

Tausch – Gabe – Gnade

Augustinus im Licht der Postmoderne

von Myriam-Sonja Hantke

*Ebenso hat, wer eine Wohltat für eine
Gegenleistung erwies, keine Wohltat erwiesen.*
SENECA, Über die Wohltaten, IV, XIV, 1.

Im vorliegenden Artikel wird ausgehend von Marcel Mauss, Jacques Derrida und Jean-Luc Marion nach dem Wesen der Gabe/Gnade gefragt. Bei Mauss zeigt sich das Problem, dass jede Gabe immer zugleich mit einer Gegen-Gabe verbunden ist. Die Gabe erweist sich hier als *Tausch*. Derrida macht hingegen deutlich, dass zwischen Tausch und Gabe unterschieden werden muss: Impliziert der Tausch eine Relation von Gabe und Gegen-Gabe, so kann erst dann von einer Gabe gesprochen werden, wenn es eine solche Gegen-Gabe nicht gibt. Auch kann von einer Gabe nicht gesprochen werden, wenn es einen Geber und einen Empfänger gibt, weswegen Derrida die Gabe, den Geber und den Empfänger einer dreifachen Dekonstruktion unterzieht. Auch Marion unterscheidet zwischen dem Tausch und der Gabe. Mittels einer dreifachen Einklammerung von Gabe, Geber und Empfänger, womit er die *epochè* Edmund Husserls neu zur Anwendung bringt, legt Marion die Besonderheit des *Gegebenseins* offen. Dieses *Gegebensein* ist für Marion das Grundphänomen, das eine Gabe allererst ermöglicht, die nicht über sich auf einen Geber oder Empfänger hinausweist. Im Anschluss an diese Darlegung wird auf die augustinische Gnadenlehre aus dem Jahre 397 Bezug genommen: In seinen Überlegungen legt Augustinus Röm 9,9-29 aus und zeigt durch eine Dekonstruktion des Geschenkgedankens das wahre Verständnis von Gnade auf.

1. Einleitung: Die Gabe als Tausch

Jeder, der bei einer Freundin eingeladen ist, kennt es: Man bringt als Dank für die Einladung ein kleines Gastgeschenk mit. Auf der anderen Seite erwartet man vom Gastgeber dafür einen schönen Abend mit einem leckeren Essen. Mauss (1875-1950), ein französischer Soziologe, hat in seinem Buch *Die Gabe* die Voraussetzung für eine postmoderne Theorie der Gabe entwickelt und dabei das wechselseitige Geben und Empfangen von Gaben im Rahmen verschiedener archaischer Gesellschaften (insbesondere Polynesien¹) in den Blick genommen, wobei er herausstellt, dass die Gabe auch immer zugleich mit einer

¹ Marcel Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, mit e. Vorw. v. E. E. Evans-Pritchard, übers. v. E. Moldenhauer, Anhang v. H. Ritter, Frankfurt a. M. ¹²2019, 27–49.

(Gegen-)Gabe**verpflichtung** einhergeht.² Es sind somit Gaben, die gegeben und erwidert werden müssen.³

„Von allen diesen sehr komplexen Grundthemen und der Vielfalt der gesellschaftlichen Dinge wollen wir hier nur einen, zwar tiefgreifenden, doch isolierten Zug näher betrachten: nämlich den sozusagen freiwilligen, anscheinend selbstlosen und spontanen, aber dennoch zwanghaften und eigennützigen Charakter dieser Leistungen. Fast immer nehmen sie die Form des Geschenks an, des großzügig dargebotenen Präsents, selbst dann, wenn die Geste, die die Übergabe begleitet, nur Fiktion, Formalismus und soziale Lüge ist und es im Grunde um Zwang und wirtschaftliche Interessen geht.“⁴

Jedes Geben, sei es noch so freiwillig, ist – so ließe sich festhalten – immer zugleich ein *Tausch*. Mauss führt dazu das selbstloseste Geben wie das agonale Geben des Potlatsch (= ernähren, verbrauchen)⁵ bei den nordamerikanischen Indianern an, bei dem der Häuptling in einem rituellen Fest seinen gesamten Besitz verschenkt oder zerstört und letztlich doch auch von Eigennutz geleitet wird, da er durch diese Gabe sein Ansehen zu steigern versucht.⁶ Darum könne es die reine Gabe oder einen interesselosen Handel nicht geben, womit Mauss indirekt deutlich macht, dass es eine reine Gabe (Gnade) nicht geben kann. Denn jede Gabe ist ein Tausch, die eine Gegen-Gabe evoziert; die reine Gabe dekonstruiert sich somit selbst. Daraus kann dann Mauss abschließend folgern:

„Ein großer Teil unserer Moral und unseres Lebens schlechthin steht noch immer in jener Atmosphäre der Verpflichtung und Freiheit zur Gabe. Zum Glück ist noch nicht alles in Begriffen des Kaufs und Verkaufs klassifiziert.“⁷

Dabei stellt sich jedoch die Frage: Kann es wirklich eine *reine Gabe* nicht geben? Ist jede Gabe nur ein Tausch? Inwiefern vermögen Derrida und Marion die Gabe vom Tausch zu unterscheiden? Und: Wenn Gottes Gnade als Gabe zu denken ist, wie ließe sich diese Gnade wiederum denken? Kann es nach Augustinus eine *reine Gnade Gottes* geben? Ja, inwiefern zeigt sich schon bei Augustinus in seiner Gnadenlehre von 397 (*Ad Simplicianum*) eine *Dekonstruktion der Gnade*? Das heißt: Inwiefern ist Gottes Gnade frei vom Aspekt des Tausches für gute Verdienste und ereignet sich allein aus der Barmherzigkeit Gottes? Entlang dieser Grundthemen soll auch nach den Gemeinsamkeiten und Unterschieden in den Konzeptionen von Gabe bzw. Gnade bei Jacques Derrida, Jean-Luc Marion und Augustinus gefragt werden. In einer Bilanz soll erörtert werden, ob Augustinus in gewisser Weise als ein *postmoderner Denker* verstanden werden kann.⁸

² Marcel Hénaff, Die Gabe der Philosophen. Gegenseitigkeit neu denken, über. aus d.Franz. v. E. Moldenhauer, Bielefeld 2014, 51–57.

³ Mauss, Die Gabe (wie Anm. 1), 17.

⁴ Ebd., 18.

⁵ Ebd., 23.

⁶ Ebd., 20–26.

⁷ Ebd., 157.

⁸ Nach Flasch ist dieser für die Moderne nicht anschlussfähig; vgl. *Augustinus von Hippo*, Logik des Schreckens. Die Gnadenlehre von 397, hrsg., erkl. und mit einem Nachw. vers. v. K. Flasch, Mainz 1990 u. ö., hier 18: „Diesen Text Augustins kann man wohl verstecken oder verwässern, nur aneignen kann man ihn sich nicht, wenigstens

2. Die Gabe in der postmodernen Philosophie⁹

2.1 Die Dekonstruktion der Gabe bei Jacques Derrida

Wenn nun im Gegensatz zu Mauss die Gabe als *reine Gabe (selbstlose Gabe)*¹⁰ gedacht werden sollte, müsste sie von jeglicher Tausch-Vorstellung befreit werden.¹¹ Sie darf dann nicht mehr als ein Tausch, das heißt als eine Konstellation von Gabe und Gegen-Gabe verstanden werden. Eine solche *Dekonstruktion der Gabe* hat Derrida in verschiedenen Werken unternommen, insbesondere in *Falschgeld. Zeit geben I* (1991).¹²

Derrida wendet sich mit seiner Methode der Dekonstruktion grundsätzlich gegen die totalitäre Herrschaft des Denkens in der Philosophie.¹³ Die Begriffe des ‚Seins‘ oder der ‚Vernunft‘ seien totalisierend und ermöglichten kein Anders-Sein oder ein Anders-Denken. Die Andersheit werde dabei unterdrückt und unter ein Prinzip subsumiert. Derrida opponiert gegen das metaphysische Einheitsdenken, damit die Andersheit von diesem Totalitarismus befreit werden kann. Dazu dient ihm die Dekonstruktion und die Negation des metaphysischen Denkens (i. e. des Logozentrismus).¹⁴ Diese Dekonstruktion kommt freilich selbst an kein Ende, sondern transzendiert sich gewissermaßen selbst immer weiter. Ulli Roth spricht daher vom „de-limitativen, entgrenzenden Grundzug der Dekonstruktion Derridas“¹⁵. Diese Besonderheit in der ‚Dekonstruktion des Logos‘ zeigt sich dabei insbesondere in Derridas Denken der Gabe; im Gegensatz zu Mauss darf die Gabe gerade nicht im Sinne des Tausches verstanden werden, wie Roth unterstreicht:

„Grundlage dieses Denkens ist die Unterscheidung der Gabe von jeglichem Tausch- und Reziprozitätsverhältnis. Eine Gegengabe, Verpflichtung oder Schuld darf nicht aus einer Gabe resultieren, sonst bleibt sie nicht Gabe und wird als solche aufgehoben. Letztlich darf der Gabenempfänger aber nicht nur nicht zurückgeben, sondern nicht einmal die Gabe als solche anerkennen oder gar wahrnehmen. Jede dieser Antworten auf die Gabe würde unweigerlich

nicht unter den Bedingungen der Moderne.“ Hier jedoch soll im Gegensatz zu Flasch gezeigt werden, inwieweit Augustins Text für die (Post-)Moderne sehr wohl anschlussfähig ist. M. E. finden sich bislang keine Forschungsarbeiten, die Augustins *Ad Simplicianum* im Kontext der Postmoderne (Derrida und Marion) eigens betrachtet haben. Es findet sich zur Vergleichbarkeit von Derrida und Augustinus die Arbeit von *Johanna Schumm*, *Confessio, Confessiones, ‚Circonfession‘*. Zum literarischen Bekenntnis bei Augustinus und Derrida, München 2011; hier werden Augustins *Confessiones* in eine Beziehung zu Derridas *Circonfession* gesetzt.

