

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 6 (1959)

Artikel: Das Ineinanderspiel von Gottes Vorwissen und Wollen nach Augustinus

Autor: Zimara, Coelestin

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761486>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 03.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

COELESTIN ZIMARA SMB

Das Ineinanderspiel von Gottes Vorwissen und Wollen nach Augustinus

In einer früheren Arbeit¹ wurde zu zeigen gesucht, daß Augustinus Gottes ewiges und bestimmtes Vorherwissen (wie überhaupt Gottes Wissen) aller Weltwirklichkeit auf die von ihm angenommenen göttlichen Ideen dieser Wirklichkeit zurückführt². Nun stellt sich, wenigstens von unserer Denkweise über die Sache her, alsbald die Frage ein: sind im Urteil des Kirchenvaters die göttlichen Ideen des Weltganzen wie der Welteinzelheiten abhängig davon, daß Gott diese so und so beschaffene Welt will, sind sie m. a. W. vom göttlichen Wollen als einem gedanklichen Prius geprägt, und zwar ausnahmslos für jede Einzelheit, oder hält Augustinus die göttlichen Ideen selbst für ein gedanklich Erstes, nach dem Gottes schöpferischer Verwirklichungswille sich richtet? Hat Augustinus die Berechtigung einer solchen Frage gespürt bzw. gelten lassen? Hat er sie selber gestellt? Hat er eine klare Antwort darauf erteilt? – Das möchten wir an Hand seiner Worte erforschen.

¹ Die Eigenart des göttlichen Vorherwissens nach Augustinus, in dieser Zeitschrift 1 (1954) 353-393.

² Wenn auch der Gedanke, daß Gottes Ewigkeit ein absolutes Zugleich (totum simul) sei, bei Augustinus nicht fehlt, so hat dieser das göttliche Vorwissen doch nirgends mit einer ewig vorweggenommenen « Koexistenz » Gottes bzw. des göttlichen Intellektes oder Wissens zu allem Zeitlichen, zu allen zeitlichen Augenblicken begründet. Man darf nicht übersehen, daß vom Begriff des « totum simul » etwa des göttlichen Lebens bis zu einem solchen Schluß über « Koexistenz » ein nicht geringer gedanklicher Schritt zu machen ist, dessen Berechtigung zudem nicht jedem einleuchten mag, wenn er sich bewußt bleibt, daß Gottes « Gegenwart » und « stete Gegenwart » zu zeitlicher « Gegenwart » auch nicht univok gefaßt werden darf.

Immer wieder spricht er von Gottes Willen oder Wollen (*voluntas, velle*), schreibt Gott auch « *liberum arbitrium* » zu, ohne daß er je diesen Ausdrücken einen wesentlich anderen Begriffsinhalt gegeben hätte, wenn er sie für Gott, als wenn er sie für Menschen verwendet. Eine Art Definition speziell von Gottes Wollen bringt er nirgends. Wir sind also zur Annahme berechtigt, daß er unter « Willen » Gottes *mutatis mutandis* dasselbe versteht wie unter menschlichem. In *De duab. an. c. Man.* 10, 14 (verfaßt um 392) heißt es : « *Nobis autem voluntas nostra notissima est : neque enim scirem me velle, si quid sit voluntas ipsa nescirem. Definitur itaque isto modo : Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum ... Omnis qui volens facit, non cogitur ; et omnis qui non cogitur, aut volens facit, aut non facit* »³. Besonderen Wert legt die ganze Erörterung dort auf die Bestimmung « *cogente nullo* ». Des weiteren gelten die Darlegungen in *De lib. arb.* 3, 3, 8, welche die Herrschaft des Einzelnen über den eigenen Willen betonen, für Augustinus ohne Zweifel erst recht vom göttlichen Willen : « ... *voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate* »⁴. Demgemäß redet er in *Conf.* 7, 4, Gott also an : « ... *Nec cogeris invitus ad aliquid, quia voluntas tua non est maior quam potentia tua. Esset autem maior, si te ipso tu ipse maior esses : voluntas enim et potentia Dei Deus ipse est.* »⁵ Sowohl einschließlich wie ausdrücklich schreibt er dem Willen Gottes auch « *libertas* » und « *liberum arbitrium* » zu⁶.

Daß Augustinus ferner nicht etwa die Berechtigung jeder Unterscheidung zwischen Wissen und Wollen bzw. zwischen Intellekt und Willen bei Gott leugnet, geht wohl am deutlichsten aus seiner Trinitätslehre hervor, wird aber im übrigen durch die im Lauf dieser Arbeit einzusehenden Texte evident.

³ CSEL (= *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*) 25, 1, 68 f. ; MI (= *Migne, Patrologia latina*) 42, 104. Die Interpunktion bei Migne scheint uns glücklicher, sinngemäßer. Was *Retract.* 1, 14, 4 (CSEL 36, 74 f.) bzw. 1, 15, 3 (MI 32, 609) über diese Stelle aus *De duab. an.* sagt, nimmt daran nichts zurück. Hier wie dort erklärt Augustinus, er habe so « *definiert* », was « *voluntas* », « *velle* » sei.

⁴ MI 32, 1275 ; *De lib. arb.*, 3, 33 nach der Zählung in CSEL 74, 8.

⁵ Ed. M. Skutella, Leipzig 1934.

⁶ Siehe etwa *De Gen. c. Man.* 1, 4 (MI 34, 1757) ; *De nat. et gr.*, 46 (CSEL 60, 272 f. ; MI 44, 273) ; *C. Iul.* 1, 81 ; 99-103 (MI 45, 1103 ; 1116 ff.) ; *C. Iul. op. imp.* 3, 120 ; 5, 38 ; 6, 10 (ib., 1299 ; 1474 ; 1518).

I. Göttliche Ideen und geschöpfliche Möglichkeiten

Die Erklärung des göttlichen Vorwissens alles Künftigen auf Grund der ewigen Ideen, die Gott davon hat, scheint uns unter anderm deshalb unzulänglich und unannehmbar zu sein, weil wir meinen, diese Ideen müßten zunächst doch alle bloßen Möglichkeiten als Möglichkeiten betreffen. Also reiche die Ideenschau nicht hin, Gott ein untrügliches und bestimmtes Vorwissen aller Zeitwirklichkeit zu geben. Man müsse mindestens denken, daß Gottes Bewußtsein gleichsam zwei gesonderte Ideenbereiche schaue, den der nieverwirklichten Möglichkeiten, der für sein Vorwissen keine Rolle spiele, und daneben den des Einmalwirklichen je mit dem genauen zeitlichen Ansatz.

Vom « Möglichen » und von « Möglichkeit » hat Augustinus keinen feiner differenzierten und präzisen Begriff erarbeitet. Er redet viel von « posse », « potestas », « potentia », « possibile », « possibilitas ». Die beiden letzten Worte erscheinen vorwiegend in den Schriften gegen die Pelagianer, wo ihm Gebrauch und Erklärung des Sinnes dieser Ausdrücke durch die Gegner Anlaß gibt, darauf etwas einzugehen, aber selbst dort braucht er sie seinerseits ohne von « Möglichkeit » und deren allfällig verschiedenen Arten eine Analyse zu bieten, die späteren Ansprüchen der Possibilienproblematik gerecht würde⁷. An solchen gemessen könnte man sagen, er bleibe bei einer « vorwissenschaftlichen » Verwendung der Worte und Begriffe⁸. Gleichwohl wäre zu untersuchen, ob bei ihm der Gedanke an das begegnet, was wir apriorische « logische » Möglichkeit und Unmöglichkeit nennen, ob er Gott ein Wissen davon zuschreibe, ob er in Gott « Ideen » derartiger « logischer » Möglichkeiten supponiere, überhaupt aller oder wenigstens einzelner davon. Damit hängt zusammen die Frage, ob unser Kirchenvater göttliche Ideen auch nieverwirklichter, nach unserer Terminologie aber bereits « realer » Möglichkeiten annehme.

⁷ Vgl. etwa: J. HESSEN, Das Problem des Möglichen. PJ 53 (1940) 145-166, mit der dort angegebenen weiteren Literatur. – Vgl. nun etwa auch den freilich selbst in dem und jenem problematischen Aufsatz von H.-L. MIÉVILLE, A propos de l'axiome: Tout est possible à Dieu. Revue de théologie et de philosophie (Lausanne), 1958, 241-249.

⁸ Siehe z. B. De nat. et gr. passim (CSEL 60 I, 233 ff.; MI 44, 247 ff.); De gr. Chr. et pecc. or. lib. 1 passim (CSEL 43, 125 ff.; MI 44, 359 ff.); De corr. et gr. passim (MI 44, 915 ff.); C. Iul. op. imp. 3, 31 ff.; 4, 98 ff.; 5, 45 ff.; 6, 9 ff. (MI 45, 1259 ff.; 1396 ff.; 1481 ff.; 1515 ff.).

Verschiedene Autoren der Hochscholastik, die im Anschluß an damals geläufige Augustinustexte von den göttlichen Ideen reden, stellen ausdrücklich die Frage, ob diese Ideen in Gott schon alle Möglichkeiten als solche umfassen. *Bonaventura* scheint sie bereits für sog. bloß logische Möglichkeiten zu bejahen⁹. *Thomas von Aquin* formuliert sie weder im Sentenzenkommentar noch in *De veritate* direkt, in der *Summa theologica* bei den einschlägigen Quästionen de ideis auch nicht. Er entscheidet sich aber implizit wahrscheinlich doch für eine solche Annahme, und zwar unter anderm wohl mit Rücksicht auf Augustinus, dem er nicht widersprechen möchte. In *De veritate* q. 3, a. 3 wird nämlich debattiert, ob die « Ideen » zum spekulativen oder zum praktischen Erkennen Gottes gehörten. Die erste obiectio wird dahin beantwortet, nach Augustinus gebe es in Gott Ideen nie eintretender Dinge; im gleichen Sinn löst er dort den dritten, den sechsten Einwand und das zweite « Contra ». Ausdrücklich bejaht Art. 6 diesen Standpunkt. In der *Summa theologica* bleibt Thomas dabei, wie I q. 15, a. 3 ad 2 zeigt¹⁰. *Duns Scotus*

⁹ In 1. Sent. dist. 35, q. 5 ad 2 und ad 3; auch dist. 36, a. 2, q. 1 soll das der Fall sein. Vgl. J. EBERLE, Die Ideenlehre Bonaventuras (Inaug. Diss. Straßburg), Freib. i. Br. 1911, S. 36 ff. Es könnten allerdings nieverwirklichte, aber doch nicht eigentlich apriorische bloß logische oder rein begriffliche Möglichkeiten sein, für die der Seraphische Lehrer Ideen in Gott annimmt. A. FAUST, Der Möglichkeitsgedanke, 2. Band, Heidelberg 1932, S. 184 ff. leugnet, daß Bonaventura den Begriff eines possibile logicum schon biete (Faust bespricht freilich nur In 1. Sent. dist. 42, q. 3 und 4), es sei nur von « possibile » aus aktiver oder passiver Potenz Gottes oder der Kreatur die Rede, also von « possibile reale ». Auf jeden Fall schreibt Bonaventura Gott ausdrücklich Ideen oder « rationes » selbst « omnium Deo possibilium », « non solum entium vel futurorum, sed etiam omnium possibilium » zu, und das, wie er meint, unter anderm um Worten Augustins gerechtzuwerden. – P. MARIE-BERNARD D'YPRES OFM Cap, La prescience divine selon saint Bonaventure, CF 9 (1939) 321-360, hält es für ausgemacht, daß der Doctor Seraphicus in den göttlichen Ideen die Kenntnis aller Möglichkeiten gegeben sieht, ohne weiter zu fragen, ob es sich um « logische » oder allein um « reale » Possibilien handle.

¹⁰ Auch wenn THOMAS dort q. 14, a. 9 ad 3 sagt « quod Dei scientia est causarum voluntate adiuncta », steht er in dieser Denkrichtung, es könnte für seine Auffassung genau so gut heißen « ideae divinae sunt causae rerum voluntate adiuncta ». J. BITTREMIEUX glaubte seinerzeit demgemäß in einem Artikel « Ideae divinae de possibilibus » (ETL 3 [1926] 57-62) Thomas gegen die Deutung bei J. Durantel und E. Gilson verteidigen zu müssen, als ob nach seinen Worten Gott keine voneinander verschiedene Anzahl von Ideen nieverwirklichter Möglichkeiten, oder davon nur gleichsam « vage », « indistinkte », unbestimmte Ideen hätte. A. FAUST, Der Möglichkeitsgedanke, 2. Band, S. 237 ff., Fußnote, versteht Thomas in etwa ähnlich wie Durantel und Gilson, macht ihn aber doch zum Vorläufer des Duns Scotus für das « possibile logicum ». A. D. SERTILLANGES interpretiert in selbständiger Analyse Thomas diesbezüglich ähnlich wie Durantel und Gilson und erklärt, die ganze Lehre von den « Ideen » Gottes erscheine beim Aquinaten wie ein Fremdkörper, der nur aus Achtung vor der Tradition von ihm weitergetragen

dehnt seinerseits die göttlichen Ideen auf alle Possibilia aus, offenbar auch überzeugt, darin Augustinus beizupflichten. Bei Skotus ist nun zudem das « possibile » und « impossibile » deutlich vorwiegend im Sinn « begrifflicher » Möglichkeit verstanden, d. h. im Sinn apriorischer Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit auf Grund von Vereinbarkeit bzw. Unvereinbarkeit der Begriffe als solcher (« potentia logica, quae est non repugnantia terminorum », « ex rationibus suis formalibus »), was er dann entscheidend auf Gottes Intellekt, nicht etwa auf Gottes Willen, zurückführt¹¹. Auch späterhin meint sowohl die klassische wie eine eigenwilligere Augustinusinterpretation meistens, wenn sie auf den Gegenstand zu sprechen kommt, aus Texten des Kirchenvaters entnehmen zu sollen, daß er Gott Ideen aller bloßlogischen und realen Possibilia zuschreibe¹². Eine Nachprüfung scheint indes nicht überflüssig.

A. « Möglichkeit » in De div. qq. 83, q. 46

In der bekannten Quaestio de ideis, die sicher wesentliche Bedeutung hat zur Klärung dessen, was ihr Verfasser von den « Ideen » Gottes hält, ist sie doch eigentlich der einzige längere Zusammenhang, den er ex professo diesem Thema widmet, steht der Satz: « ... cum ipsae neque orientur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur

werde (so Sertillanges besonders in *Le Christianisme et les philosophies*, Paris 1939, S. 273 ff.). Nicht anders urteilt R. J. HENLE SJ, *Saint Thomas and Platonism*, The Hague 1956, Kap. 5, S. 351-361.

¹¹ Oxon. I, dist. 39, q. un., n. 7 ; n. 16 ; n. 18 ; n. 22 (Opera omnia, Ausg. Vivès, Bd. 10, S. 615 f. ; 629 f. ; 637). – Vgl. dist. 3, q. 4 (ebd. Bd. 9, S. 162 ff.) ; dist. 35 und 36 (ebd. Bd. 10, S. 536 ff.) ; dist. 43 (ebd. S. 728 ff.). – Für das Denken einiger einflußreicher Autoren des Mittelalters über den Möglichkeitsbegriff siehe noch A. B. WOLTER OFM, *Ockham and the Textbooks ; On the Origin of Possibility*, in FS 32 (1950) 70-96.

¹² Siehe etwa MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique* (Ausgabe P. Fontana, Paris 1922), Préface, sowie 1., 2. und 3. entretien : « ... Toutes nos idées claires sont en Dieu, quant à leur réalité intelligible. Ne vous imaginez pas que ce que je vous dis soit nouveau. C'est le sentiment de saint Augustin ... » (l. c. S. 39) ; « ... la substance divine dans sa simplicité, où nous ne pouvons atteindre, renferme une infinité de perfections intelligibles toutes différentes, par lesquelles Dieu nous éclaire sans se faire voir à nous tel qu'il est, ou selon sa réalité particulière et absolue, mais selon sa réalité générale et relative à des ouvrages possibles ... L'étendue intelligible infinie n'est l'archétype que d'une infinité de mondes possibles semblables au nôtre ... » Von Gott wird gesagt : « ... vous ne le voyez pas tant selon sa réalité absolue que selon ce qu'il est par rapport aux créatures possibles, dont il peut augmenter le nombre à l'infini ... » Vom Verbum : « ... le Verbe divin, en tant que Raison universelle, renferme dans sa substance les idées primordiales de tous les êtres et créés et possibles » (l. c. S. 45 ; 47 ; 57).

omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit»¹³. Unwillkürlich denken wir, mit «*omne quod oriri et interire potest*» seien alle «Möglichkeiten» im üblichen Sinn scholastischer und späterer Philosophie gemeint, unter anderm alle sog. «logischen» (vielfach auch als «apriorische», «innere», «formale», «begriffliche», «reingedankliche» bezeichnet) und zugleich alle sog. «realen» soweit sie nie eintreten, zum Unterschied von den hernach mit «*omne quod oritur et interit*» gemeinten geschöpflichen Wirklichkeiten.

Diese Ausdeutung ist aber nicht die einzige, die hier einen wohlverständlichen Sinn ergibt, wenn man sich auf die Gedankengänge Augustins einläßt, und es fragt sich, ob sie für ihn naheliegt oder seinen Überlegungen nicht eher fremd sei. Vielleicht spricht er hier zunächst von der Möglichkeit des Entstehens und Vergehens, dann vom tatsächlichen Entstehen und Vergehen deshalb, weil von den göttlichen Ideen eben beides nicht gilt, weder solche Tatsache noch überhaupt schon solche Möglichkeit, und doch sind sie im Übrigen die Urbilder der Dinge. So denkt er sich ein erstes Stadium, in dem die ewigen Ideen aller künftigen Geschöpfe in Gott, näherhin im Verbum, bereits da sind, von den Geschöpfen aber noch keines, für diese also das Stadium des «*potest*»¹⁴. Als zweites schwebt ihm dann dasjenige ihrer Entstehung, ihres «*oriri*» vor und zugleich die ganze jeweilige Spanne ihres Daseins bis zu ihrem «*interire*» als Einzelwesen. Dies würde übereinstimmen mit der in einigem Abstand folgenden Erwägung: «*Quod si hae rerum omnium creandarum creaturarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse; atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato: non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et eiusmodi atque incommutabiles manent; quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquomodo est*». Das «*creandarum*» betrifft dann das erste Stadium, paßt aber offensichtlich nicht für «bloßlogische» und auch nicht für unserem philosophischen Sprachgebrauch gemäß «reale», doch *nieverwirklichte* Wesen¹⁵. Die ganze Intention der

¹³ MI 40, 30.

¹⁴ Vgl. C. ep. Man. q. v. fund., 25, 27: «discite ... omnes naturas ... factas esse de nihilo, cum Deus artifex per sapientiam suam potentialiter, ut ita dicam, operaretur, ut *posset* esse, quod non erat ...» (CSEL 25, I, 223; MI 42, 191).

¹⁵ Der gleiche Gedankengang und die gleiche Ausdrucksweise begegnet uns noch bedeutend später, z. B. in Ad Oros. 8, 9: «... Noverat ergo Deus omnia quae fecit antequam faceret. Non enim possumus eum dicere ignorata fecisse, et ea non nisi facta didicisse; nescisse quid faceret, sed scisse quod fecit. Hoc enim si

Ausführungen über die « Ideen » in dieser Quaestio legt ihrerseits nahe, daß es dem Heiligen nur um die Urbilder *zu verwirklichender* Geschöpfe geht. Als Angelpunkt der Argumentation erscheinen die Worte : « ... quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse ? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo, qua equus : hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus ». Die *realen, existierenden* Geschöpfe sind es also, von denen aus und um deren willen der Gedankengang göttliche « rationes » postuliert¹⁶.

Vielleicht wird die Unterscheidung der zwei Stufen des « quod oriri et interire potest » und « quod oritur et interit » von Augustinus hier auch im Zusammenhang mit den Besonderheiten seiner Schöpfungslehre angebracht. Dahin gehört sowohl seine Übernahme der Theorie einer « *materia informis* » wie die wichtige Rolle, die er den sog. « *rationes seminales* » zuschreibt. Die « Ideen » Gottes nennt er in unserer Quaestio auch « *formae* », « *principales formae* quaedam vel rationes rerum ... , quae ipsae *formatae* non sunt... » Ist da für ihn die Gedankenassoziation der formlosen Materie nicht selbstverständlich ? Bezeichnet dann das Stadium des « omne quod oriri ... potest » nicht deren Zustand als einen logisch ersten vor Entstehung irgendeines « formierten » bestimmten Einzelwesens ? – Oft spricht er in den Schriften jener Jahre von der « *materia* », « *materia informis* »¹⁷. Deren Annahme findet er durch die Heilige Schrift bestätigt Sap. 11, 18. Die « *materia informis* » sei gemeint, wenn es im Schöpfungsbericht heißt : « In principio fecit Deus coelum et terram ». Wir begegnen dieser Auslegung bereits (um 389) in *De Gen. c. Man. 1, 5, 9 ff.*, und von ihr geht Augustinus später nicht ab. Er schreibt : « ... Primo ergo materia facta est confusa et informis, unde omnia fierent, quae distincta atque formata sunt, quod credo a Graecis chaos appellari ... Et ideo Deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia etsi omnia formata de ista materia facta sunt, haec ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est ... Informis ergo illa materia

de aliquo artifice homine diceremus, insipientissime saperemus. Noverat ergo ea facienda, non facta : noverat ut faceret, non quia fecerat. Proinde quamvis iam nota essent, quia nisi a sciente non fierent ; non tamen facta esse ceperunt quae ut fierent sciebantur, nisi post fierent, quae ut recte fierent sciebantur antequam fierent » (MI 42, 674).

¹⁶ Zur Erklärung von « irrationabiliter » siehe die Bedeutung von « rationale » und « rationabile », die De ord. 2, 11, 31 angibt. Es soll mithin gesagt sein, Gott habe gewiß nicht wie eine unbewußte Naturkraft oder in blindem Drang die Schöpfung hervorgebracht.

¹⁷ Schon in De ord. 2, 16, 44 (CSEL 63, 177 ; MI 32, 1015).

quam de nihilo Deus fecit, appellata est primo coelum et terra ... non quia iam hoc erat, sed quia *hoc esse poterat*: nam et coelum scribitur postea factum.» Darauf folgt ein Vergleich, der schon wie ein unmittelbarer Vorläufer der erst nach 400 ausgesprochenen Lehre von den «rationes seminales» erscheint, hier ist es aber bloß ein Vergleich, und er gilt der «materia informis» direkt als solcher: «Quemadmodum si semen arboris considerantes, dicamus ibi esse radices, et robur, et ramos, et fructus, et folia; non quia iam sunt, sed *quia inde futura sunt*: sic dictum est ‚In principio fecit Deus coelum et terram‘, *quasi semen coeli et terrae*, cum in confuso adhuc esset coeli et terrae materia; sed *quia certum erat inde futurum esse coelum et terram*, iam et ipsa materia coelum et terra appellata est ... Sic etiam coelum et terra potuit dici materia unde nondum erat factum coelum et terra, sed tamen non erat aliunde faciendum. Innumerabiles tales locutiones in Scripturis divinis inveniuntur. Sicut in consuetudine sermonis nostri, cum id quod certissime speramus dicimus ‚Iam factum puta‘. »¹⁸

De vera rel. 18, 36 (um 390) erklärt seinerseits: «etiam si de aliqua informi materia factus est mundus, haec ipsa facta est omnino de nihilo. Nam et quod nondum formatum est, tamen aliquo modo ut formari possit inchoatum est, Dei beneficio formabile est: bonum est enim esse formatum. Nonnullum ergo bonum est et capacitas formae: et ideo bonorum omnium auctor, qui praestitit formam, *ipse fecit etiam posse formari*. Ita omne quod est, in quantum est; et *omne quod nondum est, in quantum esse potest, ex Deo habet* »¹⁹. Sieht man hier nicht bis in die Worte hinein wie eine Vorlage zu dem Satz der q. de ideis, den wir zu deuten suchen? Freilich ist hier die Reihenfolge zwischen «esse posse» und «esse» entsprechend dem Weg des Schlusses umgekehrt. Sachlich besteht kein Unterschied zwischen «esse posse» hier und «oriri posse» dort; es ist klar, daß sprachlich dem «interire» ein «oriri» zu korrespondieren hat. In der eben zitierten Stelle erscheint auch bereits die Wendung mit «omne quod»: hätte Augustinus dabei die noch nicht formierte Materie allein im Sinn, so wäre ein «omne quod» ungereimte Rede, da die formlose Materie ja als ein undifferenziertes Einerlei, also ein einziges «Etwas» gedacht wurde. Aber dem Bewußtsein schweben offenbar schon die verschiedenen Dinge vor, die aus der Materie «formiert» werden können und daraus entstehen werden, wie der Kontext zeigt, deshalb sagen beide Stellen «omne quod ...», und dabei liegt Augustinus sichtlich auch an der stilistischen Parallele der zwei Satzglieder.

¹⁸ MI 34, 178 f. ¹⁹ MI 34, 137.

Eine nächstverwandte Erklärung über die formlose Materie finden wir in *De fide et symbolo* 2, 2 (um 393): « ... quemlibet modum suum, quem habebat, ut quoquomodo esset, et *distinctarum rerum formas posset accipere*, non habebat nisi ab omnipotente Deo, cuius beneficio est res non solum quaecumque formata, sed etiam quaecumque formabilis. Inter formatum autem et formabile hoc interest, quod formatum iam accepit formam, formabile autem potest accipere. Sed qui praestat rebus formam, *ipse praestat etiam posse formari*: quoniam de illo et in illo est omnium speciosissima species incommutabilis; et ideo ipse unus est qui cuilibet rei, non solum ut pulchra sit, sed etiam ut pulchra esse possit attribuit ... etiam si de aliqua materia factus est mundus, eadem ipsa materia de nihilo facta est, ut ordinatissimo Dei munere prima (primo?) capacitas formarum fieret, ac deinde formarentur quaecumque formata sunt »²⁰. Wiederum sehen wir hier die gleiche Ausdrucksweise « quaecumque res » verwendet sowohl schon für die « formabilia » wie für die « formata ». Es handelt sich aber immer um Realitäten, nur in verschiedenen Stadien, zuerst in dem des noch Unbestimmten, insofern noch nicht Vollwirklichen, in seiner Vollwirklichkeit erst Möglichen, dann um diese Realitäten im Stadium des nunmehr « formierten » Vorhandenen²¹. Die gleiche Bedeutung für alle spätere Entstehung und Entwicklung formierter Wesen behält die Urmaterie nach *De Gen. ad litt. imp. lib.* 3, 10 ff. (auch um 393-94), wo die Schriftauslegung allerdings reserviert, als Frage und Vermutung vorgetragen wird²². Soweit Augustinus von der schlechthin formlosen Materie redet, leugnet er stets ausdrücklich, daß sie zeitlich vor einer gewissen « Formierung » entstanden wäre. Es hätte auch keinen Sinn, einen zeitlich meßbaren

²⁰ CSEL 41, 5 f.; MI 40, 182 f. – Cicero, Acad. I, 7, 27 läßt M. Varro über die Lehre von der formlosen Materie also referieren: « ... subiectam putant omnibus sine ulla specie atque carentem omni illa 'qualitate' ... materiam quandam, ex qua omnia expressa atque effecta sint, quae tota *omnia accipere possit omnibusque modis mutari atque ex omni parte eoque etiam interire*, non in nihilum sed in suas partes, quae infinite secari ac dividi possint, cum sit nihil omnino in rerum natura minimum quod dividi nequeat, quae autem moveantur omnia intervallis moveri, quae intervalla item infinite dividi possint. » Das alles kehrt bei Augustinus wieder, nur unter Streichung der Ungeschöpflichkeit der Materie.

²¹ Zu « informis materies » bei Augustinus vgl. noch etwa sermo 214, 2 (MI 38, 1066 f.; um 391 gehalten); Conf. 12, 3-9; 12-15; 17; 19-24; 13, 33; C. Faust. Man. 20, 14 (CSEL 25 I, 554; MI 42, 379 f.). Mehrmals wird die Materie ein « creabile » genannt, die Bezeichnung « creatum » den formierten Wesen vorbehalten; « creabile » ist also identisch mit « formabile » und « inchoatum ».

²² CSEL 28 I, 464 ff.; MI 34, 223 ff.

Abstand zwischen Dasein der « *materia informis* » und dem Werden der ersten « *formierten* » Dinge aus ihr einschalten zu wollen. « *Ubi enim nulla species, nullus ordo, nec venit quicquam nec praeterit, et ubi hoc non fit, non sunt utique dies nec vicissitudo spatiorum temporalium* » ; « *sine varietate motionum non sunt tempora ; et nulla varietas, ubi nulla species* »²³. Doch redet der Kirchenvater von « *Formen* » in vielfältiger Weise, meint damit nicht stets erste Formen, die eine noch absolut formlose Materie bestimmen, deshalb macht es ihm keine Schwierigkeit, auch je nachdem zeitlichen Verlauf der Prozesse dieser Art anzunehmen. Oft ist ihm « *forma* », « *formatio* » einfach soviel wie Gestalt, Gestaltung, Modelung in einer nicht streng philosophischen Bedeutung. Unversehens kann er von philosophischer Verwendung der Termini zu einer solchen übergehen, die man die landläufige nennen möchte²⁴.

Dürfen wir den Gedanken, der die Unterscheidung von « *oriri et interire posse* » und « *oriri et interire* » in der *q. de ideis* veranlassen mochte, auch mit Rekurs auf Darlegungen über die « *rationes seminales* » zu beleuchten suchen ? Es könnte unberechtigt erscheinen, weil erst im großen Kommentar *De Gen. ad litt.* vom 4. und 5. Buch an von « *rationes seminales* » die Rede ist. Aber bei näherem Zusehen gewinnt man die Überzeugung, daß sie für Augustinus nur wie ein Mittelbegriff sind, den er zwischen *informis materia* und die aus ihr durch « *Formierung* » entstehenden Dinge eingeschaltet hat, um die Möglichkeit solcher Entstehung ohne wiederholte Schöpfungsakte Gottes plausibler zu machen. Der Gedanke bezüglich der Möglichkeit bleibt derselbe wie damals, als er die formlose Materie mit Samen verglich oder als er in *De vera rel.* 29, 52 und 42, 79 die Kraft eines einzigen Ursamens, unter Rückführung auf die darin wirkenden Zahlengründe, bestaunt. Es geht immer noch um die Erklärung des « *oriri* » so mancher Gattungen, Arten und Einzelwesen im Lauf aller Zeiten je zu der im Schöpfungsplan dafür festgesetzten Stunde. Erklärung durch Annahme eines unter Umständen unübersehbar langen Vorstadiums des bloßen « *oriri posse* », einer viele Zwischenglieder umgreifenden, zunächst noch sehr unbestimmten, dann fortschreitend bestimmteren Angelegtheit, die übrigens auch mit *generatio aequivoca* rechnet, bis dann das Angelegte inner-

²³ Conf. 12, 9 und 11.

²⁴ Vgl. die feinsinnigen Bemerkungen über Augustins Umgehen mit den Worten bei H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (1949²), S. 245 ff. ; « *Retractatio* », S. 642, Anm. 18.

halb der Wirklichkeit auftritt, « oritur »²⁵. Ob Augustinus zur Zeit der *q. de ideis* an die Theorie der « rationes seminales » schon dachte und mit ihr rechnete, Jahre bevor er das Wort brauchte, bleibe lieber dahingestellt.

De Gen. ad litt. 1, 14 ff. sowie 2, 11 und 14 bringt nochmals die Erklärung durch Rückgriff auf die formlose Materie selbst. Erstmals soll der Gedanke der « rationes seminales », wenn auch noch nicht der Ausdruck, in *De Gen. ad litt. 4, 33* vorliegen²⁶. Ein Vergleich der dortigen Darstellung etwa mit *De Gen. c. Man. 7* und *De Gen. ad litt. imp. lib. 4* und 15 zeigt, daß die Grundideen dieselben sind. Offenbar sieht Augustinus die « rationes seminales » bereits dem Zustand der formlosen Materie eingesenkt. Auch sie sollen ein Behelf sein, um sowohl das « creavit omnia simul » (*Sir. 18, 1*) wie das « Qui fecisti mundum de informi materia » (*Sap. 11, 18*) erfüllt zu sehen²⁷. Wenn der biblische Schöpfungsbericht alsbald Gräser, Bäume, Fische, Vögel und Landtiere erwähne, müsse das von einem Dasein erst « *potentialiter* » verstanden werden. Sie waren schon geschaffen « *antequam exorta essent* », « *in semine ... non mole corporeae magnitudinis, sed vi potentiaque causali* ». Wie technische Formeln kehren solche Wendungen nun wieder und wieder. Die verschiedenen Wesen bestanden erst « *potentialiter atque causaliter*, priusquam per temporum moras ita *exorirentur*, quomodo nobis iam nota sunt in eis operibus, quae Deus usque nunc operatur –

²⁵ Über Augustins Lehre von den « rationes seminales » stehen eine Reihe Spezialarbeiten zur Verfügung. Es sei verwiesen auf: H. MEYER, *Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik*, Bonn 1914; Ch. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris 1920, S. 127-132; id., *La théorie augustiniennne des raisons séminales*, *Miscellanea Agostiniana*, 2. Bd., Rom 1931, S. 795-819, übernommen in: *Essais sur la doctrine de saint Augustin*, Paris 1932; A. DARMET, *Les notions de raison séminale et de puissance obédientielle chez saint Augustin et saint Thomas d'Aquin*, Bellay 1934; R. CAPDET, *Les raisons causales d'après saint Augustin*, *Bulletin de litt. eccl. (Toulouse)*, 50 (69), 1949, S. 208-228; F.-J. THONNARD, *Les raisons séminales selon saint Augustin*, *Actes du XI^e Congrès International de Philosophie*, Amsterdam-Louvain 1953, vol. XII, S. 146-152; Ch. BOYER, *The Notion of Nature in St. Augustine*, in: Aland-Cross, *Studia patristica*, II, Berlin 1957, S. 175 ff.; G. VERBEKE, *Augustin et le stoïcisme*, *RechAugust I* (1958), S. 67-89; 82-85.

