Römer 7 und Römer 9 bei Augustin

Römer 7 und Römer 9 bei Augustin

A. F. N. LEKKERKERKER

Römer 7 und Römer 9 bei Augustin

Römer 7 und Römer 9 bei Augustin

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID AAN DE RIJKSUNIVERSITEIT TE UTRECHT, OP GEZAG VAN DEN WAARNEMENDEN RECTOR MAGNIFICUS L. VAN VUUREN, HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER LETTEREN EN WIJSBEGEERTE, VOLGENS BESLUIT VAN DEN SENAAT DER UNIVERSITEIT TE VERDEDIGEN TEGEN DE BEDENKINGEN VAN DE FACULTEIT DER GODGELEERDHEID OP MAANDAG 9 MAART DES NAMIDDAGS TE 4 UUR

DOOR

ARIE FREDERIK NELIS LEKKERKERKER

GEBOREN TE HEI- EN BOEICOP

AMSTERDAM - H. J. PARIS - MCMXLII

AAN MIJN VROUW

VOORWOORD

Nu ik aan het einde van mijn academische studie gekomen ben, maak ik gebruik van de gelegenheid allen, wier colleges ik aan de Utrechtsche Universiteit heb mogen volgen, hartelijk dank te zeggen.

Maar ik zou al wel heel weinig begrepen hebben van Augustinus, wanneer ik niet allereerst Hem dank, Die mij de kracht heeft gegeven dit proefschrift te voltooien. „Deus meus, recorder in gratiarum actione tibi et confiteor misericordias tuas super me".

Het is mij een behoefte jegens U, Hooggeleerde van Rhijn, Hooggeachte Promotor, mijn erkentelijkheid uit te spreken. Onvergetelijk zijn voor mij Uw colleges als kerkelijk hoogleeraar, die mij vooral voor de practijk veel hebben meegegeven. Als staatshoogleeraar hebt gij mij de weg naar Augustinus gewezen. Het was en is Uw charisma jonge menschen tot zelfstandige studie te stimuleeren. Eenerzijds hebt gij mij volkomen vrij gelaten bij de keuze en de aanpak van mijn onderwerp, anderzijds hebt gij mij na de voltooïing Uw critische opmerkingen niet bespaard. De vorm van dit proefschrift heeft daardoor ten zeerste gewonnen.

Hooggeleerde Cramer, Uw colleges vooral over Neoplatonisme en Augustinus, blijven bij mij in dankbare herinnering.

Hooggeleerde Brouwer, dat ik in mijn voorliefde voor de theologie van het Nieuwe Testament door Uw colleges en door Uw leiding bij mijn studie voor het doctoraalexamen zeer versterkt ben, wordt door mij hoog gewaardeerd. Ik beveel dit proefschrift, dat voor een deel ook een bijdrage wil zijn tot de exegese van Romeinen 7 en 9, in Uw bijzondere belangstelling aan.

Met groote waardeering gedenk ik de colleges van U, Hooggeleerde Noordtzij, Obbink en Severijn. Ik dank U voor het vele, dat ik van U heb mogen ontvangen.

Met weemoed noem ik de naam van den overleden hoogleeraar Plooy, die een zeer bijzondere plaats in mijn studententijd heeft ingenomen.

Het spijt mij, dat ik Uw colleges, Hooggeleerde Berkelbach van der Sprenkel, de Groot, Obbink Jr., de Vrijer, niet meer heb kunnen volgen.

Voorzoover ik U persoonlijk heb mogen ontmoeten, heb ik steeds de grootste vriendelijkheid van U mogen ondervinden.

Mijn vrouw dank ik voor haar geduld en voor de zeldzame nauwkeurigheid, waarmee zij de drukproeven heeft nagezien.

Gaarne noem ik ook hier de naam van den heer van Ruyven te Glimmen, die eveneens een werkzaam aandeel heeft gehad bij de correctie.

Zeer waardeer ik het, dat de Nederlandsche Universiteitsbibliotheken, inzonderheid de Groningsche en de Utrechtsche, mij met de grootste welwillendheid hebben geholpen.

Tenslotte: reeds jaren geleden besloot ik voor dit proefschrift mij van de Duitsche taal te bedienen. Ik heb dit gedaan, omdat de auteurs, die in deze studie worden bestreden, in het Duitsch hebben geschreven.

INHALT

Zwei Perioden in der exegetischen Arbeit Augustins (S. 15—16). Augustin war Psycholog (S. 16—17). Nicht nur die Confessiones, auch die Auslegung von R. 7 ist eine Psychologie des Heilsweges (S. 17—18). Augustin unterscheidet vier Phasen im Leben der Wiedergeborenen (S. 18). Die erste Phase „ante legem". Das Ich in V. 8. u. 9 ist nicht ein Kollektivum. Augustin subjektiviert das „mortuum est" in V. 8. Er hat das „vivebam" in V. 9 nicht verstanden (S. 19). Die zweite Phase „sub lege" (S. 19—26). Das Gesetz kann die Sünde nicht ausrotten, nur anzeigen (S. 19—20). Augustin subjektiviert das „mortuus sum" in V. 10. Das Charakteristische der zweiten Phase die bewuszte Uebertretung. Das „revixit" erklärt als „apparuit" (S. 20). Das Gesetz mehrt die Sünde. Zwei Erklärungen des „fefellit" in V. 11 (S. 21). Auch die V. 14 ff. werden dem Gesetzesstand zugeteilt. Rhetorische Deutung vom Ich in R. 7. Das Subjekt ist nicht der Mensch ohne die Gnade, sondern der Mensch vor der Gnade (S. 22). Widerspruch zwischen Wollen und Tun (S. 23). Ein hellenistisches Zitat. Nur in den Confessiones wird eine Spaltung im Willen selbst betont (S. 24). Das Gesetz führt zur Erkenntnis der Sünde. Das „ignoro" in V. 15 erklärt als „non approbo" (S. 25). Der Mensch unter dem Gesetz frei zum Wollen des Guten, nicht zum Tun des Guten. Der Glaube fleht den Befreier um die Kraft der Gnade an. Er ist eine letzte Möglichkeit des freien Willens (S. 26). Die Gnade teilt uns die Liebe mit. Nur die Liebe erfüllt das Gesetz (S. 27). Der Glaube ist das Tor zur Rechtfertigung. Rechtfertigung bedeutet Gerechtmachung (S. 28). Im dritten status hat die Herrschaft der Sünde aufgehört, im vierten status wird auch ihre Existenz aufhören (S. 29).

Zusammenfassung (S. 29—30). Das Gesetz ist heilig und gut (S. 30). Augustin unterscheidet ein Lesen und ein Verstehen des Gesetzes, Furcht und Liebe (S. 31). Legitimer und illegitimer Gebrauch des Gesetzes (S. 31—32). Die Intention des Gesetzes ist uns zur Demut zu führen, d.h. zum Glauben (S. 32). Innere Unklarheiten bei Augustin: kann der rechte Gebrauch des Gesetzes noch zum „status sub lege" gehören? kann V. 22 dem „homo sub lege" zugesprochen werden? (S. 32—34). Der Glaube entweder eine letzte Möglichkeit des Menschen oder von Gott geschenkt (S. 34). Zwei Glaubensbegriffe bei Augustin: Glauben ist einerseits ein Akt der Zustimmung, andrerseits ein Willensakt (S. 34—35). Intellektualistisch ist der mittelalterliche Begriff der „fides implicita", voluntaristisch das Begriffspaar „fides informis" und „fides formata" (S. 36). Philosophischer und psychologischer Glaubensbegriff bei Augustin. Der zweite von Gilson nicht beachtet (S. 36). Seeberg versucht die beiden Glaubensbegriffe miteinander zu verbinden (S. 36—37). Das achte Buch der Confessiones illustriert den Uebergang von der zweiten zur dritten Phase (S. 37—40).

Beweisgründe für eine Deutung der V. 14 ff. auf die Gegenwart der Gemeinde Jesu Christi (S. 71—74). Antwort auf die drei Argumente von Kümmel (S. 74—76). Fehler der augustinischen Deutung: die biographische Erklärung vom „Ich", die Entschärfung vom „facere" in V. 15, die Exegese des „carnalis sum" in V. 14, des „ignoro" in V. 15 und des „captivantem" in V. 23 (S. 76, vgl. S. 54—55). Auch Luther unterscheidet „Tun" und „Vollbringen" (S. 77). Calvin verteilt die Doppelheit im Menschen von R. 7 psychologisch auf zwei Teile im Menschen (S. 77—78). Luther wuszte aber von der Identität zwischen dem νοῦς und der σάρξ in R. 7 (S. 78). Kohlbrügge und Barth haben das „Tun des Bösen" nicht umgedeutet (S. 78—79).

ZWEITER TEIL. RÖMER 9.

Die Auslegung von R. 9 antwortet auf die Frage: wie entsteht der Glaube? (S. 80).

1. KAPITEL. DIE VORAUGUSTINISCHE EXEGESE VON RÖMER 9. . . . . S. 81—92

Irenaeus betont die Freiheit des Willens (S. 81—82). Nach Clemens wird Gottes Erwählung von seinem Vorherwissen bestimmt (S. 82). Origenes, der erste Exeget von R. 9 (S. 82—85). Das Vorherwissen in R. 8, 29 habe prägnante Bedeutung (S. 82). Die Verstockung des Pharao auf seinen Ungehorsam zurückgeführt (S. 82—83). V. 15—19 werde von einem Gegner, einem Fatalist, gesprochen, nicht von Paulus selbst. V. 21 wird umgedeutet (S. 83). Die Erwährung des Jakob und die Verwerfung des Esau schon von ihrer Geburt auf ihre Verdienste in der Praeexistenz zurückgeführt. Betonung der Willensfreiheit. Die Verwerfung sei nicht endgültig (S. 84). Oft hat Origenes die prägnante Bedeutung der Präszienz von R. 8, 29 vergessen (S. 85). Methodius betont bei V. 21 die eigene Verantwortlichkeit des Menschen (S. 85). Nach Chrysostomus werden die V. 15—19 aus dem Sinne des Apostels gesagt. Paulus verteidige die Unbegreiflichkeit des göttlichen Ratschlusses. Gottes Walten sei aber nicht reine Willkür: er sieht voraus, wer gut und wer böse ist (S. 85—87). Theodor von Mopsuestia: Gott erwähle diejenigen, die seiner Gnade würdig sind. Die V. 15—18 werden von einem Gegner gesprochen. Merkwürdige Exegese von V. 20 (S. 87—88). Theophylakt exegesiert wie Chrysostomus (S. 88—89). Einige Fragen bei der Erklärung von R. 9 (S. 89). Tertullian. Hilarius von Poitiers: der Mensch selbst sei verantwortlich, er selbst solle im Heilsprozesz den Anfang machen (S. 90). Innere Unklarheit bei Ambrosius (S. 91). Typische Erklärung der V. 10—13 bei Hieronymus und Ambrosiaster. Hieronymus exegesiert V. 14—19 wie eine Gegenrede, bei V. 20 erinnert er an Theodor. Eine Psychologie des Heilsprozesses bei Hilarius (S. 91—92).

LITERATURVERZEICHNIS

I. ABKÜRZUNGEN.

Ad S. = „De diversis quaestionibus ad Simplicianum".
C.S.E.L. = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Kirchenväterausgabe der Wiener Akademie.
G.C.S. = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, hrsg. von der Berliner Akademie.
M. = Migne series latina.
Z.N.T.W. = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche.

II. TEXTE.

Ambrosiaster, M. 17.
Ambrosius, C.S.E.L. 32, 62 u. 64, und M. tom. 14—17.
Augustin nach M. und C.S.E.L. Für unsre Arbeit kommen vor allem in Betracht:
Confessiones, C.S.E.L. 33.
Contra duas epistulas Pelagianorum, C.S.E.L. 60.
Contra Iulianum, M. 44.
De beata vita, Florilegium patristicum Fasc. 27.
De correptione et gratia, M. 44.
De diversis quaestionibus octoginta tribus, M. 40.
De diversis quaestionibus ad Simplicianum, M. 40.
De dono perseverantiae, M. 45.
De gestis Pelagii, C.S.E.L. 42.
De gratia Christi et de peccato originali, C.S.E.L. 42.
De gratia et libero arbitrio, M. 44.
De libero arbitrio, M. 32.
De natura et gratia, C.S.E.L. 60.
De nuptiis et concupiscentia, C.S.E.L. 42.
De peccatorum meritis et remissione, C.S.E.L. 60.
De perfectione iustitiae hominis, C.S.E.L. 42.
De praedestinatione sanctorum, M. 44.
De spiritu et littera, C.S.E.L. 60.
De vera religione, M. 34.
Enarrationes in Psalmos, M. 36 u. 37.
Epistulae, C.S.E.L. 34, 44, 57, 58.
Epistolae ad Romanos inchoata expositio, M. 35.
Expositio epistolae ad Galatas, M. 35.
Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos, M. 35.

Opus imperfectum contra Iulianum, M. 45.
Retractationes, C.S.E.L. 36.
Sermones, M. 38 u. 39.
Soliloquia, M. 32.
Chrysostomus, Migne series graeca tom. 60.
Clemens Alexandrinus, nach G.C.S. Bd. 17.
Hieronymus, C.S.E.L. 55 u. 56, und Anecdota Maredsolana.
Hilarius, C.S.E.L. 22.
Irenaeus, Adversus haereses, zitiert nach Harvey 1857.
Methodius, G.C.S. Bd. 27.
Origenes, nach G.C.S. Bd. 2, 3, 22; das Kommentar zum Römerbrief und die Philocalia nach Lommatzsch 1836 (tom. 7 u. 25).
Pelagius, nach Souter, Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St Paul, Cambridge, 1926, tom. 2.
Tertullian, C.S.E.L. 20.
Theodor von Mopsuestia, Migne graeca tom. 66.
Theodoret von Kyros, Migne graeca tom. 82.
Theophylakt, Migne graeca tom. 124.

Eine Uebersicht der Exegese bei den griechischen Kirchenvätern gibt: J. A. Cramer, Catena in s. Pauli epistola ad Romanos, Oxford, 1844.

III. LITERATUR.

(nur das für mich Allerwichtigste wird in dieses Verzeichnis aufgenommen).

Kommentare, u.a. von P. Althaus (in „Das Neue Testament Deutsch", 2te Auflage, Göttingen, 1935, Bd. 2.), K. Barth (5ter Abdruck der neuen Bearbeitung, München, 1929.), Calvin (Corpus Reformatorum, Brunsvigae, 1892, tom. 77.), H. Lietzmann (in „Handbuch zum Neuen Testament", 4te Auflage, Tübingen, 1933, Abteilung 8.), Luther (hrsg. von Joh. Ficker in „Anfänge reformatorischer Bibelauslegung", Leipzig, 1908, Bd. I.), W. Sanday—A. Headlam (in „The International Critical Commentary", Third Edition, Edinburg, 1898.), B. Weiss (in H. A. W. Meyers „Kritisch-exegetischem Kommentar über das N.T.", 8te Auflage, Göttingen, 1891), Th. Zahn (1. und 2. Auflage, Leipzig, 1910.).

* * *

Eva Aleith, Paulusverständnis in der alten Kirche, Beihefte zur Z.N.T.W. 18, Berlin, 1937.
E. Dinkler, Die Anthropologie Augustins, Stuttgart, 1934.
E. Gilson, Introduction à l'étude de saint Augustin, Paris, 1931.
W. Gutbrod, Die paulinische Anthropologie, Stuttgart, 1934.
A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 5te Auflage, Tübingen, 1932. Bd. III.
G. Kittel u.a., Theologisches Wörterbuch zum N.T., Stuttgart, 1931 —
R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3te Auflage, Erlangen u. Leipzig, 1923, Bd. II.
A. Souter, The earliest Latin commentaries on the Epistles of St Paul, Oxford, 1927.
Max Wundt, Ein Wendepunkt in Augustins Entwicklung, Z.N.T.W. 21 (1922),

S. 53—64, und Augustins Konfessionen, Z.N.T.W. 22 (1923), S. 161—206.
M. Zepf, Augustins Confessiones, Tübingen 1926.

Zur Exegese von Römer 7.

P. Althaus, Paulus und Luther über den Menschen, Heft 14 der Studien der Lutherakademie, Gütersloh, 1938.
N. Bonwetsch, Röm. 7, 14ff. in der alten Kirche und in Luthers Vorlesung über den Römerbrief, Neue kirchliche Zeitschrift, 1919, S. 135—156.
H. Jonas, Augustin und das paulinische Freiheitsproblem, Göttingen, 1930.
H. F. Kohlbrügge, Das siebente Kapitel des Briefes Pauli an die Römer in ausführlicher Umschreibung, 5te Auflage, Elberfeld, 1930.
W. G. Kümmel, Römer 7 und die Bekehrung des Paulus, Leipzig, 1929.
O. Noordmans, De dubbelzinnigheid van het leven (in P. J. Molenaar u.a. „Psychologie en Evangelie", Amsterdam, 1934, S. 38—66).
Philipp Platz, Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins, Würzburg, 1938.
H. S. Pretorius, Bijdrage tot de exegese en de geschiedenis der exegese van Romeinen 7, dissertatie V. U., Amsterdam, 1915.
J. H. Semmelink, Romeinen 7 : 7-25, „Onder Eigen Vaandel", 1939, S. 255—265.

Zur Exegese von Römer 9.

W. Beyschlag, Die paulinische Theodicee Römer 9—11, 2te Auflage, Halle, 1895.
Calvins Institutio nach Corpus Reformatorum, Brunsvigae, 1863, tom. 30.
H. Jonas (oben zitiert).
K. Kolb, Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin, Freiburg, 1908.
Dionysius Petavius, Opus de theologicis dogmatibus, Antwerpen, 1700.
Ph. Platz (oben zitiert).
A. D. R. Polman, De Praedestinatieleer van Augustinus, Thomas van Aquino en Calvijn, dissertatie V. U., Franeker, 1936.
T. Salgueiro, La doctrine de saint Augustin sur la grâce d'après le traité a Simplicien, Thèse à Strasbourg, Porto (Portugal), 1925.
E. Weber, Das Problem der Heilsgeschichte nach Röm. 9—11, Leipzig, 1911.
Valentin Weber, Kritische Geschichte der Exegese des 9. Kapitels, resp. der Verse 14—23, des Römerbriefes, Würzburg, 1889.

EINFÜHRUNG

Seit uralten Zeiten ist der Brief an die Römer für die Kirche ein „doctrinae christianae compendium" [1]). Wie sollte es auch anders sein? In keinem einzigen Brief ist es Paulus sosehr um das ganze Evangelium zu tun. Immer wieder hat dieser Brief in kritischen Stunden der Kirchengeschichte entscheidenden Einflusz ausgeübt. „Die grószten Stunden in der christlichen Geistesgeschichte sind zugleich Stunden des Römerbriefes" [2]). Aus einem Wort des Römerbriefes hat Augustin den Stosz zu seiner Bekehrung empfangen: „arripui, aperui et legi in silentio capitulum, quo primum coniecti sunt oculi mei: non in comisationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitiis, non in contentione et aemulatione, sed induite dominum Iesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis. Nec ultra volui legere nec opus erat. Statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt" [3]). Künftig hat der Brief für ihn eine grosze Bedeutung, vor allem in seinem Kampf gegen den Pelagianismus. Luther hat die neue Erkenntnis des Evangeliums gerade am Römerbrief gewonnen: an Römer 1, 17 ist ihm das Licht aufgegangen. Und die neueste Wende in der Theologie nimmt ihren Ausgangspunkt bei einer Auslegung des Römerbriefes (Karl Barth!). So ist der Brief in der Kirchengeschichte ein Brennpunkt exegetischer und dogmatischer Diskussionen.

In diesen Diskussionen haben das siebente und neunte Kapitel eine sehr besondere Stelle. Ihre Auslegung ist heiss umstritten. Schon Origenes hat sich mit diesen beiden Kapiteln intensiv beschäftigt. Die Geschichte ihrer Exegese läszt sich noch weiter zurück und bis in unsre Zeit herauf verfolgen. Auszerordentlich wichtig war ihre Interpretation für Augustin und die Reformatoren, die Pelagianer und

---

[1]) Wir sind uns bewuszt, dasz der Ausdruck Melanchthons insofern unrichtig ist, als wichtige Teile der christlichen Lehre, z.B. die Christologie und die Eschatologie, dem Brief fehlen — doch ist nach protestantischer Auffassung das Ganze der „doctrina christiana" in der Rechtfertigungslehre wie in einem Kompendium zusammengefaszt.

[2]) P. Althaus in *„Das Neue Testament Deutsch", Der Brief an die Römer*, S. 3.

[3]) *Confessiones*, VIII, 12, 29.

die Humanisten. Das reformatorische „simul iustus et peccator" findet seine exegetische Grundlage gerade in dem Verständnis von Römer 7 als Beschreibung des Christenstandes! Calvins Prädestinationslehre ist ohne Römer 9 undenkbar! — Durch das ganze neunzehnte Jahrhundert zieht sich ein Kampf um die beiden Kapitel. Immer wieder stehen sich entgegengesetzte Deutungen bei den Auslegern gegenüber, immer wieder bekommen Römer 7 und 9 eine neue Aktualität, versucht man ihre Exegese endgültig auf einen sicheren Boden zu stellen, und doch — das Gespräch scheint nicht enden zu wollen. „Wie sollte ein so lebendiges und verantwortliches Unternehmen wie eine Römerbrieferklärung auf die Länge starr bleiben können?" [1]).

Insbesondere ist die alte Frage: wer ist das Ich der Confessio Römer 7, 14 ff.? in unsrer Zeit neu aufgelebt — vor allem durch ihre Verbindung mit dem Kampf um die theologia naturalis, der die letzten Jahre geführt worden ist, mit den Problemen, die genügend angedeutet werden durch die Schlagwörter „Natur und Gnade", „theologische Anthropologie", „Anknüpfungspunkt" [2]). Wenn in Röm. 7, 14 ff. der Mensch ohne Christus redet, der Mensch ohne den Geist, und von diesem Menschen also ausgesagt werden kann, er habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen (Röm. 7, 22), dann hat Althaus recht, wenn er Brunners Unternehmen, im vorchristlichen Menschen die „Manifestationen der Gottebenbildlichkeit", „die Spuren des Gottesbildes und die Grösze des Menschen" konkret aufzuzeigen und sie von den „Manifestationen des Gegensatzes" zu unterscheiden, einen befreienden Durchbruch in der Richtung auf das biblische Bild des Menschen nennt [3]). Dann waltet in Röm. 7, 14 ff. ein positives Verhältnis, werden der Mensch ohne Christus und der Mensch in Christus auf einander bezogen, stellt einer die Fortsetzung des anderen dar. Aber ist die moderne Erklärung, wie z.B. Kümmel sie bietet, Paulus schildere in Röm. 7 die Lage des Menschen noch ohne Christus, einwandfrei? Die Frage nach Römer 7 hat in unsrer Zeit dieselbe Dringlichkeit wie für Augustin und die Reformatoren.

Sodann hat auch Römer 9 seit den Tagen der alten Kirche der

---

[1]) Karl Barth, *Der Römerbrief*, Vorwort zur dritten Auflage.

[2]) Sehr klar werden diese Verbindungslinien gezeigt von Paul Althaus in seinem Buch *Paulus und Luther über den Menschen*. Ich verweise auf meine Abhandlung über diese Schrift *Paulus over den mensch* in *Onder Eigen Vaandel*, 1939, Heft 4, S. 266—281.

[3]) Althaus, *a.a.O.* S. 49, Anm. 2.

abendländischen Lehrentwicklung das grosze Thema gestellt: Prädestination und menschliche Verantwortlichkeit. Rudolf Otto hat in seinem Buch „über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen" Paulus' Worte in Röm. 9 ausgelegt als einen Selbstausspruch des „Kreaturgefühls", des Versinkens und „zu Nicht werdens" mit seiner eigenen Kraft, Anspruch und Leistung dem Ueberweltlichen als solchem gegenüber. Die Prädestinationslehre ist vom Boden des Rationalen aus das Absurdum und Skandalon schlechthin. Aber, schreibt Paulus,

„Wer bist du, o Mensch, der du mit Gott rechten willst!"

Und Otto erklärt: „Das Numen, das übermächtig Erlebte, wird alles in allem. Das Geschöpf wird zunichte mit seinem Wesen, seinem Tun, seinem Rennen und Laufen, seinem Planen und Entschlieszen. Der deutende Ausdruck für solches Versinken und Zunichtewerden im Gefühl gegenüber dem Numen ist dann das Bekenntnis von Ohnmacht hier und Allmacht dort, von Vergeblichkeit eigenen Wählens hier und von All-Bestimmen und -Verfügen dort" [1]). Karl Barth hat anläszlich Röm. 9 den unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch hervorgehoben: der Gott von Röm. 9, der Jakob liebte, Esau aber haszte, sei der grosze Angriff auf alle unsere religiös-sittlichen Begrifflichkeiten, die „angesichts der Realität dieses Gottes gegeneinander fallen wie auf die Spitze gestellte Kegel, wie die Häuser und Bäume auf einem futuristischen Bilde" [2]). Gerade unsre Zeit liest Röm. 9 mit erneuter Aufmerksamkeit [3]).

In der Geschichte der Exegese von Röm. 7 und 9 hat Augustin eine maszgebende Bedeutung. Sowohl in Hinsicht auf Röm. 7 wie auch auf Röm. 9 hat er eine entscheidende Wendung gemacht. Seine Deutung von Röm. 7 beherrschte fast das ganze Mittelalter und wurde von Luther und Calvin im Gegensatze zu den Humanisten mit groszem Nachdruck wieder aufgenommen. Augustins Gnadenlehre in seiner Erklärung von Röm. 9 war den Päpsten vielleicht „zu tief und zu schwer" [4]), immerhin hat sie groszen Einflusz auf das geistige Leben

---

[1]) R. Otto, *Das Heilige*, 21. u. 22. Auflage, München, 1932, S. 118.

[2]) K. Barth, *Der Römerbrief*, S. 333.

[3]) Vgl. A. D. R. Polman, *De Praedestinatieleer van Augustinus, Thomas van Aquino en Calvijn*, dissertatie V. U. Franeker, 1936, S. 6 ff. Er nennt Otto, Barth und Snethlage.

[4]) Vgl. aus dem Anhang zum 21. Brief Caelestins: „Profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quaestionum quas latius pertractarunt qui haereticis restiterunt sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus astruere...", zitiert bei Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, S. 582.

der Kirche ausgeübt. Und bis auf heute haben die Ausleger sich mit Augustins Exegese der beiden Kapitel auseinanderzusetzen.

Bevor wir zu Augustin übergehen, schicken wir eine kurze Uebersicht über die voraugustinische Exegese voraus. Selbstverständlich beschränken wir uns dabei auf die wichtigsten Punkte. Wir fangen mit Röm. 7 an.

