

GÁBOR TÜSKÉS (Budapest)

Begriff und Theorie der Gnade in der *Confessio peccatoris* des Fürsten Ferenc Rákóczi II.

Neben der Idee von Schuld/Sühne/Strafe¹ stellt die Gnade ein zweites Leitmotiv der *Confessio peccatoris* dar.² Die häufige Erwähnung des Begriffs fällt sowohl in den biografischen als auch in den reflektierend-meditativen Abschnitten ins Auge. Neben der topischen Verwendung und variativen Wiederholung – wie z. B. „per gratiam tuam“,³ „adauge gratiam“,⁴ „quod eum gratia tua confirmaveris“⁵ – erscheint der Terminus in vielfältigen Kontexten. Er bezieht sich oft auf andere theologische Inhalte (z. B. Misericordia, Justitia) und spielt eine repräsentative, textgestaltende und strukturierende Rolle. Zusammen mit anderen Motiven verstärkt er die metaphysische Dimension der autobiographischen Erzählung. Rákóczi erörtert immer wieder seine Überlegungen zur Gnade, zum Verhältnis von Gnade, Schuld, freiem Willen und Erlösung. An einem Höhepunkt des Werkes, am Ende von Buch 3, fasst er seine Auffassung von der Gratia efficax im Rahmen einer Apologie mit

1 Vgl. Gábor Tüskés: Schuld und Sühne in der „Confessio peccatoris“ von Fürst Ferenc Rákóczi II. In: *Simpliciana* XXXVIII (2016), S. 379–414. Zu Person und Werk Rákóczis: Gábor Tüskés: Ferenc Rákóczi II and „Confessio peccatoris“. In: Ferenc Rákóczi II: *Confessio peccatoris*. Transl., notes by Bernard Adams, preface by Robert Evans. Budapest 2019, S. 367–387. – Für die Bemerkungen zum Manuskript dieses Beitrags danke ich Prof. Dr. Dieter Breuer, Dr. Endre Ádám Hamvas, Prof. Dr. Éva Knapp, Prof. Dr. Barbara Mahlmann-Bauer und Prof. Dr. Attila Puskás.

2 *Principis Francisci II. Rákóczi Confessiones et Aspirationes Principis Christiani*. E codice Bibliothecae Nationalis Parisiensis edidit Commissio fontium historiae patriae Academiae Scientiarum Hungaricae, Budapestini, Bibliopolium Academiae Hungaricae, 1876. (<https://opacplus.bsb-muenchen.de/title/BV020955847>), Abruf 14.05.2020. – Alle Nachweise werden im Folgenden nach dieser Ausgabe mit Sigle CP und Seitenangabe in runden Klammern zitiert. Die Übersetzung sämtlicher Zitate aus diesem Werk stammt von mir.

3 (CP 3).

4 (CP 4).

5 (CP 6).

Blick auf mögliche Kritik an seiner Arbeit zusammen und wiederholt seinen Standpunkt zum Verhältnis von Gnade und freiem Willen.

Es ist bekannt, dass das bestimmende Gattungsmodell für die *Confessio peccatoris* die *Confessiones* des Augustinus lieferten, worauf Rákóczi am Ende von Buch 3 ausdrücklich hinweist. Als ideelle Grundlage für das Werk Augustins diene dessen neue Gnadenlehre, die sich von seinen früheren Ansichten wesentlich unterschied und um 397 entwickelt wurde. All dies begründet hinreichend die Untersuchung des Begriffs, der Funktionen, der Theorie, der Rhetorik und des Bezugsrahmens der Gnade in Rákóczis *Confessio*. Ziel des Beitrags ist es, Rákóczis Gnadenkonzept zu erschließen, die Beziehung dieses Konzeptes zu Augustins Theorie zu bestimmen und eine Antwort auf die Frage zu finden, wie Rákóczis Ansichten unter den Gnadenlehren einzuordnen sind, die im Umkreis von Port-Royal formuliert wurden. Da einen der Schwerpunkte der Kontroversen um Port-Royal die Gnadenlehre bildete, könnte uns die Untersuchung zur präziseren Beantwortung der Frage „War Rákóczi Jansenist?“ näher bringen. Zugleich kann sie zum Verständnis der theologischen und spirituellen Reflexionen in der *Confessio* beitragen. Ich gehe davon aus, dass die *Confessio peccatoris* in einer existenziellen Grenzsituation geschrieben wurde, als Rákóczi sich von der politischen Welt und seinem eigenen früheren Leben distanzierte und das Sein als Geschenk erlebte. Das Werk stellt ein frühes Beispiel der modernen Autobiographie dar, es ist aber auch ein Versuch Rákóczis, einen persönlichen Mythos zu schaffen, wobei Begriff und Theorie der Gnade in den Rahmen der religiösen Sinnsuche der retrospektiven Erzählung eingefügt werden.

Die Untersuchung wird vor allem durch den außerordentlichen Reichtum, den experimentellen und sich ständig verändernden Charakter der augustinischen Gnadenlehre erschwert. Die Beurteilung der Lehre wandelt sich auch heute kontinuierlich im Zuge neu entdeckter Quellen und neuer Interpretationen. Die Gnadenlehre stellt nach einem Teil der Forschung eine der problematischsten Ideen Augustins dar und dient nach wie vor als Grundlage für widersprüchliche Interpretationen.⁶ Ihre Wirkungsgeschichte, eng verbunden mit der Idee der Prädestination, ist sehr komplex, ihr Einfluss auf die Literatur wurde sys-

6 A. Schindler: Gnade. In: *Reallexikon für Antike und Christentum*. Bd. 11. Hrsg. von Theodor Klausner [u. a.] Stuttgart 1981, S. 382–446.

tematisch nicht aufgearbeitet.⁷ Es sind mehrere Definitionen des Augustinismus mit Blick auf die Gnade bekannt; seine historischen Varianten sind wesentlich differenzierter als die Definitionen der theologischen Handbücher.⁸ Der Augustinismus ist somit ein facettenreicher und vielfältiger Prozess, der nicht ohne weiteres mit der Geschichte der Verweise auf Augustinus identifiziert werden kann.⁹ Die Situation wird durch die vielschichtigen Beziehungen unter den Prädestinationsvorstellungen und Gnadenlehren Luthers, Calvins, Bajus', Molinas, Jansens und Augustins weiter kompliziert.¹⁰ Hinzu kommt die unzureichende Erschließung der Mehrheit der moraltheologischen und spirituellen Werke des 17. und 18. Jahrhunderts, die zum weiteren Kontext der *Confessio* gehören.

Terminologie, Typologie und Funktionen der Gnade

Laut Rákóczi ist ein Grundmerkmal der Gnade, dass sie von Gott gegeben wird, und es ist der Mensch, der um die Hilfe der Gnade bittet.¹¹ Rákóczi spricht die Bitte aus, dass auch die Leser seines Werkes in den

7 Vgl. z. B. Pierre Courcelle: *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire, antécédents et postérité*. Paris 1963 (Études augustiniennes); Gérard Ferreyrolles: L'influence de la conception augustiniennne de l'histoire au XVIIe siècle. In: *XVIIe siècle*, no 135, avril-juin 1982, S. 216–241; Jean Lafond: *La Rochefoucauld, Augustinisme et littérature*. Paris 1986; Philippe Sellier: *Pascal et saint Augustin*. Paris 1995; Philippe Sellier: *Port-Royal et la littérature*. Bd. II. *Le siècle de saint Augustin, La Rochefoucauld, Mme de Lafayette, Sacy, Racine*. Paris 2000; Arnoud Visser: *Reading Augustine in the Reformation. The Flexibility of Intellectual Authority in Europe 1500-1620*. New York 2011 (Oxford Studies in Historical Theology).

8 Vgl. z. B. W. D. Hauschild: Gnade. In: *Theologische Realenzyklopädie* (im Folgenden *TRE*). Hrsg. von G. Krause und G. Müller. Bd. 13. Berlin, New York 1984, S. 476–495.

9 Henri-Irénée Marrau: *Saint Augustin et l'augustinisme*. Paris 1955; Zoltán Frenyó: *Szent Ágoston és az augusztinizmus* [Hl. Augustinus und der Augustinismus]. Budapest 2018, S. 371, 375.

10 Attila Puskás: *A kegyelem teológiája* [Die Theologie der Gnade]. Budapest 2016, S. 113–120, 137–140.

11 „invoco auxilium gratiae tuae“ (CP 161).

Besitz der Gnade gelangen.¹² Seltener erwähnt er die Gnade Christi,¹³ der Taufe¹⁴ oder die „Deiner Güte“,¹⁵ anderswo schreibt er über die in der Taufe gegebene Gnade.¹⁶ Nur einmal, im Zusammenhang mit seiner Flucht nach Wien zur Zeit des Aufstands von Hegyalja (1697), erwähnt er die Gnade des Kaisers, deren Ersuchen ihm Graf Kinsky vorschlug.¹⁷ An anderer Stelle schreibt er, dass es der Herrscher sei, der die Gnade und Barmherzigkeit Gottes auf Erden verteilt.¹⁸

Die Typen und Attribute der Gnade sind besonders vielfältig. Gnade kann eigenartig,¹⁹ übernatürlich,²⁰ besonders,²¹ spirituell,²² erstmalig,²³ mächtig,²⁴ unermesslich,²⁵ frei,²⁶ innerlich²⁷ oder effektiv²⁸ sein. Das letztere Adjektiv findet sich zweimal als Attribut im Plural verbunden, an anderer Stelle schreibt Rákóczi von vorbereitenden Gnaden.²⁹ Nach ihm hat die Gnade verschiedene Grade;³⁰ sie kann wirklich groß sein;³¹ sie kann größer sein, als seine Hinfälligkeit verdient hätte;³²

-
- 12 „fac igitur, o misericordia aeterna, ut et legentes haec participant de gratia tua“ (CP 154).
- 13 „nisi adjuvantibus meritis et gratia Domini nostri Jesu Christi“ (CP 194).
- 14 „quae omnia absque particulari tua gratia facere potuere“ (CP 193).
- 15 „Non mea sunt haec opera, sed bonitatis tuae gratia fuit remorsus sensibilitas“ (CP 361).
- 16 „das nobis hanc gratiam in baptisate“ (CP 218).
- 17 „in his rerum conjuncturis ad gratiam Imperatoris recurrere, donec gratiarum porta aperta est“ (CP 61).
- 18 „Sed princeps prototypon tuum est in terris, huic dedisti justitiae tuae gladium et misericordiae clementiaeque tuae dispensationem.“ (CP 163).
- 19 „Omnia haec speciali gratia Dei indigent“ (CP 164); „quas homo sine speciali tua gratia discernere nequit“ (CP 282).
- 20 „nisi supernaturali gratia tua adjuveris nos“ (CP 167).
- 21 „quae omnia absque particulari tua gratia facere potuere.“ (CP 193).
- 22 „haec enim gratia spiritualis agit in animam“ (CP 198).
- 23 „ne sit inane in eo opus primae gratiae tuae“ (CP 253).
- 24 „eo plus video, quid debeo tibi pro tantis gratiis“ (CP 309).
- 25 „immensa sit gratia tua“ (CP 199).
- 26 „num ex gratuita gratia salventur“ (CP 344).
- 27 „sed nec gratiae interiori resisti posse negat.“ (CP 379).
- 28 „et sic per gratias tuas efficaces convictus nunquam resistit illis“ (CP 379); „Gratias efficaces non cogere“ (CP 380).
- 29 „non esse gratias illas praeparantes“ (CP 362).
- 30 „habere gratias suos gradus“ (CP 362).
- 31 „Lauderis, o Deus, in aeternum pro hac gratia tua, quae vere fuit in me magna“ (CP 6).
- 32 „major erga me fuit gratia Domine, quam mea promereri poterat infirmitas“ (CP 321).

sie kann reicher und mächtiger sein,³³ und sie kann für den Menschen verdiente Gnade sein, die den Körper der Seele untergeordnet hat und für den Menschen ausreichend ist.³⁴ Die aufgeführten Typen und Attribute verweisen auf die Kenntnis der zeitgenössischen Diskussionen über die Gnade, aber Rákóczi definiert die verwendeten Begriffe nicht und verzichtet konsequent auf die Erörterung terminologischer Fragen.

Die Natur, die Wirksamkeit, die Erfahrung und die Funktionen der Gnade schildert er in einer Vielzahl von Lebenssituationen. Diese sind überwiegend Ereignisse aus dem eigenen Leben, in einigen Fällen bezieht er aber den Begriff auch auf andere Personen. Die Aussagen über die Gnade sind ausnahmslos nachträglich konstruierte Interpretationen, die auf Rákóczis Auffassung während des Schreibens schließen lassen. Seine Feststellungen sind teils allgemeiner Natur, teils auf bestimmte Situationen bezogen, teils abstrakten, moralisch-spirituellen Inhalts, der allgültig gedacht ist.

In der *Confessio* schreibt Rákóczi der Gnade zahlreiche verschiedene, in der Regel positive, Rollen zu. Sie kann z. B. nützen,³⁵ erleuchten bzw. stärken,³⁶ trösten,³⁷ aus dem Gefängnis des Körpers befreien;³⁸ Gott kann den Menschen durch sie zu sich ziehen.³⁹ Es kommt nur selten vor, dass ihre Rolle auf den ersten Blick negativ erscheint, wenn z. B. Gott Übel durch sie schickt⁴⁰ oder wenn Rákóczi behauptet, dass seine Not, die größer war als zuvor, auch ein Werk der Gnade war.⁴¹ Der breitere Kontext deutet jedoch auch diese Situationen als positive Ergebnisse der Wirksamkeit der Gnade. In einigen Fällen bezieht Rákóczi den Begriff auf die Schreibsituation: Das Hauptziel seines Werkes bestehe darin, Gott seine Gnade zu erzählen, mit der er ständig

33 „sufficientes tamen forent [...] ad uberiores gratias et fortiores promerendas“ (CP 194).

34 „haec est gratia illa nobis promerita, quae corpus subjicit spiritui et quae nobis sufficit“ (CP 198).

35 „Quid dicam tibi [...] de fructu susceptorum sacramentorum et usu gratiae tuae?“ (CP 37).

36 „Rex [...] gratia tua illustratus et corroboratus dixit et fecit“ (CP 245).

37 „per gratiam tuam, Domine, multum consolatus“ (CP 326).

38 „Quis porro est, qui me liberabit a vinculis carnis meae et ex carcere corporis hujus, nisi gratia tua.“ (CP 341).

39 „Ego quoque interea tibi per gratiam tuam, qua me attraxisti“ (CP 260).

40 „Quam saepe credebam [...] me per gratiam tuam immixtas contrarietates et superbium Turcarum agendi modum humiliasse“ (CP 321).

41 „sed praevidi longe magis quam hactenus angustiasti me, et hoc quoque opus gratiae tuae fuit in me“ (CP 69).

überflutet wird.⁴² Er bittet Gott, seine Gnade zu steigern, um die Erinnerung an die Vergangenheit fortsetzen zu können.⁴³ Er bittet auch darum, dass das, was er schreibt, zur Erhöhung der Herrlichkeit Gottes dienen und seine Arbeit ein Werk der Gnade sein soll.⁴⁴ Die Hilfe der Gnade erwähnt er in der Beschreibung des „Jetzt“, d. h. der am französischen Hof mit ihm geschehenen Dinge, und in der Erzählung der Ereignisse von 1719 in der Türkei.⁴⁵ An anderer Stelle betont er, dass er durch die Gnade Gottes in die Kenntnis der Dinge eingeführt wurde, über die er schrieb.⁴⁶ Die Bitte um mehr Gnade,⁴⁷ der Anruf der Gnade um Hilfe,⁴⁸ der Dank dafür⁴⁹ und die Verherrlichung Gottes der Gnade wegen⁵⁰ werden mehrmals wiederholt.

