

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 23 (1933)
Heft: 2

Artikel: Die Gnadenlehre in der orthodoxen morgenländischen Kirche
Autor: C.N.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404083>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 16.04.2025

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

Die Gnadenlehre in der orthodoxen morgenländischen Kirche.

Der Theologenausschuss der Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung, der im August 1931 in Gloucester und High Leigh unter dem Vorsitze des anglikanischen Bischofs Headlam von Gloucester tagte, hat die dort gehaltenen Vorträge in einem umfangreichen Bande ¹⁾ der Öffentlichkeit übergeben, der hier bereits kurz besprochen und dessen Schlussfeststellungen bekanntgegeben wurden ²⁾. Wer sich in das Buch vertieft, gelangt aufs neue zur Erkenntnis, dass die Gnadenlehre auch heute noch die vielleicht tiefste Ursache ist, die der Trennung der grossen Kirchentypen Dauer und Bestand gibt. Die alten Kontroversen des Pelagianismus, Semipelagianismus und Augustinismus, die Probleme über Sünde und Gnade, Verdienst und Lohn, Determinismus und Indeterminismus, Monergismus der Gnade und Synergismus des Menschen, göttliche Präsenz und absolute Prädestination, aktuelle und habituelle Gnade, Gnadenvermittlung durch Sakramente etc., werden immer wieder akut und lassen sich nicht durch freundliche Feststellungen über gewisse Übereinstimmungen aus der Welt schaffen. Die einzelnen Arbeiten über die Gnadenlehre im N. T., in der vor-reformatorischen Kirche bei den griechischen und lateinischen Vätern, insbesondere bei Augustinus, bei den Scholastikern bis zur Neuscholastik unserer Tage, in der Reformation des 16. Jahrhunderts und in der neusten protestantischen Theologie, die mit grosser Klarheit und Präzision verfasst sind, zeigen vielmehr die unendlichen Schwierigkeiten, in diesen grundlegenden Fragen, die letzten Endes immer ein Geheimnis bleiben werden, zu einem tragfesten Übereinkommen zu gelangen.

Bei unserer theologischen Verbundenheit mit der orthodoxen morgenländischen Kirche dürfte es von Interesse sein, die Auf-

¹⁾ The Doctrine of Grace, London 1932, Student Christian Movement Press.

²⁾ 1932. S. 119.

fassung dieser Kirche über die Gnadenlehre nach den Darstellungen moderner orthodoxer Theologen, wie des Theologieprofessors Dr. Glubochowsky aus Sofia und des Athener Kirchenrechtlers Prof. Dr. Avilisatos, kennen zu lernen. Wir behandeln zunächst:

I.

Die Gnade bei den griechischen Vätern.

Die griechische Kirche hat in ihrem Innern keine dem Augustinismus ähnlichen Streitigkeiten erlebt. Pelagius mit seiner Lehre von der höchstens moralischen Notwendigkeit der Gnade, die er rein natürlich und äusserlich hinstellte, konnte ausser bei den Nestorianern nie Einfluss auf den Osten gewinnen. Doch wurden seine Lehren auf mehreren östlichen Synoden verworfen. Die griechischen Väter stehen alle auf dem Boden eines religiösen und ethischen Indeterminismus und Synergismus, für die Erwählung und Vorsehung immer nur eine bedingte Wahrheit haben. Ihre Gnadenlehre geht stets von der Güte Gottes und der Freiheit der Menschen aus. Die absolute Prädestination war für sie ein unheimlicher, unvorstellbarer Gedanke, der allgemeine Heilswillen Gottes eine unumstössliche Tatsache. Im Kampfe mit dem Manichaeismus finden wir bei ihnen geradezu eine Überbetonung der Freiheit des menschlichen Willens und der guten Natur der gefallenen Menschheit. Die Sünde hebt die Freiheit nicht auf, ist vielmehr ein Ausdruck dieser Freiheit. Gnade verdrängt die Freiheit nicht, sondern fördert nur ihre unabhängige Tätigkeit. Der Unterschied zwischen aktueller und habitueller Gnade ist bei ihnen nicht sonderlich betont. Sie reden zwar viel über „Vergottung“ der Seele, aber hinsichtlich der aktuellen Gnade bleiben sie in einem naiven, paränetischen Moralismus stecken. Soviel sie auch über die Gnade sprachen und schrieben, so wenig theoretisierten sie darüber. Die Theorien begannen in der abendländischen Kirche unter dem Einfluss von Wirren, die die Harmonie der christlichen Gesellschaft durch die Verirrungen einzelner störten. Für die griechischen Väter waren alle Theorien überflüssig, solange sie sich gefühlsmässig der Gnade erfreuten. In ihnen lebte die allgemeine Überzeugung der Urkirche: „Die Gnade Gottes ist allen Menschen erschienen“ (Tit. II, 11), „durch die Gnade Gottes seid ihr erlöst worden“ (Eph. II, 5), „in Gottes

Gnade sind wir in der Welt gewandelt“ (II. Cor. I, 12), „durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin“ (I. Cor. XV, 10). Wenn wir uns vorstellen, dass im ganzen N. T. die Gnade der erste und letzte Gedanke, die eigentliche Atmosphäre war, in der die Christen lebten und webten, so ist es wirklich erstaunlich, dass in der ganzen östlichen patristischen Literatur keine Spezialuntersuchungen über dieses Wesenselement des Christentums zu finden sind. Was an teilweisen Erklärungen über dieses Gebiet vorliegt, ist weder strikte dogmatisch noch hinreichend präzisiert. Im Osten gab es während der ganzen patristischen Periode weniger Spekulation und Lehre, aber um so mehr praktische Aneignung und Versenkung in die Realität der Gnade. Daher dürfen hier die Kategorien der Scholastik nicht angewendet werden.

Das ganze christliche Leben ist den griechischen Vätern Sache der Gnade, weil es unter der Wirkung der göttlichen Macht gebildet und umgestaltet wird. Ohne solch einen zuvorkommenden, gnadenvollen Einfluss wäre das christliche Leben unnatürlich, ja unmöglich, weil es sich sonst selbst mit Kraft geladen hätte. Alles, was vom dreieinigen Gott durch seinen gütigen Willen in der Schöpfung, Vorhersehung und Erlösung vollzogen wird, ist eigentliche Gnade. Nach Gregor von Nyssa „umfasst die Gnade alles Gute und Schöne, was vom Vater durch den Sohn im hl. Geist herabsteigt“ (Sermo de spiritu s. adversus Pneumatomachos Macedonianos C. 3). „Gott hat seine Gnade dem Menschen eingehaucht“ (Basilius Magnus, de spiritu s. Sermo XVI. 39 bei Migne griech. Bd. 32 col. 140), und „das Ebenbild Gottes“ ist Gregor von Nyssa eine gewisse göttliche Gnade (de hominis opificio, c. IX) bei der Schöpfung selbst, aber „das Gleichnis“ kann nur mit Hilfe der göttlichen Gnade durch persönliche Bemühung des Menschen erlangt werden (Joh. Chrys. in Genesi hominis IX, 3 bei Migne gr. Bd. 53, col. 78), bei Origines „durch Verrichtung guter Werke“ (de principiis, III, 6, 1). Wir finden die Vorsehung Gottes in den grössten und kleinsten Dingen, vom Anfang alles Seins und in allen Gestalten. Weil die hl. Dreifaltigkeit daran teilnimmt und alle ihre Handlungen aus Gnade verrichtet, so wohnt die göttliche Gnade jedermann und allen Dingen inne. Nach dem hl. Irenäus, der als gebürtiger Kleinasiate der griechischen Kultur- und Gedankenwelt angehört, „veranlasst und ordnet der Vater, gestaltet

