehen werden. Belehrung durch die Wahrheit ist für Augustin zugleich sittliche Läuterung,²¹⁴ die Inspiration der Einsicht ist auch Reinigung.²¹⁵ Die wissenschaftliche Prinzipienlehre Augustins – sein Wissenschaftsbegriff vereinigt in sich Erkennen und eine bestimmte Weise der Lebensführung – spiegelt sich hier in seiner Gnadenlehre.

d) *voluntas*

Dem Kommen der Gnade Gottes zum Menschen entspricht eine Bewegung des Menschen zu Gott hin,²¹⁶ ein Hinzutreten zur Erleuchtung in bekennen-

dono pers. 24, 68.

Thomas apostolus ut te interrogaret, habuit te (den Herrn) ante se, nec tamen intellexeret te, *nisi haberet in se* . . . In Ev. Joh. tr. 69, 3. Spiritus sanctus als magister interior: In Ev. Joh. tr. 97, 1 u. ö. Schon bei Marius Victorinus erscheint der heilige Geist als magister intelligentiae. PL 8, 1103 A. ²⁰⁰ De praed. s. 16, 33.

²¹⁰ Valde remota est a sensibus carnis haec schola in qua Deus auditur et docet. De praed. s. n. 13.

²¹¹ Cum igitur evangelium praedicatur, quidam credunt, quidam non credunt; sed qui credunt praedicatoris forinsecus insonante, intus a patre audiunt atque *discunt* . . . De praed. s. 8, 15.

Glaube als illuminatio: (sancti) credendo ab eo illuminantur . . . In Ev. Joh. tr. 54, 4.

Das durch den Glauben gereinigte Herz kann die Inspiration des Verstehens erfassen: Lux ergo lucet in tenebris: quod si eam tenebrae non comprehendunt (Joh. 1, 5), illuminentur Dei dono prius ut sint fideles, et incipiant esse lux in comparatione infidelium; atque hoc praemisso fundamento aedificentur ad videnda ea quae credunt, ut aliquando possint videre. De trin. 15, 27, 49.

²¹² Non enim diligitur quod penitus ignoratur. Sed cum diligitur quod ex quantumque parte cognoscitur, ipsa efficitur dilectione, ut melius et plenius cognoscatur . . . Isto enim modo vos docebit spiritus sanctus omnem veritatem, cum magis magisque diffundet in cordibus vestris caritatem. In Ev. Joh. tr. 96, 4–5.

²¹³ ejusque (Gottes) veritate et sanctitate penitus illustrati atque comprehensi. De mor. eccl. c. 1, 11, 18.

Habet justitia quamdam lucem suam; perfundit et illustrat animam inhaerentem sibi . . . Enarr. in ps. 63 n. 11.

²¹⁴ Vgl. *Gilson*, Introduction S. 37; *Lorenz*, ZKG 67, S. 55–57.

²¹⁵ Monnica vermied jede üble Nachrede: qualis illa erat docente te magistro intimo in schola pectoris. Conf. 9, 9, 21.

Intelligere autem quid est, nisi ipsa luce mentis illustrius perfectiusque vivere? De lib. arb. 1, 7, 17.

²¹⁶ veniunt (Vater, Sohn, Geist) subveniundo, venimus obediendo; veniunt illuminando, venimus intuendo; veniunt implendo, venimus capiendo . . . In Ev. Joh. tr. 76, 4.

der Selbstverurteilung,²¹⁷ eine Hinkehr (*conversio*) zu Gott.²¹⁸ Diese Tätigkeit des Menschen gehört zur Struktur der Gnade. Denn die Gnade wendet ihn zu ihrem Lichte hin,²¹⁹ sie befreit den vom Bösen geknechteten Willen.²²⁰ Da der Wille durch eine Sache, die er will, in Bewegung gesetzt wird,²²¹ bewegt die Gnade den Willen durch die *delectatio boni*, der Freude am Guten,²²² und durch die als sehnsuchtsvolles Verlangen gefaßte Liebe,²²³ welche der wirkende Gott durch den heiligen Geist in unserem Herzen verbreitet.²²⁴ Der gute Wille des Menschen ist also zu begreifen als Strukturmerkmal der Gnade, es ist die Gnade qua etiam fit ut velit.²²⁵

3. Folgerungen

Aus dem bisher Vorgetragenen ergibt sich eine weitgehende Strukturgleichheit von Erkenntnis und Gnade. Das, was Augustin als das Charakteristikum seiner Gnadenlehre betrachtet, die Innerlichkeit der Gnade, hat sie mit der Erkenntnis gemeinsam. Der inneren Gnade, durch welche erst die äußeren Gnadenmittel wie Wortverkündigung, Zeichen, Sakramente wirksam werden, entspricht das innere Wissen, an dem die erkannten Dinge gemessen werden. Beide, innere Gnade und inneres Wissen, kommen durch Erleuchtung und Belehrung durch den Lehrer Christus zustande. Die Willensbewegung des Geistes, welche das Erkennen und die Gnade bejaht, wird in beiden Fällen durch *delectatio* erzeugt. Die Strukturanalyse führt also zu dem Er-

²¹⁷ "Accedite ad eum, et illuminamini" (Ps. 33, 6). Ut autem accedas et illumine-
ris, displiceant tibi tenebrae tuae; damna quod es, ut merearis esse quod non es.
Enarr. in ps. 99 n. 5.

²¹⁸ "Convertimini ad me, et convertar ad vos" (Zach. 1, 3) ist nicht so zu verstehen,
wie die Pelagianer wollen, ut secundum meritum conversionis nostrae ad Deum
detur gratia ejus, in qua ad nos et ipse convertitur. Nec attendunt qui hoc sentiunt,
quia nisi donum Dei esset etiam ipsa ad Deum nostra conversio, non ei diceretur,
"Deus virtutum, converte nos" (Ps. 79, 8). De grat. et lib. arb. 5, 10.

²¹⁹ Veniat gratia Dei, illuminet tenebras illius, sicut dicit: "Tu illuminabis lucernam
meam, domine; Deus, meus, illumina tenebras meas"; assumat mentem humanam,
convertat ad lucem suam . . . In Ev. Joh. tr. 14, 6.

²²⁰ Sed post illam ruinam (Adams Fall) major et misericordia Dei, quando et
ipsum arbitrium liberandum est a servitute cui dominatur cum morte peccatum. Die
Befreiung geschieht per solam Dei gratiam, sodaß voluntas ipsa . . . a domino prae-
paratur. (Prov. 8, 35 LXX). Enchir. 106, 28.

²²¹ Qui enim vult, profecto aliquid vult, quod, nisi aut extrinsecus per sensum
corporis admoneatur aut occultis modis in mentem veniat, velle non potest. De lib.
arb. 3, 25, 75.

²²² cum ipsa delectatio boni, qua etiam non consentit ad malum, non timore
poenae, sed amore justitiae (hoc est enim condelectari), non nisi gratiae deputanda
sit. C. duas ep. Pel. 1, 10, 22.

Sed voluntas ipsa, nisi aliquid occurrerit quod delectet atque invitet animum,
moveri nullo modo potest: hoc autem ut occurrat, non est in hominis potestate. De
div. qu. ad Simpl. 1 qu. 2, 22. Vgl. De spir. et litt. 35, 63.

²²³ quid restat ut intelligamus, nisi forte creaturae rationali, in qua et hominem
creavit, in seipso requiem praeuisse, post ejus perfectionem, per donum Spiritus
sancti, per quem diffunditur caritas in cordibus nostris, ut illic feramur appetitu
desiderii, quo cum pervenerimus requiescamus, id est nihil amplius requiramus? De
gen. ad litt. 4, 11, 16.

²²⁴ De spir. et litt. 25, 42.

²²⁵ De corrept. et grat. 11, 32.

gebnis, daß bereits der Erkenntnisbegriff Augustins dieselben wesentlichen Merkmale aufweist, wie der Gnadenbegriff. Das weist auf eine weitgehende Kontinuität seiner inneren Entwicklung hin. Die Erkenntnis trägt schon die Züge der Gnade. Dem entspricht auch die Ähnlichkeit der Terminologie: *admonitio*, *conversio*, *inhabitatio Dei* sind Grundbegriffe sowohl der Erkenntnis- als auch der Gnadenlehre. Deshalb ist es bei manchen Texten schwierig zu entscheiden, ob sie der Erkenntnislehre oder der Gnadenlehre zuzurechnen sind.

Auch der zweite Untersuchungsgang endet also bei der Ambivalenz von Gnade und Erkenntnis und somit bei dem Problem Natur und Gnade im Denken Augustins. Alle Wahrheitserkenntnis, alles vernünftige Schließen, die Einsicht in mathematische und sonstige wissenschaftliche Wahrheiten, die Richtigkeit des Urteilens und Beurteilens, kommt durch göttliche Erleuchtung zustande,²²⁶ ja die Tatsache der Selbstgewißheit, das Wissen um den eigenen Zweifel (die Vorform des cartesischen *dubito, ergo sum*), geht auf das Licht zurück, welches nach dem Johannesevangelium jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt.²²⁷ Dazu betont Augustin, daß der menschliche Geist in natürlicher Verbindung mit den göttlichen Ideen steht und von ihnen abhängt, so daß der Erkennende „mit Gott“ ist.²²⁸ Jeder Mensch erfährt ein Aufblitzen der Wahrheit, wenn das Wort *veritas* an sein Ohr dringt.²²⁹ Nach

²²⁶ *Quia nemo hominum potest dicere quod veritatis est, nisi illuminetur ab eo qui mentiri non potest. In Ev. Joh. tr. 14, 8.*

Hujus (Gottes) est verum omne quod loquimur . . . De b. vit. 4, 35.

sed lucem illam incorpoream contingere nequeunt (scil. animalia), qua mens nostra quodam modo irradiatur, ut de his omnibus recte judicare possimus. Nam in quantum eam capimus, in tantum id possumus. De civ. 11, 27, 2.

²²⁷ *Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit certus est: de vero igitur certus est . . . Ubi videntur haec, ibi est lumen sine spatio locorum et temporum. De ver. rel. 39, 72–73. Der Bezug auf Joh. 1, 9 am Anfang von n. 73*

Doch deutet Augustin später Joh. 1, 9 partikularistisch. In *De pecc. mer. et rem.* weist er die Interpretation zurück, daß nach Joh. 1, 9 jeder Mensch bei der Geburt eine *illuminatio* durch Christus erfahre. Aber Augustin läßt auch hier die *ratio* als eine schöpfungsmäßige *illuminatio* gelten. *De pecc. mer. et rem.* 1, 25, 36–38.

²²⁸ *Humana quippe anima naturaliter divinis ex quibus pendet, connexa rationibus, cum dicit: „melius hoc fieret quam illud“, si verum dicit et videt quod dicit, in illis quibus connexa est rationibus videt. De lib. arb. 3, 5, 13.*

potius credendum est, mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente conditore, subjuncta sic ista videat, in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt, quae in hac corporea luce circumadjacent, cujus lucis capax eique congruens est creatus. De trin. 12, 15, 24. In der vielumstrittenen Stelle in quadam luce sui generis bezieht sich sui generis m. E. auf anima: das Licht ist unkörperlich wie die Seele.

(Die Seele) *natura intelligibilis est, et connectitur non solum intelligibilibus verum etiam immutabilibus rebus, eo ordine facta, ut cum se ad eas res movet quibus connexa est, vel ad seipsam, in quantum eas videt, in tantum de his vera respondet. Retract. 1, 8, 2. Die Seele schaut das Intelligible aliqua conjunctione cum eo. De immort. an. n. 10.*

cum Deo est quidquid intelligit Deum. De ord. 2, 2, 4.

