

Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde bei Augustinus

Ein dogmengeschichtlicher Beitrag zur Klärung zweier Fragen der gegenwärtigen theologischen Diskussion

Von Walter Simonis

In der umfassenden — und teilweise radikalen — Reflexion auf das katholische Dogma, die vor, mit und nach dem II. Vatikanischen Konzil eingesetzt hat, sind zwei Probleme von zentraler Bedeutung: die Lehre von der Erbsünde und von der Heilsnotwendigkeit der Kirche. Exegeten, Dogmenhistoriker und Dogmatiker haben — je von ihrer Wissenschaft her — weiterführende Lösungen anzubieten gesucht¹, zum Teil ohne Fühlungnahme miteinander oder ohne Rücksicht auf die kirchliche Überlieferung. Zum Wesen der katholischen Theologie gehört es aber, zu einer Vertiefung und Läuterung ihres Glaubensverständnisses von den bisher gegebenen Grundlagen und vom Ganzen ihrer Lehrentwicklung her vorzustoßen. Eine Schlüsselfigur in beiden Fragen ist für die abendländische Theologie Augustinus. Merkwürdigerweise hat man in der Behandlung dieser beiden Fragen deren innere Verknüpfung bei Augustinus übersehen. Ein erster Schritt, dieser Verknüpfung nachzugehen, soll in dieser Untersuchung getan werden. Das Ergebnis braucht noch eine gründlichere Überprüfung von der Gesamt-Theologie Augustins her. Vielleicht ist nicht mehr aufgewiesen als eine bloß tatsächliche Verknüpfung der Heilsnotwendigkeit der Kirche mit der Erbsünden-Idee, nicht aber die innere Ableitung der zweiten aus der ersten. Immerhin darf schon der Zusammenhang in sich beachtet und zunächst in seinen Konsequenzen durchdacht werden.

I. Die Heilsnotwendigkeit der Kirche bei Augustinus

Daß die Zugehörigkeit zur Kirche, und zwar zur einen sichtbaren, katholischen Kirche, für Augustinus für die Erlangung des ewigen

¹ Vgl. J. Gross, Die Entstehungsgeschichte des Erbsündedogmas, 2 Bde (München 1960–63); Bespr. in *dieser Zeitschrift* 39 (1964) 407–412; H. Haag, Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre (SBS, 10) (Stuttgart 1966); Bespr. in *dieser Zeitschrift* 41 (1966) 579–581; P. Schoonenberg, Theologie der Sünde (Einsiedeln 1966); Bespr. in *dieser Zeitschrift* 42 (1967) 123–124; ders., Der Mensch in der Sünde, in: *Mysterium salutis* II (Einsiedeln 1967) 845–939; Bespr. in *dieser Zeitschrift* 43 (1968) 250–251; L. Scheffczyk, Die Erbschuld zwischen Naturalismus und Existenzialismus, in: *MünchThZ* 15 (1964) 17–57; ders., Versuche zur Neuaussprache der Erbschuld-Wahrheit, ebd. 17 (1966) 253–260.

Heiles schlechterdings und absolut notwendig ist, kann dem, der seine Schriften und den Geist ihres Verfassers kennt, nicht zweifelhaft sein. Der Versuch, hier einen Ausweg zu finden, kann nur zu unglaubwürdigen Interpretationen von einzelnen Stellen führen, die sogleich vom Kontext, dann aber vor allem vom Gesamt des augustinischen Denkens und von der Fülle seiner ausdrücklich anderslautenden Formulierungen her widerlegt werden²; oder ein solcher Versuch verzeichnet überhaupt den eigentlich augustinischen Gedankengang, der ja in dieser Frage gleichsam axiomatisch vorgeht: es gilt als schlechterdings sicher vorausgesetzt, daß außerhalb der Kirche das Heil nicht erreicht werden kann, und danach richtet sich die Beurteilung einzelner Momente, die sich vielleicht außerhalb der Kirche finden mögen, wie Glaube, Tugenden, Gutgläubigkeit usw. Nicht aber fragt Augustinus danach³, ob es dergleichen außerhalb der Kirche gibt, um hieraus folgern zu können: also muß auch außerhalb der Kirche das Heil erlangt werden können. Die Geltung des Axioms ‚Extra ecclesiam salus non est‘⁴ steht bei Augustinus vom Anfang seiner kirchlichen Tätigkeit an fest; sie ist nicht etwa lediglich das Ergebnis seiner anti-pelagianischen Kontroverse, vielmehr hat umgekehrt (wie zu zeigen sein wird) die apriorische Geltung dieses ekklesiologischen Axioms seine scharfe Stellungnahme gegen die Pelagianer ermöglicht, soweit sie die Frage der Erbsünde und der Taufnotwendigkeit angeht.

„Die Kirche ist es, welche die Erbschaft des ewigen Lebens durch Jesus Christus empfing, um so Gott selber zu besitzen.“⁵ Zu diesem Besitz führt allein der Glaube, „der nirgend ist, als nur in der ‚catholica disciplina‘“⁶. „Solche, die nicht Christen sind, können dem Bräutigam Christus nicht entgegengehen.“⁷ „Wer nicht der Kirche angehört, der hat an der im Psalm verheißenen Erbschaft (Ps 2, 7) keinen Anteil; er halte sich für enterbt, so wie jeder, der gegen diese

² Vgl. hierzu *F. Hofmann*, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus (München 1933) 212–232, der sich mit dergleichen Versuchen auseinandersetzt. Ebenso *J. Ratzinger*, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (München 1954) 144 f.

³ Wie es z. B. *G. Favara*, La necessità della chiesa secondo s. Agostino (Acireale 1949) tut; ähnlich auch *Cb. Journet*, L'Église du Verbe incarné II (Paris 1951) 1091 f.

⁴ De bapt. 4, 17, 24: ‚salus extra ecclesiam non est‘ quis negat?‘ (CV 51, 250). Es ist uns unverstündlich, wie *B. A. Willems*, Erlösung in Kirche und Welt (Quaest. disp., 35 [Freiburg i. Br. 1968]) 97 f., behaupten kann, erst Augustins Schüler hätten dies im wörtlichen Sinne verstanden, zumal da die eine Stelle, die er anführt, kurz darauf ganz eindeutig von Augustin selber in diesem Sinne ausgeführt wird.

⁵ Enarr. in Ps. 5, 1 (PL 36, 83).

⁶ De mor. eccl. 1, 18, 33 (PL 32, 1325); vgl. ebd. 1, 30, 64 (PL 32, 1337); De doctr. christ. 2, 39, 68 (CV 80, 73); De serm. Dom. 1, 5, 14: ‚Non enim Christum sequitur, qui non secundum veram fidem et catholicam disciplinam Christianus vocetur.‘ (PL 34, 1236)

⁷ De div. quaest. 83, 59, 3 (PL 40, 45).

Erbschaft streitet, dadurch hinlänglich zeigt, daß er der Familie Gottes fremd ist.“⁸ Daß dies nicht nur in der Polemik gegen Häretiker und Schismatiker dahingesagt wird, sondern Ausdruck einer grundsätzlichen Überzeugung Augustins ist, wird daran deutlich, wie er über den Tod des Freundes Verecundus spricht, der kurz vor dem Verscheiden noch die Taufe empfangen hatte: „So hattest Du (Gott) nicht nur mit ihm, sondern auch mit uns Erbarmen geübt; denn die Erinnerung an sein so freundliches Entgegenkommen wäre für uns ein unerträglicher Schmerz gewesen, hätten wir ihn nicht zu Deiner Herde zählen dürfen.“⁹

Die antidonatistische Kontroverse konnte diese Überzeugung nur bestärken; waren doch beide Parteien von der absoluten Heilsnotwendigkeit der (bzw. ihrer) Kirche überzeugt¹⁰: „Alles, was außerhalb der Einheit geschieht, mag mit noch so großem Fleiß und Eifer geschehen; es nützt ihnen nichts gegen den Zorn Gottes, so wenig Spinnweben vor der Kälte schützen.“¹¹ „Scitis catholica quid sit, et quid sit praecisum a vite“¹², so läßt er sein Kirchenvolk singen, auf daß ihnen eindringlich klar werde, daß am ‚vinculum pacis‘ das ganze Heil hängt¹³. Daher gleicht auch die Kirche dem Paradies, außerhalb dessen zwar der Paradiesesstrom, nicht aber das Heil des ewigen Lebens gefunden werden konnte — ein Bild für die fruchtlose Gültigkeit der Taufe außerhalb der wahren Kirche¹⁴. Auch das klassische Bild von der Arche Noes, die vor dem Untergang in der Sintflut rettet, verwendet Augustinus des öfteren¹⁵, wobei er zudem auch noch die ‚ecclesia mixta ex bonis et malis‘ hier vorgedeutet sieht. Das Getrenntsein von der Kirche ist eine so schwere Sünde, daß jeder um dieser Sünde willen das Leben nicht haben wird¹⁶. Dies gilt aber nicht nur

⁸ Ep. 43, 9, 25 (CV 34, 107); vgl. In Ioan. 12, 5 (PL 35, 1468).

⁹ Conf. 9, 3 (PL 33, 200).

¹⁰ Auch der Text von De vera rel. 6, 11 (CV 77, 5, 11) schwächt die Geltung des Axioms nicht ab, denn es wird ja ausdrücklich vorausgesetzt, daß die zu Unrecht Exkommunizierten sich nicht von der Kirche trennen. Ob Augustinus sich schon damals genau über das Wesen und die Reichweite der excommunicatio im klaren war (wie etwa nachher, als er C. part. Don. post gesta 20, 28 [CV 53, 127] schrieb) bleibe dahingestellt.

¹¹ C. ep. Parm. 2, 3, 6 (CV 51, 51).

¹² Psalmus c. p. Don. 220 (CV 51, 12).

¹³ C. ep. Parm. 3, 1, 3: ‚... sine corruptione vinculi pacis, ubi salus tota consistit‘ (CV 51, 102).

¹⁴ De bapt. 4, 1, 1 (CV 51, 223); C. litt. Pet. 2, 80, 178 (CV 52, 110). Der Text von De bapt. 7, 52, 100 (CV 51, 372) stellt hierzu keine Ausnahme dar, denn ausdrücklich wird gesagt, daß der im Notfall von einem Schismatiker Getaufte ‚ab unitatis vinculo non recedat‘. Ebenso De bapt. 1, 2, 3 (CV 51, 147).

¹⁵ Z. B. De bapt. 5, 2839 (CV 51, 296); ebd. 6, 45, 78 (CV 51, 336); C. Faustum 12, 17 (CV 25, 346); C. adv. leg. et proph. 1, 21, 45 (PL 42, 631).