der Sohn und nährt und vermehrt der hl. Geist“, oder „der Geist wirkt, der Sohn dient, der Vater bestätigt“ (adversus haer. VI, 38, 3, IV, 20, 6). Aber das stört keineswegs die Einheitlichkeit des Prozesses und tut dem Ergebnis keinen Abbruch; denn „des Vaters Gnade wirkt überall“ (ibid. IV, 20, 7; 36, 4). Sie wird wohl auf verschiedenen Wegen zugewendet: durch Christus der Menschheit, durch den hl. Geist den Einzelmenschen, der gerettet werden soll, da sie sich nur auf die erstreckt, die ihrer würdig sind (Origines, de princ. I, 37). Andererseits unterhält die Gnade des Geistes die gleichen Gaben, die durch den Vater bewirkt und durch Christus gespendet werden (Orig. in Joh. commentario. Bd. II, 6). Ferner gibt es auch noch „eine andere, vom hl. Geiste dargebotene Gnade, die von Christus verdient, durch ihn gespendet, aber vom Vater gewirkt wird zum Lohne für jene, die dafür empfänglich sind“ (de princ. I, 3, 7). „Das Leben im wahren und wirklichen Sinne ist der Vater, der die himmlischen Gaben durch den Sohn im hl. Geiste ausgiesst.“ (Cyrill von Jerusalem, Catech. XVIII, 29.) „Der Vater gibt dem Sohne und der Sohn stellt dem hl. Geiste zu.“ (Ibid. XVI, 3.) Dieser ist „der Heiligmacher aller erschaffenen Wesen, der Engel wie der Menschen“ (ibid. XVI, 3). „Ich glaube, dass wirklich eine Wirkung des Vaters und des Sohnes auf Heilige wie auf Sünder, auf vernunftbegabte Wesen wie auf stumme Tiere stattfindet, ebenso selbst auf leblose Gegenstände, überhaupt auf alles, was Sein hat. Aber die Tätigkeit des hl. Geistes erstreckt sich nicht auf leblose Gegenstände oder auf jene, die, wenn auch lebendig, so doch stumm sind. Sie kann sich auch nicht bei vernunftbegabten Wesen finden, die auf bösen Wegen wandeln und sich noch gar nicht zu einem bessern Leben bekehrt haben . . . sie erstreckt sich nur auf die, welche sich bereits einem bessern Leben zugewandt haben und in den Pfaden Christi wandeln, d. h. welche in guten Werken und in Gott geborgen leben.“ (Orig. de princ. I, 3, 5.) Aber man muss daran erinnern, dass „der Vater alles durch das Wort im hl. Geiste schafft und erneuert“ (Athanasius, Ep. I ad Serap. 24) und dass der Geist für sich einen Träger findet in der Tatsache, dass alle vernünftigen Geschöpfe von Haus aus in sich selbst gewisse Keime von Weisheit und Gerechtigkeit besitzen, d. h. dass Christus in den Herzen eines jeden wohne (Origines, de princ. I, 3, 6); denn „alle Wesen haben ihre Existenz vom Vater,

den Verstand vom Sohne und ihre Heiligkeit vom hl. Geiste“ (ibid. I, 3, 8). „Infolge dieser Heiligung durch den Geist werden wir würdig, Christus in uns aufzunehmen, und so sind wir seinem direkten Einfluss unterworfen, der nicht von aussen kommt.“ (Ibidem I, 3, 8.) Hier wird ganz klar ausgesprochen, dass die Gnade in der Trinität gegeben wird. Und „weil wir am hl. Geiste teilhaben, haben wir die Liebe des Vaters und die Gnade des Sohnes“ (Athanasius, Ep. I ad Serap. 30), insofern „stets im Vater und mit dem Sohne der hl. Geist ist“ (Gregor von Nyssa, sermo de spiritu s. adv. Pneumatomachos Maced. 13). Das bedeutet, dass „wo eine Hypostase der hl. Trinität ist, da ist auch die ganze Trinität gegenwärtig“, und „wegen ihrer Unteilbarkeit ist es unmöglich, dass Christus nicht sein sollte, wo der Geist gegenwärtig ist“ (Johannes Chrysostomus, in ep. ad Rom. homilia XIII, 8). „Alle Spendung an uns wird zwischen Vater, Sohn und hl. Geist verteilt“ (St. Joh. Chrys. de s. Pentec. hom. I, 2), aber die erste Quelle ist immer der Vater, der zwei „unleibliche Hände“ hat: die schöpferische Hand, die der Sohn ist, und die erneuernde Hand, die der hl. Geist ist (St. Basilius der Grosse, contra Eunom. V, Migne gr. Bd. XXIV, col. 713, 756, 760).

So wirkte in der Gnade von Anbeginn der Menschheit nach dem Willen Gottes unveränderlich die unbegrenzte Güte des Vaters, die Liebe Christi, die alles Verstehen übersteigt, und die unerforschliche Freundlichkeit des hl. Geistes (Makarius von Ägypten, Hom. XVIII, 6, Migne gr. XXXIV, col. 640). Als natürliches Ergebnis — wegen der Einheit der Hypostasen — „bekommen wir von ihnen alle die gleiche Gnade“ (Gregor von Nyssa, Oratio in diem luminum Migne, Bd. 46, col. 585), und das ganze Universum empfängt vom nämlichen Geiste (St. Joh. Chrys. Hom. in Ps. 44, 3) und — wegen der Unerschöpflichkeit und Kontinuität der Tätigkeit — „fließt der Bach der Gnade überall“ (Gregor von Nyssa, Oratio adversus eos, qui differunt baptismum, Migne gr. Bd. 46, col. 420).