ERSTER TEIL. RÖMER 7.

1. KAPITEL

DIE VORAUGUSTINISCHE EXEGESE VON RÖMER 7

Von vornherein stellen wir fest, dasz es uns um die Verse 7—26 geht. Die Geschichte von Römer 7 ist die Geschichte gerade dieser Verse. Wir können sie wieder verteilen in die Verse 7—13 und 14—26 [1]).

Irenaeus zitiert R. 7 nur beiläufig. Ihm zufolge lehrt Paulus hier die Schwäche des Menschen und die Notwendigkeit des Erlösers: „.....quoniam ipse Dominus erat qui salvabat eos, quia per semetipsos non habebant salvari: et propter hoc Paulus infirmitatem hominis annuntians, ait: «Scio enim quoniam non habitat in carne mea bonum», significans, quoniam non a nobis, sed a Deo est bonum salutis nostrae. Et iterum: «Miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius?» Deinde infert liberatorem: «Gratia Jesu Christi Domini nostri»" [2]).

Origenes gibt zuerst eine ausdrückliche Erklärung der Verse 7—26 [3]). Bei den Versen 7—13 stellt er gleich die Frage voran, welches Gesetz Paulus meint, wenn er schreibt: „peccatum non cognovi, nisi per legem... Ego autem vivebam sine lege aliquando..." Mit überraschendem Scharfsinn macht er die sehr richtige Bemerkung, dasz Paulus doch nie ohne das mosaische Gesetz war. Das jüdische Kind kennt und lernt die Tora von frühester Kindheit, ist also niemals ohne das Gesetz. „Quomodo enim sine lege Mosis probabitur Paulus aliquando vixisse, cum ipse se Hebraeum ex Hebraeis, et octava die

---

[1]) Zur Geschichte der voraugustinischen Exegese vgl. H. S. Pretorius, *Bijdrage tot de exegese en de geschiedenis der exegese van Romeinen 7*, dissertatie, V.U., Amsterdam, 1915; N. Bonwetsch, *Röm. 7, 14 ff. in der alten Kirche und in Luthers Vorlesung über den Römerbrief, Neue kirchliche Zeitschrift*, 1919, S. 135—156, und J. A. Cramer, *Catena in s. Pauli epistola ad Romanos*, Oxford, 1844.

[2]) Irenaeus, *Adversus haereses*, lib. III, cap. 21, n. 2.

[3]) Origenes, *Comment. in Epist. ad Rom.*, lib. VI, n. 8 u. 9.

circumcisum secundum legis praecepta fateatur?" (Phil. 3, 5). Die Folgerung, dasz Paulus hier also nicht über sich selbst spricht, zieht Origenes aber nicht! Denn, so erklärt er, mit der „lex" meine Paulus das Naturgesetz, das erst allmählich dem Menschen bewuszt wird. „...est illa lex de qua frequenter diximus, quae in hominum cordibus scripta est,... et docet unumquemque quid agendum sit, quid cavendum. ...Aperte hic naturalem legem dicit tamdiu ignorari a nobis, quandiu aetatis processu noverimus inter bonum et malum discernere." Paulus beschreibe eine allgemeine Jugenderfahrung, er spreche über sich selbst und andere. „Sine hac autem lege et Paulum et omnes homines certum est aliquando vixisse, hoc est in aetate puerili. Omnes enim similiter per illud tempus nondum capaces huius naturalis legis exsistunt." Jeder Mensch hat eine Zeit, seine Jugend, in der er in ungebrochener Naivität lebt. Er weisz noch nicht von Sünde. Aber dann kommt das Gesetz ihm zum Bewusztsein, und das Gesetz wird ein Mittel der Sünde.

Bei der Erklärung der Verse 14—25 weist Origenes auf den Unterschied zwischen diesen Versen und Paulus' sonstigen Aussagen über sich selbst. Hier spricht ein Mensch, der sich fleischlich nennt, anderwärts sagt Paulus über das Christenleben: „non secundum carnem militamus" (2 Kor. 10, 3). Der Mensch von R. 7, 14 ff. ist verkauft unter die Sünde, anderwärts schreibt Paulus: „pretio empti estis" (1 Kor. 7, 23), „Christus nos redemit" (Gal. 3, 13). Paulus meine hier also nicht sich selbst, nur das Wort von V. 14: „Scimus quia lex spiritalis est" schreibe er mit apostolischer Autorität. Denn nur ein geistlicher Mensch verstehe das Gesetz geistlich: für einen fleischlichen Menschen sei es tötender Buchstabe. Hoc loco sei die „lex" wiederum das mosaische Gesetz. Wie die Schrift das Gesetz in wechselnder Bedeutung meint, so rede sie hier aus verschiedenen Personen heraus: das Weitere von V. 14 sage Paulus als fleischlicher Mensch. Er nimmt dessen Person an, ist den Schwachen ein Schwacher geworden. „Quod vero dicit, «Ego carnalis sum, venumdatus sub peccato», hic iam tanquam doctor ecclesiae personam in semet ipsum suscipit infirmorum: propter quod et alibi dixit: «factus sum infirmis infirmus, ut infirmos lucrarer». Paulus rede hier wie ein Schwacher, wie ein Mensch, der durch Lust und Begierde unter die Gewalt der Sünde gekommen ist. Das Subjekt der Verse 14 ff. sei ein Mensch im Anfangsstadium der Bekehrung: sein innerer Mensch, sein Wille suche das Gute, aber er vermöge seinen Vorsatz nicht in die Tat umzusetzen. „Est enim talis quaedam infirmitas in his qui initia

conversionis accipiunt, ut cum velit quis statim facere omne, quod bonum est, non statim voluntatem sequatur effectus."

Ganz anders exegesiert Methodius von Olympus[1]). Die Verse 7—13 bezieht er auf 1 Mose 3, die Geschichte von Sündenfall. „Τὸ γὰρ, «Ἐγὼ δὲ ἔζων» λεχθὲν αὐτῷ «χωρὶς νόμου ποτέ» ἄνω τὴν ἐν τῷ παραδείσῳ, καθάπερ ἐξ ἀρχῆς ὑπεθέμεθα, πρὸ τῆς ἐντολῆς, ... διαγωγὴν παρεγγυᾷ .... ἐκτὸς δὲ ἐπιθυμίας διήγομεν, οὐ γινώσκοντες ὅλως ἐπιθυμίας ἀλόγου προσβολάς". Das Subjekt der Verse 7—13 ist der Mensch überhaupt" (beachte die „Wir"-Form in der Exegese des Methodius: „wir" lebten einst im Paradies) [2]). Der Mensch lebte im Paradies vor dem Gebot, kannte noch nicht die Anfechtungen der Begierde, denn erst die Vorschrift weckte die Sunde: „οὐ δοθείσης γὰρ οὐδὲ οὔσης οὐδέπω τῆς ἐντολῆς ἄπρακτος ἦν ἡ ἁμαρτία". Das Verbot, vom Baume der Erkenntnis zu essen, führte zur Empfängnis des Begehrens. Es war für den Teufel, hier von Paulus „Sünde" genannt, Anlasz, im Menschen die Begierde zu wirken. Durch Gehorsam gegen das Gebot sollte „ich" das ewige Leben und die Unsterblichkeit erlangen, aber, verführt vom Teufel, bin „ich" dem Tode verfallen. Wie ἐντολή, so erinnere auch das ἐγὼ δὲ ἀπέθανον in V. 10 an die Paradiesesgeschichte: „welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben" (1 Mose, 2,17).

Seit dieser Uebertretung hat die Sünde Wohnung in uns gemacht, jetzt heiszt es von dem Menschen: „ich tue nicht, was ich will; sondern, was ich hasse, das tue ich" (V. 15). Methodius versteht diese Verse 14 ff. als Aussage über Paulus selbst, über den Christen, verteidigt diese Exegese aber nicht ausdrücklich! Er sieht sich hierbei zu Umdeutungen gezwungen: „τὸ γάρ «ὁ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω» καὶ «ποιῶ ὃ μισῶ» λεγόμενον οὐκ ἐπὶ τοῦ δρᾶσαι παραληπτέον, ἀλλ' ἐπὶ τοῦ μόνον ἐνθυμηθῆναι" [3]). Die Aussage des Apostels: „Das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich", soll man nicht miszdeuten. Der Apostel tut doch Gutes-auf

---

[1]) Methodius, *De resurrectione*, II, 1, 1—8, 11, G.C.S. Band 27, S. 329—345, und Migne, Patrologia Graeca, tom. 18, Spalte 295—308. Zitiert wird nach G.C.S.

[2]) Methodius umgeht eine grosze Schwierigkeit für die Exegese durch eine nicht näher bezeichnete Identifikation von νόμος und ἐντολή. Er bemerkt nicht, dasz der Abschnitt durch die Betonung des Gesetzes (der νόμος ist eine historische Grösze: das mosaische Gesetz!) in erster Linie die Geschichte des jüdischen Volkes beschreibt, nicht die Geschichte des Menschen überhaupt. Die ἐντολή weist aber unverkennbar auf das Paradiesverbot.

[3]) Ebenso Augustin, Luther und Calvin!

die Taten als solche gesehen! Oder hat er etwa auch mit der Tat das Böse getan, das er haszte? Die Frage stellen, heiszt sie verneinen. Mit dem „Tun des Bösen" in den Vss. 15 und 19 meine Paulus nicht das Vollbringen des Schlechten, sondern nur das Denken des Bösen, das Begehren. Die Begierde ist nicht unserer Macht unterstellt, wohl vermögen wir es, den Eingebungen nicht Folge zu leisten. Gedanken, von auszen zu unserer Prüfung uns eingehaucht, steigen gegen unseren Willen in unsrem Herzen auf — sie nicht zu wollen, ist in unsrer Macht, nicht aber ihrem Aufsteigen zu wehren. Daher betet David Ps. 19, 13: „Von den verborgenen Fehlen reinige mich". Tat und Wille haben das Begehren gegen sich. Paulus wünscht also, das Böse nicht einmal zu denken.

Diese Erklärung des „Tun des Bösen" verflacht den eigentlichen Sinn von R. 7, 14 ff. Von einer wirklichen Not, einem furchtbaren Zwiespalt des Menschen in diesen Versen, kann man nicht mehr reden. „Auch bei Methodius stöszt das paulinische Gesetz der Sünde im Menschen letzten Endes auf die wohlwollende Verständnislosigkeit des griechischen Geistes, der das Handeln vom rechten Wissen abhängig macht, und dem der Gedanke unfaszbar ist, dasz die Kräfte für die Ausführung des gefaszten Vorsatzes nicht ausreichen" [1]. Nach Methodius kämpfen im Menschen zwei Regungen: das infolge der Sünde unserem Fleisch einwohnende Gesetz der Begierden und das natürliche Gesetz, das zum Guten erweckt. Durch die Erscheinung Christi hat diese natürliche Anlage zum Guten eine Neubelebung erfahren. Das Gesetz des Geistes besiegt nun völlig die im Fleisch herrschende Sünde. — Das bedeutet aber nicht, dasz die Sünde ausgetilgt sei: sie wird wohl eingeschränkt, aber nicht entwurzelt, die Begehrlichkeit bleibt. Dieses sei der Sinn von R. 7, 15. Ihre völlige Vernichtung wird erst mit der Auferstehung des Leibes erfolgen: ἐκριζωθῆναι δέ φησι καί τὸ τά κακά ἐνθυμεῖσθαι διὰ τῆς τοῦ φυσικοῦ θανάτου παρούσιας [2].

In der Exegese des Methodius spielt die Frage, wer das Subjekt in den Versen 14 ff. sei, keine Rolle. Ihn interessiert es vor allem die Willensfreiheit zu behaupten — wenn Paulus sagt: „ich bin fleischlich", so meine er: „ich bin zwischen das Böse und das Gute gestellt,

---

[1]) Eva Aleith, *Paulusverständnis in der alten Kirche*, S. 116. Bonwetsch, a.a.O. S. 140: „von einer Verschuldung durch die auch dem Gläubigen noch einwohnende Sünde redet er nicht".

[2]) Zitiert nach Migne graeca, Spalte 296. Vgl. *De resurrectione* I, 41 und 44, G.C.S. S. 287 und S. 293.

und es steht in meiner Macht frei zu wählen" (!) [1]) — und abzuweisen die gnostische Meinung, dasz das Fleisch die Ursache der Sünde sei. Nicht der Leib ist dem Gesetz Gottes zuwider, sondern die Sünde, die durch die Begierde im Leib Wohnung gemacht hat.

Unter den späteren griechischen Exegeten ragen hervor Chrysostomus und Theodor von Mopsueste[2]). Letzterer identifiziert in der Erklärung der Verse 7—13 ganz wie Methodius νόμος und ἐντολή: νόμος γάρ ἦν καὶ ἡ πρὸς ἐκεῖνον (sc. Adam) ἐντολή περί τοῦ φυτοῦ γενομένη. Die Ich-Form weise darauf hin, dasz der Abschnitt für jeden Menschen gelte: Adams Geschichte sei die Geschichte der gesamten Menschheit. Als Gott das den Baum betreffende „Gesetz" (Theodor meint das „Gebot") gab, kannte der Mensch den Unterschied zwischen Gut und Böse, und damit war der Sünde ein Zugang geöffnet.

In seiner 12. Homilia zum Römerbrief weist Chrysostomus die Identifizierung von νόμος und ἐντολή ab. Scharf formuliert er: ἐγὼ δέ ἔζων χωρίς νόμου ποτέ. Πότε, εἰπέ μοι; Πρό Μωϋσέως. Paulus meine hier mit dem νόμος nicht das Naturgesetz: kein Mensch lebe jemals ohne das Naturgesetz, oder er würde den unvernünftigen Lebewesen gleich sein. Das Naturgesetz wurde dem Menschen gleich bei seiner Erschaffung gegeben. Aber ebensowenig rede Paulus hier über das Paradiesesverbot: niemals werde dieses mit dem Wort νομός benannt. Ueberall gehe es Paulus um die Abschaffung des mosaischen Gesetzes: welches Gesetz er mit dem νόμος und welche Geschichte er in den Versen 7—13 meint, sei also nicht zweifelhaft. Es sei der Ruhm dieses Gesetzes, dasz es die bisher verborgene Sünde anzeigte. Ohne das Gesetz war die Sünde „tot", d. h. verborgen, νεκρά (V. 8), τουτέστιν, οὐχ οὕτω γνώριμος. Chrysostomus eliminiert eine grosze Schwierigkeit für seine Deutung der Verse 7—13 durch diese Subjektivierung des Ausdruckes νεκρά. Es ist aber in V. 8 nicht davon die Rede, dasz ohne Gesetz die Sünde nicht gekannt wurde: nicht vom subjektiven Bewusztsein des Menschen, sondern von der objektiven Seinsweise der Sünde wird hier geredet. Wann war die Sünde νεκρά? Wann habe ich „gelebt"? Wenn das ἔζων die prägnante Bedeutung hat von „wahrhaft lebendig sein", dann musz die Antwort lauten: im Paradies — vor dem Gebot! Dem Chrysostomus ist aber der Sinn

---

[1]) II, 2, 7.

[2]) Für Chrysostomus vgl. *Homiliae in epist. ad Romanos* 12 u. 13; für Theodor *In epistolam ad Romanos commentarii fragmenta*, cap. 7.

von ἕξων noch keine Frage geworden! [1]).

Mehr Uebereinstimmung herrscht zwischen Chrysostomus und Theodor von Mopsueste in der Exegese der Verse 14 ff. Der eigentliche Zweck der 13. Homilia des Chrysostomus zum Römerbrief ist, zu zeigen, dasz die Natur des Leibes selbst nicht etwas Sündiges sei, dasz die Sünde eine Tat des freien Willens sei. Wir sind unter die Sterblichkeit des Leibes und die Bande der Leidenschaften verkauft (V. 14). Weil der Leib dem Leiden unterworfen ist, hat die Sünde auch leichten Zugang zu ihm (zu V. 24). Mit dem ὅ οὐ θέλω in V. 16 verneine Paulus nicht den freien Willen, er meine damit: „was ich nicht lobe, was ich nicht gutheisze, das tue ich". Zu V. 18—20 bemerkt er: Paulus beschuldige hier nicht die Natur der Seele, er sage ja, er wolle nicht das Böse; ebensowenig die Natur des Fleisches, denn nicht er selbst tue das Böse (V. 20). Die Sünde verlege er in den bösen Vorsatz: καί μόνης τῆς πονηρᾶς προαιρέσεώς ἐστι τό πᾶν. Auch der Wille sei uns von Gott gegeben: welcher Art aber das Wollen ist, sei unsre Sache. Die Erkenntnis des Guten und des Bösen ist uns von Anfang an gegeben, das mosaische Gesetz kam noch hinzu, aber weder das Gewissen, noch das Gesetz konnte die Tyrannei der Sünde brechen. Das „Gesetz" der Sünde in den Gliedern kämpft wider das Gesetz Gottes, und besiegt den inneren Menschen, den νοῦς, der sich am νόμος freut. Die Begierden, die im sterblichen Leib wohnen, ziehen das Denken in die Tiefe der Sünde herab. Die παρουσία der Gnade ist notwendig, daher ruft Paulus nach Erlösung vom Leib des Todes.

Wo bleibt bei dieser Gewaltherrschaft der Sünde, die sich bis über den inneren Menschen erstreckt, die nach stoischer Art hochgerühmte Willensfreiheit? Chrysostomus verbindet zwei Gedankenreihen: einerseits versucht er den freien Willenscharakter der Sünde sicherzustellen, andrerseits bekommt die Sünde einen naturhaften Charakter: sie ist fast identisch mit Sterblichkeit. Schärfer noch tritt Letzteres bei Theodor hervor: wegen der Sterblichkeit sind wir fast gezwungen zum Sündigen, ὡς ἄν οὕτω καὶ ἡμῶν διά τῆς θνητότητος εἰς τὴν τοῦ ἁμαρτάνειν ἑτοιμότητα καταστάντων (zu V. 14).

Von diesem Zwang der Sterblichkeit sind wir, die wir in Christus Jesus sind, befreit (Theodor zu R. 8, 1). Wer ist dann das Subjekt in den Versen 14 ff.? Chrysostomus bemerkt zu V. 14: Διό ἐπήγαγε

---

[1]) Sowohl Methodius wie Chrysostomus scheitern bei ihrer Exegese der Verse 7—13! Letzterer hat insofern recht, dasz der Begriff νόμος an sich auf die Geschichte des jüdischen Volkes hinweist.

λέγων, Ἐγώ δε σαρκικός εἰμι, τόν ἐν τῷ νόμῳ καὶ πρὸ τοῦ νόμου πολιτευόμενον ἄνθρωπον ὑπογράφων. Das „Ich" in R. 7 sei also die ganze vorchristliche Menschheit vom Anfang an bis an die „Parousie" der Gnade. Noch deutlicher formuliert Theophylakt zu V. 15: ταῦτα δέ πάντα περί τῶν πρὸ τῆς ἐπιδημίας του Χριστοῦ ἀνθρώπων λέγει, εἰ καὶ τὸ οἰκεῖον προσῶπον τεθείκεν [1]). Paulus schreibe hier ἐν παρενθέτῳ προσώπῳ (Diodor zu V. 18) [2]), er übertrage anderer Erfahrung auf sich selbst. Der Zweck seiner Ausführungen sei, die Notwendigkeit der Gnade zu zeigen (Chrysostomus zu V. 14). Das Elend der vorchristlichen Menschheit, wie Paulus es in V. 14 ff. beschreibe, sei dafür ein Beweis. Vor der Ankunft der Gnade waren wir Sklaven der Sünde, und das Gesetz konnte uns nicht erlösen. Paulus wolle dartun, τίνες μέν πρό τής χάριτος ἦμεν, τίνες δε μετὰ τὴν χάριν γεγόναμεν (Theodoret zu V. 23) [3]).

Wir wenden uns jetzt der voraugustinischen Exegese des Abendlandes zu.

Tertullian versteht die Verse 14 ff. als Aussagen des Paulus über seine Vergangenheit: „Nam, etsi habitare bonum in carne sua negavit (sc. Paulus), sed secundum legem litterae in qua fuit... Licet enim ex parte ex Iudaismo disputare videatur..." [4]).

Ambrosius faszt diese Verse als autobiographisches Gegenwartsbekenntnis des Paulus: der Apostel beschreibe hier den Kampf zwischen Fleisch und Geist, und seine Beschreibung gelte für jeden Gläubigen [5]). Ebensowenig wie Methodius verteidigt Ambrosius ausdrücklich seine Deutung auf die Gegenwart des Paulus: das Problem von R. 7, wer das Subjekt sei, hat er noch nicht gesehen. Erst bei Augustin wird es zu einer brennenden Frage.

Auch Ambrosiaster bereitet die Subjektsfrage keine Mühe: er erklärt kurzerhand, Paulus behandle in seiner Person die allgemeine Sache (zu V. 7) [6]). Der Begriff „lex" ist ihm kein Problem: dieser sei selbstverständlich das mosaische Gesetz. Mit der Sünde

---

[1]) Theophylakt zu R. 7, 15 (Migne graeca, tom. 124, Spalte 428).

[2]) Wir zitieren Diodor nach Cramers *Catena*.

[3]) Theodoret zu R. 7, 23 (Migne graeca, tom. 82, Spalte 125).

[4]) Tertullianus, *De pudicitia 17*, C.S.E.L. tom. 20.

[5]) Vgl. Ambrosius, *De Abraham*, II, 6, 27, C.S.E.L. tom. 32, *explanatio ps. 43*, 10 u. 55, C.S.E.L. tom. 64. Augustin zitiert die verlorene Schrift *De sacramento regenerationis* in: *Contra Julianum*, lib. II, 5, 14.

[6]) Wir zitieren nach Migne latina, tom. 17, *Commentaria in epistolam ad Romanos*.

meine Paulus den Teufel als den „auctor peccati" (zu V. 11). Vor dem Gesetz war der Teufel „tot": er hatte aufgehört, den Menschen zu verführen, er war seines Besitzes gewisz. Auch die Sünde war damals „tot": man wuszte nicht, dasz Gott sie richten werde, man lebte ohne Furcht vor dem Gericht, die Gewohnheit zu sündigen brachte die Menschen dazu, die Sünde für tot zu halten. Der Satz „peccatum mortuum erat" wird von Ambrosiaster erklärt als „pro mortuo habebatur". Er subjektiviert den Ausdruck wie Chrysostomus und später... Augustin. Am Gesetz nahm der Teufel Anlasz, den Menschen zum Tun des Verbotenen zu verführen: die Sünde lebte wieder auf, und der Mensch verfiel noch härterer Strafe. Adam hat sich und sein ganzes Geschlecht unter die Sünde verkauft (V. 14): durch die Verfehlung der Seele ist der Leib verderbt und vollbringt er den Willen der Sünde. Dieser kann der Mensch aber Widerstand leisten durch die ihm von Gott im mosaischen Gesetz und im Gesetz Christi gebotene Hilfe. „Illa enim initiatrix est salutis, haec vero consummatrix" (zu V. 24, 25) [1]. In Ambrosiasters gesetzlicher Religion spielt die Vergebung der Sünden eine nebensächliche Rolle, sie tritt unverbunden neben die göttliche „Hilfe" im „Gesetz Christi".

Die Erklärung des Hieronymus widerspricht sich selbst: in einem Brief schreibt er anläszlich R. 7, Paulus rede hier nicht über sich selbst, sondern über einen Sünder, der büssen wolle, und er beschreibe dort unter seiner Person die Schwäche des Menschen [2]; anderwärts führt er R. 7 an zum Beweis für den Satz: „in praesenti saeculo perfectus iustus nemo esse potest, neque David, neque apostoli, neque aliquis sanctorum", zitiert er es als eine Aussage des Apostels über sich selbst [3].

Nach dieser geschichtlichen Uebersicht geben wir noch eine systematische Zusammenfassung. Die Geschichte der Exegese von R. 7 kann auf drei Fragen zurückgeführt werden, in deren Beantwortung man prinzipiell verschiedene Wege ging und noch immer geht. Vielleicht ist es überflüssig, zu bemerken, dasz sie nur in abstracto unterschieden werden können, in concreto sind sie miteinander verflochten.

---

[1]) Vgl. Bonwetsch *a.a.O.*, S. 145: „So betont der Ambrosiaster das sündliche Verderben, aber ..... zugleich die Befähigung zum Guten mit Hilfe des natürlichen und des durch Moses und Christus geoffenbarten Gesetzes".

[2]) Hieronymus, *Epistulae*, 121, 8, C.S.E.L. 56, S. 34 zu R. 7, 7.

[3]) *Anecdota Maredsolana*, Vol. III, 2, *Tractatus de psalmo 114*, S. 212 f. und: *de psalmo 119*, S. 222.

1. Ist das „Ich" von R. 7 „biographisch" oder „rhetorisch" gemeint? D. h. redet Paulus über sich selbst oder über einen anderen? Im ersten Fall beschreiben die Verse 7—13 ein Kindheitserlebnis des Juden Saulus, die Verse 14 ff. seinen gegenwärtigen Zustand als Christ oder seine pharisäische Vergangenheit. Im zweiten Fall haben wir das Ich als rhetorische Stilform zu betrachten, d. h. die erste Person wird als Stilform für eine allgemeine Aussage verwendet. Viele Kirchenväter meinten: Paulus übertrage per μετασχηματισμόν [1]) anderer Erfahrung auf sich selbst, z.B. Diodor (Paulus rede ἐν παρενθέτῳ προσώπῳ), Chrysostomus, Theodor von Mopsueste, Theophylakt, usw. (und auch Pelagius)[2]). In der neuesten Zeit hat Kümmel diese „rhetorische" Deutung mit neuen Argumenten vorgetragen: das Subjekt sei nicht Paulus, sondern ein unpersönlicher τις, „niemand oder jedermann" [3]).

2. Redet in R. 7 der „homo sub gratia" oder der „homo sub lege", der Christ oder der Nichtchrist? Wird hier der Christenstand gezeichnet oder der vorchristliche Zustand, die Knechtschaft unter dem Gesetz ,der Zustand des ohnmächtigen Nichtkönnens? Ist der plötzliche Uebergang in V. 14 vom Aorist zum Präsens ein Hinweis, dasz wir die Verse 14 ff. auf das Präsens des „status sub gratia" zu beziehen haben? Können wir das νυνί in V. 17 auf Paulus' Gegenwart deuten? Oder dürfen wir es nicht temporal erklären, sondern als eine logische Partikel, wie z.B. Zahn und Lietzmann behaupten? [4]).

3. Ist das „Ich" von R. 7 ein Kollektivum oder ein Individuum? Mit dem „Ich" kann Adam gemeint sein (und damit der Mensch „über-

---

[1]) Der Ausdruck wird von H. S. Pretorius, *a.a.O.*, S. 4, Anm. 2, erklärt als eine oratorische Stilform, in der man jemand zum Vorbild hinstellt in einer Lage, die für andere gilt. Er kommt zuerst bei Hugo Grotius vor.

