

Bemerkungen zu einer Theologie der Sünde (II. Teil)

Von Henri R o n d e t S. J., Grenoble

Eine Geschichte der Theologie der Sünde würde einen dicken Band füllen. Aber dieser ist noch nicht geschrieben, und wir haben leider auch kaum Monographien über die Morallehre der Kirchenväter und der großen scholastischen Theologen. So wird es also nicht unnütz sein, einige Hauptlinien auszuziehen, um so den Weg für Einzeluntersuchungen vorzubereiten. Zunächst wollen wir uns vor Augen halten, daß die Offenbarung mit dem Tode der Apostel abgeschlossen ist und die weitere Entwicklung nicht mehr den gleichen Charakter wie vorher hat. Von den Anfängen der Offenbarung bis zum Tode des letzten Apostels vollzieht sich eine objektive Entwicklung derselben in Form eines fortschreitenden Wachstums; seither handelt es sich nur mehr um ein bewußtseinsmäßiges Ergreifen der gegebenen Gegebenheiten und um eine Reflexion über dieselben.

Diese Reflexion wendet sich verschiedenen Gebieten der christlichen Moral zu, je nach den Problemen, die durch die jeweilige Situation, durch berechnete oder irige Meinungen aufgeworfen werden.

1. Sünde und Freiheit

Die christliche Moral setzt voraus, daß der Mensch frei ist. Aber von Anfang an trifft sie auf den Determinismus der heidnischen Theorien, auf den vulgären Fatalismus oder den stoischen Monismus. Darum heben die christlichen Apologeten die menschliche Freiheit besonders hervor. So legt z. B. Justin, um nur von ihm zu sprechen, großen Nachdruck auf das kommende Gericht, auf die Belohnungen und die Strafen, die den Menschen je nach seiner eigenen freien Wahl erwarten. Im 2. Jahrhundert stellt die gnostische Krise das gleiche Problem. Die Neuerer unterscheiden drei Klassen von Christen: die einen sollen von vornherein gerettet sein, die anderen von vornherein verdammt, während nur eine dritte die Fähigkeit hätte, zwischen den Gütern und Übeln des Jenseits zu wählen. Diese Dreiteilung entspricht oft einer Unterscheidung zwischen den ihres Heiles sicheren Gnostikern, den im voraus verdamnten Juden, Heiden oder Renegaten und schließlich den gewöhnlichen Christen. Diese These ist offenkundig mit dem christlichen Glauben unvereinbar. Sie findet daher in Irenäus und Klemens von Alexandrien heilsichtige Gegner, und noch Origines wird sie bekämpfen. Die gnostische Gefahr macht bald einer anderen Platz. Der Manichäismus verneint zwar nicht ausdrücklich die menschliche Freiheit, geht aber doch oft mit dem astrologischen Determinismus zusammen. Mit dem spanischen Priscillianismus später ist es das gleiche. Auf dem Grunde dieser mehr oder weniger zusammenhängenden Theorien spürt man die alten, aus der Schicksalsvorstellung bezogenen, heidnischen Einwände durch. Der Mensch mag tun, was er will; sein Schicksal ist im voraus bestimmt. Die Stoiker von Rang leiten daraus eine Lehre seelischer Größe ab, der einfache Mann aber folgert: geben wir unseren Instinkten nach, lassen wir uns treiben. Gegen solche inneren Haltungen, die Quelle aller möglichen Fehler, wen-

det sich energisch Augustin. Der Mensch ist frei, sagt er; sich selbst, nicht dem Mars oder der Venus muß er den begangenen Mord oder Ehebruch zur Last legen. Diese Antwort des gesunden Menschenverstandes wird bis zum Ende der Zeiten auch die der Kirche sein.

2. Sündenlehre und Eschatologie

Der Mensch ist frei und verantwortlich für sein Tun; nach dem guten oder schlechten Gebrauch seiner Freiheit wird er gerichtet. Wie aber ist das endgültige Los der verschiedenen Christen? Wenn auch die gnostische Aufteilung der Menschen in drei Kategorien unannehmbar ist, so stellen sich in bezug auf die ewigen Sanktionen doch verschiedene Probleme. Christus wird am Tage des Gerichtes die Böcke von den Schafen scheiden. Aber die Unfrommen und die Sünder? Werden die für immer von den Guten getrennt werden? Im 2. Jahrhundert zweifelten Irenäus und Justin nicht daran, aber im 3. beginnt Origenes dies in Frage zu ziehen. Für ihn ist der Mensch nicht eine Zusammensetzung aus Seele und Leib, sondern ein gefallener Geist, der für eine vorausgegangene Schuld in einem vergänglichen und sterblichen Fleisch gefangengehalten wird. Das gegenwärtige Leben ist eine Strafe und ein Mittel zur Erlösung. Die innere Logik dieses Gedankens auf die Spitze treibend, erdachte sich der alexandrinische Lehrer aufeinanderfolgende Wiedergeburten und fortgesetzte Reinigungen. Darin widersprach er sich übrigens auch selbst. Denn man wird schwerlich die Vorstellung einer unbestimmten Zahl von Prüfungen – nicht einmal der Himmel erscheint definitiv – mit seiner Lehre von der allgemeinen Errettung vereinen können. Diese indessen steht im Vordergrund: keine Hölle mehr, sondern nur eine Reihe von Läuterungen.