²²⁹ *Noli quaerere quid sit veritas; statim enim se opponunt caligines iamginum corporalium et nebula phantasmatum, et perturbant serenitatem, quae primo icu*

diesen Aussagen wird man keinem richtig denkenden und urteilenden Menschen die göttliche Erleuchtung absprechen können. In der Erkenntnislehre Augustinus besteht zweifellos die Gefahr des Ineinanderfließens von Natur und Gnade.

Dieser Befund überrascht angesichts des leidenschaftlichen Bemühens des Bischofs, zwischen Natur und Gnade zu unterscheiden. Für sich ist die Gnade Gottes, für sich die menschliche Natur.²³⁰ Die Natur ist das verderbte Sein, in dem wir geboren werden – die Gnade ist die Erneuerung der Natur, sie ist ein Zuteilwerdendes, von Gott unbegreiflich Kommendes.²³¹ Während die Natur allen Menschen gemeinsam ist, wird die Gnade nicht allen geschenkt.²³² Was die Natur zu leisten vermag, hilft²³³ nicht zum Heil, die natürlichen Gaben der Intelligenz sind unnütz ohne die Prädestinationsgnade.²³⁴

Der Unterschied zwischen der Begabung der Natur und der Gnade läßt sich nicht einfach auf die Formel Schöpfungsgnade und Erlösungsgnade bringen.²³⁵ Augustin begründet nämlich das Unvermögen der menschlichen Natur zum Heil und damit den Unterschied zwischen Natur und Gnade letztlich auf die Prädestination.²³⁶ Damit verschiebt sich die Fragestellung auf das Gebiet der Metaphysik. Wir müssen deshalb fragen, wie sich das Verhältnis von Gnade und Erkenntnis und das damit zusammenhängende Problem „Natur und Gnade“ im Rahmen der Metaphysik Augustinus darstellt. Die Aporie, in der wir uns befinden: Strukturverwandtschaft von Gnade und Erkenntnis, anscheinendes Zusammenfließen von Natur und Gnade in der Erkenntnislehre und strenge, unbedingte Scheidung von Gnade und Natur als Herzstück der Gnadentlehre Augustinus, kann nur von dorthier ihre Lösung erfahren.

diluxit tibi, cum dicerem, Veritas. Ecce in ipso primo ictu quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur, Veritas, mane si potes: sed non potes; relaberis in ista solita atque terrena. De trin. 8, 2, 3.

²³⁰ Ergo seorsum est gratia Dei, seorsum natura hominis. In Ev. Joh. tr. 14, 6.

Haec gratia non est natura. De gest. Pel. 7, 20.

²³¹ Sed etiam hoc si non de gratia, in qua renovamur, sed natura in qua nascimur, intelligamus . . . De gen. ad litt. 10, 6, 11.

Nos enim filios Dei gratia fecit, illum (Christus) natura, quia ita natus est. In Ev. Joh. tr. 48, 6. Ebenso op. imp. c. Jul. 6, 19; De civ. 12, 30, 2.

²³² Cur diversa est gratia, ubi natura communis est? De praed. s. 15, 30.

²³³ De spir. et litt. 28, 48.

²³⁴ Ubi (in der massa perditionis) Tyrii relictis sunt et Sidonii, qui etiam credere potuerunt, si mira illa Christi signa vidissent. Sed quoniam ut crederent, non erat eis datum, etiam unde crederent est negatum. Ex quo apparet habere quosdam in ipso ingenio divinum *naturaliter* munus intelligentiae, quo moveantur ad fidem, si congrua suis mentibus vel audirent verba vel signa conspiciant: et tamen si Dei altiore iudicio, a perditionis massa non sunt gratiae praedestinatione discreti, nec ipsa eis adhibentur vel dicta divina vel facta per quae possent credere, si audirent utique talia vel viderent. De dono pers. 14, 35.

²³⁵ Vgl. H. Reuter, Augustinische Studien, S. 45.

²³⁶ De dono pers. 14, 35. Text s. Anm. 234.

III. Der metaphysische und ontologische Hintergrund der Gnadenlehre Augustins

1. Die schöpfungsmäßige Abhängigkeit des Geschöpfes

Augustin hat seine Metaphysik als Schöpfungslehre dargestellt. Besonders die Schrift *De genesi ad litteram libri 12*, die gleichen Rang besitzt, wie die großen Werke *De trinitate* oder *De civitate Dei*, ist ein Versuch, die neuplatonische Metaphysik mit dem biblischen Schöpfungsbericht zu vereinbaren.²³⁷

Wie alles Geschaffene befindet sich der Mensch kraft seiner Geschöpflichkeit in schlechthinniger Abhängigkeit von Gott – Gott ist der Grund für sein Sein, Denken, Leben.²³⁸ Das ist begründet in dem Urbild-Abbild Verhältnis zwischen den göttlichen Ideen und den geschaffenen Dingen. Die intelligible Welt – der Inbegriff der von Gott gedachten Ideen – normiert als Idee der Welt diese sichtbare Welt.²³⁹ Die Kreatur empfängt auch in der Abwendung von Gott ihre Form und damit ihr Sein von der unwandelbaren Form,²⁴⁰ sie hängt von den göttlichen Ideen ab.²⁴¹ Näherhin bestimmen die Ideen von Maß, Zahl und Ordnung die Größe, Form und Ordnung des Geschaffenen.²⁴²

Lit. Gnadenlehre *Andresen* B V 6 c) - d). O. *Rottmanner*, *Der Augustinismus*, München 1892. G. *Nygren*, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins*, Lund-Göttingen 1956. J. *Chéné*, *La théologie de S. Augustin, Grâce et prédestination*, Le Puy-Lyon o. J. (1961) (bietet eine Anthologie von Texten).

Ontologie. *Andresen* B IV 3 a. R. *Schneider*, *Das wandelbare Sein, die Hauptthemen der Ontologie Augustins*. Frankfurt 1938. Ders. *Seele und Sein, Ontologie bei Augustin und Aristoteles*. Stuttgart 1957.

²³⁷ Eine Untersuchung des Verhältnisses Augustins zur neuplatonischen *Timaos*-exegeese ist ein dringendes Desiderat.

²³⁸ (Platonici) aliquid tale de Deo sentiunt, ut in illo inveniatur et causa subsistendi et radio intelligendi et ordo vivendi. *De civ.* 8,4. Auch der ungelehrte Christ weiß ab uno Deo atque optimo, et naturam nobis esse qua facti ad ejus imaginem sumus, et doctrinam qua eum nosque noverimus, et gratiam qua illi cohaerendo beati simus. *De civ.* 8, 10, 2.

²³⁹ Mundum quippe intelligibilem nuncupavit (Plato) ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem qua fecit Deus mundum. *Retract.* 1, 3, 2.

²⁴⁰ istae igitur duo creaturae, corpus et vita, quoniam formabilia sunt, sicuti superius dicta docuerunt, amissaque omnino forma in nihilum recidunt, satis ostendunt ex illa forma subsistere quae semper ejus modi est. *De lib. arb.* 2, 17, 46.

²⁴¹ Humana quippe anima naturaliter divinis, *ex quibus pendet*, connexa rationibus. *De lib. arb.* 3, 5, 13.

²⁴² Mensura, numerus, pondus als platonische Ideen: Mensura autem sine mensura est, cui aequatur quod de illa est, nec aliunde ipsa est: Numerus sine numero est, quo formantur omnia, nec formatur ipse: Pondus sine pondere est, quo referuntur ut quiescant, quorum quies purum gaudium est, nec illud jam refertur ad aliud. *De gen. ad litt.* 4, 3, 8.

(Deus) a quo est omnis mensurarum modus, omnis parilitas numerorum, omnis *ordo ponderum* . . . *De gen. ad litt.* 5, 22, 43.

Zu Sap. 11, 2: Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti heißt es: secundum id vero quod mensura omni rei modum praefigit, et numerus omni rei speciem praebet, et pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit, ille primus et veraciter et singulariter ista est, qui terminat omnia, et format omnia, et ordinat omnia. *De gen. ad litt.* 4, 3, 7.

Die Übertragung der Normen der Idee auf die Kreatur geschieht zunächst im Schöpfungsakt – jeder Art von Kreatur entspricht eine ewige Idee, die in der Weisheit Gottes lebt²⁴³ – sodann in der Regierung der Welt durch das unaufhörliche Wirken Gottes.²⁴⁴ Augustin unterscheidet das Schöpfungswerk, in dem Gott zeitlos alles zugleich schuf, von der Entfaltung des Geschaffenen in der Zeit durch die göttliche Weltregierung oder die göttliche Vorsehung.²⁴⁵ Im Schöpfungswerk gab Gott die Kausalideen in die Welt hinein, gleichsam Keime des Zukünftigen. Die Kausalideen sind Gründe für das Entstehen zukünftiger Geschöpfe, die aber an sich bloß eine verborgene Möglichkeit darstellen und durch die Weltregierung Gottes zur sichtbaren Wirklichkeit geführt werden.²⁴⁶ Von diesen in die Welt hineingewobenen rationes causales sind die ewigen Ideen des Geschaffenen zu unterscheiden, welche gleichewig mit Gott sind und in der zweiten Person der Trinität, im Verbum, zusammengefaßt sind. Es gibt z. B. die unerschaffene, ewige Idee des Menschen in Gott, es gibt die erschaffene Kausalidee des Menschen, die Gott in das von ihm geschaffene Element der Erde hineingegeben hat, und es gibt die in der Zeit erfolgende Formung des Menschen aus Lehm, in welcher die in der Erde enthaltene Potentialität zur Verwirklichung gelangt.²⁴⁷ Die Wirklichkeit

Ita enim nulla natura occurrit quae non sit ex Deo. Omnem quippe rem, ubi mensuram et numerum et ordinem videris, Deo artificio tribuere ne cuncteris. Unde autem ista penitus detraheris, nihil omnino remanebit. . . De lib. arb. 2, 20, 54.

cum omnem speciem formamque corporis a summa omnium rerum forma, id est a veritate subsistere fatereris. . . ibid. 2, 18, 49. Der Vergleich mit 2, 16, 42 ergibt, daß forma = veritas = numerus ist.

²⁴³ De gen. ad litt. 2, 6 CSEL 28, S. 41, 23–25.

Ideen von lux, caelum, aqua, terra, caeli luminaria ibid. 3, 12, 18 S. 77, 5–9.

²⁴⁴ credimus et dicimus Deum in iis quae creavit, indesinenter operari. De gen. ad litt. 4, 12, 23.

²⁴⁵ Sed illud etiam atque etiam consideremus, utrum possit nobis per omnia constare sententia, qua dicebamus, aliter operatum Deus omnes creaturas prima conditione, a quibus operibus in die septimo requievit; aliter istam earum administrationem, qua usque nunc operatur: id est tunc omnia simul sine ullis temporalium morarum intervallis; nunc autem per temporum moras. . . De gen. ad litt. 5, 11, 27.

²⁴⁶ propter primam conditionem creaturarum sex diebus consummatam, in qua causaliter perfecta sunt omnia simul et inchoata, ut deinde ad effectus suos causae perducerentur. De gen. ad litt. 9, 1, 1. causales illas rationes, quas mundo indidit, cum primum simul omnia creavit. ibid. 6, 14, 25.

ad illam sententiam ducti sumus, ut diceremus Deum ab exordio saeculi primum simul omnia creavisse, quaedam conditis jam ipsis naturis, quaedam praeconditis causis, sicut non solum praesentia, verum etiam futura fecit omnipotens, et ab eis factis requievit, ut eorum deinceps administratione atque regimine crearet etiam ordines temporum et temporalium. . . ibid. 7, 28, 42.