[2]) Vgl. Pelagius zu R. 7, 25 bei Souter, *Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St Paul*, Cambridge, 1926, tom. 2, p. 60.

[3]) W. G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig, 1929, S. 132 „Die Fragestellung: wer ist Subjekt? erweist sich als miszverständlich; denn man könnte überspitzt formulieren: niemand oder jedermann ist Sukjekt. Doch ist es besser, sich τὶς als Subjekt zu denken. Dann aber ergibt sich, dasz die Schilderung nicht als Schilderung eines bestimmten Erlebens gefaszt werden darf, sondern als allgemeine, mehr oder weniger theoretische Darstellung des Gedankens gefaszt werden musz, dasz das Gesetz der Sünde zum Tode des Menschen verhelfen musz und dasz der Mensch darum unter dem Gesetz nicht aus dem Zustand des Nichtkönnens herauskommt."

[4]) Lietzmann, *An die Römer*, 2. Auflage S. 77 ohne nähere Begründung, und Zahn, *Römerbrief*, S. 352 ff. mit ausführlicher Argumentation.

haupt") oder das jüdische Volk oder die ganze vorchristliche Menschheit. Das griechische Christentum exegesiert im groszen und ganzen kollektivistisch. Individualistischer deuten z.B. Augustin und Pelagius: R. 7 zeichne das Erleben eines ganz bestimmten Menschen. Pelagius erklärt R. 7 als eine Psychologie des Menschen „sub lege": „hinc in persona eius hominis loquitur qui legem accipit" (zu V. 9) [1].

---

[1]) Souter, *a.a.O.*, II, p. 56.

2. KAPITEL

DIE FRÜHPAULINISCHE EXEGESE VON RÖMER 7 BEI AUGUSTIN

In Nachahmung von H. Jonas unterscheiden wir in der exegetischen Arbeit Augustins eine frühpaulinische und eine spätpaulinische Periode [1]. Von 391 ab hat Augustin, dazu durch die Praxis des Presbyteramtes gezwungen, sich intensiv mit dem Römerbrief beschäftigt [2]. Dabei kommt er auch immer wieder auf R. 7 und R. 9 zu sprechen. Brüder in der Gemeinde stellten ihm Fragen über diese Kapitel, die Antwort fixierte er schriftlich. Bis 397 bleibt seine Erklärung sich im wesentlichen gleich, dann aber wirft er in Bezug auf R. 9 plötzlich alles um und gibt eine gänzlich neue Erklärung in „De diversis quaestionibus ad Simplicianum". In derselben Schrift exegesiert er R. 7 aber wie vorher. In den Jahren zwischen 397 und 419 äuszert er sich nicht weiter über R. 7, lehnt aber dann seine frühpaulinische Deutung als pelagianisch ab und deutet nicht mehr auf den „homo sub lege", sondern auf den „homo sub gratia".

Es ist also äuszerst schwierig, für den Uebergang von der ersten zu der zweiten Periode geschichtliche Daten anzusetzen. Die dem Simplicianus gewidmete Schrift ist in Bezug auf R. 9 „spätpaulinisch", in Bezug auf R. 7 ein Abschlusz der „frühpaulinischen" Exegese! Wenn Jonas die beiden Perioden andeutet als „vorpelagianische" und „antipelagianische" Exegese [3], so trifft diese Terminologie selbstverständlich in Hinblick auf die Exegese von R. 9 nicht zu: der Kampf gegen den Pelagianismus beginnt erst 412, und der neue Standpunkt wird schon seit 397 vertreten. Aber auch wenn wir uns auf die Genesis der augustinischen Erklärung von R. 7 beschränken, sind diese Termini

---

[1]) Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen, 1930.

[2]) Neben den drei entscheidenden Wendepunkten in Augustins Entwicklung, die durch die Lektüre von Ciceros Hortensius, den Einflusz der Neuplatoniker und das berühmte Gartenerlebnis bezeichnet werden, setzt Wundt noch einen vierten im Beginn des Jahres 391 an, zusammenfallend mit dem Eintritt in das Presbyteramt. Seitdem trat die paulinische Gnadenlehre in den Mittelpunkt. Vgl. Max Wundt, *Ein Wendepunkt in Augustins Entwicklung*, in *Z.N.T.W.*, Jahrgang 21 (1922), S. 53—64.

[3]) Vgl. die Ueberschrift bei Jonas S. 24 und S. 34.

irreführend: man könnte daraus folgern, dasz erst antipelagianische Interessen Augustin zu dieser Wandlung geführt hätten. Es ist wohl auffällig, dasz die neue Deutung vornehmlich in den antipelagianischen Schriften vom Jahre 420 verfochten wird — doch ist sie nicht durch die Polemik verursacht. Augustin bezeugt, der Text selbst habe ihn zu der Aenderung gezwungen: „Visum autem aliquando etiam mihi fuerat, hominem sub lege, isto Apostoli sermone describi. Sed *vim mihi fecerunt* postea ista verba, quod ait: nunc autem iam non ego operor illud....., et quia non video quomodo diceret homo sub lege: condelector legi dei secundum interiorem hominem..." [1]).

Die frühpaulinische Exegese von R. 7 wird von Augustin in Schriften aus der Periode von 391 bis 397 vorgetragen. In Betracht kommen folgende Stellen:

De diversis quaestionibus octoginta tribus, quaestio 66, M. 40, 60—66 (geschrieben zwischen 389 und 396, zitiert als „qu. 83").

Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos, 37—47, M. 35, 2070—2072 (an zu setzen auf Anfang 394, zitiert als „Propos".).

Expositionis Epistolae ad Galatas liber unus, 47, M. 35, 2139 (geschrieben 394, zitiert als „ad Galatas").

De diversis quaestionibus ad Simplicianum, liber I, quaestio I, M. 40, 103—110 (397, zitiert als „ad S.").

Augustin war Psycholog. Während das griechische Christentum sich in abstrakten Formeln von dem Absoluten bewegt, das als schlechthin jenseitig sich allen konkreten Aussagen entzieht, ruht in der Sphäre der augustinischen Gedankenwelt „das Sein, gleichsam als apriorische Qualität, im menschlichen Bewusztsein" [2]). Um Gott zu finden, schweift der Geist nicht mehr in die Welt hinaus, sie sucht ihn in der Seele. „Noli foras ire; in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas" [3]). Gott ist nicht mehr das Ueberweltliche — fortan sucht der Mensch ihn im Transzendieren des Bewusztseins [4]). Der Ansatz des augustinischen Gottsuchens ist anthropologisch [5]).

---

[1]) *Contra duas epistulas Pelagianorum*, I, 10. 22. Wir haben gesperrt.

[2]) Dinkler, *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart, 1934, S. 46.

[3]) *De vera religione*, c. 39, 72.

[4]) Dinkler, *a.a.O.*, S. 45: „Die Seele... transcendiert in sich selbst hinein, um in ihrer Tiefe in den Hallen des Innenbewusztseins Gott zu suchen."

[5]) Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1931, p. 2: „Son point d'application immédiat est l'homme".

Bekanntlich ist Augustin ein Meister der introspektiven Analyse. Er ist das gewaltigste Beispiel der zwingenden Kraft der Intuition. Vom Schein der Körperwelt wendet er sich zur Gewiszheit des eigenen Bewusztseins, zu den „weiten Hallen des Gedächtnisses" ab [1]). Die Psychologie ist die „eigentliche Domäne seines philosophischen Denkens" [2]). Dabei ist er nicht ein genialer Dilettant, sondern wissenschaftlicher Psychologe, wie Schmaus es in einer Auslegung der psychologischen Hauptarbeit Augustins „de Trinitate", einer augustinischen Verflechtung trinitarischer Theologie und trinitarischer Psychologie, genügend gezeigt hat [3]).

Aufgabe der Psychologie ist die Beschreibung und Erklärung des Psychischen. Das Psychische ist immer „im Flusz", immer im Werden, im Wechsel begriffen, ein heraklitischer Strom des Erlebens. Für den Psychologen ist der Mensch nicht etwas Statisches, er faszt das Menschsein genetisch als Entwicklung und Prozesz. Der Mensch des Psychologen ist immer unterwegs zwischen einem „nicht mehr" und einem „noch nicht", er ist der Mensch des μεταξύ. Eine „Bekehrung" wird der Psycholog, soweit das möglich ist, in ihre Elemente, in ihre „psychologische Vorbereitung" zerlegen, einen „Bruch", einen „Sprung" wird er als einen „Schub" interpretieren. Denn der Mensch des Psychologen ist immer in Bewegung, durchläuft dabei verschiedene Stadien, die kontinuierlich sich aneinander anschlieszen. Diese Stadien werden dabei nicht scharf isoliert, ihre Grenzen verflieszen.

Der Mensch der augustinischen Confessiones bewegt sich zwischen einem Nichtmehr des Urstandes und einem Nochnicht der jenseitigen Glückseligkeit [4]). „Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te". Die Confessiones kann man lesen wie eine Psychologie des Heilsweges des augustinischen Menschen. Wir begegnen einem unruhig kämpfenden und suchenden Menschen, der allmählich vorschreitet und sich

---

[1]) Vgl. das zehnte Buch der Confessiones!

[2]) M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster i. W., 1927, Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 11, S. 1.

[3]) „Wenn das Urteil über den Psychologen Augustin nicht einseitig aus den Schriften der ersten Zeit nach der Bekehrung, sondern unter Berücksichtigung von De trinitate (und De Civitate Dei) gewonnen wird, dann müssen die üblichen Ansichten revidiert werden (wie sie selbst bei Dilthey oder Harnack zu lesen sind): dasz Augustin das Gebiet der Psychologie im engeren Sinn nur gestreift und seinen psychologischen Scharfblick nur durch geniale Aperçus bewiesen habe," schreibt Fr. Seifert im *Handbuch der Philosophie*, München u. Berlin, 1931, Abt. III, *Mensch und Charakter*, E. *Psychologie*, S. 32.

[4]) Vgl. Dinkler, *a.a.O.*, S. 244.

doch nicht aus dem Hin und Her zu einem neuen Entschlusz hinaufschwingen kann, bis die göttliche Gnade ihn zu einer „Bekehrung" heraushebt. Die Religionspsychologie wird immer versuchen, die verschiedenen Stufen des Heilsprozesses zu zeichnen, ihre Verbindung untereinander aufzuzeigen, ihre Aufeinanderfolge begreiflich zu machen. Begriffe wie Glaube, Bekehrung, Sündenerkenntnis bekommen eine psychologische Färbung, sie werden zu anthropologischen Möglichkeiten, Durchgangspunkten in einem Prozesz (auch wenn der Anstosz zu diesen Möglichkeiten von auszen kommt), in dem angesichts der späteren Phasen die früheren für „überwunden", abgeschlossen gelten. In den Confessiones wird die Entwicklung Augustins in ihre einzelnen Stadien auseinandergelegt. Jede Stufe ist eine Vorbereitung für eine folgende, enthält eine Tendenz zur folgenden in sich.

Was die Confessiones in künstlerischer Form versuchen, kehrt in wissenschaftlicher Schematik in der Exegese paulinischer Schriftabschnitte zurück. Insbesondere die augustinische Auslegung von R. 7 ist eine Psychologie des Heilsweges. Dazu geneigt, das Verhältnis des christlichen Menschen zu Gott unter dem Gesichtspunkt eines stufenweise fortschreitenden Prozesses zu beschreiben, fasst Augustin den Werdegang dieses Menschen in einem Schema einander folgender Phasen zusammen, das bei der Kindheit anfängt und bei der ewigen Glückseligkeit endet. Immer wieder kehrt dieses Schema bei ihm zurück. Er kommt z.B. auch in „De Civitate Dei", lib. 21, 16 beiläufig auf die einzelnen Altersstufen („aetates") der Wiedergeborenen zu sprechen und reproduziert die uns aus anderen Stellen bekannte Reihe. Er unterscheidet vier Phasen: „prima est actio ante legem, secunda sub lege, tertia sub gratia, quarta in pace" („qu. 83", 66, 3). Eingehend erläutert er sie in „qu. 83", 66, n. 3 u. 7, „Propos", n. 13—18 und „ad Gal.", n. 46 (zu Gal. 5, 17). Verloren ist die paradiesische Glückseligkeit, worin der Geist über den Leib herrschte: unsre Natur hat gesündigt, und wir werden geboren als „seelische" und fleischliche Existenz [1]). Wir sind der Sterblichkeit des Fleisches verfallen und aus dieser Sterblichkeit entstehen die Begierden. Ihnen sind wir in der ersten Periode des Lebens, in der „prima vita" [2]), ohne jeden Widerstand ergeben, denn wir kennen die Sünde noch nicht. Das Gesetz ist noch nicht dazwischen gekommen. Augustin zitiert zur Verdeutlichung dieser ersten Phase „ante legem" R. 5, (12 u.) 13: „die Sünde war wohl in der Welt bis auf das Gesetz; aber wo kein Gesetz ist, da

[1]) *Qu. 83*, 66, 3. „Seelisch" („animalis") steht im Gegensatz zu „spiritualis".
[2]) *Ad Gal.*, 46.

wird die Sünde nicht zugerechnet", und R. 7, 8 u. 9: „ohne das Gesetz war die Sünde tot. Ich aber lebte einst ohne Gesetz" [1]). Wer ist das „Ich" in den letzten Versen? Aus der Tatsache, dasz Augustin R. 5, 12 u. 13 zitiert, möchte man schlieszen, Augustin meine hier das „Ich" der vormosaischen Menschheit, deutlich geht aber aus seiner Auslegung hervor, dasz er die bekannte vier gradus nicht interpretiert als die Phasen einer Heilsgeschichte der Menschheit als Gesamtperson, als Kollektivum: er preszt sie in den Lebenslauf *eines* Menschen zusammen. „Ex quo comprehendimus quatuor esse differentias etiam in *uno* homine, quibus gradatim peractis in vita aeterna manebitur" [2]). In der Schrift „ad S." äuszert er sich näher über die Subjektsfrage: das „Ich" in V. 9 sei das Ich des alten Menschen. „Unde manifestat, non ex persona sua proprie, sed generaliter ex persona veteris hominis se loqui" [3]). Wie soll man aber dann das „tot sein" der Sünde in der Existenz dieses alten Menschen verstehen? Augustin erklärt diesen Ausdruck als das „non deputabatur" in R. 5, 13: die Sünde wird in der „prima vita" nicht zugerechnet, sie führt eine verborgene Existenz, wirkt nicht in ihrer ganzen Kraft, in ihrer eigentlichen Schärfe. „Erat enim et ante legem, sed *non omnis* erat, quando crimen praevaricationis adhuc deerat" [4]). Wir kennen die Sünde noch nicht, sie ist uns noch nicht verboten, unwissend folgen wir den Begierden des Fleisches. „Wo das Gesetz nicht ist, da ist auch keine Uebertretung" (R. 4, 15). Das „mortuum est" in R. 7, 8 wird exegesiert als „mortuum putatur". Und das „ego autem *vivebam* sine lege aliquando" in V. 9 als: „nulla ex peccato morte terrebar" [5]), oder „vivere mihi videbar" [6]). Die prägnante Bedeutung von „vivebam" im Sinne von „wahrhaft lebendig sein" — und das wahre „Leben", die ewige ζωή hatte nur Adam im Paradies — wird von Augustin nicht erkannt.

Die zweite Phase wird durch den Eintritt des Gesetzes charakterisiert. „Das Gesetz ist daneben hineingekommen, damit die Sünde mächtiger werde" (R. 5, 20). Es ist dazu gegeben, den Menschen aus einer naiven Sicherheit aufzuschrecken, in der er von seiner Unschuld träumt, und ihm seine Sünde anzuzeigen, ihn vor Gott schuldig zu

---

[1]) *Qu. 83*, 66, 4.
[2]) *Qu. 83*, 66, 3. Der Begriff „gradus" kommt vor in *Propos.* 13, er ist synonym mit „actio", „vita".
[3]) *Ad S.*, I, 1, 4.
[4]) *Ad S.*, I, 1, 3.
[5]) *A.a.O.*
[6]) *Propos.* 38.

machen, damit er sich unter dem Druck der Schuld zur Gnade bekehren soll [1]). Denn das Gesetz ist nicht imstande, die Sünde auszurotten: „per legem *cognitio* peccati (R. 3, 20), non enim ablatio peccati est." Nur die Gnade hebt die Sünde auf [2]). Die Verse 7, 8, 10 und 11 von R. 7 beschreiben, wie wir durch das Gesetz die Sünde kennen lernen. Das Gebot kam — Augustin beachtet nicht den Unterschied zwischen „Gebot" und „Gesetz", die beiden Ausdrücke sind ihm ohne weiteres identisch —, und ich bin „gestorben". Wie das „vivebam" in V. 8, so wird auch das „mortuus sum" in V. 10 nicht in seiner eigentlichen Bedeutung erkannt, Paulus meine „mortuum me esse *cognovi*": der objektive Zustand des „tot sein" wird mir jetzt auch subjektiv bewuszt.

Die bewuszte Uebertretung ist hinzugekommen (R. 5, 20). Wie kommt es zur „praevaricatio"? Gerade durch das Gesetz! Und doch — das Gesetz ist gut, und das Gebot führt zum „Leben", wenn wir ihm gehorchen. Es stellt sich aber heraus, dasz es gerade den Tod wirkt, denn unter dem Gesetz ist die Sünde unentrinnbar und sie wird jetzt von einem *Wissenden* getan: die Konkupiszenz hat mehr Kraft, wenn sie sich bewuszt gegen das Gesetz auflehnt, als wenn sie von keinem Gesetz verboten wird und wir ihr in naiver *Unwissenheit* folgen. „Inventum est esse in mortem, dum fit contra mandatum, ut non solum peccatum fiat, quod etiam ante mandatum fiebat, sed hoc abundantius et perniciosius, ut iam a *sciente* et praevaricante peccetur" [3]). Das Charakteristische der zweiten Phase der ersten gegenüber ist dieses „Wissen", die Sünde tritt jetzt aus ihrer Verborgenheit hervor: „adveniente autem mandato, peccatum revixit" (V. 9). Woher das „re-" in „revixit"? Augustin exegesiert: einst war die „Sünde" als bewuszter Widerspruch in der „praevaricatio" des ersten Menschen aktiv, auch dieser hatte ein Gebot empfangen. Dann war sie „tot", d. h. verborgen: sterblich geboren, lebten wir ohne Erkenntnis der Sünde, ohne Gebot dahin. Als aber das Gebot kam, ist die Sünde wieder „aufgelebt", d. h. sie ist ins Licht des Bewusztseins gekommen. Das „vixisse" der Sünde (im Gegensatz zu „mortuum erat" in V. 8) wird interpretiert als „notum fuisse", das „revixit" als „apparuit": „...aliquando vixisse peccatum, id est notum fuisse, sicut arbitror, in praevaricatione primi hominis" [4]).

---

[1]) *Ad S.*, I, 1, 2.
[2]) *Propos.* 13—18.
[3]) *Ad S.*, I, 1, 4.
[4]) *Ad S.*, I, 1, 4.

Mit Recht kann man sagen, dasz das Gesetz die Sünde „mehrt" (vgl. R. 5, 20). Es wird ein Mittel, eine „occasio", im Menschen jegliche Begierde zu wirken (V. 8). Die Sünde täuscht mich gerade durch das Gebot (V. 11), das Verbot weckt, mehrt die Begierde, die Sünde ist „süszer" geworden, „quia desiderii prohibiti fructus dulcior est". Augustin zitiert hierzu Sprüche 9, 17: „Die gestohlenen Wasser sind süsz, und das verborgene Brot schmeckt wohl" [1]). „Ubi ergo non est gratia Liberatoris, *auget* peccandi desiderium prohibitio peccatorum" [2]). „Peccatum non legitime utens lege ex prohibitione *aucto* desiderio *dulcius* factum est et ideo *fefellit*" [3]). Diese Süszigkeit ist das Mittel, wodurch die Sünde täuscht. Es besteht ein psychologischer Zusammenhang zwischen Gebot und Anreiz. Hans Jonas kritisiert diese Erklärung des „fefellit" in V. 11 (ἐξηπάτησέν, Vulgata: „seduxit") als in die Kinder- und Massenpsychologie gehörend (für das Kind gewinnt das durch ein Verbot ausgezeichnete Objekt einen neuen verführerischen Reiz), als den reifen männlichen Charakter, der sich Forderungen und Verbote aus eigener Einsicht und freiem Willensentschlusz auferlegt, schlechterdings nichts angehend. Er verweist auf eine zweite Erklärung in der augustinischen Interpretation, die in „qu. 83", 66, 5 neben der ersten vorgeschlagen wird: „Quod autem ait, Fefellit me peccatum, occasione accepta per mandatum: sive quia suasio delectationis ad peccatum vehementior est, cum adest prohibitio; sive quia etiam si quid homo fecerit secundum iussa legis, si adhuc non est fides, quae in gratia est, *vult sibi hoc tribuere, non Deo, et superbiendo plus peccat.*" Die Sünde täuscht den Menschen, indem sie die Tat des Gehorsams „von innen her umfälscht, und sich für das, was das Gebot der cupiditas versagte, in einem eigentümlichen, erschlichenen Selbstgenusz schadlos hält und so den Gehorsamssinn der religiösen Ethik, des „Gesetzes", sabotiert und in sein Gegenteil verkehrt" [4]). Die „superbia" verderbt das Beste, miszbraucht das Gesetz um „die eigene Gerechtigkeit aufzurichten" (R. 10, 3).

Wie Jonas stoszen wir hier auf die Frage: gibt es denn doch einen verhängnisvollen Zusammenhang zwischen Gesetz und Sünde (Augustin hält die Heiligkeit des Gesetzes aufrecht)? Sind Gesetz und Hochmut korrelativ aufeinander bezogen? Hat das Gebot denn doch eine

---

[1]) *Propos.* 39.
[2]) *Qu. 83*, 66, 1.
[3]) *Ad S.*, I, 1, 5.
[4]) Vgl. Jonas, *a.a.O.*, S. 26—28.

abgründige, dämonische Gefährlichkeit? Wie haben wir das ἐξαπατᾶν zu exegesieren und wie das διὰ in V. 11? [1]).

Der „status sub lege" bekommt aber bei Augustin eine eigentümliche Doppelheit und Gespaltenheit dadurch, dasz er ihm auch die Verse 14 ff. von R. 7 zuteilt. In den „Q. ad S." stellt er die entscheidende Frage gleich voran, wer das Subjekt sei; dort heiszt es in Bezug auf das *ganze* Kapitel (R. 7, 7—25): „quo loco videtur mihi Apostolus *transfigurasse* in se hominem *sub lege* positum, cuius verbis ex persona sua loquitur" [2]). D.h. 1°.) Paulus übertrage anderer Erfahrung auf sich selbst, das Ich sei „rhetorisch", 2°.) das Subjekt sei der „homo sub lege". Hierbei ist zu beachten, dasz für Augustin „sub lege" identisch ist mit „nondum sub gratia": die beiden Ausdrücke werden von ihm promiscue angewandt [3]). D.h. das Subjekt in R. 7 ist der Mensch *vor* der Gnade, nicht der Mensch *ohne* die Gnade, der Nichtchrist. Augustin gibt in seiner frühpaulinischen Exegese von R. 7 nicht eine Psychologie des „natürlichen Menschen", er würde Paul Althaus nicht zustimmen, wenn dieser schreibt: „Von dem Menschen ohne Christus, ohne den Geist, also von dem „natürlichen Menschen" (1 Kor. 2, 14, Luther) gilt nach Paulus: „Ich habe Freude am Gesetze Gottes nach meinem inwendigen Menschen" (7, 22)" [4]). Er schreibt nicht über den Menschen im allgemeinen, sondern über einen ganz bestimmten Menschen, nämlich den, der später die Gnade empfangen hat und rückschauend über die Stadien des Heilsweges nachsinnt. Seebergs Formulierung: „das Leben unter dem Gesetz oder... die Anfänge des christlichen Lebens" würde Augustin vielleicht als zu stark empfinden (zum „christlichen Leben", auch zu dessen Anfängen gehört die Gnade, das Merkmal der dritten Phase): doch schafft sie Distanz zwischen dem Menschen überhaupt und dem „homo sub lege" [5]). Der „homo sub lege" ist ein besonderer Fall, die höchste

---

[1]) Jonas, *a.a.O.*, S. 25—26: „Hier ist über die höhere *Gefährdung* des Wissenden hinaus, der durch das Gebot dem Schutze der Unbewusztheit und Unwissenheit entrissen ist, zugleich von einer eigentümlichen *Notwendigkeit* seines Erliegens und Versagens die Rede; es ist von einem „Antrieb" die Rede, den die Sünde *durch das Gebot* gewinnt, und davon, dasz sie mich gerade durch dasselbe überlistet und betrügt, durch dasselbe „tötet"."

[2]) *Ad S.*, I, 1, 1.

[3]) Z.B. *qu. 83*, 66, 5, wo er R. 7 bis an V. 24 zitiert und dazu bemerkt: „huc usque sunt verba hominis sub lege constituti, nondum sub gratia".

[4]) Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen*, S. 32 f.

[5]) Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, S. 514; vgl. Anm. zu S. 515: „Der Mensch unter dem Gesetz wie der in dem Anfang christlicher Erkenntnis sich

Stufe der natürlichen Menschen. Der „status sub lege" ist die Krise, die ihr Telos im „status sub gratia" hat. Dadurch musz er eine Tendenz zu dieser dritten Phase in sich haben.

Und wirklich — der Mensch unter dem Gesetz will das Gute: „velle enim adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio" (V. 18), er stimmt dem Gesetze zu: „consentio legi, quoniam bona est" (V. 16), er hat Freude am Gesetze Gottes: „condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem" (V. 22). Doch tut er das Böse, denn das Gesetz wird nur erfüllt von denen, die Gnade empfangen haben, und er ist noch „fleischlich" (V. 14). „In quo satis ostendit non posse impleri legem nisi a spiritualibus, qui non fiunt nisi per gratiam" [1]). Für diese „spirituales" ist das Gesetz nicht mehr eine Last, sondern eine Lust; der „fleischliche" aber will nicht sündigen, und wird doch von der Sünde überwunden, er ist „venumdatus sub peccato" (V. 14). Die Not dieses Menschen ist, dasz er dem Gesetze zustimmt und zugleich am Bösen Gefallen hat. Er lebt in einer schrecklichen Doppelheit und Gespaltenheit, denn der Apostel schreibe nicht: „nunc autem iam non ego operor illud, sed id quod in me habitat peccatum", als ob er meine, dasz dieser Mensch unter dem Gesetz dem Tun der Sünde *nicht* zustimme, diese also wirklich *ohne* seinen Willen tue. „Non ideo dicit, quia non consentit ad faciendum peccatum, quamvis legi consentiat ad hoc improbandum" [2]). Nein, „delectatur etiam contra legem facere, cum tanto magis libet, quanto minus licet" [3]).

