

Henry Chadwick

Freiheit und Notwendigkeit im frühchristlichen Denken über Gott

Den Ursprung und die darauf folgende Erhaltung des Kosmos einem göttlichen Geist zuzuschreiben, ist nicht eine Idee, die erst von den ersten Christen in einer darüber verwunderten Welt aufgebracht worden wäre. Unter den antiken vorchristlichen Schriftstellern der griechisch-römischen Welt wußten manche über die Schöpfung und die Vorsehung viel zu sagen, und was sie zu sagen wußten, gleicht in einigen Beziehungen verblüffend Gedanken, welche die frühen Christen sich gern zu eigen machten. In anderen Hinsichten hingegen muß man auf die vorchristlichen Schriftsteller ohne jegliche christliche Vorurteile hören, die in die Texte hineingelesen wurden.

Die Christen hielten es nämlich im Grunde für sicher, daß diese Welt von einem wohlwollenden, mächtigen Schöpfer ins Dasein gebracht worden ist, der seine Sorge für die Menschheit lange auf eine besondere, selektive Weise ausübte, indem er die Tora gab und Israel berief; nun aber ist diese seine Sorge als allgemeine Fürsorge für die ganze Menschheit zutage getreten. Gott will, daß alle Menschen gerettet werden. Es gibt niemanden, für den Christus nicht gestorben wäre. Deswegen wird der Schöpfungs- und Vorsehungsbegriff der ersten Christen durch ihre zentrale Aussage bestimmt, wonach die Erlösung durch den fleischgewordenen Logos geschieht, der an unseren Leiden teilnimmt, sich dem Vater voll und ganz darbringt, eine Gemeinschaft aus allen Nationen ins Dasein ruft und dem einzelnen Menschen die Früchte seiner Erlösung durch einen Gnadenbund übermittelt und durch seine Sakramente der Taufe und der Eucharistie zukommen läßt. So ist im Prolog des Johannesevangeliums der fleischgewordene Logos auch das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt; er ist das Prinzip der Rationalität und der Ordnung. Die Besonderheit der Inkarnation ist der Weg, auf dem wir die

Universalität der göttlichen Vorsehung kennenlernen können. Und umgekehrt ermöglicht der Glaube an die Hervorbringung des Kosmos und an die Sorge für ihn als Weiterwirken Gottes unserem Verstand, die einzigartige, besondere Fürsorge zu erfassen, die in der Inkarnation in Erscheinung tritt.

Solche Ideen spielten in vorchristlichen Erörterungen über die Erschaffung der Welt und der Seele oder über das Interesse des Kosmosplaners am Überleben der die Erde bewohnenden Spezies keine Rolle. Dennoch trugen die Erwägungen bei Platon, Aristoteles, den Stoikern und Epikur viel dazu bei, die Form des Rahmens zu bestimmen, innerhalb dessen die Christen diese Dinge verstanden.

Im Denken Epikurs sind die Götter gänzlich frei von jeglicher Verantwortung für den Ursprung und die Erhaltung dieser Welt. Für ihn gibt es zwar Götter, aber ihr Dasein verläuft in aller Ruhe, in angenehmem, kultiviertem Gespräch, das von all dem Getue und Lärm der geschäftigen Welt jenseits der Gartenmauer nicht gestört wird. Die uns umgebende Natur kam durch eine zufällige Reihe von Kollisionen zwischen den Atomen zustande, und es ist falsch, dahinter nach einem planenden Geist Ausschau zu halten.