Hoc est enim, "ejecit adhuc", super illud scilicet quod jam ejecerat: tunc utique *potentialiter* et causaliter in opere pertinente ad creanda omnia simul, a quibus consummatis in die septimo requievit; nunc autem *visibiliter* in opere pertinente ad temporum cursum, sicut usque nunc operatur. De gen. ad litt. 6, 4, 5.

Es wurden geschaffen species maris et terrae, atque in terra *potentialiter*, ut ita dicam, natura herbarum atque lignorum. ibid. 5, 5, 14.

²⁴⁷ In illa enim prima conditione mundi, cum Deus omnia simul creavit, homo factus est qui esset futurus, ratio creandi hominis, non actio creati. Sed haec aliter in Verbo Dei, ubi ista non facta, sed aeterna sunt: aliter in elementis mundi, ubi

kommt also zustande im Zusammenwirken der ewigen Idee mit der in die Materie hineingegebenen Potentialität.

Die Weltregierung oder Vorsehung Gottes²⁴⁸ vollzieht sich in einem unablässigen Wirken Gottes auf das Geschaffene. Er hat sich nach der Schöpfung nicht von seinem Werk zurückgezogen, so wie ein Maurer oder Zimmermann nach getaner Arbeit fortgeht. Seine unaufhörliche Tätigkeit, die der Ruhe seines Seins nicht widerspricht – *quietus operatur*, in stehender Bewegung (*stabilis motus*)²⁴⁹ – erhält alle Dinge. Würde er nur einen Augenblick aufhören zu wirken, so sänke die Welt ins Nichts zurück.²⁵⁰

Diese Anschauungen finden sich gleicherweise beim jungen wie beim alten Augustin. Das Entwicklungsprinzip darf in der Darstellung seines Denkens nicht überspannt werden.²⁵¹

Im Walten der Vorsehung begegnet nun die uns schon bekannte Doppelheit von innerlich und äußerlich. Gott wirkt innen in der Welt – *mundo infusus* – und allgegenwärtig,²⁵² wobei Augustin jedoch pantheistische Vorstellungen ab-

omnia simul facta futura sunt: aliter in rebus, quae secundum causas simul creatas, non jam simul sed suo quaeque tempore creantur, in quibus Adam jam formatus ex limo et flatu Dei animatus . . . In quibus omnibus ea jam facta modos et actus sui temporis acceperunt, quae ex occultis atque invisibilibus rationibus, quae in creatura causaliter latent, in manifestas formas naturasque prodierunt . . . De gen. ad litt. 6, 10, 17. Zur Gleichsetzung von Verbum und ewigen Ideen vgl. De primis ergo illis divinis incommutabilibus aeternisque rationibus, quoniam ipsa Dei sapientia, per quam facta sunt omnia, prius quam fierent ea noverat, sic scriptura testatur: In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum usw. De gen. ad litt. 5, 13, 29.

²⁴⁸ zur Austauschbarkeit beider Begriffe vgl. De gen. ad litt. 5, 20, 40: (*saecula*) in suos cursus non explicarentur, si ea ille qui condidit, *provido* motu administrare cessaret. Und *ibid.* 5, 22, 43.

²⁴⁹ Vgl. *motus cessans* bei Marius Victorinus.

²⁵⁰ Et quod scriptum est de sapientia ejus „Pertingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter“ (Sap. 8, 1); de qua item scriptum est, quod motus ejus agilior celeriorque fit omnibus motibus: satis apparet recte intuentibus, hunc ipsum incomparabilem et ineffabilem, et si possit intelligi, *stabilem motum* sum, rebus eam praebere suaviter disponendis; quo utique subtracto, si ab hac operatione cessaverit, eas continuo perituras. De gen. ad litt. 4, 12, 23.

Creatoris namque potentia, et omnipotentis atque omnitenentis virtus, causa subsistendi est omni creaturae: quae virtus ab eis quae creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul et illorum concideret species, omnisque natura concideret. Neque enim sicut structor aedium cum fabricaverit, abscedit, atque illo cessante atque abscedente stat opus ejus; ita mundus vel ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen sui subtraxerit. De gen. ad litt. 4, 12, 22. Der Vergleich mit dem Zimmermann: In Ev. Joh. tr. 17, 14.

quietus operari: In Ev. Joh. tr. 17, 14.

²⁵¹ Verissimum est enim quod in exordio ratiocinationis hujus posuimus, nullam rem a se posse fieri. Haec autem vis et natura incorporea effectrix corporis universi (= *κοσμικὸν σῶμα*) praesente potentia tenet universum. *Non enim fecit, atque discessit* effectumque deseruit. Ea quippe substantia quae corpus non est, neque, ut ita dicam, localiter movetur, ut ab ea substantia quae locum obtinet, separari queat; et illa effectoria vis vacare non potest, quia id quod ab ea factum est, tueatur, et specie carere non sinat, qua est in quantumcumque est. Quod enim per se non est, si destituatur ab eo quod est, profecto non erit . . . De immort. an. 8, 14.

²⁵² In Ev. Joh. tr. 2, 10.

wehrt.²⁵³ Dieses innere Walten richtet sich auf die Natur der Dinge und besteht sowohl in ihrer Erhaltung als auch in der Mitteilung des *motus naturalis* an die geschaffenen Naturen, eines innerlichen Bewegungsprinzips, das im Umschwung der Gestirne wirkt, in den Gezeiten des Meeres, im Wachstum der Pflanzen, Tiere und Menschen, in der Lebendigkeit und Wahrnehmungstätigkeit der Seele. Zu der inneren Vorsehung tritt eine äußere, die durch Einwirkung von außen den *motus naturalis* unterstützt und die durch die Willenstätigkeit von Engeln oder Menschen vermittelt wird. Etwa der innere Wachstumsvorgang der Pflanzen wird durch den Willen und die Arbeit des Bauern befördert. Oder auf die Lebensbewegung der Seele, die sich in sinnlicher Wahrnehmung auswirkt, trifft von außen die Belehrung, welche von einem Willen ausgeht.²⁵⁴ Man kann so von einer Allwirksamkeit Gottes reden, welche sich auf die Naturen und auf die Willen erstreckt. Diese Allwirksamkeit ist die Weltordnung.²⁵⁵ Von der Allwirksamkeit Gottes her kann Augustin schon sehr früh das menschliche gute Handeln auf das Handeln Gottes

²⁵³ Si ergo omnia in illo, fratres carissimi, et quod in illo factum est, vita est; ergo et terra vita est, ergo et lignum vita est . . . Ergo et lapis vita est. Inhonestum est sic intelligere, ne rursum nobis subrepat eadem sordidissima secta Manichaeorum . . . In Ev. Joh. tr. 1, 16.

Sed inter hos illi sibi videntur religiosissimi, qui universam simul creaturam, id est mundum totum cum omnibus quae in eo sunt, et vitam qua spiratur et animatur, quam quidam corpoream, quidam incorpoream esse crediderunt: hoc ergo totum simul unum Deum magnum esse arbitrantur, cujus partes sint caeterae. De ver. rel. 36, 68.

²⁵⁴ Hinc jam in ipsum mundum, velut in quamdam magnam arborem rerum, oculus cogitationis adtollitur, atque in ipso quoque gemina operatio providentiae reperitur, partim naturalis, partim voluntaria. Naturalis quidem per occultam Dei administrationem, qua etiam lignis et herbis dat incrementum; voluntaria vero, per angelorum opera et hominum. Secundum illam primam caelestia superius ordinari, inferiusque terrestria, luminaria sideraque fulgere, diei noctisque vices agitari, aquis terram fundatam interlui atque circumlui, aerem altius superfundi, arbusta et animalia concipi et nasci, crescere et senescere, occidere et quidquid aliud in rebus *interiore naturalique motu geritur*. In hac autem altera signa dari, doceri et disci, agros coli, societates administrari, artes exerceri, et quaeque alia sive in superna societate aguntur, sive in hac terrena atque mortali, ita ut bonis consulatur et per nescientes malos. Inque ipso homine eandem geminam providentiae vigere potentiam: primo erga corpus naturalem, scilicet eo motu quo fit, quo crescit, quo senescit, voluntariam vero, quo illi ad victum, tegumentum, curationemque consulitur. Similiter erga animam naturaliter agitur ut vivat, ut sentiat; voluntarie vero ut discat, ut consentiat. Sicut autem in arbore id agit agricultura *forinsecus*, ut illud proficiat, quod geritur *intrinsicus*, sic in homine secundum corpus, ei quod intrinsicus agit natura, servit extrinsecus medicina. De gen. ad litt. 8, 9, 17–18. Vgl. G. Nygren, Prädestinationproblem S. 214–220. (Deus) movet etiam per tempus et locum creaturam corporalem, ut eo motu naturas quas *intrinsicus substituit*, etiam *extrinsecus* administret, et per voluntates sibi subditas . . . et per corpora . . . De gen. ad litt. 8, 26, 48.

²⁵⁵ Nam ordinem esse dixisti quo Deus agit omnia. Nihil autem in video, non agit Deus. De ord. 2, 7, 21.

Ergo Dei providentia regens atque administrans universam creaturam et naturas et voluntates, naturas ut sint, voluntates ut nec infructuosae bonae, nec impunitae malae sint. De gen. ad litt. 8, 23, 44.

zurückführen.²⁵⁶ Doch ehe wir die Parallelen zwischen Schöpfungslehre und Gnadenlehre, die sich schon von dem Vorgetragenen her ergeben, darstellen, müssen wir das Sein des Geschaffenen, das sich bisher als schlechthin abhängiges Sein gezeigt hat, ontologisch näher bestimmen.

2. Das ontologische Modell

Das Sein des Geschaffenen wird durch seine Form konstituiert.²⁵⁷ Das Nichtseiende kommt zum Sein, indem das Ungeformte Form empfängt.²⁵⁸ Das ist im Bereich der Körperwelt so vorzustellen, daß Gott aus dem Nichts die ungeformte Materie schafft – das Sein der Materie besteht darin, daß ihr die Potentialität zur Form verliehen ist²⁵⁹ – und dieser Materie Form, das heißt Einheit und Gestalt gibt.²⁶⁰ Aber auch das geschaffene geistige Sein wie die Engel und der menschliche Geist, hat sein Sein durch die Form. Die Frage, was am geistigen Sein, das als geschaffenes Licht bezeichnet wird, geformt wird, und das damit zusammenhängende Problem der *materia spiritualis* bei Augustin kann hier nicht erörtert werden.²⁶¹ Jedenfalls erfolgt die Formung des geistigen Seins in der denkenden Einsicht, in der Betrachtung des Ewigen.

²⁵⁶ *Errantibus vero cognatis animis et laborantibus, quantum licet atque praeceptum est, opem ferendam esse sciamus, ita ut hoc ipsum cum bene agitur, Deum per nos agere intelligamus. De quant. an. 34, 78. Vgl. ibid. 36, 80: Deus igitur summus et verus lege inviolabili et incorrupta, qua omne quod condidit regit, subicit animae corpus, animam sibi, et sic omnia sibi: neque in ullo actu eam deserit, sive poena, sive praemio.*

²⁵⁷ *Quae (scil. creaturae) quantumlibet deficient et eo tendant ut non sint, tamen aliquid formae illis remanet ut quoquo modo sint. De lib. arb. 2, 17, 46.*

²⁵⁸ *Quid ergo tibi (Gott) deesset ad bonum, quod tu tibi es, etiamsi ista vel omnino nulla essent vel informia remaneret, quae non ex indigentia fecisti, sed ex plenitudine bonitatis tuae cohibens atque convertens ad formam . . . Conf. 13, 4, 5.*

²⁵⁹ *Die Materie ist nicht Nichts: non tamen omnino nihil, erat quaedam informitas sine ulla specie. Conf. 12, 3, 3.*

Sie ist quiddam inter formatum nec nihil, nec formatum nec nihil, informe prope nihil. Conf. 12, 6, 6.

illud tamen totum prope nihil erat, quoniam adhuc omnino informe erat; jam tamen erat quod formari poterat. Ibid. 12, 8, 8.