Die Gnade wird ausschließlich von Gott gegeben.⁵¹ Er ist derjenige, der den Menschen der Gnade für würdig befindet,⁵² ihn damit überflutet⁵³ und ihr Ausmaß besser kennt als er.⁵⁴ Die Gnade wird den Menschen unentgeltlich verliehen,⁵⁵ aber an einer Stelle schreibt Rákóczi, dass Gott ihm durch die duldsame Ertragung von Schande eine reichere Frucht der Gnade erteilte.⁵⁶ Er betont, dass die Gnade größer war, als seine Schwäche verdient hätte;⁵⁷ Gott gab ihm die Gna-

42 „enunciabo ego tibi magnalia tua et in me continuatas gratias.“ (CP 10).

43 „Vereor ergo, Domine, ne praeperitorum memoria me ducat ad interitum; si igitur vis, ut progrediar, adauge gratiam“ (CP 4).

44 „ut haec, quae scribo, [...] serviant incremento gloriae tuae et manifestationi gratiarum tuarum, quarum haec opera sunt.“ (CP 77)

45 (CP 189, 314).

46 „quod me per gratiam tuam in horum, quae scripsi, cognitionem perduxeris“ (CP 91).

47 „indigeo tamen vivificatione gratiae tuae et regeneratione continua“ (CP 77).

48 „et ad hoc debite exercendum invoco auxilium gratiae tuae.“ (CP 161).

49 „et gratias ago tibi [...] pro omnibus solatiis et gratiis“ (CP 5).

50 „Exultat te anima mea, et benedicit tibi, mi Deus, quod eum gratia tua confirmaveris“; „Lauderis, o Deus, in aeternum pro hac gratia tua, quae vere fuit in me magna“ (CP 5–6).

51 „et ideo humilitate opus habeo, ut agnoscam imbecilitatem meam et defectum intellectus mei, et gratia tua, ut credam ea, quae superant, captum meum“ (CP 85).

52 „Quis non adoret in te [...] illam aequalitatem et perfectionem justitiae et misericordiae tuae, qua parcis et punis“ (CP 82).

53 „fac, ut in debitis gratiarum actionibus recolam gratias et miserationes tuas, quas mihi [...] praestitisti“ (CP 34).

54 „Nosti melius, mi Deus, dispositionem meam et gratiae mensuram“ (CP 37).

55 „fuit occasio et gratia, quam mihi gratuite dedit bonitas tua.“ (CP 356).

56 „et occasiones in his mihi dederas per patientem pudoris hujus tolerantiam uberio- rem gratiarum fructum mihi attrahendi“ (CP 44).

57 Vgl. Anm. 32.

de nicht immer in gleicher Weise, die er nicht verdienen wollte.⁵⁸ Laut Rákóczi können also in gewissen Fällen auch menschliches Streben und Verdienst eine Rolle bei der Erlangung von Gnade spielen. Er betont wiederholt seine Unwürdigkeit, Gnade zu empfangen,⁵⁹ und deren Missbrauch.⁶⁰ An einer Stelle erwähnt er, dass er sieht, wie sehr er für die ihm gewährte große Gnade schuldig ist.⁶¹ Der Glaube ist nach Rákóczi Gnade Gottes, die ein Christ durch die Taufe erhält.⁶² Manchmal kann die Gnade auch mit anderen geistlichen Faktoren zusammenwirken: Bei den Ereignissen von 1718 in der Türkei schreibt er beispielsweise darüber, dass sein Geist mit Hilfe der Gnade und des Vertrauens in Gott Einsamkeit, Misstrauen, Ungeduld und Gefahr vertrieben habe.⁶³

Indirekt unterstreicht Rákóczi die der Gnade zugeschriebene außerordentliche Bedeutung, indem er wiederholt den Mangel an Gnade erwähnt. Ohne Gnade zu leben sei schlimmer als der Tod.⁶⁴ Dem Mangel an Gnade und dem eigenen kindlichen Alter schreibt er zu, dass er seine Qualen und seinen Jammer vor Gott früher nicht offenbart hat⁶⁵ und dass er ohne Gnade nicht imstande ist, genug Schmerz wegen der mit sündhaften Vorstellungen verbrachten Zeit zu empfinden.⁶⁶ Ohne Gnade könne der Mensch nichts Gutes tun,⁶⁷ er könne auf den Wunsch nach Ehrungen nicht verzichten⁶⁸ und könne die Sünden⁶⁹ und den Wunsch

58 „sed quid mirum non te mihi semper aequalem ad hoc dedisse gratiam, quam promereri non studebam.“ (CP 43).

59 „quamvis vere indignus fui gratia tua“ (CP 38); weiterhin z. B. (CP 247, 254).

60 „sed dolens fateor et poenitens doleo me continuasse abuti gratiis tuis“ (CP 69); weiterhin z. B. (CP 167, 195, 317).

61 Vgl. Anm. 24.

62 „Fides est gratia tua, quam Christianus acquirit in baptisate“ (CP 167); weiterhin z. B. (CP 218).

63 „si ille omnia per gratiam tuam et confidentiam in te repulsa non fuissent a mente mea“ (CP 291).

64 „in vita quoque gratia tua sustinere et conservare digneris. Mors enim est et morte longe pejus vivere sine illa“ (CP 63).

65 „a puerili aetate enim et inopia gratiarum tuarum causatum est, si tunc afflictiones et tribulationes meas non obtuli tibi“ (CP 16).

66 „Abbrevio in his et similibus elapsum tempus, de quo satis dolore sine gratia tua nequeo“ (CP 45).

67 „Quid porro mihi inest praeter hoc, cum bonum sine gratia tua facere nequeam?“ (CP 365).

68 „a quorum quaestu et ambitu humanus nequit desistere spiritus absque gratia tua.“ (CP 157).

nach Selbstgefälligkeit nicht loswerden.⁷⁰ Ohne Gnade wächst und nährt sich die korrumpierte Natur des Menschen.⁷¹ Ohne sie sei der Mensch nicht in der Lage, Zeichen der Selbstliebe und der Konkupiszenz von den wahren Ursachen der Handlungen zu unterscheiden.⁷² Ohne Gnade konnte laut Rákóczi niemand jemals an das Kreuz und die Leiden Christi glauben.⁷³

Die in den konkreten Lebenslagen der Gnade zugeschriebenen „Gaben“ sind besonders vielfältig. Zu Beginn von Buch 1 betont Rákóczi, dass Jesus ihn durch seine Gnade für würdig hielt, dass Christus in seinem Herzen geboren wurde.⁷⁴ Gott bestätigte ihn durch die Gnade darin, dass er in seinem Glauben bleiben soll.⁷⁵ In der Darstellung seiner Kindheit verbindet er die Motive der nicht begangenen Sünde und der Gnade zweimal. Im Zusammenhang mit der Gefangennahme von Imre Thököly in Várad/Oradea meditiert er darüber, dass er, wenn er mit seinem Stiefvater dort gewesen und von den Türken gefangen genommen worden wäre, gezwungen gewesen wäre, den muslimischen Glauben anzunehmen; vermöge der Gnade hätte ihn Gott vielleicht dazu motiviert, anstelle des Religionswechsels den Tod und das Martyrium zu wählen.⁷⁶ Nach der Beschreibung von zwei Diebstählen, die er während der Studienzeit in Böhmen beging, behauptet er: Hätte man die gestohlenen Gegenstände bei ihm gesucht, hätte er seine Tat verleugnet. Nachträglich schreibt er es Gottes Barmherzigkeit und Gnade zu, dass diese „die Gelegenheit für diese furchtbare, große

69 „me a certis peccatis abstinere non posse; [...] et propterea non adfuisti mihi gratiis tuis, ut me liberares ab illis.“ (CP 192).

70 „nec hoc propriae complacentiae desiderium mori aut cessare potest, nisi supernaturali gratia tua adjuveris nos“ (CP 167).

71 „quo natura nostra corrupta repleta nascitur, crescit et alitur, nisi illuminata fuerit per gratiam tuam“ (CP 167).

72 „nonnisi tu scis Domine, num haec rationes verae fuerint, vel tantummodo representationis amoris illius proprii et cupiditatis, quas homo sine speciali tua gratia discernere nequit“ (CP 282).

73 „nec quis unquam illam absque gratia tua credere potuit“ (CP 368).

74 „non te queram in Betlehem, sed in corde meo, in quo nasci dignatus es per gratiam tuam“ (CP 3).

75 „Tu [...] fulciebas gratia tua debilitatem meam, et sic in fide perseverare fecisti“ (CP 9).

76 „fors per gratiam tuam mortem et martyrium me vitae praeferrere fecisses“ (CP 12).

Sünde“ von ihm abwandten.⁷⁷ An die gleiche Zeit erinnert er sich derart, dass ihn alle durch die Gnade liebten.⁷⁸

Sein sechzehntes Lebensjahr betrachtet Rákóczi als fatal für seine Reinheit, in der ihn die Gnade bis dahin bewahrt habe.⁷⁹ In der Beschreibung seiner Italienreise erwähnt er, dass Gott ihn durch seine Gnade und Barmherzigkeit vor der Verderbtheit der Moral der Neapolitaner und vor den Versuchungen gerettet habe.⁸⁰ In der Erzählung seiner erfolgreichen Flucht aus dem Gefängnis von Wiener Neustadt verweist er wiederholt auf die Hilfe der Gnade.⁸¹ Über den von ihm geführten Freiheitskampf schreibt Rákóczi in diesem Werk nicht ausführlich, aber eine Bemerkung, die im Zusammenhang mit seinen „Sünden“ in der Mitte des Buches 1 steht, hängt höchstwahrscheinlich damit zusammen. Demnach wurde er durch die Gnade davon überzeugt, dass sein Wunsch, dem Heimatland zu dienen, und das Mitgefühl mit dem Volk sich eher aus der Befriedigung seiner Neigungen ergaben, als dass aus der Liebe zur göttlichen Wahrheit herrührten.⁸² Im letzten Jahr des Freiheitskampfes ging Rákóczi nach Polen, wo er laut *Confessio* „mit Hilfe der Gnade“ die seiner Absicht entgegenstehende unerwartete Nachricht empfing, dass Sándor Károlyi den in Huszt geplanten Landtag nach Károly verlegte.⁸³ Im südpolnischen Exil begegnete Rákóczi Zar Peter I. und folgte dem Herrscher von Jaroslaw nach Elbing an den Flüssen San und Weichsel. Nachträglich schreibt er der Gnade zu, dass sein Schiff, das vom Fluss abgetrieben wurde, nicht mit den übrigen Schiffen kollidierte.⁸⁴ In der Darstellung der Schiffsreise von Danzig

77 „*misericordia tua hujus enormis peccati occasionem a me avertit, quam gratiam tuam [...] nunquam digna recolui memoria*“ (CP 23). Zum Motiv des Diebstahls vgl. Augustinus, *Confessiones*, II, IV, 9.

78 „*Amabar ubique ab omnibus per gratiam tuam*“ (CP 24).

79 „*Hic annus aetatis meae 16. fatalis fuit puritati meae, in qua me ad illum usque conservaverat gratia tua.*“ (CP 24).

80 „*Non numerabo ea, Domine, nisi cum summa gratiarum actione, quod me ab is clementia tua et misericordia praeservaveris*“ (CP 38).

81 (CP 115, 125, 129).

82 „*nunc per gratiam tuam magis illustratus pondere sanctuarii perpensis persvasus sum ipsum desiderium patientiae servire in satisfactionem obligaminis mei et juramenti mei, ipsammet compassionem afflictiae plebis magis emanasse ex objecto satisfactionis propriae indolis, quam ex amore justitiae tuae*“ (CP 75).

83 (CP 179).

84 „*primo intuitu longe majus timebatur periculum, quod per gratiam tuam subsecutum non est*“ (CP 208).

nach Frankreich schreibt er die Errettung von „allen Übeln“ ebenfalls der Gnade zu.⁸⁵

Im Zusammenhang mit dem Aufenthalt in Frankreich verwendet Rákóczi das Motiv der Gnade in der Beschreibung seines Rückzugs in das Kamaldulenserklöster von Grosbois am häufigsten. Laut seiner nachträglichen Beurteilung verachtet er mit Hilfe der Gnade z. B. die kritischen Stellungnahmen seiner Freunde über seinen Rückzug. Sie war es auch, die seine fehlenden Kenntnisse über „die Gefahren der Welt“ ersetzte.⁸⁶ Seine „Wiedergeburt“ nach der Osterbeichte bei den Kamaldulensern schreibt er ebenso der Gnade zu wie die Tatsache, dass er in Marschall Tessé einen Gefährten in der Einsamkeit gefunden habe.⁸⁷ Rückblickend meint er, dass er das Bücherlesen, das eine große Rolle in der Erkennung der ihm zuvor verborgen gebliebenen Dinge spielte, im zweiten Jahr der Einsamkeit mit Hilfe der Gnade fortsetzte.⁸⁸

In der Beschreibung der ersten Jahre im Osmanenreich wird die Gnade ebenfalls häufig erwähnt. Der Gnade schreibt Rákóczi zu, dass er seine Ruhe in der demütigenden Situation bewahren⁸⁹ und die Verhandlung mit dem Wesir nach Gottes Willen arrangieren konnte.⁹⁰ Er erfleht die Gnade für die griechisch-orthodoxen Christen und dankt für all die Gnade, die er während seines Aufenthalts in der Türkei erhalten hat.⁹¹ Rückblickend sieht er es als ein Werk der Gnade an, dass er sein Fürstentum nicht begehrt und es immer als Belastung betrachtet habe.⁹² Im Buch 3 berichtet er, wie unangenehm er von der Kritik an seinen Meditationen berührt gewesen sei. Zuerst habe er antworten wollen, später aber habe seine Aufregung nachgelassen; durch die Gnade habe er es für besser gehalten, auf mildere Mittel zurückzugreifen und die

85 „sed per gratiam tuam Domine ab omnibus adversis conservati“ (CP 215).

86 (CP 238–239).

87 (CP 240, 254).

88 „Recordaris melius me quam dulcem vitam me ducere feceras secundo solitudinis meae anno in quo jam de illis quae me tantis annis vitae meae latebant per gratiam tuam continuatis librorum lectionibus instructum tendentem ad te proprius elevabas.“ (CP 255).

89 „vere tuum et gratiae tuae fuit, non turbari non contristari, sed tranquillum persistere.“ (CP 294).

90 „Gratia tua o infinita bonitas effectum est, quod ego omnia haec in submissa tibi voluntate tractaverim.“ (CP 312).

91 (CP 307–308).