⁹ Ich folge hier meiner eigenen Darstellung der *nicht-anderen Gabe*; vgl. Myriam-Sonja Hantke, *Das Nicht-Andere. Zur Religionsphilosophie von Nikolaus von Kues, G. W. F. Hegel und der Kyôto-Schule*, Münster 2022, 149–155.

¹⁰ Die *reine Gabe* kann folgendermaßen definiert werden; vgl. Hénaff, *Die Gabe der Philosophen* (wie Anm. 2), 59): „Geben heißt, in uneigennütziger Weise, also ohne Erwartung und ohne Garantie einer Erwidierung, ein Gut abzutreten oder einen Dienst zu erweisen.“

¹¹ In analoger Weise denkt Derrida auch die Gastfreundschaft; vgl. Jacques Derrida, *Von der Gastfreundschaft*, übers. v. M. Sedlaczek, Wien 2007, 27.

¹² Vgl. Hénaff, *Die Gabe der Philosophen* (wie Anm. 2), 27–50.

¹³ Vgl. Ulli Roth, *Gnadenlehre*, Paderborn 2013, 30.

¹⁴ Vgl. ebd., 30.

¹⁵ Roth, *Gnadenlehre* (wie Anm. 13), 31.

die eine oder andere Form subtiler Reziprozität wiederaufleben lassen und die Gabe vernichten. Dasselbe gelte dann aber auch vom Geber.“¹⁶

Um die Gabe vom Tausch zu unterscheiden, muss sie somit von jeglichem Reziprozitätsverhältnis befreit werden, d. h. die Gabe darf keine Gegen-Gabe evozieren. Dies bedeutet auch, dass keine Verpflichtung oder Schuld aus der Gabe erwachsen darf; sogar eine Anerkennung oder Wahrnehmung der Gabe darf es nicht geben. Denn dadurch würde immer noch ein Reziprozitätsverhältnis der Anerkennung etabliert werden, womit die Gabe nicht selbstlos geschenkt werde, sondern wiederum zum Tausch würde. Die Gabe muss darum zugleich mit einem *Vergessen* des Gebens einhergehen.¹⁷ Derrida schreibt: „Die Gabe als Gabe dürfte letztlich nicht als Gabe erscheinen: weder dem Gabenempfänger noch dem Geber. Gabe als Gabe kann es nur geben, wenn sie nicht präsent ist.“¹⁸

Damit die Gabe als reine Gabe, das heißt frei von Tausch und Reziprozität sein kann, muss sich dabei die Gabe selbst *dekonstruieren* und darf selbst somit keine *Gabe* mehr sein. Mit anderen Worten: Nur als Nicht-Gabe kann sie eine *reine Gabe* darstellen. Die Gabe muss sich demnach negieren und darf nicht präsent sein, d. h. sie darf keine Präsenz besitzen und damit kein *Präsent* sein. Es zeigt sich also, dass hier Derrida eine *Negative Theologie der Gabe* vorlegt, sodass der Gabe alle eigentlichen Attribute abgesprochen werden müssen, da diese ein wechselseitiges Tauschverhältnis implizieren. Daraus folgt, dass von der Gabe nur noch in paradoxen Formulierungen gesprochen werden kann:

„Folglich gibt es keine Gabe, wenn es keine Gabe gibt, aber eine Gabe gibt es auch dann nicht, wenn es eine Gabe gibt, die vom anderen als Gabe gewahrt und bewahrt wird: in jedem Fall *existiert* und *erscheint* die Gabe nicht. Wenn sie erscheint, erscheint sie nicht mehr.“¹⁹

Die Gabe ist somit wesentlich durch ihre *Negation* bestimmt, das heißt, sie kann es nur geben, wenn es sie nicht gibt. Sie ist somit wesentlich durch ihre *Abwesenheit* bzw. Nicht-Präsenz gekennzeichnet. Auch in ihrer vermeintlichen Anwesenheit ist sie im Grunde abwesend. Sie ist vielmehr ähnlich wie bei Kant durch einen *transzendentalen Schein* gekennzeichnet.²⁰ Dieser Schein jedoch verschwindet nicht, wenn er einmal durchschaut wird, sondern ist vielmehr der Gabe wesentlich, da er eine Gabe in ihrem Sein erscheinen lässt, die es jedoch nicht gibt und auch nicht geben darf, wenn sie nicht zum Tausch werden will. Schlussendlich führt Derrida eine dreifache Dekonstruktion von Geber, Empfänger und Gegebenem durch. Denn erst dann, wenn der Geber, der Empfänger und auch die Gabe von jeglicher Reziprozität befreit sind, kann die Gabe in ihrer Abwesenheit aufscheinen. Zunächst muss der Geber sich selbst negieren und muss zu einem Nicht-Geber werden.

¹⁶ Roth, Gnadenlehre (wie Anm. 13), 31.

¹⁷ Vgl. Jacques Derrida, Falschgeld. Zeit geben I, übers. v. A. Knop und M. Wetzel, München 1993, 28.

¹⁸ Derrida, Falschgeld (wie Anm. 17), 25.

¹⁹ Ebd., 26.

²⁰ Vgl. ebd., 44.

„Was wäre eine Gabe, durch die ich geben würde, ohne geben zu wollen und ohne zu wissen, dass ich gebe, ohne explizite Intention zu geben, sogar mir zum Trotz? Das ist das Paradox, auf das wir uns von Anfang an eingelassen haben.“²¹

Damit die Gabe rein von Tausch sein kann, muss der Geber geben, ohne zu geben. Derrida beschreibt hier die Paradoxie des Gebens, das etwas gibt, ohne es zu geben. Nach Derrida hebt dies nicht die Gabe auf, sondern ist vielmehr für die *reine* Gabe konstitutiv. Denn eine reine Gabe kann es nur *ohne* einen Geber geben. Entsprechendes gilt vom Empfänger; einen wahren Empfänger kann es nur geben, wenn dieser die Gabe nicht empfängt und sie nicht als Gabe anerkennt. Denn würde der Empfänger in seiner Ich-Identität *als* Empfänger auftreten, würde er das *reine* Geschenk der Gabe zerstören.²²

„Die geeignetste Gabe wäre dann eine, die gar nicht gegeben werden kann, die quasi nichts ist, um nicht zum Objekt oder gar zur Verbindlichkeit zu werden. Beides würde ja eine wenn auch noch so schwache Ökonomie zwischen Geber und Empfänger erzeugen.“²³

Die geeignetste Gabe, um diese Ökonomie (Tauschlogik) zwischen Geber und Empfänger der Gabe zu vermeiden, ist im Grunde die *Nicht-Gabe*, das heißt die *Gabe des Nichts* und die Gabe, die selbst nichts ist. Derrida führt dazu die *Zeit* als eine Gabe des Nichts an: „Wenn es etwas gibt, was man auf keinen Fall geben kann, dann ist es die Zeit, da sie nichts ist und ‚nichts‘ auf jeden Fall niemandem als sein Eigentum gehört [...]“. ²⁴

Diese Gabe des Nichts ist für Derrida die Zeit, da die Zeit nichts ist, das gegeben werden kann. Sie selbst ist das Verschwinden des Verschwindens und ist durch reine Negation gekennzeichnet. Jeder Moment ist bereits vergangen und besitzt keine Dauer. Mit anderen Worten: Die Zeit entzieht sich der Reziprozität und der Ökonomie. Daraus folgert Derrida: „Auf jeden Fall ist die Zeit oder die ‚Gegenwart‘ der Gabe, ihr ‚Präsent‘, nicht mehr als ein Jetzt denkbar, das heißt als eine Gegenwart, die in die zeitliche Synthesis eingebunden ist.“²⁵

Da sich die Gabe in ihrer Existenz entzieht, kann sie selbst nicht in der Zeit, das heißt in der Präsenz als ein Präsent sein. Sie ist Entzug des Seins und der Zeit und wesentlich durch die *Negation der Gegenwart* gekennzeichnet. Die Gabe kann demnach niemals ein Präsent sein, das anwest, sondern bedeutet immer Aufschub und somit „das Unmögliche“²⁶. Im Grunde bleibt die reine Gabe immer *Geheimnis*:

„Eine Gabe, so könnte man sagen, gäbe sie sich vor aller Augen als solche zu erkennen, eine für die Dankbarkeit bestimmte Gabe würde sich sogleich annullieren. Die Gabe ist das Geheimnis *schlechthin*. Das Geheimnis ist das letzte Wort der Gabe, die das letzte Wort des Geheimnisses ist.“²⁷

²¹ Derrida, Falschgeld (wie Anm. 17), 161.

