

Dieses Ich, von dem hier gesprochen worden ist, dieses abgespaltene Ich, dieses kommunikationslose einsame Ich ist nun freilich - und das ist die Anekdote, die im zweiten Teil des Abschnittes Röm. 7, 14ff. ausgesagt wird - ist keineswegs ein in sich einiges und mit sich einigtes, sondern hier führt Paulus aus, daß das abgespaltene Ich auch das Gefragte wird, wird wahrheitsvoll in der Exegese zu Unrecht als eine Darstellung von dem Charakterort, was man als den moralischen Grundkonflikt endlichen menschlichen Lebens nennen könnte. Mit großer Leidenschaft wendet sich Ernst Käsemann in seinem Kommentar gegen diese Exegese, gegen die weithin biblische und beherrschende Interpretation, die würde hier ausgeführt so etwas wie der tragische Konflikt der moralischen Person in dem Ungehören des eigenen Nun Gegenüber dem unmoralischen hohen Anspruch, gewissermaßen das hohe Sittengesetz und der in sich selbst schwache Mensch. Als sei dies der Konflikt, um den es hier ging! Dabei werde doch immer noch offen gehalten die Möglichkeit, daß in dieser Schwäche des Menschen die Möglichkeit auch nicht ausgeschlossen ist, daß es zu so etwas wie moralischen Erfolgserlebnissen kommen kann - das gibt es neben dem großen Niederlagen auf diesem Gebiet des moralischen Lebens sicherlich auch. Vor allem wird dabei stets festgehalten, daß, wenn dieser Konflikt auftritt, sich zu höherer Gegenzüchtigkeit sich anspannt und dann im Schietern der moralischen Person an der Höhe des moralischen Anspruchs noch immer eine Bewährung der moralischen Existenz stattfindet. Die moralische Person muß nicht mit sich selbst so in den Widerspruch geraten, daß sie in diesen ihren Widerspruch interpretieren müßte als das Betätigen des Gegenprinzips des hohen Ideals. Sondern das Ideal kann durchaus jene Gewalt haben, die den Untergang des irdischen endlichen Lebensins jenseitig hat. Aber dann wird noch dieser Untergang zu einem Triumph der Wirklichkeit der Idee der Sittlichkeit, nicht aber zu einem Triumph der Wirklichkeit des Gegenkeiles alles Sittlichen. Genau von dem aber spricht Paulus in diesen Versen 14-25. Das durch das Gesetz festgestellte, identifizierende Ich des Urhebers der Sünde ist dasjenige Ich, welches in seinem Bestehen nichts anderes vollbringt als die Gewalt des Gegenkeils des Guten. Es kam darin die Formulierung auf: Nicht ich tue es, sondern das in mir wohnende Böse, die in mir wohnende Sünde ist das eigentlich tätige. Und dabei werden diese Ausführungen des Paulus zweifellos auf den Kopf gestellt und total mißverstehen, wenn dies so etwas bedeuten sollte wie die Exculpation des Ich als des Täters der Sünde. Nicht dies ist gemeint, daß sich das Ich zurückziehen könnte auf eine überpersönliche, unpersönliche Macht, die wie ein Verhängnis in ihm waltet und es antreibt, das Gegenteil dessen zu tun, worauf es willentlich ausgerichtet ist. Sondern vielmehr wird damit gemeint, daß dieses Ich in seinen Vollzügen sich zu dem Protegion umschreiben, daß dieses Ich in jedem Akt seines Tuns, das es nicht in der Lage ist, auch nur im entferntesten so etwas wie einen einwilligen, wirksamen, bedeutungsvollen Gegensatz und Widerstand aufzuweisen. Die Macht der Sünde ist diejenige, die nicht ohne das Ich, sondern durch das Ich hindurchgeht. Und mit dem Gedanken des Einwohnens wird dieses Täters der Sünde für die Sünde, an dem Gemessen das an dem nur, also das Wollen, von dem hier die Rede ist, das andere nur von unmächtiger Schatten und die Wirklichkeit nicht durchdringender Natur ist - ohne daß freilich mit diesem Moment der totalen Identifizierung das andere aufgehoben ist, welches in dem Satz sich formuliert: Ich bin das Böse. Indem dieser Satz formuliert wird, wird zugleich auch die Unmöglichkeit der Identifizierung des Täters des Bösen mit sich selbst überhoben. Das Ich, das diesen Satz formulieren muß, wird gewissermaßen in die ausgereifte Zeitraucht mit sich selbst gebracht - ausweglos in dem Sinne, daß das Urteil über das eigene Tun in keiner Weise eine Überwindung von diesem Tun, der Anfang einer Überwindung dieses Tuns bedeuten würde. Denn in diesem Urteil sieht sich das Gesetz in seiner totalen großen Gewalt noch einmal aus, nämlich so, daß in diesem Satz

sich nichts anderes wiederholt als das, was an Freiheits Stelle im schon kennengelernten haben, nämlich das Kröten, das den Menschen nicht gebührende Verhalten und überhen mit dem Gesetz, so daß gerade in die Sünde in die Welt gekommen ist der Mensch ein Urteil fällt, was er nur im Widerspruch gegen das Gesetz Gottes fallen kann und dennoch nicht umhin kann, dieses Gesetz, diesen Satz zu artiklieren. Die Notwendigkeit und die Unmöglichkeit dieses Satzes macht die Zeitraucht und die Unversöhnlichkeit des Ich als des Täters, als des Böse der Sünde aus. Darauf kommt Paulus hier zu sprechen. Ohne das Gesetz würde diese Kluft zwischen Notwendigkeit und Unmöglichkeit niemals in eine solche Hoffnungslosigkeit auseinandergehen, wie Paulus es hier schildert. Die Dimension, die mit diesen Versen ausgesprochen wird, ist die Dimension, die jedenfalls nicht identifiziert werden kann mit den Bezirken und Bereichen, die in moralischer oder psychologischer Selbsterfahrung einfach wahrzunehmen sind, sondern es sind hier von Paulus offenbar Aspekte der Existenz des Menschen angeleuchtet, die nur unter einer nicht mit sich selbst verbundenen und auch nicht mit dem Gesetz ohne weiteres gegebenen Basis oder von einem Punkt her notwendig werden, der nicht im Bereich des Erfahrenen und des Sapharen liegt. Nicht umsonst hat man darauf aufmerksam gemacht, daß diese Verse ähnlich wie der große Komplex von Röm. 1, 18-3, 20 eingebettet ist in eine sehr offene Offenbarung zum Ausdruck gebracht wird. Röm. 7, 1-6 spricht von der Freiheit vom Gesetz, und in Röm. 8, 1ff. wird von der Freiheit des Gesetzes gesprochen als den Elementen oder als den Urverhältnissen, von denen aus erst dieses Ich, von dem in Röm. 7, 7ff. die Rede ist, als das, was es ist, in den Blick genommen werden kann. Insofern müßte man sagen: in der paulinischen Konstruktion bilden diese Verse 7-15 im 7. Kapitel so etwas wie die Aussprüche der evangelischen Erinnerung dessen, der in der Freiheit des Geistes sich der Unfreiheit der Sünde erinnert. Das Problem, das damit verbunden ist, ist: was geschieht und was wird aus dem Ich, von dem da die Rede ist, von diesem im Anfang abgespaltenen Ich? Denn zu beachten ist, daß das Ich dieser Verse jenseitig des Unterschiedes von Jude und Grieche steht. Dieses Ich ist nicht mehr als das jüdische Ich einfach zu qualifizieren; denn da, wo der Jude diese Erfahrung macht, hört er auf, Jude zu sein. Er kann nicht mehr "Ich als Jude" in diesem Ausdrucksfeld sagen, so wenig wie der Grieche sich als Jude noch identifizieren könnte. Sondern diese Identifikation, die hier von ihm formuliert ist, ist bin der Adam, welcher der Urheber der Sünde ist. Die Täterschaft, die Urheberschaft der Sünde fallen in der Erkenntnis der Sünde als der Selbstkenntnis des Menschen zusammen. Und damit tritt dieses Ich in der Tat in einen Gegensatz, in einen von ihm aus nicht mehr zu überwindenden Gegensatz gegen den Gott des Gesetzes, der das Gesetz zum Leben gegeben hat, so daß der Widerspruch des zerspaltenen Ich von Röm. 7, 13 die im Ich sich spiegelnde Widersprüchlichkeit und Gegenständigkeit des menschlichen freien Geistes selbst ist. Eine Gegenständigkeit, die nicht mehr unter der Macht dessen ist, der unter diesen Gegensatz geraten ist. Wenn es zu so etwas wie einer Aufhebung dieses Widerspruchs, dieses Gegensatzes kommen soll, dann müßte er von der Seite dessen kommen, gegen den er im Ursprung und Grund an beide gerichtet hat. Es könnte gegen den er im Ursprung und Grund an beide gerichtet hat. Es könnte nur noch die Aktion dessen sein, auf den dieser Widerspruch zutiefst zielt, wovon ja schon gesprochen wurde in der Einleitung: zu Röm. 5, 12-21. In den Versen 1-11 ist sehr präzise diese Situation umschrieben, dort verstanden. Der Widerspruch der Feindschaft, der dort ausgesprochen worden ist als ein überhöflicher und überwindender. Dieser Widerspruch der Feindschaft ist der Widerspruch des Ich, das mit sich selbst nicht in Frieden leben kann, sondern in jenseitiger Feindschaft, in jenseitigen Antagonismen existieren muß, von dem in Röm. 7, 14-25 die Rede ist. Nicht darf

Ich. Selbst wenn die Welt sinnlos und frei von dem Terror des Bösen  
bis zu diesem Augenblick gewesen wäre, wäre ich der Adam, durch den die  
ganze Welt mit diesem Mitleiden des Verlebens und der Verblendung durch-  
drungen und geschlagen wird. Das Ego, von dem hier die Rede ist, ist der  
Urheber und der Täter, der selbst wenn er in einer Kette von Tötern  
und Verleibern von Liebe und Tod gestanden hat, dennoch in dieser Kette  
steht, als sei er der erste und es gibt nichts, und das ist gerade  
das Abschlüßende an dieser Erkenntnis der Sünde durch das Gesetz.  
Das Gesetz verhindert die Abschiebung der Urheberschaft auf den anderen.  
Es bindet mit unwiderstehlicher Macht den Täter und die Sünde zusammen,  
so daß dieses Ich, von dem hier die Rede ist, das in dieser Rolle zutiefst  
einsame und abgespaltene Ich ist. Wenn die Sünde erkannt wird, wird  
die nicht anders erkannt als daß sich der Täter der Sünde als Urheber  
erkennt und versteht, als Urheber, der nicht mehr die Mitleidlichkeit  
hat, sie abzuschleiden auf einen Frühern, sich herauszustellen aus  
der Verantwortlichkeit, sie auch nicht abzuladen in einen Kreis von  
solchen, die mit ihm in dem Bösen begriffen sind. Das ist die  
forschbare Erkenntnis, die in der Tat durch das Gesetz gewirkt wird,  
daß das Ich des Täters des Bösen zu einem radikal und restlos einsamen  
Ich wird. Ein Ich, das in seiner Einsamkeit kommunikationslos ist  
von sich aus, das ganz und gar in dieser seiner Funktion einget, so  
daß hier der Satz formuliert werden muß: Sündenkenntnis nach dem, was  
in den Versen 7-13 von Paulus entwickelt worden ist, ist ihrer Natur  
nach prinzipiell die Selbsterkenntnis des Menschen der Sünde, undau-  
ferhalb dieser Selbsterkenntnis des Menschen der Sünde ist jedes  
Erkenntnis der Sünde nichts anderes als sich Vorstellungen machen  
über die Sünde, ist das Ausbreiten des Schleiers über das, was das  
Bewußtse und das Willkürliche der Sünde überhaupt ist. Die Sünde wird  
in dieser Erkenntnis nicht definitiv dingfest gemacht, sondern sie  
wird gewissermaßen personfest gemacht, sie wird personhaftig; so daß  
hier eine Distanzierung, ein sich-absetzen-von als schlechterdings un-  
möglich ausgeschlossenen ist, ausgeschlossen bleibt.  
Von dieser Personförmigkeit der Sünde hat Paulus in den ersten Ver-  
sen dieses Abschnittes zugleich noch ein Thema angeschlagen, das darin  
eine wesentliche Rolle spielt, nämlich das Thema, daß durch die Erkennt-  
nis der Sünde in der Selbsterkenntnis des Menschen der Sünde auch jene  
Lebensbewegung zur Sprache kommt, die das Tun des Bösen offenbar als  
das eigentlich Herवरbringende und Herवरtreibende charakterisiert  
und kennzeichnet. Die Ausführung lautet, daß das Ich die Erkenntnis  
nicht homogenelement hätte, wenn nicht das Gebot ihm begehrte wäre:  
die Erkenntnis hat in der Folgezeit eine breite Tradition  
durch die kirchliche Lehre und Theologie gezogen in dem Begriff der  
omnibuscientia, wir werden ihm bei Augustin noch begegnen als einem  
Zentralbegriff seines Verständnisses der Sünde. Was präzise mit diesem  
Begriff gemeint ist, dürfte andorwärtlich schwer auf  
einem Begriff zu bringen sein. Ein der nächstliegenden Analogien zum  
Verständnis dessen, was Paulus hier mit dem Begriff gemeint,  
bezieht mir dort zu finden zu sein, wo in einem ganz anderen Zusammen-  
hang von etwas gesprochen wird, was vielleicht der Sache noch erstan-  
lich nahe kommt: Ich meine die Eröbe Rede des Buddha, seine Benarso-  
rede über die vier edlen Wahrheiten, die er dort erstmals nach seiner  
Hunderterschaft vorbringt hat.  
Es sind dies die vier Wahrheiten über das Leiden, über die Enttöhung  
des Leidens, über die Aufhebung des Leidens und über den edlen acht-  
faltigen Weg zur Überwindung des Leidens.  
Allen, so ist die erste Grundwahrheit, alles ist Leiden. Der Ursprung  
des Leidens, "Dukkha" (Leiden), der Palli-Ausdruck heißt wohl "Kantha" (?)  
- ich bin kein Intellekt, kann das also nicht genau übersetzen -  
und ich nenne diesen Ausdruck, weil er wiederum in vielfältiger Weise  
deutet wird. Er wird mit Hunger, mit Durst, mit Lang überzetzt,  
und meint nach den Beschreibungen, nach den Umschreibungen, das sich  
kannern an die Wandlungen und in vielfältigen Konstellationen