92 „Verum est Domine gratia tua effectum fuisse, quod illum [Principatum] nec ambiverim, nec desideraverim; sed semper tanquam onus et crucem respexerim“ (CP 319).

dunklen Passagen in Gesprächen zu beleuchten.⁹³ Gegen Ende von Buch 3 schreibt er darüber, dass er mehr erhalten habe und durch die Gnade mehr tun könne als die Mitglieder seines Hofes.⁹⁴

Die Erwähnungen der spirituell-moralischen Wirkung der Gnade begleiten alle drei Bücher, unabhängig von den konkreten Situationen. Die Gnade bewirkt z. B., dass man vielerlei Dinge ablehnt,⁹⁵ sie führt in das Wort Gottes ein und sie mildert des Menschen Fehlbarkeit.⁹⁶ Die Gnade hilft, seine Sünden zu erkennen,⁹⁷ sie befreit von den Fesseln der Heuchelei und des Hochmuts,⁹⁸ sie stärkt das Vertrauen in Gott⁹⁹ und regt die Erkenntnis an, dass er die Last der Gottesliebe und der Begierde des Fleisches nicht gleichermaßen auf sich nehmen kann.¹⁰⁰ Durch die Gnade erkennt Rákóczi Gottes Gerechtigkeit¹⁰¹ und bittet um seine Hilfe, um ihn würdig loben zu können.¹⁰² Durch die Vermehrung der Gnade werde er in der Lage sein, alles zu erreichen, was er will.¹⁰³ Im Kampf mit seiner Schwäche wird die Gnade, die Gott denen versprochen hat, die sich zu ihm bekehren und auf ihn hoffen, ausreichen.¹⁰⁴ Er schreibt der Gnade zu, dass er seinen Willen Gott aufrichtig überlassen möchte und dass er Glück und Unglück in gleicher Weise mit ruhiger Seele hinnimmt.¹⁰⁵

Seelenkraft und die Ergriffenheit von Gott wurden durch die Gnade in ihn gelegt, sagt Rákóczi. Die Liebe zu Gott sei auch ein Geschenk der Gnade.¹⁰⁶ Er bittet Gott, er solle ihn in seiner Gnade behalten und bewahren.¹⁰⁷ Er schreibt der von Gott erhaltenen Gnade und Kraft zu,

93 „sed postquam tu Domine humanos hos motus sedare dignatus fuisses, gratiam quoque tribuisti, suaves praeferre modus per conferentias et discursus illustrare obscura et censores persuadere de genuino sensu meo.“ (CP 319).

94 „plus enim praestitisti mihi; plus possum per gratiam tuam, plus debeo“ (CP 373).

95 (CP 3).

96 (CP 16–17).

97 (CP 32).

98 (CP 196).

99 (CP 290).

100 „tua enim gratia me agnoscere fecit duobus non trahi ponderibus, amoris tui et cupiditatis“ (CP 35).

101 (CP 35).

102 „eripuisti pro qua gratia tua, ut te digne laudare valeam“ (CP 46).

103 „donec per incrementum gratiae tuae effectuare potero ea, quae volo.“ (CP 68).

104 „et propterea sufficiet mihi gratia tua, quam revertentibus ad te et sperantibus in te promisisti!“ (CP 76).

105 (CP 46, 74).

106 (CP 45–46).

107 „in vita quoque gratia tua sustinere et conservare digneris.“ (CP 63).

dass er, während er sich in die Einsamkeit von Grosbois zurückzieht, die eitlen Freuden dieser Welt verachtet.¹⁰⁸ Die Gnade bereichert nach Rákóczi die Liebe zu Gott, verringert das Gewicht der Sünden, erweckt zu neuem Leben, erneuert ihn kontinuierlich und hilft ihm zugleich, wenn er in die Tiefen der göttlichen Vorsehung, Wahrheit, Weisheit und Barmherzigkeit eintaucht.¹⁰⁹ Die Fähigkeit, Dinge richtig zu gebrauchen, kommt ebenfalls aus der Gnade.¹¹⁰ Die Unterscheidung zwischen gutem und bösem Rat erfordert Gottes besondere Gnade, und die wahre Anordnung der Dinge kann nur durch die Gnade erkannt werden.¹¹¹ Rákóczi behauptet, er entscheide, folge dem Willen Gottes und glaube durch die Gnade an alles, was außerhalb seines Fassungsvermögens liegt.¹¹²

Er reflektiert das Geheimnis der Erneuerung der menschlichen Natur, das durch den Fall Adams korrumpiert wurde, und bittet Jesus, seine Gnade soll ihm bei der Meditation über das Mysterium der Menschwerdung beistehen.¹¹³ Zu Beginn von Buch 3 bittet er Gott, seine Gnade auf ihn ausströmen zu lassen, damit er ihm für den geistlichen Trost in gebührender Weise danken kann.¹¹⁴ Durch die Gnade ist Rákóczi sicher, dass Gott ihn nicht verlassen werde.¹¹⁵ Er betrachtet es als ein Geschenk der Gnade, dass sie seine, auf die polnische Krone gerichtete, Selbstliebe zerstört hat¹¹⁶ und dass er Gott preisen kann.¹¹⁷ Die Wahrheit sei durch die Gnade in sein Herz eingezogen, so dass er nicht lügen würde.¹¹⁸ Die Empfindlichkeit seines Gewissens betrachtet er als ein Werk der Gnade.¹¹⁹ In Richtung Mystik verweist die Bemerkung,

108 „vocavit me spiritus tuus in hanc solitudinem, dedisti mihi gratiam et vires ad spernendas mundi vanitates et delicias“ (CP 88).

109 (CP 80, 77, 148).

110 (CP 160).

111 (CP 164–165).

112 (CP 84–85).

113 „Adsit mihi, quaeso gratia tua in consideratione circumstantiis vitae tuae“ (CP 86–87).

114 (CP 264).

115 (CP 308).

116 „Non me ferebat amplius amor proprius, gratia tua mortificatus, ad ambiendam coronam“ (CP 321).

117 „gratia tua est quod me subjectum et instrumentum laudis ejus esse dederis“ (CP 330).

118 „opposuit se, ne mentirer, veritas, quae fuit in corde meo per gratiam tuam“ (CP 331).

119 „Non mea sunt haec opera, sed bonitatis tuae gratia fuit remorsus sensibilitas“ (CP 361).

wonach Rákóczi auf die Vereinigung mit Gott und den Genuss Gottes durch die Gnade hofft¹²⁰ und es als Zeichen der Gnade betrachtet, den „schmutzigen Bodensatz seiner Seele“ für sich selbst erschließen zu können.¹²¹ Er glaubt, dass er sich durch die Gnade niemals von der Liebe Gottes entfernt habe.¹²² In der Reflexion über das zweite Kapitel des Lukasevangeliums deklariert er, dass er durch die erhaltene Gnade an die Verheißung Gottes glaube.¹²³

Außer sich selbst verbindet Rákóczi einige weitere Personen und Personengruppen mit der Gnade. Je einmal erwähnt er die Gnade, die sein Vater, seine Mutter und seine Frau erhalten haben, sowie die Gnade, die er für seine Söhne erhofft.¹²⁴ Vor dem Tode Ludwigs XIV. erwähnt er Worte und Taten, die vom durch die Gnade erleuchteten und bestätigten Herrscher gesagt und getan worden seien.¹²⁵ Rákóczi nennt die nach seinem Beispiel in Frankreich erfolgte Buße und Bekehrung eines seiner Hofadligen protestantischer Konfession ein merkwürdiges Gnadenwerk.¹²⁶ In Buch 2 der *Confessio*, über die Aufgaben der Herrscher schreibend, bittet er um die Gnade und Barmherzigkeit Gottes im Interesse der „Verwalter und ihrer Herren“, d. h. der Fürsten.¹²⁷ Wenig später schreibt er, dass die Fürsten, weil sie mehr Macht und mehr Gelegenheit haben, sie zu missbrauchen, eher auf die Gnade angewiesen sind, um die ihnen überlassenen Mittel gut zu verwenden.¹²⁸ Zu Beginn von Buch 2 denkt Rákóczi an die Leser des eigenen Werkes: Er bittet

120 „in beata illa unione et fruitione divinitatis tuae, quam per gratiam tuam me assecuturum spero“ (CP 370). Zur Unterscheidung von „fruo“ und „utor“ vgl. Augustinus, *De trinitate*, X, 11, 17.

121 „signum est quippe gratiae tuae, quod sordes faeces has animae meae repraesentes mihi“ (CP 317).

122 „credo tamen Domine, me per gratiam tuam nunquam recessisse a charitate tua“ (CP 373).

123 „Haec est sequela legis tuae, o supreme legislator, haec est promissio tua, o aeterna veritas, quorum qui fidem habere dedisti mihi per gratiam tuam“ (CP 100).

124 (CP 5–6, 27, 47, 371).

125 (CP 245).

126 „fuit hoc opus gratiae tuae memorativum“ (CP 253).

127 „nec quid mihi restat nisi implorare gratiam et misericordiam tuam pro illis omnibus“ (CP 164).

128 „Sed communis eorum est cum ceteris hominibus natura, aequalis fragilitas et majora ad malum incitamenta, quia major potestas, copiosior illa abutendi occasio, hinc majoribus gratiis tuis indigent ad bene utendum iis mediis“ (CP 191).

Gott, auch ihnen Gnade zu gewähren und die Regeln der Liebe in ihren Herzen einzuprägen.¹²⁹

Der Überblick zeigt, dass es kaum ein zweites Werk in der neulateinischen Literatur Ungarns gibt, dessen Autor den Begriff der Gnade so oft verwendet und in ebenso vielfältiger Weise konzeptualisiert. Der Gnadendiskurs macht einen der Hauptstränge der *Confessio* aus, der in narrativer, theologischer, spiritueller, moralischer und rhetorischer Hinsicht einen wirksamen Kontrast zum Diskurs der Schuld/Sühne/Strafe bildet. Rákóczi projiziert seine aktuellen Vorstellungen von der Gnade immer wieder auf die Ereignisse der Vergangenheit, wodurch seine Person und sein Lebensweg als repräsentatives Beispiel für die Wirksamkeit der Gnade vor den Leser gestellt werden.

Die Theorie der Gnade im Buch 1

Neben den kurzen Erwähnungen diskutiert Rákóczi das Thema Gnade auch auf theoretischer Ebene. Er thematisiert mehrmals die verwandten theologischen Konzepte und fügt zahlreiche konzeptuelle Bemerkungen und längere Erklärungen zur Gnade in das Werk ein. Einige der Aussagen stehen in engem Zusammenhang mit den Bemerkungen zu freiem Willen, Sünde und Erlösung und können nur in Verbindung mit diesen richtig verstanden werden. In den Büchern 1 und 2 sind die Bemerkungen eher sporadisch, aber im Buch 3 kehrt Rákóczi regelmäßig in verschiedenen Kontexten zum Thema zurück. Dies ist der Grund, warum Rákóczis Gnadenkonzept durch zwei oder drei, aus dem ursprünglichen Kontext herausgegriffene Zitate nicht hinreichend charakterisiert werden kann¹³⁰ und es notwendig ist, die entsprechenden Stellen des gesamten Werks systematisch zu erschließen.

Bereits Béla Zolnai hatte bemerkt, dass „die Doktrin der *Gratia efficax* [...] – im Ton von Augustinus – Rákóczis Denken stark beschäftigt hat. In den *Confessionen* finden wir einen erstaunlichen Aus-

129 „fac igitur, o misericordia aeterna, ut et legentes haec participent de gratia tua et imprimant in cordibus suis has charitatis regulas“ (CP 154).

130 Vgl. z. B. Patricius V. Stuhlmann: *Confessiones S. Augustini, Nicolai Bethlen et Francisci Rákóczy II.* Budapest 1897, S. 6, 40; Jenő Czako: *A jansenizmus. Egyetemes egyháztörténelmi tanulmány* [Der Jansenismus. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte]. Cegléd 1943, S. 141–146.

bau der Gnadenlehre. Rákóczi analysiert die Wirksamkeit der Gnade mit außergewöhnlicher Subtilität, genau wie ein mittelalterlicher Scholastiker oder ein polemisierender Jansenist, und kann verschiedene Arten der Gnade in genau definierten Begriffen benennen. [...] Es ist unmöglich [...], nicht zu bemerken, wie beharrlich Rákóczi an der jansenistischen Überzeugung festhält, dass die *Natura lapsa*, die sündige menschliche Natur, nur durch das Auflösen ihres Willens in der Gnade gerettet werden kann und dass diese Gnade nur den Auserwählten gegeben wird.“¹³¹

In der Beschreibung seines Aufenthalts in Neapel erwähnt Rákóczi nicht nur, dass er durch Gnade und Barmherzigkeit vor den Versuchungen „gerettet“ wurde, sondern auch, dass er der Gnade nicht würdig gewesen sei, weil er „von geheimen Sünden befleckt“ worden sei. Die Gnade „kam ohne Gegenleistung“, und was der Herr tat, tat er um seiner selbst willen, nicht seinetwegen.¹³² Er sucht weder nach dem Grund dafür, noch untersucht er, warum er nicht mehr Gnade erhalten hat, durch die er, „wenn es genug gewesen wäre“, auch seine üblichen Sünden hätte überwinden können. Er argumentiert so: Wenn Gottes Barmherzigkeit ihn vor „sehr großen und gemeinen öffentlichen Sünden“ schütze, könne er auch den Grad der Gnade bestimmen, wie es ihm gefiel. Er fügt hinzu: Er, Rákóczi, wird die Gnade für immer verherrlichen und nicht danach spähen.¹³³ Gnade stellt also nach Rákóczi eine unentgeltliche Gabe dar, die mehr oder weniger sein kann und deren Ausmaß immer vom Herrn bestimmt wird. All dies tut er nicht nur für den Menschen, sondern auch zum eigenen Ruhme.

Etwa in der Mitte von Buch 1, bevor Rákóczi über den Sündenfall und die Erlösung in einem eigenen Abschnitt meditiert, erörtert er die Themen freier Wille, Schuld, göttliche Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Gott wollte nicht, dass der Mensch sündigt, aber – motiviert durch seine Gerechtigkeit – gab er ihm einen freien Willen, der sowohl Gutes als auch Böses tun kann. Das Prinzip des Guten habe der Mensch als Beteiligung an der göttlichen Natur erhalten und das des Bösen zusammen mit dem „Fleisch“. Das „Fleisch“ ist das Gefängnis der Seele durch den Willen Gottes, und der Mensch hat gesündigt, weil er

131 Béla Zolnai: Rákóczi, az író [Rákóczi, der Schriftsteller]. In: *Rákóczi emlékkönyv halálának kétszázéves fordulójára*. Bd. I. Hrsg. von Imre Lukinich. Budapest 1935, S. 291–324, hier S. 309.

132 „Sed gratia tua fuit, o Deus, et quia gratia, hinc gratis data; quod fecisti Domine, propter te, non propter me fecisti“ (CP 38).

133 „Enuncians igitur exaltabo eas, in aeternum, et non indigabo.“ (CP 38).