In ihrer extremen Form verworfen, findet diese These im Verlauf leidenschaftlicher Diskussionen, in denen Hieronymus und Rufin einig gehen, in der gemäßigten Form der Rettung aller Christen ein außerordentlich günstiges Geschick. Die Dreiteilung der Gnostiker war die absurde Lösung eines wirklichen Problems. Im 4. Jahrhundert meinen viele Lehrer, daß bei der Auferstehung die Ungläubigen und die Apostaten nicht gerichtet würden, da sie keine Glieder des Leibes Christi sind und der Kirche als der Arche des Heiles nicht angehören; ebensowenig die Gerechten, die ihrer Taufe treu blieben, sondern nur die Sünder, d. h. jene Christen, die wegen eines sehr schlechten Lebens durch das von S. Paulus erwähnte (1 Kor 3, 15) reinigende Feuer hindurchgehen müssen.

Die gemilderte origenistische These von der allgemeinen Errettung war für einige Zeit die geläufige und hat auch in der Liturgie Spuren hinterlassen, bis sie in Augustin einen entschiedenen Gegner fand. Dieser besteht nachdrücklich auf den Schrifttexten, in denen der Apostel daran erinnert, daß „weder die Unkeuschen noch die Götzendiener, weder die Geizigen noch die Trinker, noch die Verleumder ... in das Reich der Himmel eingehen werden“ (Gal 5, 19–21). These und Gegenthese trugen dazu bei, die Lehre vom Fegfeuer zu klären. Die „barmherzigen Väter“ wiegen sich, wenn sie die Errettung aller Christen behaupten, in falscher Hoffnung, aber zu Recht setzen sie den Akzent auf die Existenz eines reinigenden Feuers. Augustin unterstreicht zu Recht, daß jeder Christ seine Verdammung verschulden kann, mag er auch nicht bis zur Apostasie gehen; aber er gefährdet die

Ausdrücklichkeit der Lehre vom Reinigungsort. Zum Glück sind seine Schüler hier weniger zurückhaltend. Zu Beginn des 6. Jahrhunderts erinnert Caesarius in seinen Predigten häufig daran, daß die mittelmäßigen Christen ihr Heil nur mit Mühe wirken und daß man die reinigenden Strafen im Jenseits nicht leichtnehmen dürfe. Gregor d. G. ist noch deutlicher.

Die Entwicklung der Theologie der Sünde ist, wie man sieht, mit dem Fortschritt der Lehre von den letzten Dingen verbunden. Die Geschichte der christlichen Eschatologie ist vielgestaltig; wir haben hier nur einige Züge derselben hervorgehoben. Aber man versteht jetzt, daß die Unterscheidung zwischen Tod-sünde und läßlicher Sünde, mag sie auch noch wenig geklärt sein, zusammenhängt mit einer sauberen Unterscheidung zwischen Hölle und Fegfeuer. Am Ende des patristischen Zeitalters unterscheiden die lateinischen Väter klar zwischen schweren Sünden (*crimina mortalia*) und leichten Sünden (*venialia, minuta*), die man im anderen Leben büßen muß.

3. Sündenlehre und Bußdisziplin

Zum richtigen Verständnis der diese Unterscheidung berührenden Texte muß man die Geschichte der Sünde noch einmal von einem anderen Gesichtspunkt aus, nämlich dem der Bußdisziplin, aufnehmen. Das Sakrament der Buße wurde von Jesus Christus eingesetzt, aber der Herr hat die Macht der Sündenvergebung seiner Kirche anvertraut. Zu Petrus hat er gesagt, man müsse nicht siebenmal, sondern sieben mal siebzigmal vergeben und in seinen Gleichnissen von der Barmherzigkeit hat er gezeigt, daß keine Sünde so schwer ist, daß Gott sich weigerte, sie zu verzeihen. Doch die christliche Tradition verstand diese Sätze nur langsam. Sie stieß sich an anderen Schriftstellen, die gewisse Vergehen von der Verzeihung auszuschließen schienen (Mt 12, 31; 1 Joh 5, 16; Hebr 6, 4–7; 10, 26–31). S. Paulus hat den korinthischen Blutschänder exkommuniziert (1 Kor 5, 5), – hat er ihn aber auch wieder aufgenommen? Als im 2. Jh. Hermas eine Art außerordentlichen Jubeljahres für die mittelmäßigen Christen predigt, erweckt das den Eindruck einer Reaktion gegen eine sehr verbreitete rigoristische Mentalität. Wir neigen sogar zu dem Gedanken, daß das Jubeljahr des Hermas einzig darin bestand, den Gefallenen eine Buße innerhalb der Kirche zu erlauben, ohne daß man ihnen die Absolution im strengen Sinne des Wortes zugestanden hätte. Doch die Tatsache einer kirchlichen Bußpraxis ist schon eine Garantie für das Heil: Wenn Christus wiederkommt, wird er die büßenden Sünder in der Gemeinde der Gläubigen finden.

Wie dem auch sei, am Ende des 2. Jahrhunderts ist eine Bußinstitution in Übung, die im wesentlichen schon endgültig ist. Diese öffentliche Buße vervollkommenet sich und setzt sich durch, mit ihren Vorzügen und Mängeln. Mit der Zeit wird sie ein ziemlich schwerer Apparat, so schwer, daß Johannes Chrysostomus und Augustin sich um ihre Weiterentwicklung mühen, bis sie durch eine in ihren Gründen noch schlecht geklärte Wendung den festgesetzten Bußleistungen der irischen Mönche und schließlich der strengen Privatbuße, wie wir sie kennen, weicht.