aufstrebenden Daseinsfaktoren dieser flüchtigen Welt; heißt so etwas  
wie das sich Anhängen an die Weisen der Existenz in dieser Welt; ist  
Leben durst, Lebenshunger, ist Verlangen nach dem ewigen Dingen  
in dieser Welt als dem Mitteln, auf denen dieses Dasein aufreht  
wird - wiewohl das Ergebnis eines solchen Anhängens an diese Daseins-  
faktoren aus den Elementen dieser Welt doch am Ende immer wieder nur  
das Leiden von Geburt und Tod, das Leiden des Zusammenseins von solchen,  
die sich nicht mögen, und das Leiden von solchen, die getrennt sind,  
obwohl sie sich mögen, zur Folge hat. In der Lehre von der Aufhebung  
des Leidens wird von dem Verdrängen dieses Lebenshungerers, von dem Ver-  
siegen dieser Lebensgier gesprochen.  
Wenn ich Paulus mit dem Begriff gemeint  
etwas durchaus analoges zu dem, was Buddha als diesen Durst, als  
diese Gier bezeichnet hat, nämlich das sich-ausrichten und Festhalten  
wollen in den Elementen und das Begreifen des eigenen Daseins auf den  
Elementen und ihren Zusammenbau in dieser Weltwirklichkeit. Es ist  
nicht einfach nur so etwas wie sinnliche Begierde - das ist es auch,  
aber es wäre zu wenig, wenn man es auf diese leibliche Sphäre beschrän-  
ken wollte. Zu diesem Durst gehört u.U. auch das genaue Gegenteil  
des Hingens an diesem Leben, es gehört zu diesem Durst durchaus auch  
die Bewältigung u.U. der Lebensnöte durch die Zerstückung dieses Lebens.  
Für Buddha wäre Selbstmord nicht etwa die Befreiung von diesem Leben,  
und dem, was er "Fangha" (?) nennt, sondern es wäre nur der Vollzug,  
nur die Ausübung desselben. Und  
auch nicht nur so etwas wie das unbedingte sich-Festhalten-wollen an  
dieser Welt, sondern unter diese Selbstzerlegung durch Aufhebung und Be-  
seitigung der irdischen Existenz zum Zwecke der Gewinnung einer höheren  
Geistlichen Existenz. Und  
Gesetz erregt, dann sich auch des Gesetzes so bewichtig will,  
als sei ihm das Gesetz das geeignete Mittel, der Zweck, zu dem es  
gegeben ist, auch dem Täter des Gesetzes vorfügbar zu machen. Paulus  
sagt: Das Gesetz ist gegeben zum Leben...  
Aber dort, wo das Gesetz diesen Durst, diesen Durst zum Leben erregt  
hat, da verandelt sich das Gesetz für den Täter des Gesetzes zu dem  
Mittel, durch das er sich das Leben wie seines Eigentums nicht be-  
wichtig zu können. Es werden auf diese Weise die Werke des Gesetzes  
zu dem Mittel der Lebenseroberung gegenüber Gott und es beginnt etwas  
von dem, was ich zu Anfang des Kollos die Verwandlung des Gebotes, der  
Weisung in den Vortrag genannt habe. Wo das Gesetz in diesem Brauch  
gerät, verandelt sich das Tun des Menschen in jene Leistung, die  
ihren Lohn fordern kann; und damit wird aus der ursprünglichen Weisung  
zum Leben so etwas wie das Erwerbungsmitel des Lebens und das Mittel  
der Anlehnung. Aus der Gabo wird die Heute. Das Gesetz, gegeben zum Le-  
ben, das Gott will, wird so gehandelt, daß aus dem Gebotenen das an-  
spruchsvoll zu besitzende Eigentum wird - wenn sie so wollen, der  
legalisierte Hand.  
Das Ich, von dem ich vorher gesprochen habe, ist das Ich, das in diesem  
Lang fest wie in eine Zwangsjacke eingeschlossen ist, ohne sich aus die-  
sem Lang befreien zu können. Das wäre der Punkt, wo Paulus von den  
vier edlen Wahrheiten des Buddha abzuweichen pflegt. Er könnte noch  
bis zur zweiten Wahrheit gehen (von dem Durst, der allen Leiden noch  
grunde liegt), aber daß die Möglichkeit der Aufhebung besteht,  
in der Weise, daß aus dem achtfachen Weg dieser Lang und dieser Durst  
gleichsam zum erlöschenden kommt und diese vier Gleichsam in sich zusam-  
menbricht und der Mensch in einer Art von Leidenschwermüdigkeit  
- nicht im stöckchen Sinne der - nach, das wäre nicht schon  
weder das rechte), dieser in einer Form von Gelassenheit gegenüber  
den Dingen, die nicht mehr schon als das unbedingte zu erwerbende,  
habgier angeblickt werden könnte und nicht mehr unter Herrschaft gekun-  
gen werden könnte.

Anstrengung sich von diesen Gewalten zu befreien war gleich Null. Und in diesem Verband sich in diesem System, mit diesem Dualismus zugleich eine strikte Negation der Möglichkeit freien Willens und freier Entscheidung für das Gute. Es war im Grunde ein Kampf der beiden großen Weltmächte um den Menschen, der stattfand, und was dem Herrschen übrig blieb war, sich in diesem Kampf den Krifften des Lichtes, so gut es eben gehen mag, sich anzusetzen und befreit zu werden aus den Bindungen der Finsternis, so daß dabei auch die asketischen Übungen eine ethische Rolle spielten. Augustin selbst dürfte dann in den inneren Kreis der manichäischen Eingeweihten gehört haben, sondern wohl eher zu den noch erst in der Vorhalle befindlichen Zuhörern dieser Heilslehre. In der Zeit von etwa 385ff hat sich Augustin nach seiner Bekehrung - seine Taufe erfolgte bekanntlich Datum 387 in Mailand und wurde vollzogen von dem dort in der Reichshauptstadt residierenden Bischof Ambrosius - nach seiner Bekehrung beginnt seine polemische Disziplinierung von diesem Lehrsystem des Manichäismus, von dem er wohl auch persönlich zunehmend enttäuscht wurde, nachdem auf seine spekulativen Fragen, die er hatte, wohl nur rhetorisch platte Antworten durch den damals so beliebten Hschof dieser Seite, Faustus, ihm zuteil geworden ist. Eine der entscheidenden Schriften, in denen dieser Kampf gegen den Manichäismus von Augustin geführt worden ist, ist seine Schrift "De libero arbitrio", die im Jahre 388 von ihm begonnen wurde, aber erst 7 Jahre später, 395 nach seiner Rückkehr nach Nordafrika beendet wurde. Die zweite Bewegung - hier also das System des Determinismus, gegen den Augustin seit dem Ende der 60er Jahre zunehmend Front besteht und aufreißt - gegen die Vorstellung der Überberechtigung des Menschen durch eine ihm freigelegte Vorsehung des Dunklen, das Prinzip des freien Willens, das Libero Arbitrium, eine Erbschaft aus der griechischen Philosophie, die ihm nahegelegt durch eine synkretistische Konzeption, in der sowohl Neoplatonismus als auch Aristotelismus miteinander vermischt waren. Und darin stand in der Tat eine zentrale ethische Kategorie, die Kategorie des freien Willens, fest: die Möglichkeit, die Möglichkeit des Menschen, sich für dasjenige zu entscheiden, was sie auf dem Weg des Heils, auf dem Weg der Seligkeit zu bringen vermag. Dies war die eine Linie, die eine Front, in der er seine Lehre vom Guten oder von der Sünde im Laufe seines Lebens entwickelte. Die zweite Front ergab sich mit dem Großen welthistorischen Ereignis von 410: als am 28. August die Truppen Alarichs, des Westgotenkönigs, Rom eroberten und diese Stadt verwüsteten und plünderten und damit die Aura der Unbesiebarkeit dieses ewigen Roms zerstörten. In diesem Zusammenhang mußte auch ein britischer Mönch vor den Westgoten die Pflicht ergreifen und sich nach Nordafrika begeben (dies in den Jahren 410/411). Und dies wurde nun der Mann, dessen Name mit einer Front verbunden ist, gegen die Augustin seine Lehre von der Sünde entwickelte. Pelagius war ein Vertreter einer streng ethisch orientierten Einstellung mit dem nachdrücklichen Interesse an der Selbstverantwortlichkeit des Menschen für sein böses und schlechtes Tun und mit der strikten Zurückweisung jeder Hilflosigkeit, diese Verantwortlichkeit auf ein höheres, allgemeineres, nichtigeres Prinzip abzuwälzen und zurückzuführen. Wenn Pelagius selbst in den Anfängen noch lediglich die Position eines ehrbaren frommen gegenüber Augustin vertreten hat, so wurde ihm doch sehr bald schon eine kritische Unterstützung durch den Bischof von Aquilano, Lullian von Eliano, der als ein führender literarischer Dialektiker in der Tat auch auf diesem Gebiet der kirchlichen Kontroverse Augustin durchaus gewachsen war und ihm eine Position entgegensteht, die Augustin noch einmal in den Verachtungen über, noch immer dem Manichäismus verfallen zu sein, so daß er schließlich am Ende, also in der Spätphase seines Lebens gesündigt war,

sich gegen den Vorwurf zur Wehr zu setzen, der einstuft die Front war, gegen die er selbst getrieben hatte. Was Augustin zu sagen hat, wird sich recht mit Vorwissen lassen, wenn diese doppelte Frontstellung auf der einen Seite eines energischen logischen Determinismus und auf der anderen Seite eines energischen moralischen Indeterminismus einer moralischen Freiheitstheorie, wenn diese doppelte Frontstellung beachtet wird und der Weg Augustins verstanden werden kann als einer, der zwischen der Seylla des ontologischen Determinismus und der Charydis des moralischen Indeterminismus hindurchzuweilen vermag.