„Fleisch“ sei. Es war nicht Gott, sondern der Mensch, der die Welt in die Sünde führte. Das Fleisch ist dabei, die Materie des Verfalls und den Sauerteig der Verderbnis quasi zu bewahren, damit Gott Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, an wem auch immer er will, ausüben kann. Adams Tod war, weil er sündigte, nach Gottes Entscheidung nicht nur sein Tod, sondern auch der Tod der Unschuld, die in allen Nachkommen Adams ausstarb. Gott hat die Mittel zur Wiedergeburt bereitgestellt, um seine Barmherzigkeit zu zeigen und seine unendliche Güte vom Menschen erkennen zu lassen. Das Mittel zur Wiedergeburt und Erneuerung der menschlichen Natur ist das Leiden und Blutvergießen Christi mit Hilfe der Gnade. Gnade ist das, was den Menschen zu neuem Leben erweckt und ihn ständig erneuert.¹³⁴

Im Wesentlichen wird dieser Gedankengang durch jene Bemerkungen der Meditation „de mysterio reparationis naturae humanae per Adam“ fortgesetzt, die sich mit dem freien Willen und mit der Beziehung zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit befassen. Rákóczi behauptet, dass alle Menschen als Sünder, das heißt zur Verdammung bestimmt geboren werden, aber die Barmherzigkeit ermöglicht es, dass nicht jeder verdammt wird. Die Erneuerung der menschlichen Natur wurde durch die göttliche Liebe beschlossen, die in die Seele des Menschen einzog. Er bemerkt, dass er es für gefährlich hält, das Licht zu erforschen, weil ihm die entsprechenden Wissenschaften nicht beigebracht wurden. Er bezeichnet sich als Unwissender, der nie etwas darüber gelernt und all das göttlicher Inspiration zugeschrieben hat. Sich an seine Mitmenschen wendend, behauptet er: Wer glaubt, allein durch seinen freien Willen etwas Gutes tun zu können, verliert sich.¹³⁵ Diese Auffassung sei nichts anderes, als Gottes Wahrheit zu verurteilen. Nur wer erkennt, nichts gehörte ihm, kann gerettet werden. Um seine Aussage zu bestätigen, verwendet Rákóczi das neutestamentliche – auch von Augustinus zitierte – Gleichnis vom Töpfer (Röm 9, 21–23): Wer gerettet werden will, gibt zu, dass er ein nutzloses Gefäß ist, und erkennt die Handlungsfreiheit des Töpfers an, der das Gefäß erschafft. Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, mit denen er vergibt und bestraft, verurteilt und erhöht, sind im Gleichgewicht.¹³⁶

134 „indigeo tamen vivificatione gratiae tuae et regeneratione continua“ (CP 76).

135 (CP 80–81).

136 „Quis non adoret in te, [...] illam aequalitatem et perfectionem justitiae et misericordiae tuae, qua parcis et punis, condemnas et exaltas hominem“ (CP 81–82).

Am Ende von Buch 1 kehrt Rákóczi zu diesem Thema kurz zurück. Er betont, dass er seinen Willen dem Willen Gottes unterwirft. Es ist Gottes Sache, zu wollen, was er bestimmt hat, während er folgen soll, wohin Gott ihn führt.¹³⁷ Mit Hilfe der Gnade taucht er in die Tiefen der Vorsehung, Gerechtigkeit, Weisheit und Barmherzigkeit Gottes ein.¹³⁸

Die zitierten Stellen verweisen darauf, dass sich die Umriss einer von Augustinus begründeten, jansenistisch gefärbten Anthropologie und Gnadenlehre bereits in Buch 1 abzeichnen. Infolge von Adams Schuld ist der Mensch grundsätzlich schuldig. Allein die Gnade kann den durch den Fall verderbten Willen des Menschen wiederherstellen, die Schuld überwinden und den Menschen zu seiner ursprünglichen Bestimmung zurückführen. Es ist die Aufgabe des Menschen, seinen Willen dem Willen Gottes unterzuordnen. Die Gnade ist nach Rákóczi zusammen mit der Strafe eine Manifestation von Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit.

Buch 2

Die Ausführungen zur Gnade von Buch 2 finden sich in einem längeren Abschnitt, in dem die „lauen“ Christen getadelt werden. Diese Christen führen zwar laut Rákóczi die Bekehrung der Heiligen im Munde und warten auf die Momente der Ausgießung der Gnade, tun aber nichts, um diese zu beschleunigen.¹³⁹ Andererseits behauptet er, dass der Mensch ohne Gott nichts für sein Heil tun kann. Er verweist auf die Beispiele der „Gelehrten der Moral“ (*multis ethicorum exemplis edocti sumus*), nach denen moralisch Gutes getan werden kann, und man kann sich in den Tugenden üben, die in Verbindung mit der Gnade und mit ihr zusammen an der Errettung des Menschen mitwirken können. Das Heil hängt in Bezug auf die Tugenden auch vom Menschen ab, den Gott ohne seine Teilnahme nicht retten kann. Es gibt zahlreiche Tugenden wie Verachtung von Reichtum, die Reinheit, die Mäßigung und Mut, die auch ohne die besondere Gnade Gottes geübt werden können. Gleichzeitig behauptet Rákóczi nicht, dass Taten, die nicht für Gott

137 Vgl. Augustinus, *Confessiones*, X, 29, 40: „da quod iubes et iube quod vis“.

138 (CP 117–118).

139 (CP 193).

getan wurden, nützlich sind. Gnade besteht nicht im Werk des Fleisches, sondern in der Absicht des Geistes; Gott verweigert den Geist denjenigen nicht, die um ihn bitten. Jede Tat braucht die Gnade.¹⁴⁰

Für Gott zu handeln und über ihn nachzudenken wird dem Menschen nach Rákóczi nur mit Hilfe der Verdienste und der Gnade Christi gegeben. Tugenden würden ausreichen, um gute Taten zu vollbringen und eine reichere Gnade zu gewinnen, wenn der Mensch sich von den Kreaturen und den Objekten seiner Sinne fernhalten und seine bösen Neigungen standhaft bekämpfen wolle. Allein die Gnade kann von den Sünden der Selbstliebe, der Heuchelei und des Stolzes befreien.¹⁴¹ Rákóczi erforscht die Ursache des Bösen im Menschen und stellt die doppelte Frage: Was hat das Leiden des Herrn den vernichteten und verdammten Seelen genützt, und wenn Gott aus Liebe zum Menschengeschlecht litt, warum liebte er nicht alle gleichermaßen in der Erlösung? Anstatt zu antworten, reflektiert er über die Erschaffung des Menschen und behauptet, der Tod sei die Strafe für die Sünde des Menschen, der wie Gott werden wollte.¹⁴² Er behauptet, dass die Erbsünde der Seele durch die Taufe und den Glauben mit der Kraft des Leidens Christi zerstört wird. Rákóczi nennt dies „geistige Gnade“ (*gratia spiritualis*), die auf die Seele wirkt. Später erwähnt er die für den Menschen „verdiente Gnade“ (*gratia [...] promerita*), die das Fleisch der Seele unterordnet und für den Menschen ausreicht. Er fügt hinzu, dass so unermesslich Gottes Liebe zum Menschen sei, so unermesslich sei auch seine Gnade.¹⁴³

Dann fragt er, warum so viele immer noch außerhalb des Gnadengesetzes Lebende verdammt werden, obwohl Gott befohlen hat, dass sämtlichen Geschöpfen Gnade verkündet werden soll. Ihm zufolge einerseits, weil in Gott alles ewig, vollkommen und wohlgeordnet ist, und andererseits, weil wie der Wahrheit ein Maß durch die Gnade gesetzt wurde, sollte auch die Barmherzigkeit ein Maß durch die Wahrheit haben. Die Verderbnis herrscht nur bei denen, die zu dieser zurückkehren und die Gnade verlieren. Gnade kann auf zweifache Weise verloren gehen: entweder sofort, sobald die Begierde eine Sünde hervorbringt, die die Seele tötet, oder langsam durch träges Leben und Gleich-

140 „sed quilibet actus tua indiget gratia“ (CP 193–194).

141 „Haec est abominanda illa hypocrisis et superbia vitae, quae caritatem et veram humilitatem extinguit et ab ejus laqueis non nisi gratia tua potest nos liberare“ (CP 194–196).

142 (CP 196–197).

143 „ut prout immensus est amor tuus in nos, immensa sit gratia tua“ (CP 198–199).

gültigkeit, die dem Menschen Unreinheit einflößt und die Reinheit von Seele und Körper gefährdet.¹⁴⁴

Die Ausführungen zeigen, dass Rákóczi die Beziehungen zwischen Schuld und tugendhaftem Leben, Gnade und Erlösung auf komplexe Weise betrachtet. Gottes Gnade ist unermesslich durch seine Liebe zum Menschen. Die Tugenden „arbeiten“ in Verbindung mit der Gnade am Heil, aber irdische Tugenden können auch ohne Gnade geübt werden. Der Mensch kann zum Ausgießen der Gnade beitragen. Gnade stellt ein Vorhaben des Geistes dar, den jede Tat braucht. Um Gnade kann man bitten, und Gott verweigert sie denen nicht, die darum bitten, man kann sie aber auch verlieren. Nur die Gnade, die aus der Taufe und dem Glauben kommt, kann uns von den Hauptsünden und der Erbsünde der Seele befreien. Die durch Christus „verdiente Gnade“ reicht dem Menschen aus. Sie spielt eine wichtige Rolle bei der Bemessung der Gerechtigkeit Gottes. Alle, die außerhalb des Gesetzes der Gnade geraten, werden verdammt.

Buch 3

In Buch 3 überwiegen die spirituellen Reflexionen, in denen Rákóczi seine Ansichten zu Erlösung, freiem Willen und Gnade näher erläutert. Am Anfang des Buches stellt er fest, dass Christus mit seinem Blut Gottes Gaben und Gnade für ihn verdient hat. Zum Heil reicht die Angst vor der Strafe allein nicht aus, und es ist nicht möglich, ohne einen lebendigen, von der Liebe inspirierten Glauben selig zu werden. In der schwierigen „und in diesem Jahrhundert so viel diskutierten“ Frage bezieht sich Rákóczi auf die von der Kirche verkündete Lehre Augustins und sagt, es liege ihm fern, etwas anderes zu glauben.¹⁴⁵

Anlässlich des feierlichen Einzugs des türkischen Sultans in Konstantinopel bemerkt er, er schreibt es Gottes Gnade zu, dass die große Pracht in ihm eher Abneigung als Verlangen hervorrief. Durch die Taufe verzichtet der Christ auf weltliche Pracht, und Rákóczi rühmt die

144 (CP 199–200).

145 „Absit tamen a me credere quid aliud in hac tam subtili et in hoc saeculo tam agitata materia extra doctrinam servi tui Augustini, quam Sancta Mater Ecclesia tot saeculis secuta est.“ (CP 267–268).

große Kraft der Gnade, die das Herz des Menschen von den Eitelkeiten abwenden kann. Er hat den freien Willen erhalten, aber wenn Gott ihn durch seine Gnade nicht auf übernatürliche Dinge lenkt, wendet sich sein Wille immer Dingen zu, die sichtbar und für seine Natur delectabel sind.¹⁴⁶

Zu Beginn des letzten Drittels von Buch 3 bittet Rákóczi Gott, sein Vertrauen in ihn nicht in sündige Arroganz ausarten und ihn nicht seinem eigenen Sinn folgen zu lassen. Er bittet auch darum, Gottes Willen von dem eigenen unterscheiden zu können; Gott soll die freie Wahl des Menschen seiner eigenen Entscheidung unterstellen. Der Wille kann nicht frei sein, solange er in Begierden verstrickt ist. Freier Wille ist eine „nicht existierende ideelle Entität“ (*ens rationis non existens*), denn wenn er wirklich frei wäre, müsste er nicht zwischen Liebe und Begierde unterscheiden und müsste jegliche Begriffe von Gut und Böse entbehren. Der Wille kann Böses tun, aber der Mensch sucht immer nach dem Guten und klammert sich daran.¹⁴⁷ Durch seinen Körper und durch seine Sinne wird er jedoch enttäuscht, denn vom höchsten Gut abweichend, sucht er das Gute außerhalb dessen, in den Dingen. Wenn Gott die geistigen Augen des Menschen öffnet, findet er in ihm, wonach er sucht, aber in diesem Zustand kann er keinen Moment ohne ihn verbleiben. Der Mensch ist frei, von der Liebe Gottes zur Liebe des Geschöpfes überzugehen, aber ohne Gnade kann er nicht von der Liebe der Geschöpfe zur Liebe Gottes aufsteigen.¹⁴⁸ Am Ende der Ausführung fordert Rákóczi auf, das Wesen des freien Willens zu bedenken, und fragt: Verursacht nicht der Stolz, dass man sagt, der Mensch sei auf Grund seiner früheren Verdienste gerettet und nicht durch die freie Gnade des Schöpfers, an den er ohne Gnade nicht einmal glauben und den er noch weniger lieben kann?¹⁴⁹

Ein paar Seiten weiter meditiert er über die Vorsehung und fragt Gott: Wer ist es, der mich aus den Fesseln des Fleisches und dem Ge-

146 (CP 304–305).

147 „*ens rationis non existens est illud arbitrium hominis ita conceptum, uti liberum exprimit; tunc enim indifferens deberet esse inter charitatem et cupiditatem, et omni conceptu boni ac mali qua talis carere; quodsi enim uni aut alteri adhaeserit (prout bono semper adhaeret) quomodo liberam dici potest*“ (CP 333).

148 „*vere liberum est ei, ab amore tuo deficere in amorem creaturae, sed non potest absque gratia tua ab amore creaturarum ascendere ad te, nisi traxeris illum.*“ (CP 334–335).

149 (CP 335).

fängnis des Körpers befreien wird, wenn nicht deine Gnade?¹⁵⁰ Seinen Körper nennt er nach Augustinus eine „verderbte Masse“, die die Strafe für seine Schuld und das Zeichen seiner Verdammung trägt.¹⁵¹ Die Weltweisen versuchen, diese Wahrheit abzuschwächen und angenehm zu artikulieren; aus dieser Quelle entstehen die ständigen Streitigkeiten über göttliche Hilfe, Gnade, Prädestination und Ablehnung, wodurch die Frage immer komplizierter wird, die der Apostel Paulus zum ersten Mal als unlösbar bezeichnet habe (vgl. Röm 11, 33).¹⁵² Rákóczi bezieht sich auf die verschiedenen theologischen Schulen, die Meinungsunterschiede über die Rolle des Menschen im Erreichen der Erlösung hervorriefen. Heutzutage reicht einfacher Glaube nicht mehr aus, um Fragen zu entscheiden, warum Petrus gerettet und Paulus verurteilt wird; ob Gott sämtliche Menschen oder nur die Auserwählten retten will; ob diese für ihre früheren Verdienste oder durch freie Gnade gerettet werden. Rákóczi glaubt, dass Gott gerecht und barmherzig ist, aber nur er kann wissen und wollen, dass er barmherziger als gerechter Gott oder gerechter als barmherziger Gott sein wird. Er hält dies für einen entscheidenden Punkt. Der wahre Grund für Häresien sei gewesen, dass die Menschen die Geheimnisse kennen und verstehen wollten, die sie glauben und nicht begreifen mussten.¹⁵³ Er verurteilt die „vielen Weisen, die sich unter Besserwisser gemischt haben“ (*sapientum sciolis mixtorum numerus*), und die durch sie geschaffene besondere Ausdrucksweise. Er verpönt die Tatsache, dass „die unerfahrene heilige und einfache Frömmigkeit“ immer mehr verfolgt wird und dass die wahre Frömmigkeit, fromme Einfachheit und einfache Liebe mit der Zeit in die Hände der Verfolger gerät.¹⁵⁴

Gegen Ende des Werks führt Rákóczi im Zusammenhang mit einer „seit langem in ihm verborgenen“ Sünde, der Preisgabe eines vertraulichen Geheimnisses an einen Unbefugten, aus: Nach einer Weile habe er Gewissensbisse empfunden, dies schreibe er jedoch nicht sich selbst, sondern der Gnade zu, ebenso wie den Prozess, der die Bekennung der

150 „Quis porro est, qui me liberabit a vinculis carnis meae et ex carcere corporis hujus, nisi gratia tua“ (CP 341).