Die Stoiker hingegen traten mit aller Kraft für die Vorsehung ein. Man kann die Glückseligkeit nicht erreichen, ohne daß man vertrauensvoll annimmt, alles gereiche einem zum Besten. Zeno und Chrysispos sahen die Vorsehung am Werk im geordneten Plan aller Dinge, in der Kausalitätsverkettung, in der Vitalität der Kraft und Schönheit der Welt. Der Vernunft gemäß leben heißt auch naturgemäß leben; man soll alles, was geschieht, aufnehmen als etwas, das den Rahmen bestimmt, innerhalb dessen man seine Pflicht zu tun hat. Die Rede von der Vorsehung ist ein angenehmer und auch zuverlässiger Weg, um zu einer Umgebung Stellung zu nehmen, die man nicht zu bezwingen vermag und der man sich folglich nur fügen kann. Wie die Stoiker behaupteten (allerdings ohne ihre vielen Kritiker davon überzeugen zu können), glaubten sie an den freien Willen. Doch diese Wahlfreiheit unterscheidet sich im Grunde nicht von einer Wahl, die ein Hund trifft, wenn er vor einer Weggabelung steht. In Zeiten großer Krise, wenn man von feindlichen Mächten schlimm gebeutelt wird, sucht der stoische Weise die Freiheit seiner nicht zu bezwingenden Seele zu behaupten und gestat-

tet sich sogar, sich zum Freitod zu entscheiden, wenn dieser gänzlich und ausschließlich ein Akt ist, der das endgültige Recht bekräftigen soll, in einer Gesellschaft, die unannehmbare Einschränkungen und Bedingungen aufzwingen will, ein freier Mensch zu bleiben. Die Stoiker nahmen nicht an, Zeus habe irgendwie positive Entschlüsse gefaßt, die Welt zu erschaffen. Der göttliche «Wille» liegt im unveränderlichen Gang der Natur und im Ablauf der Geschichte. Schicksal und Vorsehung lassen sich nicht auseinanderhalten.

Platons «Timaios» versah die antike Welt mit ihrem Hauptlehrbuch über die Kosmogonie. Es war der einzige Dialog Platons, der – in Ciceros Übersetzung seiner ersten Hälfte – vor dem zwölften Jahrhundert ins Lateinische übertragen wurde. Der Dialog ist eine Art Prosagedicht, doch mit einer wissenschaftlichen, darlegenden Absicht. Der höchste Vater ist die erste Ursache; sein Schöpfungsakt ist ein Ausfluß seiner Güte. Er ist frei von «Eifersucht» (Tim. 29e) und wünschte deshalb, «daß alle Dinge gut seien und daß, soweit erreichbar, nichts schlecht sei». «Aus der Unordnung schuf er Ordnung», indem er den *noûs* in die Seele und die Seele in den Leib versetzte.

Daß die Welt aus reiner Güte erschaffen und auch selbst nur gut sei, ist wohl kaum aufrechterhalten. Das Vorhandensein von Üblem in der Welt stellt deshalb für eine platonische Metaphysik eine große Schwierigkeit dar, und die Antwort auf die Schwierigkeit nimmt die Form einer ausgearbeiteten Lehre über die Hierarchie des Seins an. Die höchste Spitze dieser Hierarchie ist «das Sein oder das Übersein»; alle in der Folge daraus hervorgegangenen Wesen weisen einen metaphysisch und moralisch minderen Grad auf – sie nehmen an Sein und Güte ab bis hinunter zum unförmigen Schlamm ungeprägter Materie, dessen «Übles» eigentlich «Nichtsein» ist. In der «Politeia» bestreitet Platon mit aller Kraft, daß der Schöpfer für Übles verantwortlich sein könne; dieses komme aus einem Mißbrauch des freien Willens. Im «Phaidros» ist der Fall der Seele, der Verlust der Flügel die Folge einer Nachlässigkeit.

Die platonische Lehre über Gott hinterläßt in uns eine Spannung: Einerseits ist der Kosmos der natürliche Ausfluß seiner Güte, andererseits jedoch ist Gott völlig selbstgenügend und hat er nichts nötig. Im Platonismus ist Gott für kein Element von Zufall oder Notwendigkeit anfällig.

Die Übel, die das Fleisch erbt, berühren Gott nicht.