¹⁶ Ep. 141, 5 (CV 44, 238); ep. 105, 4, 13: ‚perire vos non vult deus in sacrilega discordia alienatos a matre vestra catholica‘ (CV 34, 604). Vgl. besonders Ep. ad Rom. inch. exp. 15 (PL 35, 2998 f.).

für die Donatisten, sondern für alle, die nicht mit der katholischen Kirche ‚in communione‘ stehen; „denn sie beten zu Gott und loben ihn *neben* jenem Berge (vgl. Dn 2, 34 f.), der die Kirche ist, und werden hinsichtlich des ewigen Lebens nicht erhört, auch wenn sie in bezug auf manche zeitlichen Güter erhört werden mögen¹⁷“. „Mag es auch andere Kirchen geben außer der katholischen, in denen man in menschlichen Ehren lebt, so gibt es doch keine andere, in der das ewige Leben erlangt wird.“¹⁸ Außerhalb des Hauses Gottes ist kein Heil, dort ist der Löwe, der umhergeht und sucht, wen er verschlinge¹⁹; dort sind die Vögel, die jetzt schon die Spreu fressen, die von der Tenne fliegt²⁰. Wer außerhalb der Kirche ist, der ist auf jeden Fall wie ein abgeschnittenes Glied, das kein Leben mehr in sich hat²¹. Denn der Geist, der das Leben und vor allem die Vergebung der Sünden gibt, kann nur in der Kirche sein, die den Heiligen Geist hat²². Sie ist also der einzige Weg²³, so wie das ewige Leben, das Reich Gottes, das einzige Ziel ist²⁴. Nur die Taufe oder die Bluttaufe können diesen Weg eröffnen²⁵. Es steht daher für Augustinus schlechterdings unabdingbar fest, daß alle, die im Himmel zur ‚ecclesia caelestis‘ gehören werden, wenn sie jetzt noch nicht zur sichtbaren Kirche gehören, sich noch im Laufe des Lebens bekehren und taufen lassen werden: ‚Si forte nostri sunt in occulta praescientia Dei, necesse est, ut redeant.‘²⁶ ‚Absit ut praedestinatus ad vitam sine sacramento mediatoris finire permittatur hanc vitam.‘²⁷ Und wer sich nicht taufen läßt, so schließt Augustinus, der war eben nicht berufen und vorherbestimmt²⁸.

Zwar kann und muß die Kirche nach Augustinus für *alle* Menschen beten, auch für ihre Feinde, da ja unter ihnen doch wohl künftige Bürger des Gottesstaates sind²⁹; wirksam ist ihr Gebet aber nur für die, die wirklich einmal, und zwar in ihrem irdischen Leben, Kinder

¹⁷ Enarr. in Ps. 98, 14 (PL 37, 1270).

¹⁸ De civ. Dei 5, 8 (CV 40, 1, 247); vgl. Sermo ad Caes. pleb. 6 (CV 53, 174 f.).

¹⁹ In Ioan. 10, 8 (PL 35, 1471).

²⁰ Ebd. 10, 9 (PL 35, 1471); vgl. ebd. 45, 2, 15 (PL 35, 1720, 1726 f.).

²¹ Ebd. 27, 6 (PL 35, 1618); ebd. 32, 7 (PL 35, 1645); vgl. Ep. 185, 9, 42 (CV 57, 36 f.).

²² Ebd. 71, 20, 30 (PL 35, 463).

²³ Retract. 1, 4, 3 (CV 36, 23 f.); De an. et eius orig. 2, 10, 14 (CV 60, 348 f.).

²⁴ De pecc. mer. et rem. pecc. 3, 3, 6: ‚... quod est absurdus, extra regnum Dei habeat vitam aeternam‘ (CV 60, 133).

²⁵ De an. et eius orig. 1, 9, 10 (CV 60, 311).

²⁶ Enarr. in Ps. 106, 14 (PL 37, 1428).

²⁷ C. Iul. 5, 4, 24 (PL 44, 792).

²⁸ Vgl. C. Cresc. gram. 2, 33, 42: ‚... praedestinati, qui dividi ab ecclesia nullo modo possunt‘ (CV 52, 401); Ep. 102, 15: ‚ita salus religionis huius, per quam solam veram salutem vera veraciter promittitur, nulli umquam defuit, qui dignus fuit, et, cui defuit, dignus non fuit‘ (CV 34, 557 f.) – ein Text, der typisch ist für Augustins axiomatische Denkweise im Bereich der Soteriologie.

²⁹ De civ. Dei 1, 35 (CV 40, 1, 57).

der Kirche sein werden³⁰. Man darf auch auf keinen Fall an der Möglichkeit zur Umkehr und Taufe und Eingliederung in die Kirche zweifeln, solange jemand noch lebt³¹; denn Gott, zu dem die Kirche für jene fleht³², ist mächtig und barmherzig genug, um bei irgendeiner Gelegenheit auch sie zum Heile zu führen³³. Solange dies aber nicht der Fall ist, hilft ihnen, die nicht in der Kirche sind, alles an sich Gute und Heilige, das sie haben mögen, nichts. Die Taufe, die man außerhalb der Kirche und ihrer Einheit besitzen mag, nützt nichts³⁴, so wenig es jenen Heiden, zu denen Paulus auf dem Areopag predigte, etwas zum Heile nützte, daß sie Gott verehrten, da sie doch ihn nicht kannten und so nicht an ihn glauben konnten³⁵. Außerhalb der Kirche ist die Taufe eher ein Titel zur Verurteilung und zum Verderben³⁶. Außerhalb der Kirche gilt auch kein Glaube etwas, denn der Glaube ohne die Liebe ist nichts, und das Allerwenigste, was die Liebe leistet, ist, daß sie die Zugehörigkeit zur Kirche und die Einheit wahr³⁷. Es nützt kein Gebet und Fasten³⁸, kein Almosen³⁹, ja nicht einmal das Martyrium und sonstiges Leiden, denn es gilt auch hier das Wort Pauli: wenn ich meinen Leib zum Verbrennen hingäbe, aber die Liebe nicht hätte, so nützte es mir nichts⁴⁰.

Ganz deutlich ist, wie Augustinus nicht von der Wertung eines Einzelmomentes ausgeht, sondern umgekehrt vom Ziel und Ergebnis her denkt: das Ziel aber ist das ewige Heil, und wenn dieses Ziel nicht erreicht wird, dann ist alles andere an sich noch so Gute und Heilige wertlos: es ist ein Laufen, aber ein Laufen auf dem falschen Wege⁴¹. Wahre und nützliche Tugend wird es nur, wenn es auf das

³⁰ Vgl. De civ. Dei 21,24 (CV 40,2,558 f.).

³¹ Vgl. Ep. 23,1 (CV 34,64); De bapt. 4,14,21 (CV 51,246); De nat. boni 48 (CV 25,889); Gesta c. Emer. 1 (CV 53,182); Ep. 108,6,16 (CV 34,629).

³² Vgl. Enarr. in Ps. 65,5: '... quicumque in Ecclesia estis, nolite insultare eis qui non sunt intus; sed orate potius ut et ipsi intus sint.' (PL 36,791)

³³ Ep. 142,4 (CV 44,250).

³⁴ Ep. 93,11,46 (CV 34,488 f.); De un. bapt. 9,15 (CV 53,16); C. Cresc. gram. 2,28,34 (CV 52,394); C. Gaud. 1,12,13 (CV 53,207); u. a.

³⁵ De un. bapt. 6,8 (CV 53,9).

³⁶ De bapt. 3,10,15 (CV 51,205); C. Faust. 12,17 (CV 25,436); ebd. 12,20 (CV 25,348); C. litt. Pet. 2,40,46 (CV 52,200); C. Cresc. gram. 2,13,16 (CV 52,375); ebd. 4,5,6 (CV 52,505); u. a.

³⁷ Ad Simpl. 2,1,10 (PL 40,137); C. Cresc. gram. 1,29,34 (CV 52,353); ebd. 2,12,15 (CV 52,374); C. Gaud. 1,12,13 (CV 53,207).

³⁸ De bapt. 1,8,10 (CV 51,155); Enarr. in Ps. 42,4 (PL 36,478); In Ioan. 13,15 (PL 35,1500).

³⁹ De bapt. 1,8,10 (CV 51,155); Enchir. ad Laur. 29,110 (PL 40,283).

⁴⁰ De serm. Dom. 1,5,13 (PL 34,1236); Ep. 89,2: 'quod martyros veros non facit poena sed causa' (CV 34,419); vgl. Sermo 285,2 (PL 38,1293); vgl. Sermo 138,2,2 (PL 38,764); De bapt. 4,17,24 (CV 51,250); vgl. Cyprian, De unit. eccl. 14.

⁴¹ Vgl. Sermo 141,4: 'Invenis quippe homines bene viventes, et non christianos. Bene currunt; sed in via non currunt. Quanto plus currunt, plus errant; quia a via recedunt.' (PL 38,777); Enarr. in Ps. 31,2,4: '... cursus celerrimus praeter viam' (PL 36,259).

richtige Endziel hin ausgerichtet ist⁴², was aber wiederum nur möglich ist, wenn der Glaube und die Liebe gegeben sind⁴³. Von hier aus versteht sich auch die bekannte Aussage Augustins von den Tugenden der Heiden, die eher glänzende Laster zu nennen wären⁴⁴. Denn „wenn man es richtig bedenkt, gibt es für Menschen, die gottlos leben, überhaupt keinen Nutzen. Und gottlos lebt jeder, der statt Gott den Dämonen dient.“⁴⁵ Tugenden, die man zu haben glaubt, sind, weil sie nicht auf Gott ausgerichtet sind, eher Leidenschaften als Tugenden⁴⁶. Augustinus leugnet nicht den Wert und die Güte der Tugenden an sich, sondern er beurteilt sie vom Ziel, d. h. vom Ende des Menschen her. Dieses Prinzip drückt er im ersten Werk gegen Julian ganz allgemein und scharf so aus: ‚Noveris itaque, non officii, sed finibus a vitiis discernendas esse virtutes. Officium est autem quod faciendum est: finis vero propter quod faciendum est. Cum itaque facit homo aliquid ubi peccare non videtur, si non propter hoc facit propter quod facere debet, peccare convincitur.‘⁴⁷ Und in *De patientia* führt er dies am Beispiel heroischer Geduld um des Namens Christi willen ganz konkret aus:

„Keineswegs also zweifelt die Frömmigkeit, daß, wie die Liebe der heiligmäßig Liebenden, so auch die Geduld der fromm Duldenden ein Geschenk Gottes ist. . . Wenn aber jemand in einem Schisma lebt und deshalb die Liebe nicht hat, die zur Einheit des Geistes und zum Bande des Friedens führt, so darf man solche Geduld keineswegs tadeln, vielmehr muß man sie auch loben. . . So dürfen wir also auf der einen Seite nicht leugnen, daß auch dies ein Geschenk Gottes ist, aber auf der anderen Seite müssen wir erkennen, daß etwas anderes sind die Geschenke Gottes

⁴² Vgl. *De civ. Dei* 5, 12, 4: ‚. . . neque enim est vera virtus, nisi quae ad eum finem tendit, ubi est bonum hominis, quo melius non est‘ (CV 40, 1, 236).