151 „Tu nosti inquam figmentum meum, massam illam corruptam et poenam, peccati characterem, condemnationis suae circumportantem“ (CP 343).

152 (CP 343–344).

153 (CP 344–345).

154 (CP 345).

Sünde anregte.¹⁵⁵ Auf die Frage, die bei der Erörterung des Verhältnisses zwischen Sünde und Freiheit gestellt wurde – „Woher kommt deine Freiheit im unterbrochenen Sündigen, wenn du ohne Sünde nicht existieren kannst?“ – antwortet er: „Ausschließlich durch Gnade, nicht durch deine Freiheit.“¹⁵⁶ Er will nicht behaupten, dass der Mensch weder im Bösen noch im Guten frei handelt und daher weder einen Verdienst erlangen noch verdienstlos werden kann. Er bezweifelt die Feststellung, dass die Gnade ihre Grade und die Sünde ihr Maß hat.¹⁵⁷ Er lässt die Frage offen, ob die gute Neigung einer gerechten und großzügigen Seele nicht jene vorbereitenden Gnadenerweise sind, durch deren richtigen Gebrauch die höheren Grade der Liebe erreicht werden können, oder ob wir sie in unserer „unglücklichen Freiheit“ dazu verwenden, uns den Kreaturen und uns selbst zuzuwenden. Er betont, dass er durch die Gnade Jesu existiert und dass die Quelle und der Ursprung der Gnade in Jesus liegt.¹⁵⁸

Am Ende von Buch 3 überblickt Rákóczi die möglichen Kritikpunkte in seinem Werk und resümiert seine Ansichten mit apologetischem Ziel. Die möglichen Einwände sind die Folgenden: 1) die Aus-

155 (CP 361). Nach einer Hypothese Béla Köpeczis wies Rákóczi hier auf seine russischen Beziehungen hin, die er vor Oberst Jacques Boissimène, Botschafter von Philipp V. bzw. Kardinal Alberoni in der Türkei, lüftete. Béla Köpeczi: *A budosó Rákóczi* [Rákóczi im Exil]. Budapest 1991, S. 305.

156 „Unde ergo libertas tua in non semper peccando, cum sine peccato esse nequis? Nisi per gratiam, sed non per libertatem tuam.“ (CP 362).

157 „peccabis enim contra charitatem, cum meam super haec opinionum antecedentia et subsequencia abunde demonstrant, sed valeant ad demonstrandum: habere gratias suos gradus et peccatum mensuram, in quibus cum quis perseverat, ita per charitatis aut cupiditatis trahitur pondera, ut quamvis resistere posset, non tamen nunquam resistat“ (CP 362). Bei der Untersuchung der Korrekturen der zitierten Stelle im Manuskript hat László Takács festgestellt, dass die Wörter „pondera“ und „quamvis resistere posset, non tamen“ nachträglich eingefügt wurden, die den Sinn des Textes („trahitur, ut nunquam resistat“) modifiziert haben: Die Verneinung der Fähigkeit des Menschen, der Gnade zu widerstehen, ergänzte Rákóczi mit der Behauptung der Möglichkeit des Widerstandes, vermutlich wegen des Problems mit dem freien Willen. Tamás Dénesi, Dániel Kiss, László Takács: II. Rákóczi Ferenc „Confessio Peccatoris“ című kézírata [Das Manuskript „Confessio Peccatoris“ von Ferenc Rákóczi II.]. In: *Fideliter servanda. II. Scriptorium konferencia, Pannonhalma, 2018. május 7–8.* Hrsg. von István Boros. Budapest 2020, S. 85–100, hier S. 99.

158 „aut illas a fine omnium creatorum deflectens ad creaturas et ad nosmet ipsos infeliciter liberi convertimus.“; „per gratiam tuam, Jesu mi, sum, quidquid: esse dici potest in me; hic porro fons et scaturigo gratiarum est.“ (CP 362–363).

führung von Themen, die bei den Kirchenvätern nicht zu finden sind; 2) Kritik an den Priestern und Lehrern der Kirche; 3) Toleranz gegenüber anderen Konfessionen; 4) die Ansichten über die Gnade.¹⁵⁹ Zur letzten Frage stellt er einleitend fest, dass dieses Thema heute von vielen diskutiert wird¹⁶⁰ und böswillige Leser hier zwingende Gründe finden können, um Vorwürfe zu machen. Der Herr kenne jedoch sein Herz, das Jansens verurteilte Thesen ablehnt. Rákóczi behauptet, dass er die Freiheit des Menschen beim guten oder bösen Handeln nicht leugnet. Weder leugnet er, dass der Mensch im Interesse des Guten mit Gott zusammenwirken kann, noch dass er der inneren Gnade nicht widerstehen kann. Er erklärt, dass er in der Frage der Prädestination und der Gnade der Auffassung von Augustinus und Thomas von Aquin folge; die Negierung von Freiheit und Zusammenwirken sei ihm fern.¹⁶¹

Unter Berücksichtigung und Abwägung von allem, was die Argumente gegen den freien Willen unterstützt, bestätigen diese nach Rákóczi das ebenfalls (d. h. die Existenz des freien Willens), obwohl der Mensch nach der orthodoxen Vorstellung im Zustand seiner schuldhaften Natur immer nach dem Bösen trachtet. Seiner Ansicht nach strebt der Mensch von Natur aus nach dem Guten, und obwohl er zwischen Gut und Böse wählen kann, wählt er das Böse nicht als böse, sondern als wäre es gut.¹⁶² Von der wahren Natur des Bösen kann er sich nur durch die Gnade überzeugen. Durch die wirksame Gnade überzeugt, widersetzt er sich niemals dem Guten und zieht es dem erkannten Scheinguten immer vor. Das Wesen der Freiheit sieht Rákóczi in der Wahl zwischen Gut und Böse. Die wirksamen Gnaden zwingen nicht, sondern locken zum Guten,¹⁶³ und man kann ihnen niemals widerstehen. Der Mensch ist an all dem beteiligt, weil er glücklich und frei der Führung der Gnade folgt. Schließlich stellt Rákóczi fest, dass diese Erklärung des Wirkens der wirksamen Gnade und der Beteiligung des Menschen möglicherweise noch nicht allgemein bekannt ist; als Quelle für seine Ausführungen zitiert er Kapitel 23 von Buch 10 der

159 (CP 377–378).

160 „in quibus procul dubio tanquam in materia hodie plurimum agitata“ (CP 379).

161 „Sed Sancti Augustini et Thomae de praedestinatione et gratia secutus sententiam, libertatem et cooperationem negare absit a me“ (CP 379).

162 „insitum enim esse humanae naturae, ut in bonum naturaliter tendat, et quamvis inter bonum et malum eligere possit, nunquam malum qua malum eliget sed bonum.“ (CP 379).

163 „Gratias efficaces non cogere, sed allicere ad bonum“ (CP 380).

Confessiones Augustins.¹⁶⁴ An der angegebenen Stelle befasst sich Augustinus jedoch mit der Frage der Erkenntnis von Wahrheit und Falschheit, mit dem Wollen, der Liebe und dem Hass von Wahrheit, auf die Frage der Gnade geht er dort nicht direkt ein; die Gnadenlehre ist aus diesem Kapitel nicht abzuleiten.

Wenn man die Bemerkungen in Buch 3 zusammenfasst, wurde die Gnade Rákóczi zufolge dem Menschen durch den Tod Jesu zugänglich. Er ist ihre Quelle und ihr Ursprung. Bei der Gnade geht es darum, den freien Willen zu Gott zu „lenken“, sie spielt aber auch beim Erkennen der Sünden und bei der Errettung des Menschen eine wichtige Rolle. Gnade ist ein freies Geschenk, das eine Bedingung des Glaubens und der Liebe darstellt. Durch seine Freiheit kann der Mensch ihr widerstehen, aber er kann auch mit ihr zusammenwirken. Der sogenannten wirksamen Gnade kann man sich nicht widersetzen. Die Fragen nach den Graden der Gnade und nach dem Wesen der sogenannten vorbereitenden Gnade lässt Rákóczi offen.

All das zeigt, dass weder die deklarierte Ablehnung von Thesen des Jansenius noch die wiederholte Erwähnung orthodoxer Ideen notwendigerweise die Vertretung von Ansichten bedeuten, die in jeder Hinsicht mit der offiziellen Auffassung der Kirche übereinstimmen. Rákóczis Konzeption wird mit der Zeit differenzierter, in der Ausführung seiner Vorstellungen wird er immer vorsichtiger. Er kennt und bewertet kritisch die Gnadenlehren der zeitgenössischen Theologie auf einer viel höheren Ebene, als von einem gebildeten Laien zu erwarten, konfrontiert scholastische Argumentation mit der jansenistischen Konzeption und versucht, die beiden in Einklang zu bringen. Er hält sich nicht an konfessionelle Überlegungen und bezieht sich in der Argumentation oft auf eigene Erfahrung.

Ideengeschichtliche Kontexte der Gnadenlehre

Das Bild, das Rákóczi über seine theologischen Kenntnisse in der *Confessio* entwirft, ist widersprüchlich. Er betont mehrmals seine Unwissenheit, was der wiederholten Erwähnung seiner Lektüren, einschließlich Augustins *Confessiones*, und der Entschlossenheit, mit der er seine

164 (CP 378–380).

Ansichten ausführt, widerspricht. Die Benennung von Jansens „verurteilten Propositionen“ im Kontext der Gnade am Ende des Werkes diene zweifellos dem Selbstschutz,¹⁶⁵ und wir wissen aus anderen Quellen, dass er in Grosbois die Werke von Pierre Nicole, dem bekannten Moralisten in der Nachfolge Jansens, las.¹⁶⁶ Die Bibliothek von Rodostó/Tekirdağ, dem letzten Aufenthaltsort Rákóczis in der Türkei, enthielt eine große Anzahl von jansenistischen Werken und von Werken jansenistischer Prägung, von denen einige von seinem Hofkammerdiener, Kelemen Mikes, ins Ungarische übersetzt wurden. Zu den zwei zensorischen Stellungnahmen über Rákóczis heute nur dem Titel nach bekannten Meditationen, die mehrere Aussagen von ihm der Häresie verdächtig machten, äußerte sich Rákóczi in der *Confessio* kritisch.¹⁶⁷ Wenn wir den Ort von Rákóczis Gnadenkonzept unter den theologischen Ansichten der Zeit genauer festlegen wollen, lohnt es sich, vor allem diese Autoren und Quellen zu untersuchen.

Mit Augustins Gnadenlehre und mit ihrer ideengeschichtlichen Bedeutung beschäftigt sich eine sehr umfangreiche Fachliteratur.¹⁶⁸ Die

165 „cor meum, quod condemnatas Jansenii propositiones detestatur“ (CP 379).

166 „Pendant le dîner il [Monsieur de Fleury, évêque de Frejus] temoigna au pere Majeur [de Grosbois] sa surprise sur ce que le prince Ragotzi parloit si bien françois. Monseigneur, reparti le pere Majeur, c'est qu'il a bien lu Mr. Nicole. Y entendant-il finesse, reprit l'évêque. Oui, Monseigneur car il est bien janseniste. Mr. de Frejus se mit à sourire et n'en dit pas davantage.“ Den kompletten Text der Aufzeichnung mit dem Titel „Notes sur la vie du Prince Ragotzi“, die nach Rákóczis Tod in Grosbois angefertigt wurde, wird zitiert von Béla Zolnai: A janzenista Rákóczi [Rákóczi, der Jansenist]. In: *Széphalom* 1 (1927), S. 177–181, S. 266–288, hier S. 269–271.

167 (CP 318–319).

168 Vgl. z. B. Ernest Jauncey: *The Doctrine of Grace up to the End of the Pelagian Controversy*. London 1925; Nicolas Merlin: *Saint Augustin et les dogmes du péché original et de la grâce*. Paris 1931; Alfred Niebergall: *Augustins Anschauung von der Gnade. Ihre Entstehung und Entwicklung vor dem pelagianischen Streit bis zum Abschluß der „Confessionen“*. Göttingen 1951; Henri de Lubac: *Die Freiheit der Gnade*. Bd. 1. *Das Erbe Augustins*. Einsiedeln 1971; Alfred Vanneste: Nature et grâce dans la théologie de S. Augustin. In: *Recherches Augustiniennes* 10 (1975), S. 143–169; ders.: *Nature et grâce dans la théologie occidentale*. Leuven 1996; J. Patout Burns: *The Development of Augustin's Doctrine of Operative Grace*. Paris 1980; ders.: A Change in Augustine's Doctrine of Operative Grace in 418. In: *Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies*. 2. *Monastica et ascetica, orientalia, e saeculo secundo, Origen, Athanasius, Cappadocian Fathers, Chrysostom, Augustine*. Hrsg. von Elizabeth Anne Livingstone. Berlin 1985, S. 491–496; A. Schindler: Das Wort „Gnade“ und die Gnadenlehre bei den Kirchenvätern bis zu Augustin. In: *Gna-*

neueren Forschungen stimmen darin überein, dass Augustinus in seiner um 397 entstandenen Arbeit *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* mit seiner früheren Auffassung von Gnade, mit der entsprechenden kirchlichen Tradition und mit wichtigen Elementen des spätantiken Denkens gebrochen hat.¹⁶⁹ Nach der hier formulierten neuen Auffassung stellt die Menschheit seit dem Fall Adams eine „sündhafte Masse“ dar, die Verdammung verdient. Die Taten des Menschen an sich sind für sein jenseitiges Schicksal nicht mehr mitbestimmend.¹⁷⁰ Gott gibt seine Gnade dem, wem er will, und er rettet, wen er will. Es gibt nur wenige Auserwählte, die Mehrheit, die sich im Zustand der Erbsünde befindet, ist zur Verdammung bestimmt. Es gibt keine Wechselwirkung zwischen göttlicher Gnade und menschlichem Streben, die Initiative liegt allein bei Gott. Wer Gnade empfängt, wird imstande sein, das zu wollen, was Gott will; die wirksame Gnade regt ihn unwiderstehlich zur Befolgung des Willen Gottes an.¹⁷¹ Nicht alle Getauften erhalten die Gnade der äußersten Beständigkeit; es gibt Gnadengrade, von denen die Taufe nur die niedrigste ist. Die Beteiligung an der Gnade ist ein Prozess, der für jeden Einzelnen auf unterschiedliche Weise stattfindet. Der Mensch soll immer so handeln, als ob er der Gnade teilhaftig geworden sei, denn es ist nicht bekannt, ob er zu den Auserwählten gehört. Die Gesichtspunkte der Auswahl sind dem Menschen vorenthalten. Sich der Gnade zuzuwenden liegt nicht in der Macht des Menschen; auch die Sakramente der Kirche sichern den fruchtbaren Empfang der Gnade nicht automatisch.¹⁷²

denwahl und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der Alten Kirche. Hrsg. von Fairy von Lilienfeld und Ekkehard Mühlenberg. Erlangen 1980 (Oikonomia 9), S. 45–62, S. 103–105; Walter Simonis: Anliegen und Grundgedanke der Gnadentelehre Augustins. In: *Münchener Theologische Zeitschrift* 34 (1983), S. 1–21; Lenka Karfiková: *Grace and the Will According to Augustine*. Leiden 2012; Gábor Kendeffy: A kegyelemtan Ágoston Római levél-értelmezésében [Die Gnadentelehre in Augustins Interpretation des Römerbriefs]. In: *Szentírás, hagyomány, reformáció. Teológiai és egyháztörténeti tanulmányok*. Hrsg. von Gábor Kendeffy. Budapest 2009, S. 37–55.