Doch drückt Augustin es meistens so aus, dasz dieser Mensch eigentlich gezwungen ist, der fleischlichen Lust zu dienen. Die Sünde entsteht „ex traduce mortalitatis et assiduitate voluptatis. Illud est ex poena originalis peccati, hoc est ex poena frequentati peccati... Quae duo,... tamquam natura et consuetudo, coniuncta, robustissimam faciunt et invictissimam cupiditatem..." [4]). Die Macht der Gewohnheit und die Fessel der Sterblichkeit, die als Beschaffenheit Adams auf uns alle übergegangen ist, sind zusammen stärker als aller guter

---

befindliche Mensch ist doch nicht blosz natürlicher Mensch, sofern er ja eine offenbarte Erkenntnis des Guten empfangen hat...", gegen Mausbach, der aus den Ausführungen Augustins über den „status sub lege" schlieszt, dasz dem Sünder ein Rest guten Willens zugesprochen wird. Auch in der frühpaulinischen Exegese von R. 7 will Augustin keine „theologia naturalis" (oder „psychologia naturalis") geben.

[1]) *Ad S.*, I, 1, 7.
[2]) *Ad S.*, I, 1, 9.
[3]) *Ad S.*, I, 1, 7.
[4]) *Ad S.*, I, 1, 10.

Wille. „Etiamsi nolit peccare, vincitur a peccato" [1]). Das „Gesetz in meinen Gliedern", das nach V. 23 „dem Gesetz meiner Vernunft" widerstreitet, und mich gefangen nimmt unter das „Gesetz der Sünde", wird denn auch von Augustin interpretiert als „onus ipsum mortalitatis", in der wir seufzen (2 Kor. 5, 4), eine „sarcina", die den Menschen herunterzieht und zum Sündigen drängt [2]). Er zitiert hierzu aus der hellenistischen Schrift „Sapientia Solomonis": „corpus, quod corrumpitur, aggravat animam" (Sap. 9, 15). Kommt er hier nicht in die Nähe einer Psychologie, wobei der Mensch nach dem Leibe verderbt ist, nach seinem Willen und Denken aber dem Verderben entzogen ist? Modern formuliert: ist es möglich, die Doppelheit des Menschen unter dem Gesetz aufzuteilen auf einzelne Funktionen des Menschen, z.B. „auf Bewusztsein und Empfinden, oder auf den bewuszten Willen und das unwillkürliche Begehren, so dasz also Bewusztsein und Empfinden oder Wille und unwillkürliches Triebleben gegeneinander ständen" [3])? Und Althaus (der R. 7 auf den Menschen unter dem Gesetz bezieht) urteilt dazu: „Jede solche psychologische Aufteilung verletzt den Tatbestand. Es ist z.B. nicht so, dasz wir nur mit dem bewuszten ethischen Urteil das Gute bejahten und unser ganzes heimliches Empfinden und Begehren nein dazu sagte. Sondern wir stehen mit allem, was wir geistig sind, auf beiden Seiten, auch mit den heimlichen Wünschen. Wir haben Lust zu Gottes Gebot und Lust zum Bösen."

Nur in den Confessiones stellt Augustin den Willen zum Guten und die Macht der cupiditas, die, fast möchte man sagen, von auszen her den Willen überwindet, einander nicht so nachdrücklich gegenüber; dort betont er *eine Spaltung im Willen selbst*: „ita duae voluntates meae, una vetus, alia nova, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam" [4]).

Das Gesetz ist dazu gegeben, damit die Seele, ihre Ohnmacht erkennend und frei von allem Stolz, ihre Zuflucht zum Befreier nehmen und ihn um Gnade, um Kraft zur Ueberwindung der Sünde flehen würde. „Legem... non tamen sic dicit datam, ut liberaret a peccato; sed ut demonstraret peccatum, cui serviens anima debet se ad gratiam Liberatoris convertere, ut a peccato liberetur... ut sentiat anima se ipsam non sibi sufficere ad extrahendum se de servitute peccati; atque

---

[1]) *Qu. 83, 66, 5.*

[2]) *Ad S.*, I. 1, 13.

[3]) Althaus, *a.a.O.*, S. 54. Vgl. Dinkler, *a.a.O.*, S. 115: „Paulus sah den *Menschen total vor Gott. Augustin sieht ihn in partikularen anthropologischen Funktionen".*

[4]) *Conf.* VIII, 5, 10.

hoc modo detumescente atque exstincta omni superbia, subdatur Liberatori suo..." [1]). Das Gesetz zu erfüllen ist dem „homo sub lege" nicht gegeben, daher heiszt er auch „sub lege": das Gesetz steht über ihm, „quia qui eam non implet, infra illam est" [2]). Wohl aber hat er die Möglichkeit sich betend zu wenden zu Dem, durch dessen Gnade er das Gesetz doch erfüllen kann [3]). Sein Letztes, sein Höchstes ist, das Gute zu wollen. „Velle enim adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio" (V. 18). Wollen und Tun stehen widereinander: der Wille kan das Vollbringen nicht gutheiszen [4]). Diesen Gedanken versucht Augustin auch in V. 15 hineinzuinterpretieren: das „ignoro" in „quod enim operor, ignoro" wird erklärt als „non approbo" [5]). Paulus meine natürlich nicht, der Mensch unter dem Gesetz kenne die Sünde nicht, denn gerade das Gegenteil werde in V. 7 behauptet. Das „ignoro" sei gemeint als das „non novi vos" in Matth. 25, 12, wo der Herr zu den Gottlosen spricht: „Ich kenne euch nicht" im Sinne von Ps. 33, 17: „...dasz er ihr Gedächtnis ausrotte von der Erde." Es sei eine Parallele zum „odi" im selben Vers: „non enim quod volo, hoc ago; sed quod odi, illud facio." Den tiefen Sinn von „ignoro" (ich verstehe mich selbst nicht, ich bin mir selbst in meinem Tun ein Rätsel) hat Augustin nicht gesehen [6]). Klar geht aber aus dieser Exegese hervor, „wie entschieden... Augustin dem homo sub lege ein wirklich positiv wollendes Verhältnis zum Gesetze Gottes zuschreibt" [7]).

Denn was ist leichter für diesen Menschen als das Gute zu wollen und das Böse zu tun? [8]). Das Wollen steht in seiner Macht, nicht das Vollbringen, eine Folge der Ursünde, wodurch unsre Natur zur

---

[1]) *Qu. 83*, 66, 1.

[2]) *Ad Gal.*, 17.

[3]) *Ad S.*, I, 1, 14.

[4]) Vgl. *ad S.*, I, 1, 9: „...quamvis legi consentiat ad hoc improbandum", „...quamvis ex parte notitiae legis hoc improbet".

[5]) *Ad S.*, I, 1, 8.

[6]) Ein tieferes Verständnis schimmert durch, wenn er in *qu. 83*, 66, 5 Ps. 18, 13 zitiert: „delicta quis intelligit?", von der holländischen Uebertragung in Reime so schön wiedergegeben:

„Maar Heer, wie is de man,
die op 't nauwkeurigst kan
zijn dwalingen doorgronden?"

(Ps. 19), een Hinweis auf Ps. 139.

[7]) Jonas, *a.a.O.*, S. 30.

[8]) *Ad S.*, I, 1, 12.

„mortalitas", der „zweiten Natur" des Menschen, verwandelt ist [1]. Der erste Mensch war völlig frei, nicht nur in Bezug auf das „velle", sondern auch auf das „posse", wir sind im Stadium „ante gratiam" frei, soweit es sich um Wahl und Wollen des Guten handelt: „Liberum ergo arbitrium perfecte fuit in primo homine, in nobis autem ante gratiam non est liberum arbitrium ut non peccemus, sed tantum ut peccare *nolimus*. Gratia vero efficit ut non tantum *velimus* recte facere, sed etiam *possimus*" [2]. Der Mensch „vor der Gnade" bejaht Gottes Gesetz mit Freude: „condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem" (V. 22), es kann ihm eine Liebe zur Gerechtigkeit nicht abgesprochen werden. Aber diese „caritas iustitiae" wird von der zum Verzweifeln groszen Uebermacht der Sünde, der Konkupiszenz, des Gesetzes der Sünde (V. 23), besiegt: „...eos esse sub lege, quorum spiritus ita concupiscit adversus carnem, ut non ea quae volunt faciant; id est, *non se teneant invictos in charitate iustitiae*, sed a concupiscente adversum se carne vincantur" [3]. Dem freien Willen ist nichts andres übrig geblieben als den Befreier um die Kraft der Gnade anzuflehen: „hoc enim restat in ista mortali vita libero arbitrio, non ut impleat homo iustitiam, cum voluerit, sed ut se supplici pietate convertat ad eum cuius dono eam possit implere" [4]. Diese Hinwendung zur Gnade ist der *Glaube*: das Gesetz zeigt dem Menschen seine verzweifelte Lage, „ut *per fidem implorato* Liberatoris auxilio, et solvi, et erigi, ei firmissime constitui *mereatur*" [5]. Der Glaube ist ein letztes „meritum" dieses Menschen, eine letzte Möglichkeit des freien Willens, denn die Worte „non enim quod volo, hoc ago; sed quod nolo, hoc facio" lese man nicht als eine Verneinung des freien Willens: „in *libero* autem *arbitrio* habet ut *credat* Liberatori, et accipiat gratiam" [6]. Dieser Glaube ist der Eingang zur dritten Phase, „quoniam Spiritus sanctus non datur nisi *credentibus*..." [7].

Mit dem letzten Vers von R. 7 fängt der Mensch unter der Gnade an zu reden. Wie beschreibt Augustin das Charakteristische dieser dritten Stufe, die „gratia"? „...gratia donante peccata, et infundente spiritum charitatis, quo et non sit molesta, et sit etiam iucunda

---

[1]) *Ad S.*, I, 1, 11.

[2]) *Propos.* 13—18. Vgl. *De libero arbitrio*, III, 14, 45: „...accepit (sc. Adam) et voluntatem liberam et sufficientissimam facultatem".

[3]) *Ad Gal.*, 47.

[4]) *Ad S.*, I, 1, 14.

[5]) *Qu. 83*, 66, 7.

[6]) *Propos.* 44.

[7]) *Propos.* 60.

iustitia" [1]). Hinter der zweiten Wirkung der Gnade tritt die Sündenvergebung aber zurück: sie wird nur nebenbei erwähnt, bezieht sich auf die Vergangenheit [2]). Die Not des Menschen unter dem Gesetz war gerade, dasz ihm das Können des Guten mangelte: daher ist es von ganz hervorragender Bedeutung, wie die Gnade dieses *Können* wiederherstellt. „Gratia vero efficit ut non tantum *velimus* recte facere, sed etiam *possimus*" [3]). Die Vernunft erlag der Versuchung der Begierden, die Gnade aber macht sie widerstandsfähig: „ut autem non cedatur, sitque mens hominis adversus cupiditatem robustior, gratia facit..." [4]). Nur die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes: der „homo sub lege" kann aber das Gesetz nicht erfüllen, weil ihm die Liebe zur Gerechtigkeit mangelt und er immer wieder den Verlockungen des Zeitlichen, des Irdischen nachgibt, weil die Seele anstatt der höchsten Güter die zeitlichen Güter begehrt, weil sie von einem Suchen („appetitus") nach niederem Genusz beherrscht wird. Dem Fleische gegenüber ist das Gesetz machtlos, es kann den Menschen nicht gerecht machen: „ergo infirmabatur lex per carnem, id est, non efficiebat iustos deditos carni" [5]). Nur die „charitas" erfüllt das Gesetz, sie gibt der Vernunft einen Halt durch eine „interior delectatio", dasz sie nicht mehr in die Verlockung („delectatio") des Zeitlichen einwilligt, dasz sie anfängt die geistigen, die höchsten Güter zu begehren [6]). Diese „charitas" wird uns von der Gnade mitgeteilt, die an einigen Stellen in der Auslegung des Galaterbriefes eine „gratia fidei" genannt wird [7]), weil es der Glaube ist, der den Heiligen Geist empfängt: „...fides impetrat Spiritum sanctum, per quem charitas Dei diffusa est in cordibus..." (R. 5, 5) [8]). *Vor* dem Glauben gibt es keine guten Werke, *nach* dem Glauben wird das Gesetz von der Liebe erfüllt:

---

[1]) *Ad S.*, I, 1, 7.

[2]) Vgl. *Propos.* 13—18: „venit ergo gratia, quae donet peccata praeterita, et conantem adiuvet, et tribuat charitatem, et auferat metum".

[3]) *A.a.O.*

[4]) *Ad S.*, I, 1, 9.

[5]) *Qu. 83*, 66, 6.

[6]) *A.a.O.*

[7]) Vgl. *ad Gal.*, 1, 15, 44.

[8]) *Ad Gal.*, 44. Sonderbar ist die Bemerkung Wundts, in *Ad Gal.* sei „der Gedanke, dasz auch der Glaube eine Wirkung der Gnade sei, schon ergriffen; wie im Jubel über die neue Einsicht wird immer und immer wieder der Ausdruck gratia fidei wiederholt". Vgl. Max Wundt, *a.a.O.*, *Z.N.T.W.* 1922, S. 54, Anm. 1. Der Terminus „gratia fidei" wird hier nicht verstanden, erst später weisz Augustin, dasz auch der Glaube von der Gnade gewirkt wird.

„unde si opera Legis quaedam *post* fidem superflua, quaedam *ante* fidem nulla sunt..." [1]).

Aus dem „ante" und „post" geht klar hervor, dasz der Glaube auf dem Wege zum ewigen Frieden eine Station ist, die passiert werden musz, eine Etappe bildet: es gibt im Diesseits eine Zeit *vor* dem Glauben, aber auch eine Zeit *nach* dem Glauben, und diese heiszt der „status sub gratia". Das Ziel des Glaubens ist die Rechtfertigung: „ideo illi, qui cum iam essent sub lege, Christo crediderunt, non quia iusti erant, sed ut iustificarentur, venerunt ad gratiam fidei" [2]). Was heiszt hier aber Rechtfertigung? Wo der Ausdruck vorkommt (meistens nur in engem Anschlusz an Stellen aus den ersten Kapiteln des Römerbriefes), bedeutet er Gerechtmachung. Z.B.: „qui iustificat impium (R. 4, 5), hoc est ex impio pium facit" [3]). Die Gerechtigkeit ist durch den Glauben (est per fidem), schreibt Augustin nach paulinischer Art, aber er fügt sogleich erläuternd hinzu, dasz diese Glaubensgerechtigkeit ein Geschenk der Gnade ist: „...Dei gratia fide iustificatus est." „Nam Deus per gratiam dedit, quia peccatoribus dedit, ut per fidem iuste viverent, id est bene operarentur. Quod ergo bene operamur iam accepta gratia, non nobis, sed illi tribuendum est, qui per gratiam nos iustificavit" [4]). Das Kopieren der paulinischen Formeln von der Rechtfertigung aus dem Glauben kann doch nicht hindern, dasz der Glaube nur ein Auftakt ist zu einem Prozesz der Gerechtmachung. Der besondere Nachdruck liegt auf dem „posse bene operari", das die Gnade mitteilt. „Durch Glauben gerecht leben", das heiszt „Gutes wirken", wobei der Ausdruck „*per* fidem" nicht zu stark betont werden musz: Augustin hat sich hier an schon vor ihm gegebene biblische Formulierungen anzuschlieszen, im Zusammenhang seiner Exegese würde vielleicht „*post* fidem" geeigneter sein.

Jetzt dienen wir der Gerechtigkeit durch die Liebe. Der Glaube bewirkt, was das Gesetz befiehlt: „hoc enim efficit fides, quod lex iubet" [5]). Doch geht das nicht ohne Kampf vor sich. Die Seele wird

---

[1]) *A.a.O.*

[2]) *Ad Gal.*, 15.

[3]) *Propos.* 22.

[4]) Vgl. *Propos.* 19—22.

[5]) *Qu. 83*, 66, 1. In dem zitierten Satz hat der Glaube dem Gesetz gegenüber eine zentrale Stellung. Eigentlich sollte doch die Gnade oder die Liebe das Gegenstück zum Gesetz sein. Aber immer wieder verfällt Augustin in eine paulinische Terminologie, werden die Gedanken des Römerbriefes, worin der Glaube (und nicht die „charitas") ein Grundwort ist, in seinem System zwischeneingeschoben. Das oben Zitierte schreibt Augustin nach Anführung von R. 3, 21: „legem ergo evacuamus per fidem? Absit: sed legem statuimus".

noch von der Verlockung leiblicher, irdischer Dinge belästigt. Von dieser „delectatio" können wir, solange wir in diesem sterblichen Leib verkehren, nicht frei werden. „Corpus quidem mortuum est propter peccatum" (R. 8, 10), d.h. „ex ipsius enim mortalitate indigentia rerum terrenarum sollicitat animam" [1]). — Aber dem „status sub lege" gegenüber ist jetzt ein prinzipieller Unterschied da: diese „delectatio" nimmt die Vernunft nicht mehr gefangen, sie stimmt der fleischlichen Begierde nicht mehr zu, „quia licet existentibus desideriis carnalibus, iam non servit consentiendo ad faciendum peccatum, qui sub gratia constitutus mente servit Legi Dei, carne autem lege peccati" [2]). Die Entscheidung ist gefallen, die *Herrschaft* der Sünde hat aufgehört: „Peccatum enim in vobis non dominabitur: non enim estis sub lege, sed sub gratia" (R. 6, 14). Die Gnade hat der Seele eine Liebe zur Gerechtigkeit geschenkt, und diese „delectatio" ist gröszer und mächtiger als die Verlockung des Irdischen und Leiblichen. Denn: *„quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est."* Z.B.: „occurrit forma speciosae feminae, et movet ad delectationem fornicationis: sed si plus delectat pulchritudo illa intima et sincera species castitatis, per gratiam quae est in fide Christi, secundum hanc vivimus, et secundum hanc operamur" [3]). Die Sünde selbst hat aber noch nicht aufgehört, ständig ist die angeborene Begierde lebendig, die „conditio mortalis" „ex transgressione Adae" hat noch kein Ende [4]). „Aliud est enim non peccare; aliud non habere peccatum." Der Mensch unter der Gnade steht nicht mehr unter der *Herrschaft* der Sünde, er sündigt nicht, d.h. er leistet der Konkupiszenz keinen Gehorsam, aber ohne Sünde ist er noch nicht [5]).

Dieses „noch nicht", das wir im Diesseits erwarten, wird in der Auferstehung des Leibes realisiert. Dann fängt der vollkommene *Friede* an, dann werden wir nicht mehr vom sterblichen Fleisch belästigt, haben die Kitzel der Begierden ein Ende, ist die Sünde ganz und gar ausgerottet, hört auch ihre *Existenz* auf. Der Geist wird unsere sterblichen Leiber lebendig machen (R. 8, 11) [6]).

Augustin faszt zusammen: „in prima ergo actione, quae est ante

---

[1]) *Propos.* 50.

[2]) *Propos.* 45—46. Vgl. *Propos.* 13—18: „non tamen his desideris consentiens *spiritus*, quoniam est *fixus in gratia et charitate* Dei, *desinit peccare*".

[3]) *Ad Gal.* 49.

[4]) *Propos.* 45—46.

[5]) *Ad Gal.* 48.

[6]) *Qu. 83*, 66, 7.

Legem, nulla pugna est cum voluptatibus huius saeculi (weil wir nicht nur sündigen, sondern der Sünde auch ohne irgendwelchen Widerstand zustimmen): in secunda, quae sub Lege est, pugnamus, sed vincimur: in tertia pugnamus et vincimus: in quarta non pugnamus, sed perfecta et aeterna pace requiescimus" [1]).

In einer rückschauenden Wiederholung prüfen wir jetzt noch einzelne Begriffe. Wir gehen aus vom *Gesetz*. Unter dem Gesetz versteht Augustin den Ausdruck von Gottes vollkommenem, in den zehn Geboten zusammengefasztem Willen. „Legis autem cor in decem praeceptis agnoscitur" [2]).

1. Nach Augustin ist es nicht die Meinung des Apostels, in R. 7 das Gesetz zu tadeln. Vielmehr werde es von ihm gelobt. Augustin lehnt es ab, einen Unterschied zu machen zwischen einem Gesetz, das die Juden empfangen haben, worüber Paulus z.B. in R. 5, 20 rede: „Lex autem subintravit, ut abundaret delictum", und dem Gesetz *Gottes*, an dem der Mensch von R. 7, 22 eine Freude hat. R. 5, 20 ist nach Augustin parallel mit R. 7, 7—13, und das Gesetz in diesen Versen ist heilig und gut. Denen aber, die das Gesetz nur „lesen", es nicht „erfüllen", ist es ein „tötender Buchstabe", den Juden ist das auf Stein eingegrabene Gesetz eine „ministratio mortis" (2 Kor. 3, 6 u. 7): dieses ändert aber an der Heiligkeit des Gesetzes gar nichts. Auch vom Evangelium wird gesagt, es sei den Verlorenen ein „Geruch des Todes zum Tode" (2 Kor. 2, 15—16). Gerade das auf dem Sinai gegebene Gesetz wird von der Liebe erfüllt (R. 13, 8—10) [3]). Das Gesetz wird von der Gnade nicht aufgehoben, sondern bestätigt: „hoc enim efficit fides quod lex iubet. *Statuitur* ergo lex per fidem" [4]). Selbst 1 Kor. 15, 56: „Die Kraft der Sünde ist das Gesetz", kann Augustin nicht ins Wanken bringen: das Gesetz selber sei nicht Sünde, nur Anlasz der Sünde [5]). Auch die Begriffe „Gesetz der Sünde" und „Gesetz des Todes" (R. 8, 2) meinen keine Entwertung: weil das Gesetz Sündern auferlegt wird, und der Tod der Sünde Sold ist, heiszt es „lex peccati" und „lex mortis" [6]). Schlieszlich liegt es am Menschen selbst, nicht am Gesetz, dasz es eine drohende und erschreckende Macht geworden ist.

---

[1]) *A.a.O.*
[2]) *Contra Faustum*, lib. 12, cap. 14 (C.S.E.L. 25).
[3]) *Ad S.*, I, 1, 15—17.
[4]) *Qu. 83*, 66, 1.
[5]) *Ad S.*, I, 1, 17.
[6]) *Qu. 83*, 66, 1.

2. Man hat nach Augustin zu unterscheiden zwischen einem „Lesen" und einem „Verstehen" des Gesetzes [1]). Denen, die es nicht durch den Geist der Liebe erfüllen, ist das Gesetz „Buchstabe". Es bringt keine Hilfe, sondern überführt der Sünde. „Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig" (2 Kor. 3, 6). Die „charitas", die „dilectio" vollbringt das Gesetz. Das „Lesen" und „Verstehen" des Gesetzes verteilen sich auf zwei geschichtliche Phasen: unter dem *Neuen Testament* wird das Gesetz durch die Liebe erfüllt. Aber sie können doch auch zwei Stufen innerhalb der Existenz *eines* Menschen sein. Sie fallen mit dem ‚status sub lege" und dem „status sub gratia" zusammen. Der Begriff „lex" wird meistens so eingeengt, dasz er das Gesetz nur meint als erschreckende, drohende und strafende Instanz: „usitatius enim vocatur lex, quando minatur et terret et vindicat" [2]).

Den Gegensatz der beiden Stufen kann man auch als „Furcht" und „Liebe" bezeichnen. Das drohende Gesetz kann nur Furcht wecken, die Gnade schenkt aber Liebe. „Ita fit, ut non dominetur eis qui iam sub gratia sunt, implentibus eam per charitatem, qui erant sub eius timore damnati" [3]). Der Mensch unter der Gnade ist nicht mehr ein furchtsamer Sklave des Gesetzes, sondern ein liebender Freund, und er dient damit der Gerechtigkeit, aus der doch auch das Gesetz herstammt: „...non iam servi legis per *timorem,* sed amici per *charitatem,* et servi iustitiae unde illa lex promulgata est. Iustitiae autem non serviliter, sed liberaliter serviendum est, id est charitate potius quam timore" [4]).

3. Innerhalb dieses „status sub lege" kann man einen legitimen und einen illegitimen Gebrauch des Gesetzes unterscheiden. „Das Gesetz ist gut, so es jemand recht braucht" (1 Tim. 1, 8). Der Sinn des Gesetzes wird sabotiert, wenn der Mensch sich nicht in frommer Demut Gott unterwirft um durch die Gnade die Kraft zur Erfüllung des Gesetzes zu empfangen. „Male autem utitur lege, qui non se subdit Deo pia humilitate ut per gratiam lex possit impleri" [5]). Augustin umschreibt hier den „malus usus" des Gesetzes in negativer Hinsicht; was dieser positiv sei, möchten wir vielleicht aus der zweiten Erklärung des „fefellit" in „qu. 83" erschlieszen: das Gesetz wird misz-

---

[1]) *Ad S.*, I, 1, 17.
[2]) *Ad S.*, I, 1, 17.
[3]) *Ad S.*, I, 1, 15.
[4]) *Qu. 83*, 66, 1.
[5]) *Ad S.*, I, 1, 6.

braucht um den eigenen Ruhm aufzurichten [1]).

Der Zweck des Gesetzes ist aber uns zur „humilitas" zu führen. Dieser rechte Gebrauch des Gesetzes ist aber schon die Grenze des „status sub lege", er ist das Flehen um Gnade.

Welche Wirkung übt das Gesetz auf den Menschen aus?

4. Erstens: es ist nicht der Urheber der Sünde, kann diese aber auch nicht ausrotten. Seine Funktion ist, die Sünde hervorzurufen und anzuzeigen: „legem ad hoc datam esse, non ut peccatum insereretur, neque ut exstirparetur, sed tantum ut demonstraretur" [2]).

5. Das Verbot „mehrt" auch die Begierde. „Praevaricationis crimine amplius peccat, quam si non prohiberetur" [3]). „Die Kraft der Sünde ist das Gesetz." Aber nicht am Gesetze liegt es, dasz es den Tod wirkt, das Gesetz ist „heilig" und „gut"; der Mensch aber sabotiert seinen Zweck im illegitimen Gebrauch des Gesetzes: „in male utente quippe vitium est, non in mandato ipso, quod bonum est" [4]).

6. Die Intention des Gesetzes ist, uns zur Erkenntnis der Sünde, zur Demut zu führen. Nur ein Demütiger kann die Gnade empfangen.