²⁶ CSEL 28 I, 131 ff.; MI 34, 318. Man vergleiche damit die Erklärungen über eine Art *generatio aequivoca* für Kleingetier *De Gen. ad litt. 3, 14*, worin man der Sache nach doch auch « rationes seminales » erblicken könnte (CSEL 28 I, 80; MI 34, 288 f.).

²⁷ Von der « *materies informis* » oder « *informatas* » als dem ersten Ansatz alles Geschaffenen (auch des geistigen) spricht Augustinus noch *De Gen. ad litt. 5, 5*, nachdem der Gedanke der Keimkräfte unverkennbar vorliegt.

secundum potentiam per verbum Dei tanquam seminaliter mundo inditam, cum creavit omnia simul ... ex quibus omnia suis quaeque temporibus iam per saeculorum ordinem fierent ». Auf diese uranfänglichen geheimen Samenkräfte geht zurück « quidquid ex illis tanquam involucri primordialis in tempore evolvitur », in ihnen waren auch die ersten Menschen schon da, freilich nur « invisibiliter, potentialiter, causaliter, quomodo fiunt futura non facta ». Die Hypothese der « rationes seminales » und was ihnen zugemutet wird, gereicht im Weltbild des Kirchenvaters zu einer umso grandioseren Verherrlichung der Allmacht des Schöpfers: « rebus factis rerum faciendarum causas inserebat, et omnipotenti potentia futura faciebat, hominemque suo tempore formandum, in temporum tanquam semine vel tanquam radice condebat quando condebat unde inciperent saecula »²⁸.

In einzelnen Fällen, so für die Bildung des Leibes Adams selbst, des Leibes der Eva aus der Rippe des Mannes und für die Wunder, rechnet Augustinus mit einem gleichsam geringen Beitrag, einer nur geringen Bedeutung der « rationes seminales » als solcher. Sie erscheinen in Anbetracht des Abstandes zwischen Voraussetzung und Folge dann nicht mehr als eigentliche Anlagen, bieten die bloße Möglichkeit der Entstehung dessen, was Gott nach seinem allmächtigen Willen und seinen ewigen Ideen verwirklichen wird²⁹. Diese Betrachtungsweise würde die Unterscheidung des « oriri potest » vom « oritur » in der q. de ideis erst recht verständlich machen. Der Zusammenhang und die Worte zeigen auch an diesen Stellen, daß nicht etwa implizite göttliche Ideen nieverwirklichter Möglichkeiten supponiert sind, das Anliegen ist gerade da wiederum die Erklärung tatsächlicher Dinge oder Ereignisse im Lauf der Zeiten³⁰.

²⁸ De Gen. ad litt. 4, 33 ; 5, 4 ; 5, 11-15 ; 5, 20 ; 5, 23 ; 6, 1 ; 6, 4 ; 6, 5-8 ; 7, 22 ; 8, 3 ; 8, 8 (CSEL 28 I, 131 ff. ; 143 ff. ; 154 ff. ; 164 f. ; 167 ; 170 ; 173 ; 175 ff. ; 220 f. ; 234 f. ; 243 ; MI 34, 318 ; 324 f. ; 330 ff. ; 336 ff. ; 367 ; 375 ; 379). – Vgl. De Trin. 3, 8, 13 ff. (MI 42, 875 ff.) ; QQ. in Hept. 2, 21 (CSEL 28 III, 102 f. ; MI 34, 602 f.).

²⁹ De Gen. ad litt. 6, 15-18 ; 9, 17 f. ; 10, 3 (CSEL 28 I, 189 ff. ; 290 ff. ; 298 f. ; MI 34, 349 ff. ; 405 ff. ; 410 f.) ; De Trin. 3, 8, 13 ff. (MI 42, 875 ff.). – Siehe P. DE VOOGHT, La notion philosophique du miracle chez saint Augustin, RTAM 10 (1938) 317-343.

³⁰ Eine bedeutsame Stütze vorstehender Interpretation liefert uns MARIUS VICTORINUS, dessen philosophisches Rüstzeug weithin auch das unseres Kirchenvaters sein dürfte. Im Lib. de gen. div. Verbi sind vier « modi » des « id quod non est » gezählt, davon einer so bestimmt: « iuxta nondum esse, quod futurum est et potest esse », oder « iuxta quod nondum est ; et tamen est potentia ad esse, et nondum actione esse » (MI 8, 1022 ; 1027).

Noch eine Frage verdient für sich gestellt und beantwortet zu werden: warum unterscheidet Augustinus « *interire posse* » und « *interire* »? Sehr wahrscheinlich denkt er dabei an das seit Karneades in der antiken Philosophie weithin herrschende Theorem, nach dem alles Entstandene auch dem Vergehen unterliegt³¹. Der christliche Schöpfungsglaube aber führt ihn zur Ablehnung der Ungewordenheit der Materie, auch die formlose Materie ist ihm ein Geschöpf Gottes, also entstanden, müßte also früher oder später der schlechthinnigen Vernichtung anheimfallen, wenn jenes Theorem stimmte. Ferner bejaht Augustinus vom christlichen Glauben her einerseits die Geschöpflichkeit, andererseits die Unsterblichkeit, Unvergänglichkeit der Engel, der Menschenseelen, sogar des Leibes der Stammeltern vor dem Sündenfall. Wenigstens in den Schriften vor 400 scheint er den Paradiesesleib Adams und Evas für einen himmlischen Leib zu halten nach der Art der Gestirnleiber, denen er sich die Engel verbunden denkt. Nun möchte der Kirchenvater diese seine Überzeugungen oder Hypothesen offenbar so vortragen, daß er zugleich in etwa auf die profanwissenschaftliche zeitgenössische Befürwortung jenes Satzes vom Vergehen alles Gewordenen Rücksicht nimmt. Deshalb betont er, daß alles Geschaffene tatsächlich in nichts zerfiele, sobald Gott den erhaltenden Einfluß seiner Vorsehung entziehen würde. Aber de facto gibt es überhaupt keine absolute Vernichtung in der Welt, die Macht Gottes verhütet das³². Deshalb erklärt er ferner, daß die « *mutabilitas* », und insbesondere die Sünde, auch bei den geistigen Geschöpfen eine gewisse « *corruptio* » bedeutet³³. Die Vermutung wird

³¹ Siehe A. SCHMEKEL, Die Philosophie der mittleren Stoa ... Berlin 1892, S. 304 ff. Augustinus nimmt mehrmals in seinen Werken auf den von Karneades kommenden Satz Bezug, die Formel vom Entstehen und Vergehen ist ein häufiges Motiv in seiner Gedankenwelt, freilich nicht immer gerade mit den Worten « *oriri et interire* » oder « *ortus et interitus* ». A. SOLIGNAC SJ, Analyse et sources de la Question « *De Ideis* », in: « *Augustinus Magister* », I. Band, Paris 1954, S. 307 ff. verweist auf einige antike Autoren, die Augustins Quellen für diese Formel sein könnten. Vgl. wie unser Kirchenvater zum Satz Stellung nimmt etwa ep. 166, 5, 11 (CSEL 44, 566 f.; Ml 33, 726 f.); C. adv. Leg. et Proph. 1, 2, 3 (Ml 42, 605).

³² Solil. 1, 1, 2 (Ml 32, 869); De imm. an. 7, 12 (ib., 1027); De mor. Man., 2, 6, 8 f. (ib., 1348 f.); De ver. rel. 10, 18; 11, 22 (Ml 34, 130; 132); De Gen. ad litt. imp. lib. 12, 36; 15, 51 (CSEL 28 I, 486; 495; Ml 34, 235; 240); De lib. arb. 2, 17, 45 (CSEL 74, 80; Ml 32, 1265); Conf. 12, 9. 11. 12; C. Sec. Man. 15 (Ml 42, 590); De Gen. ad litt. 4, 18; 9, 15 (CSEL 28 I, 118; 288; Ml 34, 309; 404); De civ. Dei 12, 26; 20, 14; 22, 24 (CC [= Corpus Christianorum] 48, 383; 724; 847), usw.

³³ De ver. rel. 11, 21 f.; 13, 26; 19, 37 f. (Ml 34, 131 f.; 133; 137 f.); De Gen. ad litt. imp. lib. 6, 27 (CSEL 28 I, 477; Ml 34, 231); C. Fort. Man. 1, 11 f. (CSEL 25 I, 89 f.; Ml 42, 116 f.); De div. qq. 83, q. 54 (Ml 40, 38); De doct. chr. 1, 21 (Ml 34, 26); Conf. 4, 11 f.; De Gen. ad litt. 2, 14; 4, 1 (« ... *amittitur species, ali-*

daher nicht abwegig sein, in die Bestimmung « *interire potest* » habe er bewußt die Wesen einbezogen, bei denen ein eigentliches « *interire* » nicht zutrifft, wenn schon das « *oriri* » auch ihnen gilt insofern sie geschaffen wurden.

B. Einige Texte zur Bestätigung

Soviel dürfte klar sein : die besprochene Unterscheidung in *De div. qq.* 83, q. 46 beweist nicht, daß Augustinus göttliche « Ideen » oder « Formen » schlechthin alles dessen, was wir logische und reale Möglichkeiten nennen, angenommen habe. Aber weder dort noch sonst in seinen Schriften bringt er eine Bemerkung, die direkt als authentische eigene Auslegung jener Unterscheidung gewertet werden könnte. So sind wir darauf angewiesen, sie zu beleuchten und zu erläutern durch Gedanken, die er anderwärts über Gottes « Ideen » und über « Möglichkeit » entwickelt. Hier wollen wir ein paar solche Stellen zur Ergänzung analysieren, wobei wir uns auf Schriften einschränken, die keine allzu lange Zeit von *De div. qq.* 83 trennt.

De lib. arb. 3, 5, 13 kommt auf die Frage, ob einer richtig urteile, wenn er meint, dies und das hätte Gott in seiner Welt besser anders eingerichtet und gefügt. Die Antwort erklärt, der Schöpfer habe in seinem freigebigen Wohlwollen nicht bloß dem absolut Besten das Dasein geschenkt, sondern eine Welt von mannigfach abgestuftem Wertgehalt verwirklicht. Es wäre verkehrt, dem Guten unterer Ordnung die Existenz zu mißgönnen, um nur einerlei Bestes und Schönstes gelten zu lassen. Die « *vera ratio* » bejahe vielmehr gerade die großartige Stufung. Der Begriff « *vera ratio* » spielt im Lauf dieser Ausführungen eine wichtige Rolle. Laut Kontext ist damit die richtig urteilende Vernunft gemeint, oder : das richtige, wahrheitsgemäße Urteil. Aufschlußreich für unsere Frage scheint nun die folgende Darlegung über den Ursprung der richtigen Urteile zu sein : « ... *Potest ergo esse aliquid in rerum natura, quod tua ratione non cogitas. Non esse autem quod vera ratione cogitas, non potest. Neque enim tu potes aliquid melius in*

qua mutatione a forma ad informitatem declinante atque vergente : quae mutatio in omni creatura sive possibilitate inest, etiamsi desit effectu, sicut in coelestibus superioribus ... » ; cf. mit en. in ps. 101, 13, a. d. J. 395, über die « *coeli coelorum* » und deren Unvergänglichkeit) ; 7, 28 (CSEL 28 I, 54 ; 93 ; 228 ; MI 34, 275 ; 295 ; 372) ; *De Trin.* 1, 1, 2 ; 5, 2, 3 ff. ; 15, 5, 7 (MI 42, 821 ; 912 ff. ; 1062) ; *De civ. Dei* 13, 16 ff. (CC 48, 397 ff.) ; cf. *De civ. Dei* 22, 16 (ib. 853 f.) ; *C. Max. Ar. ep.* 2, 12, 2 (MI 42, 768), usw.

creatura cogitare, quod creaturae artificem fugerit. *Humana quippe anima naturaliter divinis ex quibus pendet connexa rationibus, cum dicit, 'Melius hoc fieret quam illud', si verum dicit, et videt quod dicit, in illis quibus connexa est rationibus videt. Credat ergo Deum fecisse quod vera ratione ab eo faciendum fuisse cognovit, etiamsi hoc in rebus factis non videt. Quia etiamsi coelum oculis videre non posset, et tamen ratione veritale aliquid faciendum fuisse colligeret, credere debuit factum esse, quamvis id oculis non videret. Non enim cogitatione videret fuisse faciendum, nisi in iis rationibus quibus facta sunt omnia. Quod autem ibi non est, tam nemo potest veraci cogitatione videre, quam non est verum* ». So habe Gott tatsächlich Wesen geschaffen, denen er freien Willen gab, die aber doch nie sündigten noch je sündigen werden, die guten Engel nämlich ; damit entbehre unsere Einrede, warum er nicht die Menschen so schuf, jeglicher Berechtigung³⁴. Augustinus führt mit diesen Worten die Wahrheitsgemäßheit unseres Denkens auf den Einfluß jener von uns geistig geschauten göttlichen « rationes » zurück, « quibus facta sunt omnia ». Das ist die Ursprungsbeziehung unserer « wahren » Gedanken, und sie erweist *ipso facto die Existenz des Objekts solcher Gedanken*, wenn auch das Objekt dann nicht immer genau getroffen wird³⁵. Mag man über Durchsichtigkeit und Schlüssigkeit der Argumentation im Einzelnen verschiedener Meinung sein : die Feststellung läßt sich kaum abstreiten, daß Augustinus hier göttliche « rationes » nur von Wirklichem kennt, keine von an sich möglichen, aber unverwirklichten Wesen, sonst wäre seine ganze Argumentation hinfällig, und es ist kaum anzunehmen, daß ihm deren Hinfälligkeit unbewußt geblieben wäre, wenn er grundsätzlich mit « rationes » bloßmöglicher Wesen in Gott gerechnet hätte. Hier ist « verum » ihm gleichbedeutend mit « wirklich », d. h. in der Wirklichkeitsordnung vorhanden, und zwar wiederum offensichtlich nicht lediglich als göttliche Idee vorhanden, sondern als geschöpfliche Wirklichkeit³⁶.

³⁴ CSEL 74, 101 f. ; MI 32, 1277 f. (wir haben die übliche Einteilung und die Interpunktion bei Migne vorgezogen).

³⁵ Die sog. Illumination, die Schau der ewigen « rationes », weist also nach dieser Stelle zugleich eine Bestimmtheit auf, die Überzeugung fundieren soll, und doch wieder relative Unbestimmtheit, die Irrtum nicht ganz ausschließt, es fehlt ihr letzte Deutlichkeit.

³⁶ Dieser Begriff vom « verum » stimmt mit dem überein, der uns noch deutlicher in andern Texten des Heiligen begegnet ; dazu paßt eine ihm geläufige Bestimmung des « falsum ». Siehe etwa Solil. 2, 4 (MI 32, 887) ; 2, 15 (ib. 898 f.) ; De ver. rel. 20, 40 ; 34, 63 ff. (MI 34, 139 ; 150 ff.) ; De doct. chr. 2, 32, 50 ; 2, 35, 53 (MI 34, 58 f. ; 60) ; dasselbe mit anderen Worten in De div. qq. 83, q. 32 (MI 40, 22) ; Conf. 7, 15 ; gleich wie De lib. arb. 3, 5, 13 argumentiert noch De Gen.

Eines Hinweises wert scheint uns im Zusammenhang unserer Frage, die Art zu sein, wie er die Fähigkeit der *Phantasie* erklärt, Dinge vorzustellen, die man nie gesehen hat und die es überhaupt nicht gibt. Er deutet das zeitliche als Trug, stammend aus dem, was die Sinneserkenntnis, an sich schon im Vergleich zur geistigen minder wertvolle und nicht ganz zuverlässige Erkenntnis, uns vermittelt hat. Umso bezeichnender ist diese seine Lösung, wenn er sie festhält, nachdem ein Brief seines Freundes Nebridius ihn auf eine andere Spur hätte führen können. Nebridius erbittet Auskunft: « cur, quaeso te, non a se potius quam a sensu phantasiam habere omnes imagines dicimus? Potest enim, quemadmodum animus intellectualis ad intelligibilia sua videnda a sensu admonetur potius quam aliquid accipit, ita et phantasticus animus ad imagines suas contemplandas, a sensu admoneri potius quam aliquid assumere. Nam forte inde contingit, ut ea quae sensus non videt, ille tamen aspicere possit: quod signum est, in se et a se habere omnes imagines. De hac re quoque quid sentias, respondebis »³⁷. Diese Worte widerspiegeln unter anderem die Anschauung, die Augustinus selber in einzelnen Frühschriften vertrat und die nach manchen Auslegern mit der Lehre von einer Präexistenz der Seelen sowie von entsprechender Wiedererinnerung einfach identisch wäre³⁸. Davon sei abgesehen. In der Perspektive unserer Frage erscheint bedeutsamer, daß Nebridius mit seiner Hypothese die Phantasiebilder auf eine eigene Art von Schau göttlicher Ideen zurückzuführen neigt, ob unter Voraussetzung der Präexistenz der Seelen und damit einer bereits vorleiblichen Schau oder ohne solche Voraussetzung. Mit der Rückführung, die er empfiehlt, meint er besonders gut erklären zu können, wieso menschliche Einbildungskraft Dinge sehe, die ihr die Sinneserfahrung nicht geboten hat.

Auf die ihm so nahegelegte Vermutung geht Augustinus aber nicht im mindesten ein. Alle Vorstellungen über körperliche Dinge stammen aus Eindrücken, die wir mit den Sinnen aufgenommen haben, erklärt er in seiner weitausholenden Antwort *ep.* 7, 2, 3 ff. (um 389). Die Phanta-

ad litt. 11, 7, 9 (CSEL 28 I, 340; MI 34, 433); vgl. auch C. adv. Leg. et Proph. 1, 14, 19 f. (MI 42, 613 f.).

³⁷ Ep. 6, 2 (CSEL 34 I, 12 f.; MI 33, 67 f.).

³⁸ Vgl. J. HESSEN, Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus, Münster i. W. 1916, S. 55 ff.; Id., Augustins Metaphysik der Erkenntnis, Berlin-Bonn 1931, S. 65 ff.; E. GILSON, Introduction à l'étude de saint Augustin, Paris 1931, S. 94 ff.; F. KÖRNER, Die Entwicklung Augustins von der Anamnese- zur Illuminationslehre im Lichte seines Innerlichkeitsprinzips, TQ 134 (1954) 397-447.

siebilder teilt er da in drei Arten ein, « unum sensis rebus impressum, alterum putatis, tertium ratis ». Bei der ersten Art werden einfach Sinneserkenntnisse genau reproduziert. Bei der zweiten handelt es sich, wie er sagt, z. B. um beliebige Fiktionen, die wir zur Unterhaltung ersinnen, oder um Vorstellungen « cum legimus historias et cum fabulosa vel audimus vel componimus vel suspicamus », so meinen wir den Aeneas oder die Medea usw. zu sehen, « et alia poetarum atque haereticorum mille portenta ». Dahin gehören auch Annahmen, die wir « inter disputandum » vorschlagen, wie « 'puta esse tres super invicem mundos, qualis hic unus est' ; et 'puta quadrata figura terram contineri' ; et similia ». Zur dritten Art gehören Bilder, die auf Berechnungen beruhen, « numeri » und « dimensiones », die wir auf das Sinnenfällige anwenden, um es genauer zu erfassen ; obschon diese Zahlen, geometrischen Figuren, Rhythmen an sich « vera » sind, so schreibt Augustinus, « gignunt tamen falsas imaginationes quibus ipsa ratio vix resistit », so wenn wir uns bei Teilungen oder Schlüssen mit vorgestellten Würfeln behelfen. Über die Phantasieerzeugnisse der zweiten Art fällt unser Kirchenvater kein gnädiges Urteil, denn sie zählen für ihn schlechthin zu den « falsa » : « istas imagines quis dubitaverit istis sensibilibus multo esse falsiores ? Nam illa quae putamus et credimus, sive fingimus, et ex omni parte omnino falsa sunt, et certe longe, ut cernis, veriora sunt quae videmus atque sentimus ». Auch das Vorgestellte der dritten Art verfällt dem gleichen Verdikt. Gerade die ganze Lösung hier steht maßgebend unter der Herrschaft des obenerwähnten augustinischen Begriffs von « verum » und « falsum » (verum = das Wirkliche ; falsum = das in der Wirklichkeit Nichtvorhandene). Im letzten Teil des Briefes spricht er von einer Anlage der Seele, das Material aus der Sinneserfahrung zu beliebigen rechnerischen oder gestaltlichen Kombinationen umzustellen, so daß in uns Bilder unwirklicher Wesen entstehen ³⁹. Nirgends eine Andeutung, daß derlei immerhin existieren könnte, wenn Gott wollte. Und doch sind die konkreten Beispiele, die im Brief erwähnt werden, größtenteils solche, bei denen ein an unser Denken über Possibilia gewohnter Geist leicht wenigstens apriorische theoretische Möglichkeiten sieht. Wenn Augustinus göttliche Ideen, « rationes » auch bloßmöglicher Dinge

³⁹ CSEL 34 I, 14 ff. ; MI 33, 68 ff. Im gleichen Sinn ep. 9, 5 als Antwort auf ep. 8 (CSEL 34 I, 20 ff. ; MI 33, 73) ; De mus. 6, 11, 32 (MI 32, 1180 f.) ; De ver. rel. 10, 18 (MI 34, 130) und öfters, auch noch in späteren Werken, wie etwa De Trin., 11. Buch passim (MI 42, 983 ff.) ; De civ. Dei 8, 6 f. ; 11, 26 f. (CC 47, 223 f. ; 48, 345 f.).

angenommen hätte, wäre es verwunderlich, daß der Vorschlag seines Freundes ihn nicht veranlaßte, die Frage zu erörtern, ob die Phantasie gewisse Bilder von dorthin habe.

Alles in allem gewinnt man den Eindruck, daß der Kirchenvater diesen unseren Begriff von Möglichkeit oder Unmöglichkeit überhaupt nicht hat, nicht kennt, oder aber, daß er ihn ablehnt. *Tiefste Grundlage jeder Möglichkeit scheint für ihn der Wille Gottes zu sein*, entweder das eigentliche Wollen oder im Sinn von Zulassung in Hinordnung auf das eigentlich Gewollte und in dessen Rahmen. Was Gott in keiner Weise will, ist in keiner Weise möglich, sondern « unmöglich »; was er will, ist « möglich », und zwar ebendadurch, daß er es will. Diesen Standpunkt offenbaren einige klare Texte schon aus den Jahren vor und um 400. In einer Predigt um 391, *sermo* 2, 4, 3 f. erklärt er : « ... Nec ideo credant iniqui Deum non esse omnipotentem, quia multa contra eius faciunt voluntatem. Quia et cum faciunt quod non vult, hoc de eis facit quod ipse vult. Nullo modo igitur omnipotentis vel mutant vel superant voluntatem : sive homo iuste damnetur sive misericorditer liberetur, voluntas omnipotentis impletur. *Quod ergo non vult omnipotens, hoc solum non potest.* Utitur ergo malis, non secundum eorum pravam, sed secundum suam rectam voluntatem. Nam sicut mali natura sua bona, hoc est, bono eius opere male utuntur ; sic ipse bonus etiam eorum malis operibus bene utitur, ne omnipotentis voluntas aliqua ex parte vincatur ... Sed quoniam dixi hoc solum omnipotentem non posse, quod non vult, ne quis me temere dixisse arbitretur aliquid omnipotentem non posse ; hoc et beatus Apostolus dixit : 'Si non credimus, ille qui fidelis permanet, negare se ipsum non potest'. Sed quia non vult, non potest ; quia et velle non potest. Non enim potest iustitia velle facere quod iniustum est, aut sapientia velle quod stultum est, aut veritas velle quod falsum est. Unde admonemur Deum omnipotentem ... multa non posse ... Deus omnipotens non potest mori, non potest mutari, non potest falli, non potest miser fieri, non potest vinci. Haec atque huiusmodi absit ut possit omnipotens. Ac per hoc non solum ostendit veritas omnipotentem esse, quod ista non possit ; sed etiam cogit veritas omnipotentem non esse, qui haec possit. *Volens enim est Deus quidquid est ; aeternus ergo, et incommutabilis, et verax, et beatus, et insuperabilis volens est. Si ergo potest esse quod non vult, omnipotens non est : est autem omnipotens ; ergo quidquid vult potest. Et ideo, quod non vult, esse non potest ; qui propterea dicitur omnipotens, quoniam quidquid vult potest.* De quo et Psalmus dicit : 'In coelo et in terra omnia quaecumque voluit

fecit'. »⁴⁰ Selbst wenn wir uns sagen möchten, in einer Predigt wie dieser sei die rhetorische Emphase stark spürbar, zeugt doch die dialektische Schärfe der Darbietung und der Affekt dafür, daß der Kirchenvater eine ihm wichtige Überzeugung vertritt, einen prinzipiellen Standpunkt, von dem er tatsächlich auch sonst nicht abgehen wird. Die Frage, die er seiner Betrachtung zugrunde legt, lautet nicht etwa: was ist an sich möglich, was an sich unmöglich oder sinnlos, sondern: was sollte der Allmächtige nicht vermögen, wenn er es will? Der Akzent ruht von vorneherein auf der Allmacht des Willens Gottes, *sie* bestimmt die Denkrichtung, die Beispiele von « Unmöglichkeiten », die er erwähnt, sind lauter solche, die Gottes Würde und Vollkommenheit selbst betreffen, um ihrer selbst willen, nicht die Dinge, auch das « non potest velle quod stultum est ... quod falsum est ». Wenn das schließlich zum Gedanken sog. apriorischer Unmöglichkeit abgesehen von Gottes Willen führen könnte: der Zusammenhang spricht dafür, daß Augustinus hier persönlich einen solchen Gedanken nicht hat, ja, nicht einmal gelten ließe, ebensowenig wie er eingangs die Argumente gegen die Idee bzw. die Glaubenslehre von der creatio ex nihilo gelten läßt: « Qui enim dicit quod aliquid facere de nihilo non potuerit, quomodo credit quod omnipotens fecerit? Sine dubio quippe negat omnipotentem qui dicit quod mundum Deus facere non posset, si unde faceret non haberet »⁴¹.

Nicht minder klar und entschieden herrscht diese Auffassung von « Möglichkeit » in der Auseinandersetzung *C. Faust. Man.* 26, 3 ff. (um 398). Unter anderm erscheint darin die Interpretation der Wunder, die der Heilige noch in Alterswerken konsequent vorträgt, die Bestreitung, daß sie letztlich Ereignisse « contra naturam » wären: « Deus autem creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit »; und die Begründung lautet einfach: « id enim erit unicuique rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus, ordo naturae », also eine gewisse Bestimmung von « naturale » nach Gottes Belieben. Eine Ausnahme bildet in etwa die Sünde, aber sie wird durch die Strafsanktion doch in die von Gott gesetzte natürliche Ordnung zurückgeholt, und insofern gilt auch hier: « naturalis ordo servatur, si non ab anima, certe a Deo ». Um die Behauptung zu rechtfertigen, die Manichäer könnten von einem Tode Jesu sprechen, ohne an dessen wahre menschliche Geburt zu glauben, hatte Faustus die Versetzung des Elias in die

⁴⁰ MI 38, 1067 f.

⁴¹ Ib. 1066.

Himmelswelt ohne Tod vorgeschützt: wenn ein wie jeder andre Geborene vom Tod verschont werde, warum sollte ein Nichtgeborener nicht sterben können? Die Entgegnung Augustins appelliert zunächst in bezeichnender Weise an unsern Glauben und an die Macht des Willens Gottes, wobei unterschieden wird zwischen Wissen und Glauben. « *Ac per hoc, quid de Helia factum sit, nescimus; hoc de illo tamen credimus, quod verax scriptura testatur. Illud sane scimus, hoc de illo factum, quod Dei voluntas habet; quod autem Dei voluntas non habet, fieri de quoquam omnino non posse. Proinde si mihi dicatur posse fieri, ut caro verbi gratia huius vel illius hominis in corpus caeleste mutetur, concedo fieri posse, sed utrum futurum sit nescio et ideo nescio, quia quid habeat de hac re Dei voluntas, me latet; illud me tamen non latet, sine dubio futurum si hoc Dei voluntas habet. Porro si audiam quod aliquid futurum erat, sed Deus fecit ne fieret, fidissime respondebo: illud potius futurum erat quod Deus fecit, non illud quod si futurum esset, hoc fecisset...* » Hier und im folgenden Abschnitt, wo Augustinus leugnet, daß Gott Geschehenes ungeschehen machen könne, bleibt der göttliche Wille ausschlaggebender Gesichtspunkt: « *tam non possunt futura non fieri quam non fuisse facta praeterita, quoniam non est in Dei voluntate, ut eo sit aliquid falsum, quo verum est* »⁴². Man versteht ohne weiteres, daß für die Betrachtungsweise « Möglichkeit » gleichsam abgelesen wird an der Wirklichkeit und insofern « möglich » und « künftig » leicht wie ineinanderfließen. Dem widerspricht selbst der Satz « *si mihi dicatur...* » nicht, denn dort beruht das Zugeständnis der Möglichkeit für den Leib eines beliebigen Menschen auf dem Schriftzeugnis für die Tatsache im Fall des Elias, wie aus Worten hernach noch deutlicher erhellt. Wir begegnen im ganzen Abschnitt keiner Bemerkung, die vermuten ließe, Augustinus lege den Willensbeschlüssen des Schöpfers gleichsam ein Rat-schlagen ob möglich oder unmöglich, eine Wahl zwischen den im Geiste Gottes fixundfertigen « Ideen » aller Möglichkeiten zu Grunde. Wenn er von den « Naturen » der Dinge redet, meint er immer die den wirklichen Dingen aus Gottes Willen gesetzten « Naturen », im Anschluß daran allenfalls demgemäße, also aposteriorische, « reale » Möglichkeiten oder Unmöglichkeiten.

⁴² CSEL 25 I, 730 ff.; MI 42, 480 ff. Die gleiche Berufung auf die Allmacht des göttlichen Willens bei Einwendungen aus angeblichen naturgesetzlichen Unmöglichkeiten finden wir wiederholt und bis zuletzt in den Schriften Augustins. Vgl. etwa *De gen. ad litt.* 6. 17 (CSEL 28 I. 191; MI 34, 350 f.); *De civ. Dei* 13, 17 ff.; 22, 4. 11. 26 (CC 48, 398 ff.; 809 f.; 829 ff.; 853 f.).

Es kann infolgedessen nicht überraschen, daß Augustinus die göttlichen « rationes » auch einfachhin « causae », « origines » nennt ⁴³. Ungeheimt wäre diese Bezeichnung der « Ideen » Gottes, wenn sie für ihn im Verhältnis zur Verwirklichung der Dinge, die sie geistig darstellen, an und für sich neutral wären, sodaß die meisten von ihnen nichts verursachen würden und nicht einmal der Begriff des Urbildes so recht auf sie passen würde. Ist ihr Korrelat aber stets eine Wirklichkeit, dann versteht sich sowohl jene Qualifikation als « causae » und « origines » wie die auf sie aufgebaute augustinische Erkenntnislehre, die Illuminationstheorie, nach der die göttlichen Ideen überhaupt der letzte gültige und unfehlbare Maßstab (lex, veritas, regula, forma, species, exemplum) einer Art seherischer Erfassung *aller echten Wirklichkeit* sein sollen ⁴⁴.

Bonaventura beruft sich ⁴⁵ auf *De div. qq.* 83, q. 63 dafür, daß der Kirchenlehrer von Hippo offenbar doch göttliche « rationes » aller Möglichkeiten annehme. Was sagt dort Augustinus? Er erklärt, daß die lateinische Wiedergabe des johanneischen « Logos » durch den Terminus « verbum » besser passe als die durch « ratio ». Die Begründung lautet: « ut significetur non solum ad Patrem respectus, sed ad illa etiam quae per Verbum facta sunt operativa potentia. Ratio autem, etsi nihil per illam fiat, recte ratio dicitur » ⁴⁶. Aber das hat keine eigentliche Beziehung zur Darlegung über die göttlichen « rationes » in dem besonderen technischen Sinn der platonischen « Ideen ». Die kurze Quaestio gilt allein einer exegetischen Übersetzungsfrage, die mit Rücksicht auf einen Kerngedanken des Johannesprologs, nämlich die Schöpfertätigkeit der zweiten trinitarischen Person, zugunsten des Terminus « verbum » entschieden wird, bestimmt nicht ohne Erinnerung an das Schöpferwort der Genesis ⁴⁷.