Ich möchte zunächst beginnen mit der frühen Schrift, auf den Ausführunge, die Augustin in der Zeit der Auseinandersetzung mit dem Manichäismus macht, also mit jener Schrift, die ich schon nannte: "De libero arbitrio", wo Augustin keinen Zweifel daran läßt, daß das Böse, das schlechte das Tun nicht aus einem menschlichen Sein, aus einer menschlichen Natur mit Notwendigkeit hervorgeht und erfolgt, sondern daß das moralisch-böse einzig und allein auf dem freien Willen des Menschen kann zurückgeführt werden. Dort findet sich dann auch der Satz: *Improba voluntas malorum omnium causa est.* Der schlechte Wille, der nicht gut zu heilende verwerfliche Wille ist die Ursache von allem Bösen. Es gibt nicht so etwas wie ein zweites, ein Negativprinzip neben dem Prinzip des Guten als der Grundlage alles geschehenen Seins, wie es der Manichäismus behauptet hat, sondern es gibt nur das eine weltbegründende Prinzip des guten heiligen Gottes, so daß es auch keine ontologische Ursache gibt, keine wesenhafte Ursache für das in der Welt vollkommene Böse, sondern wenn in der Welt Böses geschieht, so kann es nicht auf eine Natur, auf eine essentielle Zurückgeführt werden, sondern es kann nur auf einen freien Willen zurückgeführt werden, aus dem Lot geratene Willen zurückgeführt werden. Diese Willensregung selbst aber, die Gewissensmaßstab der guten Schöpfungsordnung widersteht und widerstrebt, kann auch nicht auf die Willensfreiheit des menschlichen Seins zurückgeführt werden. Denn seiner Natur nach hat der Mensch die Willensfreiheit erhalten, sich zu orientieren Gemäß dem, was das höchste Gut aller Dinge ist. Hier in dieser Schrift folgt Augustin noch ganz und gar der ontologischen Linie des Platonismus sowohl als auch des Aristotelismus, wonach alle Dinge auf ein höchstes unwechselbares Gut hin ausgerichtet sind und die strebberiffte besitzen, alle ihre Lebensakte so zu organisieren, daß sie in einer wachsenden Konkurrenz mit diesem höchsten zuwandelbaren Gut sich befinden und diese Konkurrenz ständig verlieren, so daß der darauf ausgerichtete gute Wille, der auf das summum bonum ausgerichtete gute Wille in wachsendem Maße selber gut wird und auch aus den Schwierigkeiten der Anstrengung der Ausrichtung auf dieses höchste Gut zunehmend heraustritt, so daß aus einer anfänglichen Schwierigkeit der Ausrichtung auch das höchste Gut in Folge der Willensfreiheit des Seins eine allmähliche Facilitas entsteht und wird, eine Leichtigkeit. Die Philosophen halten das formuliert in dem Gedanken, daß sich das gute Tun in einem Charakter des guten Handelns niederschlägt, der eine gewisse vorrangige Form für jedes agierende Wesen darstellt. Das Gute des Willens habitualisiert sich, so daß sich eine Kristallisation des menschlichen Lebens in seiner Ausrichtung auf das Gute geschieht, die anfängliche Schwierigkeit durch die Gewöhnung gleichsam an das Gute allmählich schwindet und in eine Leichtigkeit übergeht, die zugleich beiwähnt ist, nicht mehr mit Schwermut und Anstrengung, sondern mit Freude und Lust, so daß *deus vult*, Lust, also auch zum begehrenden Herrmann des guten Handelns werden kann, wenn die rechte Einstellungsänderung in einem ethischen Lebenslauf eingeleitet worden ist. Willensregung, wenn es zu der willensmäßigen Bewegung des Abfalls, der Abwendung von dem höchsten Gut kommt, aus der anfänglichen Gehilfenhaftigkeit des Lebens bei der

taten so etwas wie eine Mittel, ein Unvernünftigen nachgerade wird. Die  
 differentes veranlaßt sich aus der Schwereitigkeit der Anstrengung,  
 aus der ohne der Anstrengung in das Unvernünftigen der Anstrengung. Das  
 ist die erste Folge gleichsam der Abwendung des menschlichen Willens  
 von seinem ursprünglichen höchsten Gut, so etwas wie die Einhandlung  
 der Unfähigkeit des Willens, sich darauf auszurichten, wobei Augu-  
 stin noch durchaus an dem alten Begriff festhält. Er nennt dies Unver-  
 schmerzlichkeit des Tuns, sondern nun in diesem Stand der Abwendung  
 vom Guten eine nachgerade unerschwingliche Möglichkeit für den mensch-  
 lichen Willen. So wie die Willenskraft des Menschen aber im Verhält-  
 nis zum höchsten Gut geföhndet und geschwächt wird bis zu dieser  
 differentes, so ist auch das Einsichtsvormögen, das Vernunftvormögen  
 des Menschen aufgrund der ursprünglichen Abwendung des höchsten Gut  
 so geschwächt, daß der Zweifel im menschlichen Denken Platz greifen  
 muß hinsichtlich dessen, was nun eigentlich das höchste Gut in Wahrheit  
 ist. Zu der differentes des Willens tritt hinzu die Ignorantia des  
 Intellekts, beide Schwächen, beide Momente des menschlichen Daseins,  
 also die Willensschwäche und die Vernunftschwäche der Ignorantia  
 sind nach dem Vers tändnis des Augustin - seiner Zeit folgend -  
 einer Ursprünglichen, einer diesen beiden nachteiligen Bestimmungen  
 des Menschen vorangehenden Abwendung des Willens von dem höchsten Gut.  
 Man sieht Augustin darunter vorstellt, wird man sich am besten deut-  
 lich machen können, wenn man die Psychologie etwa eines Aristoteles  
 kurz vor Augen hält, nachdem die menschliche Seele ein ursprüng-  
 liches Streben nach demjenigen *ἐξ ἀρχῆς*, nach dem Guten hat, bei  
 der sie die höchste Solidität empfindet, menschliches Streben geht  
 nach der Vorstellung des Aristoteles auf *ἐξ ἀρχῆς*, auf Glück-  
 solidität und in dieser ursprünglichen Absichtung der menschlichen  
 Strebens- und Willenskräfte hat der Mensch überdies das Vermögen,  
 die entsprechenden und notwendigen Maßnahmen zu ergreifen, die notwen-  
 digen Schritte zu tun, die auf dieses höchste letzte *τέλος* hinführen.  
 D.h. er hat die Fähigkeit, die adäquaten Mittel zum höchsten Zweck  
 des höchsten Gutes auszuwählen. Und dies ist für die aristotelische  
 Psychologie die eigentliche Leistung der *ἐξ ἀρχῆς*, wie es dort  
 bei ihm heißt, was übersetzt ist im Lateinischen mit *liberum arbitrium*.  
 Liberum arbitrium ist jener freie Wille, der nicht unmitttelbar auf  
 den Endzweck des menschlichen Lebens geht, sondern auf die Mittel,  
 die zur Erreichung des Endzweckes tauglich und notwendig sind. Dabei  
 ist die antike Philosophie noch der guten Hoffnung und Überzeugung,  
 daß es nur eine Frage der Erkenntnis sei, jenes höchste Gut zu er-  
 mitteln, bei dem sie dem Menschen die *ἐξ ἀρχῆς* entsprechen kann.  
 Wenn einmal dieses höchste Gut erkannt ist, dann sind eigentlich die  
 ethischen Probleme gelöst. Denn dann kann in der Tat eine moralische  
 Zweckmittel-Rationalität Platz greifen in der Weise, daß nach  
 Erkenntnis des höchsten Gutes dann auch dieses Liberum arbitrium  
 in der Folge ist, die höchsten angemessenen Mittel zur Zeichnung der  
*ἐξ ἀρχῆς*. Bei Augustin tritt insofern eine Verschiebung ein,  
 als er mit der Möglichkeit - und das ist in der antiken Philosophie  
 vornehmlich vorhanden gewesen - als er mit der Möglichkeit der  
 Veranschaulichung dessen rechnet, was als höchstes Gut Endzweck ist und  
 dasjenige, was als Mittel nur ein relatives Gut ist. Es kann der  
 Menschheit hinsichtlich einer intellektuellen Bestimmung des höchsten  
 Gutes sehr wohl wiederfahren, daß er seine Grundausrichtung nicht auf  
 das höchste Gut nimmt, sondern an die Stelle des höchsten Gutes solche  
 treten läßt, die bestmöglich den Rang von Mitteln zur Verwirklichung des  
 höchsten Gutes als des Zweckes haben können. Und genau das meint  
 Augustin in seiner Schrift *De libero arbitrio*, sei der ursprüng-  
 liche Wille der *improba voluntas*, des vorverfallenen Willens, sofern es  
 um solcher Wille ist, der statt auf das unwandlere Gut das brennbar  
 entzündet, sich angereizt und leichtfertig läßt, an dessen Stelle  
 treten läßt ein brennbar und leichtfertig läßt, an dessen Stelle  
 tritt Zweck und nicht selbst bestimmt in sich gut ist, sondern nur

relativ, sofern es tauglich ist, ein Höheres zu erreichen. Diese  
 Verkehrung, diese Wandlung, dieser Irrtum ist die prima causa mali  
 für Augustin in dieser Welt. Das ist in der Tat ein neuer Zug, der  
 hier bei Augustin auftaucht, der - und das möchte ich noch einmal  
 unterstreichen - so in der antiken Philosophie noch nicht vorstell-  
 bar ist. Für diese antike Ethik gibt es eine natürliche Gebundenheit,  
 Grundgebundenheit, einen ontologischen Optimismus der Ausgerichtet-  
 heit menschlichen Seins auf jenes höchste Gut, das der Mensch auch  
 erkennen kann, um die angemessenen Mittel zu wählen. Hier bei  
 Augustin erscheint eine Radikalisierung der Ungemäßheit hinsichtlich  
 des höchsten Gutes. Nicht nur ist es nicht von vornherein dem  
 menschlichen Verstand einleuchtend, was dieses höchste Gut sei - dar-  
 über haben sich die Schulen schon immer getritten -, sondern es kann  
 bei diesem Nichtwissen sehr wohl auch eine willentliche Verkehrung  
 erfolgen, daß sozusagen die ursprüngliche *ἐξ ἀρχῆς*, das ursprüng-  
 liche Streben nach dem höchsten Gut sich selbst vertauscht mit dem,  
 was die Antike *ἐξ ἀρχῆς* genannt hat, also Liberum arbitrium statt  
 ursprünglicher voluntas. Und wo dieser Zustand des Strebens und des  
 die Welt der ontlichen Güter zum Gegenstand des Strebens und des  
 Willens gemacht wird, liefert sich der Mensch nun dem Schicksal der  
 Wandelbarkeit aus. Denn das ist das Elend der Anhänglichkeit an die  
 wandelbaren Güter, daß der Mensch sie verlieren kann, auch gegen seinen  
 Willen. Das ist der Vorzug in Gegensatz dazu des stummen Bonum, des  
 höchsten Gutes als einem unwandelbaren, das der Mensch dieses unwan-  
 delbare Gut niemals gegen seinen Willen, wenn er sich darauf ausrich-  
 tet, verlieren könnte. Denn dieses höchste Gut könnte nie in sich  
 zusammenbrechen, dafür würde seine ontologische Solidität gewisser-  
 maßen gut stehen, sofern es unwandelbar ist. Zu der Wandelbarkeit der  
 Qualität des Guten verlieren könnten und damit den Willen des Menschen,  
 der auf sie sich ausrichtet, mit in den Strudel dieses Unterraumes,  
 und dieser Vernichtung hineinreißt. So setzt sich der Mensch mit der  
 Abwendung vom höchsten Gut und der Zuwendung zu den relativen Gütern  
 auch deren Wandelbarkeit und den Leiden dieser Wandelbarkeit notwendig  
 aus und betritt damit genau das Gegenteil des Weges zur *ἐξ ἀρχῆς*.  
 In jedem Fall aber - und das wird Augustin unterstrichen haben - in  
 jedem Fall aber handelt es sich um einen Vorzug, der in der Natur  
 des menschlichen Lebens, in seinem Willen Gemeinhalt, sich selbst  
 abspielt und nicht unter den Zwang einer äußeren Gewalt dem Menschen  
 aufgedrückt wird. Mit dieser energischen Betonung des Gedankens der  
 Herkunft des Bösen in dieser Welt aus dem menschlichen Willen vor-  
 blindet Augustin freilich schon in dieser Zeit auch noch einen anderen  
 Gedanken, der im Manichismus bis zur deterministischen Überspitzung  
 hervorkehrt worden war, nämlich den Gedanken der Verbundenheit, einer  
 natürlichen Verbundenheit aller Menschen miteinander, der es nach sich  
 zieht, daß in der Nachkommenschaft des ersten Menschen so etwas wie  
 kommt. Denn wenn dem ersten Menschen jene Abwendung des Willens unter-  
 laufen ist, des Willens zum höchsten Gut, und ihn dafür zurecht wurde  
 dieses Falles nämlich die Schwereitigkeit der Willensbindung  
 bindung an das höchste Gut, die bis zum Unvernünftigen dazu geht, und die  
 Ignorantia, das Nichtwissen um jenes Prinzip - wihin sind es genau  
 diese Strafolgen, die dann auch auf die Nachkommenschaft dieses  
 ersten Menschen übergeht und die Veranschaulichung und die Ungemäßheit  
 der Willentlichen Einstellung aller von diesem ersten Menschen hervor-  
 gegangenen Menschen Nachfolge nach sich zieht. Diese Vorstellung von  
 der Hermität einer Vererbung des ganzen scheinbar schlechten an und  
 in das schlechte, das dann sich selbst und damit nicht nur sich selbst  
 und damit nicht nur seinen Nachkommen betreibt hat, diese Vorstellung  
 wird von Augustin hergeleitet als ein innerer Mangel, der im Sinne einer Erb-  
 schuld, einer Erbschuld vorgetragen in einer Schrift, die er 397