Hier setzen wir mit der Kritik ein. Wiewohl das psychologische Schema einander folgender Stufen durch seine Systematik blendet, es trägt einen Widerspruch in sich, wodurch es von innen her zerbrechen musz. Bei näherem Zusehen fällt der „status sub lege" in zwei Phasen auseinander: den illegitimen und den legitimen Gebrauch des Gesetzes. Zu letzterem gehört gerade das, was diesem status seine eigentümliche Bewegtheit und den Zwiespalt gibt: das Flehen um Gnade, die Demut, der Glaube, eine anfangende Liebe zur Gerechtigkeit. Der psychologische Uebergang vom „malus usus" zum rechten Gebrauch des Gesetzes ist unklar. Eine Stelle aus den „qu. 83": „Ubi ergo non est gratia Liberatoris, auget peccandi desiderium prohibitio peccatorum" [5]), ruft die Frage hervor: wird der rechte Gebrauch des Gesetzes also

---

[1]) Eine wie viel tiefere Psychologie des „malus usus" des Gesetzes gibt Kohlbrügge, *Das siebente Kapitel des Briefes Pauli an die Römer in ausführlicher Umschreibung*, 5te Auflage, Elberfeld, 1930, S. 27: „Alles, was des Gesetzes war, risz ich an mich, um mich fest darauf zu halten, gebotähnlich zu sein; und hatte ich mich also mit dem Seinen wie mit einem Raube geschmückt, dann war ich zufrieden und froh, dasz ich mich noch gehalten sah." Die Intention des Gesetzes wird nicht verstanden: „...weigerte ich mich beständig, die Verlorenheit anzuerkennen, wie ich sie auch an mir erfuhr."

[2]) *Ad S.*, I, 1, 2.

[3]) *Propos.* 40.

[4]) *Ad S.*, I, 1, 6.

[5]) *Qu. 83*, 66, 1.

nur von der „gratia Liberatoris" gewirkt, gehört er also nicht mehr zum „status sub lege"? Schärfer wird das Problem, wenn Augustin in „ad Gal.", 49 denen, die das Gesetz recht brauchen, eine „maior et praepollentior delectatio" zuspricht. In ihnen regieren die Früchte des Geistes, Liebe, Freude, Friede, usw.. Aus anderen fundamentalen Ausführungen Augustins wissen wir, dasz diese „maior et praepollentior delectatio" von der Gnade der Seele eingeflöszt wird, h.l. heiszt sie auch eine „Frucht des Geistes". Man möchte fast annehmen, dasz nur der Geist lehrt, das Gesetz recht zu brauchen. Der Geist ist aber das Charakteristische der dritten Phase.

Der Widerspruch tritt noch deutlicher bei den Begriffen „delectatio" und „caritas" hervor. Von auszerordentlicher Bedeutung ist die Interpretation von V. 22: „condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem". Bekanntlich liest Augustin es als ein Wort des „homo sub lege", z.B. in „qu. 83", 66, 5. Wesentliches wird hier dem Menschen vor der Gnade gewährt: eine Freude am Gesetz, ein aufrichtiges Wollen des Guten [1]). Aber gleich darauf, in n. 6, behauptet er, es sei die Not dieses Menschen, dasz er das Gesetz nicht erfüllen kann, „quia ipsius iustitiae nondum erat charitas, quae *interiore delectatione* teneret mentem, ne ad peccatum delectatione rerum temporalium traheretur." D.h. es fehle ihm eine „interior delectatio"! Wie kann dann aber die Aussage von V. 22 auf ihn bezogen werden? — Oben haben wir wiedergegeben, wie Augustin die beiden Stufen „sub lege" und „sub gratia" bezeichnet als „Furcht" und „Liebe". Der Gegensatz ist einfach. Einen endgültigeren Gegensatz kann man nicht machen. Doch wird anderwärts von einer Liebe zur Gerechtigkeit geschrieben, in der der Mensch unter dem Gesetz sich nicht halten kann: „eos esse sub lege... non se teneant invictos in *charitate iustitiae*, sed a concupiscente adversum se carne vincantur" [2]). Nebenbei wird ihm also eine „caritas iustitiae" zugesprochen, eine wichtige Konzession, obwohl das Wirken der Gerechtigkeit der dritten Stufe vorbehalten bleibt. Wie kann dann aber der Mensch unter dem Gesetz nur vom „timor poenae" bewegt sein? Wie kann man es psychologisch verständlich machen, dass dieser furchtsame Sklave sich dazu aufrüttelt, das Gute zu wollen? [3]).

---

[1]) Vgl. Jonas, *a.a.O.*, S. 30.

[2]) *Ad Gal.*, 47.

[3]) Jonas, *a.a.O.*, S. 32: „Denn im timor poenae käme der Mensch ja gar nicht in die Dimension, in der er seine Unfähigkeit erfährt, das Gute, das er wirklich will und trotzdem er es wirklich will, auch im eigenen Willensvollzug zu realisieren. Er käme also auch nicht in die Möglichkeit, sich wirklich als sündig zu erfahren."

Diese Unklarheiten haben Augustin später zu einer entscheidenden Wendung in der Exegese von R. 7 gezwungen: den legitimen Gebrauch des Gesetzes dem „homo sub lege" endgültig abzusprechen. Die Konsequenzen sind aber unübersehbar: der Glaube ist dann nicht mehr eine letzte Möglichkeit des Menschen vor der Gnade, sie wird im Faktum der Gnade von Gott zur Möglichkeit gegeben.

Zunächst kehren wir noch zur frühpaulinischen Exegese zurück. Was bedeutet der *Glaube* bei Augustin?

Wenn man vom Glauben bei Augustin redet, erinnert man sich meistens einer Definition, die er in „de praedestinatione sanctorum", II, 5: „credere... est... cum assensione cogitare", gegeben hat. Hier ist der Glaube ein Akt der Zustimmung. Er lebt von dem Gegenstand der Zustimmung, der „auctoritas." Die Unterwerfung unter die Autorität von Schrift und Kirche ist in der inneren Entwicklung Augustins die Reaktion gegen den Manichäismus und den Skeptizismus. Diese beiden Bewegungen haben ihm das Problem des Verhältnisses zwischen Glauben und Vernunft gestellt. Autorität und Glaube gehören zusammen. Letzterer ist eine Etappe auf einem Wege, dessen Ziel die Erkenntnis Gottes ist, eine „beata vita", deren Inhalt ist: „pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid conectaris summo modo" [1]). Mag Gilson mit Recht hervorheben, dasz diese Glückseligkeit mehr ist als eine nur erkennende Kontemplation, auch für eine „contemplation mystique", die das „bonum beatificum" nicht nur erkennt, sondern auch besitzt, ist ein rationales Erkennen eine conditio sine qua non [2]). Der Glaube geht aber der Erkenntnis voran. Theoretisch könnte man auch ohne Glauben zum Ziel gelangen, praktisch — d.h. in dieser Welt, wo die Vernunft durch die Sünde zum Irdischen und Sichtbaren herabgezogen wird, abgezogen vom Schauen des Ewigen — ist der Glaube eine notwendige Vorbedingung. Fundamental ist die Formulierung Gilsons: „le premier pas sur la voie qui conduit la pensée vers Dieu est l'acceptation de la révélation par la foi" [3]). Der Glaube ist ein „kürzerer Weg", er führt zur Erkenntnis. „Crede ut intelligas". Oft wird Jesaja 7, 9 zitiert: „nisi credideritis non intelligetis" [4]). Die Etappen auf dem Wege zum Schauen Gottes sind: auctoritas — fides — cognitio: „auc-

---

[1]) *De beata vita*, IV, 35.
[2]) Gilson, *a.a.O.*, p. 7.
[3]) Gilson, *a.a.O.*, p. 31.
[4]) Vgl. *Sermo 43*, 3, 4 und *Epist. 120*, I, 3.

toritas fidem flagitat et rationi praeparat hominem, ratio ad intellectum cognitionemque perducit" [1]). Glauben heiszt in diesem Zusammenhang: die Vernunft beugt sich unter die Autorität.

Daneben gibt es aber bei Augustin einen ganz anderen Glaubensbegriff, wie wir ihm in der frühpaulinischen Exegese von R. 7 begegnet sind. Hier ist der Glaube ein Willensakt: „in libero autem arbitrio habet ut credat Liberatori, et accipiat gratiam" [2]). Glauben ist eine letzte Möglichkeit des freien Willens, ein Flehen um Hilfe: „ut per fidem implorato Liberatoris auxilio..." [3]). Glaube ist Beten. Glaube ist Demut. Glaube ist Empfangen: „nisi quisque credit in eum et in *accipiendi voluntate* permaneat, non accipit donum dei, id est spiritum sanctum, per quem diffusa caritate bonum possit operari" [4]). Glaube ist das Tor zur Rechtfertigung. Er hat seinen festen Platz in dem Schema der vier bekannten Stufen. Er ist eine Station auf einem Wege, dessen Ziel eine Glückseligkeit ist, die aber etwas ganz anderes ist als eine erkennende oder mystische Kontemplation. Sie heiszt *„Friede"*: in ihr hat nicht nur die Herrschaft, sondern auch die Existenz der Sünde aufgehört. Auch der Weg zu diesem Ziel ist grundverschieden: „lex... homini demonstrat infirmitatem, ut quaerat demonstrata infirmitas salvatorem... lex igitur adducit ad fidem, fides impetrat spiritum largiorem, diffundit spiritus caritatem, implet caritas legem" [5]). Die Etappen sind: Gesetz — Glaube — Gnade, Liebe — Friede.

Vielleicht könnte man einen „objektiven" und einen „subjektiven" Glaubensbegriff bei Augustin unterscheiden, sofern ersterer streng gegenstandsbezogen ist und letzterer einen Moment in einer Psychologie des glaubenden Subjektes darstellt. Auch könnte man reden von einem Glaubensbegriff mit „intellektualistischem" und einem mit „voluntaristischem" Vorzeichen, sofern ersterer eine Vorstufe der Erkenntnis, einen Denkakt bezeichnet und letzterer eine Bewegung des Willens, die auf den Empfang der Liebe vorbereitet [6]). Der intellektualistische Glaubensbegriff hat das besonders im Mittelalter vielerörterte Problem „Glaube und Vernunft" hervorgerufen, der voluntaristische hat zu der Frage nach dem Verhältnis zwischen „Glaube und Liebe" geführt,

---

[1]) *De vera religione*, 24, 45.
[2]) *Propos.* 44.
[3]) *Qu. 83*, 66, 7.
[4]) *Propos.* 60.
[5]) *Epist.* 145, 3.
[6]) Vgl. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, S. 527.

die in der Kontroverse zwischen protestantischer und römisch-katholischer Dogmatik aktuell wird. Hier liegen die Wurzeln zu mittelalterlichen Unterscheidungen im Glaubensbegriff. Intellektualistisch ist der Begriff der „fides implicita", die eine Anfangserkenntnis der göttlichen Offenbarung ist und ihre Vollendung im Erkennen hat, voluntaristisch ist das Begriffspaar „fides informis" und „fides formata": hier geht der Glaube vom Willen aus, wenn aber die Gnade in den Menschen eingeht als Liebe, so wird der Glaube zur „fides caritate formata" umgewandelt.

Wir schlagen vor, von einem „philosophischen" und einem „psychologischen" Glaubensbegriff zu reden, da ersterer eine Stufe (den „kürzeren" Weg) in einem Prozesz andeutet, dessen Ziel die „beatissima visio" der neuplatonischen Philosophie ist, und letzterer hervortritt, wenn Augustin im Anschlusz an Schriftstellen eine Psychologie des Heilsweges zu geben versucht. In seiner „Introduction à l'étude de saint Augustin" hat Gilson den zweiten Begriff nicht genügend beachtet. Wenn man aber wie er den Augustinismus darzustellen versucht als eine Metaphysik „de l'itinéraire de l'âme à Dieu", und die Kontemplation das jenseitige Ziel dieser Reise ist, so kommen die exegetischen Schriften Augustins den philosophischen und erkenntnistheoretischen gegenüber entschieden zu kurz. Was Glaube bei Augustin heiszt, hat Seeberg verstanden: immer wieder beschreibt er neben den „landläufigen Definitionen vom Glauben" als einer Zustimmung zur verkündigten Wahrheit „die demütige, betende, hoffende fides capax". „Es ist keine wirkliche Befriedigung in diesem Glauben, aber in ihm verbindet sich kräftige Erwartung, sehnsüchtige Gebetsstimmung mit leisen Nachklängen der Furcht". „Diese demütige Empfänglichkeit, dies hoffende Wollen — das ist der Glaube Augustins" [1]). Seeberg versucht die beiden Glaubensbegriffe miteinander zu verquicken, wenn er behauptet, auch die Zustimmung sei ein Willensakt: „consensio autem utique volentis est" [2]). Das letzte Zitat kann aber im Zusammenhang der augustinischen Psychologie mit ihrem Primat des Willens nicht mehr bedeuten, als dasz der Wille der treibende Faktor sei auch im *Denkakt* der Zustimmung: der Wille setzt das ganze Seelenleben,

---

[1]) Seeberg, a.a.O., II, S. 429 ff. und S. 526. Zweimal redet Seeberg über den Glauben: erstens im Zusammenhang mit Augustins Erkenntnislehre (S. 411 ff.), zweitens wo er den streng voluntaristischen Gedankengang und den Paulinismus in der augustinischen Frömmigkeit betont (S. 429 ff.). Was glauben bedeutet, ist von Mal zu Mal grundverschieden!

[2]) *De spiritu et littera*, 31, 54.

also auch das Denken in Bewegung. Der Glaube wird freilich vom Willen angeregt, er hat seinen Sitz im Intellekt. — Die erwünschte Vehbindung kann man auch herstellen durch eine Berufung auf Stellen, wo der betende Glaube und die Liebe die Bedeutung einer sittlichen Reinigung der Vernunft im Prozesz der Erkenntnis haben, sie befreien das Denken von der Sklaverei des Irdischen und des Sinnlichen zum Schauen des Intelligiblen, geben ihm eine andere Richtung: „je mehr nun die Seele durch Glaube und Liebe gereinigt und Gott nahegekommen ist, desto inniger durchdringt das lumen intelligibile Gottes und der Ideenwelt sie und desto deutlicher vermag sie sie zu schauen, quarum visione fit beatissima (de 83 quaest. 46; ep. 14)" [1]. Nur der Glaube reinigt das Herz: „fide mundans corda eorum" (Apg. 15, 9) [2]. — Drittens kann man die Unterwerfung unter die Autorität als die Willensbewegung der Demut beschreiben [3]. Doch wird man den Eindruck nicht los, dasz Augustin in der Fassung des Glaubens kein „System" aufgestellt hat, oder richtiger formuliert: dasz er zwei Systeme nebeneinander herausarbeitet, die nur leicht verbunden sind. Daher ist die Alternative: Augustin war entweder Intellektualist oder Voluntarist, bei dem „unsystematischen" Augustin nicht angebracht. Die zwei Glaubensbegriffe sind jeder ein Moment in zwei verschiedenen Gedankenbauten.

Für die Psychologie ist noch *eine* Frage übrig geblieben: wie entsteht der betende Glaube im Menschen? Augustin beantwortet sie aber nicht in der Exegese von R. 7, sondern in der von R. 9.

An einer Stelle haben wir schon auf die *Confessiones* hingewiesen. Sie illustrieren einigermaszen die Psychologie des Heilsprozesses, die Augustin in der Exegese von R. 7 gibt. Bemerkenswert ist, dasz wir an keiner Stelle in der Lebensbeschreibung Augustins eine Parallele finden zur „prima vita", der Stufe „ante legem": ein Beweis dafür, dasz Augustin sich in der frühpaulinischen Exegese von R. 7 noch nicht klar für eine individualistische Interpretation entschieden hat, wodurch sie zu einer Beschreibung der frühesten Kindheit des Menschen würde. Eine wirkliche Parallele finden wir nur zum Uebergang von der zweiten zur dritten Phase. Aber gerade dieser ist für

[1]) Seeberg, *a.a.O.*, II, S. 415. Vgl. Gilson, *a.a.O.*, p. 36: „la doctrine augustinienne des rapports entre la foi et la raison refuse de séparer l'illumination de la pensée de la purification du coeur."

[2]) *Enarratio in psalmum 88*, 7 (M. 37, p. 1137).

[3]) Vgl. *Confessiones*, VII, 9, 13.

Augustin von höchster Wichtigkeit, weil im kritischen Punkt zwischen den beiden Phasen die Begriffe „Glaube", „freier Wille" hervortreten. Augustin beschreibt im achten Buch den Zwiespalt, worin er sich befand, bevor Jesus Christus ihn erlöste. Seine Not war: „adhuc tenaciter conligebar ex femina" [1]). Obwohl er die Fessel zu brechen aufgefordert wurde, der Feind hielt sein Wollen. Der neue Wille, der in ihm entstanden war durch das Hören der Predigt und die Erzählung von Simplicianus über Victorinus, war zu schwach, den alten Willen zu überwinden. Dieser hat ihn gefesselt wie eine „catena": „quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas" [2]). Dem Begriff der „consuetudo" sind wir schon in „qu. 83", 66, 5 und „ad S.", I, 1, 10 begegnet. Schon dort haben wir gelesen, wie der gute Wille der Macht der „cupiditas" gegenüber machtlos ist. Nur wird in den Confessiones der Zwiespalt in den Willen selbst verlegt: es stehen einander Wille und Wille gegenüber, nicht guter Wille und übermächtige Konkupiszenz. „Ita duae voluntates meae, una vetus, alia nova, illa carnalis, illa spiritalis confligebant inter se" [3]). Dieses Zitat erinnert an „ad S.", I, 1, 9, wo Augustin es ausdrücklich ablehnt R. 7, 17 so aufzufassen, alsob der Mensch unter dem Gesetz nicht *auch* dem Tun der Sünde zustimme: er behauptet also ein *doppeltes* „consentire" des Willens im Menschen, eine „gute" und eine „verkehrte" Zustimmung. Doch hat er es in der Exegese von R. 7 meistens anders ausgedrückt [4]). Und auch hier hebt er hervor, dasz der Wille an sich doch mehr auf Seiten des guten Vorsatzes steht: „ego quidem in utroque, sed magis ego in eo, quod in me approbabam, quam in eo, quod in me improbabam" [5]) (die Begriffe „approbare" und „improbare" sind uns schon bekannt!). Augustin gesteht, dasz er im Tun der Sünde mehr passiv war als aktiv: „ex magna parte id patiebar invitus, quam faciebam volens" [6]). Er hielt es wohl für besser, Gott zu dienen, ihn als die einzige gewisse Wonne zu wollen, ihm sich zu ergeben, als der Konkupiszenz nachzugeben, „sed illud placebat et vincebat, hoc libebat et vinciebat" [7]).

---

[1]) *Conf.* VIII, 1, 2.
[2]) *Conf.* VIII, 5, 10.
[3]) *A.a.O.*
[4]) Vgl. oben S. 23, ff.
[5]) *Conf.* VIII, 5, 11.
[6]) *A.a.O.*
[7]) VIII, 5, 12.

Selbst der Begriff „sarcina", dem wir schon in „ad S.", I, 1, 13 begegnet sind, wird hier von Augustin angewandt: „sarcina saeculi... dulciter premebar" [1]). Die Gewalt der Gewohnheit zog ihn wider seinen Willen herunter, und doch, er tat die Sünde willentlich, „quoniam *volens quo nollem* perveneram" [2]).

Dieses könnte uns nach allem Vorangegangenen überraschen, aber immer wieder ist Augustin der Mensch, der sich selbst revidiert, er bewegt sich immer in dialektischen Gegensätzen, jeder Satz ruft seinen Gegen-satz hervor. Das Bild des Menschen im achten Buch der Confessiones scheint unerträglich dialektisch: er tue die Sünde wider seinen Willen, und doch auch willentlich. Es ist aber unmöglich, Augustin zu vereinfachen, seine Gedanken übersichtlich zu fixieren.

Die Not des Menschen im achten Buch der Confessiones war, dasz es ihm an einem starken und einheitlichen Wollen fehlte, an einem „velle fortiter et integre" [3]). Wie halbwund warf sein Wille sich hin und her, der eine Teil erhob sich, der andere brach wieder zusammen. „Non ex toto vult: non ergo ex toto imperat" [4]). Berühmt ist das Gleichnis, in dem der neue Wille, Gott zu dienen, mit den vergeblichen Versuchen derer verglichen wird, die aufstehen wollen und doch vom Schlaf besiegt werden [5]). Der neue Wille ist nur ein anfangendes Wollen: „voluntas autem nova, quae mihi esse coeperat" [6]). Gal. 5, 17 und besonders R. 7, 22—25 werden angeführt: die Freude am Gesetz in V. 22 sei eine vergebliche.

Augustins Bekehrung wird demnach aus einer Gnade bestehen, die seinem Willen die Kraft verleiht, der fleischlichen Lust zu widerstehen. Augustin beschreibt sie denn auch am Anfang des neunten Buches als das Eintreten von Jesus Christus, seinem Erlöser, „vera et summa suavitas", „omni voluptate dulcior". Dieser hat ihm die Liebe eingeflöszt: „sagittaveras tu cor nostrum caritate tua" [7]). Die Parallele zu der Exegese von R. 7 ist auffallend: dort ist die Gnade das Einflöszen einer „interior delectatio" anstatt der Verlockungen des Irdischen.

Das achte Buch der Confessiones gibt in der Form einer Auto-

---

[1]) *A.a.O.*
[2]) VIII, 5, 11.
[3]) VIII, 8, 19.
[4]) VIII, 9, 21.
[5]) VIII, 5, 12.
[6]) VIII, 5, 10.
[7]) IX, 1, 1 und 2, 3.

biographie einen Ausschnitt aus einer Psychologie des Heilsprozesses. Inwiefern hat es daneben biographischen Wert? Fest steht, dasz die Tatsachen der Vergangenheit hier im Lichte einer zehn Jahre späteren Auslegung von R. 7 gesehen werden.

Der Hauptinhalt der Confessiones ist aber das Bekenntnis, wie ein Mensch sich unter die Autorität von Schrift und Kirche gebeugt hat. Diese (verstandesmäszige) Unterwerfung wird als (willensmäszige) Demut beschrieben, die bekanntlich die eigentliche christliche Tugend ist, und uns an den betenden Glauben erinnert: Gott läszt sich von den Stolzen nicht finden. Augustins Weg war es, mit der stolzen astrologischen Neugier des Manichäismus zu brechen, und den demütigen Christus zu erlangen [1]).

---

[1]) Vgl. *Conf.* V, 3, 3 und VII, 7, 11 u. 9, 13.

3. KAPITEL

DIE SPÄTPAULINISCHE EXEGESE VON RÖMER 7 BEI AUGUSTIN

De gratia Christi, 39, 43, C.S.E.L. 42, 156 f. (anno 418).

De nuptiis et concupiscentia, I, 27—31 (30—36), C.S.E.L. 42, 242—248 (anno 419).

Contra duas epistulas Pelagianorum, I, 8—11 (13—24), C.S.E.L. 60, 433—444 (anno 420).

Contra Julianum, II, c. 3, n. 5—7, c. 4, n. 8, c. 5, n. 13; III, c. 26, n. 61—62; VI, c. 23, n. 70—73, Migne latina 44 (anno 421).

Opus imperfectum, I, 67 u. 99; V, 59, Migne latina 45 (anno 430).

Sermones 151 u. *154*, Migne latina 38.

Retractationes, I, 22, 23 u. 25, II, 27, C.S.E.L. 36, 104—107, 113, 125, 131.

Während zwanzig Jahre, von 397 bis 418, schweigt Augustin über R. 7. Offenbar haben „Brüder" ihm keine Fragen mehr gestellt. Aber dann wurde die Exegese des Kapitels wieder durch einen Anstosz von auszen her, in casu: den pelagianischen Streit, neu aufgerollt.

In der Schrift „*De gratia Christi*", von den Maurinern anno 418 datiert, kommt er nebenbei auch auf R. 7 zu sprechen. Wir meinen die Stelle Liber I, cap. 39, n. 43. Er kritisiert im ersten Buch den pelagianischen Begriff von der Gnade. Nach Pelagius sei die Gnade entweder Natur und freier Wille: Gott habe uns doch die Möglichkeit, die „possibilitas", zu wollen gegeben (der Wille selbst sei aber in unsrer Macht), oder Gesetz und Lehre: Gott belehre uns in seiner Offenbarung über das richtige Handeln [1]). In cap. 2 formuliert Augustin: die pelagianische Gnade sei ausschlieszlich die Vergebung der Sünden, wobei dem Menschen im Kampf gegen die Sünde nicht weiter geholfen werde, er im Gegenteil auf die eigne Kraft angewiesen sei („gratiam Dei, qua Christus venit... in sola remissione peccatorum constituat"), oder, soweit daneben noch über eine Hilfe, ein uns von Christus zur Ueberwindung der Sünde gebotenes „adiutorium" geredet

[1]) *De gratia Christi*, I, 3, 3 u. 4.

werde, bestehe dies aus dem Vorbild, das er uns in seinem Leben und in seinen Lehren hinterlassen habe („iuste... vivendo iusteque docendo").

Wir fassen zusammen: in der augustinischen Interpretation ist die Gnade nach Pelagius dreierlei: 1. Natur, 2. Gesetz, 3. Vergebung der Sünden. Pelagius unterscheidet die Möglichkeit zu wollen, das Wollen und das Handeln (possibilitas — voluntas — actio). Nur das erste, die „Natur", sei uns vom Schöpfer gegeben, die zwei anderen seien „nostra", stehen in unsrer Macht. Demgegenüber zitiert Augustin Jo. 6, 45: „Omnis qui audivit a Patre meo et didicit, venit ad me". Es steht nicht geschrieben: „potest venire", sondern „venit". D.h. nicht nur die „possibilitas", sondern auch der „voluntatis affectus" und der „actionis effectus" werden vom göttlichen „adiutorium" getroffen [1]). Anläszlich der zweiten Gnade weist Augustin auf den scharfen Unterschied zwischen Gesetz und Gnade: jenes kann nicht erlösen, nur schuldig machen: „iubet enim magis quam iuvat; docet morbum esse, non sanat" [2]). Bei der dritten Gnade, der „remissio peccatorum", sei der Mensch nach Empfang der Vergebung der früheren Sünden in der Taufe für die Zukunft auf die eigne Kraft angewiesen: „...semper in *memoria* retinentes et reminiscentes dimissa nobis esse peccata, non peccemus ulterius, adiuti non aliqua subministratione virtutis, sed viribus propriae voluntatis, quid sibi remissione peccatorum praestitum fuerit per actus singulos recordantis" [3]).