²² Vgl. ebd., 36.

²³ Roth, Gnadenlehre, (wie Anm. 13), 33.

²⁴ Derrida, Falschgeld (wie Anm. 17), 43.

²⁵ Ebd., 19.

²⁶ Ebd., 17.

²⁷ Zit. nach Hénaff, Die Gabe der Philosophen (wie Anm. 2), 50; Jacques Derrida, Donner la mort, Paris 1993, 36.

2.2 Die Gabe bei Jean-Luc Marion

Marion hat sich selbst kritisch mit Derrida auseinandergesetzt und demgegenüber seine *Phänomenologie der Gebung* entwickelt.²⁸ Die Gabe steht nach Marion in einem zweifachen Gegensatz zum Tauschakt: (a) Die Gabe schließt jegliche Reziprozität aus, die der Tausch voraussetzt und (b) die Gabe darf nicht in einer natürlichen Einstellung wahrgenommen, sondern muss unter phänomenologischen Gesichtspunkten betrachtet werden.²⁹ Einerseits darf die Gabe also nicht reziprok verstanden werden, andererseits muss der Gabecharakter phänomenologisch eingeklammert werden, wodurch sich ein wahres *Gegeben-sei* zeigt. Dabei versucht Marion nicht, wie Derrida die Gabe negativ zu bestimmen, sondern vielmehr die Gabe einzuklammern und sie vom Phänomen des *Gegeben-sei* zu denken, das letztendlich aller Phänomenalität zu Grunde liegt. In diesem Zusammenhang vertritt Marion die These: „Alles, was sich zeigt, gibt sich, aber nicht alles, was sich gibt, zeigt sich.“³⁰ Marion knüpft dabei an die Phänomenologie Husserls an, in der alles Phänomen ist, das erscheint, und in der alles ein reduziertes Phänomen der ‚Gebung‘ jenseits des Bewusstseins ist.³¹ Das *Gegeben-sei* tritt so an die Stelle eines ersten Prinzips der Philosophie. Das Phänomen des *Gegeben-sei* gibt sich sozusagen in der Gebung. Dabei ist alles Gezeigte gegeben, doch nicht alles, das sich gibt, zeigt sich auch: „Gegeben-sei – das Gegebene gibt sich faktisch und bezeugt so seine Gegebenheit.“³² Dabei lässt sich für das *Gegeben-sei* selbst keine Ursache oder ein Bedingendes ausweisen, vielmehr ist es selbst die Bedingung für die Gebung:

„Die Gebung charakterisiert zumeist das Gegebene als ohne Ursache, ohne Ursprung, ohne identifizierbare Vorgänger, und ist weit entfernt, ihm diese zuzuweisen. Es reicht aus, dass das Gegebene – das gegebene Phänomen – sich nur von sich aus gibt (und nicht von einem voraussetzenden und konstituierenden Subjekt aus), damit sich die Faltung der Gegebenheit bezeugt. [...] Die Gegebenheit unterwirft das Gegebene nicht einer transzendenten Bedingung, sondern befreit sie davon.“³³

Das Phänomen des *Gegeben-sei* ist in gewisser Weise ohne Ursache, Ursprung oder Vorgänger. Die Bedingung der Gebung darf demnach nicht außerhalb des *Gegeben-sei* gesucht werden, sondern liegt vielmehr in der Gebung selbst beschlossen. Das Gegebene kann sich demnach nur selbst bezeugen und erscheinen. Dabei ist es wichtig zu sehen, dass auch das Phänomen des *Gegeben-sei* hier keine Präsenz als Dauer hat, sondern sich nur in der Gebung ereignet, gibt und bezeugt. Das ‚betroffene‘ Subjekt demgegenüber ist das dem *Gegeben-sein* Hingegebene oder Zugegebene, das seinen Grund im Sich-Gegebensein besitzt.

²⁸ Hénaff, Die Gabe der Philosophen (wie Anm. 2), 129–163.

²⁹ Vgl. Jean-Luc Marion, Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit, übers. v. Th. Alferi, Freiburg; München 2015, 204–205.

³⁰ Marion, Gegeben sei (wie Anm. 29), 15.

³¹ Vgl. Roth, Gnadenlehre (wie Anm. 13), 38.

³² Marion, Gegeben sei (wie Anm. 29), 18.

³³ Jean-Luc Marion; Josef Wohlmuth (Hg.), Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie, Solingen 2000, 29.

Marions Kritik an Derrida besteht insbesondere darin, dass für ihn Derrida immer noch im Horizont des Tausches und der Ökonomie denkt, auch wenn er diese Logik zu dekonstruieren versucht. Im Gegensatz dazu unternimmt Marion eine *Einklammerung* der Gabe in ihren drei Dimensionen, um „die Gebung als Gabe erscheinen zu lassen“³⁴; die Einklammerung des Gabe-Empfängers, die Einklammerung des Gebers und die Einklammerung der Gabe.³⁵ Durch diese dreifache Einklammerung (Reduktion³⁶), die an Husserls *epochē* erinnert, gelangt Marion der Aufweis einer *reduzierten Gabe*. Dabei wehrt er den Einwand ab, dass die Gebung der Gabe eine Wirkursache oder etwas ihr gegenüber Transzendentes impliziere.³⁷ Die reduzierte Gabe setzt keine Transzendenz voraus: „Gegebenheitsmäßige Gabe erfüllt sich umso besser, als Reduktion sie aus allen sie verstellenden Transzendenzgebilden herauslöst.“³⁸

Diese Herauslösung betrifft auch die Einklammerung von Geber und Empfänger. Mit anderen Worten: Je mehr die Gabe eine Affiliation mit Ursächlichkeit und Transzendenz negiert, desto mehr erfüllt sich die Gebung der Gabe frei von Tausch und Ökonomie. Dies bedeutet, dass es keine Transzendenz zur Gebung der Gabe geben kann. Marion spricht darum auch von der *reinen Immanenz* der Gabe. „Dass der Tauschakt ausgeschlossen und Transzendenzgebilde wegreduziert wurden, führt schließlich zur Definition von Gabe als etwas rein Immanentem.“³⁹

Durch die Einklammerung der Gabe bzw. die Reduktion der Gabe sozusagen ‚auf sich selbst‘ zeigt sich die Gabe als ein freies Phänomen, das sich allein in und durch sich manifestiert.⁴⁰ Wenn nun der Geber oder auch der Empfänger eingeklammert werden bzw. ihre Transzendenz gegenüber der Gabe aufgehoben wird, dann genügt allein der Geber oder allein der Empfänger für die vollendete Gebung aus.⁴¹ Dabei wird zugleich auch die vermeintliche Schuldenlast⁴² der Gabe aufgehoben, d. h. weder ist oder bleibt der Geber dem Empfänger noch der Empfänger dem Geber etwas schuldig. Jegliche Schuldenlast würde nämlich eine Reziprozität zwischen beiden neu begründen; aber die Gabe ist demnach aus dem befreiten Blick der phänomenalen Reduktion frei von Tausch, da jegliche Transzendenzposition gegenüber der Gabe aufgehoben ist. Vor diesem Hintergrund kann gesagt werden, dass die Gabe alles gibt, was sie zeigt, aber nicht alles zeigt, was sie gibt.

³⁴ Hénaff, Die Gabe der Philosophen (wie Anm. 2), 140.

³⁵ Vgl. Marion, Gegeben sei (wie Anm. 29), 160–203.

³⁶ Vgl. ebd., 40f. „Die Reduktion reduziert alles außer dem Gegebenen, und lässt im Gegenzug alles als gegeben zu, was sie nicht reduzieren kann. Die Reduktion reduziert die Gebung nicht, sie führt zu ihr zurück.“

³⁷ Vgl. ebd., 206.

³⁸ Ebd., 206.

³⁹ Ebd., 207.

⁴⁰ Vgl. ebd., 207.

⁴¹ Vgl. ebd., 207 f.

⁴² Ebd., 208.