Abgefaßt hat, in einer Schrift an den Nachfolger des Hattländer Bischofs Ambrosius, Simplicianus, der einige exegetische Anfragen zum Römerbrief an seinen ehemaligen Freund und zum Bischof avancierten Freund Augustin gerichtet hat. In dieser Schrift an Simplicianus finden sich ziemlich alle Momente bereits verknüpft, die auf die Gleichung hinauslaufen, daß der Fall Adams, der Fall der menschlichen Natur selbst gewesen ist. Die Sünde Adams ist die Sünde der natura humana nicht eines einzelnen Menschen, sondern der menschlichen Natur, die in Adam gefallen ist. Dabei darf ich hinzufügen, daß hier bei Augustin die Sache noch gewisse Schwierigkeiten in sich enthält, als diese Atmungslehre in dem Zwillingsrecht, als sei ihr noch vorangehend noch so etwas zu denken wie ein ontologischer Fall der reinen Seele, daß dieser alte Platonische Mythus, daß die Seele ursprünglich in Freiheit und ohne alle Bindung mit der Materie dem Lauf der Sternengötter gefolgt sei, diese Verknüpfung hat auch bei Galvin noch ihre Spuren hinterlassen, so daß die Subjektivität der Seele schon eine Minderung ihrer Qualitäten und Möglichkeiten für ihn noch sich zieht, so daß die Leib-seelische Einheit des Menschen für ihn unter platonischem Aspekt schon mit dem Inhalt des nicht mehr ursprünglichen behaftet ist und die Adamslehre gerechnet dann geradezu als die zwangswise Fortsetzung dieser Gefühls-platonischen Inkorporation der Seele in den Leib. Die somn-soma-Formel Platon bleibt - also daß der Leib das Gefühls der Seele sei, - diese Formel hat bei Augustin durch alle seine Schriften hindurch eine deutliche Relevanz behalten, ohne daß sie zu einem metaphysischen Prinzipiums erweitert worden wäre, wie es im Manichismus der Fall gewesen ist. Aber diese eindeutige Vorordnung der intelligiblen Seele vor dem materiellen Leiblichen Dasein bleibt erhalten, in diesen frühen Briefen noch stärker als in der Spätzeit.

In der Schrift an Simplicianus von Mailand aus dem Jahre 397 hat Augustin später seine entscheidende Wendung in der Gendelehre erkannt und behauptet; denn nicht in erster Linie geht es ihm in dieser Schrift um den Nachweis dessen, daß es so etwas wie eine Erbsünde gibt, sondern um die Beweismittel der Unverderblichkeit, der Unerschwinglichkeit der natürlichen Gnade vonseiten des Menschen und der Unfähigkeit des Menschen, ohne göttliche Gnade zum Heil zu erwerben. Und in der Konsequenz dieser beiden Gedanken liegt dann für ihn die Vorstellung von einer schlechthinigen Verderbnis des menschlichen Seins; denn er interpretiert diese Unmacht des menschlichen Willens zum Guten und die totale Angewissenshaft des Menschen auf die göttliche Gnade, um das Götze zu wirken und das Gute zu erreichen, nicht als eine natürliche Mangelhaftigkeit, sondern eher als eine Verschuldung. Der Begriff des reatus naturae, der rechthafteren Natur, erscheint hier bei Augustin in der Schrift an Simplician schon deutlich ausgebildet. Er formuliert auch hier schon präzis, wie das meelcher für ihn wesentlich wird in seinem Streit gegen Pelagianus, wenn er zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Sünde und Gnade etwa die scharfe Formel bringt: nemo propterea bone operatur ut accipiat gratiam sed quia accipit, niemand handelt deshalb gut, damit er die Gnade erwerbe, sondern weil er sie erlangt hat. Das ist die klassische Formel, in der die Unverderbarkeit der Gnade von Augustin überhaupt prägnant festgehalten worden ist. Nemo propterea bone operatur ut accipiat gratiam sed quia accipit, die Gnade ist die Voraussetzung des guten Handelns. In der Konsequenz dieses Gedankens müßte er auf die Wesen, die dann so etwas wie die Grundformulierung seiner Lehre der von Adam auf die ganze Menschheit übertragenen Sünde bilden.

Vor allem im 2. Buch an Simplicianus sind diese Sätze sehr deutlich formuliert und ausgesprochen. Es heißt da z. B. - wie der Apostel sagt - in Adam sterben alle, in Adam, von dem die Belebung Gottes in das ganze Menschengeschlecht eingeleitet wird, alle massam peccati. Schon hier in der Schrift an Simplicianus fällt der Ausdruck das ganze

Menschengeschlecht ist seit Adam ohne massa peccati, eine einige Masse der Sünde, die der göttlichen und höchsten Gerechtigkeit sündig schuldig, eine Strafe, die ohne Ungerechtigkeit - sei es gefordert, sei es geschenkt - wird. Es gehört zur Gerechtigkeit sowohl der höchsten Gottes als auch des von ihm geschaffenen Menschen, daß er für diese Schuld die Strafe einfordert, so Gott, und diese Strafe erleidet, so der Mensch. Von Adam kommt eine einzige Masse von Sünden und Gottlosen, in der Juden und Heiden ohne Gottes Gnade einen fortz ungehören, eine einzige Masse, eine einzige Tomasse, die unfähig ist, sich selber die Gott entsprechende Form zu geben. Demals ist aus allen erudux peccati, und der Strafe, der poena, der Sterblichkeit, der poena mortalitatis. Der Sündensame ist von Adam auf alle Geschlechter übertragen und mit dem Sündensamen die Strafe der Sterblichkeit. Und dieser Satz ist festzuhalten, wiewohl der andere unmissverständlich gilt, daß Gott unter keinen Umständen aus der causa peccati auch nur von fern in Betracht gezogen werden kann oder ein Widerpart als In dieser Schrift von 397 kommt mit großer Klarheit schon durchaus zum Vorschein, was man die augustinische Erbsündenlehre nennen kann, in der vereinigt ist der Gedanke der Abhängigkeit aller Menschen von dem Anfangen der Menschheit und zugleich der Gelanbe der Verantwortung jedes Menschen für die Schuld gegenüber Gott. Das Prinzip des Iliberum arbitrium wird ebenso wie Augustin festgehalten wie vor Gelanke, daß seit Adam das genus humanum eine einzige massa peccati ist und das nicht nur in dem Sinne, daß vorausagen die sündenfolgen auf die Menschheit übertragen seien, diese Lehr von so etwas wie den Erbheben, die in der Menschheit den Menschen bedrücken, belasten, - das ist die eine Lehre, die bis in die Zeit des Augustin und vor ihm Allgemeinrecht der christlichen Kirchen im Osten wie im Westen gewesen ist. Der Unterschied und die Pointe, die mit Augustin in diesen Stand der Dinge und in diese Diskussion hineingekommen ist, ist, daß es sich dabei nicht nur um Notwendigkeit, um Leistungsverhältnisse des menschlichen Lebens handelt, sondern daß die Verantwortlichkeit des Menschen für dieses Leiden herausgehört wird. Es sind nicht nur passiones, sondern es ist ein reatus peccati hier festzustellen, nicht nur die poena peccati sind in die Menschheit, sind in das genus humanum hineingekerkert, sondern der reatus peccati liegt auf der ganzen Menschheit und zwar im realkalen Sinne, daß auch für die Kongeborenen, daß auch für die kleinen Kinder diese Behauptung von ihm aufgestellt und vertreten wird. Inbel spielt eine ganz wesentliche Rolle für diese Erbsündenfrage Augustinus der christliche Brauch der Kindertaufe. Nicht wöll es die Erbsünde gibt, müssen die Kinder getauft werden, sondern weil die Kinder getauft werden, muß der Sünde gegeben werden; sie haben es nötig, also geht auch alle dem reatus peccati verfallen, also muß der Satz von der Erbsünde gelehrt werden, so fünf die Argumentation Augustinus er geht von dem Lustit der beatusm peccatorum besteht. Darum muß auch die reatus peccatorum dort gehalten, wo die Taufe den Kindern zuteil wird. Man muß sich diese Argumentationsdogmatische Sätze klareren können. Nicht zum geringen Teil jedenfalls ist auch die Lehre von der Erbsünde bei Augustin durch diese Instellen der Kindertaufe mit bedingt und herausgefordert worden. Darum müßtes leb noch in der nächsten Stunde eingehen. Vor allem aber müßtes ich die methodische Argumentation nach seiner klassischen Welt, der Givaten der, Ihnen vorzuführen, hat sein dort - ich darf schon darauf hinweisen auf die Briefe in his 11 - , in denen er diese seine Lehre vorbringt.