Eine der einflußreichsten Abhandlungen über das Problem von Freiheit und Notwendigkeit wurde im dritten Jahrhundert v. Chr. von Plotin verfaßt (Enneaden 6,8). Die Abhandlung veranschaulicht die Probleme, die ein Platoniker hat, wenn er die autoritativen Texte Platons miteinander zu vereinbaren sucht. Seine Grundthese lautet: Der Allerhöchste ist gut nicht in dem Sinn, daß die Güte eine zufällige Eigenschaft seines Charakters wäre, sondern als Inbegriff des Guten, da bei ihm Sein und Gutsein ein und dasselbe sind. Im Fall der in der Seinshierarchie weiter unten stehenden, abgeleiteten Wesen sind jedoch das Sein und das Gutsein zwei verschiedene Dinge.

Für Plotin versteht es sich von selbst, daß die höchste, erste Ursache nicht durch Materie, Zeit und Raum eingengt wird. Vom Druck körperlicher Begierden kann völlig abgesehen werden. Der *noûs* ist völlig unabhängig, wenn er nicht in die materielle Welt verstrickt ist, und die *psyché* kann frei werden, wenn sie sich vom Materiellen trennt und zum *noûs* aufsteigt. Der Urquell allen Gutseins unterliegt nicht der Notwendigkeit, da er nicht zum Schlechteren abgleiten kann. Denn je mehr Gutheit, desto mehr Freiheit (6, 8, 7). Deshalb sind in dem Einen, worin die Hierarchie gipfelt, Wesen und Wille identisch (8,13).

Zu dieser letzten Aussage findet sich ein doppelter Nachklang in den «Confessiones» Augustins (11, 10, 12; 12, 15, 18). Augustinus bemüht sich, die Hörner des Dilemmas zu meiden: a) Wenn die Schöpfung durch eine spontane Emanation einzig aus der Güte Gottes hervorgeht, dann scheint ihr Dasein nicht aus einem göttlichen Willensentschluß hervorzugehen, sondern in einem realen Sinn als eine zwangsläufige, beinahe physische Emanation oder Produktion; b) Wenn aber die Schöpfung die Folge eines allmächtigen Entschlusses von transzendenter Kraft seitens einer gänzlich sich selbst genügenden ersten Ursache ist, die der geschaffenen Ordnung in keinem Sinn irgendwie bedarf (z. B. um Gegenstand seiner Liebe zu sein), dann erscheint der Entschluß als willkürlich, als unerklärte und unerklärliche Abruptheit.

Die Schwierigkeit rührt zweifellos zum großen Teil von den anthropomorphen Vorstellungen her, die hinter der Debatte zu liegen pflegen – ein Anthropomorphismus, dessen sich Plotin völlig bewußt war und vor dem er ausdrücklich

warn (6, 8, 13). «Ausfluß» ist ein körperhaftes Bild aus einem Sprachrahmen, der (z. B.) mit der Ausbreitung des Lichts oder dem Wachstum einer Pflanze zusammenhängt. Ein willkürlicher Entschluß in einer menschlichen Situation ist für gewöhnlich ein solcher, wofür Gründe weder vorliegen noch vorgelegt werden können. Dennoch erwarten wir von einem Schiedsrichter in einem Disput, daß er sein Urteil erst ausspricht, nachdem er alle Sachverhalte in Betracht gezogen hat, und obwohl der Endentscheid vom Urteil des Schiedsrichters abhängt (denn er hat ja den Auftrag, ein Urteil zu fällen), ist es normalerweise nicht absurd, die Frage zu stellen, ob sein Urteil auch unter den betreffenden Umständen vernünftig war. Und bei einem Disput hat er sich nicht nur zu fragen, was recht und richtig ist, sondern muß sich auch nach den Folgen seines Entscheids fragen und darnach, ob der Entscheid von den streitenden Parteien wohl angenommen werde oder nicht. Kurz, je weniger willkürlich seine Entscheide zu sein scheinen, desto mehr nimmt man von ihm an, daß er gute Urteile fällt.