3. Die Gnadenlehre von Augustinus (*Ad Simplicianum* I 2)

Simplician, ein philosophierender Christ aus Mailand, hatte sich im Jahr 397 an Augustinus gewandt mit der Bitte, ihm die schwierige Paulusstelle aus Röm 9,9-29 zu erklären.⁴³ Augustinus entwickelt in seiner Antwort auf Simplician seine Gnadenlehre: einerseits in Abgrenzung zu den Pelagianern und sogenannten Semipelagianern,⁴⁴ andererseits in Abgrenzung zu seinem früheren Gnadenverständnis, wo er dem Menschen eine wenn auch kleine Teilhabe am Erlösungsgeschehen beimaß (Augustinus spricht im Rückblick auch von einem *error*).⁴⁵ Dabei folgt Augustinus faktisch der Methode der *Dekonstruktion*. Mittels einer Dekonstruktion legt er dabei das richtige Verständnis der *Gnade* (*gratia*)⁴⁶ als eines Geschenks der Erwählung Gottes dar. Im Zentrum der Schrift *Ad Simplician* I 2⁴⁷ steht bei Augustinus somit auch Röm 9,9-29:

„Promissionis enim verbum hoc est: Secundum hoc tempus veniam: et erit Sarae filius. Non solum autem, sed et Rebekka ex uno concubitu habens Isaac patris nostri. Cum enim nondum nati (fuissent) neque aliquid egissent bonum aut (vel) malum (ut secundum electionem propositum Dei maneret). Non ex operibus sed ex vocante dictum est ei: Quia maior serviet minori (sicut scriptum est): Iacob dilexi, Esau autem odio habui. Quid ergo dicemus? Numquid iniquitas est apud Deum? Absit! Moyses enim dicit: Miserebor cui misertus ero, et misericordiam praestabo cui misericors fuero. Igitur non volentis neque currentis sed miserentis est Deus. Dicit enim scriptura Faraoni: Quia ad hoc te excitavi, ut ostendam in te potentiam meam, et ut adnuntietur nomen meum in universa terra. Ergo cuius vult miseretur et quem vult obdurat. Dicis itaque mihi:

„Denn das Wort der Verheißung lautet: Zur besagten Zeit werde ich kommen, und Sara wird einen Sohn haben. Aber nicht nur hier war es so, sondern auch bei Rebekka, die nur von einem Mann, unserem Vater Isaak, Kinder empfing. Die waren nämlich noch nicht geboren und hatten noch nichts Gutes oder Böses getan, da wurde ihr – damit gültig bliebe, was Gott in freier Wahl, nicht aufgrund ihrer Taten, sondern aufgrund der Berufung bestimmt hatte – gesagt: Der Ältere wird dem Jüngeren dienen, wie geschrieben steht: Jakob habe ich geliebt, Esau aber gehasst. Was folgt nun daraus? Geht es bei Gott etwa ungerecht zu? Gewiss nicht! Denn zu Mose sagt er: Ich werde Erbarmen zeigen, wem ich Erbarmen zeigen will, und Mitleid haben, mit wem ich Mitleid haben will. Es liegt also nicht an jemandes Willen oder Mühen, sondern an Gott, der sein Erbarmen zeigt. Denn die Schrift lässt Gott zum Pharao sagen: Eben dazu habe ich dich auftreten lassen, dass ich an dir meine Macht zeige und mein Name verkündigt werde in der ganzen Welt. Also zeigt er sein Erbarmen, wem er will, und verhärte, wen er will. Du wirst mir nun sagen:

⁴³ Vgl. Flasch (Hg.), Logik des Schreckens (wie Anm. 8), 9.

⁴⁴ Vgl. Volker Henning Drecoll (Hg.), Augustin-Handbuch, Tübingen 2007, 488–497. Ferner Drecoll, Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins, Tübingen 1999.

⁴⁵ Vgl. Walter Simonis, Anliegen und Grundgedanke der Gnadenlehre Augustins, in: MThZ 34 (1983), 1–21, hier 1.

⁴⁶ Vgl. Simonis, Anliegen (wie Anm. 45), 10: „Er [sc. der Begriff der Gnade; M.-S.H.] hat aber auch die präzise Bedeutung jener Wirksamkeit Gottes im Menschen, die jegliches Gute, alles Sein und gute Tun ermöglicht, mag es sich dabei um allgemeine menschliche Eigenschaften handeln, oder mögen speziell der Glaube, die Hoffnung und die Liebe im Blickpunkt stehen; stets wirkt der gleiche Gott auf die gleiche Weise, nämlich als transzendenter Schöpfer, der dem Menschen seine guten Gaben gibt.“

⁴⁷ Vgl. Drecoll, Augustin-Handbuch (wie Anm. 44), 289–294.

Quid adhuc conqueritur? Nam voluntati eius quis resistit? O homo, tu quis es, qui respondeas Deo? Numquid dicit figmentum ei qui se finxit: Quare sic me fecisti? Aut non habet potestatem figulus luti ex eadem conspersione facere aliud quidem vas in honorem aliud in contumeliam? Si autem Deus volens ostendere iram et demonstrare potentiam suam attulit in multa patientia vasa irae, quae perfecta sunt in perditionem, ut notas faceret divitias gloriae suae in vasa misericordiae quae praeparavit in gloriam. Quos et vocavit nos non solum ex Iudaeis, sed etiam ex gentibus. Sicut Osee dicit: Vocabo non plebem meam plebem meam; et non dilectam dilectam; (et non misericordiam consecutam misericordiam consecutam;) et erit in loco ubi dictum est: Non populus meus vos, ibi vocabuntur filii Dei vivi. Esaias autem clamat pro Israhel: Si fuerit numerus filiorum Israhel quasi arena maris, reliquiae salvae fient. Verbum enim consummans et brevians (in aequitate: quia verbum breviatum) faciet Dominus super terram. Et sicut praedixit Esaias: Nisi Dominus Sabaoth reliquisset nobis semen, sicut Sodoma facti essemus et sicut Gomorra similes fuissimus.⁴⁸

Was beschwert er sich dann noch? Wer kann sich denn seinem Ratschluss widersetzen? O Mensch, wer bist du eigentlich, dass du mit Gott zu rechten wagst? Wird etwa das Werk zum Meister sagen: Warum hast du mich so gemacht? Hat denn der Töpfer nicht Macht über den Ton? Kann er nicht aus demselben Stoff das eine Gefäß zu einem Gefäß der Ehre, das andere aber zu einem Gefäß der Schande machen? Wie aber, wenn Gott seinen Zorn zeigen und seine Macht kundtun wollte und deshalb die Gefäße des Zorns, die zum Verderben bereitgestellt sind, mit viel Geduld ertragen hätte, um den Reichtum seiner Herrlichkeit sichtbar zu machen an den Gefäßen seines Erbarmens, die er zuvor für die Herrlichkeit bestimmt hat, [...] Die er nun berufen hat – und das sind wir –, die stammen nicht nur aus den Juden, sondern auch aus den Völkern, wie er auch bei Hosea sagt: Die nicht mein Volk sind, werde ich mein Volk nennen, und die Ungeliebte meine Geliebte. Und es wird geschehen an dem Ort, wo ihnen gesagt wurde: Ihr seid nicht mein Volk, dort werden sie Söhne des lebendigen Gottes genannt werden. Jesaja aber verkündet laut über Israel: Ist auch die Zahl der Söhne Israels wie der Sand am Meer – der Rest wird gerettet werden. Denn der Herr wird Abrechnung halten auf Erden, abschließend und endgültig. Denn der Herr wird sein Wort durchsetzen auf Erden, abschließend und endgültig. Und wie Jesaja vorausgesagt hat: Wenn nicht der Herr Zebaoth uns Nachkommenschaft gelassen hätte, – wie Sodom wären wir geworden, und Gomorra wären wir gleichgemacht.⁴⁸

Augustinus fragt sich, wie dieser Text verstanden werden kann. Wenn Rebekka bei einem einzigen Beischlaf mit Isaak ihre Kinder empfangen hat, wie kann Gott Jakob lieben und Esau hassen, noch bevor sie geboren worden sind und bevor sie etwas Gutes oder Böses haben tun können? Während Augustinus den Text auslegt, fragt er nach der Grundaussage des *Römerbriefes* selbst: „Diese ist: Niemand soll sich der Verdienste seiner Werke rühmen.“⁴⁹ Diese Aussage ist dabei gegen die ‚Israeliten‘ gerichtet, die streng dem Gesetz folgten (*sub lege*) und dabei glaubten, dass sie sich dadurch die Gnade Gottes *verdient* hätten; sie machten aus dem *meritum hominis* ein *debitum Dei*.⁵⁰ Die Gnade verstünden sie dabei

⁴⁸ Augustinus, Logik des Schreckens (wie Anm. 8); hrsg. K. Flasch, 139–145.