(ipsa inchoatio formae) quae tamquam materies ad perficiendum subjacere videtur artificii. De lib. arb. 2, 20, 54.

Vgl. De ver. rel. 18, 36: Nam et quod nondum formatum est, tamen aliquo modo ut formari possit inchoatum est, Dei beneficio formabile est.

²⁶⁰ *Hoc est enim vere formari, in unum aliquid redigi; quoniam summe unum est omnis formae principium. De gen. ad litt. lib. imp. 10, 32. Omnis enim res vel essentia vel natura, vel si quo alio verbo melius enuntiatur, simul haec tria habet, ut et unum aliquid sit, et specie propria discernatur a ceteris, et rerum ordinem non excedat. De ver. rel. 7, 13. Diese Einheit ist freilich nur unvollkommen, da das körperliche Sein aus Form und Materie zusammengesetzt ist. De gen. ad litt. 2, 11, 24. Der Rest von Informitas, den die Materie enthält, ist der Grund der Wandelbarkeit dieses Seins: atque ipsam informitatem, per quam res de specie in speciem modo quodam transeundo mutantur, De gen. ad litt. 1, 17, 34. Das Streben nach Seinsbewahrung ist also Streben nach dem unum: nullam esse naturam, quae non ut sit quidquid est, appetat unitatem, suique similis in quantum potest esse conetur . . . De mus. 6, 17, 56. Vgl. Schneider, Das wandelbare Sein, S. 124.*

²⁶¹ *Vgl. H. Armstrong, Spiritual or Intelligible Matter in Plotinus and S. Augustine. Aug. Mag. I, Paris 1954, 277–283.*

Der Ursprung des Geistigen liegt im Akt der Erkenntnis. Es wird gewirkt von der höchsten Form und tritt ins Sein, indem es die ewige Form erkennt.²⁶² Die Form ist aber auch Ziel. Das geschaffene Sein hat sein Ziel und seine Vollkommenheit nicht in sich selbst, sondern im formenden Ursprung. Es bewahrt sein Sein und gewinnt Zuwachs an Sein in der ständigen Zuwendung zum höchsten Sein. Diese Zuwendung ist bei der geistigen Kreatur die willentliche Hinkehr zur höchsten Form, die *conversio*, bei den übrigen Dingen die Zurückbiegung durch Gott zu Gott hin, das *retorqueri*, in dem sie die Stabilität ihres Seins und damit Ruhe, *quies*, gewinnen. In der Zuwendung aller Dinge zu Gott und ihrer Ruhe besteht die Ordnung der Welt. Das Streben zum Sein ist das Streben zum *ordo*.²⁶³ Die schon festgestellte Abhängigkeit des Geschaffenen differenziert sich also in das Sein von Gott her und das Sein zu Gott hin. Das ontologische Modell für das geschaffene Sein ist die Gleichzeitigkeit von *a Deo esse* und *ad Deum esse*,²⁶⁴ von *existere* und *requiescere*.²⁶⁵ Unruhig ist unser Herz in uns, bis daß es Ruhe findet in Gott.²⁶⁶ Während also das göttliche Sein einfach ist, ist das Sein des Geschaffenen auseinandergelegt in Geschaffensein und zum vollen Sein Kommen in der Zukehrung zu Gott. In der Körperwelt spiegelt sich dieser ontische Tatbestand in der Zweiheit von Sein und Stabilität des Seins in der Ruhe. Beim geistigen Sein als bewußtem Sein ist die Ruhe der Seinsvollendung Vollkommenheit und Glück. Wir haben also hier die Doppelung *esse* und

²⁶² *sed ipsa prima creabatur lux (d. i. die geschaffene lux intellectualis) in qua fieret cognitio Verbi Dei, per quod creabatur, atque ipsa cognitio illi esset ab infortitate sua converti ad formantem Deum et creari atque formari . . . Das gilt auch für den nach Gottes Bild geschaffenen Menschen: quia et ipsa natura scilicet intellectualis est, sicut illa lux et propterea hoc est ei fieri, quod est agnoscere Verbum Dei per quod fit. De gen. ad litt. 3, 20, 31.*

²⁶³ *Haec vero quae tendunt esse, ad ordinem tendunt: quem cum fuerint consecuta, ipsum esse consequuntur, quantum id creatura consequi potest. De mor. eccl. c. 2, 8, 6.*

*Quoniam rei cujusque perfectio, non tam in universo cujus pars est, quam in eo a quo est, in quo et ipsum universum est, pro sui generis modulo stabilitur ut quiescat, id est ut sui momenti ordinem teneat. Ac per hoc ipsa universitas creaturae, quae sex diebus consummata est, aliud habet in sua natura, aliud in ordine quo in Deo est, non sicut Deus, sed tamen ita ut ei quies propriae stabilitatis non sit, nisi in illius quiete qui nihil praeter se appetit, quo adepto requiescat. Et ideo dum ipse maneat in se, quidquid ex illo est *retorquet* ad se, ut omnis creatura in se habeat naturae suae terminum, quo non sit quod ipse est; in illo autem quietis locum, quo servat quod ipsa est. De gen. ad litt. 4, 18, 34.*

Non enim minui vel augeri bonum potest, nisi quod ex alio bono bonum est. Ad hoc se igitur animus convertit ut bonus sit, a quo habet ut animus sit. Tunc ergo voluntas naturae congruit ut perficiatur in bono animus, cum illud bonum diligitur conversione voluntatis. De trin. 8, 3, 5.

²⁶⁴ *Von daher erklärt sich auch das Nebeneinander von creatio und formatio bzw. creatio und conversio im Schöpfungsakt. Vgl. den Lösungsversuch von Gilson, Introduction S. 266 Anm. 2. Siehe auch Hassel, Conversion-Theory and Scientia in the De Trinitate.*

²⁶⁵ *Magnum est enim nobis ab illo exstitisse, sed magis erit in illo requievissse. De gen. ad litt. 4, 17, 29.*

²⁶⁶ *Conf. 1, 1, 1.*

beatum esse oder esse und bonum esse. Beides, Sein und Glücklichsein ist da in der conversio.²⁶⁷

Zur Ontologie des Geschaffenen gehört auch, daß alle Dinge außer ihrem natürlichen Sein noch ein Sein im Wissen Gottes haben. Gott weiß und sieht das Geschaffene, daher ist es. So ist dieses Sein in der scientia Dei gleichsam das Schicksal des Erschaffenen.²⁶⁸

3. Kreatürliches Sein und begnadetes Sein

Von dem eben herausgearbeiteten ontologischen Modell aus wird eine ziemlich weitgehende Verwandtschaft zwischen der Schöpfungslehre Augustins und seiner Gnadenlehre sichtbar. Dem kreatürlichen Sein und dem begnadeten Sein liegt derselbe Seinsbegriff zugrunde, eben das Sein von Gott her zu Gott hin. Das zeigt sich zunächst am Auftreten des Begriffs conversio sowohl in der Schöpfungslehre als auch in der Gnadenlehre. So wie in der Schöpfung die geistige Kreatur in der conversio zum Sein kam, so erfolgt die Begnadung und Erneuerung des gefallen Menschen als conversio,²⁶⁹ als

²⁶⁷ Quod autem in primis conditionibus dixisti: „fiat lux, et facta est lux“, non incongruenter hoc intelligo de creatura spiritali, quia erat jam qualiscumque vita, quam illuminares. Sed sicut non te promeruerat, ut esset talis vita, quae illuminari posset ita nec cum iam esset promeruit te, ut illuminaretur. Neque enim ejus informitas placeret tibi, si non lux fieret non existendo, sed intuendo illuminantem lucem eique cohaerendo, ut et quod utcumque vivit et quod beate vivit, non deberet nisi gratiae tuae, *conversa* per commutationem meliorem ad id, quod neque in melius neque in deterius mutari potest. Conf. 13, 3, 4.

Quia ergo Deus est incommutabile bonum, homo autem et secundum animam et secundum corpus mutabilis res est; nisi ad incommutabile bonum, quod est Deus, conversus substiterit, formari ut justus beatusque sit, non potest. De gen. ad litt. 8, 10, 23.

Die spiritalis vita ist formlos non conversa ad creatorem; tali enim conversione formatur atque *perficitur* . . . De gen. ad litt. 1, 1, 2.

Non enim habet informem vitam Verbum Filius, cui non solum hoc est esse quod vivere, sed etiam hoc est vivere, quod est sapienter ac beate vivere. Creatura vero quamquam spiritalis et intellectualis vel rationalis, quae videtur esse illi Verbo propinquior, potest habere informem vitam: quia non sicut hoc est ei esse quod vivere, ita hoc vivere quod sapienter ac beate vivere. Aversa enim a Sapientia incommutabili, stulte ac misere vivit, quae informitas ejus est. Formatur autem conversa ad incommutabile lumen Sapientiae, Verbum Dei. *A quo* enim existit ut sit utcumque ac vivat, *ad illum* convertitur ut sapienter ac *beate vivat*. De gen. ad litt. 1, 4, 10.

Et tamen, quod meritum est converti ad eum ex quo es, ut ex ipso etiam melior sis ex quo habes ut sis? De lib. arb. 3, 16, 45.

Vgl. zu esse und beatus esse noch De gen. ad litt. 4, 15, 26.

²⁶⁸ (Deus) non enim quidquam fecit ignorans. Nota ergo fecit, non facta cognovit. Proinde, antequam fierent (die Schöpfungsdinge) et erant et non erant: erant in Dei scientia, non erant in sua natura. De gen. ad litt. 5, 18 CSEL 28 S. 161, 5–10.

Universas autem creaturas suas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit; sed ideo sunt quia novit. Non enim nescivit quae fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit; non quia creavit, scivit. Nec aliter ea scivit creata, quam creanda . . . De trin. 15, 13, 22. Vgl. Conf. 13, 38, 53: tu autem quia vides ea, sunt.

²⁶⁹ conversio als reformari De trin. 14, 16, 22, als renovatio ibid. 14, 17, 23.

Et ipsa enim conversio de illius gratia est, cui dicitur: Deus virtutum, converte nos (Ps. 79, 8). In Ev. Joh. tr. 79, 8. Beachte die Rolle des Psalmverses schon in Cassiciacum.

reformari. Die Elemente des Begriffs sind beidesmal dieselben: Erleuchtung, Erkenntnis,²⁷⁰ Formung.²⁷¹ Der augustininische Begriff der Bekehrung²⁷² kommt aus der Metaphysik.

Die schöpfungsmäßige *conversio* ist Gnade²⁷³ und wird mit Begriffen der Gnadenlehre beschrieben. Allerdings ist die *imitatio Christi* in diesem Zusammenhang von der platonisch-neuplatonischen *Mimesis* hergenommen. Die Kreatur ahmt mit der Hinwendung die göttliche Weisheit, und das ist Christus, nach. Es gibt so eine kosmische *imitatio Christi*, von der Zuwendung der Engel zum Logos über die Christusnachfolge der Gläubigen bis zur Nachahmung des Einen im physischen Zusammenhalt der Teile eines Körpers.²⁷⁴ Wichtiger ist für uns der Begriff *vocatio*. Durch eine Berufung, indem Gott spricht: „Es werde Licht“, wird die zuerst geschaffene Engelwelt zur *conversio* und Beseligung gebracht.²⁷⁵ Ja, das göttliche Verbum redet unaufhörlich durch eine verborgene Berufungsinspiration zur geistigen Kreatur – auch zur heutigen Menschenwelt – damit sie sich zu ihrem Ursprung hinkehre.²⁷⁶

Diese *occulta inspiratio vocationis*, mit der wir nicht mehr weit vom *logos spermatikos* der Apologeten entfernt sind, ist Vorsehung. Denn das Reden

²⁷⁰ Bonum autem illi (dem geschaffenen Geist) est adhaerere tibi semper (Ps. 72, 28), ne quod adeptus est conversione lumen amittat . . . Conf. 13, 2, 3.

et conversi sumus ad te, „et facta est lux“. Conf. 13, 12, 13.