Die Rede von einem göttlichen Entscheid war Augustinus sehr kongenial, als er über die gnadenhafte Auserwählung sprach. Er hielt es nicht für nützlich oder sinnvoll, sich zu fragen, ob überhaupt ein Willensakt sich von seiner Verursachung her voll und ganz definieren lasse. Zu fragen, aus welchem Grund der Wille Adams sich vom unveränderlichen Gut abkehrte und vergänglichen Gütern zuwandte, heißt eine Frage stellen, die sich nicht beantworten läßt (De libero arbitrio 2, 20, 54). Der Wille kommt Augustinus als Schwerkraft vor, als Gewicht, das in eine gewisse Richtung zieht, so daß man «mitgerissen» wird (deshalb sein vielberedetes «feror» in den «Confessiones» 13, 9, 10). Seine Version des Spruchs im Evangelium: «Wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz» lautet: «Meine Liebe ist das Gewicht, das mich in Tätigkeit versetzt.» Dies tönt ungewöhnlich und nach Determinismus, und in der Lehre Augustins über Gott und den Menschen kommt wiederholt zum Ausdruck, daß er sich mit der Trennung von Natur und Wille nicht leicht abfindet. Der Arianer Eunomius wird z. B. streng getadelt, weil er mit einer Lehre über Gott arbeite, worin Natur und Wille zwei verschiedene Dinge seien (De Trinitate, 15, 20, 38).

In Augustins Lehre über den Menschen kann der auf die Seele ausgeübte Zug sie entweder nach oben oder nach unten, zum Himmel oder zur

Hölle ziehen. Der Zug zur Hölle kommt von der «schlechten Gewohnheit» (*mala consuetudo*), her, von der Kraft, die Augustinus praktisch als unbrechbar ansieht außer mit Hilfe der göttlichen Gnade. Die Gewohnheit ist nämlich eine zweite Natur, so daß wenigstens oft die Wahl bloß eine theoretische Möglichkeit und Befähigung bleibt. Ich kann zwar vieles tun, aber der tatsächliche Vollzug hängt (in der Sicht Augustins) davon ab, daß ich es zu tun wünsche. Das will sagen: Die Triebkraft, aus der eine Tat hervorgeht, ist ein vorwiegendes Gewicht oder Ausmaß von Verlangen, die betreffenden Taten zu vollbringen; das Tun ist das Ergebnis eines stetigen Charakters, der hinwiederum durch das Modell vorangehender Taten (meiner selbst oder meiner Vorfahren) geprägt wird. Doch Augustinus wird die streng deterministische Sicht der menschlichen Natur nie die Oberhand gewinnen lassen. Nachdem er all die vom Gemüt und von der Gewohnheit ausgehenden Einflüsse, die wir in Situationen eines sittlichen Entscheides mitbringen, gewürdigt hat, besteht er doch darauf, daß wir verantwortlich bleiben und die Entscheidungsgewalt behalten und daß somit in der Willensentscheidung etwas liegt, das den kausalen Erklärungen irgendwie entgeht.

Von dieser Anthropologie im Hintergrund her kann man leichter verstehen, warum Augustinus in der Aussage Plotins, daß sich in Gott Wesen und Wille nicht auseinanderhalten lassen, so viel Kongeniales fand. Gott ist Liebe, und aus der streng vertretenen Lehre, daß der Amor das eigentliche Wesen des Seins Gottes ausmache, ergibt sich, daß dessen Entschluß, die Welt zu erschaffen, nur der Güte seines Willens entspringen kann. Doch weder in Gott noch im Menschen ist der Wille so etwas wie ein äußeres Ruder, das das Schiff steuert. Plotin (6, 8, 13) betont, daß in Gott Wesen und Tun in engster Verbindung miteinander stehen und daß die Dualität von *ousía* und *enérgeia* (die in jeder Rede über die Selbstbeherrschung vorausgesetzt wird) sich nicht eignet, um die Güte des göttlichen Willens, der mit dem Wesen Gottes eins ist, zum Ausdruck zu bringen.