⁴³ *Enarr. in Ps.* 67, 41: ‚Ea quippe sola bona opera dicenda sunt, quae fiunt per dilectionem Dei. Haec autem necesse est antecedit fides, ut inde ista, non ab istis incipiat illa; quoniam nullus operatur per dilectionem Dei, nisi prius credat in Deum‘ (PL 36, 838); ebd. 31, 2, 4: ‚Ea enim opera quae dicuntur ante fidem, quamvis videantur hominibus laudabilia, inania sunt. . . nemo ergo computet bona opera sua ante fidem: ubi fides non erat, bonum opus non erat. Bonum enim opus intentio facit, intentionem fides dirigit‘ (PL 36, 259); ebd. 83, 7: ‚quanti videntur praeter Ecclesiam bona operari? quam multi etiam Pagani pascunt esurientem, vestiunt nudum, suscipiunt hospitem, visitant aegrotum, consolantur inclusum? quam multi haec faciunt? Quasi videtur parere turtur; sed non sibi invenit nidum. . . non ubicumque turtur inveniatur nidum sibi, ubi ponat pullos suos: in fide vera, in fide catholica, in societate unitatis Ecclesiae pariat opera sua‘ (PL 37, 1060 f.); *Ep.* 185, 9, 39: ‚. . . neque enim aliquid prodest non baptizato dicere „Dimitte nobis debita nostra“‘ (CV 57, 35); *De pecc. mer. et rem.* 3, 2, 2: ‚absurdissimum utique et falsissimum iudicant, ut Christi iustitia etiam non credentibus prosit‘ (CV 60, 130).

⁴⁴ *De civ. Dei* 15, 20: ‚. . . non est enim hoc bonum, nisi cum fit secundum fidem summi boni, qui Deus est‘ (CV 40, 2, 101); ebd. 19, 10 (CV 40, 2, 388).

⁴⁵ Ebd. 19, 21 (CV 40, 2, 410).

⁴⁶ Ebd. 19, 25 (CV 40, 2, 420); vgl. *De cont.* 12, 26 (CV 41, 175 f.).

⁴⁷ *C. Iul.* 4, 3, 21 (PL 44, 749); vgl. *De mor. eccl.* 2, 13, 28 (PL 32, 1356 f.); *De cont.* 12, 26 (CV 41, 175 f.); *Enarr. in Ps.* 57, 6: ‚Quisquis ab hoc ventre Ecclesiae separatus fuerit, necesse est ut falsa loquatur‘ (PL 36, 678).

für die Kinder Jerusalems, das über uns ist als unsere freie Mutter. Die einen Geschenke sind uns nämlich hinterlassen gewissermaßen als Erbschaft; in ihnen sind wir Erben Gottes, Miterben Christi. Jene aber sind solche, die auch die Kinder der Buhlerinnen empfangen können; und mit diesen werden die fleischlichen Juden und die Schismatiker und Häretiker verglichen. . . Abraham hatte ja auch den Kindern der Buhlerinnen, als er sie von seinem Sohne Isaak fortschickte, einige Geschenke gespendet, nicht um sie als Erben zu behalten, sondern um sie nicht in jeder Weise unbemittelt zu lassen.“⁴⁸

Obwohl also an sich kein innerer Unterschied zwischen der Geduld des Katholiken und der Geduld des Nichtkatholiken besteht, da beide um des Namens Christi willen leiden, und da beides Gnade ist, kann, wie Augustinus ausdrücklich sagt⁴⁹, doch nur der zum Heile gelangen, der *in der Kirche* für Christus leidet. Dies steht für ihn fest, und es gibt keine Möglichkeit, eine „mildere“ Antwort als Augustins Ansicht zu erweisen: ‚laborant vehementer, nec exitum inveniunt.‘⁵⁰

Gerade die Art und Weise, wie er jene Fälle behandelt, die zunächst eine Durchbrechung dieses Prinzips darzustellen scheinen, beweist bei näherem Hinsehen, wie starr Augustinus an dem Axiom ‚Salus extra ecclesiam non est‘ festhält, und wie sehr daher seine Überlegungen zu Einzelfragen stets im Lichte der unbedingten Priorität dieses Axioms zu verstehen sind, das für ihn gleichsam das oberste soteriologische Dogma überhaupt ist, dem alle anderen Aussagen zu dienen haben.

Gemäß diesem Axiom konnte in der Zeit vor dem irdischen Leben Christi nur derjenige gerettet werden, der auf Grund der Weissagungen oder auf Grund einer besonderen Erleuchtung an Christus glaubte und so Glied an seinem Leibe sein konnte. „So wurden von Anfang des Menschengeschlechtes an alle ohne Zweifel durch Christus gerettet, die an ihn glaubten, ihn erkannten und nach seinen Geboten fromm und gerecht lebten, gleich wann und wo sie waren.“⁵¹ Das Opfer Christi „ist also der allgemeine Weg der Seelenbefreiung, den die heiligen Engel und die heiligen Propheten mit Zelt und Tempel, durch Priestertum und Opfer angedeutet und teils mit klar verständlichen und, öfter noch, mit mystischen Ausdrücken vorhergesagt haben. Sie taten das zuerst noch, wo sie konnten, bei wenigen Menschen, die der Gnade Gottes teilhaftig waren, und insbesondere im Volk der Hebräer . . . Außerhalb dieses Weges, der dem Menschengeschlecht nie gefehlt hat, weil in ihm sowohl das Heil der Vergangenheit berichtet als auch das zukünftige vorherverkündigt wird, ist niemals jemand er-

⁴⁸ De pat. 26, 22–28, 25 (CV 41, 687–689).

⁴⁹ Ebd. 27, 24: ‚. . . cavendum est enim, ne forte, si dei donum istam patientiam dixerimus, hi quibus inest etiam ad regnum dei pertinere credantur.‘ Nützen kann sie allenfalls ‚ad extremi iudicii tolerabilius supplicium subeundum‘ (ebd. 26, 23 [CV 41, 688]); vgl. De spir. et litt. 28, 48 (CV 60, 203).

⁵⁰ De pecc. mer. et rem. pecc. 1, 18, 23 (CV 60, 22).

⁵¹ Ep. 102, 2, 12 (CV 34, 554); nähere Ausführungen hierzu s. bei F. Hofmann, a. a. O. (Anm. 2) 215 ff.

löst worden, wird niemand erlöst und wird auch niemand erlöst werden⁵². Es war also der „wahre Glaube und die Hoffnung in Christus“⁵³, dem einzigen Mittler zwischen Gott und Menschen⁵⁴, die den Gerechten des Alten Bundes und auch den aus dem Heidentum vor Christi Ankunft Geretteten⁵⁵ die Zugehörigkeit zur Kirche und zur Bürgerschaft Gottes ermöglichte⁵⁶. Es gab also das Christentum der Sache nach schon lange (wenngleich mit anderem Namen), weil es die christliche Religion seit Anfang des Menschengeschlechtes gab⁵⁷. Aber dies „unter anderem Namen“ hat nach Augustinus seine zeitliche Grenze genau: „quousque Christus veniret in carne, unde vera religio, quae iam erat, coepit appellari christiana.“⁵⁸ Was vorher noch möglich und notwendig war, daß jemand nämlich auf Grund einer besonderen Erleuchtung zum Glauben kam, wurde jetzt überflüssig wegen der weltweiten Predigt der Apostel. Und zum Glauben auf die Predigt hin mußte nun die Taufe hinzutreten.

So wie es für Augustinus feststeht, daß Menschen auch ohne die Taufe den Heiligen Geist haben können, wie es ja vor der Ankunft und der Himmelfahrt und Geistsendung Christi war⁵⁹, so ist es für ihn ebenso sicher, daß die Taufe hinzutreten muß, seit der ‚ordo ecclesiae‘ konstituiert ist⁶⁰. Den eindeutigen Beweis hierfür sieht er in dem Verhalten des Hauptmannes Cornelius, der schon vor der Taufe den Heiligen Geist erhielt, dennoch nicht die Taufe verachtete oder gar für überflüssig hielt⁶¹, sondern durch sie erst der Kirche eingegliedert wurde: „denn da ihm all das, was er an Gutem durch sein Gebet und Almosengeben hatte, nichts nützen konnte, wenn er nicht der Kirche durch das Band der christlichen Gemeinschaft und des Friedens eingegliedert wurde, ließ er zu Petrus schicken, erfuhr von ihm über Christus und wurde von ihm getauft und so mit der Gemeinschaft des christlichen Volkes verbunden.“⁶²

An der Meinung Augustins ist schließlich gar kein Zweifel möglich, wenn man sieht, mit welcher Skrupulosität er sich die Frage vor-

⁵² De civ. Dei 10,32 (CV 40,1,507 f.).

⁵³ Ebd. 17,10 (CV 40,2,239).

⁵⁴ Ebd. 11,2 (CV 40,1,513).

⁵⁵ Ebd. 3,1 (CV 40,1,110).

⁵⁶ Ebd. 18,47 (CV 40,2,346).

⁵⁷ Retract. 1,12,3 (CV 36,58).

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ C. ep. Parm. 2,15,34 (CV 51,88).

⁶⁰ Ebd. 2,15,34: „... constituto iam ordine ecclesiae...“ (CV 51,88).

⁶¹ Ep. ad Rom. inch. exp. 18 (PL 35,2101); De div. quaest. 83,62 (PL 40,53); Ad Simpl. 1,2,2 (PL 40,111 f.); De doct. christ. prooem. 6 (CV 80,6); C. ep. Parm. 2,15,34 (CV 51,88); De bapt. 1,8,10 (CV 51,155); ebd. 4,21,28 (CV 51,256); ebd. 4,22,29 (CV 51,257); ebd. 4,24,31 (CV 51,259); Quaest. in Hept. 3,84 (CV 28,2,306); ebd. 4,33 (CV 28,2,346); Ep. 187,12,36 (CV 57,114).