Sane ista renovatio non momento uno fit ipsius conversionis . . . In *agnitione* igitur Dei, iustitiaque et sanctitate veritatis, qui de die in diem proficiendo renovatur, transfert amorem a temporalibus ad aeterna, a visibilibus ad intelligibilia, a carnalibus ad spiritualia . . . De trin. 14, 17, 23.

²⁷¹ Et quoniam quantumcumque se extenderit (humana mens) in id quod aeternum est, tanto magis inde formatur ad imaginem Dei . . . De trin. 12, 7, 10.

²⁷² Er spricht von seiner Mailänder „Bekehrung“: non multum post conversionem nostram . . . Conf. 9, 3, 6. Auch der Sinn „Bekehrung zum Mönchtum“ ist bei ihm schon da: Antonius hört Mt. 19, 21 et tali oraculo confestim ad te esse conversum. Conf. 8, 12, 29.

²⁷³ die erstgeschaffene geistige Kreatur verdankt ihre Seligkeit nur *gratiae tuae*, *conversa per commutationem meliorem ad id, quod neque in melius neque in deterius mutari potest*. Conf. 13, 3, 4.

²⁷⁴ In qua conversione et formatione, quia pro suo modo imitatur (die noch ungeformte Engelwelt) Deum Verbum, hoc est Dei Filium . . . De gen. ad litt. 1, 4, 9.

illa nobis sapientia commendanda erat et imitanda, cujus imitatione formamur . . . De trin. 7, 3, 4.

quae autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem, et in tantum sunt in quantum assequuntur. De mor. eccl. c. 2, 6, 8.

Die Weltordnung als Nachahmung des Unwandelbaren: De immort. an. 8, 15.

²⁷⁵ Beata quippe creatura quae non novit aliud (als in der Ewigkeit zu beharren), cum esset ipsa aliud, nisi dono tuo, quod superfertur super omne mutabile, mox ut facta est, adtolleretur nullo intervallo temporis in ea *vocatione*, qua dixisti: „fiat lux“, et fieret lux . . . et ita dictum est quasi prius fuerit fluxa et tenebrosa, ut appareret causa, qua factum est, ut aliter esset, id est ut ad lumen indeficiens *conversa lux* esset. Conf. 13, 10, 11. De gen. ad litt. 1, 3, 7.

²⁷⁶ Principium quippe creaturae intellectualis est aeterna Sapientia, quod principium manens in se incommutabiliter, nullo modo cessat *occulta inspiratione vocationis* loqui ei creaturae, cui principium est, ut convertatur ad id ex quo est, quod aliter formata ac perfecta esse non potest. Ideoque interrogatus, quis esset, respondit „Principium quia et loquor vobis“ (Joh. 8, 15). De gen. ad litt. 1, 5, 10.

und Rufen Gottes besteht in der Einprägung der Ideen in die Engelwelt, die ja mit dem zuerst erschaffenen Licht gemeint ist. Die Engel geben die Ideen, welche ein geistiges Sprechen Gottes sind, weiter an die darunter stehende Kreatur, damit auch diese in der *conversio* zu ihrer Form und natürlichen Bewegung kommt.²⁷⁷ In dieser Konzeption von Schöpfung und Vorsehung, die beim frühen wie beim reifen Augustin vorhanden ist, werden theologische Begriffe unversehens zu physikalischen.

Die Engel empfangen das Gesetz Gottes, ohne das kein Blatt vom Baum fällt, in der Gestalt von Idealzahlen. Sie reichen es an die belebte Kreatur weiter als *vitalis motus*. Dieser stuft sich ab in zeitliche Bewegung und räumliche Bewegung der Körper. Die räumliche Bewegung ist also die letzte Abschattung der göttlichen Idee.²⁷⁸ Noch deutlicher wird dieses Schillern zwischen theologischer und physikalischer Bedeutung bei dem Begriff *pondus*, der ja zu der Dreiheit *mensura*, *numerus*, *pondus* gehört, mit der Gott die Welt regiert und erhält. *Pondus* ist ebenso das Gewicht der Körper, wie die Neigung des Willens und der Liebe im sittlichen Urteil, und endlich ist *pondus* das in sich selbst ruhende Ziel im Intelligiblen, zu dem alles hinstrebt und Ruhe in reiner Freude findet. *Pondus* ist so einerseits von der Idee zum menschlichen Geist zum Körperlichen in die Welt hineingestuft, enthält aber andererseits die von Gott gewirkte rückläufige Bewegung, das Hingerissenwerden zum Höchsten (*rapi amore*). Es ist ebenso ein Begriff der Schöpfungslehre wie der Gnadenlehre.²⁷⁹

²⁷⁷ Sed multum est ac difficillimum capere, quomodo dicatur (scil. Fiat lux), Deo non temporaliter jubente neque id temporaliter audiente creatura, quae contemplatione veritatis omnia tempora excedit, sed intellectualiter sibimet impressas ab incommutabili Dei sapientia rationes, tamquam intelligibiles locutiones, in ea quae infra sunt transmittente, fieri temporales motus in rebus temporalibus vel formandis vel administrandis. Vgl. kurz vorher: secundum quam (der eingepägten locutio) moveretur et ad speciem converteretur inferior illa tenebrosa imperfectio naturae corporeae . . . De gen. ad litt. 1, 9, 17.

²⁷⁸ Quid (scil. dicam) de coeli supremo ambitu, quo tanta universitas visibilium corporum terminatur, et summa in hoc genere species, ac saluberrima loci excellentia? Ista certe omnia quae carnalis sensus ministerio numeramus, et quaecumque in eis sunt, locales numeros qui videntur esse in aliquo statu, nisi praecedentibus intimis et in silentio temporalibus numeris qui sunt in motu, nec accipere illos possunt, nec habere. Illos itidem temporum intervallis agiles praecedat et modificat *vitalis motus*, serviens domino omnium, nec temporalia habens digesta intervalla numerorum suorum, sed tempora ministrante potentia; supra quam rationales et intellectuales numeri beatarum animarum atque sanctarum (das sind die Engel nach *Retract.* 1, 1, 4), legem ipsam Dei, sine qua folium de arbore non cadit, et cui nostri capilli numerati sunt, nulla interposita natura excipientes, usque ad terrena et inferna jura transmittunt. De mus. 6, 17, 58.

²⁷⁹ Mensura, numerus, pondus sind nicht nur in den Körpern da. Est enim mensura aliquid agendi . . . et est numerus et affectionum animi et virtutum, quo ab stultitiae deformitate ad sapientiae formam decusque colligitur; et est pondus voluntatis et amoris, ubi apparet quanti quisque in appetendo, fugiendo, praeponendo, postponendoque pendatur: sed haec animorum atque mentium et mensura alia mensura cohibetur, et numerus alio numero formatur, et pondus *alio pondere* rapitur. Mensura autem sine mensura est, cui aequatur quod de illa est . . . Numerus sine numero

Es gibt nicht ein natürliches und ein übernatürliches Wirken Gottes, sondern ein und dieselbe Macht der Weisheit durchdringt den Kosmos in sich depotenzierender Form. Wie das Feuer, obwohl Wärme und Glanz zugleich, mit seiner Wärme nur das Nächstliegende erreicht, mit dem Glanz aber in die Ferne strahlt, so gibt die göttliche Sapiaientia nur den ihr benachbarten vernünftigen Seelen die Kraft der Intelligenz. Das Entfernte, wie die Körper, durchstrahlt sie nur noch mit dem Licht der Zahlen.²⁸⁰ Ein und dasselbe von Gott ausgehende Licht wirkt das Bestehen, die Schönheit und Ordnung der unbelebten Körper, die biologische Vitalität der Pflanzen und Tiere, das Existieren, Lieben und Denken des Menschen, in dem das Gute und die Gerechtigkeit und die Wahrheit erkannt wird.²⁸¹

Von daher ist es nicht verwunderlich, daß bedeutsame Parallelen zwischen dem Walten der Vorsehung im Kosmos und dem Walten der Gnade im Menschen auftreten. Die Vorsehung besteht in der Allwirksamkeit Gottes. So wie das Geschaffene nur durch die unaufhörliche Tätigkeit Gottes besteht – wir leben, bewegen uns, sind, weil er das wirkt: jeder Augenblick unserer Existenz ist ein Gewirktwerden²⁸² – so ist die Begnadigung ein ständiges Werden von Gott her durch seine Tätigkeit. Die Rechtfertigung ist kein zeitlich begrenzter Vorgang wie die Heilung von einer Krankheit, sondern sie ist unaufhörliches Gerechtworden in der Hinkehr zu Gott durch Gottes unaufhörliches Tun. Die Gnade wird von Augustin ausdrücklich in das Walten der schöpfungsmäßigen Vorsehung einbezogen: dieselbe doppelte Vorsehung, die innen die natürliche Bewegung und das Wachstum der Kreaturen wirkt und von außen durch den Willen der Engel oder Menschen auf eben diese Kreaturen Einflüsse ausübt – die gleiche doppelte Vorsehung wirkt in der Gnade, innen im Menschen durch Beseligung, von außen durch Belehrung.²⁸³ Die Begriffe Natur und Gnade nähern sich einander. Augustin definiert Natur als das, was Gott wirkt und will.²⁸⁴ Ebenso wird die Gnade konstituiert durch das Wirken und Wollen Gottes. Man könnte von daher

est, quo formantur omnia . . . Pondus sine pondere est, quo referuntur ut quiescant, quorum quies purum gaudium est, nec illud jam refertur ad aliud. De gen. ad litt. 4, 3, 8.

²⁸⁰ De lib. arb. 2, 11, 32.

²⁸¹ illud (scil. lumen quod Deus est) autem incommutabili voluntate, veritate, aeternitate persistit; et inde nobis est initium existendi, ratio cognoscendi, lex amandi; inde omnibus et irrationalibus animantibus natura qua vivunt, vigor quo sentiunt, motus quo appetunt; inde etiam omnibus corporibus mensura ut subsistant, numerus ut orrentur, pondus ut ordinentur. C. *Faust.* 20, 7.

²⁸² sed utique cum aliud simus quam ipse (Gott), non ob aliud in illo sumus, nisi quia id operatur, et hoc est opus ejus, quo continet omnia . . . Unde colligitur, quod si hoc opus suum rebus subtraxerit, nec vivemus, nec movebimur, nec erimus. De gen. ad litt. 4, 12, 23.