Schon lange vor Augustinus hatte die christliche Tradition die Lehre der Erschaffung aus dem Nichts entwickelt. Gnostische Sekten des zweiten Jahrhunderts hatten das Böse damit zu erklären versucht, daß sie sagten, der Schöpfer habe weder höchste Macht noch höchste Güte besessen. Überdies sei der Schlamm widerspenstiger

Materie, womit der Schöpfer an die Arbeit gehen mußte, nicht geeignet gewesen, ein befriedigendes Ergebnis zu ermöglichen. Der zweite Satz war den platonischen Schulen ganz vertraut. Für sie war die Schöpfung ein Tun oder Vorgang, der in eine präexistierende Materie Ordnung brachte. Man mußte (wie der anonyme Autor der Abhandlung «Über das Sublime», die Longinus zugeschrieben wird) schon sehr mit dem hellenistischen Judentum sympathisieren und geneigt sein, das Buch Genesis zu verehren, bis man im plötzlichen Ausbruch «Es werde Licht!» etwas Erhabenes zu erkennen vermochte. Im zweiten Jahrhundert vor Christus kommentiert Galen (De usu partium, 11, 14) speziell das erste Kapitel der Genesis und kritisiert Mose, weil dieser annahm, Gott könne die Dinge plötzlich ins Dasein bringen. Galen sagt, Griechen würden nicht so denken. Er verwendet zwar das Bild nicht, doch hat man den klaren Eindruck, Galen verstehe die Genesis in dem Sinn, daß Gott die Welt nach Art eines göttlichen Zaubertricks aus dem Nichts geschaffen und gewissermaßen nicht vorhandene Kaninchen aus (was mehr ist) einem vorher nicht vorhandenen Hut hervorgebracht habe.

Die erste bewußt artikulierte Lehre der Erschaffung aus dem Nichts findet sich bei Basilides, einem ägyptischen Gnostiker des zweiten Jahrhunderts (nach dem Bericht im Elenchos des Hippolytos). Bei Basilides dient diese Lehre zum Ausdruck der «Ganz anders»-Transzendenz Gottes, der in der gnostischen Theologie gänzlich jenseits irgendeines Zugangsweges für den menschlichen Geist steht. Die Jünger des Basilides gaben dessen Positionen weitgehend auf. Damit war für die rechtgläubigen Kirchenväter das Feld frei, um den Gedanken, daß der Schöpfer die Materie nicht bloß ordnet, sondern erschafft, zu übernehmen und in einen anderen, von der gnostischen Theosophie freien Rahmen zu versetzen. Der Drang, diese Lehre zu formulieren, kam aus einer Reaktion gegen die gefährlichen Auffassungen des Häretikers Valentinus, demzufolge die Materie nicht durch einen souveränen Akt des höchsten Gottes ins Dasein gebracht wurde, sondern als ein unglückseliges Nebenprodukt des Falls der *sophia* im Himmel. Kurz, der Kosmos sei die Folge eines verhängnisvollen Versehens, eines unwissentlichen Mißgriffs.

Gegenüber der gnostischen Kosmologie betonen Justin und Irenäus stark Gottes Allmachts-

kraft; seine schöpferische Initiative ist bei der Geburt und der Auferstehung Jesu zu sehen (Dial. 84 usw.; Adv. haer. 2, 1, 1; 3, 8, 3 usw.). Weder Justin noch Irenäus möchten die platonische Terminologie gänzlich zurückweisen. Irenäus hält die Schöpfungstat Gottes für einen Ausdruck seines Handelns und führt ohne große Bedenken Timaios 29e (3, 25, 5) an. Doch Irenäus geht nicht darauf aus, eine philosophische Vereinbarung des biblischen Schöpfungsglaubens mit der platonischen Kosmologie zu bieten.