Augustin vermiszt bei Pelagius das Eigentliche der Gnade, das Einflöszen der Liebe, die einen neuen Willen schafft und ein neues Tun hervorbringt. „Utrum tamen eam (sc. gratiam) in *remissione* peccatorum velit intelligi an etiam in *doctrina* Christi... an credat aliquod adiutorium bene agendi adiunctum naturae atque doctrinae per *inspirationem* flagrantissimae et luminosissimae *caritatis,* non apparet omnino" [4]). Nach Pelagius werde dem Menschen von Gott „geholfen", indem er ihm in seiner Offenbarung die Erkenntnis des Guten gebe, das Tun des Guten sei dem Menschen überlassen. Nach Augustin wirkt die Gnade aber auch das Wollen und das Tun des Guten: „...ut videlicet, cum adiuvat deus hominem, ut declinet a malo et faciat bonum, revelando et ostendendo quid fieri debeat adiuvare credatur, non etiam cooperando et *dilectionem inspirando,* ut id quod

---

[1]) Cap. 3, 4 u. 14, 15.
[2]) Cap. 8, 9.
[3]) Cap. 2, 2.
[4]) Cap. 35, 38.

faciendum esse cognoverit faciat" [1]).

In diesem Zusammenhang kommt auch R. 7 zur Sprache, denn was Pelagius unter „Gnade" versteht, geht klar aus seiner Erklärung dieses Kapitels hervor. Hinsichtlich der Verse 15 und 23 schreibt Pelagius: „hoc enim quod tu de apostolo intelligere cupis, omnes ecclesiastici viri in peccatoris et sub lege adhuc positi asserunt eum dixisse persona, qui nimia vitiorum consuetudine velut quadam teneretur necessitate peccandi et quamvis bonum appeteret voluntate, usu tamen praecipitaretur in malum. In persona autem hominis unius, inquit, designat populum sub vetere adhuc lege peccantem, quem ab hoc consuetudinis malo dicit liberandum esse per Christum, qui credentibus sibi primo omnia per baptismum peccata dimittit, deinde imitatione sui ad perfectam incitat sanctitatem, et vitiorum consuetudinem virtutum vincit exemplo" [2]). D.h. R. 7 gelte für eine vorübergegangene geschichtliche Phase, die Periode des Alten Testamentes. Das alttestamentliche Gesetz war zu schwach, das gewohnheitsmäszige Sündigen zu überwinden. Jetzt aber ist Christus da, der ein vollkommeneres Gesetz offenbart hat, der denen, die an ihn glauben, die Sünden vergibt, sie zu seiner Nachfolge antreibt, die Sünde durch das Vorbild seiner Tugenden überwindet. Die Gnade Christi ist nicht mehr als ein „intuendum et imitandum in doctrina evangelica virtutis eius exemplum", nicht mehr als Lehre und Vorbild! Wieder vermiszt Augustin die „*inspiratio caritatis* per spiritum sanctum".

Augustin hat der pelagianischen Exegese von R. 7 die Seine nicht gegenübergestellt. Es war ihm nur darum zu tun, klar zu machen, was Pelagius unter „Gnade" versteht. Später wird er seine Auslegung gründlich revidieren. Schon jetzt aber hat sich gezeigt, wie wichtig die Auslegung des Kapitels ist für die Beantwortung der Frage, ob der Mensch (im christlichen Zeitalter) aus eigner Kraft das Gebot Gottes erfüllen kann. Das Problem lautet: geht R. 7 den christlichen Menschen nichts mehr an? [3]).

Interessant ist, wie Augustin in dieser Schrift über den Glauben redet. Er wird auf die Gnade Gottes zurückgeführt, die Pelagianer dagegen schreiben ihn dem freien Willen zu: „isti autem libero arbitrio sic applicant fidem..." Augustin zitiert Pelagius: „...liberum arbitrium, per quod ad fidem venire possent..." [4]). Nach Pelagius sei der Glaube

---

[1]) Cap. 3, 3.
[2]) Cap. 39, 43.
[3]) Vgl. Jonas, *a.a.O.*, S. 38.
[4]) Cap. 31, 34.

ein bestimmter „usus" des freien Willens, wodurch der Mensch sich die Gnade verdiene — nach Augustin ist er Gabe Gottes. Aber... erinnert Pelagius uns nicht an Augustins frühere Exegese, worin er über den Glauben als eine letzte Möglichkeit des „liberum arbitrium" schrieb?! Wir werden später sehen, wie Augustin schon 397 in der Erklärung von R. 9 den Glauben als ein im Wirken der Gnade schon miteingeschlossenes „donum Dei" beschreibt.

In *„De nuptiis et concupiscentia"*, von den Maurinern anno 419 datiert, Liber I, cap. 27—31, n. 30—36, äuszert er sich eingehender über R. 7. Er beschreibt hier, wie die Konkupiszenz immer wirksam bleibt, auch wenn wir ihr die Zustimmung des Herzens vorenthalten. Wir kämpfen, die Keuschheit zu schützen und den schändlichen Begierden nicht zu gehorchen. Dieser Kampf wird im Diesseits nicht aufhören, obschon die Begierden bei einem stärker sind, beim andern schwächer, je nachdem man in der Erneuerung des inneren Menschen Fortschritte gemacht hat. „Ut tamen nec ipsa sint desideria, velle debemus, etiam si in corpore mortis huius id obtinere non possumus" [1]. Augustin redet hier offenbar über den „status sub gratia", der bekanntlich in den Worten: „pugnamus et vincimus" zusammengefaszt wird. In diesem Zusammenhang zitiert er auch R. 7: „Hinc enim et alio loco idem apostolus loquens velut ex suae personae introductione nos instruit dicens: non enim quod volo, hoc ago, sed quod odi, illud facio, id est concupisco, quia et hoc nollet facere, ut esset omni ex parte perfectus" [2]. Augustin führt hier *ohne nähere Begründung* R. 7 als ein Wort des Christen an! Die Not dieses Menschen sei, dasz er noch immer mit den Begierden zu kämpfen habe. Er möchte vollkommen sein, d.h. ohne Kampf, ohne die ihn belästigende Konkupiszenz. Aber das kann er nicht. Er tut zwar das Gute: mit dem „facio" in V. 15 sei nicht gemeint, dasz er nicht zur guten Tat komme; aber immer regen sich entgegengesetzte Neigungen in ihm weiter: *„facio, id est concupisco"*. Mit dem „Tun des Bösen" meine Paulus die Konkupiszenz!

In der frühpaulinischen Exegese war die Not des Menschen in R. 7, 14 ff. der Widerspruch zwischen Wollen und Tun, jetzt wird die schon vorher feststehende Anschauung vom Leben unter der Gnade, vom „status sub gratia", in R. 7 hineininterpretiert. Und wie nach Augustin im „status sub gratia" nur noch ein Kampf zwischen

[1]) *De nupt. et conc.*, cap. 27, 30.
[2]) *A.a.O.*

Wollen und Tun einerseits, und dem Begehren andrerseits, übriggeblieben ist, so wird jetzt R. 7 so umgedeutet, dasz man mit Jonas von einer prinzipiellen *Entschärfung* reden darf [1]: nach Augustin klagt Paulus hier über die Konkupiszenz, die sich in ihm noch regt; statt um das *Tun* des Bösen handelt es sich jetzt um die *Begierden* [2]. Verzweifelt kann man die Lage des Menschen in dem so umgedeuteten Kapitel 7 des Römerbriefes nicht mehr nennen: die Herrschaft der Sünde hat aufgehört, nur ihre Existenz ist noch nicht zu Ende. Dieser Mensch möchte das Gute „vollbringen" (V. 18), kann es aber nicht, „quia tunc perficitur bonum, quando desideria mala nulla sunt" [3]. Das Böse wird von diesem Menschen nicht vollbracht, weil er den Begierden nicht gehorcht, das Gute nicht, weil die Begierden noch da sind: „fit ex aliqua parte bonum, quia concupiscentiae malae non consentitur, et ex aliqua parte remanet malum, quia vel concupiscitur" [4].

Aber spricht im Gegensatz zu dieser Interpretation V. 23 nicht von einem „anderen Gesetz", das „mich gefangen nimmt unter das Gesetz der Sünde", d.h. meine Vernunft, mein Wollen, mein Tun gefangen nimmt unter die Konkupiszenz? In dieser Weise hat Augustin doch früher V. 23 ausgelegt. Jetzt aber erklärt er das „captivantem" als „captivare *conantem*, id est ad consentiendum inplendumque cogentem, aut potius... captivantem secundum carnem" [5]. Die Konkupiszenz *versucht* die Vernunft, den Willen, das Tun gefangen zu nehmen, es gelingt ihr aber nicht, weil eine „grosze Gnade" Gottes diesem Menschen eine „condelectatio legi Dei secundum interiorem hominem" verliehen hat. *„Nolens concupisco"* [6].

Eigentlich sollte es nicht heiszen: „captivantem me", sondern: „captivantem carnem meam", weil die Begierden im Fleisch, im Leibe sich noch regen [7]. Daher rufen wir nach Erlösung unsres Leibes (R. 8, 23). *Mit dem Fleisch meint Paulus den Leib:* „corpus quod corrumpitur, aggravat animam" (Sap. 9, 15) [8]. Wir erwarten aber eine ewige Glückseligkeit, in der im unverderblichen Leib auch das

---

[1]) Jonas, *a.a.O.*, S. 39.
[2]) Vgl. Methodius, oben S. 7 f.
[3]) Cap. 29, 32.
[4]) *A.a.O.*
[5]) Cap. 30, 34.
[6]) Cap. 30, 33.
[7]) Cap. 30, 34.
[8]) Cap. 31, 35.

Fleisch von der Pest und Krankheit der Konkupiszenz geheilt sein wird.

In der Schrift „de nuptiis et concupiscentia" wird R. 7 nicht mehr als ein Bekenntnis des vorchristlichen Menschen vom Wollen und Nichtkönnen, vom Verzagen und Selbstanklagen, nicht mehr als ein schmerzliches Rufen nach Erlösung von der hoffnungslosen Uebermacht der Sünde, als ein äuszerstes, ein letztes Wort des „homo sub lege" angeführt. Jetzt hört Augustin in R. 7, 14 ff. den „homo sub gratia" von seiner gegenwärtigen Lage reden. Klar geht dieses aus der Zurückführung der „condelectatio legi Dei" auf eine „grosze Gnade Gottes" hervor. Ueber diesen Menschen urteilt Augustin optimistisch: er hat ein neues Sein empfangen, eine neue Möglichkeit, wodurch er sich von dem „homo sub lege" unterscheidet. Er hat auf dem Heilswege einen wichtigen Fortschritt gemacht (durch die Gnade Gottes): Vernunft, Wille und Tun sind vom Sündigen befreit worden.

Es scheint, Augustin habe seine frühpaulinische Erklärung ganz und gar vergessen. Mit keinem Wort erwähnt er, dasz er dereinst R. 7, 14 ff. auf den „homo sub lege" bezogen hat. Was er früher selbst geschrieben hat, wird jetzt von ihm bekämpft, z.B. dasz der Glaube die letzte Möglichkeit des freien Willens ist. Die Pelagianer haben ihn aber an seine früheren Anschauungen erinnert. Durch ihren Angriff wurde er veranlaszt, sie ausdrücklich zu widerrufen und R. 7 von neuem Vers für Vers zu exegesieren. Wir finden diese spätpaulinische Exegese von R. 7 in *„Contra duas epistulas Pelagianorum"*, von den Maurinern „anno 420 aut paulo post" datiert, Liber I, cap. 8—11, n. 13—24. Anlasz zu dieser Schrift waren ein Schreiben von Julian nach Rom und ein Brief achtzehn pelagianischer Bischöfe an Rufus von Thessalonika. In diesen Briefen wurde Augustin Manichäismus, Verneinung des freien Willens vorgeworfen. Augustin weist diese „Lästerungen" zurück.

Julian „lästert" z.B., dasz nach Augustin Paulus von einer unmäszigen Lust befleckt war: „Apostolum etiam Paulum... semper immoderata libidine fuisse pollutos". Offenbar erhebt Julian diese Anklage, weil schon bekannt war, dasz Augustin R. 7 auf den „homo sub gratia" bezog. Dagegen behaupten die Pelagianer, Paulus rede in R. 7, 14 ff. nicht über sich selbst, sondern er übertrage anderer Erfahrung auf sich selbst: „non eum dixisse de se ipso, sed nescio cuius alterius, qui illa pateretur, induxisse personam", „...nolunt Pela-

giani ipsum apostolum intellegi, sed quod in se alium *transfiguraverit*, id est *hominem sub lege* positum, nondum per gratiam liberatum" [1]). Modern formuliert: das Ich in R. 7, 14 ff. sei nach Pelagius „rhetorisch". Genau dasselbe hat Augustin in der frühpaulinischen Exegese verfochten, bis auf den Wortlaut! Vgl. Ad. S. I, 1, 1: „quo loco videtur mihi apostolus *transfigurasse* in se *hominem sub lege* positum, cuius verbis ex persona sua loquitur". Aber jetzt interpretiert er im Gegensatz zur pelagianischen Auslegung ganz anders: Paulus beschreibe in V. 7 ff. seine Vergangenheit, in V. 14 ff. seine Gegenwart. Modern formuliert: das Ich in R. 7 sei „biographisch", das Subjekt sei nicht das jüdische Volk oder die Menschheit oder der vorchristliche Mensch, sondern Paulus selbst.

Die „Lästerung" der Pelagianer drängte Augustin zu einer neuen Auslegung von R. 7. Er fängt damit an, den Unterschied zwischen Gesetz und Gnade scharf zu betonen im Widerspruch zur pelagianischen Verwischung: das Gesetz kann nur befehlen, es hebt die Sünde nicht auf, „mehrt" sie dagegen, die Gnade hilft, flöszt die Liebe ein („lex iubere... gratia iuvare"). Wiederholt wird die uns schon bekannte Ansicht, dasz das Gesetz dazu dient, „ut cognito auctoque peccato per fidem gratia requiratur". Hinsichtlich der Verse 7 ff. bemerkt Augustin dann: „haec omnia... potest videri apostolus de sua vita commemorasse praeterita, ut illud, quod ait: ego autem vivebam aliquando sine lege, aetatem suam primam ab infantia ante rationales annos voluerit intellegi, quod autem adiunxit: adveniente autem mandato peccatum revixit, ego autem mortuus sum, iam se praecepti capacem, sed non efficacem et ideo praevaricatorem legis ostenderet". Zum ersten Mal entscheidet Augustin sich ausdrücklich für eine individualistische Interpretation dieser Verse. Sie auf die Geschichte der Menschheit überhaupt (Methodius) oder des jüdischen Volkes (Chrysostomus) zu beziehen, kommt gar nicht in Frage. Jede Reminiszenz an 1 Mose 3 ist endgültig verschwunden. Das „ego autem vivebam aliquando sine lege" blicke zurück auf Saulus' früheste Kindheit, seine „prima aetas": damals hatte er noch keine Ahnung von Gut und Böse, der Geist war noch zu schwach, das Gebot zu erfassen, das Gesetz mit seiner objektiven Autorität war noch nicht in sein Bewusztsein durchgedrungen [2]).

---

[1]) Cap. 8, n. 13 u. 14.

[2]) Augustin hat also die prägnante Bedeutung von ἔζων nicht erkannt, ebensowenig wie Chrysostomus. Kann man von Saulus sagen, dasz er in seiner Kindheit die wahre ζωή das „eigentliche", unzerstörbare Leben hatte? „Gelebt" hat nur Adam im Paradies. Zweitens stellen wir die Frage: kann man von Kinde Saulus behaupten,

Aber dann erreichte er die Altersstufe, die das Gebot erfaszt und das Gesetz kennen lernt. Er wurde „capax praecepti". Jedoch — der Eintritt des Gesetzes wurde verhängnisvoll, denn er konnte es nicht erfüllen, das Gesetz zeigte ihn an als „praecepti... non efficacem, et ideo praevaricatorem legis".

Aber diese autobiographische Deutung, die so gerne in den Vv. 7—13 Erinnerungen an Paulus' Kindheit und seine vorchristliche Vergangenheit findet, steht im Gegensatz zum Selbstzeugnis in Phil. 3, 6: „secundum iustitiam quae in lege est, qui fuerim sine querela". Der Pharisäer Saulus war sich stolz bewuszt nach dem Gesetz gerecht zu sein, er konnte der Sünde nicht überführt werden. V. 7 redet aber gerade von Erkenntnis der Sünde. Augustin versucht, den Widerspruch zu beheben: „potuit enim esse intus in affectionibus pravis praevaricator legis, et tamen conspicua opera legis inplere vel timore hominum vel ipsius dei, sed poenae formidine, non dilectione et delectatione iustitae" [1]). Nach Phil. 3, 6 ff. ist aber die pharisäische Gerechtigkeit des Saulus nicht von der Furcht getrieben, sondern von dem Bestreben die „eigene" Gerechtigkeit aufzustellen, auf die eigenen Vorzüge zu pochen. Wenn man R. 7, 7 ff. liest als eine Autobiographie, so wird das Spezifische dieser Verse — die Erkenntnis der Sünde und eine innere Zerrissenheit infolge dieser Erkenntnis — in Phil. 3, 6 gerade verneint. Augustin zitiert zwar z.B. Titus 3, 3: „einst waren auch wir... dienend den Begierden..." (vgl. auch Eph. 2, 1—5), aber hier gibt Paulus eine *nachträgliche* Deutung der Lage ohne Christus, und seine Worte gelten der Gemeinde. Phil. 3, 6 sagt, wie Saulus seine Lage unter dem Gesetz damals beurteilte, und seine Worte haben einen persönlichen Klang.

Uebrigens gibt Augustin keine genaue Interpretation der Verse 7—13: das meiste hat er schon in der frühpaulinischen Exegese gesagt. Das „mortuum est" in V. 8: „sine lege enim peccatum mortuum est", wird erklärt als: „latet, non apparet, penitus ignoratur, tanquam in nescio quibus ignorantiae tenebris sit sepultum"! Das „vivebam" in V. 9 liest Augustin als „vivere mihi videbar"! Das „revixit" bedeute: „in notitia... hominis reviviscit"! Alsob hier vom subjektiven Bewusztsein des Menschen, und nicht vielmehr von der objektiven Seinsweise der Sünde oder des Menschen die Rede wäre! [2]). An dem „mortuus sum" in V. 10 und dem „fefellit" in V. 11 geht Augustin jetzt vorüber.

---

dasz es jemals ohne Gesetz war? Vorläufig belassen wir es bei dieser kritischen Randbemerkung.

[1]) Cap. 9, 15.

[2]) Vgl. Chrysostomus, oben S. 9.

In cap. 10 beginnt die Auslegung der Verse 14 ff. Hier begegnen wir der zweiten Wendung, wenn wir die frühpaulinische Exegese zum Vergleich heranziehen. Die erste war, dasz das Ich von R. 7 nicht mehr rhetorisch, sondern biographisch gedeutet wird. Die zweite ist, dasz die Verse 14 ff. jetzt auf den „homo sub gratia" bezogen werden. Paulus beschreibe hier seine Gegenwart, denn: 1°.) rede der Apostel im Praesens (V. 14: „sum", nicht: „fui"), 2°.) habe das „nunc" in V. 17 die Bedeutung einer Zeitpartikel: es sei eine Parallele zum „nunc" in R. 8, 1, und 3°.) werde die „delectatio boni" in V. 22 nur von der Gnade gewirkt.

„Visum autem aliquando etiam mihi fuerat hominem sub lege isto apostoli sermone describi. Sed vim mihi postea ista verba fecerunt, quod ait: *nunc* autem iam non ego operor illud, ad hoc enim pertinet quod ait et postea: nulla ergo condemnatio est *nunc* his, qui sunt in Christo Iesu, et quia non video quomodo diceret homo sub lege: condelector legi dei secundum interiorem hominem, cum ipsa delectatio boni, qua etiam non consentit ad malum, non timore poenae, sed amore iustitiae — hoc est enim condelectari — non nisi gratiae deputanda sit" [1]).

Welche Motive haben Augustin zu dieser Aenderung geführt? In den Retraktationen teilt er mit, er habe früher R. 7, 14 ff. nicht auf die Person des Apostels, sondern auf den „homo sub lege, nondum sub gratia" bezogen. Später habe er einige Abhandlungen gelesen, *deren Autorität* ihn bewog, seine Exegese zu ändern [2]). Anderwärts, in „Contra Julianum", nennt er die Verfasser: „Hilarius, Gregorius, Ambrosius, et caeteri Ecclesiae sancti notique doctores" [3]). Nach Julian rede in R. 7, 14 ff. ein Jude, der noch mit der schlechten Gewohnheit zu kämpfen habe — alsob der getaufte Christ keinen Kampf mehr zu führen habe! „Non illic ipsius Apostoli accipiendam esse personam, sed adhuc sub lege, nondum sub gratia positi cuiuspiam Judaei, contra quem suae malae conversationis consuetudo pugnaret: quasi vis ipsa consuetudinis deponatur in Baptismo, et non adversus eam confligant etiam baptizati" [4]). Dasz es aber im Christen einen Kampf gegen die Konkupiszenz gibt, haben namhafte Gelehrte ausdrücklich behauptet. Augustin beruft sich auf Cyprian, führt ihn an: „est enim inter carnem

---

[1]) Cap. 10, n. 22.

[2]) *Retractationes*, I, cap. 22, 2. Vgl. cap. 25, 67 und II, cap. 27, 2.

[3]) *Contra Julianum*, VI, 23, 70.

[4]) II, 3, 5. Vgl. auch III, 26, 61, wo Augustin betont: „nicht Juden, sondern Christen reden in R. 7."

et spiritum colluctatio, et discordantibus adversus se invicem quotidiana congressio, *ut non quae volumus ipsa faciamus*" [1]); er zitiert Gregor von Nazianz: „lege peccati, quae est in membris nostris, lege spiritus repugnante". Gregor rede hier vom Getauften [2]). Ambrosius schreibt: „Etiam Pauli caro... corpus mortis erat, sicut ipse ait, Quis me liberabit de corpore mortis huius?" „Impugnatur Paulus, et videt legem carnis suae repugnantem legi mentis suae... [3]).

Was aber diese Kirchenväter über R. 7 geschrieben haben, ist so dürftig, dasz es uns unmöglich ist, Augustin zu glauben, dasz sie ihn zu einer Wendung in der Exegese bewogen haben. Sie reden vielmehr über den Kampf, den auch der Christ zu führen hat — nur Ambrosius sagt, Paulus meine sich selbst in R. 7. Er behauptet das aber mit einer so selbstverständlichen Miene, dasz man schlieszen darf, die Frage, wer das Subjekt in diesem Kapitel sei, sei für ihn noch kein brennendes Problem. Julian gegenüber mag es wohlangebracht sein, sich auf Kirchenväter zu beziehen, wir haben uns nach anderen Motiven umzuschauen.

Es liegt nahe, anzunehmen, die Aenderung der Exegese habe polemischen Grund, sie sei „antipelagianisch". Gerade in den Schriften „Contra Pelagianos" kommt R. 7 zur Sprache. Nach Pelagius ist in diesem Kapitel das Subjekt ein Mensch, der noch unter dem alten Strafgesetz steht. Dieser Mensch repräsentiere in seiner Person das jüdische Volk: „in persona... hominis unius designat populum sub vetere adhuc lege peccantem" [4]). R. 7 habe also für den im Schosz

---

[1]) II, 3, 6.

[2]) II, 3, 7.

[3]) II, cap. 4, n. 8; cap. 5, n. 13 u. 14.

[4]) Zitiert bei Augustin, *De gratia Christi*, I, 39, 43. Die Exegese des Pelagius ist von Souter rekonstruiert worden. Man kann sie nach folgenden Gesichtspunkten zusammenfassen (vgl. Souter, *Pelagius's Expositions*, II, p. 56—60):

1°.) Das Ich in R. 7 sei rhetorisch: „probatur quia ex alterius persona loquatur apostolus, non in sua" (zu V. 25).

2°. Das Subjekt sei ein „homo sub lege", der sich noch auf der überwundenen jüdischen Gesetzesstufe befinde, und noch nicht die Kraft habe mit der „consuetudo" zu brechen.

3°. Obwohl dieser Mensch das jüdische Volk repräsentiert, so wird das Kapitel doch individualistisch interpretiert als eine Psychologie des individuellen Menschen: sonst hätte Pelagius V. 9 als eine Reminiszenz an die vormosaische Zeit des Judentums gelesen. An die Spitze der ganzen Auslegung stellt er den Satz: „hinc in persona eius hominis loquitur, qui legem accipit."

Interessant ist die Erklärung von V. 8: „lex in oblivionem ierat", und von V. 9: „vivere me putabam". Pelagius subjektiviert, wie Augustin!

der Kirche geborenen Christen keine aktuelle Bedeutung, denn Christus ist jetzt da, der die Sünde überwindet durch das Vorbild seiner Tugenden. Wenn Pelagius behauptet, dasz der Mensch frei ist, d.h. die Möglichkeit hat, sich für oder gegen das Gute zu entscheiden, dann kann man nach ihm nicht auf R. 7 als auf einen Einwand der Schrift gegen die Freiheit hinweisen, denn dieses Kapitel ist im christlichen Zeitalter überholt worden! — Augustin aber bezieht sich in „De nuptiis et concupiscentia" auf R. 7, zu zeigen, wie auch der Christ mit den Begierden einen Kampf führt. Die Lehre der Erbsünde, die in dieser Schrift entwickelt worden war, wurde dann von Julian einer scharfen Kritik unterzogen. Er wirft Augustin u.a. vor: „...nec omnia peccata dimittuntur in Baptismo, si aliquod in baptizatis coniugibus remanet malum, ex quo generentur mali" [1]). Wieder verweist Augustin auf R. 7, die Wirkung der Erbsünde auch im Christen aufzuzeigen: „lex quippe ista peccati, quae in membris est corporis mortis huius, et remissa est regeneratione spirituali, et manet in carne mortali",... „quomodo concupiscentia remittatur in reatu, et maneat in actu" [2]).

Doch wäre es voreilig zu schlieszen, Augustin habe seine Exegese in Reaktion gegen den Pelagianismus geändert. Denn: 1°.) wenn er zum ersten Mal, in „de nuptiis et concupiscentia", R. 7 als ein Gegenwartsbekenntnis des „homo sub gratia" interpretiert, dann geschieht das, *ohne dasz er auf Pelagius' Exegese Bezug nimmt*; 2°.) bezeugen die angeführten Schriften, dasz nicht Augustin, sondern die Pelagianer zum Angriff geschritten sind auf die Gegenposition: Julian „lästert", nach Augustin sei Paulus von einer unmäszigen „libido" befleckt. Vor dem Angriff stand Augustins spätpaulinische Exegese schon fest, wenn man nach „de nupt. et conc." urteilt. Sie wurde im Gegenangriff von „Contra duas epist. Pelag." nur weiter ausgebaut.

Wie irreführend ist es dann aber, zu behaupten, Augustins spätpaulinische Exegese sei voreingenommen, dogmatisch gebunden, sie diene nur dazu die eigene Theologie darzulegen, sie sei „antipelagianisch". Althaus schreibt: „Die neue Auslegung gab ihm den erwünschten Schriftbeweis für die Wirklichkeit der Erbsünde noch im Christen" [3]). Dinkler erklärt die Wendung in der Exegese aus einer

---

[1]) *Contra Julianum*, II, 1, 2.