⁴³ Conf. 1, 6, 9; De Gen. ad litt. 4, 32 (CSEL 28 I, 130; MI 34, 316); De Trin. 4, 16, 21 ff. (MI 42, 902 f.); usw.

⁴⁴ De ver. rel. 20, 40; 29, 53 bis 44, 82; 55, 113 (MI 34, 138 f.; 145-159; 172); De lib. arb. 2, 12, 33 f. (CSEL 74, 69 f.; MI 32, 1259); usw.

⁴⁵ In 1. Sent. dist. 36, a. 2, q. 1.

⁴⁶ MI 40, 54.

⁴⁷ Vgl. z. B. die Anspielung auf Gottes Schöpferwort schon in De ver. rel., 113 (MI 34, 172); serm. 1, 2 ff. (MI 38, 24 ff.); De Gen. ad litt. imp. lib. 5, 19 (CSEL 28 I, 471; MI 34, 227); C. Adim. Man. disc., 1 (CSEL 25 I, 115 f.; MI 42, 129 ff.); Conf. 11, 7 ff. und in späteren Werken öfters. Über zwanzig Jahre nach De div. qq. 83 kann der Kirchenvater selbst den Namen « Verbum » von jeder tatsächlichen Schöpfung unabhängig erklären; in De Trin. 15, 11, 20 heißt es: « ... Est et haec in ista similitudine verbi nostri similitudo Verbi Dei, quia potest esse verbum nostrum quod non sequatur opus; opus autem esse non potest, nisi praecedat verbum: sicut Verbum Dei potuit esse nulla existente creatura; creatura vero

Im letzten Satz hat «ratio» zweifelsohne die geläufige Bedeutung: Verstand, Vernunft, Erkenntnisvermögen oder Erkenntnisakt, die auch bei Augustinus alltäglich ist⁴⁸.

C. Zahl und «Möglichkeiten»

Bonaventura glaubt im Sinne Augustins zu sprechen, wenn er in Gott «Ideen» aller möglichen unverwirklichten Wesen supponiert. Nebst q. 63 aus *De div. qq.* 83, wovon bereits die Rede war, beruft er sich auf *De Trin.* 6, 10, 11, im Grunde wegen eines einzigen Wortes dort, des Wortes «plena». Der Kirchenvater erklärt, das trinitarische göttliche Verbum sei vollkommen, ohne jeden Mangel, es sei «*ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium incommutabilium*». Daraus folgert der Seraphische Lehrer: «... sed constat quod non impletur nisi rationibus infinitis: ergo infinitae rationes rerum vivunt in Deo, ergo non solum entium vel futurorum, sed etiam omnium possibilium»⁴⁹. Der Gedanke dürfte deutlich genug sein: von einer begrenzten Anzahl «rationes» könnte man nicht behaupten, daß sie das göttliche Verbum «füllen», «ausfüllen», da es doch unendlich ist. Die Zahl der wirklichen Dinge aber bleibt begrenzt. Also nimmt Augustinus «rationes» aller möglichen an, deren gibt es unendlich viele wegen der unerschöpflichen Nachahmbarkeit des Wesens Gottes. Unschwer sieht man die Schwäche des Arguments, das mit dem einen Wort «plena» Konsequenzen macht. Dabei hätte schon der unmittelbare Zusammenhang der Stelle vor solchem Verfahren warnen können. Wird doch wie im gleichen Atemzug von den «rationes» gesagt: «et omnes *unum* in ea»; daraus erhellt schon, daß es für die Berechtigung dieses «plena» nicht einmal auf irgendwelche Mehrzahl ankommt. Und

nulla esse posset, nisi per ipsum per quod facta sunt omnia» (MI 42, 1073). Damit kontrastiert wieder in gewisser Beziehung, was er ein paar Jahre früher gesagt hatte, nämlich in *Tract. in Ioa. ev.* 21, 4 f.: «'Omnia enim per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil.' Verbum Patris est Filius, nihil dixit Deus quod non dixit in Filio. Dicendo enim in Filio quod facturus erat per Filium, ipsum Filium genuit per quem faceret omnia ...» (MI 35, 1566).

⁴⁸ So *De ord.*, 2, 11, 30 f.; 2, 19, 49 f. (CSEL 63, 168 f.; 181 f.; MI 32, 1009; 1018 f.); *De imm. an.* 6, 10 (MI 32, 1025 f.); *De quant. an.*, 24, 27 (ib. 1049; 1050 f.); *De mag.*, 12 (MI 32, 1216 f.); *De lib. arb.* 1, 8 ff.; 2, 11, 18 f. (CSEL 74, 18 ff.; 68 f.; 84 f.; MI 32, 1231 ff.; 1257 f.; 1267 f.); *De div. qq.* 83, q. 64, 7 (MI 40, 57 f.); usw.

⁴⁹ In 1. *Sent. dist.* 36, a. 2, q. 1. Ob Bonaventura in der Geltendmachung dieser Argumente Vorgänger hatte, müssen wir momentan dahingestellt lassen, da wir die in Betracht kommenden Autoren nicht einsehen können.

hernach berücksichtigt die Darlegung geradesogut hier wie sonst Gottes Wissen um seine *wirkliche* Schöpfung allein: « Ibi novit omnia Deus quae fecit per ipsam, et ideo cum decedant et succedant tempora, non decedit aliquid vel succedit scientiae Dei. Non enim haec creata sunt, quae ideo sciuntur a Deo, quia facta sunt: ac non potius ideo facta sunt vel mutabilia, quia immutabiliter ab eo sciuntur »⁵⁰. Für unsere Denkweise wird das Mißverständnis unausweichlich, dem an dieser Stelle sogar der « Platoniker » oder « Augustinist » Bonaventura offenbar verfällt, wenn wir uns nicht bewußt bleiben, daß der Bischof von Hippo auch dem, was wir « Abstrakta » (oder « Universalien », « Allgemeinbegriffe ») nennen, göttliche « Ideen » im Sinne von Urbildern zugrundelegt. Dazu gehört selbst die Zahl-an-sich (dann auch pluralisch: die Zahlen-an-sich), abgesehen von jeder Anzahl irgendwelcher gedachter oder wirklicher Dinge. Und die Zahl-an-sich bzw. deren Idee hält dann Augustinus konsequent für « unendlich », meint freilich genau besehen « indefinit », das « Schlecht-unendliche », die Tatsache, daß man immer weiterzählen kann. Aus dem gleichen Grund nimmt er z. B. die « Unendlichkeit der Linie » an, die « Linie-an-sich » geht ins Indefinite⁵¹. Die « Unendlichkeit » der Zahl besagt ihm aber durchaus nicht, daß er an eine endlose Zahl von wirklichen und möglichen Dingen denken müßte, zur Rede steht dabei nämlich die leere, bloße Zahl, nicht eine Anzahl noch « Unzahl » Dinge⁵².

⁵⁰ MI 42, 931 f. Vgl. De Trin. 4, 1, 3: « Quia igitur unum Verbum Dei est, per quod facta sunt omnia, quod est incommutabilis veritas, ibi principaliter atque incommutabiliter sunt omnia simul; non solum quae nunc sunt in hac universa creatura, verum etiam quae fuerunt et quae futura sunt. Ibi autem nec fuerunt, nec futura sunt, sed tantummodo sunt; et omnia vita sunt, et omnia unum sunt, et magis unum est et una vita est ... » (MI 42, 883).

⁵¹ De quant. an. 6, 10 f.: « ... longitudinem meram et simplicem, si tibi placet, lineam vocemus: hoc enim nomine a doctis multis appellari solet ... Sed linea ista quam iam, ut opinor, bene intelligis, si porrigatur sive ex una, sive ex utraque parte, quam in longum porrigi potest, cernis nullum esse finem. An ad hoc contemplandum minus valet acies mentis tuae? E. Contemplor omnino, ac nihil facilius ... » (MI 32, 1041). Vgl. De quant. an. 14, 23 (ib. 1048).

⁵² Siehe etwa De Gen. c. Man. 1, 16: « Non (enim) animalis alicuius corpus et membra considero, ubi non mensuras et numeros et ordinem inveniam ad unitatem concordiae pertinere. Quae omnia unde veniant non intelligo, nisi a summa mensura et numero et ordine, quae in ipsa Dei sublimitate incommutabili atque aeterna consistunt ... In omnibus tamen cum mensuras et numeros et ordinem vides, artificem quaere. Nec alium invenies, nisi ubi summa mensura, et summus numerus, et summus ordo est, id est Deum, de quo verissime dictum est, quod omnia in mensura, et numero, et pondere disposuerit » (MI 34, 185 f.). – Conf. 10, 12: « continet memoria numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles, quarum nullam corporis sensus inpressit ... Vidi lineas fabrorum vel etiam tenuissimas, sicut filum araneae; sed illae aliae sunt, non sunt imagines earum,

Die Zahl-an-sich ist nach Augustinus eine « res intelligibilis », wie « modus, species, ordo », wie « mensura » und « pondus ». In der Dreiheit von « Maß, Zahl und Gewicht » erblickt er mit Berufung auf das Bibelwort (Sap. 11, 21) fundamentale Baugesetze der Welt. Die Zahl aber wird geradezu ein Tiefstes und Letztes, sie ist eine Art Grundidee, bzw. die Grundideen sind Zahlen und jede Idee ist letztlich eine Zahl; es gelingt indes nicht leicht, aus den Worten Augustins über dieses Verhältnis von Idee und Zahl Genaueres herauszuschälen, jedenfalls stammt die hohe Bedeutung der Zahl aus dem pythagoreisch-platonischen Erbe, das durch manche Mittelglieder bis zu ihm hin fortlebt. Mit seinen profanwissenschaftlichen Quellen und Autoritäten lehrt er sodann noch die « unendliche » Teilbarkeit der Körper⁵³.

quas mihi nuntiavit carnis oculus : novit eas quisquis sine ulla cogitatione qualiscumque corporis intus agnovit eas. Sensi etiam numeros omnibus corporis sensibus, quos numeramus ; sed illi alii sunt, quibus numeramus, nec imagines istorum sunt et ideo valde sunt. Rideat me ista dicentem, qui non eos videt, et ego doleam ridentem me. » – De Gen. ad litt. 4, 3, 7 bis 7, 14 (CSEL 28 I, 98 ff. ; MI 34, 299 ff.) ist nicht minder deutlich. Wenn Augustinus mensura, numerus, pondus letztlich mit Gott selbst identifiziert, unterscheidet sich das kaum von der wiederholt zum Ausdruck kommenden letztlichen Identifikation aller göttlichen Ideen mit dem einen göttlichen Verbum.

⁵³ Für eine vermutliche Abhängigkeit augustinuscher Gedanken über Zahl und Zahlen von Plotin vgl. O. PERLER, Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt, Freiburg (Schweiz) 1931, S. 13 ff. ; 31 ff. ; zum « Indefiniten » oder « Unendlichen » bei Plotin : L. SWEENEY SJ, Infinity in Plotinus, in Greg. 38 (1957) 515-535 ; 713-732, besonders 722 f. zu 6. Enn., 6, 18 ; W. N. CLARKE SJ, Infinity in Plotinus : a Reply, ib. 40 (1959) 75-98, besonders 83 f. – Über Kenntnisse und Vorstellungen Augustins in Arithmetik, Geometrie, Musik siehe H.-I. MARROU, Saint Augustin et la fin de la culture antique, Paris 1949², 248-275 und 678 der « Retractatio » ; über allfällige Quellen vgl. auch A. SOLIGNAC SJ, Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin, in Recherches Augustiniennes 1 (1958) 113-148. – Zur Auffassung unseres Kirchenlehrers bezüglich der intelligiblen « Eins » oder des « Einen » : De ord. 2, 18, 47 f. (CSEL 63, 179 ff. ; MI 32, 1017 f.) ; De mus. 6, 17 (MI 32, 1191 ff.) ; De lib. arb. 2, 8 (CSEL 74, 56 ff. ; MI 32, 1251 ff.) ; cf. ep. 3, 2 (CSEL 34 I, 6 f. ; MI 33, 64 f.). – Zu « unendlicher » Teilbarkeit : Sol. 1, 4, 10 (MI 32, 874) ; De mus. 6, 8, 21 (MI 32, 1174) ; De imm. an. 7, 12 (MI 32, 1027) ; De quant. an. 6, 11 (MI 32, 1041) ; De Gen. ad litt. 2, 4, 8 ; 4, 7, 13 (CSEL 28 I, 38 ; 103 ; MI 34, 266 ; 304). – Über die « Unendlichkeit » der Zahl im allgemeinen vgl. De ord. 2, 15 f. (CSEL 63, 176 ff. ; MI 32, 1014 f.) ; De mus. 1, 11, 18 : « ... ista vis numero inest, ut omnis dictus finitus sit, non dictus autem infinitus ... » ; ib. 6, 6-9 ; 12 ; 14 ; 17 (ib. 1094 ; 1171 ff. ; 1181 ff. ; 1186 ff. ; 1191 ff.) ; De lib. arb. 2, 11 ; 16 f. (CSEL 74, 67 ff. ; 77 ff. ; MI 32, 1257 f. ; 1263 ff.) ; en. in ps. 146, 11 (MI 37, 1906) ; en. in ps. 38, 7 (MI 36, 418) ; De Trin. 11, 8, 12 ; 11, 10, 17 ; 15, 12, 21 (MI 42, 994 ; 997 f. ; 1074) ; C. adv. Leg. et Proph. 1, 2, 3 (MI 42, 605). In der Deutung von Sap. 11, 21 will sich Augustinus auf letzte Präzision offenbar nicht einlassen, wie das Hinundher De Gen. ad litt. 4, 3-6 verrät (CSEL 28 I, 98 ff. ; MI 34, 299 ff.). – Siehe auch

Die eben besprochene Auffassung von der intelligiblen Realität der Zahl-an-sich dient zur Berichtigung auch einer Interpretation⁵⁴ gewisser Worte in *De civ. Dei* 11, 10. Dort erklärt Augustinus über die göttliche Weisheit: « Neque (enim) multae, sed una sapientia est, in qua sunt infiniti quidam eique finiti thesauri rerum intellegibilium, in quibus sunt omnes invisibles atque incommutabiles rationes rerum etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt. Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest; porro si sciens fecit, ea utique fecit quae noverat »⁵⁵. Hier mag die Frage aufsteigen, wieso denn von der Zahl-an-sich gesagt sein könnte, sie sei für Gott « finit », wenn sie als wesenhaft « indefinit » betrachtet würde. Diese Schwierigkeit wäre indes nicht behoben durch die Annahme, der Satz berücksichtige die « Unzahl » unverwirklichter möglicher Geschöpfe zur Anzahl wirklicher dazu. Sie erscheint dann im Gegenteil noch verschärft. « Eique finiti », wohl doch zum echten ursprünglichen Text gehörig, soll mutmaßlich betonen, daß alles Wissen Gottes letztlich ein genaues Wissen von absoluter Klarheit und Bestimmtheit ist, das den betreffenden Gegenstand vollkommen beherrscht. So sehr durchschaut Gott das Wesen der Zahl-an-sich, daß er am besten ihr « indefinites » Sein kennt und damit eine genaubestimmte, in dem Sinn eine « finite » Idee von ihr hat, wie er eine präzise und vollkommene Kenntnis seines eigenen doch unendlichen Selbst besitzt⁵⁶. Zwar lauert die Versuchung, eher an der « Unendlichkeit » zu deuteln und aus der Beifügung « eique finiti » entnehmen zu wollen, daß hier « infiniti » nicht einmal für « indefinit » stehe, sondern bloß emphatische Rede wäre, wie anderwärts die Zahl etwa der Sandkörner oder der Haare « infinit » heißt, doch um zu unterstreichen, Gott habe sie trotzdem alle gezählt⁵⁷.

E. GILSON, *L'infinité divine chez saint Augustin*, in: *Augustinus Magister*, I (Paris 1954), 569-574.

⁵⁴ Z. B. bei J. EBERLE, *Die Ideenlehre Bonaventuras*, Freiburg i. Br. 1911, S. 36 als Beleg für Ideen aller Möglichkeiten erwähnt.

⁵⁵ CC 48, 332. Der Wortlaut ist verschieden überliefert. MI 41, 327 hat im Text: « ... in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intellegibilium, in quibus sunt omnes invisibles atque incommutabiles rationes rerum ... »

⁵⁶ *De Gen. ad litt.* 4, 3 ff. (CSEL 28 I, 99 ff.; MI 34, 299 ff.) z. B. wird ja Gott selbst « mensura sine mensura, numerus sine numero, pondus sine pondere » genannt.

⁵⁷ Vgl. *De ver. rel.* 20, 40: « Nihil (enim) est corporis, quod non vel unum visum possit innumerabiliter cogitari » (MI 34, 139); en. in ps. 145, 14; in ps. 146, 9, 11; in ps. 138, 24; in ps. 98, 3 (MI 37, 1894; 1904; 1906; 1799; 1260); *De Trin.* 11, 8, 12 (MI 42, 994); sermo 117, 17 (MI 38, 671); *Qq. in Hept.* 1, 28 (MI 34, 555); 137 (ib. 585); *De civ. Dei* 16, 21, 23 (CC 48, 523 f.; 525; MI 41, 499; 500).

Gegen derart äußerste Reduktion einer gemeinten Unendlichkeit aber und als Empfehlung sowohl des Sinnes von « indefinit » wie der Echtheit des Zusatzes « eique finiti »⁵⁸ spricht ein Vergleich mit *De civ. Dei* 12, 18 f. Da will Augustinus die Gründe widerlegen, mit denen Stoa und Neuplatoniker ihre Ansicht von der kreisläufigen periodischen Wiederkehr gleicher Weltzeiten zu stützen suchten. Unter anderm die Behauptung, sonst vermöchte nicht einmal Gott die grenzenlose Mannigfaltigkeit im eigenen Werk, das er von jeher wirkt, mit seinem Wissen zu umfassen: « ... si non eadem repetantur, non possunt infinita diversitate variata ulla eius scientia vel praescientia comprehendere ». Augustinus entgegnet: « ... Hinc enim maxime isti errant, ... quod mentem divinam omnino immutabilem, cuiuslibet infinitatis capacem et innumera omnia sine cogitationis alternatione numerantem, de sua humana mutabili angustaque metiuntur ... Illud autem aliud quod dicunt, nec Dei scientia quae infinita sunt posse comprehendere: restat eis, ut dicere audeant atque huic se voragini profundae impietatis immergant, *quod non omnes numeros Deus noverit. Eos quippe infinitos esse, certissimum est; quoniam in quocumque numero finem faciendum putaveris, idem ipse, non dico uno addito augeri, sed quamlibet sit magnus et quamlibet ingentem multitudinem continens, in ipsa ratione atque scientia numerorum non solum duplicari, verum etiam multiplicari potest. Ita vero suis quisque numerus proprietatibus terminatur, ut nullus eorum par esse cuicumque alteri possit. Ergo et dispares inter se atque diversi sunt, et singuli quique finiti sunt, et omnes infiniti sunt. Itane numeros propter infinitatem nescit omnes Deus, et usque ad quandam summam numerorum scientia Dei pervenit, ceteros ignorat? Quis hoc etiam dementissimus dixerit? Nec audebunt isti contemnere numeros et eos dicere ad Dei scientiam non pertinere, apud quos Plato Deum magna auctoritate commendat mundum numeris fabricantem. Et apud nos Deo dictum legitur: 'Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti'; de quo et propheta dicit: 'Qui profert numerose saeculum', et Salvator in evangelio: 'Capilli', inquit, 'vestri omnes numerati sunt'. Absit itaque ut dubitemus, quod ei notus sit omnis numerus, 'cuius intellegentiae', sicut in psalmo canitur, 'non est numerus'. *Infinitas itaque numeri, quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen inconprehensibilis ei, cuius intellegentiae non est numerus. Quapropter si, quidquid scientia comprehenditur,**

⁵⁸ In dieser Zeitschrift 1 (1954) 382 sind wir der Lesart bei Migne gefolgt und haben deshalb vermutet, « eique finiti » könnte interpoliert sein zur Angleichung an *De civ. Dei* 12, 18.

scientis comprehensione finitur: profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est, quia scientiae ipsius inconprehensibilis non est. Quare si *infinitas numerorum scientiae Dei, qua comprehenditur, esse non potest infinita*: qui tandem nos sumus homunculi, qui eius scientiae limites figere praesumamus, dicentes quod, nisi eisdem circuitibus temporum eadem temporalia repetantur, non potest Deus cuncta quae facit vel praescire ut faciat, vel scire cum fecerit? cuius sapientia simpliciter multiplex et uniformiter multiformis tam inconprehensibili comprehensione omnia inconprehensibilia comprehendit, ut, quaecumque nova et dissimilia consequentia praecedentibus si semper facere vellet, inordinata et improvisa habere non posset, nec ea provideret ex proximo tempore, sed aeterna praescientia contineret»⁵⁹. Im Folgenden erklärt der Kirchenvater, er lasse dahingestellt, ob die tatsächliche Weltzeit so ins Endlose gehe oder nicht, wenn nur ausgemacht sei, daß Gott im einen wie im andern Fall alles vollkommen kenne⁶⁰.

Eindeutig zeigt diese Darlegung, daß den Zahlen Unendlichkeit im Sinne von Indefinität zugeschrieben, für Gott aber dennoch eine komprehensive, und das heißt nach dem Kontext eine vollkommenste Kenntnis der Zahlen in Anspruch genommen wird. Daraus folgerte Augustinus, daß Gott sogar eine endlose Zahl verschiedenartigster zeitlich einander ablösender Geschöpfe mit seinem Wissen restlos zu erfassen und zu überblicken vermöchte, selbst im voraus, falls er deren Verwirklichung planen würde. Auch in diesen Ausführungen hat man die Lehre einbeschlossen sehen wollen, Gott schaue je Einzelideen aller möglichen Wesen, weil die der wirklichen doch nur eine begrenzte Zahl ergäbe⁶¹. Im ganzen Abschnitt wird dies jedoch u. E. nirgends unterstellt; wenn Augustinus hier an göttliche «Ideen» denkt, so sind es nur die «Ideen» der Zahl bzw. der Zahlen an und für sich, denen er Unendlichkeit zuschreibt. Die Frage, wieso Gott die prinzipiell endlose Zahl «ausgezählt» haben könnte, oder besser gesagt, wieso eine solche

⁵⁹ CC 48, 374 ff. Vgl. schon De civ. Dei 12, 13 (ib. 367).

⁶⁰ Zwar hatte er vordem, z. B. in C. ep. Man. q. v. fund. 25, 27 die Zahl der wirklichen Dinge für endlich erklärt; von Gott sagte er da: «potuit et tertium, cui secundum praeponeatur, et deinde usque ad infimum bonum naturarum factorum ordinem ducere, donec universitas earum, *non numero indefinito incerta difflueret, sed certo terminata consisteret*» (CSEL 25, 224; MI 42, 191). Selbst das würde schließlich mit dem vereinbar sein, was er in De civ. Dei 12, 20 mit «Quod utrum ita faciat . . . definire non audeo» offenhalten will.

⁶¹ Vgl. etwa J. B. FRANZELIN, Tractatus de Deo uno, ed. 4., Rom 1910, S. 407; O. PERLER, a. a. O., S. 103 f.

Zahl dennoch von Gottes Wissen « abgeschlossen », « vollständig » erfaßt sein könnte, hat wohl auch Augustinus nicht gelöst. Es ist ein Postulat, das als solches für ihn festzustehen scheint, eine Aporie.

Damit hätten wir die Stellen eingesehen, aus denen man nachweisen wollte, daß Augustinus göttliche « Ideen » nicht bloß der zu verwirklichenden, sondern auch aller bloßmöglichen Geschöpfe annehme. Begreiflicher Weise sind es wenige Texte, die dienlich scheinen. Denn weitaus die meisten über die « Ideen » betreffen unverkennbar nur die wirkliche Schöpfung. Nun aber ergibt sich uns, daß sogar jene paar Stellen eher anders zu deuten sind und dann im Rahmen der üblichen Anschauung des Heiligen verbleiben. Uns mag das befremden. Wir fragen uns, ob einem so scharfsinnigen Geist zugemutet werden darf, er habe Gott die bestimmte und detaillierte Kenntnis der zahllosen Möglichkeiten abgesprochen oder diesen Aspekt bei seiner Ideenlehre übersehen. Vielleicht stammt aber schon die Formulierung der Frage aus unsern vorgefaßten Meinungen, unsern Denkgewohnheiten, die den Grundüberzeugungen eines Augustinus am Ende geradewegs zuwiderlaufen. Wie sieht nämlich die Sache aus, wenn für ihn der letzte Maßstab für « möglich » und « unmöglich » nicht unsere angebliche Einsicht in die Widerspruchlosigkeit oder die Unvereinbarkeit von Begriffen usw. wäre, sondern *Gottes Wille*, daß etwas sei oder geschehe bzw. geschehen könnte? Ist für den, der so dächte, obige Frage noch sinnvoll? Nicht etwa, daß der Verfechter eines solchen Standpunktes leichthin Gott jede Absurdität oder jede Willkür zutraute. Aber zu deren Verhütung wird er nicht eine Unzahl von Einzelideen aller Möglichkeiten im Geiste Gottes postulieren müssen, sondern dazu wird ihm vielleicht die Überzeugung genügen, daß Gott sich selber, unter anderm seine Weisheit und seine Macht am besten kennt, daß er, um mit Augustinus zu reden, sich selbst im Verbum auch als die eine einfache « *forma omnium formarum* »⁶² vollkommen kennt.

Spricht unser Kirchenvater von der Vielzahl göttlicher « Ideen » oder « rationes », dann versteht er darunter jeweils die Urbilder der vielerlei Wesen in der von Gott geschaffenen Welt, seien es nun Gattungen, Arten oder Individuen. Es geht dabei aber stets um substantielle

⁶² Sermo 117, 2, 3 (MI 38, 662). In diese Perspektive lassen sich am ehesten die Erörterungen aus *De spir. et litt.* 1, 1; 5, 7; 35, 62 f. (CSEL 60, 155; 159; 221 ff.; MI 44, 201; 204; 241 f.) und ähnliche einordnen, die von « Möglichkeiten » der Macht Gottes an seinen Geschöpfen reden.

Wesen, um « naturae », wie er oft sagt ⁶³, so um « homo » und « equus », oder um diesen und jenen Einzelmenschen ⁶⁴. Von den Zuständen, Kräften, Fähigkeiten, Leistungsmöglichkeiten, Handlungen dieser Wesen und von den einzelnen Ereignissen als solchen werden nicht je besondere göttliche « Ideen » angenommen. In der einen Idee eines Wesens sind vielmehr dem Wissen Gottes alle derartigen näheren Bestimmungen mitgegeben, sie gehören mit zur erschöpfenden Vollkommenheit und Genauigkeit der betreffenden Idee. So z. B. der tatsächliche Lebenslauf eines Menschen, so ferner seine « Möglichkeiten » resp. « Unmöglichkeiten », die etwa mit seiner Natur, den ihm verliehenen Kräften, Anlagen usw. zusammenhängen. Denn von solchen « Möglichkeiten » oder « Unmöglichkeiten » redet Augustinus oft, gewiß unter der Voraussetzung, daß zuallererst Gott sie kennt, wenn sie echt sind ⁶⁵.

(Fortsetzung folgt.)

⁶³ Cf. De ver. rel. 7, 13 (MI, 40, 129).

⁶⁴ De div. qq. 83, q. 46, 2 (MI 40, 30) ; ep. 14, 4 (CSEL 34 I, 34 f. ; MI 33, 80).

⁶⁵ Vgl. etwa C. Fort. Man. 2, 22 (CSEL 25 I, 104 ; MI 42, 125) : « Unmöglichkeit », daß Schnee warm sei ; De lib. arb. 3, 12, 35 (CSEL 74, 119 ; MI 32, 1288) : « Möglichkeit », daß auch die guten Engel gefallen wären ; so auch C. Max. Ar. ep. 2, 12, 2 (MI 42, 768) ; De doct. chr. 2, 35, 53 (MI 34, 60) : « Möglichkeit », daß es an den Januarkalenden geregnet hätte ; De Gen. ad litt. 3, 4 (CSEL 28 I, 66 ; MI 34, 281) : « Unmöglichkeit », daß Feuer kalt sei ; De fide et sym., 24 (CSEL 41, 30 ff. ; MI 40, 195 f.) und öfters über Verwandlungsmöglichkeiten der Körper ; usw.

COELESTIN ZIMARA SMB

Das Ineinanderspiel von Gottes Vorwissen und Wollen nach Augustinus

II. Die Bedeutung des Wollens für die « Ideen » und das Vorwissen Gottes

Wenn die Schöpferideen Gottes nur solche Wesen zum Objekt haben, die irgendeinmal im Lauf der Zeit der Wirklichkeitsordnung angehören, nicht aber bloße Possibilia, so liegt auf der Hand, daß für diese Objekte der Wille Gottes, eben sein Verwirklichungswille, auch maßgebend ist. Augustinus betont denkbar deutlich, daß Gottes Schöpferwille der entscheidende Grund, die letzte Ursache des Daseins jeglicher Kreatur sei ¹.

¹ De Gen. c. Man. 1, 2, 4: « ... Si ergo isti [die Manichäer] dixerint: 'Quid placuit Deo facere coelum et terram?' respondendum est eis, ut prius discant vim voluntatis humanae, qui voluntatem Dei nosse desiderant. Causas enim voluntatis Dei scire quaerunt, cum voluntas Dei omnium quae sunt, ipsa sit causa. Si enim habet causam voluntas Dei, est aliquid quod antecedit voluntatem Dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit: 'Quare fecit Deus coelum et terram?' respondendum est ei: Quia voluit. Voluntas enim Dei causa est coeli et terrae, et ideo maior est voluntas Dei quam coelum et terra. Qui autem dicit: 'Quare voluit facere coelum et terram?' maius aliquid quaerit quam est voluntas Dei: nihil autem maius inveniri potest » (Ml 34, 175). – De div. qq. 83. q. 28: « Quare Deus mundum facere voluerit. Qui quaerit quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis Dei. Sed omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens maius est quam id quod efficitur. Nihil autem maius est voluntate Dei. Non ergo eius causa quaerenda est » (Ml 40, 18). – Cf. ib. q. 3 (ib. 11). – Conf. 7, 4 (ed. Skutella, S. 129). – De Trin. 3, 2, 7; 3, 9, 19 (Ml 42, 871; 879). – Ad Oros. 2, 2 (Ml 42, 670 f.). – De Civ. Dei 11, 21 f.; 24 (CC 48, 339 ff.; 343 f.; Ml 41, 334 f.; 337 f.). – Daß der Kirchenvater die Schöpfung auf *freien* Willen Gottes zurückführt, läßt sich nicht bezweifeln, ohne daß damit gesagt wäre, sein Begriff von Willensfreiheit überhaupt entspreche genau dem der späteren Theologie. Ferner meint er mit diesem ausschlaggebenden

Die Frage erhält jedoch eine Zuspitzung dahin, ob schon *für die Vorhandenheit der «ideae» der bestimmten Geschöpfe in Gott*, näherhin im Verbum, Gottes Wille grundlegende Bedeutung habe, und wie hier das Verhältnis zu verstehen sei. M. a. W. : sind Gottes «Ideen» ebenso sehr Ergebnis göttlichen Wollens wie göttlichen Wissens, oder gar schon als solche, als «Ideen», die Geschöpfe betreffen, *logice prius* eher Willensbeschlüsse Gottes, logisch an zweiter Stelle von ihm geschaute Urbilder der Dinge? – Aus den Erklärungen *De div. qq.* 83, q. 46 und anderwärts über die Notwendigkeit der Annahme, daß Gott alles nach «rationes» geschaffen habe, daß ferner diese «rationes» ewig sind wie alles, was «in divina mente» existiert, dürfte wohl weder die eine noch die andere Seite der Alternative absolute Sicherheit gewinnen, weil solche Texte genau besehen nicht göttliche Ideen und Gottes Schöpferwillen einander konfrontieren, sondern die Ideen von den Dingen mit der Erschaffung oder aber mit der Entstehung bzw. dem Dasein der Dinge, wobei dann selbstverständlich den Ideen schlechthinnige Priorität zugewiesen wird. Man beachte die Wendungen der genannten *quaestio*: «*secundum eas tamen formari – esse procreata – vivere – contineri et gubernari – condidisse – sint condita – sunt creata – constitueret quod constituebat – ut sit quidquid est, quoquomodo est.*»² Selbst «*constitueret quod constituebat*» hat da kaum einen auf Gottes ewiges Wollen eingeschränkten, von der zeitlichen Entstehung der Geschöpfe absehenden Sinn³.

An sich würden wir supponieren, die logische Reihenfolge sei selbst für Gott, ja für Gott sogar *a fortiori* zuerst Erkennen, dann Wollen oder Nichtwollen des Erkannten. Tatsächlich bemerkt z. B. *De Trin.* 15, 27, 50: «*Voluntatem de cogitatione procedere (nemo enim vult quod omnino*

Schöpferwillen nicht etwa Willkür. Oft und oft sagt er sowohl ausdrücklich wie einschließlich, daß Gott aus *wohlwollender Güte* (*bonitas, beneficentia*) die Welt und alle ihre Wesen ins Dasein gerufen hat: vgl. *De vera rel.* 18 ff. (MI 34, 137 ff.); *De lib. arb.* 3, 5 ff. (CSEL 74, 100 ff.; MI 32, 1276 ff.); *De doctr. christ.* 1, 32, 35 (MI 34, 32); *Conf.* 13, 2 ff. (ed. Skutella, S. 329 ff.); *De Gen. ad litt.* 1, 6 ff.; 4, 16; 8, 23 (CSEL 28 I, 10 ff.; 112 f.; 262; MI 34, 250 ff.; 306 f.; 389 f.); *en. in ps.* 134, 10 f. (MI 37, 1745 f.); *C. adv. Leg. et Proph.* 1, 4, 6 f. (MI 42, 606 f.); *ep.* 166, 5, 15 (CSEL 44, 568; MI 33, 727); *De civ. Dei* 11, 21 ff. (CC 48, 340 f.; MI 41, 334 f.); usw.