Die erste systematische Darlegung der christlichen Schöpfungslehre findet sich im dritten Jahrhundert in «De principiis» des Origenes. Darin ist sich dieser scharfsinnig bewußt, wie verwickelt das Problem in Wirklichkeit ist. Für Origenes ist es unverständlich, daß gewitzte Männer (nämlich die Platoniker) annehmen zu müssen meinen, daß die Materie unerschaffen sei und daß die «Schöpfung» darin bestehe, daß Gott aus ganz plumpem, ungeeignetem Stoff das Beste mache. Origenes sieht ein: Wenn jemand die Lehre von der Vorsehung annimmt (was die Platoniker von sich behaupteten), liegt kein intellektuelles Hindernis im Wege, um die Erschaffung aus dem Nichts zu bejahen (De Princ. 2, 1, 4; Comm. in ev. Joh. 1, 17, 203).

Origenes nimmt Augustinus darin vorweg, daß es ihm widerstrebt, in der Lehre über Gott die Polarität von Natur und Wille zu akzeptieren. Er betrachtet diese Polarität als eine Folge unserer anthropomorphen Sprechweise und deren Ungeeignetheit, das Sein Gottes zum Ausdruck zu bringen. Auch wieder wie Augustinus nimmt er die Auffassung vorweg, wonach die Schöpfung eine Teilhabe an den Ideen und der Güte Gottes ist. Origenes und Augustinus sind beide gewillt, der biblischen Betonung des Schöpferwillens Gottes treu zu bleiben, aber jeden Gedanken abzuschwächen, es finde sich im entschlossenen Handeln Gottes ein Element der Spontaneität und Abruptheit. Beide betonen sehr die Unveränderlichkeit Gottes und bestreiten nachdrücklich, daß die Welterschaffung ein in der Zeit liegender Akt gewesen sei. In seiner ersten Homilie über das Buch Genesis interpretiert Origenes das «In principio» der Genesis im Sinn einer Erschaffung in Christus und nicht als zeitliches Ereignis. Er nimmt sogar das Prinzip der göttlichen Unveränderlichkeit zur Grundlage für seine Behauptung, in Abhängigkeit vom Willen eines ewigen Schöpfers sei der Kosmos selbst immerwährend (De Princ. 1, 2, 10; vehem-

ment angegriffen von Methodius nach dem Zitat bei Photius, *Bibliotheca* 235, S. 302a 30ff, da damit Gottes Freiheit und Selbstgenügsamkeit beeinträchtigt werde).

Im zweiten Jahrhundert brachte der Heide Celsus gegen die jüdisch-christliche Lehre über Gott den heftigen Einwand vor, er greife beständig ein, um die Übel zu beheben, die sich aus seinem stümperhaften Schaffen ergäben; auch gebe er sich allzusehr mit einem besonderen Volk in einer kleinen Ecke der Welt ab, und auch seine allgemeine Vorsehungssorge übe er auf eine zu anthropozentrische Weise aus. Als ein guter Platoniker sieht Celsus Eingriffe des Allerhöchsten als mit seiner göttlichen Unveränderlichkeit und Vollkommenheit unvereinbar an; deshalb muß er die Ansicht vertreten, die Summe des Übels in der Welt bilde eine bestimmte Konstante, die durch die Struktur der Dinge irgendwie in einem Gleichgewichtszustand erhalten werde.