⁶² De bapt. 1,8,10 (CV 51,155).

legt, ob nicht der Schächer zur Rechten des gekreuzigten Herrn vielleicht doch getauft war. Die Zusage Christi und das Wissen hierum aus der Schrift genügt ihm offensichtlich nicht. Da nach Augustinus sicher auch die Apostel und ihre Schüler getauft waren, wenngleich es in der Schrift nirgends ausdrücklich berichtet ist⁶³, konnte ihn der Schächerfall nur in Verlegenheit bringen⁶⁴. In *De diversis quaestionibus* 83,62 macht es ihm noch keine Schwierigkeiten, nur auf die ‚ineffabilis potestas dominantis Dei‘ zu rekurrieren, die die Taufe ersetzt hat⁶⁵. In *De baptismo* hingegen gesteht er schon, daß er die Frage ständig und immer wieder durchdacht habe und zugeben müsse, daß nicht nur die Bluttaufe, die hier ja nicht vorliegt, sondern auch die Umkehr des Herzens die Taufe ersetzen kann, wenn wegen der ‚angustia temporum‘ nicht die Taufe selber vollzogen werden kann⁶⁶. Auch hier rekuriert Augustinus auf die Güte des Allmächtigen, weil die Taufe nicht aus Verachtung, sondern nur wegen der äußeren Umstände fehlte⁶⁷. In der Zeit der antipelagianischen Kontroverse erwägt er dagegen auch, ob nicht vielleicht der Schächer doch schon irgendwann vorher getauft worden sein könnte⁶⁸, oder ob nicht gar das Wasser, das aus der Seitenwunde Christi hervorgegangen ist, ihn benetzt haben könnte, so daß er damit getauft worden sei⁶⁹. Zwar versteift er sich nicht auf diese Möglichkeiten; es sind eben nur Möglichkeiten, über die man nichts Sicheres weiß. Aber die Tatsache, daß er dies überhaupt als ein Problem empfindet, und daß es ihm nicht von vornherein genügt, zu wissen, ‚quod scriptum de eis est‘,⁷⁰ zeigt, wie eng er in diesem Punkte des äußeren Ritus der Aufnahme in die Kirchen- und Gnadengemeinschaft gedacht hat; und zwar nicht erst in seiner antipelagianischen Periode, sondern immer schon, mögen auch die ganz scharfen Formulierungen erst durch die Kontroverse mit den Pelagianern hervorgerufen worden sein⁷¹.

Wenngleich man die Stellung Augustins von daher verstehen könnte,

⁶³ *De an. et eius orig.* 3,9,12 (CV 60,369 f.).

⁶⁴ Für Cyprian war dieser Fall gar kein Problem; vgl. ep. 73,22 (PL 3,1170). Ihm genügte der Glaube des Schächers und die Verheißung Christi. Ambrosius (?), *De paenit.* 11 (PL 17,984), spricht ohne Bedenken von einer Bluttaufe.

⁶⁵ *De div. quaest.* 83,62 (PL 40,53).

⁶⁶ *De bapt.* 4,22,29 (CV 51,257); vgl. *De Gen. ad litt.* 8,5 (CV 28,1,237); ebd. 12,34 (CV 36,1,431); *C. Faustum* 14,1 (CV 25,403); *In Ioan.* 111,2 (PL 35,1926 f.); *C. Cresc. gram.* 2,9,11 (CV 52,369 f.).

⁶⁷ *De bapt.* 4,24,31 (CV 51,260); *Quaest. in Hept.* 3,84 (CV 28,2,305 f.).

⁶⁸ *De an. et eius orig.* 1,9,11 (CV 60,312); ebd. 3,9,12 (CV 60,369); *Retract.* 1,25 (CV 36,124); ebd. 2,44,2 (CV 36,153); ebd. 2,81,5 (CV 36,194).

⁶⁹ *De an. et eius orig.* 1,9,11 (CV 60,312); ebd. 3,9,12 (CV 60,369).

⁷⁰ *C. Faustum* 33,1 (CV 25,785).

⁷¹ Auch das Katechumenat genügt nicht: ‚sanctificatio catechumeni, si non fuerit baptizatus, non ei valet ad intrandum regnum coelorum aut ad peccatorum remissionem‘ (*De pecc. mer. et rem. pecc.* 2,26,42 [CV 60,114]); vgl. *In Ioan.* 11,3 (PL 35,1476); ebd. 13,7 (PL 35,1496).

daß er vor allem darum besorgt war ‚ne evacuetur crux Christi‘⁷², so scheint uns dieser Aspekt allein doch nicht zu genügen. Ein Mann des Geistes wie Augustinus war sich darüber im klaren, daß die Gnade der Bestimmung zum ewigen Leben an sich nicht unbedingt an den Vollzug eines äußeren Ritus gebunden sein kann, — ist doch die ganze Sakramentenlehre Augustins auf diesem Gedanken aufgebaut. Vielmehr, wenn er schreibt: ‚evacuatur autem (crux Christi), si aliquo modo praeter illius sacramentum ad iustitiam vitamque aeternam pervenire posse dicatur‘⁷³, so wird der eigentliche Beweggrund schon deutlicher: er meint nicht nur: ‚ne evacuetur crux Christi‘, sondern auch und vor allem: ‚ne evacuetur sacramentum et ecclesia‘! Nur von der unerschütterlichen Überzeugung der Heilsnotwendigkeit der Kirche her lassen sich seine Äußerungen in ihrer Radikalität verstehen. Denn daß die Erlösung als solche nicht so sehr an die äußere, sondern an die innere Haltung und an den lebendigen Glauben gebunden ist, hat er ja selber zur Genüge zugegeben und betont — sowohl für die Zeit vor Christus, als auch nochmals für die Christen, die bereits in der katholischen Kirche sind. Aber weil ihm die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche, das heißt, der Empfang des Sakramentes und die Wahrung der Einheit als schlechterdings unabdingbare Bedingung galten, konnte er, der doch den Satz des Apostels Paulus ‚quid enim de his, qui foris sunt iudicare‘ (1 Kor 5, 12)⁷⁴ sonst so schätzte, dennoch mit voller Überzeugung behaupten: ‚Scimus (gratiam) non omnibus dari‘⁷⁵, oder: ‚Certe pauci sunt, qui salvantur‘⁷⁶ — Sätze, die nur

⁷² De nat. et grat. 7,7 (CV 60,237). In dieser Richtung scheint *A. Vaneste* das Denken Augustins zu verstehen: *L'histoire du dogme du péché originel*, in: *EphThLov* 38 (1962) 895–903 (Bespr. zu *J. Gross*, a. a. O. [Anm. 1]), vor allem 902 f.

⁷³ De nat. et grat. 7,7 (CV 60,237).

⁷⁴ Vgl. Conf. 13,23,33 (PL 32,372); vgl. Sermo 49,5,5 (PL 38, 323); De div. quaest. 83,71,5 (PL 40,82).

⁷⁵ Ep. 217,5,16 (CV 57,415); vgl. De an. et eius orig. 1,11,13: ‚procul dubio non baptizatis prodesset non possent‘ (CV 60,314).

⁷⁶ Vgl. Sermo 111,1 (PL 38,641). Man kann auch nicht sagen, daß die Schrift (Joh 3,5) ihm hierzu keine andere Möglichkeit gelassen habe. Denn daß Augustinus nicht der Mann war, sich an den Buchstaben der Schrift binden zu lassen, zeigt er selber unzählige Male. Nicht die Schrift, sondern die feste Überzeugung von der absoluten Identität seiner menschlich-kirchlichen Logik und Ordnung mit der Logik Gottes war entscheidend. Nach dieser Logik hat er auch die Schrift so verstanden, wie es nach seiner Überzeugung richtig sein mußte; und er scheute sich nicht, Interpretationen zu geben, die dem ‚sensus obvius‘ keineswegs entsprachen (vgl. hierzu z. B. Conf. 12,18 [PL 328]; De Gen. c. Man. 2,2,3 [PL 34, 177]). Daß dies nicht nur für die Anfangszeit galt, in der er sich nach dem Vorbild von Ambrosius nur mit Hilfe der Allegorese gegen den manichäischen Vorwurf wehren konnte, die Schrift enthalte Märchen und Mythen, zeigt z. B. der große Genesiskommentar, der eher eine recht rationale Kosmologie als einen Kommentar enthält: ‚... accipiamus ergo... et videamus, utrum nobiscum ipsa scriptura concordet.‘ Das ist seine Einstellung zur Schrift, wenn er auch oft genug versichert, es müsse genau umgekehrt sein. Vgl. hierzu *M. Pontet*, *L'exégèse de s. Augustin prédicateur* (Paris 1946).

möglich sind auf Grund des wörtlichen und absoluten Verständnisses des Axioms ‚*Salus extra ecclesiam non est*‘.

II. Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde

Die wichtigste Folgerung, die sich für Augustinus aus der unbedingten Notwendigkeit des Taufsakramentes und des Anschlusses an die katholische Kirche ergab, war, daß alle Menschen, denen Sakrament und Einheit fehlen, auf jeden Fall des ewigen Heiles verlustig gehen und der Verdammung anheimfallen⁷⁷. Mit wachsender Ausdrücklichkeit der Überzeugung von der Heilsnotwendigkeit der Kirche gewann notwendigerweise auch das Theologoumenon von der ‚*massa damnata extra ecclesiam*‘ an Profil und Schärfe — zumal in der Polemik um die von den Pelagianern behauptete Möglichkeit eines „mittleren“ Ortes zwischen Reich Gottes und Hölle — bis dahin, daß eben dieses Theologoumenon nicht mehr als Folgerung, sondern als eigentliche Begründung jenes ekklesiologischen Axioms vorgetragen wurde: womit nun die ursprüngliche Gedankenführung einfach auf den Kopf gestellt ist und die Erbsündenlehre von nun an als eigene Größe in die Geschichte der Theologie eingehen konnte, wobei die erste und eigentliche Funktion, die dieses Theologoumenon bei Augustin hatte und um derentwillen es in seiner Theologie seine Rolle hatte, allgemein vergessen werden konnte⁷⁸.

Das Axiom von der Heilsnotwendigkeit der Kirche stand für Augustinus fest. Bei Cyprian hatte es seine innere Begründung in der Heiligkeit der Kirche gehabt, die aus einer unheiligen Welt herausgerufen war⁷⁹. Dieser Gedanke spielt auch bei Augustinus noch eine gewisse Rolle, vor allem zu Anfang⁸⁰. Aber das Bewußtsein, daß einerseits die Kirche eine sehr gemischte Gesellschaft ist, wie er spätestens feststellen mußte, als er selber Presbyter wurde, und dazu andererseits das Wissen um die Exklusivität des Heils und seine Bindung an die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche als unerläßlicher

⁷⁷ Augustinus spricht allerdings nicht ausdrücklich über das Los der getauft sterbenden Kinder von Schismatikern und Häretikern.