Diese Geschichte haben wir hier nicht im einzelnen zu behandeln, doch steht sie in einer Wechselbeziehung zu einer Vertiefung der Theologie der Sünde. Die

öffentliche Buße hat einen stark sozialen Charakter. Sie beginnt mit einem Ausschuß aus der Kirchengemeinschaft, der Exkommunikation, die aber das Heil des Sünders bezweckt; der sich ihr unterwerfende Sünder ist durch seine Sünde unsichtbar schon ausgeschlossen und willigt ein, daß diese Aussonderung nun vor aller Augen offenbar wird. Doch dieser Schritt ist bereits der Anfang einer Wiedereingliederung, der Ausschuß eine teilweise Aufhebung des Ausgeschlossenseins. Für das kranke Glied übernimmt die Kirche die Sorge, sie bindet es nur, um es eines Tages zu lösen. Sie handelt hier wie ein Arzt, der einen Verband anlegt, sagt Augustin, und verbindet, um zu heilen und ihn dann später zu lösen. Der Leib heilt die Verwundungen seiner Glieder. Die Sünde selbst erscheint zugleich in einer ekklesiologischen Dimension. Der Sünder hat *Gott* beleidigt, – ohne dies gäbe es keine eigentliche Sünde; aber er hat auch den Leib Christi verwundet, einen Infektions- und Fäulnisherd in die Kirche hineingetragen. Wollte jeder so handeln, so würde am Ende der Leib vergiftet. Es gibt also in aller Sünde eine im vollen Sinne des Wortes soziologische Dimension und dies um so mehr, wenn die Sünde in ihren Motiven und ihren Äußerungen ein Vergehen gegen die Gemeinschaft ist. „Sage nicht: ich habe ja nur gegen einen Menschen gesündigt“, ruft Augustin aus, „nein, deine Sünde trifft Gott selbst!“ und S. Johannes kommentierend, zeigt der Lehrer der Liebe, daß die beiden ersten Gebote des Gesetzes nur eines sind, weil man in Christus zugleich Gott und die Menschen trifft.

Unter diesem ekklesiologischen Gesichtspunkt muß man die berühmte Frage der unvergebbaren Sünden beurteilen. Eine Reihe von Historikern nimmt an, die Kirche habe lange Zeit hindurch abgelehnt, Ehebrechern, Mördern und Apostaten Verzeihung zu gewähren, aber schließlich und endlich habe sie eingewilligt, sie wieder aufzunehmen; ein Bischof Callistus (der Papst dieses Namens oder ein anderer) habe um 220 den Unzüchtigen die Absolution erteilt; die Apostaten seien auf verschiedenartige Weisen zur Zeit der dezischen Verfolgung wiederaufgenommen worden (255) und schließlich hätten sogar die Mörder Verzeihung gefunden. Diese Theorie, so unannehmbar sie auch in der Harnackschen Form ist (nach der von der Kirche eine Macht beansprucht worden sei, die Christus ihr nicht gegeben habe), ist an sich mit dem katholischen Glauben nicht unvereinbar. Danach hätte die Kirche langsam, unter dem Druck der Umstände, über die Ausdehnung entschieden, die sie ihrer Befugnis geben sollte. Auch wenn man diese Interpretation der Tatsachen ablehnen muß, so ist doch nicht zu bestreiten, daß es in der Frage der Sündenvergebung in der alten Kirche einen Fortschritt gegeben hat zu einer größeren Milde hin, deren letzte Stufe in der mehrfachen Gewährung der Buße besteht.

Jedenfalls muß man aus diesen Tatsachen für die Theologie der Sünde mehrere Folgerungen ableiten. Man unterscheidet, zumindest praktisch, wenn nicht theoretisch, zwischen der Schuld und der Sühne, zwischen der Sünde und der Strafe, die sie nach sich zieht, wobei der Akzent mehr auf der Wiedergutmachung als auf der Verggebung liegt. Man unterwirft schließlich der Buße nur sehr schwere Sünden, Vergehen, die ihrer Natur nach vom Leibe Christi ausschließen. Die anderen Vergehen werden nach Augustin durch das Beten des Vaterunsers, durch Fasten oder Almosengeben gesühnt. Im ganzen gesehen ist das christliche Gewissen

noch grob; die Seelenhirten passen sich dem an, ähnlich wie unsere Missionäre mit den neubekehrten Heidenchristen verfahren. Um die Gewissen zu bilden, verfällt man auf drastische Mittel. Basilius hat uns Bußsätze hinterlassen, die uns erschauern machen. Auf dreimaliges Befragen seines Freundes Amphilochus, des Bischofs von Ikonium, teilt er diesem die von den Konzilien vorgesehenen Bußleistungen mit: 15 Jahre Buße für einen Ehebruch, 7 Jahre für Unzucht, 20 Jahre für (freiwilligen) Mord und 10 Jahre für (unfreiwilligen) Totschlag, lebenslängliche Buße für die Apostaten. Diese Briefe sind wie ein juristischer Kodex auszulegen, da ihre Ausdrücke oft eine technische Bedeutung haben: eine Frau, die sich der Abtreibung schuldig gemacht hat, erhält die gleiche Strafe wie die Unzüchtigen. Die Gesetzgebung ist nicht immer einheitlich, nicht einmal innerhalb dieser drei Briefe des gleichen Verfassers, aber sie offenbart einen bestimmten Geist. Ist sie vielleicht vom novatianischen Rigorismus beeinflußt? Es ist möglich, aber halten wir hier vor allem den Gedanken fest, daß die Moral immer noch grob ist, wenigstens bei den gewöhnlichen Christen, denn es gibt zu dieser Zeit in der Kirche auch Heiligkeit von einer wunderbaren Zartheit. Als die öffentliche Buße den festliegenden Bußsätzen der irischen Mönche weicht, ist die nun anders geartete Sühne (Pilgerfahrten, freiwillige Verbannung, Gebet usw.) deswegen nicht weniger furchtbar. Bis sich das Gewissen des Durchschnittschristen bildete, brauchte es seine Zeit. Die Kasuisten waren noch nicht in Sicht!