² MI 40, 30.

³ Auch in späteren Werken ist es immer die Erschaffung bzw. die Entstehung der Dinge, die Augustinus zum Vergleichspunkt nimmt, wenn er den Ideen des Schöpfers Priorität vindiziert, z. B. *De Trin.* 6, 10, 11 (MI 42, 931 f.); *Ad Oros.* 8, 9 (ib. 674); *De civ. Dei* 11, 21 (CC 48, 340 f.; MI 41, 333); *In Ioa. ev. tr.* 37, 8 (MI 35, 1674); *Retr.* 1, 3, 2 (CSEL 36, 20 f.; MI 32, 589).

quid vel quale sit nescit). »⁴ Aber wer versichert, daß Augustinus auch außerhalb trinitarischer Vergleichsobjekte dies als ein mindestens logisches Nacheinander selbst in Gott fordern würde?⁵ Es bleibt doch die Möglichkeit, aus dem Gottesbegriff heraus hier jeglichem Nacheinander ein genaues Zugleich, ein genaues Mit- bzw. Ineinander entgegensetzen und für das Gott entsprechende Verhältnis anzusehen. Dann würde sich etwa ergeben, daß diesbezügliche Aussagen bald so, bald so lauten: einmal als ob Gottes vorwissende Ideenschau seinem schöpferischen und fügenden Willensratschluß vorausginge, ein andermal als ob das Verhältnis umgekehrt wäre, ein drittesmal vielleicht so als ob die « Ideen » eben-
sogut Willensbeschlüsse wie Erkenntnisse seien, in einem sowohl Einsichten wie Absichten, ungefähr das, was wir meinen, wenn wir konkret von den « Gedanken » Gottes, von seinen « Plänen » sprechen. Hat der Kirchenvater von Hippo die Sache so beurteilt, oder war er sich wenigstens eines Einschlages des Wollens Gottes bei dem, was er göttliche « *ideae* », « *rationes* » nannte, bewußt?

A. Die « Ideen » Gottes Ausdruck des göttlichen Ordnungswillens

Schon *De ord. 1, 1, 2* führt die Einrichtung der Welt und die Beschaffenheit der Weltwesen jedenfalls nicht weniger auf Gottes Willen als auf die göttliche Vernunft zurück, die Sprache wechselt wie selbstverständlich von einem zum andern Gebiet hinüber: « *quis tam caecus est mente, ut quicquam in movendis corporibus rationis quod praeter humanam dispositionem ac voluntatem est, divinae potentiae moderatione dare dubitet? nisi forte aut casibus tam rata subtilique dimensione vel minutissimorum quorumque animalium membra figurantur aut, quod casu quis negat, possit nisi ratione factum fateri aut vero per universam naturam, quod in singulis quibusque rebus nihil arte humana satagente ordinatum miramur, alienare a secretissimo maiestatis arbitrio ullis nugis vanae opinionis audebimus.* »⁶

Damit steht im Einklang, daß Augustinus unversehens die schöpferischen « Ideen » Gottes mit den *Gesetzen* identifizieren kann, die den Gang der Dinge regulieren oder nach denen die vernünftigen Geschöpfe

⁴ MI 42, 1097; cf. De Trin. 13, 5, 8 (ib. 1020).

⁵ Cf. De Trin. 15, 26, 47 den vorausgeschickten Vorbehalt (ib. 1094).

⁶ CSEL 63, 122; MI 32, 979. Vgl. etwa mit De Trin. 3, 4, 9 (MI 42, 873); cf. Solil. 1, 1, 4 (MI 32, 871) über die « ewigen Gesetze », die Gott um der rechten Ordnung willen der Welt gegeben hat.

sich in eigener Bereitschaft zu richten hätten. Selbst innerhalb der *q. de ideis* treffen wir auf diese dem Denken unseres Kirchenvaters offenbar spontan sich aufdrängende Verschmelzung. Als Sitz der « Ideen » wird zwar näherhin die « divina intelligentia » oder « divina mens » angegeben ⁷. Doch zur Begründung des Daseins ewiger Urbilder der Geschöpfe soll unter anderm die rhetorische Frage dienen, ob denn irgend ein Christ nicht bekenne, « universalem rerum incolumitatem, ordinemque ipsum quo ea quae mutantur suos temporales cursus certo moderamine celebrant, summi Dei legibus contineri et gubernari? Quo constituto atque concesso quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? » ⁸

Es gehört zum augustinischen Repertorium, von der « ars » des Weltenbaumeisters zu sprechen und dessen « Ideen » demgemäß mit den Urbildern zu vergleichen, die der Künstler zuerst in seinem Geiste konzipiert ⁹. Die urbildlichen Ideen Gottes versteht aber der Kirchenvater, wie es auch einigermaßen schon in der Natur des Vergleiches liegt, durch das Wesen der souveränen eigentlichen Schöpferwürde erst recht postuliert wird, nicht bloß als Produkt eines Intellektes, er erblickt darin zugleich das Ergebnis eines bestimmten Wollens, oder doch wenigstens einer grundsätzlichen Willenseinstellung, die der « bonitas Dei » zufolge nur « bona » beabsichtigen kann. Daher kommt es, daß vielfach den göttlichen Ideen explicite oder implicite die Funktion von Normen übertragen erscheint, von denen die « abbildliche » geschöpfliche Wirklichkeit nicht abweichen dürfte.

Ein Beispiel bieten die Erklärungen *De lib. arb. 3, 15, 42 ff.*: « Deus conditor omnium naturarum etiam in earum vitiis laudandus est; cum et hoc ab illo habeant quod naturae sunt, et in tantum vitiosae sint, in quantum ab eius qua factae sunt arte discedunt, et in tantum recte

⁷ De div. qq. 83, q. 46, 2: « Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur ... has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris? ... in divina mente continentur » (MI 40, 30). Dabei wäre aber vielleicht nicht unwichtig die Tatsache, daß selbst beim Menschen unter « mens » der Wille einbezogen erscheint, besonders deutlich in der trinitarischen Verwendung *De Trin.* 9 ff. (vgl. A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2. Aufl., Paris 1927, 1. Band, S. 21 - 104; M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster i. W. 1927, S. 310-313; E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1931 (3^e mille), S. 54; S. 139-154; S. 282-292.

⁸ Ebd.

⁹ Siehe die Texte in: *Die Eigenart des göttlichen Vorherwissens nach Augustinus*, in *dieser Zeitschrift* 1 (1954) 353-393.

vituperentur, in quantum earum vituperator artem qua factae sunt videt, ut hoc in eis vituperet, quod ibi non videt. Et si ars ipsa per quam facta sunt omnia, hoc est summa et incommutabilis Sapientia Dei, vere summeque est, sicuti est, respice quo tendat quidquid ab illa discedit. Qui tamen defectus non esset vituperatione dignus, nisi esset voluntarius. . . . In iis igitur rebus quae ideo deficiunt, quia non ultra esse acceperunt, ut suis temporibus omnia peragantur, nemo defectum recte vituperat ; quia nemo potest dicere 'Debuit permanere', *cum acceptas metas transire non posset*. In creaturis autem rationabilibus, quibus sive peccantibus sive non peccantibus universalis pulchritudo modis congruentissimis terminatur, aut nulla peccata sunt, quod absurdissimum est dicere, peccat enim saltem qui vel damnat quasi peccata quae nulla sunt¹⁰, aut non sunt vituperanda peccata, quod nihilominus absurdum est. . . . aut si cogit verissima ratio, sicuti cogit, ut et vituperentur peccata, et quidquid recte vituperatur ideo vituperetur quia non est ita ut esse debuit : quaere quid debeat natura peccatrix, et invenies recte factum ; quaere cui debeat, et invenies Deum. A quo enim accepit posse recte facere cum velit, ab eo accepit ut sit etiam misera si non fecerit et beata si fecerit. Quia enim nemo superat *leges* omnipotentis Creatoris, non sinitur anima non reddere debitum. »¹¹

Das Stichwort « *leges omnipotentis Creatoris* » erinnert unmittelbar an das, was Augustinus unter der sog. « *lex aeterna* » versteht. Dieses « ewige Gesetz » scheint er mehr oder minder mit den göttlichen « Ideen » zu identifizieren¹². Einmal erhält es folgende Bestimmung : « *Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens et perturbari vetans.* »¹³ Eine genauere Analyse möchte vielleicht auf die Fassung folgende Distinktion aufbauen : die « *lex aeterna* » setzt den « *ordo naturalis* » (= die « Naturordnung » oder « natürliche Ordnung » in einem umfassenden Sinn von Weltordnung samt all ihren Komponenten) als fertig gegebene Größe voraus und fordert von den vernünft-

¹⁰ Augustinus spricht auch von ganz unbewußten « *peccata* » : De lib. arb. 3, 18 f. (CSEL 74, 131 ff. ; MI 32, 1295 ff.) ; ep. 47, 4 (CSEL 34, 134 ; MI 33, 186) ; Ep. ad Rom. inch. expos., 16 ff. (MI 35, 2099 ff.) ; usw. Sonst könnte obige Behauptung rabulistisch erscheinen.

¹¹ CSEL 74, 125 f. ; MI 32, 1291 f.

¹² Vgl. A. SCHUBERT SVD, Augustins Lex-aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, Band 24, Heft 2), Münster i. W. 1924. Der Autor führt besonders den Nachweis direkter Abhängigkeit Augustins von Cicero im Denken über Ordnung, Gesetz, Gesetze.

¹³ C. Faust. Man. 22, 27 ; cf. 22, 30 ; 22, 61 ; 22, 73 (CSEL 25 I, 621 ; 624 ; 656 ; 670 ; MI 42, 418 ; 420 ; 438 ; 446).

tigen Geschöpfen freie Ausrichtung danach (*iubens* — *vetans*), hat also bereits den Sinn eines Sittengesetzes, wäre etwa soviel wie das « natürliche Sittengesetz » überhaupt. Die schöpferischen Ideen Gottes würden indes all dem bereits zugrundeliegen, indem sie zusammen Gottes Weltplan sind und sowohl schon den « *ordo naturalis* » wie die ihn einschärfende « *lex aeterna* » konstituieren. Wir glauben allerdings, daß Augustinus mit souveräner Unbekümmertheit über derartige logische « Haarspaltereien » hinweggeht, daß er je nach seiner augenblicklichen Gedankenrichtung, seinem Zweck, manchmal seinen Improvisationen *ideae divinae* — *ordo naturalis* — *lex aeterna* und noch andres mehr einfach austauscht. Er meint kaum etwas andres, wenn er z. B. eine « *lex universitatis* » (auch pluralisch : « *universitatis leges* ») einführt, deren Deutung alsdann lautet : « *Est enim lex universitatis divina sapientia.* »¹⁴ Von ihr heißt es ferner, sie sei die « *prima sapientia ... illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis* », trinitarisch der Sohn, das Verbum¹⁵. Aus dem Reich der göttlichen Ideen wird das maßgebende Gesetz in die Schöpfung überschrieben, wie die *Solil. 1, 1, 3* es formulieren : « *Deus, cuius regnum est totus mundus quem sensus ignorat. Deus, de cuius regno lex etiam in ista regna describitur.* » Hier handelt es sich um jenen « *mundus intelligibilis* », den der Kirchenvater später nicht mehr « *mundus* » genannt wissen mochte, das « Reich » der « Ideen », von dem die Sinne keine Ahnung haben¹⁶. Ausgeführt wird der Gedanke wiederum *Solil. 1, 1, 4* : « *Deus cuius legibus in aevo stantibus, motus instabilis rerum mutabilium perturbatus esse non sinitur, frenisque circumeuntium saeculorum semper ad similitudinem stabilitatis revocatur ; cuius legibus arbitrium animae liberum est, bonisque praemia et malis poenae, fixis per omnia necessitatibus distributae sunt ...* »¹⁷

Augustinus nennt die « *rationes* » auch « *regulae* »¹⁸. Von der « *lex aeterna* » spricht er gewöhnlich in der Einzahl, von « *rationes* » und « *re-*

¹⁴ De div. qq. 83, q. 79, 1 (MI 40, 90).

¹⁵ De vera rel. 30-36 (MI 34, 147-152) ; De Trin. 6, 10, 11 (MI 42, 931) kehren offensichtlich die gleichen Gedanken wieder, in fast gleichen Worten, aber nun in trinitarischem Zusammenhang. Die Konfrontierung dieser beiden Stellen läßt ersehen, wie schwer manchenmal in unsern Augustinusausgaben die Wahl fallen mag, ob z. B. « *Sapientia* » oder « *sapientia* » geschrieben werden soll.

¹⁶ MI 32, 870.

¹⁷ Ib. 871.

¹⁸ De lib. arb. 2, 10, 29 ; 12, 34 ; 19, 52 (MI 32, 1256 ; 1259 ; 1268) ; De vera rel. 31 (MI 34, 146) ; De Trin. 9, 6, 10 ; 14, 15, 21 (MI 42, 966 ; 1052) ; cf. De Gen. c. Man. 1, 8, 13 (MI 34, 179) ; De doct. chr. 1, 8, 8 f. ; 2, 38, 56 (MI 34, 22 f. ; 61).

gulae » hingegen gern pluralisch. Dürfte man daraus einen Schluß ziehen, würde naheliegen, daß die letzteren bereits Stellungnahme der Weisheit und des Willens Gottes für die verschiedenen Einzelwirklichkeiten sowie deren mannigfaltige Aspekte besagen.

Nach der augustinischen Gesamtkonzeption soll die Vielzahl und Differenziertheit der schöpferischen Ideen für Gott wie ein wesentliches Mittel sein, die rechte *Ordnung* zu sichern in dem Universum, das er ins Dasein rufen will. Die kapitale Rolle, welche dieser Begriff der Ordnung im Denken des Heiligen spielt, gilt auch, ja gilt zuerst für den ewigen Ideenkomplex, dessen Abbild die entstehende Welt der Kreaturen sein soll. Die « rationes » in Gott stellen selbst das tadellose und harmonische Ordnungsgefüge dar, auf das es dem Schöpfer ankommt¹⁹. Denn *die Ordnung ist von vorneherein Objekt der Liebe Gottes*. Das läßt *De ord.* 1, 7, 18 sagen durch Licentius, der hier gerade erklären möchte, wieso die Übel nicht als Gottes Werk und Gegenstand sogar der Liebe Gottes erscheinen. Augustinus bemängelt (zugleich wohl eine Art Selbstentschuldigung) an der Antwort des Licentius schon bevor er sie bringt, eine gewisse Unbeholfenheit in der Ausdrucksweise, die jedoch die Richtigkeit des Inhaltes nicht antaste: « Non diligit Deus mala, inquit; nec ob aliud, nisi quia ordinis non est ut Deus mala diligit. Et ordinem ideo multum diligit, quia per eum non diligit mala. At vero ipsa mala qui possunt non esse in ordine, cum Deus illa non diligit? Nam iste ipse est malorum ordo, ut non diligentur a Deo. An parvus rerum ordo tibi videtur, ut et bona Deus diligit, et non diligit mala? Ita nec praeter ordinem sunt mala, quae non diligit Deus, et ipsum tamen ordinem diligit: hoc ipsum enim diligit, diligere bona et non diligere mala; quod est magni ordinis, et divinae dispositionis. Qui ordo atque dispositio, quia universitatis congruentiam ipsa distinctione custodit, fit ut mala etiam esse necesse sit. Ita quasi ex antithetis quodam modo, quod nobis etiam in oratione iucundum est, ex contrariis, omnium simul rerum pulchritudo figuratur. »²⁰

¹⁹ Siehe etwa: *De Gen. c. Man.* 1, 8, 13; 1, 16, 26 (MI 34, 179; 185 f.); *De vera rel.* 31, 58 (MI 34, 148); *De div. qq.* 83, q. 59, 3 (MI 40, 47); *De lib. arb.* 2, 10, 29 (CSEL 74, 65 ff.; MI 32, 1256 f.); *De Gen. ad litt.* 4, 32, 49; 4, 35, 56; 5, 15 ff. (CSEL 28 I, 129 f.; 136; 158 ff.; MI 34, 316 f.; 320; 332 ff.); *De Trin.* 9, 6, 10; 14, 15, 21 (MI 42, 966; 1052).

²⁰ CSEL 63, 133; MI 32, 986. Dieser Text verdeutlicht denkbar gut das Thema, das *De ordine* in Angriff nehmen wollte, vgl. *Retr.* 1, 3, 1 (CSEL 36, 19; MI 32, 588). G. BARDY hat an dieser Stelle seiner Übersetzung der *Retractationes* keine glückliche Hand; den Text « *utrum omnia bona et mala divinae providentiae*

In *De ord. 2, 4, 11 f.* verteidigt ein anderer Gesprächspartner, Trygetius, den gleichen Standpunkt. Er will zeigen, wie selbst die Taten des Toren die von Gott geplante Gesamtordnung nicht durchbrechen: « Namque omnis vita stultorum, quamvis per eos ipsos minime constans minimeque ordinata sit, per divinam tamen providentiam necessario rerum ordine includitur et quasi quibusdam locis *illa ineffabili et sempiterna lege dispositis* nullo modo esse sinitur ubi esse non debet. ita fit, ut angusto animo ipsam solam quisque considerans veluti magna repercussus foeditate aversetur. si autem mentis oculos erigens atque diffundens, simul universa conlustret, *nihil non ordinatum* suisque semper veluti sedibus distinctum dispositumque reperiet. Quam magna, inquam, quam mira mihi per vos deus ille atque ipse, ut magis magisque credere adducor, rerum nescio quis occultus ordo respondet! nam ea dicitis, quae nec quomodo dicantur non visa nec quomodo ea videatis intellego; ita ea et vera et alta esse suspicor ... nonne in corporibus animantium quaedam membra, si sola adendas, non possis adtendere? tamen ea *naturae ordo* nec, quia necessaria sunt, deesse voluit, nec, quia indecora, eminere permisit. quae tamen deformia suos locos tenendo meliorem locum concessere melioribus ... »²¹

De ord. 2, 19, 51 bringt zwar eine Bemerkung, die sich scheinbar nicht reimen kann mit der Supposition, die « intelligible Welt » biete das genaue geistige Musterbild der geschaffenen, darunter auch der materiellen, sinnenfälligen Welt. Da lesen wir, in der sinnenfälligen besitze das Ganze bedeutend größere Vollkommenheit als je die Teile allein; in der intelligiblen Welt aber jeder Teil, wie das Ganze, Schönheit und Vollkommenheit. « In hoc enim sensibili mundo vehementer considerandum est, quid sit tempus et locus, ut quod delectat in parte sive loci sive temporis, intellegatur tamen multo esse melius totum, cuius illa pars est, et rursus, quod offendit in parte, perspicuum sit homini docto non ob aliud offendere, nisi quia non videtur totum, cui pars illa mirabiliter congruit, in illo vero mundo intellegibili quamlibet partem tamquam totum pulchram esse atque perfectam. »²² Vielleicht stehen wir hier vor

ordo contineat? » gibt er so wieder: « l'ordre renferme-t-il tous les biens et tous les maux de la Providence divine? » (Œuvres de saint Augustin, 12. Band, Desclée, De Brouwer, Paris 1950, S. 285). Augustinus will aber fragen, « ob die Ordnung der göttlichen Vorsehung alles Gute und Schlechte in sich befaßt », wie es P. KESLING, Gottes Weltregiment. Des Aurelius Augustinus « Zwei Bücher von der Ordnung », Münster i. W., s. a. (1940), S. 205, übertragen hat. Der Sinn ist ein anderer als Bardsy zu insinuieren scheint.

²¹ CSEL 63, 154 f.; Ml 32, 100. ²² Ebd. 183; 1019.

einer jener Unausgeglichenheiten, die man nun einmal bei Augustinus in Kauf zu nehmen hat, selbst ohne deren Gründe entdecken zu können. An Erklärungen lägen für unsern Fall nahe: entweder, daß mit dem « mundus intellegibilis » im fraglichen Satz nun einfach Gott selber gemeint ist, von dessen Schau durch die geläuterte Seele der größere Kontext spricht, und dann nur uneigentlich von « partes » die Rede wäre ²³; oder aber, daß gesagt sein soll, auf dem Gebiet des Sinnenfälligen erscheine der einzelne Teil mangelhaft, verfehlt, soweit die kurzsichtige Sinneserkenntnis das Urteil diktiert, während die Perspektive sich aufhelle, sobald der Geist den Überblick ermögliche ²⁴. Eine weitere, vielleicht noch vorzuziehende Supposition könnte die gerühmte Schönheit und Vollkommenheit des Intellegiblen überhaupt aus der ihm eigenen Ewigkeit und Unwandelbarkeit abgeleitet sehen, nach der dem Lehrer von Hippo beliebten Gleichung: aeternum et incommutabile – verior – melior ²⁵.

Später hat Augustinus die dargelegte Grundauffassung der göttlichen Ideen, die darin nicht allein Produkte (sit venia verbo) des Intellectes, sondern ebenso sehr der Willenseinstellung des Schöpfers, insofern Fundamente der Weltordnung sieht, durchaus nicht aufgegeben. Die vergleichende Analyse einiger Erörterungen seines « Gottesstaates » möge das aufzeigen. Bei Behandlung der Frage, warum das Römische Reich solange der besondere Günstling des Glückes gewesen sei, polemisieren die ersten Bücher des großen Werkes mit zäher Beharrlichkeit gegen die Anwälte des Zufalls wie gegen die des Schicksals. Der Bischof von Hippo hält daran fest, daß Gott alles nach einer von ihm stammenden Ordnung verteilt, durch die er Dinge und Zeitenlauf beherrscht. Bezeichnend ist z. B. diese Erklärung in *De civ. Dei* 4, 33: « Deus igitur ille felicitatis auctor et dator, quia solus est verus Deus, ipse dat regna terrena et bonis et malis, neque hoc temere et quasi fortuito, quia Deus est, non fortuna, sed *pro rerum ordine ac temporum* occulto nobis, notissimo sibi; cui tamen ordini temporum non subditus servit, sed eum ipse tamquam

²³ Vgl. etwa, was alles die Soliloquia von Gott und wie sie es von ihm aussagen. Zudem ist nicht ausgeschlossen, daß der Kirchenlehrer damals den « mundus intellegibilis » doch noch realer und selbständiger, treuer platonisch-plotinisch faßte als *Retractationes* 1, 3, 2 ihn interpretiert. Vgl. etwa ep. 3, 1 über « den Menschen », « den Kreis », « das Viereck » (CSEL 34, 5; MI 33, 64).

²⁴ Im Sinn von *Solil.* 1, 2 (MI 32, 872 f.); *De ord.* 1, 1, 2 f. (CSEL 63, 122 f. MI 32, 979); *De lib. arb.* 3, 15 (CSEL 74, 125 ff.; MI 32, 1291 ff.); *De Gen. c. Man.* 1, 25 f. (MI 34, 185); *Conf.* 7, 12 ff.; 13, 28 (Ed. Skutella, S. 142 f.; S. 364) und vieler anderer Stellen.

²⁵ *De ord.* 2, 2, 6 (CSEL 63, 149; MI 32, 996); *De lib. arb.* 2, 10; 3, 7, 20 ff. (CSEL 74, 65 f.; 106 ff.; MI 32, 1256; 1280 ff.).

dominus regit moderatorque disponit. »²⁶ *De civ. Dei* 5, 1 sagt uns, was man unter « fortuita » und was man unter « fatalia » zu verstehen pflege : « Causa (ergo) magnitudinis imperii Romani nec fortuita est nec fatalis secundum eorum sententiam sive opinionem, qui ea dicunt esse *fortuita*, quae vel nullas causas habent vel non ex aliquo ordine venientes, et ea *fatalia*, quae praeter Dei et hominum voluntatem eiusdem ordinis necessitate contingunt. Prorsus divina providentia regna constituuntur humana. Quae si propterea quisquam fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat... »²⁷ *De civ. Dei* 5, 8 erscheint diese benigna interpretatio wieder : « Qui vero non astrorum constitutionem, sicuti est cum quidque concipitur vel nascitur vel inchoatur, sed omnium conexionem seriemque, qua fit omne quod fit, fati nomine appellant, non multum cum eis de verbi controversia laborandum atque certandum est, quando quidem ipsum causarum ordinem et quandam conexionem Dei summi tribuunt voluntati et potestati, qui optime et veracissime creditur et cuncta scire antequam fiant et nihil inordinatum relinquere ; a quo sunt omnes potestates, quamvis ab illo non sint omnium voluntates. Ipsam itaque praecipue Dei summi voluntatem, cuius potestas insuperabiliter per cuncta porrigitur, eos appellare fatum sic probatur. »²⁸

Anschließend richtet unser Kirchenvater seine Kritik gegen Cicero, der im Interesse der menschlichen Willensfreiheit das Vorherwissen leugne. An Gottes Vorherwissen kann auf keinen Fall gerüttelt werden, erwidert mit wirkungsvoll gesteigerter Entrüstung Augustinus. Auch hier hält er daran fest, daß es einen « omnium certus ordo causarum » gibt, den Gottes Vorwissen überschaut. Er erklärt : « Ordinem autem causarum, ubi voluntas Dei plurimum potest, neque negamus, neque fati vocabulo nuncupamus ... Non est autem consequens, ut, si Deo certus est omnium ordo causarum, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio. Et ipsae quippe nostrae voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo eiusque praescientia continetur, quoniam et humanae voluntates humanorum operum causae sunt ; atque ita, qui omnes rerum causas praescivit, profecto in eis causis etiam nostras voluntates ignorare non potuit, quas nostrorum operum causas esse praescivit. »²⁹ Der Fortgang dieser Auseinandersetzung mit Cicero bleibt für unsere Frage aufschlußreich. Letzt-

²⁶ CC 47, 126 ; MI 41, 139.

²⁷ CC 47, 128 ; MI 41, 141.

²⁸ CC 47, 135 ; MI 41, 148.

²⁹ CC 47, 138 ; MI 41, 150 f.

lich wird hier die Bestreitung des Vorherwissens Gottes stets durch Rückgriff auf den Willen des Schöpfers abgewehrt : Gottes « voluntas » und « potestas », so heißt es, beherrschen den « ordo omnium causarum », einschließlich der freien geschaffenen Willen. Wenn Cicero zwischen zufälligen, natürlichen und willentlichen Ursachen unterscheidet, erwidert ihm Augustinus : « Sufficit, quia omne, quod fit, non nisi causa praecedente fieri confitetur. Nos enim eas causas, quae dicuntur fortuitae ... non esse dicimus nullas, sed latentes, easque tribuimus vel Dei veri vel quorumlibet spirituum voluntati, ipsasque naturales nequaquam ab illius voluntate seiungimus, qui est auctor omnis conditorque naturae. Iam vero causae voluntariae aut Dei sunt aut angelorum aut hominum aut quorumque animalium, si tamen voluntates appellandae sunt animarum rationis expertium motus illi, quibus aliqua faciunt secundum naturam suam, cum quid vel adpetunt vel evitant. Angelorum autem voluntates dico seu bonorum ... seu malorum ... sic et hominum, et bonorum scilicet et malorum. Ac per hoc colligitur non esse causas efficientes omnium quae fiunt nisi voluntarias ... » Alle überragt Gottes Wille : « In eius voluntate summa potestas est, quae creatorum spirituum bonas voluntates adiuvat, malas iudicat, omnes ordinat et quibusdam tribuit potestates, quibusdam non tribuit. Sicut enim naturarum creator est, ita omnium potestatum dator, non voluntatum. Malae quippe voluntates ab illo non sunt, quoniam contra naturam sunt, quae ab illo est ³⁰. Corpora ... omnia maxime Dei volumati subdita sunt, cui etiam voluntates omnes subiciuntur, quia non habent potestatem nisi quam ille concedit ... Quo modo igitur ordo causarum, qui praescienti certus est Deo, id efficit, ut nihil sit in nostra voluntate, cum in ipso causarum ordine magnum habeant locum nostrae voluntates? ... voluntates nostrae tantum valent, quantum Deus eas valere voluit atque praescivit; et ideo quidquid valent, certissime valent, et quod facturae sunt, ipsae omnino facturae sunt, quia valituras atque facturas ille praescivit, cuius praescientia falli non potest ... » ³¹

Aus diesen Texten geht zur Genüge hervor, daß Augustinus die Ursachenordnung, die nach seiner Überzeugung lückenlos alle Ursachen umfaßt und unabänderlich feststeht, vom *Wollen* Gottes ableitet, welches Wollen in der hiesigen Darstellung sogar gedankliche Vorbedingung der Präsenz zu sein scheint.

³⁰ Das beleuchtet den Sinn der oben Kap. 8 angebrachten Unterscheidung. Damit wäre noch zu vergleichen die Erörterung De civ. Dei 12, 6 (CC 48, 360 f.; MI 41, 353 ff.).

³¹ De civ. Dei 5, 9 (CC 47, 139 f.; MI 41, 151 f.)

Aber nun wäre eine Auskunft über das Verhältnis zwischen den gemeinten « Ursachen » und den göttlichen « Ideen » fällig, denn darüber haben die bisher gebotenen Zitate aus dem « Gottesstaat » nichts verraten. *De civ. Dei* 9, 22 kann wohl die erwünschte Abhilfe bringen. Dort stellt der Kirchenvater die Wissensmöglichkeiten, zumal auch die Quellen eventueller Voraussicht der guten Engel denen der bösen Geister gegenüber. Die guten Engel in der seligen Gottesschau kennen sogar Dinge und Ereignisse der zeitlichen Körperwelt jedenfalls besser: « Ideo certius etiam temporalia et mutabilia ista noverunt, quia eorum principales causas in Verbo Dei conspiciunt, per quod factus est mundus; quibus causis quaedam probantur, quaedam reprobantur, cuncta ordinantur. Daemones autem non aeternas temporum causas et quodam modo cardinales in Dei sapientia contemplantur, sed quorundam signorum nobis occultorum maiore experientia multo plura quam homines futura prospiciunt; dispositiones quoque suas aliquando praenuntiant. Denique saepe isti, numquam illi omnino falluntur. Aliud est enim temporalibus temporalia et mutabilibus mutabilia coniectare eisque temporalem et mutabilem modum suae voluntatis et facultatis inserere, quod daemonibus certa ratione permissum est; aliud autem in aeternis atque incommutabilibus Dei legibus, quae in eius sapientia vivunt, mutationes temporum praevidere. Deique voluntatem, quae tam certissima quam potentissima est omnium, spiritus eius participatione cognoscere; quod sanctis angelis recta discretionem donatum est. »³² Der Heilige will hier nicht etwa bloß sagen, wer im Verbum die schöpferischen « Ideen » schaue, schaue in ihnen oder durch deren Vermittlung auch die gesamte Ursachenkette. Die Stelle spricht im Sinn einfacher Identität jener « Ideen » oder « rationes » mit den gemeinten « causae ». Das zeigen die näheren Bestimmungen: principales (von « principium » in der Bedeutung von Anfang, Grundlage); aeternae; cardinales. Dann die Angabe des Sitzes dieser causae bzw. dieser « ewigen und unwandelbaren Gesetze »: in Verbo Dei, in eius sapientia; das Verbum, die Weisheit Gottes ist nach augustinischer Lesart und Exegese von Joh. 1, 3 (« Quod factum est, in ipso vita erat ») Sitz der schöpferischen Ideen Gottes, die darin « leben » (vivunt). Vermutlich intendiert der Schluß unseres Zitates mit « spiritus eius participatione » die dritte Person der Trinität und soll, wie die Bücher *De Trinitate*, Gottes « voluntas » ihr zueignen. Auf die Appropriation des göttlichen Willens an den Heiligen Geist kommen wir noch zurück. Vorerst suchen

³² CC 47, 269; MI 41, 274 f.

wir, ob die Deutung der « principales causae » auf die göttlichen Ideen sich durch andre Stellen bestätige.