169 *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo: De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I. 2. Deutsche Erstübersetzung von Walter Schäfer. Hrsg. und erklärt von Kurt Flasch. Mainz 2012 (Excerpta Classica VIII), S. 256–270.

170 Augustinus *De diversis quaestionibus*, I 2, 16. Vgl. Puskás, *A kegyelem teológiája* (wie Anm. 10), S. 77–92.

171 *Logik des Schreckens* (wie Anm. 169), S. 311.

172 *Logik des Schreckens* (wie Anm. 169), S. 87.

Im Laufe der Jahrhunderte sind zahlreiche Lesarten von Augustins Gnadenlehre und seinem Konzept der Erbsünde entstanden. Es gibt die Auffassung, dass Augustinus den Begriff des freien Willens im Wesentlichen entleerte, indem er sich auf die unwiderstehliche Gnade Gottes berief. Diese ermöglichte es, Gott gleichermaßen für das Gute und für das Böse menschlicher Taten zu loben.¹⁷³ Gott wegen der eigenen Sünden zu loben, ist auch ein beliebtes Verfahren Rákóczis.

In den *Confessiones* präsentiert Augustinus die Wirksamkeit der Gnade vor allem indirekt, durch sein eigenes Leben, wobei er zum Teil Rákóczis Verfahren vorwegnimmt. Ein weiteres gemeinsames Merkmal der beiden Werke ist die retrospektive Deutung des individuellen Lebensweges und der Geschichte auf der Grundlage des Konzepts der *Providentia Dei*. Die neue Gnadenlehre bestimmt mehrere Aspekte der *Confessiones*. In Buch 10 betont Augustinus die unvollendete und fragmentarische Natur des Menschen und interpretiert die Begierde (*Cupiditas*) als sichtbare Folge der Erbsünde. In Kapitel 6 von Buch 10 thematisiert er das eigentümliche Zusammenspiel von Gnade und Barmherzigkeit: Gott hat mehr Barmherzigkeit für den, dem er Gnade erweisen wird, und mehr Gnade für den, dem er bereits Barmherzigkeit erwiesen hat.¹⁷⁴ In den *Confessiones* befürwortet Augustinus die Unterscheidung zwischen Glauben und theologischem Wissen, postuliert den Vorrang des ersteren vor dem letzteren und bietet damit – unter anderem – Rákóczi ein Vorbild.

Es ist unwahrscheinlich, dass Rákóczi Cornelius Jansens 1640 in Leuven posthum veröffentlichten dreibändigen *Augustinus* im Original gelesen hätte. Er kannte jedoch bestimmt die Essenz der darin ausgeführten Ideen, die Hauptstränge der durch diese ausgelösten theologischen, kirchlichen, politischen und machtorientierten Kämpfe und die wichtigeren Bestrebungen der religiös-spirituellen Bewegung des Jansenismus. Jansens Arbeit konzentriert sich vor allem auf die ausführliche Darstellung der Ideen über Gnade, Erbsünde und Prädestination.¹⁷⁵ Band 2 zeigt deutlich Jansens Sympathie für Augustinus. Hier

173 „*Confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis deum laudant.*“ Augustinus, *Retractationes*, 6, 1 II.

174 Vgl. „*Altius autem tu miserabis, cui misertus eris, et misericordiam praestabis, cui misericors fueris*“, Augustinus, *Confessiones*, X VI, 8; Röm 9, 15.

175 Jean Laporte: *La Doctrine de Port-Royal. Exposition de la doctrine. Les vérités de la grâce*. Paris 1923; R. A. Sokolovski: Augustinus als matrix omnium conclusionum bei Cornelius Jansenius In: *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens*. Bd. 1. *Von den Anfängen bis zur Reformation*. Hrsg. von Norbert Fi-

exponiert Jansen zum ersten Mal die Typologie der Gnade. Vor dem Fall konnte der Mensch nach Jansen frei mit der ihm zur Verfügung stehenden Gnade leben, die ihm in dem Maße half (*Adjutorium gratiae*), in dem er darum bat und durch die er selbst seine Erlösung erlangte. Nach dem Fall wurde das gesamte Menschengeschlecht von der Sünde infiziert; die schuldhaftige Natur wird durch die Konkupiszenz von Vater zu Sohn vererbt. Der Mensch kann weder durch seine Taten noch durch seinen Willen gerettet werden, sondern ausschließlich durch die Gnade.

Die zentrale These von Band 3 ist, dass der Mensch nur durch die in Christus erschienene Gnade gerettet wird, die in sich wirksam ist (*Gratia efficax*) und nicht durch die Zusammenarbeit des menschlichen Willens. Gnade ist wirksam, wenn sie stärker ist als Konkupiszenz. In den Kapiteln 31 und 32 von Buch 2 im Band 3 verweist Jansen ausdrücklich auf *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I 2 und bemerkt, dass die Antwort auf die aufgeworfenen Schwierigkeiten dort zu finden ist. Das Konzept der ausreichenden Gnade (*Gratia sufficiens*) ist laut Jansen überflüssig. Wirksame Gnade wird von Gott dem gegeben, dem er sie geben will, und er kann daher nicht der Ungerechtigkeit beschuldigt werden. Die aus dem *Augustinus* durch eine Gruppe französischer Bischöfe exzerpierten fünf Propositionen über die Gnade wurden von Papst Innozenz X. in der Konstitution „*Cum occasione*“ verurteilt.¹⁷⁶ In dem Abschnitt der *Confessio*, wo Rákóczi seine Auffassung über die Gnade resümiert, verweist er mit der Wendung „*condemnatas Jansenii propositiones*“ auf die päpstliche Verurteilung der fünf Thesen.¹⁷⁷

In der Folge des *Augustinus* entstand eine umfangreiche moral-didaktische und theologische Literatur jansenistischer Prägung, von der einige Werke auch Rákóczi kannte, die sich in der Bibliothek von Rodostó/Tekirdağ befanden. Eines der einflussreichsten Stücke dieser Literatur ist Pierre Nicoles *Essais de morale* (Paris 1671–1678), die mehrfach veröffentlicht und erweitert wurden. Eine Neuausgabe dieses Werkes wurde 1714/1715 während Rákóczis Aufenthalt in Frankreich

scher. Hamburg 2009, S. 225–236; P. Honigsheim: Jansenismus. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 3. Hrsg. von Kurt Gallig. Tübingen 1957–1965, Sp. 531–535; Charles H. O’Brien: Jansen/Jansenismus. In: *TRE*, Bd. 16, S. 502–509.

176 Czakó, *A jansenizmus* (wie Anm. 130), S. 79–91; Puskás, *A kegyelem teológiája* (wie Anm. 169), S. 140–142.

177 (CP 379).

veröffentlicht.¹⁷⁸ Es ist bekannt, dass Nicole eine bedeutende Rolle bei der Entstehung der Logik von Port-Royal¹⁷⁹ und von Pascals *Lettres à un provincial* (1656)¹⁸⁰ spielte. Drei der Briefe Pascals (2., 17., 18.) befassen sich ausdrücklich mit den Fragen der Gnadenlehre, wobei sie für die Jansenisten argumentieren.¹⁸¹ Nicole gehört zu den Autoren, die – unter ihnen z. B. Pasquier Quesnel¹⁸² – in Rákóczis Bibliothek von Rodostó/Tekirdağ mit den meisten Werken vertreten waren.¹⁸³ Die Mehrheit der hier aufbewahrten Werke Nicoles wurde in seinen *Essais* eingefügt.

Zur Zeit der Zusammenstellung dieses Werks entwickelte Nicole seine Theorie der allgemeinen Gnade, zuerst in der *Ecrit sur la matière de la grâce, fait en l'année 1674* betitelten Schrift, die später das erste Stück des *Traité de la grâce générale* wurde, und dann im Traktat mit dem Titel *Système de la grâce générale* (1699).¹⁸⁴ Nicoles Hauptanliegen ist es, die Allmacht und Unfehlbarkeit der Gnade darzustellen

178 Vgl. Pierre Nicole: *Essais de morale. Choix d'essais*. Introduits et annotés par Laurent Thirouin. Paris 2016; Pierre Nicole (1625–1695). In: *Chroniques de Port-Royal* 45 (1996), S. 7–349.

179 Antoine Arnauld, Pierre Nicole: *La logique ou l'art de penser*. Édition critique par Dominique Descotes. Paris 2011.

180 Blaise Pascal: *Les Provinciales*. Texte établi et annoté par José Lupin, préface de Henri Gouhier. Paris 1966.

181 Vgl. Blaise Pascal: Schriften über die Gnade. In: Blaise Pascal: *Kleine Schriften zur Religion und Philosophie*. Übers. von Ulrich Kunzmann. Hrsg. von Albert Raffelt. Hamburg 2005.

182 J. A. G. Tans: *Pasquier Quesnel et le jansénisme en Hollande*. Présentation d'Henri Schmitz du Moulin. Paris 2007 (Collection Univers Port-Royal). Im Kampf gegen Jansen und seine Nachfolger sowie in der Verurteilung des Augustinus spielte die politische Streitschrift Jansens mit dem Titel *Mars Gallicus* (1635) eine Rolle, worin die antispansische und antihabsburgische Außenpolitik Frankreichs im Dreißigjährigen Krieg scharf kritisiert wurde. Frédérick Vanhoorne: Du *Mars Gallicus* aux *Inconvéniens d'Estat*: naissance du jansénisme entre religion et politique. In: *Le jansénisme et l'Europe. Actes du colloque international organisé à l'Université du Luxembourg les 8, 9 et 10 novembre 2007*. Éd. par Raymond Baustert. Tübingen 2010 (Biblio 17, vol. 188), S. 251–265. Ein Exemplar der Schrift *Mars Gallicus* findet sich im Bücherverzeichnis der Bibliothek Rákóczi von Sárospatak aus dem Jahre 1701. Béla Köpeczi: *Döntés előtt. Az ifjú Rákóczi eszmei útja* [Vor der Entscheidung. Der geistige Weg des jungen Rákóczi]. Budapest 1982, S. 225.

183 Vgl. Éva Knapp, Gábor Tüskés: La bibliothèque de Rodostó (Tekirdağ, Turquie) du prince François II Rákóczi. Nouvel essai de reconstitution. In: *Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte* 39 (2015), 2, S. 185–208, Nr. 50–54, 97.

184 Béatrice Guion: *Pierre Nicole moraliste*. Paris 2002 (Moralia 9), S. 128, 493.

und mit dem Konzept der ausreichenden Gnade der molinistischen Theologie zu konfrontieren.¹⁸⁵ Den Begriff der allgemeinen Gnade verwendet Rákóczi in der *Confessio* nicht.

Nicole folgt in mehrerer Hinsicht Augustins Theorie der Gnade nach 397. Er wiederholt oft die These, dass der Mensch von sich allein dem Bösen nicht widerstehen kann; er ist unfähig zum Guten und kann nur durch die Gnade nach Tugend streben. Nur die Gnade ist imstande, die Richtung des verdorbenen Willens zu verändern; der Mensch kann nicht durch seine eigene Kraft und ohne Gnade gerettet werden.¹⁸⁶ Nach Augustinus und Nicole ist der Ort der Wirksamkeit der Gnade das Herz,¹⁸⁷ das auch bei Rákóczi eine wichtige Rolle spielt.

Entsprechend seiner moralistischen Zielsetzung behauptet Nicole, zum Teil anders als Augustinus, dass die Zusammenarbeit zwischen menschlichem Streben und Gnade, Glauben und Handeln notwendig ist. Die Tätigkeit ist eine Möglichkeit, die Gnade zu beeinflussen; die Unentgeltlichkeit der Gnade befreit nicht von der Inanspruchnahme menschlicher Mittel.¹⁸⁸ Das Motiv der verdienten Gnade erscheint auch bei Rákóczi. Mehrmals beschäftigt sich Nicole mit der Frage der Wirksamkeit der Gnade. Ihm zufolge offenbart die Gnade die Absicht Gottes in Bezug auf den Menschen. Die Verbesserung von Leidenschaften und natürlichen Neigungen wird nur durch die Gnade ermöglicht. Das Bemühen, die Konkupiszenz zu überwinden, ist ein Werk der Gnade, ebenso wie auch sie allein den Sieg über die Selbstliebe ermöglichen kann.¹⁸⁹

Ein Lieblingsthema Nicoles im Kontext der Gnade ist in der Nachfolge Augustins die Konversion. Die Umkehr ist grundsätzlich ein Werk der Gnade. Ihr Kern besteht in der Öffnung des Herzens für die Wahrheit und in der Rückkehr zu Gott durch die Liebe.¹⁹⁰ Es reicht

185 Bernard Chédozeau: *Religion et morale chez P. Nicole (1650–1680)*. Vol. 1. *La formulation thomiste de la grâce augustinienne (1650–1663)*. Thèse de Doctorat d'État, Paris IV. Paris 1975, S. 24–95; Bernard Chédozeau: Antoine Arnauld et Pierre Nicole. Le conflit de la grâce générale. In: *Chroniques de Port-Royal* 44 (1995), S. 113–143.

186 Guion, *Pierre Nicole* (wie Anm. 184), S. 35, S. 353, S. 804.

187 Guion, *Pierre Nicole* (wie Anm. 184), S. 255, S. 744.

188 Guion, *Pierre Nicole* (wie Anm. 184), S. 25, S. 195–196, S. 774.

189 Guion, *Pierre Nicole* (wie Anm. 184), S. 358, S. 214, S. 228, S. 220, S. 269, S. 388.

190 „L'amour est donc le principe de ce retour [à Dieu]. C'est le fondement et le principe de la conversion“. Pierre Nicole: *Continuation des Essais de morale*.

nicht aus, selbst umzukehren; man sollte auch die Bekehrung anderer fördern. Die als Werk der Gnade betrachtete Konversion ist ein wichtiges Motiv der *Confessio Rákóczis*. Nicoles religiös-spiritueller Hauptziel, um mit seiner Arbeit die Menschen zu rühren und zur Umkehr zu bewegen,¹⁹¹ ist im Wesentlichen dasselbe wie das von Rákóczi.

Zum Verständnis von Rákóczis Gnadenkonzeption tragen jene Übersetzungen von Kelemen Mikes bei, die dieser von jansenistischen oder jansenistisch geprägten Werken angefertigt hat.¹⁹² Von den zwölf Adaptationen aus dem Französischen gehören fünf Arbeiten hierher. Unter diesen findet sich ein Epistel- und Evangelienkommentar, eine Jesus-Biographie, zwei Meditationssammlungen und ein Katechismus. Es handelt sich um *Epîtres et Evangiles* (1701) von François Perdoulx,¹⁹³ *Pensées chrétiennes* (1713) von Etienne-François Vernage, *Histoire de la vie de Notre Seigneur Jésus-Christ* (1678) von Nicolas Le Tourneaux, *Le Caractère des vrais Chrétiens* (1693) von Nicolas (Jacques) de Mélicques und *Catéchisme de Montpellier* (1702) von François-Aimé Pouget.¹⁹⁴ Unter den Autoren befinden sich zwei weltliche Personen, zwei Oratorianer sowie ein Weltpriester und Theologe

Tome second de la première partie. Paris 1688, S. 324. Zitiert von Guion, *Pierre Nicole* (wie Anm. 184), S. 189; vgl. auch S. 37, S. 151, Anm. 113, S. 166, S. 396.