Die Unterscheidung zwischen Todsünde und läßlicher Sünde steht eindeutig fest, aber sie hat noch nicht die Präzision der späteren Scholastiker. Der Katalog der schweren Sünden gründet zum Teil auf der Schrift, vor allem auf Paulus, aber ist doch auch stark zeitgeschichtlich bedingt und bisweilen vom Kodex Theodosianus inspiriert (Grabschändungen . . .). Man sucht ihn nicht vernunftmäßig zu begründen. Dazu kommt, daß man nicht immer klar das Freiwillige vom Unfreiwilligen unterscheidet und daß soziale Gegebenheiten und Psychologie noch nicht miteinander verbunden werden. Wir sahen schon, daß Basilius für einen aus Unbesonnenheit begangenen Totschlag lediglich die Sühne minderte. Derselbe bemerkt, daß zur Kriegszeit begangene Tötungen (juristisch) nicht als Mord zu betrachten seien, sieht aber – zur größeren Sicherheit – dennoch drei Jahre öffentlicher Buße vor. Wir wissen, wie er die Leute behandelte, die sich wieder verheirateten. In diesem Punkt wird das byzantinische Recht die Strenge der Kappa-Dozier behalten.

4. Probleme des geistlichen Lebens

Die Verbindung zwischen dem sozialen, juristisch-sakramentalen, und dem persönlichen, psychologisch-sakramentalen Gesichtspunkt ist also noch nicht hergestellt. Man bemüht sich indessen von Anfang an, Brücken zu schlagen. Hermas, im 2. Jahrhundert, begnügt sich nicht damit, eine Art Jubiläumsjahr zu predigen, das den unter der Verfolgung Gestrauchelten erlaubte, sich zu rehabilitieren und die Verzeihung Gottes zu erlangen. Er ist ein Moralist, dem es nicht an feinem Gespür fehlt. Er weiß die Entwicklung des Zornes in der Seele zu analysieren, die Verheerungen der Leidenschaften zu studieren, sowie zu bemerken, daß man ein böses Begehren durch ein entgegengesetztes verjagt, und die Wirksamkeit des guten und des bösen Engels zu unterscheiden. Mehr noch als mit einzelnen Vergehen beschäf-

tigt er sich mit den Tugenden und Lastern. Jene werden durch 12 Jungfrauen sinnbildet, diese durch 12 schwarzgekleidete Frauen. Die Laster, die das Eingehen in das Himmelreich verwehren, sind: Unglaube, Unenthaltbarkeit, Ungehorsam, Betrug, religiöse Unlust, Bosheit, Ausschweifung, Zorn, Falschheit, Raserei, Verleumdung und Haß. Hermas versucht, eine Liste der Kapitalsünden aufzustellen, indem er vier seiner Laster (die vier ersten der Aufzählung) den vier Grundtugenden: Glaube, Mäßigkeit, Starkmut und Geduld gegenüberstellt. Er warnt seine Gläubigen vor der Entmutigung, dem Zweifel, dem Mangel an Vertrauen auf die Wirksamkeit des Gebetes, vor der Traurigkeit, die mehr als alles andere dazu beiträgt, daß wir uns verlieren und den Heiligen Geist verjagen, und klagt die bösen Begierden an, die den Menschen versklaven und zum Tode führen.

Man muß bis zu Klemens von Alexandrien gehen, um ähnliche Entwicklungen zu finden. Auch Klemens ist Moralist. Es genügt ihm nicht, die Exzesse des Heidentums zu brandmarken, die Christen vor Luxus, Putz, Vorliebe für Schauspiele und noch mehr vor Unmäßigkeit und Schamlosigkeit zu warnen; er predigt ein sehr hohes Ideal; doch, Grieche mit den Griechen, bleibt er von der Vorstellung gefangen, daß Wissen und Tugend dasselbe seien. Glücklicherweise übersteigt er das heidnische Ideal dadurch, daß er in Christus das Vorbild aller Vollkommenheit zeigt. Die Stoiker sagten, das Maß der Tugend sei der Weise selbst; als Christ begreift Klemens, daß einzig Christus uns ein Beispiel vollkommenen Lebens gibt.