Origenes nimmt dazu Stellung und verwirft alle Ideen, wonach Gott willkürlich eingriffe; doch wahrt er den Raum für den biblischen Glauben an die Notwendigkeit der Vorsehung, um das Üble unter Kontrolle zu halten, Propheten zu erwecken und schließlich in der Inkarnation des göttlichen Logos die Hebung des Menschengeschlechts zu einem Gipfelpunkt zu bringen. Er ist sich mit Celsus darin einig, daß die Vorsehungssorge eher dem Ganzen als dem Interesse des Einzelnen dient; an einer Stelle in seinen Homilien zu Jeremia bemerkt er, wenn die Hölle ein Ort abschreckender Strafe sei, dann lasse sich dies gerade aus solchen Gründen moralisch rechtfertigen (Hom. in Hieron. 12,1). Etwas, das für einen Einzelmenschen schlecht sei, könne dem Kosmos zum Vorteil gereichen. In allen seinen Schriften setzt die Theologie des Origenes voraus, daß die Rede von der «Vorsehung» eine andere Art und Weise sei, über die Immanenz Gottes in der Kraft und Schönheit des Kosmos zu sprechen, der nicht wertneutral sei. Nicht alles, was geschieht, ist der direkte Wille Gottes. «Einiges geschieht, weil er es will, anderes, weil es ihm so gefällt, und wieder anderes, weil er es zuläßt.» (frg. in Luc 57, S. 261 Rauer). Doch all dies ist letztlich in den großen Plan hineingenommen.

Die platonische Tradition, ob heidnisch oder christlich, konnte sich nicht leicht mit dem Sachverhalt abfinden, daß die gleiche Verkettung von Umständen verschiedene Reaktionen von seiten der vernunftbegabten Geschöpfe hervorrufen

kann. Sowohl Origenes als auch Augustinus widerstrebt es tief, zuzugeben, daß etwas «zufällig» geschehen kann, falls damit ein ganz zufälliges Vorkommnis gemeint ist. Sie fragen sich nicht nach den Wechselfällen der Geschichte, worin das zeitliche Zusammentreffen von zwei oder mehr unabhängigen Ereignisketten das Ergebnis so beeinflusst, daß die menschliche Voraussicht es nicht hätte voraussagen können. Unter solchen Umständen möchten beide eine weise Vorsehung am Werk sehen können.

Für die aristotelische Tradition hingegen ist das «Notwendige» das, was stets und unveränderlich der Fall ist, und besteht ein weiter Raum des Kontingenten und Unbestimmten. Für den Peripathetiker Alexander von Aphrodisias, der um 200 v. Chr. in Athen lehrte, bietet die Aussage des Aristoteles, wonach die Vorsehung in der himmlischen Ordnung spielt, nicht aber im wirren Chaos der menschlichen Geschichte, einen Mittelweg zwischen Epikur, der die Vorsehung leugnet, und den Stoikern und Platonikern mit ihren überspitzten Ansichten, wonach alles, was geschieht, providentiell ist. Die späten Neuplatoniker suchten die aristotelische Tradition in eine platonische Metaphysik einzupassen vermittels der Formel, die den Lesern des «Trostes der Philosophie» des Boethius vertraut ist: Die Ereignisse erscheinen unseren Augen als kontingent, sind aber dennoch in einem göttlichen Vorauswissen enthalten. Die späten Neuplatoniker lernten von Aristoteles, daß «Zufall» nicht eine Ursache, sondern eine Weise des Redens über offene Möglichkeiten ist.

Für die religiösen Platoniker, ob Heiden oder Christen, war es sicher, daß Gott weiß, was wir nicht wissen. Ein besonders packendes Beispiel für dieses Vertrauen findet sich in einer bizarren Geschichte, die von Augustinus erzählt wird (*De Genesi ad litt.* 12, 46–47). Ein Horoskop, das eigentlich bloß zum Scherz gemacht worden war, wurde dann durch das Geschehen als richtig bestätigt – obwohl der Absicht der Spaßmacher, die das Ganze erfunden hatten (oder dies annahmen), nichts ferner liegen konnte. In den «Confessiones» (9, 3, 5) faßt Augustinus «Zufall» als eine andere Redeweise über die Mysterien der Vorsehung auf. Das überhebliche, irrige Denken des Menschen vermeint, wir selbst könnten darüber befinden, wie die Vorsehung am besten für die Wahrung unserer Interessen wirken könne. Es wäre sinnvoller, wir würden daran denken, daß der göttliche Arzt uns und unsere Krankheit

um vieles besser kennt als wir (En. in Ps. 34, 7). Der Himmel bewahre uns vor den Schreibtischplanern, die meinen, die Welt hätte viel besser organisiert werden können, als sie es ist (Origenes, C. Celsum 2, 68).