²⁸³ Neque enim tale aliquid est homo, ut factus deserente eo qui fecit, possit aliquid agere bene tamquam ex seipso: sed tota ejus actio bona, est converti ad eum a quo factus est, et ab eo justus, pius, sapiens beatusque *semper fieri*: non fieri et recedere, sicut a corporis medico sanari et abire; quia medicus corporis operarius fuit extrinsecus, serviens naturae intrinsecus operanti sub Deo, qui operatur omnem salutem gemino illo opere providentiae, de quo supra locuti sumus. De gen. ad litt. 8, 12, 25. Zum durchgehenden Walten der Vorsehung von der Bewegung der Gestirne

ebenso gut die Natur als Gnade wie die Gnade als Natur bezeichnen. Die Identität von Natur und Gnade zeigt sich im Schöpfungsakt. Die geistige Natur kommt zum Sein in der Formung durch Gott und diese Formung ist Hinkehrung (*conversio*) zu Gott und Erleuchtung und damit Glücklichein.²⁸⁵

Trotzdem finden sich in der Ontologie des Geschaffenen bereits Ansatzpunkte für eine Unterscheidung von Natur und Gnade. Das geschaffene geistige Sein ist wandelbares Sein und kann diese Wandelbarkeit durch seinen Willen wirksam werden lassen, indem es sich vom höchsten Sein abwendet. Gott hat dem Willen der Engel und Adams die Möglichkeit verliehen, sich für das Bleiben in der *conversio* zu entscheiden. Das ist Gnade.²⁸⁶ Und diese Gnade unterstützt dann weiterhin das Beharren in der *conversio* und damit im vollen Sein, im Glücklichein. Im Denken Augustins verbindet sich so der Begriff Gnade vorzugsweise mit dem Begriff *conversio*, der Begriff *natura* mit dem der Schöpfung, obwohl das Sein der *natura* erst durch die *conversio* entsteht und besteht. Bei Natur ist auf das Wirken und Wollen Gottes zum Sein des Geschaffenen reflektiert, bei Gnade auf das Wirken und Wollen Gottes zum Glücklichein. Die Unterscheidung von Natur und Gnade beruht also auf der ontologischen Differenzierung des geschaffenen Seins in Sein und Glücklichein oder, umfassender ausgedrückt: von Sein und Integrität des Seins in der Ordnung. Das Ineinander von Eudämonismus und Gnadenlehre, bei dem unsere Erwägungen einsetzten, ist schon in der Ontologie Augustins angelegt. – Trotz dieser Bemerkungen lassen sich aber die Momente des „a Deo“ und des „ad Deum“ grundsätzlich nicht als „Natur“ und „Gnade“ voneinander trennen. Sie sind stets beide zusammen im Sein jedes Geschaffenen vorhanden.

bis zum Vorgang der Begnadung vgl. De gen. ad litt. 8, 9, 17–18, besonders den Satz: *Itemque secundum animam, ut natura beatificetur intrinsecus, doctrina ministraretur extrinsecus.*

Eindeutig auf unsere Begnadung und nicht auf die Adams bezieht sich De gen. ad litt. 8, 12, 27: *Ille (Gott) itaque operetur hominem bonum atque custodiat, qui incommutabiliter bonus est. Semper ab illo fieri semperque perfici debemus, inhaerentes ei, et in ea conversione quae ad illum est permanentes, de quo dicitur, Mihi autem adhaerere Deo bonum est: et cui dicitur, Fortitudinem meam ad te custodiam (Ps. 72, 28; 58, 10). Ipsius enim sumus figmentum non tantum ad hoc ut homines simus, sed ad hoc etiam ut boni simus. Nam et apostolus cum fidelibus ab impietate conversis, gratiam qua salvi facti sumus, commendaret, Gratia enim, inquit salvi facti estis per fidem . . .*

²⁸⁴ *Nec ista cum fiunt (die Verwandlung von Moses Stab in eine Schlange, Ex. 7, 10), contra naturam fiunt, nisi nobis quibus aliter naturae cursus innotuit; non autem Deo, cui hoc est natura quod fecerit. De gen. ad litt. 6, 13, 24.*

Quo modo est enim contra naturam, quod Dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique conditoris conditae rei cuiusque natura sit? De civ. 21, 8.

Die motus naturales, durch welche das Geschaffene natura ist, werden vom motus der Sapiencia Dei gewirkt. De gen. ad litt. 4, 12, 23.

²⁸⁵ *Conf. 13, 3, 4. quia non primo cognovit rationalis creatura conformationem suam; ac deinde formata est, sed in ipsa sua conformatione cognovit, hoc est illustratione veritatis, ad quam conversa formata est . . . Das geschah in ipsa lucis conditione secundum naturam, qua condita est . . . De gen. ad litt. 2, 8, 16.*

²⁸⁶ *(das mutabile bonum) et hoc accepit, ut possit summi boni adhaerere naturae. De gen. ad litt. 8, 14, 31.*

Die begriffliche Trennung von Natur und Gnade wird gefördert durch das Auftreten der Zeit im Weltprozeß. Bekanntlich tritt für Augustin die Zeit erst mit der Erschaffung der Welt ins Sein. Die Welterschöpfung selbst vollzieht sich noch außerhalb der Zeit, in der „Gleichzeitigkeit“ aller Dinge im Zeitlosen. Im Schöpfungsakt sind Schöpfung und *conversio*, Natur und Gnade, gleichzeitig. Diese Gleichzeitigkeit ist, wie wir gesehen haben, sachliche Identität. Bei der Entfaltung der Schöpfung in der Zeit wird das Sein zum zeitlichen Sein, es „ist“ in der Zerdehnung zwischen Vergangenheit und Zukunft. Die Zeit als *distentio animi*, als Zerdehnung des Geistes, ist nicht bloß ein psychologisches Faktum, sondern ein kosmologisches und metaphysisches. Zeitlichkeit bedeutet, daß die Fülle des Seins nur in der Zerdehnung, im Nacheinander da ist. Die *distentio* muß überwunden werden durch die *intentio*, die Sammlung auf das höchste Sein. Überschreite die Zeit und du kommst zu deinem Sein.²⁸⁷ Die Natur etwa des Menschen kommt vom Vorhandensein zur Fülle ihres Seins und vollkommener Form erst in der zeitlich verlaufenden *conversio*. Gott erschafft Adam und setzt ihn ins Paradies, um den zu ihm hingewendeten Menschen in der *conversio* fromm und gerecht, weise, glücklich zu machen.²⁸⁸ So erscheint das Gnadenwirken Gottes in der *conversio* als etwas zur Natur Hinzukommendes. Die Gnade wird begrifflich von der Natur ablösbar. Es sei aber, um Mißverständnissen vorzubeugen, bemerkt, daß für Augustin die Gnade nichts zur Natur hinzubringt, sondern die Natur zur Natur macht.

4. Schöpfung, Gnade, Prädestination

Der Bischof postuliert bekanntlich einen Unterschied zwischen der Gnade vor dem Fall Adams und der Gnade, welche der sündigen Menschheit, die zu einer *massa perditionis* geworden ist, geschenkt wird. Vor dem Fall spielt der Wille des Menschen eine selbständige Rolle: er kann die Entscheidung zur *conversio* vollziehen, bedarf dann freilich der Weiterhilfe durch die Gnade. Nach dem Fall muß Gott auch die Willensentscheidung zum Guten durch die Gnade wirken (*adjutorium sine quo non* – *adjutorium quo*). Es scheint, daß damit das Gnadenhandeln Gottes eine noch stärkere Angleichung an sein schöpferisches Vorsehungswalten erfährt. So wie er alle Dinge bis zum toten Stein durch die Regierung seiner Vorsehung zu sich zurückbiegt, so daß ihr Sein bewahrt bleibt, so biegt er, der Allwirkende, in der *conversio* den Willen des Menschen zu sich zurück.²⁸⁹

²⁸⁷ *Ut ergo et tu sis, transcende tempus.* In *Ev. Joh. tr.* 38, 10.

Zu *distentio* und *intentio* vgl. *Conf.* 11, 27, 39.

²⁸⁸ *De gen. ad litt.* 8, 10, 23.

²⁸⁹ *et ecce tu imminens dorso fugitivorum tuorum, deus ultionum et fons misericordiarum simul, qui convertis nos ad te miris modis . . . Conf.* 4, 4, 7.

Narrabat haec Pontitianus. Tu autem, domine, inter verba ejus retorquebas me ad meipsum . . . Conf. 8, 7, 16.

quod vero ad Deum nos convertimus, nisi ipso excitante atque adjuvante non possumus, et haec est voluntas bona: quid habemus, quod non accepimus? De pecc. mer. et rem. 2, 18, 31.

(Gott) *qui universa operatur, usque adeo ut ipse in nobis operetur et velle . . . De praed.* s. 18, 37.

Obwohl die Gnade auf eine bestimmte Anzahl von Menschen beschränkt, also partikular ist, während die Vorsehung universal allen Menschen und Kreaturen gilt, kann Augustin deutlich die Gnade in die Vorsehung einbeziehen, welche die Schöpfung durchwaltet.²⁹⁰ Ja, bei näherer Betrachtung enthüllt sich die Partikularität der Gnade als ein besonderer Fall der in der Vorsehung überhaupt anzutreffenden Partikularität. Ich meine damit die Auswahl, welche die Vorsehung aus den in der Natur schöpfungsmäßig angelegten Möglichkeiten trifft. Aus der Vielfalt von Möglichkeiten, welche Gott der Kreatur bei der Schöpfung mitgegeben hat, bringt er die eine zur Wirklichkeit, welche er sich in seinem Willen zurückbehalten hat und die seinem Plan entspricht. In der Natur jedes Menschen liegt die Möglichkeit, verschiedene Lebensalter zu erreichen. Das tatsächliche Erlangen des Greisenalters geschieht gemäß dem von Ewigkeit her feststehenden Willensratschluß Gottes. In die der Welt immanente Kausalität wirkt selektiv die in der Präsenz Gottes aufbehaltene verborgene Kausalität und stellt die Gestalt dieser Natur her.²⁹¹ Genau so verhält es sich mit der Gnade. Die Möglichkeit, Glauben und Liebe zu haben, ist von Natur aus in allen Menschen angelegt. Die Wirklichkeit des Glaubens und der Liebe entsteht durch die Gnade.²⁹² Und tatsächlich gehört die Gnade, durch welche die Sünder gerettet werden, zu den bei Gott zurückbehaltenen *causae*, welche bestimmte Möglichkeiten zur Wirklichkeit bringen. Das geschieht im Wirken der Vorsehung, welche die Welt regiert.²⁹³

²⁹⁰ Quid beneficentius, quid liberalius divina providentia dici potest, quae a legibus suis hominem lapsum . . . non omnino deseruit? Habet enim potestas illa justissima, miris et incomprehensibilibus modis, per quasdam secretissimas suasiones rerum sibi servientium quas creavit et severitatem vindicandi, et *clementiam liberandi*. De mor. eccl. c. 1, 8, 12.

et tamen providentia Dei, cui nostri capilli numerati sunt, sine cuius uoluntate non cadit passer in terram, quae nec fato premitur nec fortuitis casibus impeditur nec ulla iniquitate corrumpitur, ut renascantur ad haereditatem caelestem, non consulit omnibus paruulis filiorum suorum et nonnullis consulit etiam paruulis impiorum. ep. 194, 7, 32.

²⁹¹ Si ergo in illis primis rerum causis, quas mundo primitus creator inseruit, non tantum posuit quod de limo formaturus erat hominem, sed etiam quemadmodum formaturus, utrum sicut in matris utero, an in forma juvenili; procul dubio sic fecit, ut illic praefixerat: neque enim contra dispositionem suam faceret. Si autem vim tantum ibi posuit possibilitatis, ut homo fieret quoquomodo fieret, ut et sic et sic posset, id est ut id quoque ibi esset, quia et sic et sic posset, unum autem ipsum modum quo erat facturus in sua voluntate servavit, non mundi constitutioni contexit; manifestum est etiam sic non factum esse hominem contra quam erat in illa prima conditione causarum; quia ibi erat etiam sic fieri posse, quamvis non ibi erat ita fieri necesse esse: hoc enim non erat in conditione creaturae, sed in placito creatoris, cuius voluntas rerum necessitas est. Es folgt das Beispiel von den möglichen Lebensaltern und der Genesung des Hiskia, der nach der innerweltlichen Kausalität hätte sterben müssen. De gen. ad litt. 6, 15, 26 – 17, 28.