Wir hatten zuletzt mit der Betrachtung der Sündenlehre Augustins begonnen, die eine erlebliche Zäsur darstellt, eine Wandlung, sowohl gegenüber dem, was wir uns bei Paulus vor Augen geführt haben, als auch gegenüber der inzwischen erfolgten Traditionsbildung kirchlicher Lehre. Über das Verhältnis zu Paulus vielleicht später noch einige Worte. Jedenfalls soviel kann jetzt schon gesagt werden, daß, nach der neuen Frontstellung, die sich für Augustin aufgetan hat zwischen dem Manichäismus auf der einen Seite und dem später auftretendem Felagianismus auf der anderen Seite, auch eine Modifizierung des Paulinischen Gedankens der Allgemeinheit der Sünde stattgefunden hat; eine Veränderung, die jedenfalls den ausschließlichen und streng heilsgeschichtlichen Charakter der Allgemeinheit im Paulinischen Lehrzusammenhang verändert und einer neuen Perspektive und Betrachtungsweise Platz macht. Wesentlicher, aber damit zusammenhängend, dürfte die Tatsache sein, daß Augustin mit seiner Sünden- und Gnadenlehre ein Thema in die Diskussion eingeführt hat, das im Grunde bis in die Gegenwart hinein seine Fortsetzung erfahren hat und seine Nichterledigung behalten hat: nämlich den Widerstreit, den vielfachen Widerstreit, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, der mit der augustinischen Theologie zu einer bleibenden Erbschaft unseres theologischen und unseres philosophischen Denkens geworden ist. Bei Augustin ist es das große Gegenüber zwischen der Freiheit des menschlichen Willens auf der einen Seite und der Notwendigkeit der göttlichen Gnade auf der anderen Seite. Paulus hatte diese Alternativen in der von Augustin geprägten Fassung noch keineswegs in seiner Theologie zugrunde gelegt, sondern dieses Thema hat seine Zuspitzung, diese Alternative, seine Zuspitzung erfahren, zweifellos durch die Rezeption, und zwar durch die bewußte, absichtliche Rezeption, der großen philosophischen Tradition der Antike durch Augustin selbst. Es wird immer wieder betont hervorgehoben, wie stark Augustin in der Gefolgschaft der platonischen Philosophie gestanden hat. Von dort darüber nicht überschauen und verkommen, daß diese Konzepte der

platonische Lehren hat, mit dem sich Augustin verbunden weiß, sondern es gehört einfach zum Charakter der spätantiken Philosophie, daß in ihr die drei großen Schulen des Platonismus, des Stoizismus und des Aristotelismus weitgehend in eine gemeinsame Grundstellung eingetreten sind, sodaß hier zwischen den Schulen in einem absoluten Sinne zu unterscheiden, der Sache von vornherein ein falsches Gepräge verleihen würde. Freiheit des Willens jedenfalls ist ein Thema, das in der Platonischen und in der aristotelischen Philosophie seine pointierte Ausprägung erfahren hat, ohne daß es in der Stoa gänzlich untergegangen wäre, wiewohl der Stoa immerhin dies zu verdanken ist, daß offenbar Freiheit und Notwendigkeit nicht mit Zwang als Gegensatz gedacht werden müssen, sondern der Stoa ist es eigentümlich, daß schon in diesem philosophischen Trend die Tendenz erkennbar ist, Freiheit und Notwendigkeit als komplementäre Elemente im Sein des Menschen miteinander zu vereinen und zu verbinden. Bei Augustin, könnte man sagen, wird der Versuch unternommen, aus dieser Antithese von Freiheit des menschlichen Willens und der Gnade göttlichen Zutuns, der Notwendigkeit dieses göttlichen Zutuns, eine Verbindung denkbar zu machen, in der der Gegensatz, der zunächst in die Augen zu springen scheint, tatsächlich verwieden und aufgehoben ist, und zwar so, daß weder das Modell schlechthin durchschlagend ist, das die göttliche Gnade nur verstanden werden kann als eine Konsequenz, die in der Folge der Übung menschlicher Freiheit als Lohn erworben werden kann. Die göttliche Gnade als Lohn für die sittliche Anstrengung des Menschen aus seiner ursprünglichen Freiheit heraus; das wäre ein Modell, in dem diese beiden Größen miteinander vereinbart werden könnten.

Das andere Modell wäre, daß die Gnade der göttlichen Zuwendung die Freiheit des menschlichen Willens zu einem *Mitgehörigen* herabsetzt und ihm keinerlei Bedeutung mehr zukommen läßt, sodaß die Folge davon ist, daß der Mensch nur noch das Objekt einer göttlichen Gnadenzuwendung ist. Eine solche Tendenz bestand zweifellos in der antiken Philosophie, die ursprüngliche Konzeption hat

auf der Linie des Pelagianismus gelegen. In jedem Fall wird, wenn ich so sagen darf, mit einem Totalitarismus menschlichen Seins hinsichtlich seiner Herkunft und seiner Zukunft gerechnet. Das Problem der Freiheit ist sowohl das Problem der Herkunft des bestehenden menschlichen Seins wie das Problem seiner Zukunft oder umgekehrt, mit umgekehrten Vorzeichen gültig auch für die Notwendigkeit. Will sagen: Entweder ist das Sein des Menschen in seiner gegenwärtigen Verfassung das unaußweichliche Produkt einer unheilvollen Verquickung und dann, so lautet die eine Konsequenz, kann auch seine Zukunftsdimension nur noch unterschieden werden durch den Eingriff einer den Menschen überwältigenden Macht. Obwohl seine Herkunftsgeschichte wie auch seine Zukunftsgeschichte steht dann unter dem Zeichen einer schicksalhaften Notwendigkeit. Oder aber die Position wird vertreten, die Gegenwart des Menschen ist das Resultat seines eigenen Wollens, ist das Ergebnis seines frei sich selbst Bestimmens. Wenn aber die Herkunftsgeschichte so dezidiert im Zeichen der Freiheit, der freien Entscheidung des Menschen, Gestanden hat, dann wohl auch seine Zukunftsgeschichte, dann entscheidet auch das Menschenfreiei Willen über das, was seine Zukunft, seine endgültige Zukunft sein wird, entweder Unheil oder wirklichen Heil, wirklicher Frieden, wirkliche Versöhnung des gesamten Lebens. Diese totalitäre Alternative wird bei Augustin, um es einmal abgekurzt zu sagen, im gewissem Sinne aufgebrochen. Aufgebrochen in der Weise, daß er auf den einen Seite für die Herkunft des bestehenden menschlichen Seins und Lebens das Prinzip des 'liberum Arbitrium' in Anspruch nimmt. Die Herkunftsgeschichte des Menschen steht im Zeichen der freien Selbstbestimmung, wiewohl diese Selbstbestimmung zum Negativen ausgefallen ist. Der gegenwärtige Zustand des menschlichen Lebens ist in seiner letztendlichen der Freizüge Ausdruck der Verquickung, die menschlichen Leben auf sich gezogen hat durch den Mißbrauch der Freiheit, die ihm ursprünglich zu eigen ist. Diese Herkunftsgeschichte im Zeichen der Freiheit, des menschlichen Willens soll aber in der Konzeption Augustins

Korrespondieren eine Zukunftsgeschichte unter dem Aspekt der Notwendigkeit der göttlichen Gnade. D. h., zur Freiheit gegenwärtige Lebenszustand ein verschuldeter Gehirnzustand und nicht ein schicksalhaft verhängenes, aber die Libertario, die Befreiung des Menschen aus diesen selbstverschuldeten Elendszustand ist eine Tat, die sein Vermögen um ein Unendliches übersteigt und überschreitet, so daß hier für die Zukunftsgeschichte von Augustin die These aufgestellt wird von der schlechthinigen Ohnmacht der menschlichen Natur, sich das Heil zu erwerben und von der unbedingten Allmacht der göttlichen Gnade, durch die dem Menschen dieses Heil erwirkt wird in der Befreiung aus dem verschuldeten Sündenzustand, in dem er sich befindet. Das ist natürlich eine gewisse Vereinfachung, wenn ich das jetzt so aufreile, aber ich glaube, es ist eine einigermaßen hilfreiche Vereinfachung. Man wird damit der viel komplexeren Argumentationsfigur bei Augustin einigermaßen gerecht. Für die Herkunft des menschlichen Lebens in seiner Leibhaftigkeit gilt: Dies ist aus Freiheit geschehen. Für die Zukunft, in der es um Heil oder Unheil geht, ist es so, daß hier die Freiheit des Menschen insuffizient ist, um den tragenden Grund abzugeben für die Gewissheit künftigen, und zwar unzerstörbaren künftigen Heils. Hier bedarf es der Gnade als einer notwendigen Zuwendung von Seiten Gottes. Diese, wenn sie so wollen, Doppelung, diese Dichotomie in der Geschichte des Menschen in der Unterscheidung zwischen dem Prinzip der Herkunftsgeschichte und dem Prinzip seiner Zukunftsgeschichte, diese Dichotomie wird, bei Augustin in einer wiederum sehr schwer nur auf einen einzigen Nenner zu bringenden Form durchgeführt. Auf der einen Seite ist es schwer zu übersehen, daß eine deutliche Tendenz bei ihm besteht, den, wenn ich so sagen darf, Notwendigkeitsspekt gelegentlich so vorherrschen zu lassen, daß man geradezu von einem spekulativen Naturalismus bei ihm sprechen kann, was die Bestimmtheit des menschlichen Seins in seiner Geschichte von Schöpfung bis Vollendung anlangt. Auf der anderen Seite ist ebenso wenig zu übersehen der Umstand, daß diesem spekulativem Naturalismus, der mit einer gewissen Zorn-

Barfüßigkeit dieses Geschick das Menschen abrollen stellt, das diesem spekulativem Naturalismus korrespondiert bzw. konterkarierend korrespondiert eine Art von spekulativem Historismus, in dem Augustin den Versuch geradezu macht, in historischer Diskretion das Geschehen, die Entwicklung der menschlichen Gattung in ihrer Verstrickung zwischen Schuld und Mord, zwischen Begnadigung und Beseeligung, sichtbar zu machen. Auf der einen Seite eine Theologie, die abgestellt auf soetwas wie die 'Natura humana' und interessant daran ist die Bestimmung des Menschen vor dem Hintergrund eines einigermassen integralen Begriffs des menschlichen Wesens, der menschlichen Essentia, oder der menschlichen Natura darzustellen. Auf der anderen Seite ein Unternehmen, in dem nicht auf die Natura humana primär abgehoben ist, sondern in der auf einmal die Kategorie der Civitas der Menschen untereinander eine entscheidende Rolle spielt, d.h., die Vergesellschaftung der Menschen und die in solcher Vergesellschaftung stattfindende Geschichte. Es ist nicht von ungefähr, meine ich, daß in der selben Zeit, in der Augustin in den großen pelagianischen Streit verwickelt worden ist, daß

in die selbe Zeit auch die Entstehungsgeschichte fällt meines großen Werkes "De Civitate Dei". Der selbe Anlaß, der den Felagius zum Flucht nach Nordafrika zwang, nämlich der brunnthalte Mißfall der Westgoten in Italien und die Eroberung Roms, dieser selbe Anlaß, dieses selbe geschichtliche Ereignis, ist für Augustin ja der Anlaß geworden, diese letzte große Apologie der alten Kirche zu schreiben "De Civitate Dei," um darin den Vorwurf der heidnischen Umwelt zurückzuweisen, daß der Verrat an den allen Göttern nun die Folge der Unterwerfung unter die Zwangsherrschaft der Barbaren zeitweilig habe. Augustin hat in der Tat den Versuch unternommen nachzuweisen, daß die alten heidnischen Götter noch niemals für das zeitliche Wohl eines Gemeinwesens Sorge getragen haben und dies auch nicht für die Zukunft tun können, daß vielmehr der Gott des christlichen Glaubens der Grund und Grundpfeiler des ewigen Heils ist, das als die Zukunft der Civitas celestis, des himmlischen Gemeinwesens, den Gläubigen bevorsteht, wie den Nichtgläubigen der Entgang

in der schicksalhaften Verbindung, die über den freien Willens liegt, zuteil werden muß. Spekulativer Historismus, spekulativer Naturalismus auf der einen Seite. Ich möchte heute den Versuch machen, diese eine Linie in dem Konzept Augustins wenigstens anzudeuten, wenigstens anzudeuten, und in der nächsten Stunde den historischen Aspekt stärker in den Vordergrund zu rücken. Für Augustin gilt, daß sehr wohl die Frage berechtigt ist, zu fragen nach dem wirkenden Grund, nach der Causa efficiens des peccatum, als eines Opus malum, als eines schlechten Werkes, als eines schlechten Handelns. Und die Auskunft lautet, die Causa efficiens, die Wirkursache des bösen Handelns ist der schlechte, der böse Wille, die mala voluntas. Die mala voluntas, wobei hier noch keine Spezifizierung vorgenommen ist, ob es sich dabei um die mala voluntas hominis, des Menschen, oder um eine mala voluntas angeli handelt, um den bösen Willen von Engeln. Jedenfalls, es handelt sich allemal um den schlechten, um den verdorbenen Willen eines geschaffenen Wesens im Unterschied zu dem unerschaffenen, schöpferischen Willen Gottes selbst. Und hier nun die Frage aufzuwerfen nach der Causa efficiens, nun könnte man weiterfragen, für das Opus malum hat man als Wirkursache die mala voluntas ermittelt, nun könnte diese Grundfrage weiterverfolgt werden, was ist der Grund, was ist die Ursache für die mala voluntas, für den bösen Willen. Und hier macht Augustin eine radikale Zäsur. Er sagt: "Auf die Frage nach der mala voluntas der geschaffenen Wesen gibt es keine Antwort. Zur Eigenart der mala voluntas gehört geradezu ihre Grundlosigkeit, daß es für sie keinen zwingenden Grund gibt, der sie einleuchtend plausibel, erklärlich machen könnte, sondern hier kann nur Genötigt werden, wenn der zureichende Grund für den guten Willen das höchste Gut ist, das summum ens und das summum bonum, so kann die Antwort auf die Frage nach der Ursache und nach dem Grund des bösen Willens nur das absolute Gegenteil des summum ens, des summum bonum genannt werden und das ist das nihil, das Nichts. Der Grund ist ein Urgrund, ein Abgrund, das Nichts, keineswegs eine benennbare und definierbare vernünftige Realität. Dieses Nihil wird für die vernünftige geschaffenen