Daher war es für die östlichen Väter dogmatisch gewiss, dass die göttliche Gnade universell und einzig ist, dass sie in gewisser Weise selbst bei denen gegenwärtig ist, die nach Empfang der Taufe gesündigt haben (Basil. Magnus, de spiritu s. XVI, 40, Migne, gr. Bd. 22, col. 141). Aus diesem Grunde kann die Gnade des Wortes ohne Zweifel auch bei den Heiden ge-

funden werden (St. Justinus Martyr, Apol. II, 13), und „ihr rettender Keim wurde für einige von den Juden aufbewahrt“ (Justin. Mart. Dialogus cum Tryph. col. 55), und schon vor Christus waren die besten unter den Heiden, wie Sokrates, Heraklit, in ihrem Leben Christen (Justin, Apol. I, 2), was Gregor von Nazianz, der Theologe, von seinem Vater bezeugt, der vor seiner Konversion im Gefolge derer war, die „durch ihre Veranlagung den Glauben antizipierten“, und „dass er den Glauben als Belohnung seiner Tugenden erwarb“ (Oratio XVIII funebris in patrem praesente Basilio, 6, Migne gr. Bd. XXXV, col. 992). „Alles ist durch den hl. Geist erfüllt, die vernunftlose und vernünftige Schöpfung; der Geist durchdringt sie von überall her als fließender, eingießender, durchdringender und erleuchtender Geist.“ (Basil. Magn. Ctra. Eunomium V, Migne gr. XXIV, col. 769.) „Die Besonderheiten und Unterschiede der Gnadenmanifestationen bedeuten nur, dass es nicht der hl. Geist ist, der geteilt ist, sondern die durch ihn empfangene Gnade“ (Cyrill von Jerusalem, Catech. XVII, 12), und „diese Gnade erfreut ihre Teilhaber nach dem Grade ihrer Empfänglichkeit, aber nicht nach dem für den hl. Geist möglichen Masse.“ (Basil. Magnus, de spiritu s. IX, 22, Migne gr. Bd. XXXII, col. 109.) Ja, selbst die Inkarnation fand statt, um die Gnade dem Verhältnis der Aufnahmefähigkeit des Menschen anzupassen (Cyrill von Jerusalem, Catech. XII, 14, Makarius von Ägypten, Hom. VI, 5, Migne gr. XXXIV, col. 521).

Die griechischen Väter verkannten nicht die Unterschiede der Gnadenoffenbarungen, noch die Notwendigkeit für jedermann, von niederen Graden zu höheren fortzuschreiten. „Der Mensch selbst hat das Seine aus Gnade“ von Gott (Makarius von Ägypten, de libertate mentis, liber 8, Migne gr. XXXIV, col. 941), wie auch unsere ganze Erlösung „derselben Gnade“ zugeschrieben wird (Athanasius, in Ps. VI, 5, Migne gr. XXVII, col. 77). Gnade ist für alle Welt absolut notwendig. Ohne sie sind die Menschen wie ein trockener, unfruchtbarer Boden, der keine Feuchtigkeit hat (Irenaeus, ctra. haer. III, 17, 2), oder wie ein wilder Olivenbaum, der keine guten Früchte bringen kann (ibid. V, 11, 2). Mit Rücksicht auf alles dieses muss der wahre Gnostiker unaufhörlich um die ständige Innewohnung der göttlichen Gnade in seiner Seele beten (Cyrill von Alex. Stromata VII, 7, Migne gr. IX, col. 453). Wie „Gott, der den Menschen

erschaffen hat, das wahre Leben ist“ (Basilus, sermo asceticus, I, Migne gr. XXXI, col. 869), so ist auch der Geist Leben und Urheber des Lebens (Gregor Thaumaturgos, Expositio fidei: Migne gr. X, col. 985), daher würden wir ohne seine Gnade vergeblich wirken (Mak. von Ägypten, Hom. XXV, 2, Migne gr. XXXIV, col. 668). So sehnt sich jede menschliche Seele naturgemäss nach Gott, wie sich ein unmündiges Kind instinktiv nach der Mutter sehnt (Makarius von Ägypten, Hom. XLVI, 3, Migne gr. XXXIV, col. 793); denn nur durch den hl. Geist sehen, hören und sprechen wir (Irenaeus, ctra. haer. V, 20, 2). „Der Weg zur Gotteserkenntnis geht von dem einen Geist durch den einen Sohn zu dem einen Vater“ (Basil., de spiritu s. XVII, 47), und „es ist unmöglich, das Bild des unsichtbaren Gottes zu sehen, als durch Erleuchtung des hl. Geistes.“ (Ibid. XXV, 4.) Man kann in das Reich Gottes nicht eingehen, ohne durch die göttliche Kraft gestärkt zu sein (Ep. ad Diognet. col. IX), ein Reich, das geradezu der hl. Geist selber ist (Gregor von Nyssa, de oratione Dominica or. III, Migne gr. XLIV, col. 1157). Hierfür genügt die „ursprüngliche Gnade“, die über die ganze Menschheit ausgegossen ist, nicht durch sich selbst (Gregor von Nyssa, de hominis opificio col. XVI), sondern die höchste und überragendste Gnade ist notwendig, und diese scheint im Vergleich zur Unzulänglichkeit der ursprünglichen Gnade etwas ganz Besonderes zu sein, wenigstens dem Grade und der qualitativen Stärke nach. Johannes Chrysostomus behauptet entschieden, dass gewiss „selbst die Juden durch Gnade gerettet werden“, und „wir würden alle durch die Gnade gerettet werden, aber nicht in derselben Weise, nicht unter denselben Umständen, sondern in viel grossartigerer und höherer Art und Weise. Bei uns ist die Gnade nicht die gleiche; denn es wird uns nicht nur die Vergebung der Sünden gegeben . . ., sondern auch die Rechtfertigung, Heiligung, Annahme an Kindes Statt und die Gnade des hl. Geistes“ (Hom. XIV, 2, Migne gr. LIV, col. 94). Der Unterschied liegt demnach nicht in der Natur der wirkenden Kraft, die immer und überall gnadenvoll ist, sondern in der Überlegenheit der Kraft, in ihrer Offenbarung und in ihrem aktuellen Einfluss. Insofern jedoch, als der hl. Geist göttlich, überreich und unerschöpflich ist, sind alle Variationen und Abstufungen nur durch die Aufnahmefähigkeit der Individuen, durch ihre Vorbereitung, Anpassungsfähigkeit und Würdigkeit bedingt.