Dem eben behandelten Text nächstverwandt ist das, was *De civ. Dei* 11, 29 von den Kenntnissen der guten Engel zu sagen weiß. Daraus sei zitiert bloß, was für unsre Vergleichung den Ausschlag gibt : « Angeli sancti non per verba sonantia Deum discunt, sed per ipsam praesentiam inmutabilis veritatis, hoc est Verbum eius unigenitum ... Ipsam quoque creaturam melius ibi, hoc est *in sapientia Dei, tamquam in arte, qua facta est, quam in ea ipsa sciunt ... Multum enim differt, utrum in ea ratione cognoscatur aliquid, secundum quam factum est, an in se ipso ... Omnia haec aliter in Verbo Dei cognoscuntur ab angelis, ubi habent causas rationesque suas, id est secundum quas facta sunt, incommutabiliter permanentes, aliter in se ipsis ; illa clariore, hac obscuriore cognitione, velut artis atque operum. »³³ Augustinus befragen, warum er da die « causae » den « rationes » vorausschicke und nicht umgekehrt, hieße wohl ihn mit unangebrachter Spitzfindigkeit lesen ; am ehesten meint er mit beiden Worten einfach dasselbe, ohne auf Reihenfolge zu achten. Er kann seinerseits sehr spitzfindig sein, aber wo ihm daran gelegen ist.*

Vom gleichen Gegenstand scheinen bereits ein paar Sätze aus *De civ. Dei* 8, 3 zu sprechen, innerhalb eines Referats über die Lehre des Sokrates. Dieser Weise habe die Irrwege früherer Philosophen verlassen, um der Ethik den Vorrang zu geben : « Quando quidem ab eis causas rerum videbat inquiri, quas primas atque summas non nisi in unius ac summi Dei voluntate esse credebatur ; unde non eas putabat nisi mundata mente posse comprehendi ; et ideo purgandae bonis moribus vitae censebat instandum, ut deprimentibus libidinibus exoneratus animus naturali vigore in aeterna se adtolleret naturamque incorporei et incommutabilis luminis, ubi causae omnium factarum naturarum stabiliter vivunt, intelligentiae puritate conspiceret. »³⁴

Es sind vermutlich desgleichen die ewigen « rationes », die Augustinus *De civ. Dei* 12, 26 mit den der göttlichen « species » bzw. « potentia » innewohnenden « efficientes causae » meint, auf die er eigentliche Erschaffung ausschließlich zurückführt. « Cum enim alia sit species, quae adhibetur extrinsecus cuicumque materiae corporali, sicut operantur homines figuli et fabri atque id genus opifices ... alia vero, quae intrinsecus efficientes causas habet de secreto et occulto naturae viventis atque

³³ CC 48, 349 ; MI 41, 343. Vgl. *De Gen. ad litt.* 9, 14, 24 f. (CSEL 28 I, 285 f. ; MI 34, 402 f.) und *De civ. Dei* 16, 6 (CC 48, 506 f. ; MI 41, 484).

³⁴ CC 47, 218 f. ; MI 41, 227.

intelligentis arbitrio, quae non solum naturales corporum species, verum etiam ipsas animantium animas, dum non fit, facit: supra dicta illa species artificibus quibusque tribuatur; *haec autem altera non nisi uni artifici, creatori et conditori Deo, qui mundum ipsum et angelos sine ullo mundo et sine ullis angelis fecit. Qua enim vi divina et, ut ita dicam, effectiva, quae fieri nescit, sed facere, accepit speciem, cum mundus fieret, rutunditas caeli et rutunditas solis: eadem vi divina et effectiva, quae fieri nescit, sed facere, accepit speciem rutunditas oculi et rutunditas pomi et ceterae figurae naturales, quas videmus in rebus quibusque nascentibus non extrinsecus adhiberi, sed intima Creatoris potentia, qui dixit: 'Caelum et terram ego impleo', et cuius sapientia est, quae 'adtingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter'.* »³⁵ Bezeichnend ist der Vergleich, der alsdann in diesem Zusammenhang auftaucht, insofern er gerade die Willensmomente hervorhebt: « ... ipsas omnino naturas, quae sic vel sic in suo genere afficiantur, non facit nisi summus Deus, cuius occulta potentia cuncta penetrans incontaminabili praesentia facit esse quidquid aliquo modo est, in quantumcumque est. Quapropter si in illa specie, quam forinsecus corporalibus opifices rebus inponunt, urbem Romam et urbem Alexandriam non fabros et architectos, sed reges, quorum voluntate consilio imperio fabricatae sunt, illam Romulum, illam Alexandrum habuisse dicimus conditores: quanto potius non nisi Deum debemus conditorem dicere naturarum, qui neque ex ea materia facit aliquid, quam ipse non fecerit, nec operarios habet, nisi quos ipse creaverit; et si potentiam suam, ut ita dicam, fabricatoriam rebus subtrahat, ita non erunt, sicut ante quam fierent, non fuerunt. Sed ante dico aeternitate, non tempore ... »³⁶

Die besprochene Deutung der Schöpferideen als « causae » und ihre Ableitung aus dem Willen Gottes sind nicht etwa Sondergut des « Gottesstaates ». Im gleichen Sinn redet beispielsweise schon *De Gen. ad litt. 4, 32, 49*: « Mens itaque humana prius haec, quae facta sunt, per sensus corporis experitur eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit et deinde *quaerit eorum causas*, si quo modo possit ad eas pervenire, *principaliter atque incommutabiliter manentes in verbo dei*, ac sic

³⁵ CC 48, 382; MI 41, 374.

³⁶ CC 48, 383; MI 41, 375. Eine Bestätigung des Gesagten böte die Ausdrucksweise *De civ. Dei 12, 20* bei Erklärung des Terminus « saecula saeculorum »: « an ita dicantur 'saecula saeculorum', ut intellegantur saecula in sapientia Dei inconcussa stabilitate manentia istorum, quae cum tempore transeunt, tamquam efficientia saeculorum, definire non audeo. »

invisibilia eius per ea, quae facta sunt, intellecta conspicere quod quanta tarditate et difficultate agat ... quis ignorat? mens vero angelica pura caritate inhaerens verbo dei, posteaquam illo ordine creata est, ut praecederet cetera, *prius ea vidit in verbo dei facienda*, quam facta sunt ... »³⁷

Aus den zitierten Texten selbst geht hervor, daß es einen nur relativen Wert hat, wenn die Übersetzungen « causae » an einer der hier angeführten Stellen mit « Ursachen », an einer andern aber mit « Urgründen », « Seinsgründen » usw. wiedergeben. Augustinus arbeitet nicht mit solchen Nüancen, weil die göttlichen « Ideen » oder « rationes » ihm immer und überall sowohl dieses wie jenes und das alles zusammen sind : in einem urbildliche und wirkende Ursachen, Willensratschlüsse Gottes dazu, sowohl Seinsgründe wie Erklärungsgründe für alles und jedes³⁸.

B. Die « rationes » im Verbum und der Wille Gottes

Die Schöpferideen wie die direkte Schöpfertätigkeit eignet Augustinus immer dem trinitarischen Verbum zu³⁹. Das stammt nicht etwa allein aus spekulativer Zurechtlegung im Anschluß an vorhandene philosophische Schulen, an deren Begriffswelt und Konzeptionen, es beruht mindestens ebensosehr auf Treue zum biblischen Wort, in etwa auch zu einer bereits geltenden traditionellen Exegese des Bibelwortes. Einige Schrifttexte erscheinen nahezu regelmäßig, als Zitat oder in freier Abwandlung, sobald das besprochene Thema sie in Erinnerung rufen mag. Den Primat an Häufigkeit der Erwähnung haben wohl *Sätze des Johannesprologs*, die der Heilige nach dem Zeugnis der Conf. 7, 9 mit Gedanken

³⁷ CSEL 28 I, 130 ; MI 34, 316 f. Vermutlich liegt auch den Worten In Ioa. ev. tr. 104, 1 (MI 35, 1902) die Verschmelzung zugrunde, die uns interessiert ; ebenso De Trin. 3, 8 f. ; 4, 7, 22 f. (MI 42, 876 ff. ; 903). Es waren mithin wirklich die göttlichen Ideen, die in Conf. 1, 6 sowohl « rerum omnium causae » wie « origines » wie « rationes » genannt wurden (ed. Skutella, S. 6 f.).

³⁸ Diesbezüglich müssen wir die saubere Unterscheidung zwischen Urbild und Wirkursache insofern retraktieren, als wir sie in : Die Eigenart ... (*diese Zeitschrift* 1 [1954] 353 ff., z. B. S. 380 für De Trin. 4, 17, 22 f.) Augustinus selbst zuschieben wollten.

³⁹ Sermo Wilmart 11, 11 (Morin II, 702) z. B. kann zeigen, daß Augustinus die tatsächliche Erschaffung, nicht bloß die « virtus » dazu, dem Verbum appropriiert. Das stimmt ganz überein mit den Darlegungen auf Grund des Johannesprologs in In Ioa. ev. tr. 1 passim ; tr. 15, 6 ; tr. 18, 5 ff. ; tr. 19, 1 ff. ; tr. 20, 9 ff. ; tr. 21, 1 ff. (MI 35, 1379 ff. ; 1512 ; 1538 ff. ; 1543 ff. ; 1561 ff. ; 1564 ff.) ; C. serm. Arian. 2, 3 f. (MI 42, 685). Der Sache nach kann die Lehre von den trinitarischen Appropriationen wohl mit Recht unsern Kirchenvater anrufen. Cf. M. SCHMAUS, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster i. W. 1927, S. 151-160.

der « Platoniker » zusammenbrachte. Dort las er, daß alles durch das Wort geworden sei, und das hatten sogar die kirchlichen Glaubensbekenntnisse schon als eigenen Artikel aufgenommen. Dort las er mit einer herrschenden Variante der Wortverbindung auch noch, daß alles Geschaffene im Wort Leben war: « Quod factum est, in ipso vita erat. » Es diente ihm für sein Postulat der ungeschaffenen urbildlichen Ideen. Ferner wiederholt Augustinus mit Vorliebe die Stelle *1 Kor. 1, 24*, wo Christus « Gottes Kraft und Gottes Weisheit » genannt wird. Gleich häufig kehrt *Sap. 8, 1* wieder, über die Weisheit, die « attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter »; sie läßt sich ohnehin gut mit « Kraft und Weisheit » kombinieren. Nicht selten sind es noch *Eph. 1, 11* und *Ps. 32, 11*, Worte über Gottes « Vorhaben » und « Ratschluß », die den Kirchenvater in unsern Fragen inspirieren. Diese Schriftworte sprechen von Attributen, die ebensowohl oder noch eher auf willentliche Momente als auf intellektuelle hinweisen konnten, « Gottes Kraft (δύναμις) » « fortiter », « disponit ... suaviter », « consilium ». So wundert es uns nicht, wenn der Heilige unter dem Einfluß der erwähnten biblischen Leitsätze, die er mehr denn einmal im eigenen Gedankengang miteinander verknüpft, von der schöpferischen Rolle der zweiten trinitarischen Person das Willenselement nicht ausschließt, nachdem er auf Grund gängiger Philosophie in Verbindung mit Joh. 1, 3 f. die « Ideen » des Weltplanes im Verbum (Logos) « lokalisiert » sah.

1. Im Einklang mit der Schilderung in Gen. 1, mit Ps. 33 (32), 6. 9, Ps. 148, 5, Sir. 42, 15, Sap. 9, 1 führt unser Autor die Entstehung der Dinge auf bloßes *Befehlswort* Gottes zurück. Der Johannesprolog veranlaßt ihn alsdann, diesen befehlenden Schöpferspruch mit der zweiten trinitarischen Person, dem *Verbum*, zu identifizieren⁴⁰. Wenn er nun die Frage berührt, worin der doch sicher reingeistige und ewige Befehl des Schöpfers näherhin bestehe, verlegt er ihn letztlich einfach in die « rationes » selbst. So schreibt er *De Gen. ad litt. 1, 9 f.*: « ... multum est ac difficillimum capere, quomodo dicatur deo non temporaliter iubente neque id temporaliter audiente creatura, quae contemplatione veritatis omnia tempora excedit, sed intellectualiter sibimet impressas ab incom-

⁴⁰ De Gen. ad litt. imp. lib. 3, 10 ; 5, 22 (CSEL 28 I, 464 ; 472 f. ; MI 34, 223 . 228) ; En. 1 in ps. 32, 6. 9 (MI 36, 275) ; en. in ps. 148, 7 (MI 37, 1941) ; C. Faust. Man. 2, 5 (CSEL 25 I, 260 ; MI 42, 213) ; De nat. bon. 26 (CSEL 25 II, 868 ; MI 42; 559 f.) ; De cat. rud. 17, 28 (MI 40, 331) ; De Gen. ad litt. 1, 2 f. ; 1, 9, 17 ; 2, 6, 12 ; 2, 12, 22 (CSEL 28 I, 6 f. ; 13 ; 40 ; 186 ; MI 34, 248 f. ; 252 ; 268 ; 348) ; In Ioa. ev. tr. 21, 4 (MI 35, 1566) ; serm. 125, 4 (MI 38, 692) ; C. serm. Ar. 3, 4 ; 13, 9 (MI 42, 685 ; 692) ; serm. 140, 6 (MI 38, 775).

mutabili dei sapientia rationes, tamquam intellegibiles locutiones, in ea, quae infra sunt, transmittente fieri temporales motus in rebus temporalibus vel formandis vel administrandis ... peradmirabile est, cum deus nullo spatio syllabarum *aeterna verbi sui ratione* dixerit: 'fiat lux', cur tanta mora facta sit lux ... huc accedit, quia *verbo sibi coaeterno, id est, incommutabilis sapientiae internis aeternisque rationibus*, non corporali vocis sono ... »⁴¹ Den gleichen Gedanken finden wir noch in *De civ. Dei* 16, 6: « Nec sic loquitur angelis Deus, quo modo nos in vicem nobis vel Deo vel angelis vel ipsi angeli nobis sive per illos Deus nobis, sed ineffabili suo modo; nobis autem hic indicatur nostro modo. *Dei quippe sublimior ante suum factum locutio ipsius sui facti est inmutabilis ratio, quae non habet sonum strepentem atque transeuntem, sed vim sempiternae manentem et temporaliter operantem.* Hac loquitur angelis sanctis, nobis autem aliter longe positus. Quando autem etiam nos aliquid talis locutionis interioribus auribus capimus, angelis propinquamus. »⁴² Daraus ergibt sich, daß für Augustinus die im Verbum enthaltenen « rationes », denen bei seiner gedanklichen Verarbeitung des Schöpfungswerkes eminente Bedeutung zukommt, ohne weiteres auch schon ewige kreative *Beschlüsse* sind, nicht minder Sache des Willens als des Intellektes Gottes.

Von der gleichen Auffassung zeugen offenbar die Wendungen, nach denen die göttlichen « rationes » alles im Einzelnen festlegen und anzeigen, was « sein mußte », was « zu verwirklichen war », was « geschaffen werden sollte », mithin das, was Gottes *Belieben* zu schaffen beschlossen hatte. So etwa *De Gen. ad litt.* 2, 6, 12 ff.: « Scriptura priusquam insinuet unamquamque creaturam, ex ordine quo conditam dicit, respicit ad Dei Verbum, prius ponens 'Et dixit Deus: Fiat' illud. *Non enim invenit ullam causam rei creandae, quam in Verbo Dei non invenit creari debuisse ...* per singula respicit uniuscuiusque generis aeternam rationem in Verbo Dei; nec illa repetita, ille tamen repetit 'Et dixit Deus' ... 'Dixit Deus: Fiat': id est, *in Verbo Dei erat ut fieret ...* Cum ergo audimus 'Et dixit Deus: Fiat', intelligimus quod *in Verbo Dei erat ut fieret.* Cum vero audimus. 'Et sic est factum', intelligimus factam creaturam non excessisse *praescriptos in Verbo Dei terminos generis sui.* Cum vero audimus 'Et vidit Deus quia bonum est', intelligimus in benignitate Spiritus eius non quasi cognitum postea quam factum est placuisse, sed potius in ea bonitate placuisse ut maneret, ubi *placebat ut fieret.* »⁴³

⁴¹ CSEL 28 I, 13 ff.; MI 34, 252 f.

⁴² CC 48, 507; MI 41, 484.

⁴³ CSEL 28 I, 41 f.; MI 34, 268; vgl. *De civ. Dei* 12, 5 (CC 48, 359; MI 41, 352 f.).

Wie wenig es unserem Autor darauf ankommt, das durch die Ideen in Gott vorhandene ewige Vorherwissen etwa nur aus dem göttlichen Intellekt herzuleiten und das göttliche Wollen davon auszuschließen, kann *De Gen. ad litt. 6, 15 bis 18* uns bestätigen. Dort wird gefragt, wie Adam nun konkret wohl entstanden sei, ob durch jene « *primae rerum causae* », die Gott der Welt einsenkte (= *rationes seminales*) oder auf andre Weise. Die Antwort betont, daß alles letztlich so eintritt, wie Gottes Wille verfügt hat und vorausweiß. Wider Erwarten fällt in diesem ganzen Passus kein Wort von innergöttlichen ewigen « *rationes* » oder « *ideae* ». Dafür ist die Rede von eventuellen « *causae* » künftiger Dinge, die der Schöpfer den zuerst geschaffenen Wesen nicht eingesät, sondern verwahrt hätte « in seinem eigenen Willen und Vorwissen ». Es ist erstaunlich, daß an dieser Stelle hauptsächlich von der Aufgehobenheit in Gottes Willen, weniger in seinem Wissen gesprochen wird, obschon sich die gemeinten « *causae* » der Sache nach sicher mit den für Augustinus so wichtigen göttlichen « *rationes* » oder « *ideae* » decken. Der Abschnitt scheint uns für die Verflechtung von ewigem Wollen und Vorwissen in Augustins Gotteslehre so aufschlußreich, daß wir dem Leser Bezeichnendes daraus doch unterbreiten möchten : « *Si ergo in illis primis rerum causis, quas mundo primitus Creator inseruit, non tantum posuit quod de limo formaturus erat hominem, sed etiam quemadmodum formaturus ... procul dubio sic fecit, ut illic praefixerat ; neque enim contra dispositionem suam faceret ; si autem vim tantum ibi posuit possibilitatis, ut homo fieret quoquo modo fieret, ut et sic et sic posset, id est, ut id quoque ibi esset, quia et sic et sic posset, unum autem ipsum modum quo erat facturum in sua voluntate servavit, non mundi constitutioni contexuit : manifestum est etiam sic non factum esse hominem contra quam erat in illa prima conditione causarum ; quia ibi etiam sic fieri posse, quamvis non ibi erat ita fieri necesse esse : hoc enim non erat in conditione creaturae, sed in placito Creatoris, cuius voluntas rerum necessitas est ... nec in natura esset, nisi in Dei voluntate prius fuisset, qui condidit omnia ... Hoc enim necessario futurum est quod ille vult, et ea vere futura sunt, quae ille praescivit. Nam multa secundum inferiores causas futura sunt ; sed si ita sunt et in praescientia Dei, vere futura sunt : si autem ibi aliter sunt, ita potius futura sunt, sicut ibi sunt, ubi qui praescit, falli non potest ... secundum quasdam futurorum causas moriturus erat Ezechias, cui Deus addidit quindecim annos ad vitam ; id utique faciens quod ante constitutionem mundi se facturum esse praesciebat et in sua voluntate servabat. Non ergo id fecit quod futurum non erat :*

*hoc enim magis erat futurum, quod se facturum esse praesciebat ... Secundum aliquas igitur causas inferiores iam vitam finierat : secundum illas autem quae sunt in voluntate et praescientia Dei, qui ex aeternitate noverat quid illo tempore facturum erat (et hoc vere futurum erat), tunc erat finiturus vitam quando finivit vitam. Quia etsi oranti concessum est, etiam sic eum oraturum ut tali orationi concedi oporteret, ille utique praesciebat, cuius praescientia falli non poterat : et ideo quod praesciebat, necessario futurum erat. Quapropter, si omnium futurorum causae mundo sunt insitae, cum ille factus est dies, quando Deus creavit omnia simul, non aliter Adam factus est ... quam erat in illis causis ... Ibi enim erat non solum ut ita fieri posset, verum etiam ut ita eum fieri necesse esset. Tam enim non fecit Deus contra causam, quam sine dubio volens praestituit, quam contra voluntatem suam non facit. Si autem non omnes causas in creatura primitus condita praefixit, sed aliquas in sua voluntate servavit, non sunt quidem illae quas in sua voluntate servavit, ex istarum quas creavit necessitate pendentes ; non tamen possunt esse contrariae quas in sua voluntate servavit, illis quas sua voluntate instituit, quia Dei voluntas non potest esse sibi contraria. »⁴⁴ Leichter und selbstverständlicher könnte man Wollen und Vorwissen nicht ineinanderspielen lassen, als es Augustinus da tut. Das scheint hier zudem nicht aus kurzangebundener Unbekümmertheit zu geschehen, wohl eher aus Überzeugung, daß die beiden Faktoren in Gott unzertrennlich zusammengehören. Daß von « rationes », « ideae » in diesem Abschnitt nicht namentlich die Rede ist, mag rein zufällig sein ; es handelt sich sowohl im Fall des Adamsleibes und seiner Entstehung wie bei Ezechias um Ereignisse, die der Kirchenvater mehr oder minder zu den eigentlichen Wundern rechnet : das ist vielleicht der Grund, warum die Macht des *Willens* Gottes hier sein Denken fast ganz absorbiert. Ferner hat er vielleicht hier die Schwierigkeit empfunden, daß die « ideae » selbst mit Unbestimmtheit versehen würden, nicht bloß die « rationes seminales » des Adamsleibes. Aber es ist nicht zu verkennen, daß die « causae », die Gott « in seinem Willen verwahrt hat » nichts anderes sein können als die ewigen « ideae », « rationes », die Adam und Ezechias betrafen. Augustinus streicht ja nicht etwa die ewigen Ideen, wenn er « rationes seminales » einführt⁴⁵.*

Der Heilige geht vom Gottesbegriff aus konsequent weiter, kann

⁴⁴ CSEL 28 I, 190 ff. ; Ml 34, 350 f. Vgl. die Ähnlichkeit des Gedankenganges in C. Faust. Man. 26, 3 ff. (CSEL 25 I, 730 ff. ; Ml 42, 481 ff.).

⁴⁵ Von den gleichen beiden Arten « causae » spricht De Gen. ad litt. 9, 17 f. (CSEL 28 I, 290 ff. ; Ml 34, 405 ff.).

sich zudem auf die obenerwähnten Bibelstellen 1 Kor. 1, 24 und Sap. 8, 1 berufen, wenn er nicht bloß Gottes Vorwissen und Wollen, sondern schlußendlich Gottes Wirken nach außen überhaupt in die ewigen « rationes » als solche verlegt und es damit ohne weiteres schon gegeben sieht, also die schöpferische sowohl wie die erhaltende und regierende Tätigkeit auf das Vorhandensein dieser « rationes » im Verbum reduziert. Bereits *Conf. 11, 5 ff.* zeugen von dieser Gesamtschau: « Te laudant haec omnia creatorem omnium. sed tu quomodo facis ea? quomodo fecisti, deus, caelum et terram? ... dixisti et facta sunt atque in verbo tuo fecisti ea. Sed quomodo dixisti? numquid illo modo, quo facta est vox de nube ... haec ad tempus facta verba tua nuntiavit auris exterior menti prudenti, cuius auris interior posita est ad aeternum verbum tuum. at illa conparavit haec verba temporaliter sonantia cum aeterno in silentio verbo tuo et dixit: 'aliud est longe ...' Vocas itaque nos ad intellegendum verbum, deum apud te deum, quod sempiternae dicitur et eo sempiternae dicuntur omnia ... simul ac sempiternae omnia ... et ideo verbo tibi coaeterno simul et sempiternae dicis omnia, quae dicis, et fit quidquid dicis ut fiat; *nec aliter quam dicendo facis*, nec tamen simul et sempiterna fiunt omnia *quae dicendo facis.* »⁴⁶

Dasselbe besagt *De Gen. ad litt. 1, 18*: « Ante omnia meminimus ... non temporalibus quasi animi sui aut corporis motibus operari deum, sicut operatur homo vel angelus, sed aeternis atque incommutabilibus et stabilibus rationibus coaeterni sibi verbi sui et quodam, ut ita dixerim, fotu pariter coaeterni sancti spiritus sui ... »⁴⁷ Im Rahmen dieser Gesamtdeutung ist bei Augustinus (wie schon bei früheren Vätern) die biblische Rede von « Gottes Hand » (bzw. « Arm ») passendes Symbol der wirkenden Macht Gottes und daher eben des göttlichen Verbum oder Christi⁴⁸.

Ein Wort, das eindeutig die schöpferisch-wirkursächliche Kraft in die « rationes » selbst verlegt, wäre noch zur Zeit der pelagianischen Kämpfe *De gr. Chr. et de pecc. or. 35, 40*: « Illa Dei verba: 'Crescite et multiplicamini', non est damnandorum praedictio peccatorum, sed fecundatarum benedictio nuptiarum. *His enim Deus ineffabilibus suis*

⁴⁶ Ed. Skutella, S. 268 ff.

⁴⁷ CSEL 28 I, 26; MI 34, 260.

⁴⁸ Vgl. *De div. qq. 83, q. 52* (MI 40, 34); en. in ps. 97 (um 393/394), 1 (MI 37, 1313); en. in ps. 101, serm. 2, 12 (ib. 1313); en. in ps. 108, 29 (ib. 1444); *De Gen. ad litt. 6, 12, 20, 22* (CSEL 28 I, 185 f.; MI 34, 347 f.); serm. 291, 2 (MI 38, 1317); serm. 53, 7 (ib. 367); *De civ. Dei 12, 24* (CC 48, 381; MI 41, 373); *In Ioa. ev. tr. 48, 7*; 53, 2 f. (MI 35, 1744; 1775); C. serm. Ar. 12 (MI 42, 692).

*verbis, id est divinis rationibus in suae sapientiae per quam facta sunt omnia veritate viventibus vim seminis indidit hominibus ... »*⁴⁹

2. Eine weitere Gruppe von Texten eignet sich zum Aufweis des Willenselementes, das die « rationes » im göttlichen Verbum und dadurch Gottes Vorwissen mitbestimmt. Es sind Stellen, die vom « *consilium* » Gottes sprechen, wobei der Zusammenhang evident macht, daß dieses von Augustinus wie von andern Autoren in vielfach verschiedenem Sinn verwendete Wort an den Stellen die Bedeutung von: *Vorhaben, Absicht, oder Ratschluß, Beschluß, Verfügung* hat, und daß dieses « *consilium* » sich in den « *rationes* » des ewigen Verbuns verkörpert, eigentlich darin enthalten ist oder damit zusammenfällt. Das gleiche gilt vom Vorkommen der Worte « *disponere* », « *dispositio* » in ähnlicher Bedeutung: *Planen, Beschließen, Bestimmen, Verfügung, Anordnung*. Daß die beiden Begriffe in den Fällen für Augustinus eine Willenshaltung, mit hin auch bei Gott das Wollen betreffen, dürfte klar sein. So warnt er etwa in *De ord.* 2, 17, 46 vor leichtfertiger, verfrühter Erörterung letzter Fragen über Gott und das Übel. Dazu zählt er diese: « Si autem hic mundus aliquando coepit, quomodo antequam esset, potestate Dei malum tenebatur; et quid opus erat mundum fabricari, quo malum, quod iam potestas Dei frenabat, ad poenas animarum includeretur; si autem fuit tempus quo sub Dei dominio malum non erat, quid subito accidit, quod per aeterna retro tempora non acciderat. *In Deo enim novum exstitisse consilium, ne dicam impium, ineptissimum est dicere.* »⁵⁰ Daß hier « *consilium* » so viel wie Gedanke, aber im Sinn von « *Einfall* », *Vorhaben, Wunsch* heißen soll, leuchtet wohl ein. Es ist das, was *De Gen. c. Man.* 1, 2, 4 als Frage nach dem Grund einer Änderung des göttlichen Wollens den Gegnern in den Mund legt⁵¹. Offensichtlich bedeutet « *consilium* » *Ratschluß, Plan, oder geradezu einfach: das Wollen* in *Conf.* 1, 4: « ... *immutabilis, mutans omnia ... opera mutas, nec mutas consilium* »⁵². *Conf.* 13, 15 identifiziert Gottes « *consilium* » mit seinem ewigen « *Verbum* » und Willen, den die Engel unmittelbar sehen: « *laudent te supercaelestes populi angelorum tuorum, qui non opus habent suspicere firmamentum hoc et legendo cognoscere verbum tuum. vident enim faciem tuam semper et ibi legunt sine syllabis temporum, quid velit aeterna voluntas tua. legunt et diligunt; semper legunt et*

⁴⁹ CSEL 42, 198; MI 44, 405.

⁵⁰ CSEL 63, 179; MI 32, 1016.

⁵¹ MI 34, 175. *Conf.* 11, 10 die gleiche Frage (ed. Skutella, S. 272).

⁵² Ed. Skutella, S. 3 f.

numquam praeterit quod legunt. eligendo enim et diligendo *legunt ipsam incommutabilitatem consilii tui*. non clauditur codex eorum nec plicatur liber eorum, quia tu ipse illis hoc es et es in aeternum »⁵³.

Besonders eindeutig ist in ihrer Tragweite für unsere Frage die Erklärung des Psalmwortes « Consilium vero Domini manet in aeternum, cogitationes cordis eius in saecula saeculorum », die *En. 2 sermo 2 in ps. 32, 14* (a. d. J. 403) bietet : « Ne autem putetis ... quasi sedere Deum et cogitare quid agat, et exquirere consilium faciendi aliquid vel non faciendi. Tuae sunt istae, o homo, tarditates : usque in velocitatem currit verbum eius'. Quando potest mora esse cogitationis in illo verbo, quod unum est, et omnia complectitur' ? Sed dicuntur 'cogitationes' Dei, ut tu intelligas ... *Unde igitur consilium Domini manet in aeternum, nisi de nobis ante 'praescivit et praedestinavit' ? Quis tollit praedestinationem Dei ? Ante mundi constitutionem vidit nos, fecit nos, emendavit nos, misit ad nos, redemit nos : hoc eius consilium manet in aeternum, haec eius cogitatio manet in saecula saeculorum* »⁵⁴. Den Sinn von göttlichem Plan, Ratschluß hat « consilium » offensichtlich auch *De cat. rud. 12, 17*, wo es mit der schöpferischen « ars » Gottes gepaart erscheint, die Augustinus ja regelmäßig dem Verbum zuschreibt : « si in rebus contemplandis aliquantum profecimus, non volumus eos quos diligimus laetari et stupere, cum intuentur 'opera manuum hominum' ; sed volumus eos in ipsam artem consiliumve institutoris attollere, atque inde exurgere in admirationem laudemque omnificantis Dei, ubi amoris fructuosissimus finis est »⁵⁵.

In *ep. 138, 1, 7 f.* (um 412) sagt Augustinus bei Beantwortung der Frage, wieso Gott manche Vorschriften des Alten Bundes im Neuen abschaffen konnte : « non ideo mutabilis Deus, quia universi saeculi priori volumine aliud, aliud posteriore sibi iussit offerri, quo convenienter significationes ad doctrinam religionis saluberrimam pertinentes, per

⁵³ Ib. S. 341 f.

⁵⁴ MI 36, 292. Vgl. damit z. B. en. in ps. 145, 5 (aus dem J. 395) : « ... consilium sibi ex luce Dei dat ipsa anima per rationalem mentem, unde concipit consilium fixum in aeternitate auctoris sui ... » (MI 37, 1888). – Zu « usque in velocitatem currit verbum eius » cf. en. in ps. 147 (um 412), 22 (MI 37, 1931).

⁵⁵ MI 40, 324. Vgl. *De Trin.* 6, 10, 11 : « Filius ... tanquam Verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis atque sapientia Dei, plena omnium rationem viventium incommutabilium ... » (MI 42, 931). – « Consilium » für « Ratschluß » noch an zahlreichen Stellen : siehe z. B. *serm. Denis XI*, 8 (Morin 1, 131 f.) ; *serm. Casin. I*, 7 (ib. 406) ; *serm.* 291, 5 (MI 38, 1319) ; en. in ps. 104, 11 (MI 37, 1396) ; *ep.* 102, 12 ff. (CSEL 34 II, 555 f. ; MI 33, 575) ; *De civ. Dei* 4, 17 (CC 47, 112 ; MI 41, 125) ; 10, 12 (CC 47, 287 ; MI 41, 291) ; usw. usw.

mutabilia tempora sine ulla sui mutatione disponeret. Nam ut noverint, quos haec movent, iam hoc fuisse in ratione divina, nec cum ista nova constituerentur, subito priora displicuisse velut mutabili voluntate, sed *hoc iam fixum et statutum fuisse in ipsa sapientia Dei* ... insinuandum est eis, mutationem istam sacramentorum Testamenti veteris et novi etiam praedictam fuisse propheticis vocibus. Ita enim videbunt, si poterunt, id quod in tempore novum est, non esse novum apud eum qui condidit tempora, et sine tempore habet omnia quae suis quibusque temporibus pro eorum varietate distribuit ... Hic iam si satis constitit, quod recte alio tempore constitutum est, idem recte alio tempore posse mutari, mutantis opere, *non dispositione mutata, quam dispositionem intelligibilis ratio continet, ubi sine tempore simul sunt quae in temporibus simul fieri non possunt*, quia tempora non simul currunt; quispiam fortassis expectet causas a nobis ipsius mutationis accipere, quod ipse nosti quam prolixi sit negotii. »⁵⁶ « Intelligibilis ratio » steht hier wie anderwärts⁵⁷ ohne Zweifel zur Bezeichnung der göttlichen « Ideen », von denen unser Autor auch sonst erklärt, daß sie zeitlos das Zeitliche anzeigen⁵⁸. Die Fassung, daß die « ratio » die « dispositio » enthält, bringt jedenfalls ein inniges Ineinander der göttlichen Willensbeschlüsse und der « rationes » zum Ausdruck, wenn es auch vielleicht übertrieben wäre, eine logische Reihenfolge, eine kausale Abhängigkeit der « ratio » von der « dispositio » daraus entnehmen zu wollen. Ein weiteres Beispiel solcher Verquickung von Ratschluß und Vorwissen Gottes begegnet uns in Sätzen aus *en. in ps. 105, 35* (um 415): « apud Deum quidem *disposita et fixa sunt omnia; nec aliud facit quasi consilio repentino, quod non ex aeternitate se facturum esse praescivit: sed in creaturae temporalibus motibus, quam gubernat mirabiliter, ipse non temporaliter motus, quasi repentina voluntate facere dicitur quod, ordinatis rerum causis, consilii sui secretissimi immutabilitate disposuit, qua suis quaeque temporibus agnita, et praesentia facit, et futura iam fecit ...* »⁵⁹ Dieselben Voraussetzungen sind offenbar impliziert in *en. in ps. 131, 18* (aus dem gleichen J. 415): « Quid est: 'Non poenitebit eum'? Non mutabit. Non enim dolorem poenitentiae patitur Deus, aut in aliquo fallitur, ut velit corrigere in quo erravit. Sed quomodo hominem cum poenitet, mutare vult quod

⁵⁶ CSEL 44, 131 ff.; MI 33, 527 f.