Wesen in sofern ein Problem und ein infragestellendes Problem, als diese endlichen Wesen nicht aus dem Unendlichen Geschaffenen sind in der Weise einer Immanation. So hatte es ja der Neuplatonismus, so hatte es Florin interpretiert. Alle Wesen die existieren, empfangen ihren Seinsgrund und sind von dem höchsten Seienden her. Sie sind de Deo. Die Lehre der Schrift aber besagt, daß die endlichen Wesen eine Natura sind, eine Natur, die sich der Schöpfung e Nihilō verdankt, aus dem Nichts. Die positive Qualifizierung der endlichen Wesen verdankt sich der Tatsache ihres Geschaffenseins durch das höchste Gut. Die Tatsache, daß diese endlichen Wesen, wie wohl sie als Geschaffene gut sind, dennoch nicht mit dem höchsten Gut vergleichbar und insofern wandelbar sind, entspringt dem Umstand, daß sie e Nihilō Geschaffenen sind. Das Nichts, aus dem sie hervorgerufen sind, ist gewissermaßen der dunkle Schatten, der sie begleitet, ohne daß sie diesen dunklen Schatten, daß sie dieser Dunkelheit, aus der sie entrisen sind in ihrem Sein, ohne daß sie diesem Dunkel verfallen müssen. Sie haben sehr wohl, das ist die These, die Freiheit empfangen, dem Willen und dem Gebot ihres Schöpfers so zu folgen, daß das Nichts für sie keinerlei Bedrohung ist. Und er erlaubert das in der Auslegung der Schöpfungsgeschichte und der Sündenfallgeschichte dahingehend, daß er meint, es ist in der Sündenfallgeschichte auf das deutlichste an den Tag gekommen, daß das Gebot, das Gott den Menschen Gegeben hat von einer Leichtigkeit der Erfüllung war, daß es fast lächerlich ist, es ein Gebot zu nennen. Sie sollten inmitten der Fülle des Paradieses nur von dem einen Baum dessen Früchte nicht essen. Keinerlei Notwendigkeit lag vor, kein Hunger hat sie gezwungen, es war die Fülle des Lebens um sie herum, nur diesen einen Baum, den sollten sie nicht berühren. Ein leichteres Gebot kann man sich nicht denken, argumenziert Augustin und je leichter das Gebot, um so schwerer muß dann freilich auch die Folge ausfallen, wenn dieses leichte Gebot übertreten wird. Die Ironie dieses Leichtes erheischt es geradezu, daß der Leichtigkeit des Verbotes die unendliche Schwere der Bestrafung kor-

respondiert, denn es besteht keinerlei Entsprechungsgrund im Hinaus auf die Endlichkeit, die ein solches Grund hätte sein können, dieses Gebot nicht zu erfüllen. Auf die Gehirngfähigkeit des Gebots folgt eine Gehirnhaltigkeit der Bestrafung, die nun nicht nur den ersten Fehler trifft, sondern in ihm alle übrigen einschließt. Die Schuldverhaftung geht über den ersten Fehler hinaus. Das Gehört Gewissermaßen zur Größe, zum Übermaß der Verschuldung, die durch die Übertretung dieses einen Gebots zustande gekommen ist. Aber dieser Reiz, diese Verschuldung, ist nur die eine Seite der Folge der Transgression, der Übertretung, des Gebotes. Die andere Seite, die naturale Seite umschreibt Augustin unter heranziehung der vorzüglich platonischen Psychologie, und zwar der dreiteiligen platonischen Psychologie. In seiner 'Politik' hatte Platon die Seele des Menschen in drei Regionen und Verantwortlichkeiten unterteilt. Das höchste Vermögen der Seele ist das λογιστικόν als das Vernünftige der menschlichen Seele im Unterschied zu einem künftigen, das allerdings von besonderer Art ist, der θυμοειδής wie er es nennt, (Zur Erläuterung gleich noch einiges.) und das unterste Element, das alogischen Weesenheils des Menschen ist das ἐπιθυμητικόν, das Begierliche. Hier könnte auch durchaus der Begriff der ἐπιθυμία stehen. Platon ordnet diese drei Teile der menschlichen Seele auch noch gewissen organischen Zonen zu. Das λογιστικόν wird im Kopf lokalisiert, das ist das zerebrale Denken und Vernunftvermögen, das θυμοειδής als das, wie soll man sagen, das Mutmäßige, das Zornhafte. In der Scholastik hat man dann diesen Begriff durchaus ersetzt und wiedergeben können mit dem Begriff, ira' Zorn, denn Zorn ist einer der edelsten Affekte, im Unterschied zu anderen. Es gibt den heiligen Zorn; in dem sich das ganze Gemütsleben und Gefühlsleben des Menschen empört gegen Ungerechtigkeit z. B. und gegen Paltracheit und gegen Unterdrückung und der gleichen. Dieser Zorn ist ein heiliger und gerechter Zorn und wer wollte ihm absprechen, daß er etwas edles sei. θυμοειδής das ist die Affektzone, in der auch die Tapferkeit, in der auch der Mut, in der auch die Freue ihren Sitz haben. Das ist die Seite des Herzens bei Platon. Das ἐπιθυμητικόν, das ist

non das unterste Seelenvermögen, das ist die Begierde, die ihren Sitz im Unterleib hat und nichts schlechtes deswegen zu sein braucht, wenn die Ordnung, wenn die vernünftige und vernünftige Stufung eingehalten wird. Denn dieses Verhältnis dieser drei Größen ist im Sinne Platons, wenn es ein ontologisch geordnetes ist, ein solches der Unterordnung und der Überordnung. Es richtet die Vernunft über den Zorn und dann ist der Zorn auch ein gerechter Zorn, wenn er der Vernunft gemäß ist, und beide üben ihre Herrschaft aus über das *ἐπιθυμητικόν* über die Begierde des Unterleibs, über Hunger und Sexualität, denn das sind die vorzüglichsten Ausprägungen dieses *ἐπιθυμητικόν* und Augustin übernimmt diese Dreiteilung in der supranaturalen Erweiterung, daß er nämlich sagt, daß *λογικόν*, das Rationale ist nicht per se ein zur Herrschaft taugliches und brauchbares, sondern als ein geschaffenes Vernunftwesen ist der Mensch, nicht nur was sein Entstehensein, angewiesen auf den Schöpfer, sondern auch was die Führung seines Lebens, angewiesen ist auf denjenigen, dem er den Ursprung und den Zweck seines Daseins verdankt, also auf Gott hin. Das *λογικόν* ist nur in dem Maße vernünftig, indem es dem höchsten Schöpfer, dem höchsten Sein und dem höchsten Gut sich unterordnet, und im Verhältnis der Oboedientia, des Gehorsams, gegenüber dem Schöpfer sich verhält. Wenn dies der Fall ist, dann hat es auch die Kraft und die Macht über die übrigen Seelenteile so zu herrschen, daß keine Unordnung entsteht, sondern daß ein wohlgeordnetes Leben für den Menschen führbar wird. In dem Augenblick, wo es zur Anwendung des vernünftigen Seelenteils von dem höchsten Gut kommt, bricht die ganze innermenschliche Ordnung zusammen, wird aus der Ordinatio ein Inordinatio, ein Aufstand aller Elemente wider einander und das bedeutet, daß nun auch die Affekte der Vernunft die Gefolgschaft verweigern und ihr eigenes Leben jenseits und gegen die Vernunft leben und dies gilt in einem besonderen Maß von dem untersten, *λογιστικόν* Seelenteil, von dem *ἐπιθυμητικόν*, von der *Libido*, von der *Concupiscentia*, und das ist sogar, wie Augustin immer wieder darlegt, auch in "De Civitate Dei" übrigens,

ist immer wieder sogar phänomenologisch kenntlich zu machen. Es gibt zwar, in der Welt der Heiden zum Beispiel, sehr wohl Beispiele dafür, daß jemand seinen Zorn noch bündigt und die Handlung, zu der der Zorn ihn treiben will im letzten Augenblick bremsst und stoppt, davon weiß sogar Homer ein Ideal zu singen. Das Beispiel, das ich immer wieder gern anführe ist, daß Achilles im gerechten Zorn gegen Agamemnon aufbrach, weil er ihm die Kriegshaut abverlangt will, schon das Schwert aus der Scheide zieht, aber, Homer sagt, da kommt Athene, packt ihn am Schopf und hält ihn zurück; er steckt das Schwert gegen den Herrführer der Griechen wieder in die Scheide. Er trifft eine vernünftige Entscheidung, der Zorn ist offenbar noch regierbar. Zwar für einen Heiden nur unter Eingriff einer Gottesmacht, für einen aufgeklärten Christen ist das allerdings die Macht der Vernunft, wie sich hier erweist. Anders dagegen, so meint Augustin, verhält es sich bei den Organen, die nun einmal mit dem *ἐπιθυμητικόν*, mit der *Concupiscentia* auf das innigste zusammen hängen. Hier erweist sich die totale Ohnmacht, meint er, des menschlichen Willens und der menschlichen Vernunft. Die sexuelle Begierde überfällt den Menschen in einer Zeit, wo er es gern nicht will und versagt sich eben in dem Augenblick, wo er sie gerne herbeizitiere möchte. Diese eigentümliche Ohnmacht des menschlichen Willens gegenüber der *Concupiscentia* in der Gestalt der Sexualität und der Verfügbarkeit über die Glieder der Sexualität, das ist der Index dafür, wie Gewissermaßen die Reaktion auf die primäre Inobedientia die äußerste, die letzte Inobedientia ist. Der erste Ungehorsam war der Ungehorsam der Vernunft gegen Gott und Geschlagen wird dieser Ungehorsam gegenüber Gott durch den Ungehorsam des *ἐπιθυμητικόν* gegenüber allen übrigen menschlichen Vermögen. Es wird der Sexualtrieb geradezu zu einer allmächtigen, den Menschen beherrschenden Macht und hier erweist es sich, wie die Folge der Sünde und die Festrafung in einem sehr wohl, in einem genau abgewogenen Korrespondenzverhältnis zueinander stehen. Ungehorsam wird mit Ungehorsam bestraft. Das ist die *pena Augustini*, die hier gerade an den Tag kommt und