²⁹² Proinde posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturae est hominum: habere autem fidem quemadmodum habere charitatem, gratiae est fidelium. De praed. s. 5, 10.

²⁹³ Habet ergo Deus in seipso absconditas quorundam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit, easque implet non illo opere providentiae, quo naturas substi-

Die Gnade gewinnt also ihren Platz innerhalb der Vorsehung und damit innerhalb der Schöpfungslehre, wie G. Nygren²⁹⁴ schon gezeigt hat. Das macht es schwierig, den Unterschied von Schöpfungsgnade und Erlösungsgnade festzuhalten, den Augustin in der Polemik gegen Pelagius so leidenschaftlich behauptet. Er sagt: „Zwar läßt es sich vertreten, daß man Gnade Gottes unsere Erschaffung nennt, daß wir nicht Nichts sind . . . sondern Menschen, die sind, leben, empfinden, erkennen, und für eine so große Wohltat unserem Schöpfer danken können . . . Aber die Gnade ist eine andere, durch die wir prädestiniert sind und berufen, gerechtfertigt, geheiligt werden, so daß wir sagen können: Wenn Gott für uns ist, wer mag wider uns sein? Welcher auch seines eignen Sohnes nicht hat verschonet, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben“ (Rm. 8, 31–32).²⁹⁵ Gerade die Bezeichnung der Erlösungsgnade als Prädestinationsgnade macht die Unterscheidung zunichte. Als Prädestination reiht sich die Erlösungsgnade in die bei Gott zurückbehaltenen *causae* ein, durch die Gott die Naturen zu dem von ihm beschlossenen Sein bringt.²⁹⁶ Die Gnade erstarrt zur Unveränderlichkeit der philosophischen Wahrheit.²⁹⁷ Und die Erlösungsgnade ist genau wie die Vorsehung die zeitliche Entfaltung des von Ewigkeit her Prädestinierten – das heißt, sie gehört in die Schöpfungsgnade hinein.²⁹⁸

Auch die christologische Verankerung der Prädestination ändert nichts an diesem Befund. Der Mensch Jesus ist in seiner Prädestinierung nicht von uns verschieden. Er ist nur das hervorragendste Beispiel der Prädestination.²⁹⁹ Und hinsichtlich seiner Gottheit ist Christus selbst der Prädestinierende, die ewige Form, durch deren Ideen das Seiende gestaltet wird.³⁰⁰

Augustins Lehre von Natur und Gnade, welche die abendländische Theologiegeschichte geprägt hat, erscheint zunächst klar und einfach. Die menschliche Natur, die ursprünglich das Gute wollen konnte, ist durch den Sündenfall verderbt, des Guten unfähig und dem Zwang zur Sünde unterworfen. Zu ihrer Errettung bedarf es des Eingreifens der Gnade Gottes in Christo, die den Menschen beruft und ihm Glauben, Wille und Fähigkeit zum Guten schenkt. Von der Anthropologie her gesehen sind Natur und Gnade streng

tuit ut sint, sed illo quo eas administrat ut voluerit, quas ut voluit condidit. Ibi est et gratia, per quam salvi fiunt peccatores. De gen. ad litt. 9, 17, 33.

²⁹⁴ s. Literaturverzeichnis.

²⁹⁵ ep. 177, 7.

²⁹⁶ Sein zum Lobe seiner Herrlichkeit: De praed. s. 18, 37.

praedestinasse est hoc praescisse, quod fuerat ipse facturus. De dono pers. 18, 47; 19, 48; 15, 35.

²⁹⁷ immobilis veritas praedestinationis et gratiae. De praed. s. 17, 34. immobilitas praedestinationis. In Ev. Joh. tr. 110, 3.

²⁹⁸ et vidimus, quia bona sunt singula et omnia bona valde in verbo tuo in unico tuo caelum et terram, caput et corpus ecclesiae, in praedestinatione ante omnia tempora . . . Ubi autem coepisti praedestinata *temporaliter* exsequi . . . Conf. 13, 34, 49.

Fecit ergo ea praedestinando, facturus est operando. In Ev. Joh. tr. 58, 1.

²⁹⁹ Nullum autem est illustrius praedestinationis exemplum quam ipse Jesus . . . Quisquis fidelium vult eam bene intelligere, adtendat ipsum, atque in illo inveniat et se ipsum . . . De dono pers. 24, 67.

³⁰⁰ Der Sohn als Verbum Dei ist nicht praedestinatus. In Ev. Joh. tr. 105, 8.

Christus als Form: De ver. rel. 55, 113; De gen. ad litt. 1, 4, 9.

geschieden. Das bestätigt sich für Augustin durch die tägliche Erfahrung des Widerstreits zwischen menschlichem Willen und Gottes Geheiß. Von der Metaphysik her dagegen verwischen sich die Konturen.

Der Ursprung der Sünde, der alle anderen Sünden in sich schließt, ist die Abwendung von Gott.³⁰¹ Sie hat eine Seinsminderung zur Folge. Die Seele ist abgeschnitten von der Quelle des Lebens und dem Lichte der Weisheit und erstirbt, so daß die Gnade sie wieder erwecken muß.³⁰² Die Trennung zwischen Natur und Gnade wird also anthropologisch motiviert mit der Entfernung des gefallenen menschlichen Seins vom göttlichen Sein. Diese Entfernung besteht aber schon zwischen der nicht gefallenen Natur und Gott, denn das geschaffene Sein ist wandelbares Sein. Diese Wandelbarkeit wird nur aufgehoben in der *conversio*. Wir hatten gesehen, daß die *conversio*, bei der unvernünftigen Kreatur das *retorqueri*, zum Schöpfungsvorgang gehört. Das geistige Sein kommt zum Sein als Vorhandensein (d. i. die noch ungeformte Potentialität) in der *creatio* und als Geformtheit in der *conversio*.³⁰³ Im Sündenfall erfolgt das Auseinanderbrechen von *creatio* und *conversio*. Die Natur erscheint jetzt als bloße *creatio*, die Gnade als *conversio*, welche die in der Natur angelegten Seinsmöglichkeiten zur Wirklichkeit macht. Es scheint also, daß Natur und Gnade sich unterscheiden wie Potentialität und Aktualität. Aber dieser Unterschied zerrinnt uns wieder unter den Händen. Denn schon im Sein der Natur als zeitlichem Sein ist das Nebeneinander von *posse* und *esse*, Möglichkeit und Wirklichkeit, da. In Wahrheit sind – es geht hier um das geistige Sein – Natur und Gnade nur zwei Stufen der Seinsverwirklichung. Das Handeln Gottes an sich, sei es auf die Natur gerichtet oder trete es als Gnade auf, ist nicht verschieden, wie unsere Untersuchung gezeigt hat. Die soteriologischen Begriffe Berufung, Bekehrung, Erleuchtung sind kosmologische Begriffe. Christus und der heilige Geist sind kosmische Prinzipien, deren Tätigkeit auf die Herstellung und Erhaltung des Seins gerichtet ist.³⁰⁴ Kraft seiner göttlichen Allgegenwart kann Christus in uns auftreten, und diese Präsenz Christi ist der Glaube.³⁰⁵ Wo diese den Kosmos durchwaltende Tätigkeit in der Menschenwelt zur Herstellung des vollen Seins des Menschen führt, spricht Augustin von Gnade. Es handelt sich, kraß ausgedrückt, bei dem Unterschied von Natur und Gnade um eine verschiedene Dosierung des

³⁰¹ De div. qu. ad Simpl. 1 qu. 2, 18; De lib. arb. 1, 16, 35.

³⁰² In Ev. Joh. tr. 19, 12. Durch *superbia* von Gott weggehen: De spir. et litt. 7, 11 und schon De mus. 6, 13, 40.

³⁰³ De gen. ad litt. 1, 4, 9–10.

³⁰⁴ De ver. rel. 55, 113.

Der *spiritus sanctus*: *ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum, ut ordinem suum teneant et locis suis acquiescant*. De trin. 6, 10, 12.

³⁰⁵ *Si ipsa fides intus, ibi est Christus fremens, si fides in nobis, Christus in nobis . . . Ergo fides tua de Chrito, Christus est in corde tuo*. In Ev. Joh. tr. 49, 19. *quoniam Christus absens etiam praesens est . . . corpus enim suum intulit caelo, majestatem non abstulit mundo*. Ibid 50, 4.

Diese Erwägungen ließen sich ausdehnen auf die *praesentia* Gottes als *caritas* in uns (De trin. 8, 8, 12) oder als *accusatio sui* und *sibi displicere* in der *confessio* (In Ev. Joh. tr. 12, 13) oder auf die *praesentia* des hl. Geistes als in das Herz geschriebenes Gesetz (De spir. et litt. 21, 36).

Seins, wie sie das Charakteristikum der gesamten Schöpfung ist, die ein Stufenreich des Seins darstellt.³⁰⁶

Die Erlösungsgnade gehört in den Rahmen der Schöpfungsgnade und beide sind an Christus gebunden. Es gibt keinen prinzipiellen Unterschied zwischen dem Schöpferhandeln Gottes und seinem Gnadenhandeln. Und da alle Natur durch sein Handeln konstituiert wird, kann es auch von der Metaphysik Augustins her keinen Unterschied zwischen Natur und Gnade geben. Es gibt nur verschiedene Grade der Gnade oder, was dasselbe ist, verschiedene Grade der Natur.³⁰⁷

Der Einwand, daß dieses Ergebnis einseitig sei, weil es aus der Metaphysik Augustins gewonnen ist, und der Hinweis auf die starken biblischen Wurzeln seiner Theologie liegt nahe. Ist nicht die aus der Freiheit des Menschen zum Bösen kommende Schuld und der diese Freiheit berücksichtigende Gerichtsratschluß Gottes etwas total Anderes als das kosmische Walten des Schöpfergottes? Aber die biblischen Gedankenreihen, welche die Anthropologie Augustins weithin bestimmen, werden durch die Prädestinationslehre einbezogen in die neuplatonische Metaphysik der Vorsehung.³⁰⁸ Obwohl die Menschheit durch die Sünde zu einer *massa perditionis* wurde, ist die endgültige Verdammnis letztlich nicht auf die Sünde, sondern auf die Nichterwählung zurückzuführen, welche die Sünde ihrer letzten Konsequenz zutreiben läßt. Augustin behauptet zwar, daß die Natur aller Menschen prinzipiell dieselbe sei und in allen die Möglichkeit zum Heil angelegt ist. Aber bei den Prädestinierten steht fest, daß diese Möglichkeit zur Wirklichkeit werden wird, bei den Nicht-Prädestinierten ist sie keine echte Möglichkeit. Denn was ist eine Potentialität, über die von Ewigkeit her beschlossen ist, daß sie nie aktualisiert werden wird? Prädestination und Nicht-Prädestination schaffen zwei verschiedene Grade menschlicher Natur.³⁰⁹ Insoweit jedoch auch die Nicht-prädestinierten Sein haben, Naturen sind, waltet in ihnen dieselbe Gnade, wie in den Prädestinierten, nur eben in geringerem Maße. Diese verschiedene Zumessung des Seins an Prädestinierte und Nicht-Prädestinierte ordnet sich dem Naturphänomen ein, daß es Sein als Mensch, Tier, Pflanze oder Stein gibt.³¹⁰

³⁰⁶ (Deus) aliis (rebus) dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentialium gradibus ordinavit. De civ. 12, 2.