⁴⁹ Augustinus, De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, 2, 149: „Haec est autem, ut de operum meritis nemo gloriatur.“

⁵⁰ Vgl. Simonis, Anliegen (wie Anm. 45), 5.

als Verdienst (*meritum*) für ihre Werke. Dem hält Augustinus mit Paulus entgegen, dass die Gnade nicht Lohn für die Befolgung von Gesetzen darstellt: „Sie [sc. die Israeliten; M.-S.H.] verstanden nämlich nicht, dass es gerade das Wesen der Gnade des Evangeliums ausmacht, dass es der Werke nicht bedarf; sonst ist Gnade nicht mehr Gnade.“⁵¹

Die Gnade *darf* also nicht der Lohn für die Befolgung der Gesetze sein, da das Wesen der Gnade des Evangeliums gerade darin liegt, dass sie den Gläubigen *unverdient* zukommt. Wäre sie der Lohn für gute Werke, die der Wille wollen kann, dann wäre die Gnade nicht mehr Gnade und würde sich selbst aufheben. Die Gnade siegt somit hier über den freien Willen.⁵² Der freie Wille bewahrt zwar sein Eigenrecht, doch vermag er nichts ohne Gott zu tun. Augustinus verweist dazu auf Paulus, der in seinen Briefen auf den Vorrang der Gnade vor den Werken hinweist.⁵³ Die Werke werden dabei nicht in ihrer Bedeutung gemindert, vielmehr möchte Paulus herausstellen, dass sie Folge und nicht Voraussetzung der Gnade sind; denn gute Werke sind im Grunde erst nach dem Empfang der Gnade überhaupt möglich. Auch der Glaube an Gott erfolgt erst durch die Gnade Gottes.⁵⁴ Allerdings wird die Gnade den Gläubigen in unterschiedlicher Weise zuteil und zu manchen Zeitpunkten reicher ausgegossen, wie beispielsweise bei der Mysterienfeier.⁵⁵ Dazu zitiert Augustinus Paulus:

„Denn durch die Gnade seid ihr gerettet aufgrund des Glaubens, und zwar nicht aus euch selbst, nein, Gottes Gabe ist es: nicht durch eigenes Tun, damit niemand sich rühmen kann (Eph 2,8–9).“⁵⁶

Augustinus wendet sich speziell Röm 9,9–16 zu, wenn er die Richtigkeit dieses Grundgedankens am Beispiel von Jakob und Esau aufzeigt: Beide Kinder waren noch nicht geboren und konnten sich weder durch gute noch durch böse Werke auszeichnen. Zudem waren sie Zwillinge, die durch einen einzigen zeitlichen Akt gezeugt wurden. Damit möchte Paulus, so Augustinus, unterstreichen, dass allein aufgrund ihrer Herkunft und Natur keinem ein Vorrang zukommt.⁵⁷ Noch bevor sie gute oder böse Taten vollbringen konnten, hat Gott angeordnet, dass der Ältere dem Jüngeren dienen wird. Die Gnade kommt allein von Gott, d. h. von demjenigen, der beruft, woraus dann die guten Taten beim Empfänger der Gnade folgen.⁵⁸ So wie das Feuer wärmt, weil es brennt, so gibt es gute Werke, weil Gott dem Gläubigen die Gnade eingegossen hat. Demnach ist es die Gnade, die den Gläubigen rechtfertigt, damit er gerecht leben kann.⁵⁹ Wenn den guten Werken die Gnade wie ein Lohn folgte, dann wäre es nicht Gnade, sondern Schuldigkeit (*debitum*). „Dem, der Werke

⁵¹ Augustinus, De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, 2, 151: „Non enim intellegebant quia eo ipso quo gratia est euangelica operibus non debetur, alioquin gratia iam non est gratia.“

⁵² Vgl. Augustinus, Logik des Schreckens; hrsg. K. Flasch (wie Anm. 8), 122.

⁵³ Vgl. ders., De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, 2, 151.

⁵⁴ Vgl. ebd.

⁵⁵ Vgl. ebd.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Vgl. Augustinus, De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, 3, 155–157.

⁵⁸ Vgl. ebd., 159.

⁵⁹ Vgl. ebd.

tut, wird der Lohn nicht aus Gnade angerechnet, sondern nach Schuldigkeit (Röm 4,4).⁶⁰ Die Frage, die sich Augustinus nun wiederholt stellt, lautet:⁶¹ Worin kann diese Erwählung gründen, wenn es nicht eine kleinste Differenz zwischen Jakob und Esau gibt? Denn weder hinsichtlich der Verdienste, noch im Hinblick auf ihre Herkunft und Natur gab es ja irgendeinen Unterschied. Wenn es nun kein Verschulden seitens Esau gab, wie kann die Verwerfung des Esau überhaupt *gerecht* heißen? Wie kann dann gesagt werden, dass der Ältere dem Jüngeren dienen wird? Wie kann Gott Jakob lieben und Esau hassen? Wie kann er Esau gut erschaffen und ihn dann zu einer anderen Bestimmung erwählen? Wie kann diese *Aporie* gelöst werden?

Augustinus wendet ein, dass die Erwählung Jakobs in dem Sinne gerecht sein könnte, dass sie nicht aufgrund von begangenen Taten, die Jakob noch nicht tun konnte, erfolgte, sondern vielmehr im Hinblick auf *zukünftige Taten und Verdienste*.⁶² Da Gott alles bewirkt und alles vorherweiß (Allwirksamkeit),⁶³ konnte er sehen, dass Jakob in Zukunft gute Taten vollführen wird. Demgegenüber wendet Augustinus jedoch ein, dass auch in diesem Fall die erwiesene Gnade ein Lohn wäre – zwar nicht für vergangene, aber doch für zukünftige Taten. Dann aber wäre die Gnade wiederum keine Gnade mehr. Es könnte aber auch sein, so Augustinus weiter, dass es vielleicht gar keine Erwählung gab, da kein Unterschied zwischen Jakob und Esau existierte (weder in den Werken noch im Glauben).⁶⁴ Augustinus schiebt diesen Gedanken beiseite, „damit der Plan Gottes gemäß seiner Erwählung in Kraft bleibe.“⁶⁵ Wenn man nämlich einräumt, dass es keinen Unterschied zwischen beiden gibt und damit auch keine Erwählung, dann würde das bedeuten, dass die Unterschiedslosigkeit ein bindender Grund für eine Nicht-Erwählung durch Gott sei, womit aber die Souveränität Gottes eingeschränkt werden würde. Somit muss der Plan Gottes der Erwählung noch einmal vorausgehen, d. h. Gott hatte Jakob schon geliebt und Esau gehasst, bevor er Jakob erwählte. Mit diesem Gedanken soll nicht gezeigt werden, dass es keine Erwählung gab, sondern dass vielmehr der Plan Gottes der Erwählung vorausgeht.⁶⁶

„Also: Nicht auf Grund der Erwählung bleibt der Plan Gottes in Kraft, sondern aus dem Plan folgt die Erwählung. Anders gesagt: Nicht weil Gott bei den Menschen, die er erwählt, gute Werke findet, bleibt der Plan seiner Rechtfertigung in Kraft, sondern weil in Kraft bleibt, dass er die Glaubenden rechtfertigt, deswegen findet er Werke, die er dann für das Himmelreich auswählen kann.“⁶⁷

Die Erwählung folgt also dem Plan Gottes, d. h. Gott erwählt nicht die Menschen, die gute Werke verrichten, sondern er folgt seinem eigenen Plan, auf dessen Grundlage er die Gläubigen rechtfertigt. Erst aus dieser Rechtfertigung heraus folgen dann die guten Werke. Die

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Vgl. *Augustinus*, De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, 4, 161–165.

⁶² Vgl. ebd., 165.

⁶³ Vgl. *Simonis*, Anliegen (wie Anm. 45), 1 und 6 f.

⁶⁴ Vgl. *Augustinus*, De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, 6, 167.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Vgl. ders., De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, 6, 169.

⁶⁷ Ebd.: „Non ergo secundum electionem propositum dei manet, sed ex proposito electionis, id est non quia inuenit deus opera bona in hominibus quae eligat, ideo manet propositum iustificationis ipsius, sed quia illud manet ut iustificet credentes, ideo inuenit opera quae iam eligat ad regnum caelorum.“

Erwählung geht somit nicht der Rechtfertigung, sondern die Rechtfertigung der Erwählung voraus.⁶⁸ Die Gnade Gottes ist somit ein freigiebiges Geschenk Gottes, damit sich keiner seiner Werke rühme (Eph 2,8-9). Wenn nun der Mensch das Geschenk der Gnade nicht durch gute Werke verdienen kann, dann könnte gefragt werden, ob zumindest der Glaube die Rechtfertigung verdiene?⁶⁹ Dem entgegnet Augustinus, dass auch der Glaube ein Geschenk der Gnade Gottes ist. Allein die, die vom barmherzigen Gott berufen wird, kann glauben:

„Denn niemand glaubt, der nicht berufen wird. Der barmherzige Gott beruft, dies ist sein Geschenk ohne Rücksicht auf Verdienste des Glaubens, denn Verdienste des Glaubens folgen auf die Berufung und gehen ihr nicht voraus.“⁷⁰

Der Ruf geht somit dem Glauben voraus und erst daraus folgen die Verdienste des Glaubens. Wenn nun also gesagt wird, dass Gott Jakob geliebt hat, so geht die Erwählung Jakobs seinem Glauben und seinen Werken voraus. Warum aber hat Gott Esau gehasst?⁷¹ Wenn er ihn nun aufgrund von zukünftigen Taten gehasst hätte, die Gott vorhersah, dann erfolgte die Verwerfung *aufgrund* der bösen Taten. Die Erwählung aber geschieht nicht aufgrund von Verdiensten, darum kann er Esau nicht aufgrund von zukünftigen Taten hassen. Weder durch böse Taten noch durch Unglauben hat Esau die Verwerfung verdient. Welches Verschulden lastet dann auf Esau?