Alles dieses setzt eine vorgängige Gewissheit für die Empfänglichkeit der Gnade durch die Menschen voraus, die durch die Erlösung unseres Herrn und durch die Gemeinschaft mit ihm empfangen werden kann. Diese letztere ist erreichbar durch die Institution der Kirche Christi, und daher ist es für alle Menschen absolute Pflicht, sich mit ihr durch das Sakrament der Taufe zu vereinigen. Über diesen Punkt schrieb Gregor von Nyssa ausdrücklich: „Dass der Empfang dieses heilsamen Sakramentes und danach der Fall in die Gewalt der Sünde ein weniger grosses Unglück ist, als durch das Leben zu gehen und nicht an dieser Gnade (der Taufe) teilzunehmen (Oratio adv. eos, qui differunt baptismum, Migne gr. XLVI, col. 424). Selbst nach der Gnade, „als die Seele durch den Glauben schon wiedergeboren war, wurde der Hauptmann Cornelius beauftragt, sich mit Wasser taufen zu lassen“ (Cyr. von Jerusalem Cat. III, 4), „damit wir, nachdem wir Teilhaber an Christi Gegenwart im Fleische geworden sind, auch Teilhaber seiner göttlichen Gnade würden“ (ibid. III, 2). So werden die Christen ganz von einer besondern Gnade durchdrungen, die nach ihrer Wirkungsstätte schon im Briefe an Diognet (col. XI) „die Gnade der Kirche“ genannt wird; denn „wo immer die Kirche ist, da ist auch der Geist Gottes, und wo immer der Geist Gottes ist, da ist auch die Kirche und jede Gnade“ (In ecclesiam enim, inquit [I. Cor. XII, 28], posuit Deus apostolos, prophetas, doctores, universamque reliquam operationem Spiritus; cuius non sunt participes omnes, qui non currunt ad ecclesiam, sed semetipsos fraudant a vita, per sententiam malam et operationem pessimam. Ubi enim ecclesia, ibi et spiritus Dei, et ubi spiritus Dei, ibi ecclesia et omnis gratia). Dieses Bekenntnis lesen wir in den Werken des hl. Irenäus von Lyon (ctra. haer. III, 24, 1), und Gregor Thaumaturgos fährt in derselben Art fort: „Wo immer der hl. Geist ist, da wird alles leicht vollendet. Wo immer die göttliche Gnade ist, da ist für Gott alles möglich.“ (Hom. I, in Annuntiatione B. V. Mariae, Migne gr. X, col. 1149.)

Es scheint, dass sogar die göttlichen Wirkungsmöglichkeiten durch die Sphäre der Kirche begrenzt sind und sich ausserhalb ihres Bereiches nicht voll auswirken können. Auf diesem Boden stehend, leugnete die westliche Theologie, nachdem sie durch den hl. Cyprian „die kirchliche und rettende Gnade“ erklärt hatte (ad Jovinianum, 11, 15), natürlich die

Möglichkeit einer ausserhalb der Kirche wirkenden Gnade, insofern gerade in ihr „die ganze Gewalt und Gnade festgelegt ist“ (ep. Firmiliani ad Cyprianum 7), und besonders „selbst die Kraft der himmlischen Gnade“ (ibid. 18). Aber diese rein abstrakte Folgerung wird der Idee von der göttlichen Allmacht zu gefährlich, und es war daher notwendig, zuzugeben, dass diese voll auf den Menschen reflektiert wird und „dass es für den Empfang des himmlischen Geistes keine Grenzen gibt. Im Gegenteil: der freigebig spendende Geist ist an keine Grenzen gebunden, sondern fliesst unaufhörlich und macht die Seele überreich“ (St. Cyprian, ep. ad Donatum, 5). Um so mehr waren die östlichen Väter geneigt, die „kirchliche Gnade“ zu stark zu betonen. Nach den westlichen Autoritäten scheint es angenommen zu sein, dass, wenn die „kirchliche Gnade“ erscheint, jede andere Gnade verschwindet oder wenigstens ihre Tätigkeit aufgibt. Das war ganz natürlich wegen der Übertreibung der westlichen Sündenlehre, welche das Unterworfenheit des Menschen unter die Sünde beinahe wie ein natürliches Übel behandelte und kaum einen Berührungsboden mit der himmlischen Gnade offen liess. Die östlichen Theologen hatten freiere Richtungen und hielten stets an der Idee fest, dass die ganze Welt der Gnade Gottes gemäss ins Dasein trat und in jedem Teile durch diese Gnade zu ihrer Bestimmung kam. Daher konnte für sie der Sündenfall allein wohl zu einer Verminderung der Gnade und zu einer Verringerung ihrer tatsächlichen Wirkung, nicht aber zu ihrem Versiegen und zu ihrem Tode führen. In diesem Falle würde sie überhaupt aufhören zu sein. Die östliche Auffassung liess eine gewisse Schwäche der gnadenvollen Energie und eine Abschwächung ihrer früheren Funktion in bezug auf die Aneignung des Heiles zu. Insofern diese Macht von Anfang an handelte und ausschliesslich durch den Willen Gottes zugewendet wurde, der von äussern Bedingungen absolut unabhängig ist, ist es offensichtlich, dass, selbst wenn der Empfangsapparat zerstört war, Gott nicht seine eigene Gabe opfern konnte, sondern verpflichtet war, sie zu retten dadurch, dass er sie zu ihrer ursprünglichen Reinheit zurückbrachte. In diesem Lichte wurde die Erlösung Christi ebenso wie das gnadenvoll dienende Amt der Kirche, sowie dessen Verwirklichung und Fortsetzung im alten griechischen Osten aufgefasst. Hier herrscht der Gedanke „der Wiedergeburt“ im Sinne einer Erneuerung dessen,

was tatsächlich aber nur zeitweilig in seiner Entwicklung aufgehalten war, ganz und gar vor. „Der Herr hauchte den Jüngern ins Angesicht und stellte so dem Menschen jene Gnade wieder her, die Gott ihm eingehaucht und die er verloren hatte.“ (Basil., de spirit. s. XVI, 29, Migne gr. XXXII, col. 140.) „Als Gott den ersten Menschen schuf, hauchte er ihm den Odem des Lebens ins Angesicht, und der Mensch wurde eine lebendige Seele (Gen. II, 7), aber durch seinen Fehltritt zerstörte er die Gnade dieses Hauches und, da er die lebenspendende Kraft verloren hatte, zerfiel er zu Staub und brachte Gottes Schöpfung ins Grab. So hauchte Christus, die Schöpfung erneuernd und die alte Gabe wiederherstellend, den Aposteln ins Angesicht und stellte für die Kreatur die alte Lebenskraft wieder her.“ (Joh. Chrys., Hom. in Asc. D. N. J. Chr. Migne LII, col. 777.) „Gott bringt seine eigene Schöpfung zur ursprünglichen Gnade zurück“ (Gregor von Nyssa, Oratio. catech. magna. col. 8), wenn wir „wirklich zur ersten Gnade zurückkehren, von der wir uns durch die erste Sünde abgewandt hatten“ (Basil. Sermo. asceticus I, Migne gr. XXXI, col. 1872.). Hier kann die Kirche selbst keine andere Mission und keinen andern Erfolg haben. Sie „wäscht durch die hl. Sakramente die Sünde von unserer Seele und unserm Leibe, die wir nicht abwaschen können, und erhebt sie zu ihrer ursprünglichen Schönheit, die allen bei der Schöpfung durch Gott, den grössten Künstler, gegeben ist“ (Gregor von Nyssa, orat. in diem luminum, Migne XLVI, col. 577, 580). Es war jedoch nicht eine einfache Wiederholung, die bei ihrer völligen Identität mit ihrer Vorgängerin zum gleichen Fehlschlag vorherbestimmt sein würde und so die wesentliche Fruchtlosigkeit eines solchen Experimentes klar machte; im Gegenteil: „Die wiederhergestellte Menschheit bekommt eine gewisse Wiederherstellung der Gnade“ (Gregor von Nyssa, Orat. cat. magna, col. XXXIV) und wird eine neue Schöpfung (II. Cor. V, 7; Gal. VI, 15) durch das graduelle lebendige Innewohnen des hl. Geistes im Menschen (Gregor von Nyssa, de instituto christiano, Migne gr. XLVI, col. 296, 304). Nach dem ersten Bilde des sündlosen Adam wiederhergestellt, erreicht der Mensch das Format desselben, ja er wird noch grösser als dieser, weil er vergottet wird. (Makarius von Ägypten, Hom. XXVI, 1—2, Migne gr. XLIV, col. 676). Daher ist die Neuschöpfung göttlicher und höher als die erste (Greg. Theol., Oratio in s. Bapt. X, 5, 7).