⁵⁷ Vgl. z. B. De Trin. 12, 14, 23 (MI 42, 1010).

⁵⁸ Vgl. De Gen. ad litt. 1, 9, 17, 20; 1, 18, 36; 2, 6, 12; 4, 24, 41; 4, 29, 46; 4, 32, 49 (CSEL 28 I, 13 f.; 26; 41; 123 f. 127; 130; MI 34, 252 f.; 260; 268; 313; 315 f.); usw.

⁵⁹ MI 37, 1416.

fecit ; sic ubi audis quia poenitet Deum, mutationem ipsam spera ... Cum ergo mutat opera sua per incommutabile consilium suum : propter ipsam non consilii sed operis mutationem, poenitere dicitur. »⁶⁰

Für eine Identifizierung des göttlichen « consilium » mit dem ewigen Willensbeschluß des Schöpfers und Lenkers aller Dinge sprechen noch eine Reihe Texte aus dem « Gottesstaat » eine deutliche Sprache. So *De civ. Dei* 11, 4, 2⁶¹ und 12, 15,⁶². Gerade gewisse Stellen aus diesem Werk lassen uns bei gegenseitiger Vergleichung spüren, wie leicht und fast unmerklich einunddasselbe Wort je nach Kontext von einer Bedeutung zu einer andern hinübergleitet. *De civ. Dei* 14, 11 schreibt der Kirchenvater : « quia Deus cuncta praescivit et ideo quoque hominem peccatum ignorare non potuit : secundum id, quod praescivit atque disposuit, civitatem sanctam debemus adserere, non secundum illud, quod in nostram cognitionem pervenire non potuit, quia in Dei dispositione non fuit. Neque enim homo peccato suo divinum potuit perturbare consilium, quasi Deum quod statuerat mutare compulerit ; cum Deus praesciendo utrumque praevenit, id est, et homo, quem bonum ipse creavit, quam malus esset futurus, et quid boni etiam sic de illo esset ipse facturus. Deus enim etsi dicitur statuta mutare (unde tropica locutione in scripturis etiam paenituisse legitur Deum), iuxta id dicitur, quod homo sperabat vel naturalium causarum ordo gestabat, non iuxta id, quod se Omnipotens facturum esse praesciverat »⁶³. Da haben « consilium » und « dispositio » doch wohl eindeutig den Sinn : Beschluß, sie bezeichnen eine Willenshaltung, wenn sie mit « statuere », « statuta » und mit der tatsächlichen Durchführung (se facturum esse) gekoppelt werden. Halten wir nun die Versicherung aus *De civ. Dei* 14, 26 daneben : « Omnipotenti Deo non defuit utique consilium, quo certum numerum civium in sua sapientia praedestinatum etiam ex damnato genere humano suae civitatis impleteret, non eos iam meritis, quando quidem universa massa tamquam in vitiata radice damnata est, sed gratia discernens ... Cur ergo non crearet Deus, quos peccaturos esse praescivit, quando quidem in eis et ex eis, et quid eorum culpa mereretur, et quid sua gratia donaretur, posset ostendere, nec sub illo creatore ac disponente inordinatio delinquentium rectum perverteret ordinem rerum ? »⁶⁴ Was be-

⁶⁰ MI 37, 1723. Vgl. C. adv. Leg. et Proph. 2, 11, 37 (MI 42, 660 f.).

⁶¹ CC 48, 324 f. ; MI 41, 320.

⁶² CC 48, 369 f. ; MI 41, 362. ⁶³ CC 48, 431 ; MI 41, 418.

⁶⁴ CC 48, 450 ; MI 41, 435. Vgl. die geschickte, im Deutschen naheliegende Wiedergabe in Köfels *Bibl. d. Kirchenväter*, Band 16, S. 355 : « gebracht es selbstverständlich nicht an Rat ».

deutet eigentlich hier « consilium » im Gedanken des Autors ? « Rat-schluß » im Sinn von Willensbeschluß scheint diesmal dem Zusammen-hang nicht zu entsprechen, denn es soll ja der bereits vorausgesetzte Prädestinationsbeschluß durchgeführt werden, und es wird beteuert, daß Mittel und Wege dazu Gott gewiß nicht fehlten, oder daß ihm das Wissen, die Kenntnis solcher Wege gewiß nicht abging, daß Gott « Rat wußte », bestimmt nicht « ratlos » war. Oder bedeutet an dieser Stelle « consilium » allgemeiner das Vermögen, das Können ? Am ehesten ist doch wohl gemeint « Können », « guter Rat » in Sinne von *Wissen*, was aber nicht gerade klar macht, warum es mit der Allmacht Gottes be-gründet wird (omnipotenti Deo) ⁶⁵.

⁶⁵ « Können » auf Grund von Wissen bedeutet « consilium » am ehesten auch an andern Stellen bei Augustinus. So z. B. serm. 125, 5 : « Noli putare quia turbas consilium Dei, si perversus esse volueris. Qui creare te noverat, ordinare te non novit ? » (MI 38, 693) – Serm. 15, 3 ff. (ib. 117 ff.) ; serm. 68, 2 (ib. 438) : « con-silium Creatoris » = die Weisheit des Schöpfers ? – Zur Personifizierung des gött-lichen « consilium » im Verbum vgl. z. B. en. in ps. 44, 4 f. (MI 36, 496 f.) ; In Ioa. ev. tr. 1, 1, 9 : « ... Si ergo ex magna aliqua fabrica laudatur humanum consilium, vis videre quale consilium Dei est Dominus Jesus Christus, id est, Verbum Dei ? Attende fabricam istam mundi ; vide quae sint facta per Verbum, et tunc cognosces quale sit Verbum » (MI 35, 1384). – Serm. Hs 60 Orléans (Rev Bén 60, 1950, S. 8 ff., S. 13 f.). – Daß « dispositio » bei Augustinus seinerseits nicht immer gerade An-ordnung, Bestimmung als Willensverfügung bedeutet, braucht kaum gesagt zu werden. Zuweilen kommt es im ebenso gewöhnlichen Sinn von Anordnung als Verteilung vor, « Fügung », d. h. Versetzung an den rechten Platz in einem geord-neten Ganzen, so z. B. wenn De civ. Dei 19, 13, 1 erklärt : « Ordo est parium dis-pariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio » (CC 48, 679 ; MI 41, 640). Auch da fehlt es bei näherer Überlegung nicht an einem Willenseinschlag, an der Bezugnahme auf die verfügende « Anordnung », « Regelung » der maßgebenden Autorität, hier im Kontext eben Gottes. Cf. noch etwa De div. qq. 83, q. 82, 2 (MI 40, 98) ; De div. qq. ad Simpl. 2, q. 2, 4 (MI 40, 141). – Ein Vergleich mit dem Sinn von « disponere », « dispositio » in der Gotteslehre Tertullians zeigt eine gewisse Übereinstimmung diesbezüglich, ohne daß man darin auf Abhängigkeit Augustins gerade von Tertullian schließen dürfte (cf. A. ORBE SJ, Elementos de teología trinitaria en el Adversus Hermogenem cc. 17-18. 45, Greg 39 [1958] 706 ff., beson-ders von S. 728 an für die Analyse der genannten Termini). Vielleicht sind sie bei Tertullian auch als entwerfen, Entwurf, oder als « anlegen », « Anlage » gemeint. Daneben aber scheint auch Tertullian « disponere » je nachdem in der, wenn wir so sagen wollen, « schlichten » Bedeutung von « Teilung » oder « Verteilung », « An-ordnung », « Reihenfolge », oder « Ausgestaltung », « Gliederung » zu gebrauchen (vgl. etwa Adv. Prax. 2 und 3), dann wieder im gleichsam theologisch-technischen Sinn von *οἰκονομία* = « dispensatio », so in den folgenden Kap. mehrmals. Der Sinn von « Anlage » scheint z. B. in Adv. Hermog. deshalb nahezuliegen, weil Hermogenes ja die Materie aus den Werken Gottes ausnehmen will und sie zur an sich existierenden Vorbedingung der Schöpfung erklärt. Siehe was demgemäß Adv. Hermog. 17 entgegenhält : « dispositio » hat wenigstens da doch wohl die Bedeutung : Anlage, Eignung, Fähigkeit.

3. Hemmungen, ein Willenselement in den göttlichen « Ideen » des Verbum schon einbeschlossen zu sehen, könnte die trinitarische Theorie Augustins hervorrufen. Sie *appropriiert ja das Wollen dem Heiligen Geist*. In seiner eigenen Ausdrucksweise, die sich mit derjenigen späterer lateinischer Theologie bei weitem nicht immer deckt, sagt er: « Sed voluntas Dei si et proprie dicenda est aliqua in Trinitate persona, magis hoc nomen Spiritui sancto competit, sicut charitas. Nam quid est aliud charitas, quam voluntas? »⁶⁶. Hier (wie im folgenden Abschnitt) begründet er also seine Zuweisung des Willens an den Heiligen Geist durch Gleichsetzung von Wollen und Lieben bzw. Betrachtung der Liebe als eine Art des Wollens. Daß der Heilige Geist « charitas » ist, steht für ihn fest aus dem Wort der Schrift, das er kurz vorher dafür angerufen hat, nämlich 1 Joh 4, 7 ff. Aus den VV. 13 und 16 wird geschlossen: « Spiritus itaque sanctus de quo dedit nobis, facit nos in Deo manere, et ipsum in nobis: hoc autem facit dilectio. Ipse est igitur Deus dilectio. Denique paulo post cum hoc ipsum repetiisset atque dixisset 'Deus dilectio est', continuo subiecit 'Et qui manet in dilectione, in Deo manet, et Deus manet in eo', unde supra dixerat 'In hoc cognoscimus quia in ipso manemus, et ipse in nobis, quia de spiritu suo dedit nobis'. Ipse ergo significatur ubi legitur 'Deus dilectio est'. Deus igitur Spiritus sanctus qui procedit ex Deo, cum datus fuerit homini, accendit eum in dilectionem Dei et proximi, et ipse dilectio est ... » Röm. 5, 5 dient als Bestätigung: « Apostolus quoque Paulus: 'Dilectio', inquit, 'Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum sanctum qui datus est nobis, »⁶⁷.

In der unmittelbaren Nachbarschaft dieser Deutungen stehen aber Belehrungen, die gerade davor warnen, Liebe und Wollen Gottes und andere der göttlichen Tätigkeiten bzw. Vollkommenheiten etwa einer der trinitarischen Personen vorzubehalten und den beiden andern abzusprechen. Dem habe er ausdrücklich schon an andern Stellen von De Trinitate vorgebeugt. Er verfährt inbezug auf den Heiligen Geist und

⁶⁶ De Trin. 15, 20, 38 (MI 42, 1087).

⁶⁷ De Trin. 15, 17, 31 (ib. 1082). Daß « proprie » der Heilige Geist die göttliche « charitas » heiße, entnimmt Augustinus hauptsächlich aus Schriftworten, die er da zusammenträgt, die indes nur die Liebe Gottes zu Geschöpfen betreffen, nicht etwa Gottes Selbstliebe bzw. die gegenseitige Liebe der trinitarischen Personen. Es ist kaum anzunehmen, daß die Unzulänglichkeit der so beigebrachten Begründung dem Autor selber ganz entgangen wäre. Vgl. auch die Erörterung De Trin. 11, 5, 9 f. (MI 42, 991 f.) zum Erweis, daß der Heilige Geist « voluntas » sei, die ein Licht wirft noch auf die Auslegung des Wortes « et vidit quia bonum est » im Schöpfungsbericht.

dessen biblische Benennungen nicht anders als inbezug auf besondere Bezeichnungen des Sohnes⁶⁸. Augustinus hatte schon als einfacher Priester der Gemeinde von Hippo, nicht zu Unrecht, auf die Schwierigkeit hingewiesen, der man beim Versuch begegnet, bestimmtere theologische Aussagen über den Heiligen Geist zu machen⁶⁹. Diese Zurückhaltung hat er vermutlich auch später nicht verleugnet. De Trin. 15, 25 schimmert sie durch: « Ibi [im Jenseits] veritatem sine ulla difficultate videbimus ... Nec aliquid quaeremus mente ratiocinante, sed contemplante cernemus quare non sit filius Spiritus sanctus, cum de Patre procedat. In illa luce nulla erit quaestio: hic vero ipsa experientia tam mihi apparuit esse difficilis, quod et illis qui haec diligenter atque intelligenter legent, procul dubio similiter apparebit, ut cum me in secundo huius operis libero alio loco inde dicturum esse promiserim, quotiescumque in ea creatura quae nos sumus, aliquid illi rei simile ostendere volui, qualemcumque intellectum meum sufficiens elocutio mea secuta non fuerit: *quamvis et in ipso intellectu conatum me senserim magis habuisse quam effectum* »⁷⁰. So wäre es u. E. verkehrt, die Texte, die das göttliche Wollen der dritten trinitarischen Person zuweisen, gegen die andern auszuspielen und aus ihnen zu schließen, die Schau der

⁶⁸ Vgl. z. B. De Trin. 15, 6, 9 für den Text 1 Kor. 1, 24 (Ml 42, 1063); ib. 7, 12 für seine eigene Unterscheidung von « memoria, intelligentia, voluntas » in der Übertragung auf Gott (ib. 1065 f.). Für den Heiligen Geist vgl. hernach De Trin. 15, 19, 37 die Ablehnung aller Exklusivitäten (ib. 1086 f.).

⁶⁹ De fide et symb. (a. d. J. 393), 9, 19: « De spiritu autem sancto nondum tam copiose ac diligenter disputatum est a doctis et magnis divinarum scripturarum tractatoribus, ut intellegi facile possit eius proprium, quo proprio fit ut eum neque filium neque patrem dicere possimus, sed tantum spiritum sanctum, nisi quod eum donum dei esse praedicant, ut deum credamus non se ipso inferius donum dare. servant tamen, ut non genitum spiritum sanctum tamquam filium de patre praedicent – unicus enim est Christus – nec de filio tamquam nepotem summi patris nec tamen id quod est nulli debere, sed patri, ex quo omnia, ne duo constituamus principia sine principio, quod falsissimum et absurdissimum est ... ausi sunt tamen quidam ipsam communionem patris et filii atque, ut ita dicam, deitatem, quam Graeci θεότητα appellant, spiritum sanctum credere ... hanc ergo deitatem, quam etiam dilectionem in se invicem amborum caritatemque volunt intelligi, spiritum sanctum appellatum dicunt multisque scripturarum documentis adsunt huic opinioni suae ... » (CSEL 41, 22 f.; Ml 40, 191). – Siehe die Bemerkungen von M. SCHMAUS, a. a. O. S. 3 Anm. 7, S. 73 f. über die Erfolglosigkeit seiner Forschungen nach Vorgängern unseres Kirchenvaters für die Bezeichnung des Heiligen Geistes als gegenseitige Liebe von Vater und Sohn. Und doch sagt Augustinus in dem eben zitierten Passus ausdrücklich, es gebe Leute, die das lehren, allerdings ohne das Personsein des Geistes gelten zu lassen: es scheinen griechisch schreibende Autoren gewesen zu sein. Ob die unterdessen neuentdeckten Psalmenkommentare Licht brächten?

⁷⁰ Ml 42, 1092.

ewigen « rationes » im Verbum betrachte der Kirchenvater als rein intellektuellen Akt Gottes, dem gemäß der Reihenfolge der trinitarischen Hervorgänge erst hernach eine Stellungnahme des Willens für Erschaffung oder Nichterschaffung, geschöpfliche Verwirklichung so oder anders und dann oder dann, beitreten könne. Gerade in Zusammenhängen, die unsere Frage angehen, hält sich der Heilige selbst im Werk über die Trinität nicht an eine solche Verteilung und Reihenfolge. Die göttliche « Weisheit » identifiziert er bekanntlich, wie es schon in der vorausgehenden Patristik fest eingebürgert war, mit dem Sohn als dem Verbum. Er trägt aber keine Bedenken, ebendieser göttlichen *Weisheit* den allmächtigen *Willen* Gottes zuzueignen, wenn das Schriftwort Sap. 8, 1 ihm gerade vorschwebt: « Pervenit enim *potentia voluntatis Dei* per creaturam spiritualem usque ad effectus visibiles atque sensibiles creaturae corporalis. *Ubi enim non operatur quod vult Dei omnipotentis sapientia*, quae pertendit 'a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter' ? »⁷¹. Obschon er gern Gottes Macht mit Gottes Willen gleichsetzt, spricht er nicht selten wieder von der « Macht », oder mit 1 Kor 1, 24 von der « Kraft » der göttlichen « Weisheit », des göttlichen « Verbum »⁷².

Sind wir schon bei der « Weisheit », so mag hier *De Trin.* 15, 17, 28 beigelegt werden, das sich wohl besonders eignet, Zweifel an der Einbeschließung von Willensmomenten im Verbum zu verscheuchen. Erörtert wird da zunächst das Wort 1 Joh 4, 16: « Deus charitas est »: « Deus ergo charitas est: utrum autem Pater, an Filius, an Spiritus sanctus, an ipsa Trinitas, quia et ipsa non tres dii, sed unus est Deus, hoc quaeritur. Sed iam in hoc libro superius disputavi, non sic accipiendam esse Trinitatem quae Deus est, ex illis tribus quae in trinitate nostrae mentis ostendimus, ut tanquam memoria sit omnium trium Pater, et intelligentia omnium trium Filius, et charitas omnium trium Spiritus sanctus, quasi Pater nec intelligat, sed ei filius intelligat, et Spiritus sanctus ei diligit, ipse autem sibi et illis tantum meminerit; et Filius nec meminerit nec diligit sibi, sed meminerit ei Pater, et diligit ei Spiritus sanctus, ipse autem et sibi et illis tantummodo intelligat; itemque Spiritus sanctus nec meminerit nec intelligat sibi, sed meminerit ei Pater, et intelligat ei Filius, ipse autem et sibi et illis non nisi diligit:

⁷¹ De Trin. 3, 1, 6 (MI 42, 871).

⁷² Vgl. z. B. C. ep. Man. q. v. fund. 25, 27 (CSEL 25 I, 223; MI 42, 191); De Gen. ad litt. 5, 6, 18; 6, 8, 13; 8, 3, 7 (CSEL 28 I, 148; 180; 235; MI 34, 327; 344; 375).

sed sic potius, ut omnia tria et omnes et singuli habeant in sua quisque natura. *Nec distent in eis ista, sicut in nobis aliud est memoria, aliud est intelligentia, aliud dilectio sive charitas: sed unum aliquid sit quod omnia valeat, sicut ipsa sapientia; et sic habeatur in uniuscuiusque natura, ut qui habet, hoc sit quod habet, sicut immutabilis simplexque substantia.* Si ergo haec intellecta sunt, et quantum nobis in rebus tantis videre vel coniectare concessum est, vera esse claruerunt: nescio cur non sicut sapientia et Pater dicitur et Filius et Spiritus sanctus, et simul omnes non tres, sed una sapientia; ita et charitas et Pater dicatur et Filius et Spiritus sanctus, et simul omnes una charitas. Sic enim et Pater Deus, et Filius Deus, et Spiritus sanctus Deus, et simul omnes unus Deus »⁷³. Es ist gewiß nicht eine unter den Vollkommenheiten Gottes xbeliebige Wahl, wenn Augustinus gerade die « Weisheit » zu einer Art Synthese erklärt, in der nicht bloß Wissensmomente, sondern auch die Willensgesinnung der Liebe sich vermählten. Weisheit erscheint ihm offenbar aus ihrem Wesen heraus in besonderem Maß als Inbegriff oder als harmonische Verbindung von memoria, intelligentia und dilectio oder charitas. *Hier wird also die Zueignung der göttlichen Liebe an den Heiligen Geist zugunsten der bei Augustinus regelmäßig dem Sohn zugeeigneten göttlichen Weisheit nicht urgiert.* Hatte übrigens nicht *De Trin.* 9, 10, 15 in das « verbum mentis » ohnehin allgemein Liebe hineingenommen? Dort wurde doch gefolgert: « Verbum est igitur ... cum amore notitia »⁷⁴.

In den sonstigen Schriften des Kirchenvaters findet sich erst recht nirgends die Forderung eines strengen Nacheinander für die Akte des göttlichen Intellectes und des göttlichen Willens. Seine Spekulation legt sogar eher den Akzent auf inniges Zusammen. In *Conf.* 13, 11 und 16 sehen wir das schon, was *De Trinitate* in dieser Sache ausführlich bieten

⁷³ MI 42, 1080 f. M. SCHMAUS hat das « valeat » mit « in sich schließt » wiedergegeben (Kösels Bibl. d. Kirchenväter, 2. Reihe, Band 14, München 1936, S. 298), was den Sinn hier sicher trifft. « Valere » hat bei Augustinus meist die Bedeutung von: vermögen. Vgl. *De div. qq. ad Simpl.* 2, q. 6: « non valentes praesentem intrinsecus contueri et consulere veritatem » (MI 40, 146); *De div. daem.* 4, 8: « Quantum autem valeat aeris elementum, quo eorum corpora praevalent, ad multa visibilia invisibiliter molienda, movenda ... » (CSEL 41, 607; MI 40, 586); *De pecc. mer. et rem.* 1, 35, 65 f.; 2, 3, 3 (CSEL 60, 65 f.; MI 44, 147 f.); *De spir. et litt.* 24, 41 (CSEL 60, 195; MI 44, 225); *De nat. et gr.* 11, 12 (CSEL 60, 240; MI 44, 253); *De gr. Chr. et de pecc. or.* 2, 40, 46 (CSEL 42, 204; MI 44, 408); *De nupt. et concup.* 1, 3, 3; 1, 4, 5; 1, 19, 21; 1, 23, 25; 2, 11, 24 (CSEL 42, 214; 216; 234; 238; 277; MI 44, 415; 416; 426; 428; 450); *C. duas ep. Pel.* 3, 8, 24 (CSEL 60, 516; MI 44, 607); usw.

⁷⁴ MI 42, 969.

wird. Es heißt dort : « Vellem, ut haec tria cogitarent homines in se ipsis. longe aliud sunt ista tria quam illa trinitas, sed dico, ubi se exercent et probent et sentiant, quam longe sunt. dico autem haec tria : esse, nosse, velle ... in his igitur tribus quam sit inseparabilis vita et una vita et una mens et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio et tamen distinctio, videat qui potest ... sed cum invenerit in his aliquid et dixerit, non iam se putet invenisse illud, quod supra ista est inconmutabile, quod est inconmutabiliter et scit inconmutabiliter et vult inconmutabiliter : et utrum propter tria haec et ibi trinitas, an in singulis haec tria, ut terna singulorum sint, an utrumque miris modis simpliciter et multipliciter infinito in se sibi sine fine, quo est et sibi notum est et sibi sufficit inconmutabiliter id ipsum copiosa unitatis magnitudine, quis facile cogitaverit ? quid ullo modo dixerit ? quis quolibet modo temere pronuntiaverit ? »⁷⁵ Kap. 16 scheint die Zurückhaltung fallen zu lassen und, statt einer Distinktion, einer eigentlichen Vermengung das Wort zu reden : « sicut omnino tu es, tu scis solus, qui es inconmutabiliter et scis inconmutabiliter et vis inconmutabiliter, et *essentia tua scit et vult inconmutabiliter et scientia tua est et vult inconmutabiliter et voluntas tua est et scit inconmutabiliter ...* »⁷⁶ Daß dieser paradoxe Austausch der Attribute nur rhetorische Emphase, spielerische Verblüffungstechnik wäre, könnte nur behaupten, wer ein Interesse an der Verharmlosung seiner Tragweite hätte. Für Augustinus steckt darin doch wohl ein tieferes sachliches Anliegen. Immerhin wird es geraten sein, die eben zitierten Worte von Kap. 16 durch die in Kap. 11 zu beleuchten, so daß der Schluß lauten würde : auch in Kap. 16 will Augustinus die « distinctio » nicht über Bord werfen, aber noch stärker als in Kap. 11 betonen, daß sie « inseparabilis distinctio » ist⁷⁷.

Schlussergebnis

Das vergleichende Studium der eingesehenen Texte führt uns mit hinreichender Sicherheit zu folgendem Bild vom Verhältnis zwischen Vorwissen und Wollen Gottes im Geiste Augustins :

1. Aus seiner wesensgemäßen mittelsamen Güte und Liebe heraus will Gott eine Schöpfung verwirklichen. Schon dieses erste Wollen ist

⁷⁵ Ed. Skutella, S. 336 f.

⁷⁶ Ib. S. 342 f.

⁷⁷ Vgl. noch z. B. serm. 52 (um 414), 7, 18 ff. (MI 38, 361 ff.) ; ep. 169 (um 415), 2, 6 (CSEL 44, 615 f. ; MI 33, 744 f.).

im Sinn unseres Kirchenvaters ein freies, kein notwendiges, wobei aber nicht vergessen sein soll, daß hier weder für das freie Wollen Gottes noch für das der Engel und Menschen der präzise vervollständigte Begriff einer Wahlfreiheit gilt, den spätere Philosophie und Theologie ausprägen wird. Augustinus sieht Willensfreiheit, zumal bei Gott, bereits in dem, was man Spontaneität (Aktivität aus Selbstbestimmung dazu) nennen kann ⁷⁸. *Mit dem ewigen Beschluß zur Erschaffung einer Welt ist für die Auffassung des Heiligen ipso facto in Gott das Dasein ewiger « Ideen » oder « rationes » sowohl des Weltganzen wie der Gattungen und Arten und der einzelnen Weltdinge gegeben.* Dabei denkt aber Augustinus nicht an soundsoviele, unendlich viele Einzelideen *an sich möglicher Dinge*, unter denen Gott in einem logisch zweiten Moment eine Anzahl wählen würde, deren Abbilder er in der Welt verwirklichen will, während der göttliche Schöpferwille von den andern absähe. Das würde der Vollkommenheit Gottes widersprechen. Gott ist vielmehr das Wesen, von dem man sagen könnte, daß es besser als jedes andre Geistwesen eben *« sofort weiß, was es will »*, ohne einer Überlegung nach menschlicher Art zu bedürfen. Im augustinischen Schrifttum kehrt mehrmals die Erklärung wieder, daß es bei Gott kein *« cogitare »* gibt, kein *« mit sich selber zu Rate gehen »*, *« sich fragen ob »* usw. ⁷⁹. Wer denkt, daß der Schöpfer unter unendlich vielen, seinem allwissenden Auge fixundfertig vorschwebenden einzelnen *« Ideen möglicher Geschöpfe »* eine Anzahl zur Nachgestaltung in der Welt auslese, von den andern absehe, schreibt Gott implizite und unbewußt ein solches anthropomorphes Verhalten zu. *Fertige « Ideen » möglicher niewirklicher Geschöpfe haben also in Augustins Gottesbild keinen Sinn.*

Man könnte den Kirchenvater daraufhin befragen wollen, ob in einem *ersten logischen Moment* der Wille Gottes da sei, eine Welt zu erschaffen, *in einem zweiten* die Kenntnis Gottes vom genauen Sosein dieser Welt, der genaue Plan dafür, also die *« Ideen »* da seien, oder umgekehrt logisch zuerst ein genauer Entwurf (= die *« Ideen »*) und dann der Beschluß, ihn in der Schöpfung zu verwirklichen. Hier wäre aber u. E. Augustinus überfragt. Er sieht beides einfach möglichst ineinander,

⁷⁸ Wie K. KOLB, *Menschliche Freiheit und göttliches Vorwissen nach Augustin* (Freiburg i. Br. 1908), S. 46 Anm., u. E. richtig gesehen hat. Erst recht gilt das für Augustins Konzeption von der Freiheit Gottes.

⁷⁹ Siehe etwa : en. in ps. 32, serm. 2, 14 (MI 36, 292) ; De Gen. ad litt. 4, 8, 16 (CSEL 28 I, 104 ; MI 34, 302) ; De civ. Dei 15, 25 (CC 48, 493 ; MI 41, 472) ; 17, 7 (CC 48, 569 ; MI 41, 539) ; De Trin. 15, 15 f. (MI 42, 1077 ff.).

seine Tendenz geht sogar dahin, in den « Ideen » Gottes Wollen und Wissen zu verschmelzen, bzw. in ihnen ohne weiteres den schöpferischen Willen zu sehen, der die Entstehung der betreffenden Wesen zu der für sie bestimmten Zeit bewirkt und ihren gesamten Existenzverlauf regelt. Insofern scheint die augustinische Schau die « Ideen » in engste Beziehungen zur göttlichen Vorsehung (providentia) zu bringen, letztere wäre gleichsam die Übertragung, Überschreibung der « Ideen » auf den konkreten Zeitverlauf. Näherer Untersuchung bedürfte noch das Verhältnis zwischen ewigen « Ideen » und « Prädestination ». Auch da scheint beinahe Identität angedeutet. Es scheint doch, daß eine Linie von der Vorstellung, die sich Augustinus von den « Ideen » Gottes machte, zu seiner Prädestinationslehre führt, nur schreckte er vielleicht zuerst mehr oder weniger bewußt davor zurück, die entsprechenden Konsequenzen aus der Annahme der « Ideen » zu ziehen⁸⁰. Ein Rätsel bliebe aber in diesem Punkt übrig: die Frage, wie Gott die tatsächliche Sünde seiner Geschöpfe vorauswissen kann, scheint innerhalb der Theorien Augustins nicht erklärt zu sein, ja in Anbetracht seiner Prämissen auf dem Gebiet überhaupt unerklärlich zu werden.

3. Vergleichen wir den eher dynamistischen und voluntaristischen Gottesbegriff und die demgemäße Deutung der « Ideen », die E. Benz einer Reihe Autoren vor und nach Augustinus, darunter Plotin zuschreibt⁸¹, so muß gesagt werden, daß letzterer in seiner Fassung der « Ideen » Gottes wie in seiner Beurteilung des Verhältnisses zwischen Vorwissen und Wollen des Schöpfers jedenfalls nicht wesentlich von jenen Denkern abweicht, es sei denn freilich von Plotin in der aus dem christlichen Glauben genährten Überzeugung, daß die Welt und alles darin Produkt eines freien Willensbeschlusses eines persönlichen Gottes ist,

⁸⁰ Vielleicht ist die merkwürdige anthropomorphe Abbiegung des Problems in De lib. arb. 3, 4, 10 (CSEL 74, 98 f.; MI 32, 1276) eine Folge dieser Scheu (s. K. KOLB, Menschliche Freiheit... S. 50 f.; J. VAN GERVEN, Liberté humaine et prescience divine d'après saint Augustin, RPL 55 (1957) 317-330, S. 324.)

⁸¹ E. BENZ, Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, Stuttgart 1932, passim und besonders S. 76-83; 92-98; 248-253; 295-363. Für Augustinus ist Benz wohl einseitiger Interpretation verfallen, wenn er bei ihm eine typische Voluntarisierung des Gottesgedankens herausbringt; darin urteilt M. SCHMAUS objektiver: « Weder der substanziale Intellekt noch der substanziale Wille besitzt im göttlichen Sein irgend ein Plus » (in Rezension des Werkes von E. Benz, in TR 32 (1933) 345-358, 355. M. Schmaus erklärt ebd. 356 für die menschliche Psychologie nach Augustinus auch zutreffend: « Der Geist ist ebenso wesentlich Gedächtnis und Intellekt wie Wille ... Der Wille besitzt einen Vorzug nur als Beweger der übrigen Seelenkräfte. »

ferner in der entschiedenen Ablehnung der Forderung ungeschaffener Materie. Wenn der Pseudodionys ausdrücklich erklärt ⁸², die in Gott vorhandenen « λόγοι » der Dinge seien deren « παραδείγματα » und die Theologie nenne sie auch « προορισμοί » und « gute und göttliche » « θελήματα » (= Wollungen), würde der Bischof von Hippo in dieser Bestimmung vermutlich seinen eigenen Standpunkt der Sache nach wiedererkennen. Wie Anselm von Canterbury wohl noch besser als die Hochscholastik den Geist des authentischen und unvermischten Augustinus zu kennen offenbart, wenn er die « Ideen » im Verbum auf wirkliche Geschöpfe allein bezieht ⁸³, was ihm Bonaventura als Irrtum ankreidet ⁸⁴, so haben die « Sententiae Berolinenses », aus der Schule des Anselm von Laon, die Meinung Augustins kaum überinterpretiert, als sie erklärten, es gebe in Gott eine « voluntas creatrix », und zwar : « creatrix voluntas est Dei Filius, qui dicitur voluntas Patris, consilium Patris, sapientia Patris » ⁸⁵. Auch hier zeigt sich, daß die erste Frühcholastik den Lehrer von Hippo noch genuiner verstehen konnte als die Theologie des 13. Jahrhunderts, die stärker eigene Spekulationen oder aristotelisches Gedankengut beimengte.