[2]) II, 3, 5.

[3]) Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen*, S. 22. Nach Althaus S. 21—26, haben auch die Reformatoren unter dem Zwange ihrer eigenen Theologie exegesiert. „Der Schein der objektiven exegetischen Arbeit trügt. In Wahrheit entscheiden theologische Vorurteile". Seit der Aufklärung mit ihrer strengen Unterscheidung von geschichtlicher Erkenntnis und der eigenen theologischen Urteilsbildung seien wir

religiösen Vertiefung bei Augustin: „Er wurde immer mehr in die Gnaden- und Sündentheologie des Paulus hineingeführt, sah immer mehr die Unüberwindbarkeit der Concupiscenz... immer mehr wurde ihm der Christenstand zu einem fortdauernden Kampf, und die Ruhe, der Friede, zu einer eschatologischen Möglichkeit. Die Concupiscentia bleibt auch im Erlösten, darum bleibt Kampf" [1]). Aber — mag Augustin auch in spätpaulinischer Exegese die Realität der Sünde im „homo sub gratia" schärfer betonen als vorher, wobei er oft R. 7 anführt, grundsätzlich hat sich das Bild des „status sub gratia" nicht geändert: auch in frühpaulinischer Exegese wuszte Augustin um die Existenz der Sünde im Gnadenstande, auch dort war die Ruhe eine jenseitige Möglichkeit. Er brauchte keine Aenderung in der Exegese von R. 7, die Wirklichkeit der Erbsünde auch im Christen aufzuzeigen. — Augustin selbst nennt andere Motive [2]): *das Wort der Schrift habe ihn zu einer Aenderung der Exegese gezwungen.* „Sed *vim mihi fecerunt* postea ista verba...", und dann verweist er auf das „nunc" in V. 17 und das „condelector" in V. 22. Die entscheidende Bedeutung von Augustins Auslegung in der Geschichte der Exegese von R. 7 rührt da her, dasz er das Gespräch auf den 22. Vers, auf die Frage: gibt es beim vorchristlichen Menschen ein ernstliches Wollen des Guten?, konzentriert hat. Vielleicht liegt das eigentliche Motiv zu der neuen Deutung von R. 7 in der Tatsache, dasz die frühpaulinische Exegese dazu drängte, dem vorchristlichen Menschen den legitimen Gebrauch des Gesetzes (die Demut, die anfangende Liebe zur Gerechtigkeit, das Wollen des Guten im Gegensatz zum Tun des Bösen, das Flehen um die Kraft der Gnade) endgültig abzusprechen. Augustin hat R. 7, 22 dem „homo sub lege" entzogen: die „delectatio boni" werde nur von der Gnade gewirkt.

---

aber imstande, „ehrlich", „selbstlos" zu exegesieren! Haben die Reformatoren aber nicht ehrlich exegesiert? Haben sie nicht auf das *andere* Wort der Bibel gehört, haben sie eigene Wünsche und Vorurteile hineininterpretiert? Das Charakteristische der Reformatoren ist, dasz die Bibel sich ihnen als „Kanon der Wahrheit" aufgedrängt hat (vgl. Barth, *Dogmatik* I, 1, S. 108 ff.). Uebrigens redet Althaus zu billig von „ehrlicher" Exegese. Jede Exegese unterliegt der Gefahr, „subjektiv" zu werden, weil der Exeget nie die Rolle des unbeteiligten Zuschauers spielt. „Objektivität" ist für die Exegese vielleicht ein Ideal, das sie nie erreicht, wie Seeleute sich wohl nach ihrem Leitstern richten, diesen aber nie erreichen. Man sollte sich nicht so leicht der objektiven, selbstlosen Exegese rühmen!

[1]) Dinkler, *a.a.O.*, S. 271 f.

[2]) Philipp Platz, *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins*, Würzburg, 1938, nennt als Beweggründe die Autorität einiger Schrifterklärer der Vergangenheit und den Inhalt des 7. Kaptiels. Vgl. Platz, S. 163.

In der spätpaulinischen Exegese hat der zweite „status" seine ihm früher eigentümliche Dialektik verloren. Fortan beschreibt Augustin den vorchristlichen Menschen als einen, der nur von Furcht getrieben wird: „sub lege est enim, qui timore supplicii quod lex minatur, non amore iustitiae, se sentit abstinere ab opere peccati, nondum liber nec alienus a voluntate peccandi. In ipsa enim voluntate reus est, qua mallet, si fieri posset, non esse quod timeat, ut libere faciat quod occulte desiderat" [1]). Anderwärts versteht er diesen Menschen besser, entdeckt er ihn in seinem Bestreben, die „eigene Gerechtigkeit" auf zu richten: „...eos esse sub lege, qui ignorantes Dei iustitiam, et suam volentes constituere, iustitiae Dei non sunt subiecti" (R. 10, 3) [2]). Hochmut verderbt die guten Werke, „dum videntur sibi aliquid esse, cum nihil sint" [3]). Immerhin hat der „status sub lege" eine entscheidende Aenderung erfahren. Er ist jetzt eindeutig vom „timor poenae" bestimmt [4]). Frei ist der Wille insofern, dasz der Mensch mit „freiem Willen" sündigt, die „libertas" fehlt ihm, er ist frei zum Sündigen, kann aber von sich aus diese Sphäre nicht mehr überschreiten [5]). Jonas kritisiert an dieser Wendung in der Exegese von R. 7 die Tatsache, dasz „der Gesetzesstand in der jetzigen Fassung durchaus nicht mehr die Eignung besitzt, wirklich das zu leisten, was er in dem Heilszusammenhang soll, nämlich den Menschen zur echten Erfahrung seiner echten Insuffizienz zu bringen" [6]). Denn noch immer hat das Gesetz den Zweck, dem Menschen seine Schwäche zu zeigen, damit er im Glauben seine Zuflucht zur Barmherzigkeit Gottes nehmen wird [7]). Wie aber kann ein Mensch in der zweiten Phase seiner Schwäche überführt werden, und sich über sich selbst hinaus zur Gnade hintreiben lassen, wenn er das Gesetz nur aus dem äuszerlichen Motiv der Furcht vor Strafe befolgt? Er benutzt das Gesetz *nur* illegitim: wie können wir dann bei ihm einen legitimen Gebrauch erwarten? In der Tat ist der Uebergang von der zweiten zur dritten Phase, worin dem Menschen der „amor iustitiae" geschenkt wird, psychologisch unklar. Die Konsequenz der spätpaulinischen Exegese ist, dasz auch die Erkenntnis der Sünde von der „Gnade" gewirkt wird (das Wort „Gnade" erklärt aber nicht, es deutet nur an, dasz der Uebergang ein Geheimnis ist).

---

[1]) *De natura et gratia*, cap. 57, 67.
[2]) *Contra d. epist. Pelag.*, III, cap. 7, 20.
[3]) *De spiritu et littera*, 12, 19.
[4]) *De spiritu et littera*, 8, 13.
[5]) *De spiritu et littera*, 3, 5.
[6]) Jonas, *a.a.O.*, S. 42, Anm. 2.
[7]) *De spiritu et littera*, 9, 15.

Gerade die Erkenntnis der Sünde ist der kritische Punkt zwischen den beiden Phasen. Augustin zieht die Konsequenz aber nicht, er faszt sich in seiner spätpaulinischen Exegese äuszerst kurz, entschlüpft dadurch den eigentlichen Schwierigkeiten. Sonst hätte er seine ganze Psychologie des Heilsweges abtragen müssen. In Hinblick auf Jonas ist zu bemerken, dasz auch in der frühpaulinischen Exegese der Uebergang vom illegitimen zum legitimen Gebrauch des Gesetzes ein psychologisches Rätsel war. Im allgemeinen kann man sagen, dasz jeder Versuch, den Heilsprozesz nach seinen einzelnen Phasen zu beschreiben, scheitern musz und zu einer *Aufhebung der Psychologie* führt.

Man ist neugierig, in welcher Hinsicht sich das Bild des „status sub gratia" geändert hat. Wie grosz ist aber die Ueberraschung, wenn man bemerkt, dasz von einer Aenderung überhaupt nicht gesprochen werden kann! Auch jetzt steht die dritte Phase im Zeichen des: „pugnamus, sed vincimus" [1]). Man würde erwarten, das Bild des „status sub gratia" bekomme ganz andere Züge, weil R. 7 jetzt auf diesen status gedeutet wird: statt dessen wird, wie wir schon in der Schrift „de nuptiis et concupiscentia" bemerkt haben, R. 7 nach einer schon vorher feststehenden Anschauung vom Leben unter der Gnade umgedeutet. Aus V. 15 kann man nach Augustin nicht folgern, dasz Paulus der fleischlichen Konkupiszenz zustimmt und das Böse *tut*. „Facere ergo se dixit et operari non affectu consentiendi et implendi, sed ipso motu concupiscendi" [2]). Der Apostel ist von der „consensio cupiditatis" und vom *Tun* des Bösen befreit worden, nur die Konkupiszenz rührt sich noch im „Fleisch", im Leibe: „scio enim quia non habitat in me, *hoc est in carne mea*, bonum" (V. 18). Damit ist der Vorwurf des Julian, nach Augustin wäre Paulus von einer unmäszigen Lust befleckt gewesen, zurückgewiesen. Das Gute kann der Apostel noch nicht vollbringen (V. 18): „hoc est enim perficere bonum, ut nec concupiscat homo". In der frühpaulinischen Exegese war „perficere" identisch mit „facere": jetzt werden „Tun" und „Vollbringen" scharf unterschieden [3]). Das „Tun" wird interpretiert als „Begehren" (vgl. „de

[1]) Freilich wird die Wirkung der Konkupiszenz auch im Christen oft so scharf betont, dasz das „vincimus" dem „pugnamus" gegenüber fast vergessen wird. In diesem Leben wird der Kampf nie aufhören: „tentatio est vita humana super terram" (Hiob 7, 1) in *Contra Julianum* II, 10, 33 und 3, 5: „lex peccati... et remissa est regeneratione spirituali, et manet in carne mortali." Vgl. auch *De Civitate Dei*, XIX, 27: „...nostra iustitia... tamen tanta est in hac vita, ut potius remissione peccatorum constet quam perfectione virtutum."

[2]) *Contra d. epist. Pelag.*, I, 10, 18.

[3]) Vgl. *Contra Julianum*, III, 26, 62: „quia facere bonum, est post concupiscentias non ire: perficere autem bonum, est non concupiscere."

nuptiis et concupiscentia"), das „Vollbringen" als: Zustimmen + Erfüllen mit der Tat + Frei sein von dem Begehren. Augustin unterscheidet „consentire", „agere" und „concupiscere" [1]). Im jenseitigen Frieden wird die Konkupiszenz des Leibes aufhören, wird das Gute vollbracht werden. Jetzt ist der Apostel noch „fleischlich", „verkauft unter die Sünde" (V. 14), d.h. „sterblich"! „Sic ergo ideo dixit: ego autem carnalis sum, quia nondum spirituale corpus habebat Apostolus" [2]). Der Apostel klagt über die Begierden, die er noch hat, seufzt nach der Erlösung des Leibes (V. 24). Dadurch wird R. 7 zu einer Klage über das Verhängnis der Sterblichkeit, nicht über die Schuld der Sünde" umgedeutet. Nur gelegentlich redet er von einer *Verschuldung* durch das Begehren, z.B.: „etsi non lethaliter, sed venialiter, tamen vincimur... unde quotidie dicamus, Dimitte nobis debita nostra" [3]). — Das „captivantem" in V. 23 („aliam legem in membris meis... captivantem me in lege peccati") wird durch den erläuternden Zusatz: „carne, non mente; motione, non consensione" exegesiert. In dieser Auslegung ist Sünde nur noch eine Anfechtung des irdischen Leibes, der die Vernunft nicht erliegt, weil ihr eine „spiritualis delectatio" gegeben ist. Das „ignoro" in V. 15 wird denn auch als „non approbo" erklärt: die Vernunft miszbilligt das „Tun", d.h. das Begehren, stimmt ihm nicht zu.

Wo Augustin fortan noch über R. 7 redet, fügt er seiner Auslegung, wie er sie in „Contra duas epistolas Pelagianorum" gegeben hat, nichts Neues hinzu. In der Schrift *Contra Julianum* betont er die Wirkung der Konkupiszenz auch im Christen. Im *Opus imperfectum* zitiert er, zur Verteidigung seiner Deutung auf den Gnadenstand, Ambrosius und Gregorius. *Sermo 151* weist die Anschuldigung, nach ihm lasse der Apostel sich die Tatsünde des Ehebruchs zuschulden kommen, scharf zurück, „Luctabatur, non subiugabatur". „Vide Apostolum pugnantem et noli te facere desperantem". *Sermo 154* sucht nach anderen Stellen neben R. 7, die zeigen, dasz Paulus die Schwäche der Konkupiszenz noch hatte. Zitiert werden Phil. 3 V. 12—14 (man könnte aber dagegen einwenden, es handle sich hier um ein Nochnicht-erreicht-haben der Unsterblichkeit, „non quia nondum pervenerat

[1]) *Contra d. epist. Pelag.*, I, 10, 18. In R. 7, 19 sind „facio" und „ago" Aequivalente! Wie kann Augustin dann das „facere" als „concupiscere" interpretieren?

[2]) I, 10, 17.

[3]) *Contra Julianum*, II, 10, 33. Aber auch *De nupt. et conc.* I, 33, 38 führt diese Bitte als ein Gebet der Getauften an.

[4]) *Sermo* 151, 6.

ad iustitiae perfectionem"), 2 Kor. 4 V. 7: „Habemus thesaurum istum in vasis fictilibus" und 2 Kor. 12 V. 7: „datus est mihi stimulus..."

Wie grosz die Folgen der endgültigen Aenderung in der Exegese von R. 7 sind, hat Augustin selbst nicht gesagt. Er beschränkt sich darauf, die Wirkung der Sünde im Menschen unter der Gnade aufzuzeigen. Dasz die anfangende Liebe zur Gerechtigkeit, die Demut, das Wollen des Guten, der Glaube jetzt nicht mehr die letzte Möglichkeit des vorchristlichen Menschen sind, scheint ihn nicht zu interessieren. Ueber Gröszen wie Gesetz und Glaube schweigt er in der spätpaulinischen Exegese. Unsre Aufmerksamkeit war aber durch die tiefgehende und grosze Fragen aufrollende frühpaulinische Exegese gerade auf diese Begriffe gelenkt worden. Aus der Wendung in der Exegese musz man folgern, dasz der Glaube fortan zur dritten Stufe gehört. Augustin zieht diese Folgerung aber nicht. Was der Glaube jetzt bedeutet im Heilsprozesz, wird anderwärts gesagt [1]).

Weil die Dialektik von R. 7, 14 ff. vom zweiten zum dritten status verschoben ist, schwebt das alte psychologische Schema jetzt in der Luft. Es hat keine Bedeutung mehr: die frühpaulinische Exegese war eine Psychologie vom Werden des christlichen Menschen, interessiert sich ganz besonders für den Uebergang von der zweiten zur dritten Phase; die spätpaulinische Exegese beschreibt das Sein des christlichen Menschen (in diesem Zusammenhang ist Theologie für Augustin Psychologie der christlichen Existenz). Früher war alle Aufmerksamkeit auf den zweiten status gerichtet, jetzt wird sie es auf den dritten [2]). Dieser wird nicht horizontal als eine Fortsetzung der zweiten Stufe, sondern vertikal als Leben „unter der Gnade" betrachtet.

Doch wirkt das alte Schema nach. Man kann Augustin seine Wendung in der Exegese von R. 7 nicht vorwerfen, nur dasz er es nicht gründlich genug gemacht hat! Der Glaube bleibt auch jetzt das „Tor zur Rechtfertigung". Was Glaube und Rechtfertigung sind, kann man nur im Zusammenhang einer Psychologie der vier bekannten Stufen verstehen. Hinsichtlich dieser Begriffe hat Augustin sich im Vergleich mit der frühpaulinischen Exegese nicht geändert. Die Schrift „*De*

---

[1]) Z.B. in *De spiritu et littera*. Wir haben schon oben zur Illustration des Bildes vom „status sub lege" aus dieser Schrift zitiert, obwohl sie schon anno 412 datiert wird.

[2]) Um zu wissen, wie Augustin jetzt den „status sub lege" beschreibt, muszten wir eine Schrift, worin Augustin nicht über R. 7 schreibt, zitieren: *De spiritu et littera!*

spiritu et littera" gibt noch die alte Fassung [1]): Wenn der Heilige Geist fehlt, ist das Gesetz tötender Buchstabe, es „mehrt" die Sünde. Die Intention des Gesetzes ist aber, dem Menschen seine Sünde zu zeigen, damit er die Zuflucht zur Gnade nehme. Der Glaube empfängt die rechtfertigende Gnade: „per fidem ad iustificantem gratiam" [2]). Er ist ein hoffendes Wollen. „Unde mihi videtur magis esse fidei filius, qui novit a quo speret quod nondum habet, quam qui sibi tribuit id quod habet" [3]). Dieses, der Besitz des Ersehnten, wird in der Rechtfertigung erreicht. Gerechtigkeit ist ein ethischer Begriff, identisch mit dem „bene vivere", „iustitiam facere" des Menschen, und nicht ein religiöser Begriff: von Gottes Gerechtigkeit, worüber Paulus im Römerbrief redet, hören wir zu wenig. Es handelt sich um eine „humana iustitia", die nur darum „Dei iustitia" heiszt, weil sie von Gott gewirkt wird. Sie ist das Ergebnis der Kraft Gottes im Menschen, nicht diese Kraft selbst. „Utrumque (sc. fides und iustitia) enim nostrum est; sed ideo Dei et Christi dicitur, quod eius nobis largitate donatur" [4]).

Auch später, z.B. in der Schrift *„De gestis Pelagii"* (anno 417) ist der Glaube ein „initium, unde bona opera incipiunt", er empfängt „bene operandi gratiam" [5]). In *„De gratia et libero arbitrio"* (anno 426 aut 427) unterscheidet Augustin ein schwaches und ein starkes Wollen des Guten. Es handelt sich hier um die uns schon bekannte zweite und dritte Phase im Heilsprozesz. „Qui ergo vult facere Dei mandatum et non potest, jam quidem habet voluntatem bonam, sed adhuc parvam et invalidam: poterit autem, cum magnam habuerit et robustam" [6]). Auch in den Konfessionen war von einem schwachen Wollen des Guten, einem anfangenden Wollen des Guten die Rede: „voluntas autem nova, quae mihi esse coeperat" [7]). Genau so wird

---

[1]) Schon hier, anno 412, wird R. 7, 23 u. 18 nebenbei als ein Wort des gläubigen Menschen zitiert (cap. 33, n. 59). Philipp Platz weist darauf hin, dasz in Predigten aus den Jahren 394/395 R. 7 auch auf den Menschen „sub gratia" angewandt wird. Er bemerkt dazu: „Offensichtlich handelt es sich hier nicht um eine regelrechte Auslegung, sondern um Angleichungen, die in der Hauptsache durch die Zuhörer bedingt sind; denn er redet zu Christen, zu Menschen also, denen die Gnade der Rechtfertigung schon einmal zuteil geworden". Vgl. Philipp Platz, *a.a.O.*, S. 147.

[2]) *De spiritu et littera*, 10, 16.

[3]) *L. c.*, 13, 22.

[4]) *L. c.*, 9, 15; vgl. 5, 7.

[5]) *De gestis Pelagii*, 14, 34.

[6]) *De gratia et libero arbitrio*, 17, 33.

[7]) *Conf.* VIII, 5, 10.

auch dreiszig Jahre später das neue Wollen beschrieben: „ipsa bona voluntas, quae iam esse *coepit*" [1]). Es fehlt diesem Wollen das „Können" des Guten. Dieses aber wird dem Glauben geschenkt. Glauben ist Beten: „...ut homo qui voluerit et non potuerit, nondum se plene velle cognoscat, et oret ut habeat tantam voluntatem, quanta sufficit ad implenda mandata" [2]). „Ipsa est enim fides, quae orando impetrat, quod lex imperat" [3]). Petrus hatte bei seiner Verleugnung des Herrn ein gutes, aber schwaches Wollen, eine unvollkommene Liebe („charitas"). „Die völlige Liebe treibt die Furcht aus" (1 Joh. 4, 18), Petrus aber fürchtete sich damals. Der starke Wille ist ein „Können" des Guten, eine grosze „charitas". Im Leben des Petrus können wir also einen Fortschritt von einer unvollkommenen zu einer vollkommenen Liebe wahrnehmen. Aber auch die „parva caritas" wird von der Gnade gewirkt [4]). — Wir spüren schon die scholastische Unterscheidung von „fides informis" und „fides formata". Die erste ist eine Etappe zum Ziel des Glaubens, der durch die Liebe wirkt. Augustin redet irgendwo von einem vollkommenen Glauben und einem „initium, quo in Christum primitus credidi" [5]). — Noch in einer seiner letzten Schriften, *„De praedestinatione sanctorum"* (anno 428 aut 429) wird der Glaube als die erste Phase in einem Heilsprozesz gezeichnet, dessen Ziel die Herstellung des „bene vivere" ist. „Ex fide autem ideo dicit justificari hominem, non ex operibus, *quia ipsa prima datur, ex qua impetrentur caetera,* quae proprie opera nuncupantur, in quibus iuste vivitur" [6]). Damit wiederholt Augustin, was wir schon in den Schriften der frühpaulinischen Exegese lesen können.

---

[1]) *De gratia et libero arbitrio,* 15, 31.

[2]) *L. c.*

[3]) *L. c.,* 16, 32.

[4]) *L. c.,* 17, 33. Weit von jedem Optimismus entfernt, der so gerne von einem Fortschritt in der Heiligung redet, schreibt Augustin in *De spiritu et littera,* cap. 34, 64: „Ac per hoc, quantum mihi videtur, in ea quae perficienda est iustitia multum in hac vita ille profecit, qui quam longe sit a perfectione iustitiae proficiendo cognovit" (!).

[5]) *De praedestinatione sanctorum,* 4, 8.

[6]) *De praedestinatione sanctorum,* 7, 12.

4. KAPITEL

KRITIK. DIE RICHTIGE AUSLEGUNG VON RÖMER 7

Alle Geschichtsschreibung wird zum Gespräch mit der Geschichte. Die Fragen und Antworten der Vergangenheit drängen die Gegenwart zu einer neuen Fragestellung und zu neuen Antworten. Die Begegnung mit Augustin ruft das Problem hervor: Welches ist die richtige Auslegung von Römer 7? Die Formulierung haben wir von Jonas übernommen, seine Antwort lautet dahin, dasz er die Alternative, auf wen der Abschnitt zu beziehen sei, auf den „homo sub lege" oder auf den „homo sub gratia", abweist. Denn der „homo sub gratia" wisse von sich nur als „homo sub lege". „Die Römer-Briefstelle spricht zwar unzweifelhaft vom homo sub lege, schildert sie doch eben die Situation unter dem Gesetz — aber es *spricht* sie der homo sub gratia, der als konkrete Person mit jenem identisch ist und für den dessen Situation nichts anderes als *seine* Ursituation als eines *Nur*-Begnadeten, nicht „natura" Anderen ist. Und dies ist das Wesentliche: Hier handelt es sich nicht um zwei verschiedene Menschen, Menschentypen, Entwicklungsstufen, Geschichtsepochen usw., sondern es handelt sich wesentlich um die *eine* Existenz: sobald der homo sub gratia von sich als Mensch, von seiner menschlichen Situation sprechen will, kann er sich nur sub lege sehen"... „Ein Gnadenstand, in festen Charakteren beschreibbar, unabhängig vom „Gesetzesstand", d.h. von dem, was der Mensch als bloszer Mensch vor Gott sei, ist paulinisch undenkbar: ja, die adäquate Selbstauslegung des Gnadenstandes besteht überhaupt darin, sich als *eigentlich* unter dem Gesetz verhaftet zu bekennen". Der Gnadenstand sei „die jeweilige aktuelle Aufhebung des Gesetzesstandes" [1]).

Mit den letzten Worten hat Jonas gerade den Sinn von R. 7 getroffen. Bei Augustin dagegen treten der Gesetzesstand und der Gnadenstand einander als zwei gesonderte Sphären, zwei Entwicklungsstufen des Menschen gegenüber. Der „homo sub gratia" hat eine

---

[1]) Jonas, *a.a.O.*, S. 48—49.

neue Möglichkeit empfangen, das „posse bene operandi", das dem „homo sub lege" gerade fehlt. Der „status sub lege" ist für ihn „überwunden", abgeschlossen. Er ist einen Schritt weiter gekommen. Man kann nicht nur den Gesetzesstand, sondern auch den Gnadenstand psychologisch beschreiben, feststellen, betrachten. Augustins Psychologie der vier Phasen erinnert ganz entfernt an den Pietismus. Der Pietismus hat immer gerne Stufen des christlichen Lebens unterschieden. Theodorus a Brakel schreibt ein Buch über „Die Stufen des geistlichen Lebens" [1]). Pietismus ist jeder Versuch, das Werden oder das Sein des christlichen Menschen psychologisch zu beschreiben, wobei man heimlich voraussetzt, dasz Gott diesem Menschen eine neue Möglichkeit neben den alten gegeben hat, die ihm zu eigen geworden ist, die er „besitzt". Scharf treten der Gesetzesstand und der Gnadenstand, das naturhafte und das geistige Leben einander gegenüber. Sorgsam zählt man die Merkmale des Sündenstandes auf. Selbstverständlich wird der Uebergang zum Leben unter der Gnade ganz besonders berücksichtigt, ausführlich wird die Vorbereitung der Bekehrung erörtert. Wie bei Augustin in seiner Auslegung von R. 9, wird der eigentliche Uebergang auf eine wirksame Berufung zurückgeführt. Ein beliebter Gegenstand pietistischer Reflexion ist dann das Leben der Wiedergeborenen. An ganz bestimmten Merkzeichen meint man den Christen klar erkennen zu können. Denn der Christ ist ein „groszes Wunder", schreibt Teellinck, er ist etwas Besonderes. Man „begreift sein Wesen nicht ohne weiteres. Aber seine Natur will man doch genau präzisieren" [2]). Wie bei Augustin Theologie in einem bestimmten Zusammenhang Psychologie der christlichen Existenz wird, so ist bei Amesius z.B. Theologie eine „Wissenschaft vom geistlichen Leben" [3]).

An diesem Punkt hat Jonas mit seiner Kritik recht. Es handelt sich bei Augustin zu viel um zwei verschiedene Menschen, Menschentypen, Entwicklungsstufen, die einander gegenüber abgegrenzt werden können. „Ein neuer, ein wiedergeborener Mensch wird... als der von Gott Angesprochene und Gott Hörende dastehen — wohlverstanden: sich selbst und anderen als solcher unbekannt, *in einer nicht feststellbaren Neuheit*; was feststellbar ist, wird auch bei ihm immer das Alte sein — *sich selber nicht besitzend*; sofern er sich selbst besitzt,

---

[1]) Theodor a Brakel, *De trappen des geestelijken levens*, Amsterdam, 1670.