um das noch zu verdeutlichen, macht er klar, daß im Stand der Integrität im ursprünglichen Schöpfungszustand sehr wohl davon konnte ausgegangen werden, daß auch diese organischen Glieder des *επιγονιτικόν* dem Menschen in einer freien Weise zur Verfügung standen, daß er frei darüber gebieten konnte, daß Sexualität nicht das überwilligende andere, das überwältigende Fremde des Menschen gewesen ist, sondern das ihm zutiefst eigene, das er auch in einer sinnvollen Weise gebrauchen konnte. Der sinnvolle Gebrauch besteht für Augustin darin, daß Sexualität sich rechtfertigt durch den Zweck, nämlich durch die Fortpflanzung des Menschengeschlechts durch die Erzeugung neuen Lebens. Das ist bei Augustin jedenfalls das vorherrschende Element. Es gibt Interpretationen, die neuerdings auch eine Lockerung dieser strengen Finalbeziehung bei Augustin ausmachen wollen, ich glaube aber, das ist der Apologie etwas zuviel getan. Die Tendenz bei ihm ist, gerechtfertigt ist der Sexualtrieb durch die Fortpflanzung menschlichen Lebens. An diesem Bonum, an diesem Bonum naturalis des Menschen hat sich nichts geändert. Es bleibt dabei, insofern kann man nicht sagen, daß die Sexualität im Sinne der Vereinigung von Mann und Frau etwas an sich schlechtes sei. Das wäre eine monastische Übertreibung dessen, was Augustin sagt, davon kann bei ihm keine Rede sein, sondern das Negative entspringt genau daraus, daß dieses rechtmäßige miteinander Leben von Mann und Frau im Zeichen der zügellosen, der maßlosen *Concupiscenz* getreten ist, in der jeder Zusammenhang mit den Elementen des *υποαιδής* und *αγοράτικον* abgerissen sind. Hier ist sozusagen eine Perversion eingetreten. Mit der Aversio des Menschen a Deo ad se ipsum, mit der Abwendung des Menschen von Gott und der Conversion ad se ipsum, der Hinwendung zu sich selbst, ist verbunden eine Art von Ichnularation, eine Art von totaler Verlehnung der inneren Verhältnisse des menschlichen Lebens selber. Aus dem, was ursprünglich Regierendes, Leitendes, Maßgebendes sein sollte, ist etwas Gewordenes, was in unberechenbarer Weise immer wieder einer Fremden, inneren Macht menschlichen Lebens unterliegt, erliegt, von ihm überwältigt wird. Das Innerste wird zu

oberst gekehrt. Die Conversio, die Wendung des Menschen zu sich selbst, die Hinwendung des Menschen zu sich selbst, hat diese Perversion des menschlichen Lebens in sich selber zur zwangswesisen Konsequenz. Dies ist auch die Straffolge dieses ursprünglichen Falls und diese Verwirrung im rechtlichen Haushalt der menschlichen Geschlechts ist etwas, was ebenso auf die nachfolgenden Adams übergrift, wie es die Verschuldung, wie es die Strafverschuldung ist. Das heißt, die Menschen, die aus der adamitischen Herkunft leben, stehen alle in dem Zwielicht, nicht nur im Schatten der Perdition und das heißt für Augustin auch in einem wirklichen Sinne im Schatten, nämlich im Dunkel, man scheint sich dieser Sexualität. Das kommt nicht nur bei den Freundenhäusern zutage, die man möglichst an den Fäden drängt, sondern sogar das eheliche Zusammenleben von Mann und Frau findet hinter verschlossenen Türen statt und nicht einmal diejenigen, denen eigentlich dieses Zusammenleben gilt, nämlich den Kindern, ist so etwas wie das Dabeisein erlaubt, so sehr ist das Ganze mit dem Kind, mit Scham und Scheu behaftet und beschlagen, so sehr ist es mit Dunkel getränkt, also die Zeugung der Nachkommenschaft geschieht im Schatten dieser Concupiscenz und so zugleich, daß diese Kinder ebenfalls mit dieser Concupiscenz geschlagen sind und das bedenket, daß schon die Kinder, wie die Kirche in großer Weisheit zurecht erkannt hat, der Taufe bedürfen. Die Einrichtung, das Institut der Kindertaufe, ist im Sinne Galvins eine Einsicht, die der Kirche geschenkt wurde durch die Erleuchtung des Geistes, denn nach dem Johanneswort kann niemand selig werden, der nicht durch Wasser und Geist ein Neuer geworden ist und dieses Johanneswort ist für Augustin ein ganz wichtiges Argument zur Begründung der Kindertaufe, ist das Zeugnis für die in der Tat bestehende Angewiesenheit aller Menschen, der ältesten wie der jüngsten, darauf, daß sie von der Schuldverhaftung freigesprochen und die Gnade empfangen mittels deren und durch deren Kraft sie der Hinordnung des inneren menschlichen Lebens zunehmend kräftig widerstand leisten können, reinbekant werden können. Die Hinrichtung der

Kinderkaufe, ebenso wie das Leiden der Kinder, das ist der andere Aspekt auf den Augustin aufmerksam macht, ist ein Zeichen für die verhängnisvolle Fortwirkung des Urfalls Adams in das ganze Menschengeschlecht hinein, denn wären die Kinder, so argumentiert Augustin, nicht von diesen Folgen betroffen, dann müßten sie in ihrer Kindheit und in ihrer Kindlichkeit geradezu ein Leben im Paradies führen. Mückt man aber auf das Leben der Kinder, so argumentiert Augustin, so ist es alles andere als paradisiatisch. Sie weinen eher, als daß sie lächeln. Eine immerhin beachtenswerte Beobachtung, an der man nicht ohne weiteres vorbei gehen soll. Sie fallen, ehe sie sprechen können, sie werden in die Schule geschickt, um in die Wissenschaft und Weisheit eingeführt zu werden und dieses Geschlecht wiederum nicht ohne weinen und klagen mit Peitsche, Stock und Rute. Dieses kindliche Alter als Paradiesesalter zu bezeichnen, meint Augustin, besteht keinerlei Anlaß. So selig ist die Kindheit nun denn doch nicht, daß man sie mit dem Paradies verwechseln könne. Wenn aber auch das Leben der Kinder so leidvoll und Notvoll ist und man mit dem Gedanken ernst machen muß, daß der Zustand der Menschheit in jedem Punkt ein verantworteter ist, ein verschuldeter, nämlich aus dem Liberrum arbitrium hervorgegangen, dann muß auch das Leiden der Kinder als ein schuldhaftes Leiden interpretiert werden, als eine schuldhafte Folge des Falls, als Strafe. Diesen Gedanken hilft Augustin rigoros durch. Das Leiden der Menschheit ist Strafleiden. Das hängt damit zusammen, daß er die Herkunftsgeschichte der Menschheit konsequent unter den Aspekt des Liberrum arbitrium, der Freiheit des Willens stellt. Wenn das der Fall ist, dann kann dieses Leiden nur so interpretiert werden, daß es die Folge einer Verfehlung, also einer Verschuldung, also der Strafe ist. Die Erbschaft des Falls Adams macht aus dem Liberrum soetwas wie ein Territorium, wie er in seiner Völkerschicht sagt, ein Liberrum Territorium, eine erbliche Sünde, die mit der Natur verbunden ist, nicht in der Natur begründet ist, wohl aber an der Natur des Menschen haftet als Defektus nämlich, als Defektus und das ist die Sache auf dem Weg der Genera-

tion durch die Geschichte, auf dem Weg der Konkretion des Menschengeschlechtes durch die Temporalität, deren Grundstift eben die Sexualität in erster Linie ist, für die es nur die eine regulierende Form, nämlich der Ehe, der Injunctio, gibt, ohne daß diese Ehe davon handeln würde, daß diese Concupiscentia auch in ihr Platz greift. Hier ist dann die Kraft des kirchlichen Sakramentes von einer besonderen Bedeutung, sofern dieses Sakrament, das Sakrament der Ehe, gegen die Natur der Concupiscentia ansteht und den in der Ehe vereinigten sichtbar, wie die Kraft der Beharrung in diesem Stand verhält. Das Sakrament der Ehe, im Sinne Augustins, steht auf die Unlösbarkeit der Verbindung beider, wohl während darum, daß die Untrennbarkeit von Mann und Frau keineswegs etwas natürliches ist, sondern nur kraft übernatürlicher Gnadenstandes gewahrt werden kann. In diesem Punkt ist er durchaus kein Utopist, sondern in dem Punkt ist er sehr wohl Realist. Ohne Gnade keine Verbindung für alle Zeit. Das ist immerhin eines der Momente, die neben dem Sakrament der Ehe für Augustin von elementarer Bedeutung sind. An dieser Stelle möchte ich den Hinweis auf die naturalistische Seite in dem Sündenbegriff Augustins abbrechen. Das Wichtigste scheint mir dabei zu sein, daß er im Rückgriff auf die philosophische Anthropologie hier die Sünde in engsten Zusammenhang bringt mit einer totalen Wirnis der menschlichen Naturkräfte, der menschlichen Seelenkräfte. Ich möchte morgen den anderen Aspekt, der vor allem mit dem Gegensatz der beatitudines, der beiden Bürgerschaften, zusammenhängt und mit der Nachfolge des Kains wenigstens ebenfalls in Zusammenhang zur Sprache bringen, damit nicht der Schein entsteht, als sei durch Augustin ein einseitiger Naturalismus in diese Lehre hineingekommen. Das wäre zu viel, denn es ist neben der naturalistischen eben auch die andere Dimension da.

Bei unserer Betrachtung der augustinischen Sündenlehre habe ich versucht, in der letzten Stunde einen Aspekt ein wenig anzuleuchten, den man die quasi naturalistische Komponente in der Sündenlehre Augustins nennen könnte, wobei die hauptsächlichste Akzentuierung darauf liegt, daß in diesem Denksammenhang Augustin sich bemüht, Sünde zu interpretieren auf dem Hintergrund eines integralen Verständnisses menschlicher Natur oder menschlichen Wesens, so daß auf der Höhe einer unversehrten Schöpfungswirklichkeit und - wesentlichkeit des Menschen sich die Sünde in ihrem defizitären Charakter abzeichnet und auch nachzeichnen läßt. Man könnte das vielleicht auch die schöpfungstheologische Perspektive in der Sündenlehre Augustins bezeichnen. Dabei ist deutlich und unverkennbar, daß Augustin sich bemüht klarzulegen, wie die anfängliche Sünde Adams sich durch die Geschichte, der Menschheit hindurchzieht wie eine Kette, die unerrachtet der Verschuldung, die mit dem Leid und mit der Sünde verbunden ist, dennoch ein Moment von Unausweichlichkeit an sich hat. Wogegen er sich mit aller Energie zur Wehr setzt, ist die Vorstellung, daß sich die Sünde Adams durch die Menschheitsgeschichte auf dem Vehikel der Imitatio hindurchziehe, so als sei Adam das schlechte Vorbild der Menschheit, das leider immer wieder schlechte Nachahmer findet. Eine Auffassung wie sie in pelagianischen Kreisen durchaus vertreten worden ist. Imitatio ist dann die Art und Weise, wie die Ursünde Adams sich in die Menschheitsgeschichte hinein fortsetzt und durchsetzt. Gegen diesen Imitatio-Gedanken will Augustin geltend machen, daß vielmehr, statt eines solchen nur zufälligen Zusammenhanges, mit einem Realzusammenhang gerechnet werden muß, der dennoch das Schuldmoment nicht aufhebt. In sofern verbindet er in der Tat die Auswirkung der Ursünde Adams in die Menschheitsgeschichte hinein auf das Engste mit der natürlichen Fortpflanzung des Menschengeschlechts, mit der leibhaftigen Zeugung und Geburt und unter diesem Aspekt fällt tatsächlich auf das Geschlechtliche Leben der Menschen und auf den Geschlechtstrieb ein schwerer und tiefer Schatten, der Augustin den Vorwurf einbringen

hat, daß von ihm her in der europäischen Christenheit so etwas wie eine Demütigung und Diffamierung des Geschlechtlichen Lebens der Menschen herrühre, ein Mißtrauen, daß bis hin zur Diskreditierung und Vernichtung und Mißachtung des natürlichen Geschlechtstriebes geht. Man wird nicht in Abrede stellen können, daß in der Tat Augustin in dieser Inversion des menschlichen, natürlichen Seelenlebens eine solche auführerische, wenn Sie so wollen konkupiscent, *id<sup>o</sup>* auführerische Geschlechtstriebes gegen alle übrigen menschlichen Seelenkräfte lehrt als die Straffolge, die für die erste Ungehorsamstat in der Abwendung des menschlichen Willens von Gott. Aber es wäre wider die Absicht und gegen den Sinn der augustinischen Auffassung, wenn man diese geschlechtliche Bindung und die Anbindung der Fortpflanzung der Ursünde durch die leibliche Zeugung und das leibliche Gebären der Nachkommenschaft, wenn man daran so etwas wie den Ursprung und die Ursprünglichkeit der menschlichen Sünde festmachen wollte. Es ist bei aller Anlehnung Augustins an die idealistische Anthropologie und Psychologie keineswegs so dem, daß per se die Leibgebundenheit der menschlichen Seele ein Negativum sein muß, so daß auf diese Leibgebundenheit die Perversion der menschlichen Seelenelemente