Origenes denkt nicht anders; er hat sich sogar noch sehr viel mehr von dem platonischen und stoischen Ideal freigemacht. Wenn er die traditionelle eschatologische Lehre in Gefahr bringt, so gewiß nicht, um die evangelische Moral zu opfern. Origenes hat von der Sünde einen sehr schriftgemäßen Begriff. Er weiß, daß sie ein Ehebruch ist, durch den die Seele sich vom Heiligen Geist scheidet und von Gott abwendet. Die Sünde ist weiter eine Krankheit, eine Verwundung, die, in einem Augenblick geschehen, nur sehr langsam zu heilen ist. Christus ist der göttliche Arzt und die Bücher der heiligen Schrift die angemessenen und von ihm bereiteten Heilmittel. Aber der Mensch hört nicht auf, sich freiwillig zu verwunden, die Sünde als ein fremdes Leben in sich einziehen zu lassen. Er fällt in die Sklaverei und wird Diener der Sünde, weil er nicht Diener der Gerechtigkeit sein will. Die Sünde ist das in das Feld des Familienvaters gesäte Unkraut, der Sünder der unfruchtbare Feigenbaum, seine Seele das auf den Sand gebaute Haus, das der Sturm davontragen wird. Feinfühlig gegenüber den inneren Haltungen der Seele, gegenüber der allgemeinen Ausrichtung eines Lebens, zeigt Origenes, daß die Bezeichnung Sünder ein *gewöhnheitsmäßiges* Betragen impliziert; nicht denjenigen nennt man ja Arzt, der *eine* Wunde verbindet, und nicht denjenigen einen Gerechten, der *ein* gutes Werk tut; ebenso wenig ist der ein Sünder, der eine Überraschungssünde begeht. Wie in der Kirche selbst leben in ein und demselben Menschen bisweilen Laster und Tugenden nebeneinander, wie gute und schlechte Pflanzen und Bäume in einem Garten. Origenes scheidet klar die Tat von der sie anregenden Absicht; es genügt nicht, das Gute zu tun, man muß es auch wegen Gott und nach seinem heiligen Willen tun (*propter Deum et secundum Deum*). Was den Menschen beschmutzt, wiederholt er mit dem Evangelium, sind die schlechten Gedanken, die aus dem Herzen kommen. Origenes hat die Ewigkeit der Höllestrafe in Zweifel gezogen,

aber er hat dafür den Überlegungen, daß die Sündenstrafe aus der Sünde selbst hervorgeht, den Weg geöffnet. Das Feuer, das den Sünder verzehren wird, entzündet und schürt er selbst durch die Sünde . . .

Ein gründliches Studium der Geschichte der Theologie der Sünde würde wieder einmal den beträchtlichen Einfluß des Origenes zeigen; wir greifen hier nur ein Beispiel heraus, das des hl. Ambrosius. Ambrosius ist abhängig von Philo, aber die hl. Schrift liest er als Christ, im Geiste des Origenes. Bei der Erklärung des Berichtes über die Heilung der Schwiegermutter Petri schreibt er jene Worte, die uns die Kirche zweimal jährlich im Brevier vorhält: „Unser Fieber, das ist unser Geiz, unser Fieber ist die Begierlichkeit, der Ehrgeiz, die Unzucht und der Zorn“.

Für die Sünde hat er Bilder wie ein christlicher Platoniker: Sklaverei, Gewicht, Leim, der an den Flügeln der Seele klebt, oder auch Riß, Sturz, Entblößung, Absonderung, Aufbruch des verlorenen Sohnes, – weiter Verletzung, Fieber, Rost, Lepra, Geschwür, Verwesung, Fäulnis, – schließlich Untergang, Grab. Die Sünde führt zum Tod.

Bei Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa würde man zweifellos ähnliche Dinge finden. Basilius spricht mehr die Sprache der Kanonisten, doch wollen wir nicht vergessen, daß er auch einer der Organisatoren des monastischen Lebens ist. In diesem wird die Innerlichkeit betont, die den meisten Christen fehlt, jenen grobschlächtigen Gläubigen, die oft zum Ärger ihrer Hirten Heiden geblieben sind. Die freiwillige Annahme einer Regel, die Gebräuche des mönchischen Schuldbekenntnisses werfen ein Licht auf die Gesinnungen. Das christliche Gewissen verfeinert sich, es legt von nun an den Akzent auf jene Tiefen der Seele, aus denen die offenkundigen, schweren oder leichten Vergehen des Menschen entspringen. Hiermas hatte einen Katalog der Kapitalsünden versucht, die geistlichen Schriftsteller von Cassian bis Gregor suchen Listen der schweren und läßlichen Sünden aufzustellen.

5. Die augustinische Sündentheologie

Einer unter allen Kirchenvätern verdient eine etwas weniger kursorische Behandlung: Augustin. Was Sünde ist, wußte Augustin aus Erfahrung. In seinen Bekenntnissen hat er die Tragik eines allen Unordnungen ausgelieferten Lebens beschrieben, ebenso aber auch das Erbarmen Gottes gegenüber dem Sünder. Die Gnade hat ihn in seinen Verschanzungen aufgesucht, ihn den falschen Lichtern und den Finsternissen des Manichäismus entrissen; sie half ihm, den platonischen Idealismus hinter sich zu lassen, und Christus, das wahre Licht, den göttlichen Seelenarzt zu finden. Noch niemand hatte so von der Sünde gesprochen wie Augustin. Als Seelenhirt verwendet er alle von der Kirche ihm dargebotenen Mittel zur Heilung und Rettung der Sünder.