⁷⁸ Dies dürfte auch die wesentliche Schwäche der Darstellung von J. Gross, a. a. O. (Anm. 1), wie auch zahlreicher anderer Untersuchungen zu Augustins Erbsündenlehre sein, daß sie diese zu sehr als eine einzelne Größe in Augustins Denken vorstellen und allenfalls nebenbei auch darauf aufmerksam machen, in welchem Zusammenhang sie eigentlich steht. Schon der fließende Sprachgebrauch Augustins bei Einzelfragen innerhalb dieses Gedankenkomplexes sollte darauf aufmerksam machen, daß es ihm nicht um Einzelheiten zu tun ist, sondern daß seine Erbsündenlehre eine *Funktion* innerhalb seines gesamten Gedankengebäudes hat und nicht um ihrer selbst willen ausgearbeitet wird. Es geht daher auch im folgenden nicht um Einzelheiten, sondern um das wesentliche Anliegen Augustins, denn nur von hier aus kann man ihn verstehen und würdigen.

⁷⁹ Hierüber ist an anderer Stelle ausführlicher zu handeln.

⁸⁰ So in *De mor. eccl.* und in *De vera rel.*

Bedingung verlangten bald nach einer weiteren „einsichtigen“ Begründung. Diese Begründung glaubte Augustinus in der Lehre von der ‚*massa damnata*‘ gefunden zu haben, so wie er sie schließlich nach mehreren Ansätzen in der Schrift *Ad Simplicianum* vorlegt. Wenngleich Augustinus das Problem der *vocatio* und *electio* meist an Hand der Personen Jakobs und Esaus und am Beispiel der Verstockung des ägyptischen Pharaos entwickelt, scheint auch die ekklesiologische Problematik noch hinreichend deutlich durch, da es ihm zugleich ganz allgemein um die *vocatio* und *electio* des Menschen zum Heile geht und bereits vorausgesetzt ist, daß diese nur eine *vocatio* und *electio* zur Taufe und zur Zugehörigkeit zur katholischen Kirche sein kann⁸¹.

Zu einer „Lösung“ des Problems gelangt Augustinus nicht sogleich. Besonders in zwei Schriften beschäftigt er sich mit der Frage nach der *vocatio* bzw. der Frage nach dem Warum der *vocatio*, um schließlich in *Ad Simplicianum* auf den Ausweg zu verfallen, die Frage nicht in einer positiven Richtung, sondern in negativer Richtung aufzulösen, das heißt: nicht nach dem Warum der *electio*, sondern zuerst nach dem Warum der *non-electio* zu fragen. Im Kommentar zu einigen Fragen aus dem Römerbrief betont Augustinus zwar schon in Nr. 21: ‚*Deus per gratiam dedit, quia peccatoribus dedit, ut per fidem iuste viverent . . . Nam si debitam mercedem vellet reddere, poenam redderet debitam peccatoribus*‘⁸²; aber diesen Ansatz führt er dort nicht weiter, wo er dann über die Frage nach dem Warum der *vocatio* und *electio* Dei handelt. Dort greift er nämlich darauf zurück, daß Gott nur den zum Heil vorherbestimmt, von dem er auch vorher wisse, daß er glauben werde⁸³, eine Lösung, die er später als pelagianisch verwerfen muß, denn der Glaube ist hier gerade gesehen als das nur Eigene des Menschen⁸⁴. Von Interesse ist, daß es Augustinus nicht genügt, daß

⁸¹ Wie z. B. aus der Behandlung des Schächerfalles und des Corneliusfalles hervorgeht (*De div. quaest.* 83,62 [PL 40,53 f.]; *Ep. ad Rom. in ch. exp.* 18 [PL 35,2101]; *De doct. christ. prooem.* 6 [CV 80,6]; *Ad Simpl.* 1,2,2 [PL 40, 111 f.]). In der zuletzt genannten Schrift wird in diesem Zusammenhang auch Joh 3,5 ausdrücklich genannt: ‚*Nisi quis renatus ex aqua et Spiritu sancto, non intrabit in regnum coelorum.*‘ Vgl. schließlich auch die Ausführungen Augustins über die unvergängliche Sünde wider den Hl. Geist, unter der er die Sünde des Nichtanschlusses an die Kirche versteht (vgl. *Ep. ad Rom. in ch. exp.* 15 ff. [PL 35,2098 ff.]).

⁸² Ebd. 21 (PL 35,2066).

⁸³ Ebd. 55 (PL 35,2076); ebd. 60: ‚*Si enim nullo merito, non est electio; aequales enim omnes sunt ante meritum, nec potest in rebus omnino aequalibus electio nominari. Sed quoniam Spiritus sanctus non datur nisi credentibus, non quidem Deus elegit opera quae ipse largitur, cum dat Spiritum sanctum, ut per charitatem bona operemur: sed tamen elegit fidem. . . Non ergo elegit Deus opera cuiusquam in praesentia, quae ipse daturus est; sed fidem elegit in praesentia*‘ (PL 35,2078 f.).

⁸⁴ Ebd. 61: ‚*Nostrum est enim credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per Spiritum sanctum, per quem charitas Dei diffunditur in cordibus nostris*‘ (PL 35,2079); vgl. *Retract.* 1,23,2 (CV 36,108).

Gott frei den Menschen wählt; er fordert vielmehr einen positiven Ansatzpunkt der göttlichen Erwählung und findet ihn im Glauben, der insofern ein Verdienst (wenngleich kein „Werk“) des Menschen sei: ‚Quid ergo elegit Deus? Si enim cui vult donat Spiritum sanctum, per quem dilectio bonum operatur, quomodo elegit cui donet? Si enim nullo merito, non est electio; aequales enim omnes sunt ante meritum nec potest in rebus omnino aequalibus electio nominari.‘⁸⁵

Und wie auf der einen Seite der Erwählung das Verdienst des Glaubens vorliegen muß, so muß auf der anderen Seite, auf der Seite der Verwerfung, der Unglaube vorliegen: der Pharaon wird von Gott verstockt wegen seiner geheimen, Gott allein bekannten Mißverdienste des Unglaubens⁸⁶. Nur dadurch wird für Augustins Verständnis die Gerechtigkeit Gottes gewahrt, daß ein bestimmter Grund für die Erwählung bzw. für die Verwerfung im Menschen vorgegeben ist. Die Prädestination als solche genügt nicht; der Glaube oder der Unglaube muß hinzugedacht werden. Und dies vor allem, da es ja für Augustinus in der Tat Menschen gibt, die verworfen werden⁸⁷.

In der Frage 68 der Schrift *De diversis quaestionibus* 83 tritt nun ein weiteres Moment hinzu, das im Kommentar zu den Fragen aus dem Römerbrief noch nicht zur Geltung kam⁸⁸. Wieder geht es um die Frage, warum der eine von Gott so, der andere aber so behandelt wird. Augustinus versucht hier eine Erklärung des paulinischen ‚Wer bist du, o Mensch, daß du mit Gott rechten willst‘ (Röm 9, 20). Was aber für Paulus die letzte Antwort gewesen war, das will Augustinus noch weitertreiben: hatte Paulus mit diesem Hinweis auf die absolute Allmacht und Souveränität geschlossen und hier das letzte Geheimnis von Gottes Heilsratschluß gesehen, vor dem der Mensch nur verstummen kann, so geht Augustinus hin und versucht, auch in dieses Geheimnis noch Licht zu bringen und Gründe für Gottes Tun und Wählen zu finden⁸⁹. Augustinus greift auch hier wieder auf den Glauben

⁸⁵ Exp. ex ep. ad Rom. 60 (PL 35,2078 f.).

⁸⁶ Ebd. 62: ‚Non autem quisquam potest dicere obdurationem illam cordis immerito accessisse Pharaoni, sed iudicio Dei retribuentis incredulitate eius debitam poenam. Non ergo hoc illi imputatur, quod tunc non obtemperaret, quandoquidem obdurato corde obtemperare non potuit; sed quia dignum se praebuit, cui cor obduraretur priore infidelitate‘ (PL 35,2080); ebd. 63: ‚... sine satis significavit obdurationem cordis quae in Pharaone facta est, ex meritis venisse occultae superioris impietatis‘ (PL 35,2081).

⁸⁷ Ep. ad Gal. exp. 26 (PL 35,2124).

⁸⁸ Zwar tauchte der Begriff der ‚massa luti‘ bereits auf, wurde aber lediglich als Bild für das Noch-nicht-zu-den-Geistigen-gehören verwendet: ‚... ad massam luti pertinens, nondum perductus ad spiritualia‘ (Exp. ex ep. ad Rom. 62 [PL 35, 2081]). Nun heißt es dagegen: ‚... ex massa luti quod est ex massa peccati...‘ (De div. quaest. 83, 68, 3 [PL 40, 71]).