Augustinus betont, dass Gott alles gemacht hat, um es zu lieben. Alles ist von Gott *gut* erschaffen worden.⁷² Gott ist demnach nicht Ursache der Sünde⁷³ und des Bösen, womit sich hier Augustinus von den Manichäern abgrenzt.⁷⁴ Wenn nun aber Gott den einen erwählt und den anderen verwirft, ist Gott dann nicht *ungerecht*? Um auf diese Frage einzugehen, zitiert Augustinus Paulus:

„Was werden wir nun sagen? Ist etwa bei Gott Ungerechtigkeit? Das sei ferne! Spricht er doch zu Moses: Ich werde mich erbarmen, wessen ich mich erbarmt habe, und ich werde Erbarmen gewähren, wem ich es gewährt habe (Röm 9, 14-15).“⁷⁵

Augustinus macht deutlich, dass Gott gerecht ist und ihm keine Ungerechtigkeit unterstellt werden darf, wenn er den einen erwählt und den anderen verwirft. Warum er den einen erwählt und den anderen verwirft, liegt allein im *Ratschluss Gottes* beschlossen; denn er erbarmt sich, wem er will. Warum aber zeigt Gott sein Erbarmen nicht an Esau? Wenn er sich auch Esau erbarmen müsste, dann wären am Ende irgendwelche Verdienste oder der Glauben Esaus Ursache für das göttliche Erbarmen. Dadurch jedoch, dass Gott Esau sein

⁶⁸ Vgl. Augustinus, De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, 6, 169, 171.

⁶⁹ Vgl. ebd.

⁷⁰ Ebd., 173: „Nemo enim credit qui non uocatur. Misericors autem deus uocat nullis hoc uel fidei meritis largiens, quia merita fidei sequuntur uocationem potius quam praecedunt.“

⁷¹ Vgl. ebd., 173.

⁷² Vgl. ebd., 175. Hier knüpft Augustinus an Platons *Idee des höchsten Gutes* an; vgl. Augustinus, Logik des Schreckens; hrsg. K. Flasch (wie Anm. 8), 64.

⁷³ Vgl. Drecoll, Augustin-Handbuch (wie Anm. 44), 498–506.

⁷⁴ Vgl. Simonis, Anliegen (wie Anm. 45), 8.

⁷⁵ Augustinus, De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, 9, 177.

Erbarmen versagt, soll gezeigt werden, dass der Grund für das Erbarmen allein im Ratsschluss Gottes beschlossen liegt.

„Von daher werden wir gemahnt, niemand soll sich eigener Werke des Erbarmens rühmen und sich überheben, als habe er sich durch sie als durch seine eigenen Werke Gott verdient, wo doch ein Mensch dieses Erbarmen nur hat, weil es der gewährt hat, der Erbarmen haben wird, mit wem er Erbarmen gehabt hat.“⁷⁶

Denn dadurch, dass Gott selbst über sein Erbarmen verfügt und sich derjenigen erbarmt, der er sich erbarmen will, soll gezeigt werden, dass niemand sich des Erbarmens rühmen kann, da es nicht auf eigenem Verdienst beruht. Es ist allein Gott, dem der Ruhm zukommt. Das Erbarmen Gottes soll somit nicht zu Hochmut und Überheblichkeit, sondern vielmehr zur Demut⁷⁷ führen, wodurch sich der Gläubige seiner sündhaften Natur bewusst wird. Wenn sich nun jemand für Verdienste des Glaubens rühmt, dann muss er wissen, dass sein Glaube ein Gnadengeschenk Gottes ist und dieser nicht auf seine eigenen Verdienste zurückgeführt werden darf. Deshalb zitiert Augustinus wiederum Paulus: „Denn was hast du, [...], was du nicht empfangen hast? Wenn du es aber empfangen hast, was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen? (1 Kor 4,7)“⁷⁸

Die leitende Frage ist für Augustinus aber noch nicht vollständig beantwortet; denn, so könnte man weiter fragen, warum hat Gott Esau den Glauben nicht geschenkt? Warum hat er sich Esau nicht erbarmt? Wollte Esau etwa nicht glauben? Augustinus macht deutlich, dass das Erbarmen Gottes nicht vom Willen Esaus abhängig ist. Denn wäre das Erbarmen vom Willen Esaus abhängig, dann wäre die göttliche Gnade letztlich eine Folge des Willens Esaus und dieser würde sich seiner selbst erbarmen, wodurch Gott in seiner Souveränität eingeschränkt und von Esau abhängig würde. Darum kann nur diejenige im eigentlichen Sinne Gottgefälliges wollen, die zuvor von Gott berufen wurde. Augustinus verweist auf Röm 9,16: „So kommt es also nicht auf den Wollenden oder Laufenden an, sondern auf den sich erbarmenden Gott.“⁷⁹

Somit kann nur derjenige glauben, der zuvor von Gott berufen wurde. Allerdings glaubt nicht automatisch jeder, die von Gott berufen wurde: „Denn viele sind berufen, wenige aber auserwählt (Mt 22,14).“⁸⁰ Dieser Verweis zeigt, dass der Glaube nicht mechanisch aus der Berufung Gottes folgt: Nachdem der Mensch von Gott berufen wurde, steht der Mensch vor der Wahl der Annahme des Glaubens; der Mensch ist demnach frei, das Geschenk des Glaubens *anzunehmen* oder auch *abzulehnen*. In Anknüpfung an Mt 22,14 kann gesagt werden, dass wohl nur wenige ihrer Erwählung auch folgen. Es liegt initial an Gott, dass der Mensch sein Ziel erreicht: Gott ist derjenige, der beruft und der Mensch derjenige, der dem Ruf Gottes folgt. Augustinus unterscheidet auf dieser Linie zwischen dem *Dass* und dem *Was des Wollens*:

⁷⁶ Augustinus, De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, 9, 179: Unde ammonemur nec ipsis operibus misericordiae quemquam oportere gloriari et extolli, quod eis quasi suis deum promeruerit, quando quidem ut haberet ipsam misericordiam ille prestitit qui misericordiam praestabit cui misericors fuerit.

⁷⁷ Vgl. Simonis, Anliegen (wie Anm. 45) 18–21.

⁷⁸ Augustinus, De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, 9, 179.

⁷⁹ Ders., De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, 10, 181.

⁸⁰ Ders., De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, 12, 185.

„Dass wir wollen, ist nach seinem Willen seine und unsere Sache, seine, dass er beruft, unsere, dass wir folgen. Was wir wollen, gewährt allein er, nämlich Gutes tun zu können und immer glücklich zu leben.“⁸¹

Das *Dass* des Wollens kann somit nur dann gelingen, wenn Gott den Menschen ruft und wenn der Mensch dann dem Ruf Gottes folgt. Das *Dass* ist die Sache Gottes *und* des Menschen; das *Was* des Wollens ist allein die Angelegenheit Gottes, der über das Was bestimmt. Denn es ist allein seine Gnade, wenn er dem Menschen ein gutes und glückliches Leben gewährt. Bedeutet dies nun, dass Esau nicht wollte? Esau konnte jedoch noch nicht dem *Dass* des Wollens Gottes folgen, da er im Mutterleib noch nicht wollen konnte. Damit kommt Augustinus wieder zur anfänglichen Aporie zurück. Im Ausgang von Röm 9,16 hält Augustinus noch einmal ausdrücklich fest, dass alles seinen Grund in Gott hat, auch der *gute menschliche Wille*.⁸² Auch der gute Wille ist ein Geschenk Gottes; denn der Wille allein genügt nicht für ein richtiges und gerechtes Leben. Darum muss das *Erbarmen Gottes* hinzukommen:

„Vergeblich ist Gottes Erbarmen, wenn wir nicht wollen. Denn wenn Gott sich erbarmt, wollen wir auch. Zu ein und demselben Erbarmen gehört ja, dass wir wollen. Denn Gott ist es ja, der in uns ebenso das Wollen wie das Vollbringen schafft nach seinem Wohlgefallen.“⁸³