Sünde ist für ihn eine Verirrung, durch die sich der Mensch von Gott abwendet und zu den Geschöpfen geht, um sie gegen die von Gott gewollte Ordnung zu besitzen. In den geschaffenen Gütern sucht er Gott, aber, anstatt sie zu überschreiten und sich ihrer nur als Mittel zu seinem Ziel zu bedienen, bleibt er bei ihnen stehen, um sie zu genießen. *Utī, frui*; Gebrauchen oder Genießen: die ganze augustinische Moral wird von dieser Unterscheidung beherrscht. Es gibt Grade bei dieser Flucht

vor Gott. Die große Sünde, die Sünde, aus der alle anderen hervorgehen, ist der Hochmut. *Initium peccati superbia* (Sir 10, 15). Der Hochmut hat Satan ins Verderben gestürzt und ebenso Adam und Eva; er ist eine Art Apostasie, da der Mensch ausschließlich von sich selbst abhängen will. Doch, indem er versucht, sich von der göttlichen Vormundschaft zu befreien, fällt er in die Gewalt anderer Herren; frei wollte er sein und wird Sklave; getrennt von Gott, ist er auch getrennt von der Welt und getrennt von sich selbst. Sein Fleisch widersetzt sich ihm und die fleischliche Begierlichkeit ist das Brandmal seiner Knechtschaft. Doch ist die Begierlichkeit auch geistiger Ordnung; sie ist eine instinktive, auf Egoismus gegründete Vorliebe für das Böse. Der sich vom Licht abwendende Sünder versinkt langsam in den Finsternissen. Augustin sieht sehr tief, wenn er sagt, die Sünder „tragen überall ihre Nacht mit sich“ (*ubique gerunt secum suam noctem*). S. Johannes sagt: am Gründonnerstag ging Judas hinaus und es war Nacht, Augustinus fügt hinzu: und der hinausging, war selbst die Nacht (*et ipse qui exivit erat nox*).

Diese Metaphysik der Sünde beherrscht sowohl deren psychologische als auch deren soziologische Aspekte. Augustin hat mehrfach die Versuchung analysiert und Gregor d. G. braucht später nur seine Unterscheidung zwischen Anreiz, Lust und Zustimmung aufzunehmen. Wenn auch die augustininischen Bilder weniger reich sind als die des Origenes oder Ambrosius, so besteht er doch ebenso sehr auf der Vorstellung der Sünde als Krankheit, Verwundung und Tod der Seele. Die Häufung läßlicher Sünden vergleicht er, um ihre Gefahr einsichtig zu machen, mit Insektenstichen, mit winzigen Verletzungen, die in ihrer Vervielfältigung den Ruin der Seele mit nicht weniger Sicherheit verursachen als eine Todsünde. Wie Körner sind die läßlichen Sünden, sagt er auch, die einzeln auf dem Boden einer Scheune oder dem Deck eines Schiffes angehäuft werden; eines Tages fällt die Scheune ein, sinkt das Schiff. Er spricht ferner von Rissen im Schiffsrumpf; unablässig muß man das Tropfen auf Tropfen eindringende Wasser wieder in das Meer schütten, will man nicht eines Tages das Boot kentern sehen. Diese Vergleiche erheischen Kritik, sie treffen nicht das, was die späteren Theologen von den Wirkungen der läßlichen Sünde sagen; aber sie lassen die Bedrohung der Seele durch die Lauheit gut verstehen.

Daß Augustin die deterministischen Theorien bekämpft, den astrologischen Fatalismus und das stoische Schicksal unter ihrer gelehrten wie ihrer vulgären Form ablehnt, haben wir schon gesagt; doch, in den von Pelagius eröffneten Weg einzubiegen, weigert er sich. Pelagius behauptete wie die Stoiker und wie auch der Aszetismus des Jovinian, der Mensch sei allein Herr seines Schicksals. Gott habe ihm die Freiheit gegeben und das genüge. Augustin aber weiß aus Erfahrung, daß der Mensch ohne die Gnade Christi nichts vermag, und verteidigt zwanzig Jahre hindurch die Sache Gottes gegen Pelagius und alles, was nach Pelagianismus schmeckt. In diesem Kampf ist er gelegentlich zu weit gegangen, und seine Prädestinationstheologie erfordert eine Zurechtrückung. Glücklicherweise aber hat er uns gezeigt, daß der Mensch weniger frei als vielmehr empfänglich für Befreiung ist. Die Freiheit als Wahlvermögen ist gewiß, aber die einander folgenden Stellungnahmen des Menschen fügen sich zu einer Dynamik, einer Gesamtorientierung zusammen. Die Gnade ist in uns die Schöpferin der Freiheit; sie befreit den Sünder allmählich aus

seinen selbstgeschmiedeten Ketten und hilft ihm, über seine sündhaften Gewohnheiten zu triumphieren. Wenn nach Augustin ein Bild das geistliche Leben treffend illustriert, dann das der Gefangenschaft. Unaufhörlich kommt er darauf zurück und zeigt, wie von der ersten Sünde an der Mensch der Gefangene der Welt und seiner selbst geworden ist. Will er aus diesem Gefängnis herauskommen, so bedarf er äußerer und innerer Hilfe. Die Befreiung des gefangenen Willens geschieht fortschreitend, und hier geht nun das Bild des Gefängnisses mit dem der Krankheit zusammen: Der freie Wille ist um so freier, je gesünder er ist; um so gesünder, je mehr er der göttlichen Barmherzigkeit und Gnade unterworfen ist (*voluntas libera erit tanto liberior quanto sanior, tanto autem sanior quanto divinae misericordiae gratiaeque subiectior*). Und damit kommentiert Augustin nur S. Johannes, der sagt: die Wahrheit wird euch frei machen . . . Wenn der Sohn euch frei gemacht hat, seid ihr wahrhaft frei (Jo 8, 32, 36).