³⁰⁷ Die geschaffene Natur ist ein *ex veritate esse*. Aber die Gnade schafft ein darüber stehendes *ex veritate esse*, welches das Hören der Berufung durch Christus ermöglicht. In Ev. Joh. tr. 115, 4.

³⁰⁸ Dieselbe Metaphysik veranlaßt, daß des Boethius Abhandlung über die Vorsehung in der *Consolatio philosophiae*, Buch IV pr. 6 und 7 manche Berührungen mit Augustin, De gen. ad litt. aufweist, ohne daß eine direkte Verbindung besteht.

³⁰⁹ quod (genus humanum) in *duo genera* distribuimus, unum eorum qui secundum homines, alterum eorum qui secundum Deum vivunt. Quas etiam mystice appellamus duas civitates hoc est duas societates hominum, quorum una est quae *praedestinata* est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo. De civ. 15, 1.

³¹⁰ Si posset loqui pecus, et dicere Deo, Quare istum hominem fecisti, et me pecudem? nonne juste succenseres et diceres, O pecus, tu quis es qui respondeas Deo? Et tu homo es, sed ad Deum pecus es. Serm. 26, 15.

5. Ergebnisse

I. Die Entwicklung Augustins steht, wie es scheint, zuerst unter dem Zeichen der Erkenntnis, dann unter dem Zeichen der Gnade. Damit stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gnade und Erkenntnis.

Die Suche nach dem Glück führt Augustin auf das Erkenntnisproblem (wie kann man wollen, was man nicht weiß?). De trin. 13, 4, 7 ff. zeigt, wie die *beatitudo*-Spekulation in die Gnadenlehre einmündet. Ist damit nur gesagt, daß die Gnade praktisch verwirklicht, was die Erkenntnis erkannt hat?

Das in der bisherigen Literatur der Hinsicht verdeckte Problem, wie die Gnade sich zur Erkenntnis verhält, präzisiert sich durch eine Untersuchung der noetischen Leistung von Erkenntnis und Gnade. Es tritt eine Parallelität der Leistungen hervor z. B. in der Erkenntnis Gottes, des Sittengesetzes und in der Selbsterkenntnis des Menschen. Eine Untersuchung über das *quaerere Deum* und die *memoria Dei* erhärtet das. Die *memoria Dei* enthüllt sich als *motus vitalis* der Seele, der von Gott gewirkt ist. Suchen, Glauben, Erkennen beruhen auf dem gleichen Denkschema: dem Rückgang vom Bekannten auf das Unbekannte, von der Erscheinung auf ihren Grund (*conjectura*, *Christus unsere scientia*).

II. Die Analyse der Phänomene „Gnade“ und „Erkenntnis“ ergibt eine weitgehende Strukturgleichheit beider. 1) Der Innerlichkeit ist Gnade und Erkenntnis gemeinsam (die Innerlichkeit der Gnade wird von Augustin als Unterscheidungsmerkmal seines Gnadenbegriffs gegenüber dem Gnadenbegriff des Pelagius betrachtet). 2) Das Zusammenwirken von *admonitio* und *notitia intus* im Erkenntnisvorgang entspricht dem von *vocatio* und *gratia interior* bei der Begnadung. 3) Gnade und Erkenntnis sind *illuminatio* und Belehrung durch den *magister interior* Christus. 4) Der willentlichen *intentio animi* beim Erkennen (hier spielt die Definition der Zeit als *distentio animi* herein: Erkenntnis ist Überwindung der Zeitlichkeit) entspricht die Rolle der *voluntas* bei der Begnadung. Beide, *intentio* und *voluntas*, werden gewirkt durch die *delectatio*.

Es besteht also eine gewisse Ambivalenz von Gnade und Erkenntnis und damit die Gefahr des Ineinanderfließens von Natur und Gnade. Das widerstreitet der augustinischen strengen Scheidung von Natur und Gnade. Die Aufhellung dieser Aporie wird von der Metaphysik und Ontologie Augustins her versucht.

III. Die Metaphysik Augustins lehrt die schlechthinnige Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott in allen Bereichen. Der von uns festgestellten Tendenz der Erkenntnis, in der Gnade aufzugehen, entspricht das Aufgehen der Natur in der Gnade. Der einen in sich abgestuften Gnade entspricht das Stufenreich der Natur. Das hat paradoxerweise seinen Grund darin, daß Gottes Gnadenhandeln in sein Schöpfungshandeln einbezogen ist. Christus, die Form aller Dinge, der innere Lehrer, Prinzip der Schöpfung und der Erkenntnis, ist auch der Erlöser.³¹¹ Von daher erklärt sich die Strukturgleichheit von Gnade und

³¹¹ Christus als *forma*: ep. 14, 4; De ver. rel. 81; De gen. ad litt. 1, 4, 9.
als *sapientia* und *scientia*: De trin. 1, 1, 3 und oft

Erkenntnis. Kreatürliches Sein und begnadetes Sein haben dasselbe Sein durch Gott, nur in verschiedenem Maße. Mit der wachsenden Entfernung vom höchsten Einen nimmt die Gnade und damit die Erkenntnis ab. Das ist ebenso eine theologische wie eine „physikalische“ Aussage.

Das Sein des Geschaffenen differenziert sich in a Deo esse und ad Deum esse; existere und requiescere; Geschaffensein und zum vollen Sein Kommen in der conversio; esse und beatum esse. Die Ontologie Augustins ist der tiefste Grund für die Parallelität zwischen Schöpfung und Gnadenlehre. Diese ist terminologisch nachweisbar: conversio, formatio, illuminatio, vocatio, imitatio Christi, pondus sind Termini sowohl der Schöpfungs- als auch der Gnadenlehre.

Die Gnade findet ihren Ort in der schöpfungsmäßigen providentia. Die Partikularität der Gnade ist ein Sonderfall der Partikularität der Vorsehung, die das Sein in verschiedenen Graden zumißt. Die in der Präsenz Gottes aufbewahrte verborgene Kausalität tritt sowohl als „Natur“ wie als „Gnade“ auf.

Der Unterschied von Gnade und Natur ist zunächst der von Schöpfer und Geschöpf, von Wirkendem (Gnade) und Bewirktem (Natur). Faßt man Gnade dagegen als das, was Gott dem Menschen schenkt, so verschwimmt die Trennung. Da Natur das ist, was Gott wirkt und will, ordnet sich die Gnade als von Gott Gewirktes dem Stufenreich der Natur ein. Von daher wird die Unterscheidung zwischen Gnade und Natur illusorisch. Die Erlösungsgnade gehört in den Rahmen der Schöpfergnade.

Das Verständnis der Natur als Gnade von der Allwirksamkeit Gottes her führt Augustin zu einer natürlichen Theologie, die an die Apologeten erinnert. Da die Gnade ein kosmisches Prinzip ist, können ihre Spuren überall und zu allen Zeiten gefunden werden. Es gibt Erwählte außerhalb Israels,³¹² das Christentum ist so alt wie die Welt.³¹³ In diese natürliche Theologie gehört die Prädestinationslehre hinein. Die Prädestination ist ja die durch Gottes Ratschluß determinierte Vorsehung.³¹⁴ Es findet sich sogar der Gedanke, daß die in der menschlichen Gesellschaft und im Geschäftsverkehr feststellbare Gerechtigkeit eine eingeprägte Spur der Prädestinationsgerechtigkeit Gottes ist.³¹⁵

als ars Dei: De lib. arb. 3, 15, 42

als doctrina Patris: De trin. 1, 12, 27; In Ev. Joh. tr. 29, 3

als Urdisziplin: ep. 12.

³¹² De civ. 18, 23; die Sibylle; De civ. 18, 47. ³¹³ ep. 102, 11–13; Retract. 1, 13.

³¹⁴ Christus ist das uerbum dei . . . apud incommutabilem patrem incommutabile ipsum atque incommutabiliter manens, sub cuius regimine universa creatura spiritalis et corporalis pro congruentia temporum locorumque *administratur*, cuius moderandae et gubernandae quid quando et ubi circa eam fieri oporteat, sapientia et scientia *penes ipsum est* . . . idem ipse est filius dei patri coaeternus et incommutabilis sapientia, per quam creata est universa natura et cuius participatione omnis rationalis anima fit beata. ep. 102, 11. In der Erläuterung zu ep. 102 in De praed. s. 9, 17–18 deutet Augustin sachlich völlig zu Recht die vor Christus gläubigen Heiden als Prädestinierte. Vgl. dazu Reuter S. 90–95.

³¹⁵ Man muß glauben, der Erwählungsratschluß Gottes sei alicujus occultae atque ab humano modulo investigabilis aequitatis, quae in ipsis rebus humanis terrenisque

Der innere Zusammenhang, der zwischen Erkenntnislehre und Gnadenlehre Augustins besteht, zeigt die Kontinuität seiner Entwicklung, die in der Forschung gegenüber der Betonung seiner Wandlungen gewöhnlich zu sehr zurücktritt. Die Erkenntnislehre erscheint als Vorform und schließlich als Teil der Gnadenlehre. Aber gerade dadurch wird die Einheit der Gnadenlehre gesprengt, denn die Bereiche der Gnade und der Erkenntnis (z. B. mathematische Erkenntnis) decken sich nicht. Es zeigen sich disparate Elemente innerhalb der Gnadenlehre.

Die Gnade wird metaphysisch begründet von dem *Deus omnia in omnibus* aus. In der Metaphysik ebenso wie in der Ontologie – Augustin scheidet nicht streng zwischen Metaphysik und Ontologie – wurzelt die grundsätzliche Einheit von Gnade und Erkenntnis. Die Sicherung der Gnadenhaftigkeit der Gnade durch die Prädestination gehört in diesen metaphysischen Bereich. Die neuplatonische Metaphysik allein hätte freilich Augustin nie zu seiner Gnadenlehre gebracht. Es kommt hinzu der Einfluß des Paulus. Die Verbindung des Monismus der Alleinwirksamkeit Gottes mit Formeln des Paulinismus hat schon bei Marius Victorinus ähnlich wie bei Augustin zu der Lehre vom Heil *sola gratia* geführt, zu der Behauptung, daß Gott auch die *bona voluntas* bewirkt. Augustins eigne innere Erfahrung des Scheiterns und der Befreiung durch Gott macht ihn bereit zur Aufnahme wesentlicher Stücke der paulinischen Anthropologie.

Augustin wird von seiner Anthropologie her zu einer Unterscheidung zwischen Gnade und Natur gedrängt. Gleichzeitig begründet er aber den Charakter der Gnade als ungeschuldeter Gnade mit einer monistischen Metaphysik, die diesen Dualismus von Natur und Gnade aufhebt. Trotz der von Augustin gewollten und durch seine Formeln dem Abendland überlieferten Entgegensetzung von Natur und Gnade durchzieht eine geheime Zweideutigkeit seine Bestimmung des Verhältnisses beider. Sie wird aufgedeckt durch den hier untersuchten Zusammenhang des Erkenntnisproblems mit dem Gnadenproblem. Ein Riß geht durch die augustininischen Fundamente der abendländischen Gnadenlehre. Vielleicht ist die Erbitterung, mit der Augustin den Pelagius bekämpft hat, auch darin begründet, daß die metaphysische Betrachtung der Natur als Gnade letztlich ungeschützt ist gegen die unmetaphysische Betrachtung der Gnade als Natur.

contractibus animadvertenda est; in quibus nisi supernae justitiae quaedam impressa vestigia teneremus, nunquam in ipsum cubile ac penetrabile sanctissimum atque castissimum spiritualium praeceptorum nostrae infirmitatis suspiceret atque inhiaret intentio. De div. qu. ad Simpl. 1 qu. 2, 16.