„In den Dienern Gottes, in denen die Gnade überreich ist, bringt sie die sündigen Begierden zum Verdorren, mögen sie natürlich oder durch den Teufel angeregt sein, so dass das Volk Gottes jetzt dem ersten Adam überlegen ist“ (Makarius von Ägypten, Hom. XVI, 4, Migne gr. XXXIV, col. 616.). Zwar sind alle Nachkommen des gefallenen Vaters der Menschheit denselben Leidenschaften unterworfen (Hom. XLVIII, 5, col. 812), insofern wir alle „die Söhne eines in Finsternis geratenen Geschlechtes, alle Teilhaber derselben Verderbnis sind“ (Hom. XXX, 8, col. 728), aber „bei Gott ist kein Ding unmöglich, und mit seinem Kommen hat er die Sünden der Welt hinweggenommen, d. h. er liess die unreine Quelle der Gedanken gänzlich austrocknen“ (Hom. XX, 5, col. 652), und danach „wird die Seele (cf. Ez. I, 5 ss, X, 2 ss) ganz Licht, ganz Antlitz, ganz Auge (Hom. I, 2, col. 452), ganz Freude, ganz Ruhe; indem sie sich mit dem hl. Geist verschmilzt, wird sie selbst Geist“ (Hom. XVIII, 10, col. 641).

Von allen diesen Gesichtspunkten aus wird die Überlegenheit der Wiedergeburt durch die Gnade offenbar, ebenso wie die überragende Bedeutung der Kirche, die für alle Wiedergeborenen notwendig ist und durch nichts anderes für irgendeinen Menschen ersetzt werden kann. Das ist jedoch weder objektiv noch subjektiv ganz neu. Wenn hier „die Wandlung der Seelenform in das Ebenbild des Urbildes Platz greift“ (Gregor von Nyssa, de perfectione ad Olympium monachum, Migne gr. XLVI, col. 253), dann ist es klar, dass die schöpferische Kraft in beiden Fällen dieselbe bleibt. Im zweiten Falle muss sie nur intensiver sein, um das, was verdorben war, umzugestalten und das Wiederhergestellte zu bewahren und zur höchsten Vollendung zu bringen. Folglich ist es dieselbe Gnade, aber in einer besondern Offenbarung durch Christus und in einer besondern Zuwendung durch den hl. Geist. Das ist nun keineswegs für den Wiedergeborenen überraschend. Da er ganz ein Geschöpf von Gottes Gnaden ist, wurde er durch seine wahre, von Gott erschaffene Natur zum unaufhörlichen Wachsen in der Gnade angeregt und disponiert. Sonst würde er sein Lebensprinzip verraten und ohne irgendwelche wesensgemässe Grundlage bleiben und sich so für die völlige Vernichtung vorbereiten. Die Schwächung des Gnadenfortschrittes war das Ergebnis einer sündigen und krankhaften Vergewaltigung, und daher war die Wiedergeburt

eine wünschenswerte und natürliche Wiederbelebung des früheren Prozesses, gleichsam eine besonders wirksame und fruchtbare Tätigkeit der ursprünglichen gnadenreichen Wirksamkeit. Darum allein behauptet die Kirche, die als Treuhänderin der überreichen Kraft bestimmt ist und alle Menschen in ihre Mauern einlädt, die universelle Überlegenheit dieser Macht und deren wesentlich identische Eigenschaft, mag sie in ihrer Intensität verringert oder ganz klein geworden sein.

Objektiv betrachtet nimmt die ganze Welt und alles in der Welt an Gottes Gnade teil und erreicht in der Kirche das ihr entsprechende Erlösungsziel. Dasselbe gilt auch, subjektiv betrachtet, in bezug auf die Fähigkeit und aktuelle Teilnahme jener, die nach Gottes Heilsplan gerettet werden sollen. Diesbezüglich anerkennt die ganze östliche Theologie die Empfänglichkeit *aller* für die Gnade. „Die Gnade duldet keine Unterordnung unter die Gesetze der Natur“ (Gregor Thaumaturgus, Hom. I in Annunt. B. M. V. Migne gr. X, col. 1149), aber sie unterwirft ihrerseits auch niemand mit Gewalt (Irenäus, *adversus haer.* IV, 9, 3). Der von Natur aus mit Selbstbestimmung (Willensfreiheit) begabte Mensch hat die Freiheit, zu wählen, ohne welches es unmöglich wäre, Lohn von Gott zu verdienen (Justinus Martyr, *Apol.* I, 43. Origenes, in Joh. XXXII, 9). Christus ist nur der „Pädagoge des freien Wunsches“ (Clemens von Alex., *Paed.* I, 6); denn „unter den geschaffenen Wesen existiert nichts, was nicht Gutes oder Böses annehmen kann und nicht für das eine oder andere fähig wäre (Origenes, *de princ.* I, 8, 9). Folglich ist es unmöglich zuzugeben, dass irgendein Wesen „unvermeidlich böse werden“ muss (*ibid.* I, 8, 2). „Gott, der Vater aller Dinge, leitet alle verschiedenen Wesen so zum Heile aller Kreaturen durch den unaussprechlichen Geist seines Wortes und seiner Weisheit, dass kein vernünftiges Wesen gewaltsam gezwungen wird, etwas entgegen seiner Freiheit zu tun, etwas, was im Widerspruch mit seinen eigenen Impulsen wäre, und so sind diese vernünftigen Wesen nicht der Fähigkeit des freien Willens beraubt (*ibidem* II, 1, 2), so sehr, dass „Gott durch die Gnade seiner Erbarmung sich aller annimmt und alle ermutigt, sich mit den für sie erreichbaren Mitteln zu heilen“ (*ibid.* II, 9, 7). „Obschon Gott im Wohltun grossmütig ist, so erwartet er von jedermann eine freie Wahl“ (Cyrill von Jerusalem, *Protocatech.* I, 8. Migne gr. XXXIII, col. 333, 345), und sein guter Wille