Indem er die Gegebenheiten der Schrift vertieft, zeigt Augustin, daß nicht allein der Sünder, sondern auch der Gerechte erst auf dem Weg zur Freiheit, zur vollkommenen Gesundheit ist. Anfangs vereinfacht Augustin die Probleme, dann aber versteht er die Stellen, an denen Paulus die Gefangenschaft des Menschen beschreibt (Röm 7, 1–25) gerade auch von den Gerechten. Der Mensch ist durch die Taufe gerechtfertigt, die Sünde zerstört und der Heilige Geist in diese Seele eingezogen, um darin zu wohnen; doch es bleibt ein Hang zur Sünde, der sich bei den Besten durch gelegentliche Fehltritte offenbart. Johannes bezeugt uns diese Lehre (1 Jo 1, 8) und Augustin verteidigt sie mit umso größerer Überzeugung, als er die in ihr ausgedrückte Wahrheit in sich selbst verwirklicht weiß. Auf dem von ihm angeregten Konzil zu Karthago (418) erklärt die Kirche, daß niemand ohne Sünde sein kann; wollten die Gerechten von sich sagen, sie seien absolut rein, so wären sie Lügner. Diese Lehrmeinung schließt die Unterscheidung von Todsünde und läßlicher Sünde ein, wenn auch noch in verhüllter Form und ohne klare Scheidung von freiwilliger läßlicher Sünde und halbfreiwilliger.

Wenn auch Augustin auf der Sünde besteht, so führt er doch ebenso vor Augen, daß jeder Sünder die Verzeihung erlangen kann. In der Bußfrage zieht er aus der fortschreitenden Milde der Kirche den Schluß, indem er schreibt: in aller Sünde verliert die heilige Mutter Kirche nicht ihr Erbarmen (*in quibuscumque peccatis non perdit viscera sancta mater Ecclesia*). Die gleiche Lehre entwickelt er in seinen Predigten über die Totenerweckungen im Evangelium. Das Jairustöchterlein ist ihm das Symbol der Überraschungssünde; der Sohn der Witwe von Naim, den man schon zu Grabe trägt, das Symbol des Sünders, der aus freiem Willen gesündigt hat, und Lazarus, der schon drei Tage im Grabe weilt, der Typ des eingefleischten Sünders, von dem man sagen kann: „Es ist nichts mehr zu machen, er riecht schon, er vergiftet die Atmosphäre“. Indessen, sagt Augustin, ist die Gnade Gottes in jedem dieser Fälle stark genug, um die Seele wiederzuerwecken, und die Kirche mächtig genug, um ihr Verzeihung zu erlangen.

Die Auferweckung des Lazarus dient mit Recht zur Illustrierung der Wirksamkeit der Absolution. Am Anfang seiner Sünde hat die Kirche den Sünder gebunden, nun löst sie ihn und läßt ihn gehen. Er ist wiederum ein lebendiges Glied des Leibes

Christi; der Heilige Geist als die Seele des Leibes der Kirche belebt auch diese Seele aufs neue. Bei Augustin hat der Begriff der Sünde einen betont kirchlichen Charakter. Gegen die Donatisten gewandt, wiederholt er, daß die Sünder zur Kirche gehören, wie das Unkraut im Feld des Vaters, wie die Spreu auf der Tenne mit dem Weizen vermischt ist. Niemand weiß, ob nicht eines Tages dieser Sünder gerechtfertigt wird, und jener Gerechte die Kirche verläßt. Am Ende seines Lebens neigt Augustin als unversöhnlicher Theoretiker der Vorherbestimmung dazu, den Abgrund, der die sichtbaren Wirklichkeiten von dem unsichtbaren Bereich der Seelen scheidet, noch mehr zu betonen. Als Seelenhirt indessen versteht er sehr wohl, daß die Zugehörigkeit zum Leibe Christi auch durch äußere Haltungen gekennzeichnet ist. Viele Büsser lassen es an Aufrichtigkeit fehlen, diejenigen aber, die bereit sind, sich aus ganzem Herzen der öffentlichen Buße zu unterziehen, bringen damit ihr Verlangen nach einer tieferen Zugehörigkeit zum Leibe Christi zum Ausdruck. Sie kommen einer nach dem andern vor den Bischof, um sich die Hände auflegen zu lassen, und diese wiederholte Handauflegung ist gleichsam ein wirksames Zeichen der erneuerten Kirchengemeinschaft. Die fortschreitende Rechtfertigung, das Werk der Gnade, wird auch fortschreitend durch liturgische Gesten bekundet. Wie wir oben schon sagten, sucht Augustin die den Bedürfnissen der Seelen noch schlecht angepaßte Bußinstitution geschmeidiger zu machen. Die öffentliche Buße wird nicht wiederholt; wer sich ihr unterwarf, muß fortan als Christ des zweiten Kreises der kirchlichen Gemeinschaft leben. Zwischen dieser sakramentalen Vergebung und der ganz privaten, die für die läßlichen Sünden das Beten des Vaters unsers, das Fasten und Almosengeben bewirken, scheint Augustin für Vergehen, die wohl von der Eucharistie ausschlossen, aber nicht so ernst und offenkundig waren, daß sie die juristische Exkommunikation des Bußforums verdient hätten, eine mildere Buße praktiziert zu haben. Wenn dem so ist, hätten wir bei Augustin eine dreifache Unterscheidung für die Schwere der Sünde; doch bleibt die Frage dunkel, und wir bestehen nicht darauf.