4. Es könnte noch die Frage auftauchen, ob Augustins Gottesbegriff einen psychologischen Determinismus in den Schöpfer hineintrage oder nicht. Ob nämlich der Kirchenvater die Sache etwa so denke : da Gott eine Welt erschaffen wollte, konnte ihm der Intellekt überhaupt keine andern Musterbilder (« Ideen »!) der Welt Dinge vorstellen als solche, die zusammen die absolut beste Welt ergaben, und Gottes Wille mußte sich für diese entscheiden, da eine als Ganzes minder gute seiner unwürdig gewesen wäre, so daß die tatsächliche Welt in Augustins Augen als Universum die von Gottes Intellekt her und somit in Wahrheit beste ist. Die Frage würde unsern Themenkreis nur insofern berühren, als der Gedankengang fertige Ideen aller möglichen Dinge in Gottes Intellekt

⁸² De div. nom. 5, 8 (Mg 3, 824).

⁸³ Monologium, 32 ff. (Flor. patr., fasc. 20, Bonn 1929, S. 37 ff.) ANSELM scheint nicht minder schroff als Petrus Damiani der Macht Gottes schlechthin alles zuzutrauen (Cur Deus homo, 2, 17 [Flor. patr., fasc. 18, Bonn 1929, S. 57 ff.]), wofür auch Augustinus zu Gevatter stand.

⁸⁴ In 1. Sent. dist. 36, a. 2, q. 1 (Ed. minor Quaracchi 1934, S. 496).

⁸⁵ Siehe F. STEGMÜLLER, Sententiae Berolinenses ... in RTAM 11 (1939) 51, 24 f. ; H. WEISWEILER SJ, Wie entstanden die frühen Sententiae Berolinenses der Schule Anselms von Laon ? Eine Untersuchung über die Verbindung von Patristik und Scholastik, in : Sch 34 (1959) 321-369, S. 350. Durch diesen Artikel wurden wir auf den Begriff der « voluntas creatrix » genannter Sentenzen aufmerksam.

vorauszusetzen scheint, aus denen der Wille des Schöpfers auswählt. Doch wird diese Supposition vermieden, wenn nach Augustinus Gottes Intellekt *von vorneherein nur die als Ganzes beste Welt konzipierte*. Was hier dem Urteil des Kirchenvaters entsprochen habe, ob und inwiefern er den Vertretern des sog. philosophischen Optimismus zugehöre⁸⁶, liegt nicht im Rahmen unserer Untersuchung.

⁸⁶ Vgl. die Bemerkungen von F. J. THONNARD in *Œuvres de saint Augustin, Bibliothèque Augustinienne*, 6. Band (Dialogues philosophiques), Desclée, De Brouwer, 1952, p. 531, note complémentaire n. 38: « Optimisme augustinien », zu *De lib. arb.* 3, 5, 13: « Il importe (cependant) de noter que l'optimisme augustinien n'est pas absolu ... Saint Augustin ... reconnaît franchement les limites de notre raison en face de Dieu ... Dieu, étant infiniment bon et sage produit toujours ce qui est meilleur, mais *dans le plan actuel de sa Providence*, qu'il s'est librement fixé: cela n'exclut pas la possibilité d'un autre plan, où serait créé un monde absolument meilleur que le nôtre. »

JEAN-HERVÉ NICOLAS OP

L'œuvre doctrinale de S. S. Pie XII

« Il n'est rien dont nous nous sentions davantage débiteurs envers notre charge et envers notre temps que de rendre, avec une apostolique fermeté, témoignage à la vérité¹. » Cette déclaration de Pie XII au seuil de son pontificat en marque l'orientation. Au cours de dix-neuf années d'un règne difficile, affronté aux événements tragiques et aux problèmes angoissants d'une des époques les plus tourmentées de l'histoire, assistant, dans l'Eglise même, à une extraordinaire fermentation des esprits, provoquée par les bouleversements historiques, par les découvertes scientifiques, par l'irruption soudaine de systèmes politiques et sociaux dont les résultats impressionnants et la puissance de séduction forçaient l'attention, Pie XII a eu une vive et anxieuse conscience de sa responsabilité de Docteur, qui a reçu en dépôt la doctrine de vie et en est débiteur à l'égard de l'Eglise et du monde.

Dans sa première encyclique, écrite au début de la deuxième guerre mondiale, le nouveau pape, fortement impressionné par la faillite retentissante des doctrines anti-religieuses et anti-chrétiennes qui, en fait, avaient guidé l'humanité dans les temps modernes, et qui venaient de la faire sombrer dans l'abîme, soulignait particulièrement cette part de son rôle de Docteur qui consiste à dénoncer les erreurs : « Ce devoir, écrivait-il, comprend nécessairement l'exposé et la réfutation d'erreurs et de fautes humaines, qu'il est nécessaire de connaître pour qu'il soit possible de les soigner et de les guérir : *Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous délivrera* ². » Et il s'attachait ensuite à signaler et à réfuter les deux erreurs essentielles dont le conflit commençant était le fruit :

« La première. . . est l'oubli de cette loi de solidarité humaine et de charité, dictée et imposée aussi bien par la communauté d'origine

¹ Enc. « *Summi Pontificatus* », traduction officielle : AAS 31 (1939) 486.

² Ibid.

et par l'égalité de la nature raisonnable chez tous les hommes, à quelque peuple qu'ils appartiennent, que par le sacrifice de rédemption offert par Jésus-Christ sur l'autel de la croix à son Père céleste en faveur de l'humanité pécheresse³. . . » La deuxième « est l'erreur contenue dans les conceptions qui n'hésitent pas à délier l'autorité civile de toute espèce de dépendance à l'égard de l'Être suprême, cause première et maître absolu, soit de l'homme, soit de la société, et de tout lien avec la loi transcendante qui dérive de Dieu comme de sa première source⁴. »

Ce serait pourtant une erreur de croire que ce grand pape ait envisagé son rôle de Docteur sous une forme principalement négative. Les erreurs qu'il condamne sont pour lui l'occasion d'exposer, souvent de préciser et de développer, la vraie doctrine, la véritable solution du problème que l'erreur prétend résoudre, et qui demeure quand l'erreur a été réfutée. En outre, la doctrine catholique lui doit des enrichissements qu'aucune erreur n'a appelés, mais seulement la force interne d'expansion d'une vérité, qui est vivante dans l'Eglise et qui vivait dans son chef.

Laissant de côté les solutions que, dans ses nombreux discours et autres interventions, Pie XII a voulu donner aux problèmes moraux que les découvertes de la science et les bouleversements économiques et sociaux posent sous une forme nouvelle à la conscience chrétienne, ne nous occupant pas davantage des progrès que sous ce pontificat a réalisés la doctrine de l'inspiration biblique et de l'interprétation de la sainte Ecriture – cet aspect si important de l'œuvre de Pie XII a fait l'objet d'un article spécial⁵ – nous nous attacherons ici uniquement à son enseignement proprement dogmatique:

I. La doctrine ecclésiologique de Pie XII

L'Eglise Corps mystique de Jésus-Christ. – Dans la longue et difficile histoire de la théologie de l'Eglise, l'encyclique *Mystici Corporis Christi* du 29 juin 1943 fait date. Et d'abord par la suprême consécration qu'elle apporte au grand changement des perspectives ecclésiologiques qui

³ Op. cit., p. 490.

⁴ Op. cit., p. 494.

⁵ B. STEIERT OSB : Pius XII und das Studium der Heiligen Schrift. FZPT 6 (1959) 264-270.

caractérise notre époque, l'accent si heureusement mis sur le mystère même de l'Eglise, au lieu des préoccupations presque exclusivement apologétiques de l'époque précédente. Le titre même, qui met en relief l'idée centrale de l'encyclique, était un encouragement pour les nombreux théologiens qui s'étaient attachés, non sans rencontrer bien des oppositions, à mettre en valeur le précieux don de la foi qu'est la métaphore paulinienne du Corps et de la Tête. Et cette approbation était fortement soulignée dès les premières pages :

Iamvero ad definiendam describendamque hanc veracem Christi Ecclesiam – quae sancta, catholica, apostolica, Romana Ecclesia est – nihil nobilius, nihil praestantius, nihil denique divinius invenitur sententia illa, qua eadem nuncupatur « mysticum Iesu Christi Corpus » ; quae quidem sententia ex iis effluit ac veluti efflorescit, quae et in Sacris Litteris et in sanctorum Patrum scriptis crebro proponuntur. (AAS 35 [1943] 199.)

Cependant il s'agit évidemment dans cette encyclique de beaucoup plus qu'une approbation donnée à un certain courant théologique. C'est un magnifique exposé de la doctrine du Corps mystique, comportant d'indéniables éclaircissements et approfondissements, et aussi de vigoureuses et motivées mises en garde contre certaines déviations.

L'idée fondamentale qui commande tout le développement est que l'Eglise est simultanément visible et invisible : société humaine, elle est beaucoup plus qu'une société quelconque, parce que le lien qui unit les membres au chef et entre eux est beaucoup plus qu'un lien juridique et social, il est un principe interne de vie surnaturelle, la grâce. Cette intime et indissoluble connexion entre les deux éléments, visible et invisible, constitutifs de l'Eglise, le pape, citant ici son prédécesseur Léon XIII, ne trouve pas pour en exprimer le mystère, une moindre référence que celle de l'union dans le Christ de la nature humaine et de la nature divine :

sicut Christus Ecclesiae Caput et exemplar, « non omnis est, si in eo vel humana dumtaxat spectetur natura visibilis. . . , vel divina tantummodo natura invisibilis. . . , sed unus est ex utraque et in utraque natura. . . : sic Corpus eius mysticum » (Leo XIII : « Satis cognitum » ASS, t. 28, p. 710), quandoquidem Dei Verbum humanam naturam assumpsit doloribus obnoxiam, ut adspectabili societate condita et divino sanguine consecrata, « per visibilem gubernationem ad invisibilia homo revocaretur » (S. Thomas *De Ver.* q. 29, a. 4 ad 3). (AAS 35 [1943] 223 sq.)

Appuyé sur ce fondement doctrinal, le pape condamne catégoriquement et repousse avec énergie toute tentative de dissocier l'Eglise dite *juridique*, qui serait la société ecclésiastique visible et hiérarchisée, d'une Eglise « formée et nourrie par la charité », qui rassemblerait invisiblement tous ceux qui sont unis spirituellement au Christ (loc. cit. p. 224). Déjà au début de l'encyclique il avait affirmé fortement que l'Eglise de Jésus-Christ est un corps, qu'elle est donc concrète et perceptible aux sens, et il avait rejeté l'imagination d'une Eglise purement spirituelle :

Quapropter a divina veritate ii aberrant, qui Ecclesiam ita effingunt, ut neque attingi neque videri possit, sitque tantum « pneumaticum » aliquid, ut aiunt, quo multae christianorum communitates, licet fide ab se invicem seiunctae, inter se tamen haud adspectabili nexu coniungantur. (l. c. 199 sq.)

L'originalité de l'encyclique consiste principalement en ce que, loin de jeter la suspicion sur la notion de Corps mystique en raison de cette dissociation qu'elle semblait couvrir, à laquelle en fait elle donnait prétexte chez quelques-uns, entre l'Eglise, société hiérarchisée, autoritaire, et la communauté invisible des rachetés, purement spirituelle, le pape condamne cette aberration dangereuse *au nom même de la notion vraie dont elle se réclamait*. L'Eglise, dont saint Paul et toute la Tradition après lui, nous enseignent qu'elle est le Corps dont le Christ est la Tête, c'est précisément cette société ecclésiale, fondée par Jésus-Christ et gouvernée par lui : visiblement par son vicaire, successeur de Pierre, et, subordonnés à lui, par les évêques, successeurs des apôtres ; invisiblement par sa grâce et par le Saint-Esprit qu'il lui envoie :

Quapropter funestum etiam errorem dolemus atque improbamus, qui commenticiam Ecclesiam sibi somniant, utpote societatem quandam caritate alitam ac formatam, cui quidem, non sine despicientia, aliam opponunt, quam iuridicam vocant. At perperam omnino eiusmodi distinctionem inducunt : non enim intelligunt divinum Redemptorem eadem ipsa de causa conditum ab se hominum coetum, perfectam voluisse genere suo societatem constitutam, ac iuridicis omnibus socialibusque elementis instructam, ut nempe salutiferum Redemptionis opus hisce in terris perennaret ; et ad eundem finem assequendum caelestibus eam voluisse donis ac muneribus a Paraclito Spiritu ditatam. Eam utique Aeternus Pater voluit « regnum Filii dilectionis suae » ; attamen reapse regnum, in quo nimirum credentes omnes plenum praestarent intellectus voluntatisque suae obsequium, ac demisso obedientique animo ei sese confirmarent, qui pro nobis « factus est obediens usque ad mortem ». Nulla igitur veri nominis oppositio vel

repugnancia haberi potest inter invisibilem, quam vocant, Spiritus sancti missionem, ac iuridicum Pastorum Doctorumque a Christo acceptum munus ; quippe quae, – ut in nobis corpus animusque – se invicem compleant ac perficiant, et ab uno eodemque Servatore nostro procedant, qui non modo divinum afflando halitum dixit : « Accipite Spiritum sanctum », sed etiam clara voce imperavit : « Sicut misit me Pater, et ego mitto vos » ; itemque : « qui vos audit, me audit ». (l. c. p. 224.)

Il faut signaler ici une importante mise au point concernant la terminologie. Historiquement, l'expression « Corps mystique » a désigné l'eucharistie avant de désigner l'Eglise, qui, selon la terminologie paulinienne, était dite simplement le *Corps du Christ*⁶. Le pape très consciemment prend le terme au sens qu'il a reçu en théologie depuis le XII^e siècle, et il explique pourquoi :

Appellationem eiusmodi, quae iam in plurium aetatis veteris scriptorum usu habetur, haud pauca Summorum Pontificum documenta comprobant. Non autem una de causa haec vox adhibenda est ; quandoquidem per illam sociale Ecclesiae Corpus, cuius Christus Caput est ac moderator, internosci potest a physico eius Corpore, quod e Deipara Virgine natum nunc ad Patris dexteram sedet, velisque Eucharisticis delitescit ; ac discerni item potest, quod ob hodiernos errores maioris momenti est, a naturali quovis corpore sive physico, sive, ut aiunt, morali. (l. c. p. 221.)

Ainsi une évolution sémantique peut correspondre à un progrès dans l'explicitation de la vérité, et la formule la plus archaïque n'est pas nécessairement la meilleure.

Simultanément le pape écartait fermement les exagérations contraires, qui tendraient à concevoir le Corps mystique comme absorbant la personnalité de ses membres à la manière d'un Corps physique, dont « chacun des membres en définitive est uniquement destiné au bien de tout l'organisme », alors que « (le Fils éternel) a fondé ce Corps qu'est l'Eglise et l'a enrichi de l'Esprit divin pour donner aux âmes immortelles le moyen d'atteindre leur bonheur ». Erreur que le pape semble rattacher à une tendance mystique panthéiste selon laquelle l'union du fidèle au Christ se ferait par une communication de la divinité à la créature :

Non eos igitur improbamus, qui diversas vias rationesque ingredientur ad tam altum attingendum et pro viribus collustrandum mirandae huius nostrae cum Christo coniunctionis mysterium. Verumtamen id omnibus commune atque inconcussum esto, si a germana velint

⁶ Cf. H. DE LUBAC : *Corpus mysticum*, Paris 1949 (2^e éd.), p. 89-129.

doctrina, a rectoque Ecclesiae magisterio non aberrare : omnem nempe reiciendum esse mysticae huius coagmentationis modum, quo christi-fideles, quavis ratione ita creatarum rerum ordinem praetergrediantur, atque in divina perperam invadant, ut vel una sempiterni Numinis attributio de iisdem tamquam propria praedicari queat. Ac praeterea certissimum illud firma mente retineant, hisce in rebus omnia esse habenda Sanctissimae Trinitatis communia, quatenus eadem Deum ut supremam efficientem causam respiciant. (l. c. p. 231.)

Ce qu'il faut ici encore souligner c'est que cette erreur qu'il dénonce, loin d'amener le pape à laisser dans l'ombre la vérité dont elle est le détournement, n'est signalée qu'au terme d'un développement où l'unité du Christ et de l'Eglise est réaffirmée dans les termes les plus forts et les plus impressionnants :

Ex eadem autem Spiritus Christi communicatione efficitur, ut, cum omnia dona, virtutes et charismata, quae in Capite excellenter, uberissime efficienterque insunt, in omnia Ecclesiae membra deriventur, et in iis secundum locum quem in mystici Iesu Christi Corpore occupant, in dies perficiantur, Ecclesia veluti plenitudo constituatur et complementum Redemptoris ; Christus vero quoad omnia in Ecclesia quodammodo adimpleatur. Quibus quidem verbis ipsam attigimus rationem, cur, secundum Augustini placita, iam breviter indicata, Caput mysticum, quod Christus est, et Ecclesia, quae hisce in terris veluti alter Christus eius personam gerit, unum novum hominem constituent, quo in salutifero Crucis opere perpetuando caelum et terra iungantur : Christum dicimus Caput et Corpus, Christum totum. (l. c. p. 230 sq.)

Cette tranquille possession de la doctrine, que les erreurs opposées ne troublent pas parce que l'erreur, même quand elle se réclame d'une vérité, ne provient jamais d'elle et n'est jamais aussi complètement réfutée que par l'exposé sans détour de ce qui est vrai, donne un précieux sentiment de force et de sécurité.

L'appartenance à l'Eglise. – Cependant si l'Eglise visible, l'Eglise catholique, est le Corps mystique du Christ et assure sa présence et son action dans l'histoire, deux problèmes naissent aussitôt, problèmes anciens et problèmes à nouveau très discutés de nos jours, celui de la place qu'occupent en elle les pécheurs, et celui de la manière dont peuvent lui appartenir les justes du dehors.

Pour ce qui est du premier, la position que prend le pape, oriente de façon décisive la recherche des théologiens. Avec toute la Tradition il affirme qu'ils appartiennent à l'Eglise, qu'ils sont ses membres « infirmes ». Mais, et en ceci il semble assez clairement donner raison aux théo-

logiens pour qui l'âme de l'Eglise est la charité, c'est par ce qui reste en eux de vie surnaturelle qu'ils continuent à faire partie de l'Eglise, dont leurs péchés ne ternissent en aucune manière la sainteté :

Attamen ei vitio verti nequit, si quaedam membra vel infirma vel saucia languescant, quorum nomine cotidie ipsa Deum deprecatur : « Dimitte nobis debita nostra », quorumque spirituali curae, nulla interposita mora, materno fortique animo incumbit. (l. c. p. 225.)

En ce qui concerne les « justes du dehors », si la doctrine de l'Eglise a toujours été que *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*, la conciliation entre cette possibilité d'être sauvé sans être membre de l'Eglise avec le principe intangible : *Extra Ecclesiam non est salus* est un des problèmes les plus ardues qui se posent en ecclésiologie. Il est indéniable que Pie XII aura, sur ce point d'une importance capitale, apporté aux théologiens de très précieux éclaircissements. Exigeant en effet, pour être membre de l'Eglise, trois conditions, à savoir : être baptisé, professer la vraie foi et ne pas s'être coupé de l'obédience de l'Eglise, il suggérait que n'étaient pas membres, de façon complète, ceux qui ne remplissent pas ces conditions, même s'ils ne se sont pas séparés volontairement. Pourtant il admettait qu'ils peuvent être « ordonnés au Corps mystique du Rédempteur par un certain désir et souhait inconscient » et terminait le paragraphe qui les concerne par cet émouvant appel :

Ingrediantur igitur catholicam unitatem, et Nobiscum omnes in una Iesu Christi Corporis compagine coniuncti, ad unum Caput in gloriosissimae dilectionis societate concurrant. Numquam intermissis ad Spiritum dilectionis et veritatis precibus, eos Nos elatis apertisque manibus exspectamus, non tamquam alienam, sed propriam paternamque domum adituros. (l. c. p. 243).

Quelques années plus tard un commentaire hautement autorisé de ce passage de l'encyclique était donné par la lettre du Saint Office à l'archevêque de Boston, datée du 8 août 1949, au sujet de l'interprétation restrictive que le P. Feeney voulait imposer au principe *Extra Ecclesiam non est salus*⁷. Dans ce document, qui se réfère expressément à l'encyclique « *Mystici Corporis* » est d'abord réaffirmée fortement la nécessité d'appartenir à l'Eglise pour être sauvé, ce qui exclut tout prétexte à un abandon quelconque de cette vérité fondamentale, comme si l'Eglise

⁷ Texte français de ce document dans la Documentation catholique du 2 octobre 1952, c. c. 1395-1398. Texte latin et texte anglais officiel dans : The American Ecclesiastical Review 127 (1952) 307-315.

n'était qu'un *moyen de salut*, alors que, dans son intime union avec le Christ, elle est et elle demeure *le moyen universel et unique du salut* : il en résulte que nul ne peut être sauvé qui, instruit de l'institution de l'Eglise par le Christ, refuse d'y entrer ou de se soumettre au souverain Pontife. Mais beaucoup, sans que ce soit leur faute, ne sont pas instruits de cela : reconnaissant expressément le fait de l'*ignorance invincible* sur ce sujet, le document étend hardiment à l'Eglise en tant que moyen général de salut ce qu'enseigne le concile de Trente de ces moyens plus particuliers que sont le baptême et la pénitence, à savoir que dans certaines circonstances ils peuvent produire leur effet par le seul *vœu* et le *désir* de les utiliser et parle d'une appartenance à l'Eglise *non actuelle*, comme est celle des membres proprement dits, mais en désir et en tendance. Et il ajoute qu'il ne s'agit pas toujours d'un désir explicite, comme celui des catéchumènes, mais aussi bien d'un *désir implicite*, c'est-à-dire inclus dans la bonne disposition d'une âme désireuse de conformer sa volonté à celle de Dieu.

Cette solution, dont on ne saurait nier qu'elle fait faire à la théologie catholique un grand pas en avant, tout en redressant des tendances aberrantes, soit trop restrictives, soit trop libérales, est donnée comme l'enseignement même de l'encyclique *Mystici Corporis*, quand elle distingue ceux qui sont actuellement incorporés dans l'Eglise comme ses membres et ceux qui sont unis à l'Eglise par le désir seulement.

C'est donc bien le souverain Pontife lui-même qui, avec autorité, a indiqué aux théologiens la voie dans laquelle il leur faut s'engager pour expliquer la *catholicité* de l'Eglise de façon à la fois à ne laisser aucun juste en dehors de la société visible fondée par Jésus-Christ et à reconnaître la possibilité concrète pour tout homme de se sauver, même si, par des circonstances indépendantes de sa volonté, il est hors d'état de reconnaître en cette institution l'Eglise de Jésus-Christ, et par conséquent de se savoir obligé de lui appartenir.

La liturgie. – L'Eglise, corps mystique de Jésus-Christ, a une activité essentielle, qui est de rendre à Dieu le culte, instauré et inauguré par son Fondateur sur la croix, à elle confié par lui, pour qu'elle le continue en son nom et avec lui invisiblement présent et agissant en elle, par elle, jusqu'à la fin des temps. A participer à cette activité, elle convie tous ses membres, que les caractères du baptême et de la confirmation ordonnent précisément à cela. L'ensemble des prières, des enseignements, des gestes et des choses sacrés qui intègrent cette activité culturelle, constitue *la Liturgie*.

Dans le domaine liturgique, tant par les initiatives hardies et les réalisations neuves que chacun sait, que par l'affirmation et le développement de la doctrine, le pontificat de Pie XII a été d'une remarquable fécondité. Les premières, si importantes soient-elles dans la vie de l'Eglise, ne doivent pas nous arrêter ici, mais ce serait négliger une part notable de la doctrine ecclésiologique de Pie XII, que de ne pas rappeler son enseignement dans le domaine de la liturgie. Il se trouve principalement dans la seconde grande encyclique doctrinale du pontificat : *Mediator Dei et hominum*, du 20 novembre 1947.

Ce qui frappe d'abord dans cet enseignement, c'est le caractère théocentrique qui est reconnu à la liturgie. Nettement affirmé dès le début de l'encyclique :

Sacra igitur Liturgia cultum publicum constituit, quem Redemptor noster, Ecclesiae caput, caelesti Patri habet ; quemque christifidelium societas Conditori suo et per ipsum aeterno Patri tribuit ; utque omnia breviter perstringamus, integrum constituit publicum cultum mystici Iesu Christi Corporis, Capitis nempe membrorumque eius. (AAS 39 [1947] 528.)

Ce théocentrisme oriente et éclaire tout ce qui est dit ensuite, toutes les solutions apportées à des problèmes particuliers.

Et d'abord le problème du sacerdoce. Le pape s'élève contre une conception du sacerdoce qui ferait du prêtre un simple mandataire de la communauté, recevant d'elle son pouvoir et son autorité : il est au contraire l'envoyé du divin Rédempteur, et parce que Jésus-Christ est la Tête de ce Corps dont les chrétiens sont les membres, il représente Dieu auprès du peuple dont il a la charge. Et de ce fait le sacerdoce n'est pas donné à tous les fidèles, il distingue par un caractère indélébile, et par une fonction qui leur est propre, ceux qui ont reçu le sacrement qui le confère. Aussi le pape déplore-t-il et condamne-t-il de nouveau l'erreur ancienne, qui tendrait à renaître, selon laquelle tout chrétien par son baptême aurait le pouvoir sacerdotal :

Illud tamen in memoriam revocandum esse ducimus, sacerdotem nempe idcirco tantum populi vices agere, quia personam gerit Domini nostri Iesu Christi, quatenus membrorum omnium Caput est, pro iisdemque semetipsum offert ; ideoque ad altare accedere ut ministrum Christi, Christo inferiorem, superiorem autem populo. Populum contra, quippe qui nulla ratione divini Redemptoris personam sustineat, neque conciliator sit inter seipsum et Deum, nullo modo iure sacerdotali frui posse. (l. c. p. 553 sq.)

Cela ne signifie nullement que les simples fidèles n'aient pas part à l'offrande du sacrifice : l'encyclique au contraire insiste d'une manière particulièrement frappante sur cette participation du fidèle, en montrant la raison et le fondement dans l'appartenance de chaque fidèle, par le baptême, au Corps du Christ prêtre :

Nec mirum est christifideles ad huiusmodi dignitatem elevari. Baptismatis enim lavacro, generali titulo christiani in Mystico Corpore membra efficiuntur Christi sacerdotis, et « caractere » qui eorum in animo quasi insculpitur, ad cultum divinum deputantur ; atque adeo ipsius Christi sacerdotium pro sua condicione participant. (l. c. p. 555.)

Ainsi, là encore, ce n'est pas en contestant la réalité du « sacerdoce des fidèles », ou en la laissant dans l'ombre – ce qui donnerait l'impression pénible que le problème a été en partie éludé –, c'est en l'affirmant et en l'expliquant, que le pape écarte l'erreur qui prétend se couvrir d'elle. Il s'attache en effet à montrer comment s'exerce ce sacerdoce des fidèles, d'une manière parfaitement réelle, mais distincte de celle qui est une prérogative de ceux dont le caractère baptismal a été complété par celui de l'ordre. Pour cela il distingue deux sens du terme : « offrir le sacrifice », sens complémentaires d'ailleurs, qui correspondent exactement à la distinction entre le sacrifice extérieur, ou action sacrificielle, et le sacrifice intérieur, dont le premier est le signe, l'expression. S'il s'agit de l'action sacrificielle, « l'immolation non sanglante du Christ sur l'autel », seul le prêtre l'accomplit, comme instrument du Christ, non comme représentant la communauté chrétienne. Si l'on parle au contraire de l'offrande qui est faite au Père de ce sacrifice, alors les fidèles la font avec le prêtre, justement parce que celui-ci à l'autel tient la place du Christ, qui s'offre en son nom et au nom de tous ses membres, lesquels ont à ratifier cette offrande et à s'y associer :

Populum vero una cum ipso sacerdote offerre non idcirco statuitur, quod Ecclesiae membra, haud aliter ac ipse sacerdos, ritum liturgicum adspectabilem perficiant, quod solius ministri est ad hoc divinitus deputati : sed idcirco quod sua vota laudis, impetrationis, expiationis gratiarumque actionis una cum votis seu mentis intentione sacerdotis, immo Summi ipsius Sacerdotis, eo fine coniungit, ut eadem in ipsa victimae oblatione, externo quoque sacerdotis ritu, Deo Patri exhibeantur. Externus enim sacrificii ritus suapte natura cultum internum manifestet necesse est : novae autem legis Sacrificium supremum illud obsequium significat, quo ipse principalis offerens, qui Christus est, et una cum eo et per eum omnia eius mystica membra debito Deum honore prosequantur ac venerentur. (AAS l. c. p. 556.)

Le caractère théocentrique du culte est encore fortement marqué à propos du sacrifice eucharistique dont les quatre fins traditionnelles sont exposées de telle manière qu'il apparaisse comme ordonné premièrement et principalement, au même titre que le sacrifice de la croix qu'il représente, à glorifier Dieu. Aussi le pape, avec grande fermeté et parfaite clarté exclut-il cette théorie anthropocentrique qui fait consister le sacrifice de la messe essentiellement en un repas fraternel :

Etenim etiam atque etiam animadvertendum est eucharisticum Sacrificium suapte natura incruentam esse divinae victimae immolationem, quae quidem mystico modo ex sacrarum specierum separatione patet, ex earumque oblatione Aeterno Patri peracta. Sacra autem synaxis ad idem integrandum ad idemque Augusti Sacramenti communione participandum pertinet ; dumque administro sacrificanti omnino necessaria est, christifidelibus est tantummodo enixe commendanda. (l. c. p. 563.)

Dans la même ligne, il s'élève contre la réprobation des « messes privées », auxquelles manquerait, selon certains, un élément essentiel, la présence d'une communauté, et auxquelles on reproche aussi de diviser la communauté. C'est dans le Christ en effet et dans le sacrifice par lequel il s'est offert au Père que la messe rassemble les fidèles, qu'ils soient présents ou non ; et si plusieurs messes sont célébrées ensemble, leur commune référence à l'unique sacrifice du Christ fait qu'elles évoquent et réalisent le même mystère d'unité ⁸.

Les ordres sacrés. – On ne saurait évoquer cet enseignement si riche, et par tant de côtés si neuf en même temps que traditionnel, sur le sacrifice eucharistique et sur le sacerdoce, sans rappeler la grande décision que Pie XII a prise, un an après l'encyclique *Mediator Dei*, au sujet des ordres sacrés. Il y avait là pour le théologien un véritable malaise : d'une part, faisant sienne la position de saint Thomas d'Aquin, le concile œcuménique de Florence avait donné comme la matière et la forme du sacrement de l'Ordre la tradition des instruments avec les paroles qui l'accompagnent ; d'autre part, il était bien évident que ce rite ne remontait pas aux premiers temps, de l'Eglise, et surtout il n'a jamais existé et il n'existe pas davantage aujourd'hui dans l'Eglise grecque. Qui déferait ce nœud ? Le Souverain pontife seul, évidemment, mais il est permis de penser que cette remise en question d'un point qui semblait fixé par un concile œcuménique demandait du courage. Pie XII durant

⁸ Sur la position de Pie XII à l'égard des messes privées, cf. H. F. DAVIS : *The pope and private Masses*, *Clergy Review* 42 (1957) 1-14.

tout son pontificat a montré le sens qu'il avait de ses responsabilités et sa volonté de les assumer sans défaillance et sans dérobade. Par la constitution *Sacramentum ordinis* du 30 novembre 1947⁹ il tranche la question, mais de telle manière que, en déterminant la structure du sacrement de l'Ordre d'une manière valable pour toute l'Eglise et pour tous les temps, il maintenait intacte l'autorité du concile de Florence. Notant en effet qu'à Florence nul n'a songé à imposer aux grecs une modification de leur rite d'ordination, il en tirait cette conclusion obvie que le concile n'a pas voulu dire que le rite de la tradition des instruments avait été institué par Notre-Seigneur lui-même. Dès lors ce ne peut être qu'une institution ecclésiastique, qui peut de ce fait avoir été en vigueur à partir d'un certain moment et dans une partie de l'Eglise seulement, sans que soit brisée pour autant l'unité foncière du sacrement de l'Ordre, qui lui vient de l'institution du Christ. En outre « ce qu'elle a établi, l'Eglise peut aussi le changer et abroger » : en vertu de ce principe, et pour que cette unité du sacrement soit rendue plus manifeste, le pape, usant solennellement de son autorité suprême, décidait que la matière et la forme du sacrement de l'Ordre seraient désormais celles qui apparaissent dès le début de l'Eglise, à savoir l'imposition des mains avec la prière consécatoire.