Der Wille des Menschen⁸⁴ ist aus eigener Kraft zu schwach, um dasjenige zu vollbringen, was er will. Darum muss Gott hinzukommen, der den Willen zu seinem Ziel führt. Wenn Gott sich dem Menschen erbarmt, dann folgt auch der menschliche Wille dem Erbarmen Gottes. Erst durch die Berufung Gottes kann der Mensch somit das Gute wollen.⁸⁵ Allerdings wendet Augustinus selbst noch einmal ein, dass es unklar ist, wie viele berufen und nur wenige auserwählt sein können (vgl. Mt 22,14), wenn Gott selbst schlussendlich den *guten Willen* des Menschen bewirkt? Dies würde doch heißen, dass es am Ende durchaus auf die Annahme des Rufes durch den Gläubigen ankäme. Doch diesen Gedanken lehnt Augustinus entschieden ab: Nicht auf den Wollenden oder Laufenden kommt es an, sondern auf den sich erbarmenden Gott; Gott beruft, wie es für die Menschen angemessen (*congruenter*) ist.⁸⁶ Für die einen ist es sozusagen angemessen ihm zu folgen, für die anderen ist es so, dass sie nicht zum Glauben geführt werden konnten. Sie waren zwar Berufene, aber keine Auserwählten.⁸⁷ Es liegt demnach in Gott allein beschlossen, wem er sich erbarmt.⁸⁸

⁸¹ Augustinus, De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, 10, 183: „Ut uelimus enim et suum esse uoluit et nostrum, suum uocando nostrum sequendo. Quod autem uoluerimus solus praestat, id est posse bene agere et semper beate uiuere.“

⁸² Vgl. ders., De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, 12, 185.

⁸³ Ebd., 187.

⁸⁴ Vgl. Drecoll, Augustin-Handbuch (wie Anm. 44), 479–487.

⁸⁵ Vgl. Augustinus, De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, 12, 187–189.

⁸⁶ Vgl. ders., De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, 13, 189.

⁸⁷ Vgl. Augustinus, De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, 13, 191.

⁸⁸ Vgl. ebd.

„Also ist wahr: So kommt es nicht auf den Wollenden oder Laufenden an, sondern auf den sich erbarmenden Gott, denn auch wenn er viele beruft, so erbarmt er sich doch nur derer, die er so beruft, wie es für sie angemessen ist, damit sie der Berufung folgen.“⁸⁹

Warum also wurde Esau nicht berufen? Augustinus führt zur weiteren Erläuterung auch das Beispiel des ägyptischen Pharaos an, den Gott verstockt hatte, um an ihm seine Macht zu zeigen (Röm 9,17).⁹⁰ Dieses Beispiel soll hier zeigen, dass es nicht auf den Wollenden oder Laufenden, sondern allein auf den sich erbarmenden Gott ankommt. Woraus dann Paulus schließt, dass sich Gott dem erbarmt, dem er sich erbarmen will. Damit bestraft Gott nicht den Pharao, sondern enthält ihm nur sein Erbarmen vor:

„Dies stimmt insofern mit dem früheren Satz überein, als die Verstockung durch Gott darin besteht, dass er sich nicht erbarmen will. Damit verhängt er keineswegs etwas über den Menschen, wodurch der noch schlechter würde, sondern er gewährt ihm nur nicht das, wodurch er besser würde.“⁹¹

Wenn nun Gott dem Pharao sein Erbarmen scheinbar grundlos vorenthält, ist Gott dann nicht ungerecht zu ihm? Augustinus verweist dazu auf Paulus, der sagt, dass es bei Gott keine Ungerechtigkeit gibt.⁹² Wenn sich Gott demjenigen erbarmt, dem er sich erbarmen will und denjenigen verstockt, den er verstocken will, so gründet dies auf „einer verborgenen und mit menschlichem Maß unerforschlichen Gerechtigkeit“, ⁹³ mag die Entscheidung Gottes aus der Sicht des fleischlichen Menschen⁹⁴ ungerecht erscheinen. Im Grunde jedoch ist diese gerecht und zeigt eine höhere Gerechtigkeit, die für den Menschen nicht zugänglich ist. Die Menschen sind im Grunde ein „einziger Sündenklumpen (*massa peccati*)“⁹⁵ und alle sind Sünder (sc. im Sinne der Lehre von der Erbsünde), sodass sie grundsätzlich die Todesstrafe verdient haben. Wenn Gott manchen diese Strafe erlässt, so ist dies keine Ungerechtigkeit, sondern vielmehr das „unverdienbare und unverkäufliche Geschenk eines Liebenden“⁹⁶. Mehr noch: Die Frage nach dem Grund für Gottes Entscheidung geht den Menschen nichts an: „O Mensch, wer bist Du denn, dass Du mit Gott rechten willst? (Röm 9,20)“⁹⁷ Gott selbst zwingt also niemanden zur Sünde, sondern er schenkt nur manchen sein Erbarmen nicht, wodurch sie nicht gerechtfertigt werden.⁹⁸ Wegen derjenigen, bei welcher Gott die Schuld einklagt, kann sich ein Schuldiger nicht beklagen; und bei dem, dem er sie erlässt, da hat der Schuldige selbst keinen Anlass zum Selbstruhm, denn es ist nicht sein Verdienst, sondern allein ein Zeichen des sich erbarmenden Gottes: „Denn der Bestrafte zahlt nur, was er schuldet, und der Begnadete hat nichts, was er nicht empfangen

⁸⁹ Augustinus, De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, 13, 191: „Item uerum est: Non volentis neque currentis sed miserentis est Dei, quia etiamsi multos uocet, eorum tamen miseretur quos ita uocat, quomodo eis uocari aptum est tut sequantur.“

⁹⁰ Vgl. ders., De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, 15, 197.

⁹¹ Ebd., 197: „ita sententiae superiori posse congruere, ut obduration dei sit nolle miserere, ut non ab illo introgetur aliquid quo sit homo deterius, sed tantum quo sit melior non erogetur.“

⁹² Vgl. ders., De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, 16, 199.

⁹³ Ebd., 199–201.

⁹⁴ Vgl. ders., De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, 17, 207.

⁹⁵ Ders., De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, 16, 203.

⁹⁶ Simonis, Anliegen (wie Anm. 45), 21.

⁹⁷ Augustinus, De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, 16, 203.

⁹⁸ Vgl. ebd.

hat.⁹⁹ Wenn nun Gott nichts von dem hasst, was er geschaffen hat, wie kann er dann aber am Ende doch Esau hassen? Augustinus betont, dass Gott alle Geschöpfe erschaffen hat und alle Geschöpfe an sich gut sind.¹⁰⁰ Beide Konstituenten menschlicher Existenz – Leib und Seele des Menschen – sind gut. Und Gott hasst nichts, was er erschaffen hat. Allerdings hasst Gott die Sünde, die eine Ungeordnetheit und Verkehrtheit des Menschen darstellt, wodurch sich der Mensch von Gott abwendet.¹⁰¹ Gott hasst demnach nicht Esau, sondern den *Sünder Esau*.¹⁰² Diese Sündhaftigkeit hat ihre Ursache nicht in Gott, sondern allein im Menschen, das heißt in dessen eigenen Willen. Den Menschen selbst hat Gott gut erschaffen. Wenn er sich Esau als eines Gefäßes des Verderbens nicht erbarmt, dann geschieht dies allein zum Zweck der Zurechtweisung der anderen, damit diese ihre je eigene Gottlosigkeit erkennen.¹⁰³ Inwiefern ist nun aber Jakob kein Sünder? „Gott hat an ihm nicht die Schuld geliebt, die er tilgte, sondern die Gnade, die er schenkte.“¹⁰⁴ Auch Jakob ist demnach ein Sünder, aber Gott hat ihm nicht einfach die Schuld getilgt, sondern vielmehr die Gnade geschenkt, womit er gerechtfertigt wurde. Mit anderen Worten: Gott hat Jakob zu einem Gefäß des Erbarmens erwählt. Wem Gott schließlich die Gnade schenkt, liegt somit allein in seinen *unerforschlichen Ratschlüssen* verborgen,¹⁰⁵ die sich der Erkenntnis des Menschen entziehen.¹⁰⁶

„Wenn du Geschuldetes nicht zurückzahlst, hast du Grund, freudig zu danken; wenn du zurückzahlst, hast du keinen Grund zur Klage. Glauben wir also einfach, auch wenn wir es nicht zu fassen vermögen. [...] Aber unerforschlich sind seine Ratschlüsse und unaufspürbar seine Wege.“¹⁰⁷

4. Fazit: Augustinus – ein postmoderner Denker?

Mittels einer schrittweisen Dekonstruktion gelangte Augustinus zu einer Darlegung der *reinen Gnade Gottes*. Dabei reflektiert Augustinus die Unterscheidung von Tausch und Gnade (Gabe). Die ‚Israeliten‘ – so der Duktus des Kommentars zum Römerbrieftext – befolgten das Gesetz und verstanden demnach die Gnade als Lohn für ihre guten Verdienste. Für sie wäre die Gnade identisch gewesen mit einem Tausch (vgl. Mauss). Demgegenüber betont Augustinus, dass die Gnade gerade nicht als ein Tausch, das heißt als Lohn für gute Werke, verstanden werden darf. Die Gnade ist kein Lohn, den Gott den Menschen für ihre Taten und Werke schuldig wäre. Die reine (unverdiente) Gnade darf darum kein

⁹⁹ Augustinus, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I 2, 17, 209: „Et ille enim nisi quod debetur non reddit, et ille non habet nisi quod accepit.“

¹⁰⁰ Vgl. ders., *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I 2, 18, 209.