⁸⁹ De div. quaest. 83, 68, 2: ‚Non enim Apostolus hoc loco sanctos prohibuit a quaerendo, sed eos qui nondum sunt in charitate radicati et fundati, ut possint comprehendere ... etc.‘ (PL 40, 70 f.); ebd. 68, 3: ‚Haec autem vocatio ... altae

bzw. Unglauben zurück, aber es tritt noch jenes zweite, neue Moment hinzu, das er vorher nicht eingeführt hatte: der Gedanke der ‚*massa peccati*‘⁹⁰. Freilich genügt ihm die Zugehörigkeit zu dieser ‚*massa peccati*‘ als solche auch hier noch nicht; innerhalb der Sünder muß es noch Unterschiede geben, deretwegen die einen gerechtfertigt werden, die anderen aber verstockt werden:

„Also erbarmt sich Gott, wessen er will, und er verhärtet, wen er will; aber dieser Wille Gottes kann nicht ungerecht sein. Er rührt vielmehr von geheimen Verdiensten her; denn wenn auch die Sünder wegen des ‚*generale peccatum*‘ eine Masse bilden, ist es doch nicht so, daß es keine Unterschiede unter ihnen gäbe. Es ist also irgendetwas in den Sündern vorgegeben, wodurch sie zwar noch nicht gerechtfertigt sind, aber dennoch würdig werden, gerechtfertigt zu werden; und ebenso ist etwas vorgegeben in den anderen Sündern, wodurch sie der Verstockung würdig werden.“⁹¹

Auch hier wieder das gleiche Anliegen Augustins: es muß einen Grund geben für die verschiedene Gnadenwahl Gottes. Der Grund muß bei den Menschen liegen. Während Paulus auf Gottes Freiheit rekurrierte, greift Augustinus auf das menschliche Tun zurück. Aber der neue Gedanke, der hier eingeführt wird, weist nun nicht mehr auf das *Tun*, sondern auch auf das *Sein* des Menschen hin: auf das Zur-massa-peccati-Gehören. Den nächsten Schritt bringt nun die Schrift *Ad Simplicianum*, wo nur noch das Sein des Menschen für die *Nicht-electio* verantwortlich gemacht wird: die Akzente in der Fragestellung haben sich damit ganz einseitig verlagert; vorher wurde nach dem Warum der *electio* und deshalb *auch* nach dem Warum der Verstockung gefragt; nun wird nur noch nach dem Warum der *Nicht-electio* gefragt⁹². Gott selber fällt nur die *electio* zu, der dann die

et profundae ordinationis est . . . Non comprehendi potest, nisi forte ab eis qui diligunt Deum ex toto corde et ex tota anima et ex tota mente sua, et diligunt proximos suos tamquam se ipsos. Tanta enim charitate fundati possunt iam fortasse cum sanctis comprehendere longitudinem, latitudinem, altitudinem et profundum. Illud tamen constantissima fide retinendum, neque quidquam Deum injuste facere, neque ullam esse naturam quae non Deo debeat id quod est . . .‘ (CV 40, 73 f.). – Nicht schon die Tatsache, daß Augustinus über Paulus hinausgeht und ein Begreifen für möglich hält, ist ihm vorzuwerfen; ein Vorwurf kann ihm nur aus der von der paulinischen verschiedenen Ausgangsposition gemacht werden. Der Unterschied liegt eben darin, daß Paulus nur über den positiven Heilswillen Gottes spricht und über alles andere keine expliziten Aussagen machen will, während es für Augustinus ausdrücklich feststeht, daß die Nicht-katholiken tatsächlich in die Hölle kommen.

⁹⁰ Vgl. *De div. quaest.* 83, 68, 3 (PL 40, 71).

⁹¹ Ebd. 68, 4 (PL 40, 72).

⁹² Eine weitere und schwer zu beantwortende Frage ist die, ob Augustinus zu dieser Verlagerung der Problematik und zum Rekurs auf die ‚*massa damnata*‘ durch die Einsicht kam, daß es eigentlich keine Verdienste gibt, weil Gott ja auch das Wollen und den Glauben gibt, oder ob umgekehrt gerade die „Erkenntnis“ von der ‚*massa damnata*‘ es ihm ermöglichte, seine im Großen und Allgemeinen schon vorher gegebene Lehre von der Allwirksamkeit Gottes in allen Geschöpfen nun auch ohne jeden Vorbehalt durchzuführen, da er kein „positives Reservat“ des Menschen mehr brauchte.

Verdienste aus Gnade folgen. Damit ist die Gnade Gottes ganz gewahrt: sie setzt nicht mehr bei irgendeinem noch so geringen Verdienst an. Aber auch die Gerechtigkeit Gottes hat ihre volle Rechtfertigung erlangt: wer nicht erwählt wird, der wird mit vollem Recht verdammt, weil er kraft seiner Zugehörigkeit zur ‚*massa peccati*‘, kraft seines Sünder-*Seins* nichts anderes verdient hat.

Augustinus hat hier erreicht, was ihm so sehr am Herzen lag: er hat der Gnade Gottes gegeben, was ihr zukommt. Er hat aber auch — und das war das eigentliche Anliegen und die Hauptschwierigkeit — jede Verantwortung von Gott genommen für jene, die nicht erwählt sind⁹³, so daß ihre Verwerfung ganz gerechtfertigt erscheint. Das, was bereits feststand, daß niemand außerhalb der Kirche gerettet wird, hat somit hier eine quasi-physische Begründung erfahren, die es nicht mehr nötig macht, auf die einzelnen, persönlichen Verdienste oder Mißverdienste Rücksicht zu nehmen, die vielmehr in sich selber einleuchtend ist und a priori gilt⁹⁴, und die vor allem das eine leistet: daß die Gerechtigkeit Gottes nicht im geringsten in Frage gestellt werden kann⁹⁵.

Mochte zunächst die traditionelle und von Augustinus ohne Bedenken übernommene Lehre des Erbtodes und der Erbübel⁹⁶ zusammen

⁹³ Ad Simpl. 1, 2, 17 (PL 40, 122).

⁹⁴ Vgl. besonders ebd. 1, 2, 16 (PL 40, 120 f.).

⁹⁵ Dieses Anliegen Augustins tritt in seinem ganzen Werk immer wieder deutlich zutage. Vgl. z. B. De pecc. mer. et rem. pecc. 3, 4, 7 (CV 60, 133); C. Faustum 22, 78: ‚... ignorantia vero et infirmitas, ut vel nesciat homo, quid velle debeat, vel non omne, quod voluerit, possit, ex occulto poenarum ordine venit et illis inscrutabilibus iudiciis dei, apud quem non est iniquitas...; sed quae sit distributio iudicantis et miserantis dei, cur alius sic, alius autem sic, occultis fit causis iustis tamen‘ (CV 25, 679); C. sec. Iul. resp. imp., passim, z. B. 2, 22: ‚Catholica est illa, quae ostendit iustum Deum in tot ac tantis poenis et cruciatibus parvulorum‘ (PL 45, 1150); De civ. Dei 13, 14 (CV 40, 1, 632). Die Gerechtigkeit Gottes scheint überhaupt neben der Unveränderlichkeit Gottes die hervorragende Eigenschaft Gottes zu sein: vgl. z. B. De lib. arb. 1, 6, 15 (CV 74, 3, 15); ebd. 2, 2, 4 (CV 74, 3, 39); C. Fort. Man. (CV 25, 91 f.); C. ep. q. v. fund. 19: ‚... quid de ipso deo cogitandum aut existimandum est, qui supra omnes rationales mentes inconcussus atque incommutabilis manens tribuit, quod cuique tribuendum est?‘ (CV 25, 216); ebd. 37: ‚quid enim tam iustum et quid iustius deo? hoc namque humana natura in Adam meruit, de quo nunc non est disputandi locum: sed tamen dominator iustus et iustus praemiis et iustus suppliciiis adprobatur beatitate recte viventium poenae peccantium‘ (CV 25, 243); De Urb. excid. 2, 2: ‚... cum de justitia quaeritur, et Deus de justitia respondet; iustos quaerit ad regulam divinam, non ad regulam humanam‘ (PL 40, 718); Enarr. in Ps. 100, 1: ‚Deus autem nec in bonitate misericordiae perdit iudicii severitatem, nec in iudicando cum severitate amittit misericordiae bonitatem‘ (PL 37, 1282); ebd. 39, 19: ‚Non enim sic Deus misericors, ut injustus sit; nec sic justus, ut misericors non sit‘ (PL 36, 446), u. a.

⁹⁶ Daß Augustinus vor der Schrift Ad Simpl. noch nicht die eigentliche Erbsündenlehre vertrat, geht aus allen folgenden Stellen hervor, wo stets nur von Erbtod, Erbübeln usw. die Rede ist, nicht aber schon die Zugehörigkeit zur Nachkommenschaft Adams als solche für ausreichend zum Verlust des Heiles angesehen wird: De mor. eccl. 1, 22, 40 (PL 32, 1328); De Gen. c. Man. 2, 21, 32 (PL 34, 212 f.); De div. quaest. 83, 24 (PL 40, 17); C. Fort. Man. 22 (CV 25, 105 f.); De fide et symb. 23 (CV 41, 29); De Gen. ad litt. imp. l. 1, 3 (CV 28, 460); C. Adim.

mit dem Wissen, daß eben faktisch alle Menschen Sünder sind, ausreichen, — das wachsende Bewußtsein der eigenen menschlichen Unzulänglichkeit und Unwürdigkeit⁹⁷, das Wissen darum, daß nur Taufe und Kirche das Heil vermitteln können, und schließlich das Wissen darum, daß es hierzu eine Berufung und Erwählung gibt, die nur aus Gottes Gnade kommen kann und die aber auch zu Recht und aus Gerechtigkeit verweigert werden kann (wie etwa bei den ungetauft sterbenden kleinen Kindern), all dies hat Augustinus in der Lehre von der ‚*massa damnata*‘ zusammenzufassen und zu begründen versucht⁹⁸. Der tragende Gedankengang, den Augustinus in *Ad Simplicianum* ausführt, ist daher der: wenn alles Positive, Berufung und Erwählung, von Gott abhängt, und wenn zudem nicht alle erwählt werden, so muß der Grund hierfür in der Menschheit selber liegen, denn sonst müßte gegen Gott der Vorwurf der Ungerechtigkeit erhoben werden. So wenig aber ein Gläubiger ungerecht ist, wenn er dem einen Schuldner seine Schuld erläßt aus Gnade, dem anderen aber nicht⁹⁹, so wenig kann Gott daraus ein Vorwurf gemacht werden, daß er nicht alle rechtfertigt und nicht allen das Heil gibt: ‚*Sunt igitur omnes homines (quandoquidem ut Apostulus ait, in Adam omnes moriuntur [1 Kor 15, 22], a quo in univrsum genus humanum origo ducitur offensionis Dei) una quaedam massa peccati, supplicium debens divinae summaeque iustitiae, quod sive exigatur, sive donetur nulla est iniquitas.*‘¹⁰⁰ Die Tragweite dieser Formulierung wird deutlich, wenn bedacht wird, daß sie als Antwort auf das Problem gedacht ist, warum denn Jakob geliebt, Esau aber gehaßt wurde, obwohl beide noch nichts Gutes und nichts Böses getan hatten¹⁰¹. Wenn Gott den einen erwählen, den anderen aber verwerfen wollte, er aber dabei nicht auf Verdienstunterschiede sehen konnte, weil auch sie ja letztlich von Gott kommen, dann blieb offensichtlich nur die Möglichkeit der Annahme, daß alle Menschen von Anfang an, und das heißt: durch Adams Sünde der Verwerfung schuldig sind, — so daß Gott nun dadurch seine Gnade zeigen könne, daß er aus dieser ‚*massa*‘ einige zum Heile erwählte,

Man. 21 (CV 25,180); Exp. ex ep. ad Rom. 29 (PL 35,2067); Ep. ad Gal. exp. 22 (PL 35,2120); ebd. 48 (PL 35,2140); De cont. 7,18 (CV 41,162); De lib. arb. 3,18,51 (CV 74,3,132); De serm. Dom. 2,6,23 (PL 34,1279).