Interessanter wäre es, die von Augustin beigesteuerten Lösungen zum Problem der Wandlungen des sittlichen Bewußtseins zu studieren. Wie konnte Gott die Polygamie gutheißen? wie den Juden bei ihrer Flucht die Plünderung der ägyptischen Reichtümer erlauben? Augustin bemerkt dazu, daß Zeiten und Orte voneinander verschieden seien und jede Epoche ihre eigene Sittlichkeitsstufe habe. Es gibt nämlich seltsame Entwicklungen: um einen Dieb zu verjagen, läßt man ihn von einem Hunde beißen; das heißt: Gott bedient sich eines sündigen Volkes, um einen anderen Sünder zu bestrafen. Doch, wenn man auch bei ihm die Prinzipien findet, die in dieser Sache der Scholastik – manchmal gezwungen – als Antwort dienen werden, so hat er doch diese Frage nicht um ihrer selbst willen studiert. Ebenso wenig hatte er die Absicht, eine strenge Definition der Sünde zu geben. Diejenige, die von den Scholastikern vertreten wird: die Sünde ist eine Tat oder ein Wort oder ein Verlangen gegen das ewige Gesetz (*peccatum est factum vel dictum vel concupitum contra aeternam legem*), ist nur beiläufig gegeben. Doch wenn diese gleichen Scholastiker die Sünde definieren als eine *freiwillige* Abwendung von Gott durch eine unerlaubte Hinwendung zu den Kreaturen (*aversio voluntaria a Deo per conversionem illicitam ad creaturas*), so tun sie damit nichts anderes,

als die wesentliche Lehre Augustins auf eine Formel bringen. Und diese Formel ist zugleich der Ausdruck seiner Erfahrung.

Den Vorstellungen von Augustin müßte man die Cassians gegenüberstellen, der die monastische Praxis darlegt und eine Definition der Kapitalsünden versucht. Auch Caesarius und Gregor dem Großen müßte man eine ernsthafte Studie widmen. Ersterer wettet gegen die Laster der Gallo-Romanen und zählt die Sünden auf, die vom Himmelreich ausschließen. Ein Versuch der Gegenüberstellung der Texte schien uns die Laster nach der Häufigkeit, mit der sie auftreten, wie folgt zu klassifizieren: Unzucht, Trunkenheit, Hochmut, Neid, Geiz, falsches Zeugnis, Diebstahl, Ehebruch, Haß und Zorn, Aberglaube, Mord, Betrug und Häresie. Dies sind die Kapital- oder Todsünden (*peccata capitalia, mortalia*); die Liste der kleinen oder läßlichen Sünden (*minuta, venialia*) ist schwieriger aufzustellen. Die Trunkenheit, von der Caesarius reichlich und mit Illustrationen spricht, ist eine läßliche Sünde, die erst zur Todsünde wird, wenn sie zur eingewurzelten Gewohnheit wird. Der Begriff der läßlichen Sünde ist mit der Lehre von den reinigenden Leiden verbunden, wobei zwischen dem Sühneleiden hier auf Erden und den Leiden des Fegefeuers ein enger Zusammenhang besteht.

Vom Mönch zum Bischof geworden, predigte Caesarius vor Gemeinden von Schlemmern und Trinkern; Gregor der Große ist Mönch geblieben, Nachfolger von Basilius, Augustin und selbst von Cassian. Er trägt zur Bereicherung des Repertoires der Seelenführer bei. Ein guter Teil des patristischen Erbes auf dem Gebiet der Moral geht durch ihn in das Mittelalter ein. Inzwischen hat dann die Bußinstitution tiefgreifende Umwandlungen erfahren. Lag vorher der Akzent auf der Genugtuung, so liegt er jetzt auf dem Bekenntnis. Die Ankunft der Barbaren bedeutet einen Rückschritt, und in den Bußbüchern des hohen Mittelalters findet man immer wieder noch gröbere Vergehen als bei den Halbchristen des 4. und 5. Jahrhunderts. Doch zu gleicher Zeit wird das Mönchtum aufblühen, eine neue geistliche Literatur entstehen, und schließlich bildet sich unter Annahme der aristotelischen Ethik und ihrer Klassifizierung der Laster und Tugenden eine christliche Moral, vornehmlich augustinischer Prägung, heraus. Entsprechend einem historischen Gesetz stellt sich nun der über seine Verpflichtungen reflektierende Geist klar die Probleme: die Unterscheidung der Sünden nach Gattung und Art, den Einfluß der Unwissenheit, der Gewohnheit sowie der Leidenschaft auf die Freiwilligkeit der menschlichen Handlungen. Man unterscheidet klarer zwischen Schuld und Strafe, freiwilliger und halbfreiwilliger Sünde; läßlicher Sünde und Todsünde, zwischen der Sünde als Akt und der Sünde als Zustand, als Beraubung der heiligmachenden Gnade. Vielleicht verliert man an Reichtum der Intuition, was man an Klarheit der Darlegung gewinnt, aber es sind dennoch authentische und oft definitive Entwicklungen.