Cette intervention assez insolite du Magistère est d'un grand intérêt, non seulement pour la question de la nature du sacrement de l'Ordre, mais aussi pour celle du pouvoir de l'Eglise en matière sacramentelle. On sait que le Concile de Trente a défini que les sacrements ont été institués par le Christ, et que l'Eglise n'a de pouvoir sur eux que « *salva eorum substantia* ». Mais en quoi consiste cette « substance » du sacrement ? Est-ce en la matière et la forme telles qu'aujourd'hui elles la constituent ? Pour plusieurs sacrements, trop de difficultés historiques interdisent de faire remonter aux origines de l'Eglise le rite aujourd'hui constitutif, et la théologie depuis longtemps est ici embarrassée et hésitante. Cette décision ferme et claire du souverain pontife, avec les considérants qui l'accompagnent, nous invitent à ne pas prendre dans un sens univoque les notions de matière, de forme et de substance quand il s'agit des sacrements, et à admettre que la « substance » du sacrement peut demeurer inchangée même quand est introduite une autre matière et une autre forme. Mais cela veut-il dire que l'Eglise, pour chacun des sept sacrements, pourrait introduire un pareil changement, et décréter par exemple que l'eucharistie en certains lieux sera célébrée avec une

⁹ AAS 40 (1948) 4-7.

autre matière que le pain et le vin ? Les considérants même qu'introduit Pie XII pour justifier l'exercice du pouvoir de l'Eglise sur la matière et la forme du sacrement de l'Ordre s'y opposent formellement. Il s'appuie en effet sur la valeur significative qui s'attache « dans tous les rites en usage dans l'Eglise universelle, aux diverses époques et dans les différents pays » à l'imposition des mains et aux paroles qui l'accompagnent : de sorte que la tradition des instruments nous est présentée dans ce document comme ayant été *ajoutée* au rite institué par le Christ – avec d'ailleurs, peut-être, une valeur de complément nécessaire à la validité –, mais nullement comme lui ayant été *substituée*. D'où il ressort que, ce que l'Eglise ne peut pas faire, c'est changer ce que pour chaque sacrement le Christ a institué, son pouvoir ne s'exerçant que dans la marge plus ou moins grande d'indétermination que l'institution a laissée. Pour l'Eucharistie notamment, le fait certain que le Christ lui-même a déterminé la matière du sacrement interdit de penser qu'une modification quelconque pourrait être introduite sur ce point.

II. Le Magistère ecclésiastique

Telle est dans ses grandes lignes la doctrine ecclésiologique de Pie XII. C'est dans cette lumière qu'il faut se placer pour comprendre la haute idée qu'il se faisait de son rôle de Docteur. Car si l'Eglise est la collaboratrice du Christ dans l'œuvre de la rédemption, c'est d'abord en enseignant la vérité révélée qu'elle s'acquitte de cette charge, et, de cet enseignement, le pape est le premier et principal responsable.

Mais à cette responsabilité du pasteur correspond chez les autres membres de l'Eglise un devoir de docilité. Sans être en son principe contesté par personne, ce devoir, en son application et en ses exigences concrètes, heurte trop vivement la sensibilité moderne pour n'avoir pas été, plus ou moins ouvertement, remis en question. Cette tentation généralisée d'indépendance intellectuelle à l'égard du Magistère ecclésiastique a été l'occasion d'une encyclique qui demeurera un des actes les plus importants du pontificat de Pie XII : *Humani generis*¹⁰.

¹⁰ L'encyclique est datée du 12 août 1950 (AAS 42 [1950] 561-578). — On ne peut signaler ici tous les commentaires que cette encyclique a suscités : pratiquement toutes les Revues catholiques ont tenu à la présenter. Signalons seulement le numéro spécial de « Euntes Docete », Roma 1951, fasc. 1-2 : « In litteras encyclicas Humani generis Pii PP. XII commentarium ».

Cette encyclique, qui traite de bien des sujets et dénonce beaucoup d'erreurs, est en fait consacrée à définir l'attitude du penseur chrétien en face du Magistère de l'Eglise. De ce fait elle nous livre la pensée du pape et son enseignement sur l'autorité doctrinale de l'Eglise.

Et d'abord est marqué le fondement de cette autorité, qui n'est autre que la révélation divine confiée à l'Eglise comme un dépôt dont elle a la charge :

At simul dolendum est haud paucos istorum, quo firmiter verbo Dei adhaereant, eo magis humanam rationem adimere, et quo libentius Dei revelantis auctoritatem extollant, eo acrius Ecclesiae Magisterium aspernari, a Christo Domino institutum, ut veritates divinitus revelatas custodiat atque interpretetur. Quod quidem non solum Sacris Litteris aperte contradicit, sed ex ipsa rerum experientia falsum manifestatur. Saepe enim ipsi a vera Ecclesia dissidentes de sua ipsorum in rebus dogmaticis discordia palam conqueruntur, ita ut Magisterii vivi necessitatem fateantur inviti. (l. c. p. 563.)

C'est au nom de cette responsabilité à l'égard des vérités révélées qui sont confiées à l'Eglise pour qu'elle en fasse vivre le monde et qu'il puisse être sauvé par elles, que le pape s'élève contre un faux « irénisme », qui, sous prétexte d'écarter les questions qui divisent les hommes et de les gagner au Christ, à quelque culture qu'ils appartiennent et quelles que soient leurs opinions religieuses, tendrait à réduire au maximum la signification des dogmes, de façon à ce qu'ils puissent être traduits et entendus selon les notions philosophiques les plus diverses, voire même opposées entre elles. On va parfois jusqu'à dire que cette diversité dans l'expression intelligible du dogme est rendue nécessaire par la transcendance même de la vérité révélée à l'égard des notions humaines dans lesquelles on l'exprime, et qui ne peuvent être qu'approximatives, et caduques :

Quapropter non absurdum esse putant, sed necesse omnino esse ut theologia pro variis philosophiis, quibus decursu temporum tamquam suis utitur instrumentis, novas antiquis substituat notiones, ita ut diversis quidem modis, ac vel etiam aliqua ratione oppositis, idem tamen, ut aiunt, valentibus, easdem divinas veritates humanitus reddat. (l. c. p. 566.)

Devant cette conception ruineuse de la vérité révélée, qu'il n'hésite pas à qualifier de « relativisme dogmatique », le pape affirme avec force la valeur des notions que la réflexion séculaire des docteurs catholiques, sanctionnée souvent par l'autorité de l'Eglise ou au moins par son approbation tacite, a élaborées pour accéder à une certaine intelligence du

Dogme. Il défend alors la théologie scolastique, et plus généralement la théologie spéculative, contre ceux qui la prétendent dépassée et vaine, sous prétexte qu'elle ne correspondrait plus aux façons modernes de penser. A travers elle, ne craint-il pas de dire, c'est le Dogme lui-même que l'on atteint « le rendant semblable à un roseau agité par le vent ».

Et ce qui est aussi atteint à travers elle c'est le Magistère de l'Eglise, qui l'appuie de son autorité et s'en sert pour exprimer la vérité et condamner l'erreur. Avertissement grave et douloureux : on tient parfois pour nul et non avvenu l'enseignement des papes, sous prétexte que leur intention ne serait pas de trancher les questions débattues entre théologiens ! Certes, Pie XII le rapelle, l'Eglise laisse la liberté aux théologiens dans bien des questions controversées et elle n'use pas de son autorité de manière à paralyser le libre jeu des discussions, mais toute discussion entre théologiens n'est pas proprement théologique : il arrive qu'elle porte en fait, directement ou indirectement, sur des vérités de foi, qui, elles, ne souffrent pas la discussion. Et il arrive aussi que cela n'apparaisse pas tout de suite, et que ce soit l'Eglise qui, par son intervention même, clôt un débat commencé légitimement, non pas précisément en prenant parti pour une thèse théologique contre une autre, mais en notifiant qu'une des deux thèses n'est pas théologiquement soutenable parce qu'elle s'oppose à la foi. Une telle intervention d'ailleurs peut, comme le souligne le pape, se produire après plusieurs siècles de controverse et elle met dans ce cas hors de discussion ce qui jusqu'alors pouvait être discuté librement (l. c. p. 568). On ne saurait trop souligner ici combien est futile cet appel à une intention des souverains pontifes ou des conciles, tellement opposée à celle qui s'exprime par tout le contexte et que Pie XII ici déclare expressément : à savoir celle de *définir* la doctrine et d'exclure toute interprétation théologique contraire (l. c.).

Comme toujours c'est à partir de conceptions vraies que ces erreurs se sont développées, et, selon la méthode hardie et franche que nous avons déjà rencontrée plusieurs fois, Pie XII, loin de passer sous silence ces conceptions vraies dans sa condamnation de l'erreur qu'on en a fait sortir, enlève à celle-ci le bénéfice de la vérité dont elle se réclamait en la revendiquant et la plaçant sous sa vraie lumière. Dans le cas présent, c'est sur la nécessité du « retour aux sources » que prétend s'appuyer le mépris que le pape condamne pour les notions dogmatiques élaborées ultérieurement, fussent-elles sanctionnées expressément par le Magistère de l'Eglise et introduites dans la formulation même de la foi. Or il est

bien vrai que de tout l'enseignement ecclésial et de la théologie authentique les sources sont la sainte Ecriture et la Tradition. D'où cette prétention à juger de cet enseignement en le référant aux sources, de telle façon que les formulations les moins évoluées du dogme et les moins précises seraient considérées comme les plus authentiques, étant les plus proches des sources de la vérité. C'est oublier que ces sources mêmes ont été confiées à l'Eglise et que son Magistère a justement pour but de conserver la sainte Ecriture, et de l'interpréter, de sorte que l'exégète lui-même des livres saints et l'historien des dogmes, bien loin de pouvoir prétendre à contrôler l'enseignement de l'Eglise, lui sont soumis et ne peuvent valablement procéder que sous son contrôle :

In Sacra Scriptura interpretanda nullam haberi volunt rationem analogiae fidei ac « traditionis » Ecclesiae ; ita ut sanctorum Patrum et sacri Magisterii doctrina quasi ad trutinam Sacrae Scripturae, ratione mere humana ab exegetis explicatae, sit revocanda, potius quam eadem Sacra Scriptura exponenda sit ad mentem Ecclesiae, quae a Christo Domino totius depositi veritatis divinitus revelatae custos ac interpres constituta est. (l. c. p. 569.)

C'est l'ancien et toujours nouveau problème des rapports de la foi et de la raison. Le pape le traite ici d'une manière pleinement consonante à la constitution dogmatique « de fide catholica » du concile du Vatican, mais avec des précisions nouvelles, rendues nécessaires par les formes toujours nouvelles que prend la prétention de la raison à contrôler la foi, sous prétexte que seul un tel contrôle peut préserver la foi de la déraison. Inlassablement l'Eglise nous rappelle qu'entre le rationnel et l'irrationnel se dresse le *supra-rationnel* auquel la raison ne peut atteindre qu'en se subordonnant à la révélation, qui n'est connaissable que par la foi.

Ce rappel de la suprématie de la foi, et par conséquent de la nécessaire soumission de la raison, dans tout le domaine surnaturel, à l'autorité de l'Eglise, ne s'accompagne d'aucun mépris de la raison. Bien au contraire, le pouvoir qu'elle a d'atteindre la vérité avec certitude et de façon définitive est affirmé avec force contre ce relativisme mortel qui fait consister le progrès de la philosophie dans la substitution indéfinie d'un système à un autre. C'est ce pouvoir de la raison qui fonde la confiance que nous pouvons mettre en elle dans le domaine surnaturel aussi : car si elle n'était pas capable de vérité, aucune vérité ne pourrait lui être donnée, même par Dieu. Si la moindre affirmation témoigne de cette confiance que la raison a en elle-même, à plus forte raison

les affirmations de foi qui composent l'enseignement de l'Eglise appellent une telle confiance. Le pape rappelle que, en fait, cette raison blessée par le péché, est hésitante et aisément trompée dès qu'elle aborde le domaine des réalités invisibles : d'où la nécessité que lui soient assurées par la révélation ces vérités, de soi naturellement accessibles, qui sont le fondement nécessaire des vérités surnaturelles, et qu'on appelle les *praeambula fidei*. Mais il assure de nouveau, comme l'avait fait le concile du Vatican, que la raison peut démontrer avec certitude ces vérités fondamentales et en particulier l'existence de Dieu. La reprise de cette doctrine est d'une particulière importance aujourd'hui où tant de philosophes chrétiens, impressionnés par la défiance généralisée à l'égard des concepts et des raisonnements fondés sur eux, cherchent à fonder la religion sur une certitude extra-rationnelle. Et il est bien vrai que la raison ne suffit pas. Il est vrai aussi que beaucoup, dont l'esprit est plus ou moins gravement déformé par des idées fausses et des préjugés intellectuels, peuvent accéder à la vérité qui sauve malgré ce handicap et sans que leur raison, à son plan, soit toujours parfaitement redressée. Il reste pourtant qu'une raison saine facilite grandement l'adhésion intellectuelle à la vérité révélée qu'est la foi.

En outre, chez le croyant, cette raison, surélevée par la foi, peut parvenir à cette certaine intelligence des mystères dont parlait déjà le concile du Vatican et dont Pie XII nous rappelle le prix et la valeur.

Ainsi, de même que les erreurs opposées se rejoignent, de même la vérité rassemble les vues partielles que ces erreurs comportent. La défiance affligeante que la raison humaine éprouve à l'égard d'elle-même la conduit étrangement à s'arroger un exorbitant pouvoir de contrôle sur la foi, sous prétexte que ce qu'il y a d'intelligible dans la foi ne saurait relever que d'elle¹¹. Inversement le Magistère de l'Eglise, en la mettant à sa juste place, subordonnée à la foi et soumise de ce fait à l'autorité par laquelle est transmise la révélation, lui restitue aussi sa valeur propre et lui rend confiance en elle-même.

Cette remise en ordre de la raison par rapport à la foi et de la liberté intellectuelle par rapport à l'autorité magistérielles de l'Eglise est le grand et important bienfait de cet encyclique, qui restera fameuse. On a été frappé d'abord par la condamnation de certains errements et

¹¹ Cf. en particulier H. DUMÉRY : *Blondel et la religion. Essai critique sur la lettre de 1896*, Paris 1954, et surtout : *Critique et religion*, Paris 1957. — J. H. NICOLAS : *Chronique de philosophie de la Religion*, RT 58 (1958) 348-379, et C. R. de « Blondel et la Religion », RT 54 (1954) 681-688.

de plusieurs erreurs. Mais de plus en plus il apparaît que ce côté négatif, si important soit-il, est second par rapport à tout l'enseignement positif qu'elle apporte ¹². Les sévérités qu'on peut relever à l'égard de certaines aberrations qui mettent en péril la foi catholique ne doivent pas cacher la grande miséricorde avec laquelle ce pape du XX^e siècle se penche sur l'intelligence du chrétien d'aujourd'hui, fascinée à la fois et troublée par les perspectives immenses et inattendues qu'ouvrent devant elle les prodigieuses découvertes de la science ainsi que le bouleversement des rapports humains, et qui se demande avec anxiété si le poids des traditions séculaires de la pensée chrétienne ne va pas l'empêcher de suivre le courant de la pensée moderne et de conserver sa place dans le domaine de la culture. Avec sagesse et fermeté, avec une immense bonté aussi, il lui indique ce qui peut de ces traditions être modifié au contact des découvertes nouvelles et ce qui demeure hors de discussion parce que attesté par la parole de Dieu. Et en même temps il l'encourage à ne pas douter d'elle-même, car si elle doit se soumettre à l'Eglise c'est pour recevoir d'elle la vérité. Or, la vérité qui vient de Dieu par révélation ne saurait en rien s'opposer à celle qu'obtient la recherche humaine dans son domaine, et qui vient de Dieu elle aussi.

III. La définition du dogme de l'Assomption

L'encyclique « *Humani generis* » insistait sur le juste rôle du magistère ecclésiastique : la définition solennelle du dogme de l'Assomption, venait quelques mois plus tard en donner une illustration éclatante, qui restera une date importante dans l'histoire de l'Eglise.

Beaucoup se sont étonnés qu'une croyance aussi universellement admise par les catholiques ait eu besoin d'être définie. Le pape lui-même souligne, dans la bulle *Munificentissimus Deus* consacrée à cette définition, que cette vérité était enseignée par le Magistère ordinaire de l'Eglise et crue par l'ensemble du peuple chrétien. L'intervention du Magistère extraordinaire se présente donc ici comme la sanction ultime et la confirmation du sentiment commun de l'Eglise. Nul ne peut refuser d'adhérer

¹² Cf. la pertinente observation de A. C. COTTER SJ : *The encyclical Humani Generis with a commentary*, Weston 1952 (2nd edition), p. 55 : « It is for this positive doctrine that *Humani Generis* will be remembered long after the glittering theories condemned in it are buried and forgotten. »

à un enseignement du Magistère ordinaire s'il est reconnu comme tel, mais on peut, avec plus ou moins de fondement, mettre en doute qu'il s'agisse en tel ou tel cas d'un enseignement de cette nature. La définition solennelle, par un concile œcuménique ou le pape seul, coupe court à de telles hésitations.

Elle ne rend pas inutile pour autant le Magistère ordinaire, sur lequel elle s'appuie et qui culmine en elle. C'est ainsi qu'avant de définir l'Assomption, Pie XII a tenu à consulter les évêques du monde entier par la lettre *Deiparae Virginis Mariae* du 1^{er} mai 1946, et c'est la réponse quasi unanimement affirmative du corps épiscopal qu'il invoque dans le bulle *Munificentissimus* pour justifier la définition. Cette conjonction des deux formes de l'unique Magistère de l'Eglise est un des importants enseignements de la Définition.

On ne peut pas éviter de se demander, à propos de cet acte où s'affirme de façon si solennelle et si rare l'autorité doctrinale de l'Eglise, comment l'Eglise au XX^e siècle peut décréter un nouveau dogme. Il est constant en effet que la Révélation est close avec le dernier des apôtres, et que l'Eglise ne peut rien imposer à la foi des fidèles qui ne soit déjà révélé depuis ses origines. Question passionnante, qui s'est posé très tôt dans l'histoire de l'Eglise (par exemple quand le concile de Nicée a défini la « consubstantialité » du Père et du Fils, ce qui était un terme nouveau, qu'on ne trouve pas dans l'Écriture), et se repose périodiquement : chaque fois que le Magistère de l'Eglise est amené à imposer une interprétation du donné révélé, qui ne saurait évidemment se présenter autrement que comme une détermination, laquelle paraît nouvelle. Le donné révélé est un germe vivant qui se développe : ce qui apparaît au cours de ce développement paraît nouveau, est nouveau en un certain sens, car cela était imperceptible dans le germe, et pourtant *cela y était*.

Mais il faut ajouter immédiatement : ce développement est d'ordre spirituel et se fait à l'intérieur de l'Eglise. Beaucoup plus qu'au développement d'une plante – lequel en réalité ne se fait pas sans de multiples apports extérieurs –, c'est à la lente maturation d'une idée à l'intérieur de l'esprit qu'il faut le comparer, au passage progressif de l'implicite à l'explicite. Ici on peut parler d'une *mémoire vivante*¹³ de l'Eglise dans laquelle se conserve, et s'explicite lentement le dépôt.

¹³ Cf. M. LABOURDETTE et M.-J. NICOLAS : La définition de l'Assomption, RT 50 (1950) 256.

A partir de l'explicite on peut remonter peu à peu les étapes du développement jusqu'au point de départ. C'est le travail, précieux de la théologie positive. Mais l'encyclique *Humani generis* nous avait rappelé que, loin de juger de la valeur de l'explicitation par ses méthodes scientifiques, la théologie positive dépend, dans ses démarches scientifiques même, de cette explicitation : c'est-à-dire qu'elle doit juger des formulations imparfaites, confuses, obscures des débuts, à la lumière des formulations terminales, et non inversement. Ce principe de méthode, la Bulle *Munificentissimus* le met devant nous en action. Nous y trouvons bien en effet une argumentation vigoureuse tendant à rattacher le nouveau dogme aux sources de la Révélation, la Tradition et la sainte Écriture : et pourtant l'argument proprement dit par lequel le pape motive sa décision n'est pas tiré de là, de sorte qu'on ne peut dire en aucune manière que cette définition soit la conclusion d'un raisonnement théologique, ce qui ferait dépendre la foi de la raison. Si le pape juge pouvoir définir comme étant de foi catholique l'Assomption au ciel de la Sainte Vierge, c'est parce que cette vérité, après mûr examen et après une enquête très longue, lui est apparue comme enseignée par l'Église universelle qui ne peut errer en matière de foi :

Haec « singularis catholicorum Antistitum et fidelium conspiratio » qui Dei Matris autumant corpoream in Caelum Assumptionem ut fidei dogma definiri posse, cum concordem Nobis praebeat ordinarii Ecclesiae Magisterii doctrinam concordemque christiani populi fidem – quam idem Magisterium sustinet ac dirigit – idcirco per semetipsam ac ratione omnino certa ab omnibusque erroribus immuni manifestat eiusmodi privilegium veritatem esse a Deo revelatam in eoque contentam divino deposito, quod Christus tradidit Sponsae suae fideliter custodiendum et infallibiliter declarandum. (AAS 42 [1950] 756.)

On sait que la définition porte seulement sur l'Assomption corporelle de Marie au ciel et ne dit rien de la mort, laissant donc à la libre discussion des théologiens la question de savoir si Marie a été ou non exemptée aussi de la loi de mourir. L'existence même de ces discussions actuelles, et aussi certains témoignages anciens allégués par les partisans de la thèse immortaliste, ont détourné le souverain Pontife d'aller dans sa définition au-delà de ce qui est en fait universellement enseigné.

Cela met en un plus grand relief un aspect très caractéristique de cette définition. Il arrive qu'on présente les définitions dogmatiques comme toujours et nécessairement motivées par la nécessité de dirimer un débat doctrinal et de ce fait comme payant la précision plus grande qu'elles apportent à la vérité retenue d'un appauvrissement doctrinal

causé par le rejet de ce qu'il y avait de vrai dans la position opposée. C'est là une vue en elle-même très contestable, car si la controverse est souvent l'occasion d'une définition dogmatique, celle-ci ne consiste jamais pour l'Eglise à prendre parti pour un théologien contre un autre, mais à fixer la *vérité totale* de ce qui était mis en cause, dans une formulation aussi compréhensive que possible. Il y a là enrichissement, et non appauvrissement. Mais, dans le cas de l'Assomption, aucune controverse n'a motivé la Définition, et celle-ci apparaît alors clairement comme la fleur jaillie des profondeurs de la vie de l'Eglise, sous la pression irrésistible d'une montée de la sève chrétienne.

C'est sans doute sous cet aspect qu'il faut considérer le grave problème qui pouvait se poser de l'opportunité de la définition. On sait qu'elle a été fort mal accueillie par les protestants, et d'aucuns en ont tiré prétexte pour parler d'un recul dans la voie de l'unité. Mais faudrait-il donc que l'Eglise de Jésus-Christ, s'arrêtât et cessât de se développer dans sa ligne, qui est celle où l'a orientée et où ne cesse de la diriger le Christ son Fondateur, pour qu'il soit plus facile à ceux qui l'ont, pour leur malheur et pour sa grande tristesse, abandonnée, de la rejoindre ? D'ailleurs il faut, en cette question de l'Unité qui suscite un si grand désir dans les âmes chrétiennes, conserver toute sa lucidité : ce n'est pas dans l'équivoque ou les malentendus que pourra se faire valablement la grande union de tous les chrétiens. Celui qui penserait pouvoir entrer dans l'Eglise catholique en ne croyant pas à l'Assomption corporelle de Marie s'exposerait fatalement à une grave désillusion et exposerait l'Eglise à de graves conflits. La définition impose évidemment à tous les membres de l'Eglise cette foi en l'Assomption, mais ce n'est pas elle qui a introduit cette vérité dans la conscience chrétienne – comme si auparavant ce n'était pas une vérité – ; elle a seulement *déclaré* que cela était révélé par Dieu et donc vrai, et donc vérité de foi.

Manifestation éclatante de la vie de l'Eglise et de la vitalité de sa foi, elle apporte en outre aux chrétiens de ce temps des bienfaits spirituels, que le pape, à la fin de la Bulle, se plaît à souligner. C'est d'abord un accroissement de la piété mariale, et très spécialement une orientation de cette piété vers un aspect du mystère de Marie auquel Pie XII était fort attaché personnellement et auquel il attribuait une très grande et réelle importance pour la vie de l'Eglise et des chrétiens ici-bas : sa royauté. Le pape qui a tenu, en pleine guerre, à consacrer le monde au Cœur immaculé de Marie, et qui, un peu plus tard, a institué la fête de

Marie Reine, est aussi celui à qui est revenu l'immense honneur de proclamer que cette Reine a été associée au Roi dans sa victoire sur la mort. A partir de là comment ne pas penser qu'elle ne cesse de s'unir à lui aussi dans cette action incessante par laquelle il arrache les hommes au péché, et qui doit se terminer pour eux aussi, mais à la fin des temps, par la résurrection, ultime victoire de la rédemption ?

Cette connexion intime entre la résurrection anticipée de Marie et notre résurrection, laisse apercevoir un autre bienfait de la définition, que souligne aussi la Bulle. C'est le rappel aux hommes plongés dans une atmosphère si dangereusement matérialiste, de leur destinée ultra-terrestre et de la résurrection des corps : dogme si éloigné de la mentalité contemporaine, et si nécessaire pourtant pour triompher de l'idolâtrie des puissances charnelles. Il est en effet aux antipodes du matérialisme, car il signifie que, contrairement à toutes les apparences, c'est l'esprit qui doit triompher de la matière, si du moins, dès ici-bas, il ne se laisse pas dominer par elle : car il y aura aussi une *résurrection pour la damnation*¹⁴.

Restaurare omnia in Christo

Il n'est pas facile d'unifier l'enseignement dogmatique d'un pontificat qui a duré dix-neuf ans et qui se signale par un si intense exercice de la fonction enseignante du souverain Pontife. Un tel enseignement répond pour une grande part à des besoins ou des opportunités nées des circonstances, et ne se laisse pas rapporter sans quelque artifice à une idée directrice.

Pourtant il est frappant de voir comment les grandes interventions doctrinales de Pie XII se ramènent finalement à deux grands thèmes : l'Eglise et la sainte Vierge. Et voici qu'avec un peu d'attention on s'aperçoit que ces deux thèmes eux-mêmes s'unifient profondément en ceci que l'un et l'autre ne sont jamais traités qu'en fonction d'un même centre de référence : le Christ. L'Eglise en effet est le Corps mystique de Jésus-Christ. La Vierge est la Mère du Christ, et son associée dans la gloire, après lui avoir été associée dans l'incarnation et dans la rédemption.

C'est le mystère du Christ qui donne son véritable éclairage à tout l'enseignement doctrinal de Pie XII. Or ce mystère, qu'il rappelle souvent dans les différents documents que nous avons analysés, il lui a consacré une belle et importante encyclique, datée du 8 septembre 1951, à l'occasion du 15^e centenaire du concile de Chalcédoine. Dans cet important

¹⁴ S. Jean v, 29.

document le pape insiste de façon remarquable sur la continuité et la complémentarité des deux conciles de Chalcédoine et d'Ephèse, qu'on a parfois tendance à opposer, et il souligne que si à Chalcédoine certaines formules moins heureuses, moins élaborées, de S. Cyrille ont été rectifiées, la doctrine de celui-ci, solennellement approuvée à Ephèse, n'est nullement visée par cette correction, car lui-même entendait ces formules dans un sens parfaitement orthodoxe. Et le souverain Pontife de déplorer le schisme monophysite, né d'un attachement têtu à des formules qu'il fallait améliorer pour retrouver la vraie pensée, et du patriarche d'Alexandrie et de l'Eglise.

Or, aujourd'hui encore, le célèbre adversaire de Nestorius trouve des contradicteurs, et cela parmi les théologiens catholiques. Certains en effet voudraient avec l'unité de la personne qui a été définie de façon définitive, maintenir dans le Christ une dualité de sujets, comme s'il appartenait à la nature humaine d'être un sujet, une « conscience », de sorte qu'on ne pourrait nier dans le Christ un « moi » humain sans tomber dans l'apollinarisme. Et certains voudraient, pour mieux mettre en valeur ce sujet humain, remettre en usage la vieille formule que les progrès dogmatiques avaient fait abandonner : *assumptus homo*. Le pape, tout en laissant place ici à une certaine liberté dans l'interprétation théologique de l'unité personnelle du Christ et de ses conséquences – on sait que l'expression « moi psychologique », qui figurait dans le texte de l'encyclique publié par l'*Osservatore romano* comme devant être proscrite n'est plus mentionné dans le texte officiel des A. A. S. –, réaffirme fermement, avec les conciles d'Ephèse et de Chalcédoine, que l'unité personnelle du Christ exclut qu'il y ait en lui deux sujets, deux individus, et donc qu'on puisse valablement exprimer l'incarnation par le terme et la notion de « homo assumptus » :

Quamvis nihil prohibeat quominus humanitas Christi, etiam psychologica via ac ratione, altius investigetur, tamen in arduis huius generis studiis non desunt qui plus aequo vetera linquant, ut nova astruant et auctoritate ac definitione Chalcedonensis Concilii perperam utantur, ut a se elucubrata suffulciant.

Hi humanae Christi naturae statum et conditionem ita provehunt ut eadem reputari videatur subiectum quoddam sui iuris, quasi in ipsius Verbi Persona non subsistat. At Chalcedonense Concilium, Ephesino prorsus congruens, lucide asserit utramque Redemptoris nostri naturam « in unam personam atque subsistentiam » convenire vetatque duo in Christo poni individua, ita ut aliquis « homo assumptus », integrae autonomiae compos, penes Verbum collocetur (AAS 43 [1951] 638.)

On a dit souvent de Pie XII qu'il était un pape « mystique ». Si l'on entend par là le goût et le besoin de faire jaillir de la vérité révélée la vie dont elle est prégnante, l'admirable encyclique *Haurietis aquas* sur le Sacré Cœur, publiée deux ans avant sa mort¹⁵ et dans laquelle cette unité du Christ dans son être, dont traitait l'encyclique *Sempiternus Rex Christus*, nous est montrée se prolongeant dans son action sanctificatrice, justifierait à elle seule cette qualification : à condition d'ajouter que cette mystique-là ne se nourrit pas de sentiment, mais de forte pensée.

Le pape, dans cette encyclique, marque, plus clairement que cela n'avait jamais été fait dans un document officiel, l'objet précis du culte du Sacré Cœur, et par là il dirime, définitivement semble-t-il, les controverses entre théologiens à ce sujet : c'est le triple amour que nous découvrons en la personne adorable du Sauveur, tant à l'égard de son Père qu'au nôtre : *amour divin*, qui lui est commun avec le Père et le Saint-Esprit, mais que seul des Trois il manifeste dans un cœur de chair, car seul le Verbe s'est incarné ; *amour humain de charité* ; *amour sensible* :

Quamobrem iure meritoque Incarnati Verbi Cor praecipuus consideratur index et symbolus triplicis illius amoris, quo Divinus Redemptor Aeternum Patrem hominesque universos continenter adamat. Symbolus nempe est divini illius amoris, quem cum Patre et Spiritu Sancto communicat, sed qui tamen in ipso tantum, utpote in Verbo, quod caro factum est, per caducum et fragile humanum corpus nobis manifestatur, quandoquidem « *in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter* » (Col. II, 9). Symbolus praeterea est incensissimae illius caritatis, quae, eius in animum infusa, humanam dicit Christi voluntatem, et cuius actus duplici scientia perfectissima collustratur et dirigitur, hoc est beata et indita vel infusa. Ac denique – idque modo magis naturali et directo – sensibilis quoque affectus symbolus est, cum Iesu Christi corpus, in sinu Virginis Mariae Spiritus Sancti opera formatum, sentiendi percipiendique vi polleat perfectissima, magis utique quam cetera omnia hominum corpora (l. c. p. 327 sq.)

Ces trois amours sont merveilleusement accordés entre eux, mais restent distincts et nous devons en reconnaître l'existence en Jésus en raison des exigences du mystère de l'union hypostatique, qui nous est donné comme le fondement de la théologie et du culte du Sacré Cœur. De ce triple amour le cœur de chair de Jésus est le symbole : nous l'adorons parce qu'il est le cœur de chair d'une Personne divine, le Verbe (l. c., p. 316).

¹⁵ AAS 48 (1956) 309-353.

Dans toute l'encyclique c'est l'amour du Rédempteur qui nous est proposé comme l'objet du culte, et notre amour en retour, notre parfaite adhésion à sa volonté, comme son fruit. Or, cet amour est le centre même de la révélation chrétienne. Qu'a donc de nouveau le culte du Sacré Cœur, pourrait-on alors demander ? C'est l'image du cœur pour concrétiser cette vérité de l'amour rédempteur (ib. p. 317). Les révélations faites à sainte Marguerite-Marie n'ont apporté aucune vérité nouvelle, mais Jésus-Christ a voulu, de cette manière extraordinaire, attirer l'attention des hommes sur le mystère de l'amour très miséricordieux de Dieu à l'égard du genre humain. Lui-même a présenté son cœur comme le symbole par lequel les hommes seraient attirés à la connaissance et à l'expérience de son amour, et en même temps il l'a donné comme le signe et le gage de sa miséricorde et de sa grâce dans les nécessités actuelles de l'Eglise (ib. p. 340).

Ainsi la vaste et hardie activité doctrinale de ce grand pape s'achève et se condense dans le rappel du thème central, mais pratiquement trop aisément oublié, du mystère pascal : *le trop grand amour dont nous avons été aimés.*