macht ihn „berufen“ (ibid. nr. I, col. 336). „Wie die entgegengesetzte Kraft nur einen Impuls und keinen Zwang ausübt, so übt auch die Gnade Gottes nur einen Impuls aus wegen der Freiheit und Unabhängigkeit unserer Natur . . . Der Mensch ist für sich selbst die Ursache des Guten, denn er ist so nach seiner wahren Natur. Und die Gnade, die zu ihm kommt, bindet seinen Willen nicht durch eine gebieterische Kraft und macht ihn keineswegs im Guten unwandelbar fest ohne Rücksicht darauf, ob er dieses wünscht oder nicht, sondern die Kraft Gottes, die im Menschen wohnt, lässt für die Freiheit Raum, damit der Wille des Menschen sich selbst offenbaren kann. Das Gesetz ist nicht seiner Natur, sondern seinem freien Willen gegeben, der sich dem Guten oder Bösen zuwenden kann“ (Mak. von Ägypten, de custodia cordis, liber 12, Migne gr. XXXIV, col. 833, 836.). „Die Gnade Gottes kann den Menschen in einem Augenblicke reinigen und ihn vollkommen machen“; denn „bei Gott ist alles möglich, wie das bei dem Schächer der Fall war, der durch den Glauben in einem Augenblick umgewandelt und ins Paradies versetzt wurde“ (Mak. von Ägypten, Hom. XLI, 2, XLIV, 9, Migne gr. XXXIV, col. 768, 785). Aber in allen diesen Fällen ist der menschliche Wille sozusagen „die konstitutive Bedingung“. „Wenn auf seiten des Menschen kein Wille da ist, so tut Gott nichts, obschon er es wegen seiner Freiheit könnte. Daher hängt das endgültige Vollbringen durch den Geist vom menschlichen Willen ab (Mak. von Ägypten, Hom. XXVII, 10, Migne XXXIV, col. 757). Damit die den Menschen durch Gott von Anbeginn verliehene Freiheit klar erkannt werden und in ihm bleiben könne, so sind seine Anliegen mit besonderer Sorgfalt geordnet worden, und eine Auflösung des Leibes ist bewirkt, damit der Mensch die Wahl habe, sich dem Guten oder Bösen zuzuwenden. Denn der vollkommene Mensch ist weder durch irgendwelchen Zwang an das Gute, noch ist der ans Böse gebunden, der sich in die Sünde stürzt und sich zum Gefäss des Teufels macht, durch den die Welt verdammt ist. Im Gegenteil: er hat die Freiheit, ein Gefäss der Gnade und Erwählung zu werden. Ähnlich sind auch jene, die von der Gottheit getrunken haben, wenn auch erfüllt vom hl. Geist und an ihn gebunden, deswegen keineswegs dazu verhalten, sondern sie haben die Freiheit, umzukehren und in diesem Leben zu tun, was sie wollen“ (Mak. von Ägypten, Hom. XV, 40. Migne gr. XXXIV,

col. 604.). „Gott will nicht, dass wir Böses tun, aber er zwingt keinen, Gutes zu tun.“ (Joh. von Damaskus, *de fide orthodoxa*, II, 30.) „Der Glaube kann nach unserer Wahl tot sein“ (Gregor von Nyssa, *Oratio catech. magna*, cap. XXXVI); das letztere „ist aber weder eine Sache der Sklaverei, sondern der Selbstbestimmung, die in der Freiheit des Geistes besteht“ (*ibid.* cap. XXX). „Die Errettung muss von uns wie von Gott abhängen.“ (Gregor der Theologe, *Oratio XXXVII*, 13.) „Alles ist in Gottes Gewalt, aber nicht in der Weise, dass unser freier Wille gebrochen wird. Es hängt von uns wie von ihm ab; denn wir müssen zuvor das Gute wählen, und, wenn wir es wählen, dann gibt Gott, was von ihm abhängt. Er kommt nicht unsern Wünschen zuvor, um unserm Willen nicht Unrecht zu tun, und erst, nachdem wir gewählt haben, bringt er uns seine grosse Hilfe“ (Joh. Chrys. in ep. ad Hebr. Hom. XII, 3.). „Die guten Taten der Menschen können nie ohne Hilfe von oben gewirkt werden, aber die Gnade des Himmels würde nie auf den herabkommen, der nicht selbst eifrig ist. Zu Erlangung der Vollkommenheit in der Tugend müssen zwei Elemente miteinander vereinigt werden: der menschliche Eifer und der Beistand, der nach unserm Glauben von oben herabkommt.“ (Basilus, *Constitutiones monasticae* cap. VI. Migne gr. XXXI, col. 1377.) „Wie die Gnade Gottes die Seelen jener nicht heimsuchen kann, die seiner Erlösung sich entziehen, so ist auch die Kraft der menschlichen Tugend nicht ausreichend für die Erhebung der Seelen, die nicht an der Gnade teilnehmen, um zu einem vollkommenen Leben zu gelangen.“ (Gregor von Nyssa, *de instituto christiano*, Migne gr. XLVI, col. 289.) „Unser Streben und Gottes Beistand sind notwendig. Die Gnade des Geistes genügt nicht für diejenigen, die keinen Eifer haben, und auf der andern Seite kann das Streben ohne Gnade die Schätze der Tugend nicht sammeln“ (Theodoret von Cyrus, in ep. ad Phil. I, 30); denn „die Gnade wird nicht automatisch eingegossen, sondern sie nimmt ihren Massstab von denen, die sie empfangen, nach Massgabe der Aufnahmefähigkeit des dargereichten Gefässes“ (St. Isidor von Pelusium, *Epistularum liber II* ep. 271 Aphrodidio presbytero, Migne gr. LXXVIII, col. 949, 951.). „Sie wird mit dem menschlichen Streben gemischt“ . . . insofern „die Berufung nicht erzwungen und verpflichtend, sondern freiwillig ist“ (St. Isidor, v. Pel. lib. IV ep. 51 Theoni, Migne gr. LXXVIII, col. 1601.).