⁹⁷ Ad Simpl. 1,2,22 (PL 40,127 f.).

⁹⁸ Vgl. ebd. 1,2,19: ‚*Una est enim ex Adam massa peccatorum et impiorum, in qua et Iudaei et Gentes remota gratia Dei ad unam pertinent conspersionem*‘ (PL 40,124); ebd. 1,2,20: ‚*... sed concupiscentia carnalis de peccati poena iam regnans, univrsum genus humanum tamquam totam et unam conspersionem originali reatu in omnia permanente confuderat*‘ (PL 40,126); ebd. 1,2,21: ‚*Quis enim discutiet opera Domini, ex eadem conspersione unum damnantis, alterum iustificantis?*‘ (PL 40,126).

⁹⁹ Ebd. 1,2,17 (PL 40,122).

¹⁰⁰ Ebd. 1,2,16 (PL 40,121).

¹⁰¹ Ebd. 1,2,4 (PL 40,113 f.); ebd. 1,2,11 (PL 40,117).

andere nicht, wobei der Weg des Heiles seit Christi Erscheinen eben allein die Kirche ist¹⁰². Früher, in den 83 Fragen und im Kommentar zu Fragen aus dem Römerbrief, hatte Augustinus den Begriff der Erwählung noch an die Verdienste bzw. Mißverdienste knüpfen können. Jetzt weiß er genauer, daß auch das Wollen und der Glaube ganz von Gott bewirkt sind¹⁰³ und der Mensch Gott dadurch nichts voraus hat, und daß daher von einer *electio* schlecht die Rede sein könnte, wenn sie bei den Verdiensten ansetzen würde; zudem könnte man dann eben fragen, warum Gott nicht dem Esau den gleichen Glauben und die gleichen Verdienste gegeben habe wie dem Jakob¹⁰⁴. Aber Augustinus will nicht mit einer Frage aufhören, sondern er will eine einsichtige Antwort geben: so verschiebt er eben die Argumentation, indem er von der Frage nach Verdiensten und Mißverdiensten absieht und die Antwort in eine Ebene verlegt, wo von Verdienst und Unterschied überhaupt nicht mehr die Rede sein kann. Denn wenn alle zur ‚*massa peccati*‘ gehören, hat niemand Verdienste vor Gott, dann sind alle gleich verdammungswürdig¹⁰⁵.

Diese neue „Erkenntnis“ Augustins brachte zunächst keine besondere Verschärfung mit sich¹⁰⁶. Denn daß außerhalb der Kirche niemand das Heil erlangt, stand ja a priori fest. Problematisch wurde die Sache erst, da der Grenzfall der ungetauften Kinder aufgeworfen wurde. Hier zeigte sich nun die Wirkung des kleinen Schrittes von der traditionellen Erbübellehre zur begrifflichen Reflexion und ausdrücklichen Schematisierung, wie er in *Ad Simplicianum* erfolgt war. Aber weiter zeigt sich auch an mehreren Stellen im Werke Augustins ganz deutlich, daß im Hintergrund eben stets das ekklesiologische Grundaxiom ‚*Salus extra ecclesiam non est*‘ gestanden hatte, und daß die Lehre von der ‚*massa damnata*‘ lediglich dessen konsequente Weiterführung und seine logische Schlußfolgerung war: ‚*massa damnata*‘ oder ‚*massa peccati*‘ bildet nur den passenden Komplementärbegriff zum wörtlich verstandenen und bedingungslos durchgehaltenen Kirchenaxiom¹⁰⁷. Wenn Heil nur in der Kirche sein kann, mit welchem

¹⁰² Enarr. in Ps. 101, 1, 5 (PL 37, 1297).

¹⁰³ *Ad Simpl.* 1, 2, 7 (PL 40, 115); ebd. 1, 2, 10 (PL 40, 117).

¹⁰⁴ Ebd. 1, 2, 14 (PL 40, 119).

¹⁰⁵ Vgl. dagegen *De div. quaest.* 83, 68, 4 (PL 40, 72).

¹⁰⁶ Vgl. z. B. *De act. c. Fel. Man.* 2, 11 (CV 25, 840); *C. Faustum* 22, 78 (CV 25, 679); *Sermo* 22, 10, 10 (PL 38, 387); *Adnot. in Job* 38 (CV 28, 2, 606); *Quaest. Ev.* 2, 38 (PL 35, 1351).

¹⁰⁷ Das bedeutet auch, daß es nur die Möglichkeit Himmel oder Hölle gibt: vgl. *De pecc. mer. et rem. pecc.* 1, 12, 15 (CV 60, 16); *C. Iul.* 1, 5, 19 (PL 44, 653); *C. Faustum* 4, 2: „... non enim estis eruditi in regno coelorum, id est in ecclesia vera catholica“ (CV 25, 270). Doch schließt Augustinus bekanntlich eine Abstufung der Höllestrafen bis hin zu einer ‚*mitissima poena*‘ nicht aus, obwohl es eben eine ‚*poena*‘ bleibt: vgl. z. B. *ep.* 186, 8, 29 (CV 57, 69); *Enchir. ad Laur.* 23, 93 (PL 40, 275); *C. Iul.* 5, 11, 44 (PL 44, 809).

Recht kann dann Gott die ungetauften Kinder vom Heile ausschließen, wenn ihnen nicht irgendeine wirkliche Schuld anhaftet?¹⁰⁸ „Da die Seele eines kleinen Kindes noch nicht das Alter hat, daß es mit freiem Willen handeln könnte, läßt sich als Grund für die Verdammung, solange es nicht die Taufe empfangen hat, nichts anderes finden, als das originale peccatum. Aus dieser Sünde wird, wie wir nicht ableugnen können, die Seele zu Recht verdammt, denn ein gerechtes Gesetz hat der Sünde die Strafe zgedacht.“¹⁰⁹ Den Pelagianern hält Augustinus daher vor:

„Ihr gebt ihnen (den kleinen Kindern) außerhalb des Reiches Gottes einen Ort des Heiles und des ewigen Lebens, auch wenn sie nicht getauft sind; aber ihr beachtet dabei nicht, daß geschrieben steht: ‚Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden, wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden‘ (Mk 16,16). Daher glauben die kleinen Kinder in der Kirche des Erlösers durch andere, so wie sie von anderen sich jene Sünden zugezogen haben, die ihnen in der Taufe nachgelassen werden. Und auch daran denkt ihr nicht, daß die nicht das Leben haben können, die nicht am Leib und Blut Christi teilhaben, da er doch selber sagt: ‚Wenn ihr nicht mein Fleisch esset und mein Blut nicht trinket, werdet ihr das Leben nicht in euch haben‘ (Joh 6,54). Wenn ihr aber durch die Worte des Evangeliums gezwungen werdet zuzugeben, daß die kleinen Kinder, wenn sie sterben, ohne getauft zu sein, das Leben und das Heil nicht erlangen können, dann fragt nur, warum sie als Ungetaufte die Strafe des zweiten Todes auf sich nehmen müssen, nach dem Urteil dessen, der niemanden ungerecht verurteilt, und ihr werdet das finden, was ihr nicht finden wollt, das originale peccatum.“¹¹⁰

Die Beweisführung Augustins läßt die Axiomatik seines Gedankenganges gut hervortreten: An erster Stelle steht als Prämisse, daß es unmöglich ist, außerhalb der Kirche und ohne Taufe das Heil und das ewige Leben zu erlangen. Die Pelagianer griffen genau dieses Axiom an, wenn sie zwischen ewigem Leben und Reich Gottes unterscheiden wollten, und rührten so an das grundlegende und entscheidende Zentraldogma Augustins überhaupt, für den es doch nur einen Weg und nur ein Ziel geben konnte: in der Kirche zu Christus. Aus diesem Axiom ergibt und bildet sich dann die zweite Prämisse, daß die ungetauft sterbenden Kinder der Verdammung anheimfallen. Außerdem wird dann noch die Gerechtigkeit Gottes (gleichsam als Minor des Syllogismus) hineingezo-gen: vorausgesetzt, daß die Kinder ver-

¹⁰⁸ Wie dies im einzelnen möglich sei, interessiert Augustinus letztlich nicht, solange das Ergebnis festgehalten wird: wer nicht getauft ist, geht zu Recht des Heiles verlustig; es muß ihm also selber („non iam aliena sed propria“: De pecc. mer. et rem. pecc. 3,8,15 [CV 60,141]) irgendwie („miris sed veris modis“: De nupt. et concup. 1,19,21 [CV 42,234]) ein „reatus culpae“, ein „originale peccatum“ anhaften (die Terminologie ist fließend!), das die „privatio vitae aeternae“ schon vor jeder persönlichen Sünde nach sich zieht. Alle anderen Überlegungen haben für Augustinus nur akzidentelle Bedeutung; sie sind Hilfsüberlegungen, die diesen Hauptgedanken stützen und erläutern wollen.

¹⁰⁹ De an. et eius orig. 1,13,16 (CV 60,316).

¹¹⁰ C. 2 ep. Pel. 1,22,40 (CV 60,458).

dammt werden, so kann dies doch nur auf Grund eines *gerechten* Urteils geschehen. Strafe setzt, soll sie gerecht sein, Schuld und Sünde voraus. Die Gerechtigkeit Gottes steht aber außer Zweifel. Also ergibt sich schließlich als Konklusion des Ganzen, daß die ungetauften Kinder mit Schuld und Sünde behaftet sind.