und ihres Verhältnisses zu Gott zurückzuführen wäre. Die Bewegung des Ungehorsams oder der auführer Gott nicht aus dem Verhältnis der menschlichen *ψυχή* zum Leib, zum *σωμα*, sondern der Aufnahme und die Inversion des natürlichen Lebens beginnt an der Spitze, dort wo der Mensch als "Rationalis Creatura" in einem Verhältnis zu Gott steht und von diesem Verhältnis *plant* sich, wenn Sie so wollen, das Element des Auführers und des Ungehorsams bis in die leiblichen Reaktionen und *locum* des Herrschen hinein. Die Leiblichkeit des Menschen wird hineingezogen und verstrickt in diesen ~~in~~ Abfall, in diesen Absturz, der ursprünglich geistlicher, rationaler Natur ist, wenn ich so sagen darf und es ist demnach nicht nur eine zweite Komponente, sondern es gehört geradezu zum angemessenen Verständnis der augustinischen Lehre, wenn begriffen wird, daß die Adamsünde, von der er spricht, ihrerseits nicht so etwas ist wie

das Ursprungsergebnis des Abfalls der kreatürlichen Welt von dem Schöpfer, sondern daß diese Adamsünde im Verstandnis Augustins schon ein Element im Prozeß einer im Gang befindlichen Geschichte bildet. Dem Abfall des Ahnherren des Menschengeschlechts geht schon voraus der Abfall solcher kreatürlicher Wesen, die gänzlich in Leibhaftigkeit existieren, für die die Leiblichkeit gar kein konstitutives Element im natürlichen Sein darstellt. Nicht umsonst ordnet Augustin dem Fall der Paradiesesgeschichte den Abfall der Engel, eines Teils der Engel, voraus und bezeichnet derweise *in* die Auswirkung dieses uranfänglichen Engelsturzes auch nicht etwa über die geschlechtliche Sphäre des menschlichen Lebens verlaufen. Seine Vorstellung ist, und diesen Gedankenengang entwickelt er dann in den Büchern 11 - 22 seiner Schrift "De Civitate Dei," daß auf eine in der Tat restlos unerklärliche Weise unter den Engelwesen, die immaterielle Substanzen sind, daß unter diesen Engelwesen eine Abwendung von Gott erfolgte: aus Neid und Hochmut. "Invidia und Superbia" sind die beiden Bestimmungen, die er in diesem Zusammenhang immer wieder anführt. Die Engelwesen, die alles was Gott Geschaffen hat nicht in der Vereinzelung seines Geschaffenseins anschauen, sondern so etwas wie die ursprüngliche Intuition noch haben, so daß sie die Gesamtheit der Schöpfung selbst sich vergegenwärtigen können; Sie schauen die Welt in dem *Logos* *in dem* und durch den Gott die Welt geschaffen hat. Aber statt sich nun selber dem Grund und dem Prinzip verdanken zu wollen, dem sie tatsächlich ihre wesentliche Bestimmtheit verdanken, von dem sie herkommen, wollen sie im Neid gegenüber dem Ursprung alles Seins für sich selber das Prinzip, das selbstgenügsame Prinzip ihres Seins bilden. Das macht ihre Superbia, ihren Hochmut aus, daß sie selber Grund ihres Seins sein wollen und sich verweigern dem, der der tatsächliche Urheber ihres Seins ist, Gewissermaßen die Folge, die rebellisch wird gegen ihren Grund und sich selber zum Grund aufschwingen will, teilhaben oder gar an die Stelle dessen treten will, was *causa sui* allein ist. Man könnte sagen, daß lat der Urfall der Engel, daß sie Ursprung ihrer

selbst sein wollen, Grund ihrer selbst und mit dem Willen der Selbstbegründung zugleich auch den Willen hegen, so Grund ihrer selbst zu sein, wie der eine Ursprung alles Seienden über alles Seiende maßgeblich regiert. Das heißt, statt dem Urgrund sich unterzuordnen, wollen sie selber allem übrigen Sein sich überordnen und sind erfüllt von einer Libido dominandi, von einer Lust zum Herrschen über andere Wesen und in der Konsequenz dieser Libido dominandi, die noch verbunden ist auch wiederum mit der Invidia, mit dem Neid gegenüber denjenigen Kreaturen, die noch nicht abgestürzt sind, wenden sich diese Engelwesen verführerisch an diejenige Kreatur, die ihnen, Kraft ihres rationalen Seelenteils, am nächsten steht; denn darin stimmen die englischen und die menschlichen Substanzen überein, daß sie beide rationale Substanzen sind. Der spezifische Unterschied besteht darin, daß der *Essentia Angelica* eine solche immaterielle Rationalität eigen ist, während die Menschen rationale Wesen in leiblicher Bindung sind. Nun ist es interessant in dem 14. Buch von "De Civitate" der Beschreibung Augustins zu folgen, wie er das Eindringen dieser engelhaften Verführung darstellt und beschreibt. Horwallerweise würden wir vielleicht sagen, der Irrtum kommt vor der Tüge. Augustin macht eine interessante Umkehrung dieses Satzes. Am Anfang steht nicht der Irrtum, sondern am Anfang steht die Tüge der Engelwesen. Die Engelwesen, die die Wahrheit in der Tat als Wahrheit erkennen und als Unwahrheit ausgeben und zu diesem behuf sich eines unvernünftigen Wesens, nämlich der Schlange, bedienen. Das ist Gewissermaßen das Mittel, mit dem sie die Lüge an den Menschen herantrogen und nun beginnt die Stufung bei Augustin innerhalb der Begabungen, Talente und Kräfte des Menschengeschlechts. Er meint nämlich, daß die Lüge so in die Menschheit nur eingeführt werden konnte, daß Gleichsam bei dem leichtgläubigsten und gutgläubigsten Teil der Menschheit der Anfang gemacht wird, denn der mündliche Teil des Menschengeschlechts, so schließt Augustin ihn ein, sei von der Botschaftenheit, daß er sich durch eigenen Irrtum nicht täuschen lasse. Durch eigenen Irrtum nicht täuschen lassen, sondern vielmehr durch Fremden täuschen. Das heißt aber die Verweigerung

trügt keinen Irrtum an die Menschheit heran sondern eine Lüge, indem er etwas Unwahres für wahr ausgibt. Die Frau dagegen, so meint Augustin, würde auch durch eigenen Irrtum sich täuschen lassen. Sie nimmt nämlich diese Lüge für das, für was sie sich unmittelbar präsentiert, nämlich für das Wahre, für das Wahre selbst und begeht damit den Irrtum. Ihren eigenen Irrtum, sie täuscht sich durch den eigenen Irrtum, indem sie die-  
sor Lüge anheimfällt. Die Frau trügt nun ihren Irrtum an den Mann heran, der von der Lüge des Engels der Ver- suchung nicht hätte sich verführen lassen können, er hätte die Lüge durchschaut, so die Meinung Augustins, so daß nun der Fremde Irrtum täuschend auf den Mann übergeht, weil er im echten Treuverhältnis zur Frau ihr die Gemeinschaft hält, ihr also glaubt, was sie sagt, weil sie mit ihm eines Wesens ist. Nur so konnte dann der Anfang der Sünde in die Menschheit einsickern, am Anfang die Engellüge und am Ende die Täuschung durch Fremden Irrtum, ohne daß damit, wie Augustin unüber- streicht, eine Minderung der Schuldhaftigkeit auf der Seite des Mannes angenommen werden könnte. Denn so weit geht die Lebensgemeinschaft, daß sie auch eine Schuld- Gemeinschaft in diesem der Lüge entsprungenen Irrtum nach sich zieht. Entscheidend scheint mir an diesem Punkt zu sein, daß hier von Augustin kein Zweifel da- rüber gelassen wird, daß die Sünde alles andere als triebhaft, leiblichen Ursprungs ist; was in der Sphäre des leiblichen Lebens sich abspielt, sind nur Konse- quenzen, die ihren Ursprung in der Sphäre des intelli- giblem Sein des Menschen haben. Das will Augustin mit allem Nachdruck einschärfen und in sofern muß auch Ge- sagt werden, daß der Weg des Abfalls von dem Abfall der englischen Wesen zu den menschlichen Wesen, daß dieser Weg der Weg der Lüge ist, nicht etwa ein Weg der Ge- walt, sondern ein Weg der Lüge; auf dem Weg der Lüge kommt der Abfall als Möglichkeit, als perverse Möglichkeit, an den Menschen heran. Durch die Verkehrung, durch die Perversion der Wahrheit, kommt es auch zur Perversion der Natur. Das ist, der Weg, den Augustin vor- zeichnet hier und die weiteren Konsequenzen, die sich daraus ergeben, das sind dann in der Tat solche, die,

wenn ich so sagen darf, in der zweiten Generation sich abspielen. In der 2. Generation, nämlich in der Gene- ration der Kinder, der Nachkommenschaft Adams. In den Büchern 11 - 14 hat Augustin so etwas wie den Anfang einer Geschichte des Widerstretzes zwischen zwei un-  
schiedlichen Gemeinschaften aufgenommen und dargestellt, denn seine These oder seine Vorstellung ist, daß im ur-  
sprünglichen Stand der Integrität zur oberen Herrschaft Gottes eine Sozialität von ihm erkennenden und ihm prei-  
senden Engeln gehört, eine Civitas Angelorum. Aus die-  
ser Civitas Coelestis, aus dieser himmlischen Gemein-  
schaft ist ein Teil abgefallen und dies in einer nicht  
wieder gutzumachenden Weise, so daß hier eine Wieder-  
gutmachung im Sinne der Reintegration dieser abgefal-  
lenen Engel in die ursprüngliche himmlische Welt nicht  
mehr in Betracht kommt. Die Ungültigkeit der Instab-  
lichen wirkt sich auch hier in diesem Abfall aus. Der  
Gedanke bei Augustin geht dahin, daß dieser Defekt,  
dieser Ausfall in der Civitas Coelestis nicht sinnvoll  
vorgestellt werden kann, wenn anders zu dem Gedanken  
der Allmacht Gottes gehört, daß ihm durch einen Wider-  
spruch und Widerstand von Seiten der geschöpflichen  
Wesen keine Minderung seines Seins oder eine Fegren-  
zung und Beschränkung seines Willens zuteil werden  
kann. Gott kann in seinem Sein und Wollen nicht durch  
Gegenkräfte des geschöpflichen Seins gehindert werden.  
Das bedeutet, daß dieser Ausfall der im Widerspruch zu  
Gott sich befindenden Engel nicht das Letzte sein kann,  
so daß Gleichsam die Civitas Dei, der Gottesstaat, der  
Himmelstaat, die Civitas Coelestis, Gemindert wird  
in ihrer Vollkommenheit. Deshalb hat Gott auch Vorsor-  
ge getroffen, daß diese Zahl wiederum aufgefüllt wird,  
daß die Vollkommenheit der Civitas, was die Zahl ihrer  
Mitglieder anlangt, wiederum integriert wird und dies  
aus den geschöpflichen Wesen, die den Engelnwesen am  
nächsten stehen und das sind die vernünftigen Menschen.  
Deshalb ergreift über diese Menschen das Gebot, das  
Belohnungsgebot, die Erde zu füllen und sich zu mehren,  
zu wehren nämlich bis zu dem Punkt, da die Zahl der Ge-  
fallenen Engel durch Menschen ersetzt werden kann, also  
eine bestimmte Vervollständigung durch die Terrwelt.