Jedoch macht die Mitwirkung des freien Willens mit der Gnade nicht klar, in welchem Verhältnis sie zueinander stehen. Selbst Gregor der Theologe sagt unter Bezugnahme auf die Bekehrung seines Vaters: „Ich weiss nicht, was mehr zu preisen ist: die Gnade, die ihn rief, oder seine eigene Zustimmung. Er gehörte zu jenen, die durch ihre eigene Verfassung den Glauben vorwegnahmen, da sie die Sache selbst schon besaßen, ohne sie so zu nennen . . . Er empfing den Glauben als Lohn für seine Tugend.“ (Oratio XVIII, oben zit.) Zur Lösung derartiger Probleme muss man sich daran erinnern, dass der freie Wille ohne Gnade als in einer gewissen Indifferenz der Neigung für Gut oder Böses stehend gedacht werden muss. „Unsere Natur ist sowohl für das Gute wie für das Böse empfänglich. Die wirkende Macht des Guten oder Bösen kann wohl einen Impuls, aber keinen Zwang ausüben. Man kann mit seinem Wünschen sich hinneigen, wohin man will.“ (Mak. von Ägypten, Hom. XXVII, 10, Migne gr. XXXIV, col. 700.) Vom Standpunkt eines solchen formellen Gleichgewichtes aus scheint der freie Wille selbst durch seine Indifferenz gebunden zu sein, und daher muss er tatsächlich durch irgendeine von aussen kommende, entscheidende Tätigkeit bestimmt werden. Dadurch wird der Vorzug der Gnade in allen Stadien bestätigt, weil gerade der Anfang des Heilsprozesses von ihr abhängig ist, wenn die Gnade den Willen zum Guten anregt und leitet. „Jesus gibt beides: das Verlangen nach dem Glauben und dessen Annahme. Er gibt auch die Gaben umsonst“ (Cyrill von Jerusalem, Hom. in paralyt. Migne gr. XXXIII, col. 1136.). Tatsächlich ist die aktive Vermittlung des ganzen Rechtfertigungsprozesses die Gnade, die der Glaube selbst ist (Clemens von Alexandrien, Stromata, I, 7). Diese nämlich „Gnade schreibt in die Herzen der Gläubigen die Gesetze des hl. Geistes“ (Mak. von Ägypten, Hom. XV, 20, Migne gr. XXXIV, col. 589). „Wie der Fisch nicht ohne Wasser leben und der Mensch nicht ohne Füße gehen kann . . . so ist es ohne den Herrn Jesus und ohne die Tätigkeit der göttlichen Macht unmöglich, Gottes Geheimnisse und Weisheit zu erkennen oder ein gnadenreicher und christlicher Mensch zu sein“ (Mak. von Ägypten, Hom. XVII, 10, col. 629.). „Heilige Seelen werden vom Geiste Christi getragen und geführt, wohin er will.“ Der Herr „führt nicht den Krieg gegen die Sünde (da er das Ergebnis dem Erfolge unserer Bemühungen überlässt), sondern

er wirkt stets selbst den Sieg, da er die Autorität und das Recht besitzt“ (Mak. von Ägypten, Hom. I, 9, col. 1460). Auf dieser Grundlage, sagt Johannes Chrysostomus, „hängt der grösste Teil, ja fast alles von Gott ab. Trotzdem überliess er uns wenigstens etwas, damit er einen guten Grund habe, uns zu krönen“ (Hom. in psalmos CXV, 2). St. Gregor der Theologe gibt sogar ein bestimmtes Verhältnis an. „Für meinen geistlichen Fortschritt ist es nötig, dass ich zwei Teile von Gott empfangen, nämlich den ersten und den letzten, und einen Teil von mir aus dazu tue. Gott hat mich für das Gute empfänglich gemacht und Gott gibt mir auch die Kraft dazu. Aber zwischen beiden laufe ich meinen Weg; nicht sehr leicht, aber nicht ohne Hoffnung auf Belohnung strecke ich meine Glieder aus zum Rennen. Denn Christus ist mein Atem, meine Stärke, mein wunderbarer Reichtum . . . Aber ohne ihn sind wir Sterbliche alle Spielbälle der Eitelkeit, lebende Leichname, durch Sünde verdorben . . . Ohne Christus ist ein Sterblicher ausserstande, auch nur den Fuss zu erheben.“ (Carminum lib. I, sectio 2; Carmina moralia IX, versus 96—107, Migne gr. XXXVII, col. 675.)

Alles dieses macht es deutlich, dass bei den griechischen Vätern die Suprematie der Gnade ganz beträchtlich ist. Und doch geht aus allem auch die Mitwirkung des Menschen mit der Gnade hervor. Er ist keineswegs ein passives Glied, das rein mechanisch oder magisch die Einflüsse von oben aufnimmt. Im Gegenteil, er hat natürliche Neigungen, Fähigkeiten und Kräfte. Er kontrolliert seinen Willensimpuls, der anfänglich wirklich sein Werk ist (Mak. von Ägypten, Hom. XXXVII, 9, Migne gr. XXXIV, col. 756.). Und das ist ganz gut und nützlich. „Denn die menschliche Fähigkeit des Sinneswechsels ist nicht nur auf das Böse gerichtet — (es würde ja dem Menschen unmöglich sein, in einen guten Seelenzustand zu kommen, wenn er nur für das, was dem Guten entgegensteht, eine natürliche Veranlagung hätte) — aber tatsächlich ist die schönste Frucht seiner Wandlungsfähigkeit das Wachstum in der Tugend.“ (Gregor von Nyssa, de perfectione ad Olympium monachum, Migne gr. XLVI, col. 285.) „Unser Wille ist zu schwer geschädigt“ (Joh. Chrysostomus, Hom. in ep. ad Rom. XII, 5) und „die menschliche Wahl wendet sich bereitwilligst dem Bösen zu.“ (In ep. ad Hebr. Hom. XII, 2 fin., Migne gr. LXIII, col. 99.) Nichtsdestoweniger „ist das Böse nicht ein Fehler unserer Natur“

(in ep. ad Rom. Hom. XII, 7) und „der Geist ist nicht verdorben, sondern behält in seiner Tätigkeit seinen eigenen Adel, und wenn er dem Bösen verfällt, so hasst er es schon, wenn er es tut“ (in ep. ad Rom. Hom. XIII, 2, Migne LX, col. 509.). „Die menschliche Natur ist so beschaffen, dass in ihr die Kräfte der Vernunft immer herrschen müssen, und wenn die Vernunft ihre Vorherrschaft verliert, so räumt sie unvermeidlich dem Druck der Leiblichkeit das Feld. Das aber bringt eine wahre Abnormalität in den Beziehungen zwischen Leib und Geist hervor und macht den Geist zum Sklaven des Fleisches, indem er ihn der Möglichkeit beraubt, die höchsten sittlichen Forderungen zu vollbringen. Es ist klar, dass solch ein Zerschneiden der notwendigen Harmonie zwischen Geist und Leib den ersteren schuldig macht. Das ist, objektiv genommen, sündhaft. Hieraus kann der logische Schluss gezogen werden, dass das Böse an sich nicht in der Seele ist, sondern dass es ein Sich-Entfernen vom Guten ist. So kann man das Böse als ein der Tugend-aus-dem-Wege-gehen bezeichnen.“ (Basilus, Const. monast. II, 3 fin. Migne gr. XXXI, col. 1344.) Ferner: „Wenn ein Mensch nichts Böses tun *will*, so ist die Seele frei. Wenn er es nicht *tut*, so ist auch der Körper frei. Alles hängt allein von der sündigen Begierde ab. Denn die Natur von Seele, Leib und Begierde ist nicht gleich. Seele und Leib sind Werke Gottes, die Begierde aber geht von uns selbst aus und ist je nach unserer Willensrichtung dem Guten oder dem Bösen zugewandt. Die Begierde, ganz allgemein genommen, ist etwas Angeborenes und von Gott Gegebenes, aber die Begierde im besondern, insofern sie sich auf dieses oder jenes richtet, ist etwas Eigenes, von unserm Willen Abhängiges. Das Gute zu wünschen und das Böse nicht zu wünschen, ist uns von Anfang an von oben gegeben worden“ (Johann Chrysostomus in ep. ad Rom. Hom. XIII, 2), und folglich „ist Gutsein oder Nichtgutsein nicht von Haus aus in uns, sondern das hängt allein vom Willen und unserer Wahl ab.“ (Ibid. XIX, 6.) „Die böse Absicht“ ist bei uns, wenn „das Böse der Absicht“ wirkt (in ep. ad Rom. Hom. XII, 5, Migne LX, col. 500). „Man muss wissen“, sagt Johannes von Damaskus (de fide orthodoxa, II, 30), „dass Gott alles im voraus weiss, aber dass er nicht alles vorausbestimmt. Denn er weiss im voraus, was in unserer Macht steht, aber er bestimmt dieses nicht voraus. Denn er will durchaus nicht, dass das Böse getan werde, und