Wie Origenes erklärt, setzen wir durch unser Gebet Gott nicht von etwas in Kenntnis und ändern wir seine Gesinnung nicht, sondern bringen wir unseren Willen in Übereinstimmung mit der immanenten Gegenwart Gottes in der Welt, in die wir gestellt sind. Ebenso ist Augustinus (De Civ. Dei 22, 2) der Ansicht, das Gebet bestehe nicht darin, auf Gott einen Druck auszuüben, damit er seine Anordnungen ändere. Augustinus weist jede Idee zurück, daß Gott die von ihm begründete Naturordnung je verletze. Gott bringt alles in Ordnung, ins Maß und ins richtige Verhältnis. Wir nennen die sich verändernden Muster mehr oder weniger regelmäßiger Ereignisse in unserer Umwelt «natürliche» Ursachen. Doch wenn ein ungewöhnliches Ereignis eintritt, wodurch die Menschheit Ermahnung und Belehrung erfährt, bezeichnen wir dies als «Wunder». Während der meisten Zeit seines Lebens betont Augustinus wiederholt, daß der geistliche Christ nicht nach leibhaftigen Wun-

dern Ausschau hält, sondern nach dem inneren Wunder der sittlichen Bekehrung. Die Wunder des Neuen Testaments haben nun ihr Gegenstück in den Sakramenten des Evangeliums (De bapt. 3, 16, 21). Die Frömmigkeitsübungen seiner afrikanischen Herde veranlaßten ihn dazu, die Heilungen an den Gräbern von Heiligen und Märtyrern positiver zu bewerten als früher, doch änderte er seinen Grundsatz nicht, daß Gottes herrliche Macht, die in der Schöpfung zutage tritt, stets mit seiner besonderen Fürsorge übereinstimmt, die nie willkürlich ist (De Genesi ad litt. 9, 17, 32–33). Christus wirkte Wunder, um einen noch kindlichen Glauben zu stärken; wenn aber der Glaube reifer wird, kann er sichtbarer Wunder entbehren (De peccatorum meritis 2, 32, 52).

Das Denken Augustins über die Schöpfung und Vorsehung folgt einem übereinstimmenden Modell. Er lehnt es ab, eine Wahl zu treffen zwischen dem Willen und der Güte Gottes, zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen der Wirkursache und der Endursache, sondern sagt lieber, beides sei wahr.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

HENRY CHADWICK

Anglikanischer Priester. 1959–1969 Regius professor für Theologie in Oxford; 1969–1979 Dekan von Christ Church in Oxford. Derzeit Regius professor emeritus an der Universität Cambridge. Fellow der Britischen Akademie. Korrespondierendes Mitglied der Académie des Inscriptions et des Belles Lettres. Ehrenmitglied der American Academy of Arts and Sciences und der American Philosophical Society. 1969–1981 Mitglied der Anglikanisch/Römisch-katholi-

schen Internationalen Kommission. Veröffentlichungen: Origen contra Celsum (revid. Ausgabe 1980); The Sentences of Sextus (1959); The Early Church (Penguin Books 1967); deutsche Ausgabe: Die Kirche in der antiken Welt (de Gruyter Verlag, Berlin 1973); Early Christian Thought and the Classical Tradition (1966); Priscillian of Avila (1976); Boethius: The consolations of music, logic, theology, and philosophy (1981); History and Thought of the Early Churches (Variorum, 1982). Anschrift: The Divinity School, St. John's Street, Cambridge, CB3 1TW, England.