- 191 Guion, *Pierre Nicole* (wie Anm. 184), S. 536. Zu den gemeinsamen Themen Nicoles und Rákóczis gehören u. a. die Unterwerfung der Vernunft unter den Glauben und die Priorität der Liebe (des Herzens) gegenüber der Vernunft (Guion, *Pierre Nicole* [wie Anm. 184], S. 188–206; „Sit charitas collector et dispensator thesauri vestri [...]“, CP 154); die häufige Verurteilung der Selbstliebe (Guion, *Pierre Nicole* [wie Anm. 184], S. 411); die Schwachheit des Menschen (ebd., S. 165), das Lob der Einsamkeit (ebd., S. 333–336), die besondere Strenge den weltlichen Vergnügungen gegenüber (ebd., S. 381) sowie die Verwerfung des Theaters und der fiktionalen Literatur (ebd., S. 570, S. 580–585). In der Schrift *Traité de l'oraison* erörtert Nicole das Konzept und die Methode des sogenannten diskursiven Gebets (ebd., S. 242–250), mit den Hauptmerkmalen aktive Reflexion, prüfendes Denken und Streben nach Selbsterkenntnis in der systematischen Meditation. In den meditativen Abschnitten der *Confessio peccatoris* verwirklicht Rákóczi im Wesentlichen das Programm Nicoles, das u. a. dem Konzept des Franz von Sales nahe steht, in schriftlicher Form.
- 192 Lajos Hopp: *A fordító Mikes Kelemen* [Kelemen Mikes der Übersetzer]. Hrsg. von Gábor Tüskés. Budapest 2002, S. 221–337.
- 193 Gábor Tüskés: Une exégèse janséniste oubliée de la fin du XVIIe siècle (Un chapitre de l'histoire de la littérature française traduite en hongrois). In: *Neohelicon* 29 (2002), Nr. 2, S. 39–62.
- 194 *Mikes Kelemen Összes Művei* [Gesammelte Werke von Kelemen Mikes]. Bde. II–VI. Hrsg. von Lajos Hopp. Budapest 1967–1988 (im Folgenden mit Sigle *MÖM*).

aus dem Umkreis von Port-Royal. Die jansenistische Sympathie der Oratorianer ist bekannt; Pougets Katechismus wurde 1712 indexiert. Obwohl Mikes' Übersetzungen erst nach dem Abschluss der *Confessio* angefertigt wurden, standen Rákóczi die aufgezählten Werke oder ein Teil von diesen aller Wahrscheinlichkeit nach zur Verfügung, weshalb sie als mögliche Inspirationsquellen berücksichtigt werden sollten.

In Perdoulx' Werk kommt der Begriff der Gnade mehrere hundert Male vor.¹⁹⁵ Er ist eines der Hauptmotive, und basiert weitgehend auf der augustinisch-jansenistischen Gnadentheologie. Die häufige Wiederholung des Motivs hat im Wesentlichen die gleiche rhetorische Funktion wie bei Rákóczi. Auffällig ist die wiederholte Betonung der Rolle der Gnade, der göttlichen Vorsehung und der Notwendigkeit der Konversion. Im dritten Buch von Pougets Katechismus findet sich ein eigener Abschnitt über die Gnade.¹⁹⁶ Vernages Reflexion zum 19. Tag des Monats befasst sich mit dem Gebrauch der Gnaden.¹⁹⁷ Im letztgenannten Werk ist Augustin bei weitem der meistzitierte Autor.¹⁹⁸ Béla Zolnai formulierte die Hypothese, dass Rákóczi „die Analyse der Gnadentypen [...] direkt aus einem jansenistischen Werk, dem von Pouget zusammengestellten *Catéchisme de Montpellier*, hätte entnehmen können.“¹⁹⁹ Auf die ausführliche Behandlung der Frage „Gnade“ in der Adaptation des Werkes von Méléiques wurde Lajos Hopp aufmerksam.²⁰⁰

In Perdoulx' Buch sind die Eigenschaften²⁰¹ und Funktionen²⁰² der Gnade äußerst vielfältig dargestellt; die Metaphern der Gnade sind teilweise mit Rákóczis Metaphern identisch.²⁰³ Vernage gliederte seine Betrachtung über die Gnade in drei Punkte. Demnach versetzt die Gnade den Menschen in einen Zustand, in dem er für sein Heil arbeiten kann. Gnade kann durch ein Gebet gewonnen werden, das aus Wün-

195 *MÖM* Bd. II, S. 5–902. Vgl. die synoptische Konkordanz zu Mikes' Werken: <http://mikesszotar.iti.mta.hu/>, Abruf 14.05.2020.

196 *MÖM* Bd. V, S. 488–499, S. 1270–1278.

197 *MÖM* Bd. III, S. 508–511.

198 *MÖM* Bd. III, S. 1109.

199 Zolnai, *Rákóczi, az író* (wie Anm. 131), S. 309.

200 *MÖM* Bd. III, S. 859; Hopp, *A fordító Mikes Kelemen* (wie Anm. 192), S. 290–291.

201 Vgl. z. B. *MÖM* Bd. II, S. 732, S. 386, S. 726, S. 109, S. 355, S. 385, S. 884.

202 Vgl. z. B. *MÖM* Bd. II, S. 57, S. 857, S. 80, S. 203, S. 238, S. 345, S. 408.

203 Vgl. z. B. *MÖM* Bd. II, S. 158, S. 276, S. 180, S. 604, S. 654, S. 668, S. 114, S. 15, S. 395.

schen und Seufzern des Herzens besteht und nicht aus Worten.²⁰⁴ Mit dem Thema „Gnade“ ist auch die Betrachtung zum 22. Tag des Monats verbunden, wonach sich der verdorbene menschliche Wille von sich selbst dem Bösen zuneigt. Jene, die ihrem eigenen Willen folgen, werden wegen der Selbstliebe verdammt; eine Vereinigung des menschlichen Willens mit dem göttlichen ist nur durch die Gnade möglich.²⁰⁵ All diese Ideen finden sich auch bei Rákóczi.

Pouget diskutiert die Frage der Gnade im ersten Teil des dritten Buches seines Katechismus in fünf Artikeln in Frage-und-Antwort-Form.²⁰⁶ Im ersten Artikel definiert Pouget den Begriff der Gnade und stellt ihre Typen vor.²⁰⁷ Im zweiten Artikel erörtert er zuerst die Gnade, die den Engeln und den Menschen vor dem Fall erwiesen wurde. Dann stellt er fest, dass die Gnade, die Christus dem gefallenem Menschen erwirkt hat, viel stärker und mächtiger ist als die Gnade, die den Engeln und unschuldigen Menschen zuteil wurde.²⁰⁸ Der dritte Artikel erörtert die Notwendigkeit der Gnade, die Neigung des Menschen zum Bösen, seine durch die Sünde geschwächte Freiheit und die Möglichkeit, sich der Gnade zu widersetzen.²⁰⁹ Nach dem vierten Artikel kann zwar Gnade nicht verdient werden, aber durch den guten Gebrauch der vorhandenen Gnade kann neue Gnade erlangt werden. Die Taten, die des ewigen Lebens würdig sind, ergeben sich durch die Gnade Christi.²¹⁰ Nach dem fünften Artikel ist Gnade ein beliebiges Geschenk Gottes, aber nicht jeder erhält die Gnade, bis ans Ende im Guten zu verbleiben (*donum perseverantiae*). Der Entzug der Gnade ist die Bestrafung der Sünde. Gläubige erhalten mehr Gnade als Ungläubige, aber auch sie erhalten die Gnade nicht gleichmäßig. Dies zeigt Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.²¹¹ Die häufige Erwähnung der Werke Augustins unter den Quellenverweisen ist im gesamten Werk auffällig. Die behandelten Themen finden sich fast ausnahmslos auch bei Rákóczi.

204 *MÖM* Bd. III, S. 508–511.

205 *MÖM* Bd. III, S. 516–518.

206 *MÖM* Bd. V, S. 488–499, S. 1270–1278. Im Folgenden wird die frühere Fassung von Mikes' Adaptation (1744) zitiert.

207 Vgl. Béla Zolnai: Magyar janzenisták [Ungarische Jansenisten]. In: *Minerva* 3 (1924), S. 66–97; 4 (1925), S. 10–40, S. 129–164, hier: S. 31–32.

208 *MÖM* Bd. V, S. 491–492. Die Quellenhinweise: Augustinus, *Confessiones*, X, 43; *De correptione et gratia*, [11, 29–38]; Joh 14, 6; Apg 4, 12.

209 *MÖM* Bd. V, S. 492–494.

210 *MÖM* Bd. V, S. 494–496.

211 *MÖM* Bd. V, S. 496–499.

Eng zum Kontext des Gnadendiskurses der *Confessio* gehören zwei kirchliche Zensurberichte, die von einem unbekanntem Dominikaner und vom Franziskaner Franciscus de Taurino über heute unbekannte Meditationen Rákóczis im Jahre 1719 angefertigt wurden.²¹² Nach Buch 3 der *Confessio* übergab Rákóczi selbst das Manuskript des zensurierten Werkes dem Erzbischof von Ankyria, dem apostolischen Vikar des Patriarchats von Konstantinopel, und bat ihn um seine Meinung wegen der „böswilligen Nachrede“, nach der er der Lehre Jansens folge.²¹³

Das Thema der unbekanntem Arbeit kann auf Grund der Zensurberichte nicht weit von den Stoffen der zwei, mit je einem eigenen Titel versehenen Meditationen der *Confessio* entfernt sein. Die meisten Bemerkungen befassen sich mit Fragen der Schöpfung, der Erlösung, der Dreifaltigkeit, der Schuld/Sühne und der Gnade. Taurinos Stellungnahme ist wesentlich detaillierter, strenger und umfangreicher als die des unbekanntem Dominikaners. Der Dominikaner fasste seine Meinung in neunzehn, Taurino in siebzehn Punkten zusammen. Von den Einwänden des ersteren nehmen zwei, von den des letzteren acht Punkte auf die Gnade Bezug, d. h. beinahe die Hälfte der Einwände beziehen sich auf die Gnade.

Taurinos Einwände sind, wie erwähnt, weitaus schwerwiegender und detaillierter als die des Dominikaners. Er zitiert wortwörtlich, deutet die inkriminierten Stellen und fügt die mit Quellenverweisen unterstützte Kritik der eigenen Interpretation hinzu. Er wählte die Abschnitte, die mit der Gnadenlehre in Verbindung gebracht werden konnten, mit besonderem Gespür aus. In einem Teil der Zitate kommt der Begriff der Gnade nicht vor. Taurino verweist wiederholt auf die Lehre des Tridentinums und die Bulle „Unigenitus“. Zu einem kritisierten Satz im Kapitel 9, Abschnitt 3, bemerkt er: „Es ist nicht klar, was hier über die Gnade gesagt wird.“ Zu der gleichen Stelle nimmt er an, dass dies eine These Jansens sei, die in der 2. Proposition verurteilt wurde: „Im Zustand nach dem Sündenfall können wir der inneren Gnade niemals widerstehen.“²¹⁴

212 András Vizkelely: II. Rákóczi Ferenc elmékedéseiről készült egyházi cenzori jelentések [Kirchliche Zensurberichte über die Meditationen von Ferenc Rákóczi II.]. In: *Irodalomtörténeti Közlemények* 65 (1961), S. 204–216.

213 (CP 318).

214 „Non est intelligibile, quid ibi ponitur de gratia. [...] Haec videtur doctrina Jansenii, in propositione secunda toties damnata: Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur“. Vizkelely, II. Rákóczi Ferenc (wie Anm. 212), S. 211.

In dem aus Kapitel 24 ausgewählten Satz verwendet Rákóczi den Vergleich des feurigen Eisens, das der Schmied mit einer Feuerzange hält, um das Zusammenwirken von Wille und Gnade zu veranschaulichen. Taurino bestreitet, dass der Vergleich das Zusammenwirken des freien Willens mit der Gnade veranschaulicht, um ihn dann in einem negativen Sinne unter Bezugnahme auf Jansen zu interpretieren.²¹⁵ In dem Zitat aus Kapitel 25 bezieht sich Rákóczi auf ein beliebtes bibliisches Exempel Augustins: auf das durch Israels Gott verhärtete Herz des Pharaos (Ex 9,12; Röm 9,17–18). Taurino zitiert den entsprechenden Abschnitt von *De civitate Dei* (II, 6) und bestreitet dann die Korrektheit von Rákóczis Interpretation im Zusammenhang mit der Möglichkeit, sich der Gnade zu widersetzen.²¹⁶

Die Beispiele zeigen, dass sich Rákóczi in seinen heute unbekanntenen Soliloquien ausführlich mit dem Problem der Gnade befasste und dass einige seiner Thesen die Kritik der beiden Theologen herausforderte. Sechs Jahre nach der Bulle „Unigenitus“ war Gnade ein besonders empfindliches Thema. Die Zensoren haben den spirituellen Charakter der Betrachtungen teilweise verkannt und sie als ein theologisches Fachwerk behandelt. Ihrer Meinung nach weichen Rákóczis Ansichten an mehreren Punkten von der orthodoxen Lehre ab, zeugen von jansenistischem Einfluss und können auch mit anderen „Häresien“ in Verbindung gebracht werden. Trotz der Kritik hat Rákóczi auf die Erörterungen zur Gnade, zum Verhältnis zwischen Gnade und freiem Willen im nach der Zensur geschriebenen Abschnitt des Buchs 3 der *Confessio* nicht verzichtet, und es gibt mehrere Stellen im Werk, die den kritisierten Stellen thematisch nahestehen. Zugleich wurde er vorsichtiger als zuvor und drückte seine Auffassung nuancierter, in rhetorischen Figuren verhüllt aus. Im Schlussteil formulierte er seinen Protest gegen den Vorwurf des Jansenismus. Auf seine Vorsicht verweist auch, dass er im ersten Teil des Manuskripts von Buch 2 (fol. 331–332) eine längere Ergänzung am Blattrand nachträglich einfügte. Hier erläutert er

215 „*cooperatus enim est sibi sicut forceps ferrum candens tenet, dum per manum fabri tenetur. Haec comparatio non exemplificat liberam cooperationem arbitrij humani cum gratia, et haec debet exprimi, ne dicamus per Jansenium, quod homo interiori gratiae non resistit.*“ Vizkelely, II. Rákóczi Ferenc (wie Anm. 212), S. 211.