zwingt doch nicht mit Gewalt zum Guten . . . Tugend ist uns von Gott in unsere wahre Natur gelegt worden, und er selbst ist der Anfang und die Ursache des Guten, und ohne seine Mitwirkung und seinen Beistand sind wir ausserstande, etwas Gutes zu wollen oder zu tun. Aber es steht in unserer Macht, entweder in der Tugend zu verharren und Gott zu folgen oder der Tugend den Abschied zu geben und dem Teufel zu folgen, der uns ohne Gewaltanwendung zum Bösen auffordert. Denn das Laster ist nichts anderes als Verzicht auf das Gute, wie Finsternis nichts anderes ist als Verlöschen des Lichtes. Und so sind wir, wenn wir bei dem verharren, was in Übereinstimmung mit unserer Natur ist, in der Tugend. Wenn wir aber von dem, was mit unserer Natur übereinstimmt, d. h. von der Tugend, abweichen, so gehen wir auf das zu, was unserer Natur entgegen ist, und fallen ins Laster.“

Fassen wir die von den griechischen Vätern geäußerten Gedanken kurz zusammen, so können wir feststellen, dass das Böse weder Bestandteil der Natur noch Ausfluss des göttlichen Willens ist, sondern nur durch Entfernung und Entfremdung von diesem entstanden sein kann, und zwar unter Vermittelung von Vernunft und Freiheit. Vernunft und Freiheit sind eine unverlierbare Mitgift der Menschennatur. Der Sündenfall ist die erste freiwillige Übertretung des göttlichen Gebotes mit nachfolgender Sündhaftigkeit und Sterblichkeit, ein verschuldetes Herabsinken aus der Abhängigkeit vom Göttlichen auf den Standpunkt irdischer Dienstbarkeit, eine Abwendung vom Ewigen und Hinwendung zum Vergänglichen. Aber das Vernunftprinzip blieb auch nach dem Sündenfall bestehen, wenn es auch verderbt wurde; ebenso das Willensvermögen, wenn auch bei einigen dem Bösen, bei andern mehr dem Guten zugewendet. Gott liess die Sünde zu, weil sein Ratschluss dahin ging, auf dem Schauplatz der Sünde durch die Macht der Erlösung einen um so herrlicheren Sieg über das Böse zu erringen. Trotz Erbsünde und Tatsünde bleibt der Mensch seiner Natur nach, was er ist, vernünftig, willensbegabt und fähig, sich mit Freiheit für das Gute oder für das Böse zu entscheiden. Er kann sogar *sittlich* Gutes ausüben, bedarf aber für das *geistlich* Gute, das ihm Verdienste für das Himmelreich bringt, absolut der göttlich

eingeflößten Gnade. Durch die Erlösung in Christo und die Segnungen des Himmelreiches ist der Mensch zu einer höheren Ehre erhoben worden, als wie er sie einst im Paradiese genossen hatte. Folglich war selbst die Sünde nicht stark genug, um das menschliche Leben von seinem Urquell auf immer abwendig zu machen. Von einer vollständigen Verderbtheit der menschlichen Natur nach dem Falle, wie sie Luther lehrte, wussten die griechischen Väter nichts.

Man hat besonders seitens der protestantischen Theologie die Sünden- und Gnadenlehre der griechischen Väter wegen der starken Betonung der natürlichen Sittlichkeit und Willensfreiheit und wegen der Forderung eines Zusammenwirkens von Gnade und menschlichem Willen als semipelagianisch bezeichnet. Ist das berechtigt, weil die griechischen Väter ihre Gnadenlehre zwischen der Szylla des Pelagianismus und der Charybdis des Augustinismus hindurchgesteuert haben? Die optimistische Weltanschauung und das ungebrochene Vertrauen zur Güte der menschlichen Natur, die sie in Gegensatz zur manichäischen Lehre von der aus dem bösen Prinzip entstandenen leiblich-seelischen Natur stellten, haben sie wohl mit den Semipelagianern gemeinsam. Mit ihnen lehnten sie auch stillschweigend die augustinische Erbsündenlehre (Konkupiszenz, die dazu übertrieben wurde, ist Sünde), die Lehre von der doppelten Gnadenwahl und der Unwiderstehlichkeit der Gnade ab. Aber sie haben ganz im Einklang mit der auch im Abendlande herrschenden Tradition unter treuem Festhalten des Kirchen- und Sakramentsgedankens nirgendwo die charakteristischen Lehren des Semipelagianismus, der übrigens erst im Molinistenstreit diesen Namen erhielt, vorgetragen, dass der Anfang des Heiles und das Ausharren bis zum Ende (*donum perseverantiae*) den natürlichen Kräften zuzuschreiben sei oder dass die Gnade wegen zukünftiger bedingungsweise vorhergesehener Verdienste oder Missverdienste gegeben oder verweigert werde. Aus dem Zusammenhang gerissene Väterstellen klingen wohl manchmal semipelagianisch. Wenn sie aber aus der ganzen Lehrauffassung heraus beurteilt werden, so sind sie leicht mit der kirchlichen Lehre zu harmonisieren. Es mag schliesslich darauf hingewiesen werden, dass die Hauptbekämpfer des Semipelagianismus, Augustinus, Prosper von Aquitanien, Caesarius von Arles u. a. sich des öfters zur Begründung ihrer Polemik auf die griechischen

Väter berufen haben. Heute kommt jeder in den Geruch des Semipelagianismus, der nicht, um es drastisch auszudrücken, 100 % im Heilsprozess Gott allein zuschreibt, sondern dem Menschen auch einige, dazu noch in Gnaden gewährte Prozente eigener Mitwirkung zubilligt.

Auf der ganz biblisch fundierten Lehre der Väter beruht auch heute noch die Gnadenlehre der orthodoxen morgenländischen Kirche. Sie ist mit Johannes von Damaskus († 749), dem letzten Vertreter des patristischen Zeitalters, dem ersten und letzten grossen griechischen Dogmatiker, abgeschlossen, hatte sich aber später noch mit den durch die Scholastik und besonders durch die Reformation des 16. Jahrhunderts aufgeworfenen Gnadenproblemen auseinanderzusetzen, worüber eine folgende Arbeit orientieren soll.

Basel.

C. N.