Den gleichen Gedankengang führt Augustinus mehrere Male in der Schrift *De peccatorum meritis et remissione peccatorum* aus, deren ausdrückliches Ziel es ist, die Existenz des *peccatum originale* zu beweisen:

„Auch für das Leben der *parvuli* ist das Fleisch (Christi) hingegeben, das für das Leben der Welt hingegeben wurde; und wenn sie nicht das Fleisch des Menschensohnes essen, werden sie das Leben nicht haben. Daher heißt es auch: ‚Der Vater liebt den Sohn und hat ihm alles in seine Hände gelegt. Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben; wer aber nicht an den Sohn glaubt, wird das ewige Leben nicht haben, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm‘ (Joh 3,35 f.). Wo sollen wir nun die Kinder einreihen? Bei denen, die an den Sohn glauben, oder bei denen, die nicht an den Sohn glauben? Weder noch, meint da einer, denn wenn sie noch nicht glauben, dann darf man sie auch nicht für ungläubig halten. Dies entspricht aber nicht der *ecclesiastica regula*, welche die getauften Kinder zur Zahl der Gläubigen rechnet. Wenn also diese, die getauft werden, wegen der Kraft und der Feier eines solchen Sakramentes zur Zahl der Gläubigen gerechnet werden, obwohl sie in ihrem Herzen und mit ihrem Munde noch nicht fähig sind zu dem, was zum Glauben und Bekennen gehört, dann sind folglich jene, denen das Sakrament fehlt, unter jene zu rechnen, die nicht an den Sohn glauben; und wenn sie dann ohne diese Gnade sterben, gilt für sie, was gesagt wurde: sie werden das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihnen (Joh 3,36). Und wieso dies, da doch klar ist, daß sie noch keine eigenen Sünden haben – *sic nec originali peccato teneantur obnoxii*“¹¹¹

Also auch hier wieder die starke Betonung, daß es nur die Möglichkeiten Leben oder Tod, Heil oder Zorn Gottes, Glaube an den Sohn oder Unglaube gibt — entsprechend dem Worte des Herrn: wer nicht für mich ist, ist gegen mich. Wenig später sagt Augustinus ausdrücklich hierzu:

„Es gibt für niemanden einen mittleren Ort, so daß man nur mit dem Teufel sein kann, wenn man nicht mit Christus ist. . . Nimm also ein kleines Kind: wenn es schon mit Christus ist, wozu wird es dann noch getauft? Wenn es aber, so wie es der Wahrheit entspricht, getauft wird, damit es mit Christus sei, dann ist also das Nichtgetaufte nicht mit Christus; und weil es nicht mit Christus ist, ist es gegen Christus. . . Woher aber nun gegen Christus, wenn nicht aus der Sünde?“¹¹²

Im dritten Buche des gleichen Werkes wird nochmals dieser Gedankengang vorgeführt:

„Was ist einleuchtender nach so vielen und bedeutenden Zeugnissen göttlicher Aussprüche, aus denen klar hervorgeht, daß kein Mensch außerhalb der Gemeinschaft Christi zum ewigen Leben und Heil gelangen kann; und daß niemand ungerechterweise durch ein göttliches Urteil verdammt werden, das heißt von jenem Leben und Heil getrennt werden könne. Es folgt hieraus (*unde fit consequens*): weil in der Taufe der kleinen Kinder nichts anderes geschieht, als daß sie

¹¹¹ *De pecc. mer. et rem. pecc.* 1,20,27 f. (CV 60,27).

¹¹² *Ebd.* 1,28,55 (CV 60,54).

der Kirche inkorporiert werden, das heißt dem Leib und den Gliedern Christi beigesellt werden, so ist offensichtlich, daß sie, wenn ihnen dies nicht gegeben wird, zur Verdammung gehören. Sie könnten aber nicht verdammt werden, wenn sie nicht wirklich eine Sünde hätten. Weil sie sich aber in ihrem Alter noch keine eigene Sünde zuziehen konnten, bleibt nur übrig einzusehen, oder wenigstens, wenn wir dies noch nicht können, zu glauben – *restat intellegere vel si hoc nondum possumus, saltem credere, trahere parvulos originale peccatum.*¹¹³

Wenngleich nicht bestritten werden soll, daß für Augustins Denken das Faktum der Erbsünde allmählich eine eigenständige Größe¹¹⁴, ein ganz bestimmter Vorstellungskomplex geworden ist, so kommt doch in solchen reflexen Überlegungen wie den hier angeführten der eigentliche Gedankengang mit hinreichender Deutlichkeit heraus. Das *peccatum originale* ist eine ihm unumgänglich erscheinende Konklusion, gewonnen aus dem Nebeneinanderstellen der „*Maior*“: *„Salus extra ecclesiam non est“*, und *„Parvulus non baptizatus pergit in damnationem“*¹¹⁵; und der „*Minor*“: *„nullum supplicium sine peccato et culpa“*; und da ein *peccatum personale* nicht vorliegen kann, lautet dann notwendigerweise die „*conclusio*“: *„Remanet igitur originale peccatum, per quod sub diaboli potestate captivi sunt, nisi inde lavacro regenerationis et Christi sanguine redimantur.“*¹¹⁶ Eben weil dieses Allerletzte feststeht (und zwar *a priori*, und daher auch schon in die „*Maior*“ mithineingenommen ist), kann Augustinus fragen:

„Wenn also vielleicht die Worte des Apostels ‚Durch einen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod und ging so auf alle Menschen über‘ (Röm 5,12) etwas Unklares an sich haben, sie aber doch in jenen anderen Satz übersetzt werden können ‚Wenn einer nicht wiedergeboren wurde aus dem Wasser und dem Geiste, kann er nicht eingehen in das Reich Gottes‘ (Joh 3,5), ist dann etwa dieser Satz auch noch unklar? Oder auch jener ‚Du wirst seinen Namen Jesus nennen, denn er wird sein Volk retten aus seinen Sünden‘ (Mt 1,21)? Oder jener, daß ‚nicht die Gesunden, sondern die Kranken des Arztes bedürfen‘ (Mk 9,12)? Das heißt, daß Jesus jenen nicht nötig ist, die keine Sünden haben, sondern jenen, die von der Sünde zu heilen sind? Oder jener, daß wenn die Menschen nicht sein Fleisch essen, das heißt seines Leibes nicht teilhaftig werden, sie das Leben nicht haben werden? Verkündet nicht die Wahrheit ohne jede Zweideutigkeit in diesen und ähnlichen Zeugnissen, die ich nun übergehe, voll göttlicher Klarheit und Autorität, daß die ungetauften Kinder nicht nur nicht in das Reich Gottes eingehen können, sondern auch das ewige Leben nicht haben werden außerhalb des Leibes Christi, dem sie durch die Taufhandlung eingegliedert werden?“¹¹⁷

Obwohl dies der eigentliche und ursprüngliche Gedankengang Augustins ist¹¹⁸, darf es nicht wunder nehmen, daß Augustinus oft genug auch über den Sachbereich, der zum *peccatum originale* gehört,

¹¹³ Ebd. 3,4,7 (CV 60,133 f.).

¹¹⁴ Vgl. oben S. 491.

¹¹⁵ Vgl. Sermo 294,7,7 (PL 38,1339).

¹¹⁶ De nupt. et concup. 1,20,22 (CV 42,236).

¹¹⁷ De pecc. mer. et rem. pecc. 3,4,8 (CV 60,134).

¹¹⁸ Vgl. auch die große Predigt 294 (PL 38,1335–1348).

spricht, ohne daß sogleich ausdrücklich die Beziehung zu Kirche und Taufe erwähnt wird. Dies bringt vor allem die Sicherheit, in der er sich in dieser Frage fühlt, mit sich. Nicht selten erscheint sogar die eigentliche und ursprüngliche Gedankenführung genau umgekehrt: das Faktum des *peccatum originale* ist nicht mehr nur die theologische Konklusion, sondern sie dient nun als Beweis für die Notwendigkeit der Taufe¹¹⁹. Das „Bewiesene“ ist selber zur Voraussetzung geworden und kann als Fundament dienen, auf welchem das ehemals schlechthin Vorausgesetzte nun nochmals innerlich begründbar und beweisbar erscheint. Dies zeigt sich vor allem dort, wo Augustinus mehr „zufälligerweise“ und nicht ausführlich vom *peccatum originale* handelt. Wenn er aber ausführlich und nicht nur nebenbei zur Sache spricht bzw. schreibt, wird auch der eigentliche Zusammenhang wieder deutlich; und wird auch spürbar — wie z. B. im Brief Nr. 166 an Hieronymus¹²⁰ — wie Augustinus bei ausdrücklicher Reflexion zu unterscheiden weiß zwischen Prämissen und Konklusion. Und Prämisse ist eben die unbedingte Heilsnotwendigkeit von Taufe und Kirche, an der schlechterdings nicht gezweifelt werden darf. Im Axiom ‚*Salus extra ecclesiam non est*‘ liegt für Augustinus der innerste Kern und die Beweiskraft seiner Erbsündenlehre. Aus dieser ekklesiologischen Überzeugung heraus ist sie ihm anlässlich der Reflexion über die biblischen Texte zur Gnadenwahl entstanden, und hierher kehrt sie stets wieder zurück — freilich so, daß aus dem einfachen Axiom ein bewiesener Satz geworden ist, weil nicht mehr nur von Heil und Nicht-Heil, sondern von Sünde und gerechter Verdammung die Rede ist. Das Axiom ‚*Salus extra ecclesiam non est*‘ wird so zum Satz: ‚*Mundus damnatus, quidquid praeter Ecclesiam: mundus reconciliatus, Ecclesia.*‘¹²¹

¹¹⁹ Vgl. z. B. Enarr. in Ps. 50,10: ‚*Novimus enim et Baptismo Christi solvi peccata, et Baptismum Christi valere ad remissionem peccatorum. Si infantes omni modo innocentes sunt, cur matres ad Ecclesiam cum languentibus currunt? Quid illo Baptismo, quid illa remissione dimittitur?*‘ (PL 36, 591); Sermo 151, 5, 5: ‚*... baptizantur infantes, ut solvantur a reatu propaginis. . .*‘ (PL 38, 817); Sermo 165, 6, 7 (PL 38, 906); Enchir. ad Laur. 8, 25 f. (PL 40, 244 f.); ebd. 10, 33 (PL 40, 248 f.); ebd. 13, 46–50 (PL 40, 254 ff.); In Ioan. 4, 10 (PL 35, 1410); ebd. 34, 9 (PL 35, 1655 f.); ebd. 38, 6 (PL 35, 1677); ebd. 87, 3 (PL 35, 1853); ebd. 109, 2 (PL 35, 1918); ebd. 124, 5 (PL 35, 1973); C. serm. Arian. 7, 7 (PL 42, 487); C. Maxim. 2, 20, 3 (PL 42, 789); De Gen. ad litt. 10, 14, 25 (CV 28, 1, 313); De trin. 4, 12, 15 (PL 42, 898); ebd. 13, 12, 16 (PL 42, 1026); De civ. Dei 14, 20 (CV 40, 2, 44); ebd. 16, 27 (CV 40, 2, 175); ebd. 21, 12 (CV 40, 2, 541); u. a.

¹²⁰ Ep. 166 (CV 44, 545–585).

¹²¹ Sermo 96, 7, 8 (PL 38, 588); vgl. vorher ebd. 6, 6: ‚*... si homines dicas mundum, totum mundum malum fecit, qui primo peccavit. Omnis massa in radice vitata est*‘ (PL 38, 587). Gesta coll. carth. 3, 272: ‚*Non salvabitur nisi Ecclesia in mundo*‘ (PL 11, 1416).