216 „*Nec ex hoc debet deduci, quod gratiae interiori non possumus resistere, nisi te uolente. Imo resistentia gratiae tota est ab homine prauo [...].*“ Vizkelely, II. Rákóczi Ferenc (wie Anm. 212), S. 211.

seine Ansichten zur Kommunion und zum Fasten, die als jansenismusverdächtig beurteilt werden konnten.²¹⁷

Fazit

Die Untersuchung zeigt, dass das religiöse, moralische und spirituelle Programm der *Confessio peccatoris*, die dahinterstehende Theologie und die Autorabsicht in gleicher Weise ernst genommen werden müssen. Bei der Deutung des sich aus dem Werk abzeichnenden Gnadenbegriffs und bei der Verwendung des Adjektivs „jansenistisch“ ist besondere Vorsicht geboten. Mit Hilfe des Gnadenbegriffs bearbeitete Rákóczi Ideen, die er in Grosbois näher kennengelernt hatte, und experimentierte mit Argumentationsmethoden und Schreibtechniken, die er sich zum Teil bereits zuvor angeeignet hatte. Er arbeitete vorwiegend sprachorientiert, auf theoretischer Ebene und mit den Mitteln der formalen Rhetorik, beschränkte stark die Erfahrungsbezüge und die herangezogene Textüberlieferung; die Interpretationsverfahren wurden reduziert. Eine theologische Zielsetzung hatte er nicht. Mit seiner Arbeit möchte er, nach eigener Aussage, nicht belehren, sondern Bekenntnis ablegen; sein Ziel ist, den Glauben zu fördern und von der Existenz und Allmacht Gottes zu überzeugen. Er will glauben und anbeten, nicht erkennen.²¹⁸ Das Primat des religiösen Gefühls und der emotionalen Glaubenserfahrung gegenüber der Lehre, die Verbindung von Selbst-

217 László Takács: II. Rákóczi Ferenc: „Confessio Peccatoris“ – a latin szöveg új kritikai kiadásának filológiai elvei és problémái. Előadás az MTA BTK Irodalomtudományi Intézetében, 2018. III. 27. [Ferenc Rákóczi II.: „Confessio Peccatoris“ – philologische Prinzipien und Probleme der neuen historisch-kritischen Ausgabe des lateinischen Textes. Vortrag am Institut für Literaturwissenschaft, Geisteswissenschaftliches Forschungszentrum, Ungarische Akademie der Wissenschaften, 27.03.2018]. – In der Bibliothek Rákóczis von Rodostó/Tekirdağ fand sich ein Exemplar einer Ausgabe des Werkes von Antoine Arnauld mit dem Titel *De la fréquente communion* (Paris 1643). Die Schrift gehörte neben dem Augustinus Jansens zu den meistdiskutierten Arbeiten der Jansenisten. Knapp, Tüskés, La bibliothèque (wie Anm. 183), S. 194, Nr. 1. – Zur nachträglichen Modifizierung einer Textstelle zur Frage des freien Willens vgl. Anm. 157.

218 „cum per haec non ad docendum, sed ad confitendum credo quod vocaveris me.“; „ne me perdam in profunditate secretorum tuorum, quae credere et adorare, non scire proposuisti et praecepisti mihi.“ (CP 369–370).

analyse und Theologisierung sind sowohl augustinisches als auch kartesianisches Erbe. Der didaktisch-moralische Zweck des Werkes ist jedoch offensichtlich.

Rákóczi stellt die „Sprache des Herzens“ der Theologie entgegen und bewertet sie höher als diese. Dabei verteidigt er sich im Voraus: „Die einfache Sprache meines Herzens, die das traditionelle Vokabular und die Begriffe der Theologie nicht kennt, kann dies [die zukünftige Kritik] nicht abwehren.“²¹⁹ Indem er erklärt, dass er auch über Dinge geschrieben hat, die bei den heiligen Vätern nicht zu finden sind, gibt er implizit zu, dass er von der orthodoxen Lehre abgewichen ist.²²⁰ Er charakterisiert seine Arbeitsweise mit einem Vergleich und gibt damit indirekt zu, dass er jansenistische Werke kannte und verwendete: die Mischung der „verurteilten Thesen“, von denen er „vielleicht nicht einmal ein Hundertstel, noch ein Tausendstel“ kennt, betrachtete er als Blumen, „aus denen die Bienen Honig, die Spinnen Gift saugen“, er wollte Honig aus ihnen entnehmen.²²¹ Die Auffassung, dass weltliche Gläubige das Recht und sogar die Pflicht haben, sich eingehend mit moralischen und religiösen Fragen zu befassen, zeigt jansenistischen Einfluss.

Der oben zitierte Vergleich macht auf die starke intertextuelle Prägung der Gnadenlehre der *Confessio* aufmerksam. Daraus ergibt sich, dass Rákóczis theologische Aussagen zumeist nicht auf eine einzige Quelle zurückgeführt werden können. Die genannten Vorbilder sind oft weniger wichtig als jene, die nicht genannt wurden, und wie Nicoles Beispiel zeigt, kannte Rákóczi auch andere Werke zum Thema Gnade, die aber nicht von ihm erwähnt wurden. Verborgene Bedingungen und Dispositionen prägten den Text oft im gleichen Maße wie die offen

219 „terminorum enim et expressionum Theologiae conservatorum ignara et simplex loquela cordis mei has praecavere nequit.“ (CP 377)

220 „quaedam et fors plura protulisse, quae in SS. PP. non reperiuntur, et hoc ego quoque ingenue fatebor“ (CP 377–378).

221 „et propterea omnium illarum condemnatarum propositionum farraginum, quarum nec fors centesima, sed nec millesima pars mihi nota est, [...] semper consideravi velut flores, ex quibus apes mel, araneae venenum exsugunt, et propterea veneno rejecto, [...] ex illis mel extrahere intendi.“ (CP 377) Der antike Vergleich mit den Bienen und Spinnen (Plutarchos, *Questionum convivialium libri IX*, VII, 7; Aelianos, *De natura animalium*, IV, 18; Theophrastos, *De odoribus*, IV, 734) gehörte zu den beliebten Motiven der Emblematis, so z. B. in den Sammlungen von Bargagli, Valeriano, Junius und Bruck. *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*. Hrsg. von Arthur Henkel und Albrecht Schöne. Stuttgart 1978, Sp. 302–303.

benannten Quellen und die bewusst angeeigneten Anregungen. Die „Originalität“ der Gnadenlehre Rákóczis liegt u. a. darin, dass er sich nicht auf die eine oder andere vorgefundene Auffassung verpflichtet, sondern in einer langen Reihe von Überlegungen die eigene Konzeption ausarbeitet.

Gratia ist bei Rákóczi mit zwei Gegensatzpaaren verbunden. 1. Gratia im Gegensatz zur Aufrechnung der Straftaten, Vergeltung und Bestrafung gemäß den Gesetzen. Diese Bedeutung von Gnade Gottes entspricht auch der Gnade des Kaisers als Rechtsbegriff. 2. Gratia in Opposition zum individuellen freien Willen und den willentlichen Entschlüssen, eigenmächtig zu handeln. Wenn der freie Wille im kritischen Rückblick aber zu fehlerhaften Entscheidungen verleitet und den Handelnden in Schuld verstrickt hat, gilt die göttliche Gnade als Entlastung und Schuldweispruch. Theologisch möglich wird sie durch die stellvertretende Opfer- und Erlösungstat Christi. Im Unterschied zu (1) besteht der Gegensatz zwischen Gott und Mensch in der Hinälligkeit nach dem Sündenfall und Gottes Vollkommenheit, ferner im Verhältnis zwischen Allmacht und Ohnmacht, das Gute zu tun. In dieser Bedeutung (2) nähert sich göttliche Gnade der providentia an. Die beiden semantischen Kontexte von gratia (1) und (2) erlauben es Rákóczi, gratia divina wie einen Joker überall dort in Anspruch zu nehmen, wo er ethisch versagt und Schuld auf sich geladen hat, oft auch eine Schuld, über deren Ausmaß er sich im Moment des Handelns nicht klar war. Gratia und eine Theorie, welche die gratia Dei nicht nach strafrechtlichen Gesichtspunkten wie eine Ausschüttung von Lohn und Strafe deutet, waren bei Rákóczi die besten Hilfsmittel, die Frage nach der Schuld wie auch die Traumata aus der Jugendzeit und aus dem Freiheitskampf durchzuarbeiten.²²²

Der Laientheologe ist eine der Autorrollen Rákóczis, die Ausführungen über die Gnade sind in diesem Zusammenhang zu verstehen. Die Erörterungen trägt er im Rahmen einer stilisierten Selbstanklage und einer stereotypen Wiederholung der eigenen Schuld vor. Die existenzielle Situation des Exils und der Gedanke der eigenen Schuldhaftigkeit prägten seine Vorstellungen von der Gnade grundsätzlich. Im gesamten Werk schildert er sich selbst von einem Akt der Bekehrung her, der durch die Gnade ausgelöst wurde, und stellt sein Leben in die Perspektive der Gnade. Die Idee der Gnade als substantielles Grund-

222 Gemäß einem Brief von Prof. Dr. Barbara Mahlmann-Bauer an Gábor Tüskés vom 04.07.2020.

prinzip bot ihm Gelegenheit, seine Biographie und die erzählten Ereignisse zu spiritualisieren. Diese Idee dient als Erklärungsprinzip für die Wendungen seines Lebens und der Geschichte. Sie ermöglicht es, beide in einem heilsgeschichtlichen Kontext zu betrachten, aber auch, die Allgegenwart und die Wirksamkeit der Gnade, gegebenenfalls ihre Abwesenheit und ihre Folgen, auch für andere darzustellen. Der Rückzug vom französischen Königshof nach Grosbois bekommt eine besondere Rolle in Rákóczis Leben: Er entspricht im Wesentlichen dem vorübergehenden Rückzug der Jansenisten aus der Welt in das Oratorium, von wo aus sie in die Welt zurückkehrend nach einem beispielhaften christlichen Leben strebten.

Die *Confessio* ist ein origineller Versuch, offizielle kirchliche Vorstellungen von der Gnade und jansenistische Ansichten in Einklang zu bringen, Literatur und Theologie zu verbinden. Die Gnadenlehre, die sich in dem Werk abzeichnet, kann nur zusammen mit Rákóczis Konzept der Schuld verstanden werden. Gnade, sagt er, ist der entscheidende Faktor in der Beziehung zwischen Gott und Mensch – neben Sünde und Schuldhaftigkeit. Rákóczis mäßig optimistisches Gnadenkonzept bildet einen wirkungsvollen ideologischen und rhetorischen Kontrapunkt zur augustinischen, jansenistisch geprägten negativen Anthropologie, die die Schuld des Menschengeschlechts betont. Der Ausdruck des inneren religiösen Gefühls, innerhalb dessen die Auffassung von Schuld und Gnade, geht auf augustinische Wurzeln zurück. Die Konzepte der „*Massa damnata*“ und des Menschen, der ohne Gnade nur sündigen kann, sind ebenfalls augustinische Ideen bei ihm.

Rákóczi vereinfacht die zeitgenössischen Typologien der Gnade erheblich und verzichtet auf übermäßig subtile Überlegungen. Die Verwendung des Begriffs „verdiente Gnade“ verweist auf eine scholastische, skotistische Prägung.²²³ Die Verwerfung von Jansens Thesen am Schluss bedeutet nicht unbedingt, dass seine früheren Ausführungen frei von jansenistischem Einfluss sind. Den Begriff der ausreichenden

223 Die Lehre von den Verdiensten bildet einen Teil der Gnadenlehre Thomas von Aquins. Vgl. Puskás, *A kegyelem teológiája* (wie Anm. 10), S. 109–110. Zur Verwendung des Begriffs „*gratia promerita*“ vgl. z. B. Joannes Duns Scotus: *Opera theologica complectentia varios tractatus [...] labore, ac studio per [...] Blasium à Benjumea*. Lyon 1677, S. 187; Konrad Klinge: *De securitate conscientiae catholicorum in rebus fidei*. Köln 1563, S. 6, S. 10, S. 19, S. 26; Crescentius Krisper: *Theologiae scholae scotisticae tomus I*. Augsburg 1728, S. 665–668 (Tractatus III. De gratia, justificatione et merito), im Sachverzeichnis unter dem Begriff „*gratia habitualis*“.

Gnade (*Gratia sufficiens*), den Jansen für überflüssig hält, verwendet Rákóczi nur in umschriebener Form. Die präzisen theologischen Unterscheidungen in Bezug auf die Gnade liegen ihm fern. Die theoretischen Äußerungen ordnet er konsequent der Erörterung verschiedener moralischer Probleme unter und funktionalisiert sie immer wieder in der Erzählung und der Meditation. Seine Auffassung ist im Wesentlichen mit der von Augustinus identisch und widerspricht nicht Jansens Konzeption.²²⁴ Die Idee im Schlussteil der *Confessio*, wonach Rákóczis „Herz [...] nicht leugnet, dass er der inneren Gnade nicht widerstehen kann“,²²⁵ erscheint in Augustins Schrift *De correptione et gratia* und in der zweiten Proposition, die von den französischen Bischöfen aus dem *Augustinus* Jansens exzerpiert wurde. Von den ideengeschichtlichen Kontexten des Augustinismus und des Jansenismus im 17. und 18. Jahrhundert her betrachtet, exemplifiziert die in der *Confessio* dargestellte Figur Rákóczis zugleich die Verderbtheit der menschlichen Natur, die Glaubenserfahrung der Gnade Gottes und die reflektierte Bearbeitung dieser Erfahrung.²²⁶

224 „Il me semble que cette profession de foi est conforme à saint Augustin, mais aussi à l'interprétation de Jansénius, qui me semble avoir bien compris Augustin. La proposition condamnée ‚On ne résiste jamais à la grâce intérieure‘ est clairement énoncée dans le ‚De correptione et gratia‘.“ Stellungnahme von Philippe Sellier aufgrund der Schlusspassage im Buch 3 der *Confessio peccatoris*. Briefliche Mitteilung von Jean Lesaulnier an Gábor Tüskés vom 10.03.2020.

225 „cor meum [...] sed nec gratiae interiori resisti posse negat.“; „Gratias efficaces [...] Nunquam resisti illis“ (CP 379–380). – Ein Vergleich der Gnadenlehre der *Confessio* mit den entsprechenden Abschnitten der weiteren Werke Rákóczis steht noch aus.

226 Zur literarischen Bearbeitung der Gnadenthematik im 17. und 18. Jahrhundert vgl. z. B. John Bunyan: *Grace Abounding to the Chief of Sinners*. London 1666; Nicolas de Malebranche: *Traité de la nature et de la Grâce*. Amsterdam 1680; Louis Racine: *Poème sur la Grâce*. Paris 1720. – Der theologische Begriff der Gnade spielt im Werk Grimmelshausens eine nicht unbedeutende Rolle. Vgl. dazu Peter Klingel: „[W]eil Gott auch durch Sünder die Wahrheit zu reden [...] pflegt.“ Überlegungen zur Dialektik von Sünde und Gnade in Grimmelshausens „Das Wunderbarliche Vogel-Nest I“. In: *Simpliciana* XXXVIII (2016), S. 239–260; Eric Achermann: Reue, Buße, Tod und Gnade. Zu Kalkül und Endlichkeit in Grimmelshausens „Courasche“ und „Zweitem Vogel-Nest“. In: *Simpliciana* XXXVIII (2016), S. 201–223; Dieter Breuer: *Grimmelshausen. Politik und Religion*. Darmstadt 2019, S. 124–126, 166–177, 192, 216, 234, 245, 255–256; Peter Klingel: Metaphysisches Wissen und Erzählperspektive bei Grimmelshausen. In: „[...] damit sich der Leser, gleich wie ich itzt thue, entferne der Thorheit und lebe in Rhue.“ *Festschrift für Peter Hefelmann*. Hrsg. von Eric Achermann [u. a.] Dortmund 2020, S. 25–45.