¹⁰¹ Vgl. ebd., 211.

¹⁰² Vgl. ebd., 211.

¹⁰³ Ebd., 213.

¹⁰⁴ Ebd., 211: „Sed dilexit in eo non culpam quam debebat, sed gratiam quam donabat.“

¹⁰⁵ Vgl. ebd., 213.

¹⁰⁶ Vgl. Drecoll, *Augustin-Handbuch* (wie Anm. 44), 497.

¹⁰⁷ Augustinus, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I 2, 22, 237–239: „Debitum si non reddis, habes quod gratuleris; si reddis, non habes quod queraris. Credamus tantum, et si capere non ualeamus, [...]. Sed inscrutabilia sunt iudicia eius et inuestigabiles viae eius.“

Tausch für gute Werke sein, sondern erfolgt allein aus der Barmherzigkeit Gottes. Vor diesem Hintergrund kann gesagt werden, dass Gott Jakob ‚liebt‘ und Esau ‚hasst‘. Diese Erwählung geschieht nicht aufgrund von Werken, d. h. im Sinne eines Tausches, sondern ganz und gar aus *reiner Gnade*. Von Augustinus wurde das Beispiel von Jakob und Esau ausgewählt, da sich gerade in ihrer primären Ununterschiedenheit die ‚Grundlosigkeit‘ der *göttlichen Erwählung* am deutlichsten zeigt: Gottes Gnade ist somit Gottes Geschenk, damit sich der Gläubige nicht seiner Werke rühme, denn Ruhm gilt allein Gott. Es ist somit kein Verdienst, wofür sich der Erwählte rühmen darf. Wenn sich Gott also dem Esau nicht erbarmt, dann darf dies freilich auch nicht als Strafe verstanden werden, da dies erneut einen Tausch implizieren würde, sondern dieses Nicht-Erbarmen ist vielmehr *Privation* und *Aufschub der Gnade*. Eben diese Differenz zwischen Tausch und Gnade wird insbesondere in den folgenden Worten deutlich: „Denn der Bestrafte zahlt nur, was er schuldet, und der Begnadete hat nichts, was er nicht empfangen hat.“¹⁰⁸

Dadurch, dass Gott die Erwählung verweigert, erhält der Sünder dasjenige, was er für seine Sünden verdient. Die Nicht-Erwählung ist in ihrer Privation der Lohn für die Sünde und folgt noch einer Logik des Tausches. Demgegenüber resultiert die reine Gnade allein aus der Barmherzigkeit Gottes und ist frei von allem Tausch und aller Berechnung. Diese reine Gnade ereignete sich beispielsweise an Jakob: „Gott hat an ihm nicht die Schuld geliebt, die er tilgte, sondern die Gnade, die er schenkte.“¹⁰⁹ Denn in ihm hat er nicht die Schulden getilgt und verrechnet, sondern ihm die reine Gnade frei von jeglicher Berechnung geschenkt. Für den Menschen könnte dies ungerecht erscheinen, aber der Erwählung liegt eine höhere Gerechtigkeit voraus, die für den Menschen nicht erkennbar ist. Darum darf der Mensch nicht mit Gott rechten, sondern muss vielmehr darauf vertrauen, dass Gott gerecht und gut ist: „O Mensch, wer bist Du denn, dass Du mit Gott rechten willst? (Röm 9,20)“¹¹⁰ Dem Menschen kommt es nicht zu, mit Gott abzurechnen; er soll vielmehr demütig auf die Gerechtigkeit Gottes vertrauen. Der Mensch muss erkennen, dass die Gnade Gottes keine Tauschware ist. Diese Besonderheit versucht Augustinus mittels seiner Dekonstruktion darzulegen – indem er rekonstruiert, dass die Gnade kein Lohn für irgendeinen Verdienst sein kann. Wenn die Gnade im Sinne eines Tausches verstanden werden würde, dann erschiene Gottes Erwählung ungerecht. Wenn sie hingegen als reine Gnade verstanden wird, die in Gottes unerforschlichen und unaufspürbaren Ratschlüssen begründet liegt, dann zeigt sich in ihr eine höhere Gerechtigkeit, die allerdings jegliches Denken und Erkennen des Menschen transzendiert. Dadurch, dass die reine Gnade keine Ursache oder einen Grund außer ihr besitzt, der vom Menschen erkannt werden könnte, vermag Augustinus die reine Gnade vom Tausch zu unterscheiden. Während für einen Tausch ein Grund vorliegt, aufgrund dessen der Mensch einen Lohn für bestimmte Taten erlangen würde, so erfolgt die reine Gnade grundlos – ein Gedanke, mit dessen Hilfe Augustinus das Konzept von Grund und Ursache im Hinblick auf die Gnade dekonstruieren kann: Es gibt nichts, was der Grund wäre dafür, dass Gott Esau hasste und Jakob liebte.

¹⁰⁸ Augustinus, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I 2, 17, 209: „Et ille enim nisi quod debetur non reddit, et ille non habet nisi quod accepit.“

¹⁰⁹ Ders., *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I 2, 18, 211: „Sed dilexit in eo non culpam quam debebat, sed gratiam quam donabat.“

¹¹⁰ Vgl. oben Anm. 97.

An diesem Gedanken zeigt sich, dass Augustinus als *postmoderner Philosoph* betrachtet werden kann, da er die Logik der Gnade einer Dekonstruktion unterzieht, um sie vom Tausch, der auf der Relation von Geber und Empfänger beruht, zu unterscheiden. Im Gegensatz zu der Dekonstruktion der Gabe bei Derrida und der Einklammerung im *Gegeben-sei* bei Marion kennt Augustinus ein personales Verhältnis zwischen Gott und dem Gläubigen. Augustinus gelingt es, im Gegensatz zu Derrida und Marion die Gnade in ein personales Verhältnis zu situieren, ohne dass die Gnade zum Tausch wird. So besteht das Verdienst Augustins auch darin, dass seine Dekonstruktion der Gnade nicht zu einer Dekonstruktion des Christentums¹¹¹ führt (wie bei den postmodernen Philosophen). Auch stellte Augustinus mit diesem Denken nicht die Todesurkunde für den Gott der Philosophen aus, wie Flasch behauptet;¹¹² Augustinus schafft es vielmehr, Gott in seiner reinen Gnade frei von Tausch und Ökonomie zu denken. Das personale Verhältnis zwischen Gott und Gläubigen hebt die Möglichkeit der reinen Gnade nicht auf; durch die Grundlosigkeit der Barmherzigkeit Gottes wird das Geschenk der Gnade und der Erwählung aufgrund der eigentlichen ‚Unmöglichkeit‘ des reinen Gebens allererst möglich. Die Gnade Gottes ist damit bei Augustinus eine *unmögliche Möglichkeit*.

In this article, starting from Marcel Mauss, Jacques Derrida and Jean-Luc Marion, the nature of the gift/grace is analyzed. Mauss shows that every gift is always related to a counter-gift at the same time. The gift manifests itself as an exchange. Derrida, on the other hand, makes it clear that a distinction must be made between exchange and gift: If the exchange implies a connection between a gift and a counter-gift, then one can only speak of giving if there is no such counter-gift. Nor can one speak of a gift if there is a giver and a receiver, which is why Derrida has subjected the gift, the giver, and the receiver to a threefold deconstruction. Marion also distinguishes between the exchange and the gift. By means of a triple bracketing of gift, giver and receiver, with which he follows Edmund Husserl's *epochē*, he points to the phenomenon of *givenness*. For Marion, givenness is the basic phenomenon that makes a gift possible that does not point beyond itself to a giver or receiver. This idea is paralleled by the presentation of Augustine's doctrine of grace from the year 397 C. E. Augustine interpreted *Romans* 9:9-29 in his considerations and points to a fuller understanding of grace by means of deconstruction.

¹¹¹ Vgl. Jean-Luc Nancy, Dekonstruktion des Christentums, übers. v. E. von der Osten, Zürich; Berlin 2008.

¹¹² Vgl. Augustinus, Logik des Schreckens; hrsg. K. Flasch (wie Anm. 8), 10.