[2]) W. Goeters, *Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande bis zur Labadistischen Krisis 1670*, Leipzig, 1911, S. 119.

[3]) Goeters, a.a.O., S. 69.

wird er sicher nicht diesen neugeborenen Menschen besitzen" [1]). Der neue Mensch *hat* nicht eine neue Möglichkeit, sondern er hat „die Möglichkeit zur Erfahrung vom Worte Gottes nur *empfangen*", kann sie „nur als *geliehene* in der Wirklichkeit des Empfanges *gebrauchen*". Diese Möglichkeit ist und *bleibt* Gottes Möglichkeit, geht aus seiner Hand in keines anderen Hand über [2]). Der Fehler bei Augustin steckt im Ansatz, im Reden vom „*status* sub gratia". Gnade wird nie zu einem „status" des Menschen, sie ist und bleibt ein freier *Akt* Gottes. Er ist gnädig, wann und wo er will. Mag „gratia" für Augustin zunächst ein Handeln Gottes sein, zuletzt wird sie doch fast identisch mit der Kraft der „charitas", dem Stichwort, in dem er das neue Leben zusammenfaszt [3]).

Ungeachtet dieser kritischen Bemerkungen hat Augustin doch die Alternative für die Auslegung von R. 7 richtig gestellt: wer spricht R. 7, der vorchristliche oder der christliche Mensch? Die Beantwortung dieser Frage hat für die Predigt eine entscheidende Bedeutung. Wenn in R. 7 der „homo sub lege" redet, dieser also spricht: „condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem" (V. 22), so ist damit das exegetische Fundament für eine „anknüpfende" Predigt gegeben. D.h. eine Predigt, die eristisch an die Erfahrung des Menschen anschlieszt, deren Auftrag es ist, den verzweifelten Charakter der menschlichen Existenz zu aktualisieren, dem Menschen den Zwiespalt, worin er lebt, bewuszt zu machen und die ihm dann zu verkündigen hat, dasz von Jesus Christus her gesehen Hoffnung da ist. Diese Predigt hat also zwei Aufgaben: 1°.) den Menschen in seinem Widerspruche und Zwiespalt zu entdecken, 2°.) ihn auf die Gnade hinzuweisen. Eine solche Predigt kann den Menschen anreden auf etwas, das er noch hat vor Gott: seine Liebe zum Guten, seine „condelectatio boni". Wenn aber in R. 7 der „homo sub gratia" redet, so hat er zwar eine Freude am Gesetz Gottes, aber diese Freude ist nicht ein Besitz, worüber er kontinuierlich verfügt: nur im Ereignis des Glaubens liebt er Gott.

Die Erklärung von R. 7 ist aber auch dogmatisch von Bedeutung. Wenn in R. 7 der Nichtchrist redet, dann gibt es also eine Erkenntnis der Sünde auszerhalb der Liebe, mit der Gott in Jesus Christus die Menschen geliebt hat. Dann können die bekannten drei Teile des Heidelberger Katechismus psychologisch auf drei Phasen im Leben

---

[1]) Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, München, 1932, I, 1, S. 233.

[2]) Barth, *a.a.O.*, S. 223.

[3]) Vgl. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, S. 523.

eines Menschen verteilt werden, wobei z.B. die erste, die Erkenntnis der Sünde, als erledigt, als abgeschlossen gilt, wenn man die Stufe der Erlösung „erreicht" hat. Ihre Aufeinanderfolge wäre dann nicht logisch, sondern zeitlich. Gibt es aber im Neuen Testament eine Erkenntnis der Sünde, ohne dasz zugleich die Liebe Christi da ist, die von der Sünde erlöst? Ist es vielleicht so, dasz nur der Glaubende, und nur wenn er glaubt, weisz, was Sünde sei? Es ist möglich, dasz eine Auslegung von R. 7 nicht nur über eine „anknüpfende", sondern auch über eine ultraorthodoxe Predigt ein vernichtendes Urteil fällt, die bestrebt ist, die Hörer zur Selbsterkenntnis zu drängen, damit sie ihre Sünde sehen, und es unterläszt, Christum zu verkündigen. Eine Predigt von der Sünde, die nicht mit der Liebe Christi anfängt, hat mit dem Neuen Testament nichts zu schaffen. Nur die Liebe Christi lehrt uns rufen: „Herr, gehe hinaus von mir; denn ich bin ein sündiger Mensch". Sie urteilt und rettet in einem.

Wir kehren zur Auslegung von R. 7 zurück. Hinsichtlich der Verse 7—13 ist es unmöglich, sie, wie Augustin es macht, als einen Bericht des Paulus über die eigene vorchristliche Zeit zu deuten. In Phil. 3, 6 begegnen wir einem selbstherrlichen Pharisäer, der gar nichts von Sünde weisz: κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος. Zweitens wird eine autobiographische Deutung durch das ἔζων in Frage gestellt: es ist unmöglich vom unerlösten Saulus zu behaupten, dasz er einst wahres Leben hatte, in lebendiger Beziehung zu Gott stand. Das ἔζων hat man doch prägnant zu verstehen als „wahrhaft lebendig sein" im Gegensatz zu ἀπέθανον. Wie kann Paulus mit diesem Prädikat eine Zeit auszeichnen, die vor seiner Bekehrung liegt? [1]). Auch Saulus ist wie jeder Mensch schon vor und abgesehen von seiner Begegnung mit dem Gesetz dem Tode verfallen (R. 5, 12 ff.). Hier können wir nur *eine* Erklärung zulassen: „gelebt" hat nur Adam vor dem Sündenfall. Auch das ἐξηπάτησεν erinnert sehr deutlich an die Geschichte vom Sündenfall in Genesis 3: hierfür liefert m. E. 2 Kor. 11, 3 den Beweis: ὡς ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὔαν. Viertens: wie soll der Ausdruck χωρὶς νόμου ποτέ verstanden werden im Leben des Saulus? Das jüdische Kind Saulus kennt und lernt das Gesetz von frühester Kindheit

---

[1]) Vgl. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. II, S. 864: „Das bedeutet aber, dasz für das nt. liche Denken zum Begriff des Lebens seine Unzerstörbarkeit gehört. In diesem Sinne eignet die ζωὴ Gott und diese ζωή ist *eigentliche* ζωή, der gegenüber die dem Tode unterworfene ζωή nicht eigentlich als ζωή gelten kann..."

an, ist also niemals ohne das Gesetz. Oben haben wir schon genügend darauf hingewiesen, dasz Augustin verschiedene Ausdrücke in den V. 7—13 nicht in ihrer eigentlichen Bedeutung erkannt hat: wir erinnern nur daran, wie er das „mortuum erat" in V. 8, das „vivebam" in V. 9, das „revixit" in V. 10 und das „mortuus sum" in V. 11 subjektiviert [1]). Es handelt sich aber in diesen Versen nicht um eine Psychologie des subjektiven Bewusztseins, sondern — wie es sich später herausstellen wird — um eine transsubjektive Heilsgeschichte.

Aus der obigen Kritik könnte man folgern, die Verse 8—11 seien eine kurz zusammengedrängte Wiedergabe der Ereignisse in Genesis 3. Nach Methodius von Olympus wird hier Adam beschrieben, der ohne Sünde war, bis ihn das Gebot zur Sünde verführte. Schwierigkeiten bereitet aber die Tatsache, dasz die Verse 7—13 in einen allgemeinen Zusammenhang gehören, worin Paulus über den νόμος schreibt (vgl. nur V. 1—6 und V. 14). Auch in V. 8 und 9 wird dieser genannt. Mag auch ἐντολή weisen auf das Verbot in Genesis 2, der νόμος ist für Paulus eine historische Grösze: das mosaische Gesetz. Zweitens: das Verbot οὐκ ἐπιθυμήσεις steht nicht in der Sündenfallsgeschichte, sondern in Exodus 20. Man könnte also die V. 7—13 als eine Geschichte des jüdischen Volkes deuten. Einst war das Volk Israel ohne das Gesetz, „ante legem". Dann aber kam der νόμος, und er wurde für die Sünde ein Anstosz, „wieder auf zu leben" [2]).

Auch diese Deutung kann nicht befriedigen: Chrysostomus scheitert am Wort ἔζων. Nicht nur eine „biographische", sondern auch die „rhetorische" Auslegung der griechischen Kirchenväter, sowohl des Methodius wie des Chrysostomus, erweisen sich als unmöglich. Macht vielleicht die Formulierung des Problems: entweder Adam oder Israel oder Paulus selbst sei vom „Ich" in V. 7—13 gemeint, diese Verse zu einem Vexierrätsel? Dürfen wir das strenge Entweder — oder durch ein Und — und ersetzen?

Wir suchen einen Ausweg, indem wir uns auf das „Ich" von R. 7, sowohl in V. 7—13, wie in V. 14 ff., besinnen. Kümmel versucht, der „rhetorischen" Erklärung eine neue Grundlage zu geben: Paulus rede in der ersten Person, aber seine Aussagen gelten nicht für ihn selbst, er beschreibe eine allgemein-menschliche Erfahrung, in casu

---

[1]) Vgl. Chrysostomus.

[2]) Auch das „revixit" in V. 9 scheint kaum in eine Deutung auf die Paradiesesgeschichte hineinzupassen. Die Sünde ist doch in Genesis 3 nicht *„wieder"* aufgelebt. Man kann die Schwierigkeit beheben, wenn man wie Lietzmann ἀνέζησεν mit *„auf*leben" übersetzt.

des „homo sub lege". „Es ist also ein Mensch geschildert, der unter dem Gesetz steht und dessen Forderung anerkennt, aber als Fleischeswesen sie nicht verwirklichen kann" [1]). Er zitiert ein frühpaulinisches Wort des Augustin: „quo loco videtur mihi Apostolus transfigurasse in se hominem sub lege positum, cuius verbis e persona sua loquitur"! Ein „rhetorischer", d.h. uneigentlicher Ichgebrauch kommt vor in 1 Kor. 13. Dort aber weist der Satzbau deutlich auf einen Irrealis hin, das „Ich" fingiert: ἐαν ... [2]). Auch R. 3, 5 ff. ist das ἐγώ hypothetisch gemeint, es ist ganz allgemein jeder Mensch. In R. 7 ist ein rhetorisches Ich von vornherein unwahrscheinlich, wenn wir das Kapitel im allgemeinen Zusammenhang des Römerbriefes lesen.

Dieser Brief verkündigt Heilsgeschichte. Sünde und Tod herrschen in der Welt. Aber Gott offenbart seine Gerechtigkeit in Tod und Auferstehung Jesu Christi. Das Gesetz ist daneben hineingekommen. Es steigert die Sünde zum Vollmasz. Aber das τέλος ist die Herrschaft der Gnade. Die *Gemeinde* schreibt: „Sind *wir* nun auf Grund des Glaubens gerechtfertigt, so haben *wir* Frieden mit Gott..." (R. 5, 1). Dem entspricht die „objektive Haltung" des Briefes. Wirklich, wer würde dann in R. 7 plötzlich eine Autobiographie erwarten? Vor dem Getöse der Weltmächte Sünde und Tod tritt die eigene Person des Apostels völlig in den Hintergrund. Paulus wird zwar in den Himmel und Erde umspannenden Heilsrat Gottes hineinbezogen, aber seine individuellen Erlebnisse sind nicht wichtig. Jeder Mensch hat seine eigene Geschichte, aber er ist darin auch einmalig, „noch nie dagewesen", einsam. Es ist von vornherein unwahrscheinlich, dasz R. 7 uns in die Einsamkeit von Paulus' besonderen Erlebnissen führen wird, wenn anderwärts im Römerbrief die kosmischen Mächte der Heilsgeschichte sich schlagen. Heilsgeschichte schafft überpersönliche Gemeinschaft. In einem Aufsatz anläszlich R. 7, 14—25 hat Noordmans darauf hingewiesen, dasz, während sonst im Brief „Sünde" als geschichtliche Macht auftritt, sie in R. 7 doch nicht werden kann zu der Grösze, womit die Psychoanalyse sich beschäftigt [3]). Es gibt einen groszen Unterschied zwischen der „Sünde" der Psychologie und der

---

[1]) Kümmel, *a.a.O.*, S. 133.

[2]) Vgl. Kittels *Wörterbuch*, Bd. II, S. 356: „Aber diese Deutung wird dadurch erschüttert, dasz bei genauerem Zusehen der Ichstil von R. 7 nicht der hypothetisch fiktive Paränesenstil von 1 K. 13, sondern mehr der historisch paradigmatische von Gl. 2 ist."

[3]) P. J. Molenaar u.a., *Psychologie en Evangelie*, Amsterdam 1934, S. 38—66, O. Noordmans, *„De dubbelzinnigheid van het leven" (Romeinen 7 : 14—25)*.

„Sünde" der Theologie [1]). R. 7 gibt nicht Psychologie, sondern „Theologie". Theologie redet vom Handeln Gottes in der Geschichte. Wirklich, wer wird jetzt noch anläszlich V. 7—13 eine Antwort suchen auf die Frage, was sich im Herzen des Saulus ereignet hat? [2]).

Aber es ist ebenfalls eine falsche Lösung mit Kümmel die Zuflucht zu einer „rhetorischen" Erklärung vom „Ich" zu nehmen. Wir dürfen das „Ich" des Paulus nicht vom „Ich" der Gemeinde trennen. So wie in der Festliturgie von Ps. 118 das redende „Ich" das „Ich" der Gemeinde ist, so wie der Chor dort bald in der Form des „Ich", bald in der Form des „Wir" rezitiert, so bekennt die Gemeinde Jesu Christi ihren Glauben bald in der Mehrzahl: „*Wir* haben Frieden mit Gott" (R. 5, 1), bald in der Einzahl: „Ich danke Gott durch Jesum Christum" (R. 7, 25). Im achten Kapitel wechseln „Ich" und „Wir" (z.B. V. 2 und 4). Die Person des Apostels ist selbstverständlich miteingeschlossen im Bekennen der Gemeinde [3]).

Weder eine autobiographische, noch eine rhetorische Auslegung von R. 7 sind im Zusammenhang des Briefes wahrscheinlich, vielmehr ein heilsgeschichtlicher Ichgebrauch.

Das „Ich" in den V. 7—13 ist ein Kollektivum. Aber zugleich ein Individuum. Die Geschichte der Gemeinde ist eo ipso die besondere Geschichte des Paulus. Adam *und* Israel *und* die Gemeinde *und* Paulus, sie alle sind gemeint. Althaus hat in seiner Erklärung des

---

[1]) Noordmans, pg. 57: „Er is verschil tusschen een zonde, die onder den drempel vandaan komt, en een andere, die uit de historie komt. De psychoanalyse houdt zich bezig met de subliminale zonde, Paulus met die, welke uit de geschiedenis komt." Wunderschön schreibt Fr. Delekat in *Die Kirche Jesu Christi und der Staat*, Furche Verlag, Berlin, 1933, über den Unterschied zwischen dem Sündenbegriff der Psychologie (Philosophie) und einer christlichen Lehre von der Sünde. Manche ultraorthodoxe Predigt redet psychologisierend von der Sünde, wühlt in den Wunden, die das Leben geschlagen hat, „anknüpfende" Predigt will so gerne über die Existenzschuld des Menschen theoretisieren; sie erlösen aber nicht, weil sie nicht damit anfangen, womit jede christliche Predigt anfängt, dasz die grosze *Macht* der Sünde, die auf der ganzen Welt liegt, von Jesus Christus überwunden worden ist.

[2]) So fragt noch Pretorius, *a.a.O., S. 107*. Er bleibt noch ganz im Banne einer psychologischen Erklärung.

[3]) In einem Vortrag, Oktober 1940 zu Groningen gehalten, hat Prof. Ubbink darauf hingewiesen, dasz der Singular 45 Mal, der Plural 2 Mal in R. 7 verwendet wird. Ein besonderer Nachdruck liegt auf ἔγω: 8 Mal kommt es vor. Deshalb könne das „Ich" nicht heilsgeschichtlich gemeint sein, sondern nur biographisch. — Wir antworten darauf: es handelt sich in R. 7 um die Situation der Gemeinde vor Gott. Wenn die Gemeinde vor Gott steht, wird sie in die Isolation des Einzelnen-vor-Gott geführt. Sie wird aus der Menge herausgehoben und lernt im Singular zu reden.

Römerbriefes den Begriff der „Urgeschichte" eingeführt: „Paulus beschreibt seine eigene Geschichte mit den Zügen der Ur-geschichte. Die Ur-geschichte der Menschheit ist aber zugleich die Geschichte jedes Menschen. Das ist der Grundgedanke paulinischer Geschichts-Theologie, wie wir sie aus Kap. 5 und 6 kennen: Adams (und Christi) Geschichte ist meine Geschichte" [1]). Die V. 7—13 beschreiben die Geschichte des Adam. Das „fefellit" erinnert deutlich an den Betrug der Schlange, die Adam das „Ihr werdet sein wie Gott" vorspiegelte. Wir brauchen nicht zwischen den zwei psychologischen Erklärungen bei Augustin zu wählen. Mit dem διὰ in V. 11 meint Paulus, das Gebot sei ein Hebel für die Sünde, an sich ist es aber heilig und gut [2]). Vor dem Eintreten des Gebotes war die Sünde νεκρά, d.h. ihr fehlte die Möglichkeit zur Aktivität. Dann aber ist der Mensch „gestorben", d.h. dem Tode verfallen. — Durch die Betonung des Gesetzes betrifft der Abschnitt aber auch die Geschichte des Volkes Israel: einst war dieses Volk ohne Gesetz, aber dann kam der mosaische νόμος und er wurde ein Mittel für die Sünde „auf zu leben". Und darüber hinaus bringt Paulus die Geschichte jedes Menschen. Denn das Wort „Adam" heiszt: „der Mensch überhaupt". Die Urgeschichte wiederholt sich im Leben jedes Menschen. Jeder Mensch hat eine Zeit, die der paradiesischen Unschuld ähnlich ist (nicht mehr als ähnlich!), seine Jugend, in der er in ungebrochener Naivität lebt. Er weisz noch nicht von Sünde, er weisz noch nicht vom Zorn Gottes. Das Leben eines Kindes ist „Analogon der wahren und ewigen ζωή" [3]). In seiner verhältnismäszigen Reinheit ist es ein schwacher Abglanz des eigentlichen Lebens. Das Gesetz mit seiner objektiven Autorität ist ihm noch nicht bewuszt geworden. Aber dann kommt das Gebot. Jeder Mensch begegnet dem Gebot, sowohl der Jude als auch der Heide (vgl. R. 2, 12—16). Diese ἐντολή dieser νόμος sei er das mosaische Gesetz, oder ein ungeschriebenes Naturgesetz, eine ins Herz geschriebene Norm (wie bei den Heiden), ist eine analoge Wiederholung des paradiesischen Verbotes. Und dann geschieht auch bei jedem Menschen, was schon im Paradies geschehen ist: das Gebot wird ein Mittel der Sünde.

---

[1]) *Das Neue Testament Deutsch*, Bd. II, S. 221.

[2]) Vgl. Kohlbrügge, *a.a.O.*, S. 22 anläszlich des Gesetzes (und damit auch des Gebotes): „Am Gesetz liegt es nicht, dasz wir gesündiget haben, und euer Herz soll sich nicht von ihm als von etwas Scheuszlichem wegwenden; vielmehr sollt ihr es hoch ehren und es nicht kränken mit der Meinung, als hättet ihr noch Zugang zu seinem heiligen Palast."

[3]) H. A. W. Meyer, *Kritisch exegetisches Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer*, 5. Auflage, Göttingen, 1872, S. 318.

Das ἀνέζησεν meint doppeldeutig ein „Aufleben" und ein „*Wieder*-aufleben" der Sünde! Und so bekommt die zweite Erklärung des „fefellit" in der Interpretation Augustins doch noch ihren Sinn: die Sünde verführt mich zum Streben „heilig und rein vor dem Gebot zu erscheinen, dies doch in etwa darzustellen"... „darum weigerte ich mich beständig, die Verlorenheit anzuerkennen..." [1]). Wir arbeiten der Intention des Gesetzes entgegen, indem wir uns bestreben, die eigene Gerechtigkeit auf zu richten.

Urgeschichte ist nicht nur Vergangenheit, sie ist auch Gegenwart. Wir dürfen nicht übermütig proklamieren, dasz wir die „Geschichte" der V. 7—13 endgültig hinter uns gelassen haben, dasz wir diese „Jugend" überwunden haben. Bekanntlich hat Kohlbrügge den Abschnitt als eine traurige Gegenwart des christlichen Menschen ausgelegt: „Es gab ein „ehemals", wo ich lebendig war ohne Gesetz. Das war die Zeit des wahren und falschen Friedens; die Zeit, wo ich getröstet wurde, dasz meine Sünden von mir genommen seien; wo ich guter Dinge war, es könne mir die Seligkeit nicht entgehen; wo alles bei mir richtig stand; und wollte es mir mitunter unheimlich dabei werden, ich liesz es mich nicht grosz anfechten und behauptete meine Zuversicht; ich war zu evangelisch, als dasz ich durch das Gesetz mich hätte einschüchtern lassen. — Aber was geschieht! ehe ich es mich versehe, da mit einem Male steht das Gebot vor mir in seiner Heiligkeit und Keuschheit, wie ich es nie zuvor erblickt, und tritt mir in den Weg mit seinem unabweislichen: „Du sollst nicht begehren!" — Undso wie das Gesetz gekommen war, lebte die Sünde auf" [2]).

Gegen die Interpretation der Verse 7—13 als einer objektiven Darstellung der Geschichte des Menschen überhaupt könnte man einwenden, es sei doch nie eine Zeit gewesen, in der Adam, „der Mensch überhaupt", *ohne* das Gebot lebte [3]). Sogleich nach der Schöpfung tritt das Gebot in die Welt (Genesis 2). Aber auch das vormosaische Israel hat nicht „gelebt". Sein unbewusztes Dahinleben ohne Gesetz war nur ein Gleichnis des eigentlichen Lebens. „Der Tod hat geherrscht von Adam an bis auf Mose" (R. 5, 14). Oder hat vielleicht das Kind Saulus „gelebt"? War es jemals ohne das Gesetz?

Das ἔζων hat keinen Raum in der Geschichte. Dieses „Leben" ist urgeschichtlich, nicht „eine bestimmte Zeit im Gegensatz zu anderen

---

[1]) Kohlbrügge, *a.a.O.*, S. 26 ff.

[2]) Kohlbrügge, *a.a.O.*, S. 24, zu V. 9 und 10.

[3]) Z.B. Pretorius, *a.a.O.*, S. 150.

Zeiten in den Geschichte", sondern „zeitlos, eine bestimmte Qualifizierung *aller* Menschenzeit", schreibt Barth [1]). Es gibt keine Zwischenzeit zwischen Schöpfung und Gebot, und das Gebot wird ein Anstosz für die Sünde auf zu leben. Die Unmittelbarkeit in der Beziehung zwischen Gott und Mensch, an die das ἔζων erinnert, ist nie und nirgends gewesen. Ein paradiesisches Sein hat es in der Zeit nie gegeben. Die Geschichte fängt bei Genesis 3 an. „Wir wissen von keiner Zeit, in der die Forderung nicht kam," schreibt Barth. Wir fügen hinzu: wir wissen von keiner Zeit, in der die Sünde nicht kam. Durch das „ich lebte" erinnert Paulus uns an unsren „Ursprung", von dem wir ausgegangen sind und zu dem wir zurückkehren werden. Jesus stellt uns in seinem Wort von dem Vogel und von der Lilie, in seinen Hinweisen auf das Kind als auf einen Abglanz der wahren ζωή vor den „Ursprung", vor Gott. Unwiederbringlich verloren ist aber das ewige Heute! der Schöpfung.

Hinsichtlich der V. 14 ff. ist erstens zu bemerken, dasz dieser Abschnitt nur dann zur Begründung von V. 13 dienen kann, wenn hier dasselbe Subjekt vorhanden ist wie zuvor („*Denn* wir wissen, dasz...). Auch im zweiten Teil von R. 7 spricht die Gemeinde. Wir wollen das im einzelnen nachweisen.

Unmöglich ist es, hier Bekenntnisse über die innere Zerrissenheit des Paulus vor seiner Bekehrung zu finden. Das Bild des Menschen von R. 7, 14 ff. widerspricht den sonstigen Angaben des Paulus über seine vorchristliche Zeit: Phil. 3, 6! Kittels Wörterbuch sagt es ganz deutlich: „Das Damaskusereignis ist demnach nicht die Bekehrung eines verzweifelten Sünders, sondern die Berufung und Ueberwindung des selbstherrlichen Pharisäers" [2]).

Nach Kümmel beschreibt Paulus hier aber ebensowenig seinen gegenwärtigen Zustand, seinen Christenstand. Seine Beweisgründe sind:

1. Das Ich in V. 14 ff. steht in Beziehung zum Gesetz. Die Christen aber sind frei vom Gesetz (vgl. V. 1—6). Demnach kann Paulus von sich als einem Christen nicht sagen, er stehe unter dem Gesetz.

2. Das Ich in V. 14 ist „verkauft unter die Sünde", in V. 23 „gefangen in der Sünde Gesetz". Der Christ aber ist nach R. 8, 2 „frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes".

---

[1]) Barth, *Römerbrief*, S. 231 ff. Sowohl Althaus wie auch Barth wenden den Begriff der „Urgeschichte" an. Aber Barth faszt ihn tiefer.

[2]) Kittel, Bd. II, S. 355.

3. Zusammenfassend schreibt Kümmel: „Kann Paulus von sich bekennen, dasz er der Sünde hilflos unterworfen und ohne Retter ist? Diese Frage musz unbedenklich verneint werden. Denn der hier beschriebene Zustand widerspricht, wie ich glaube, in jeder Beziehung der Vorstellung des Paulus vom sittlichen Zustand des Christen" [1]. Anderwärts stellt er den eigenen Wandel als Vorbild hin (1 Kor. 4, 16), er ist sich keiner Schuld bewuszt (1 Kor. 4, 4), erwartet zuversichtlich den Tag des Gerichts.

Es sei daher ausgeschlossen, R. 7, 14 ff. als ein Gegenwartsbekenntnis des Paulus oder überhaupt als Schilderung des Christen aufzufassen.

Kümmel schlieszt zu einer rhetorischen Auslegung: die erste Person sollen wir irgendwie als Stilform betrachten, in V. 14 ff. werde der Kampf und die Erlösungssehnsucht des Nichtchristen geschildert, freilich von dem Bewusztsein des Erlösten aus (sonst wäre eine solche Beschreibung unmöglich).

Er sieht sich aber zu der Folgerung genötigt, dem vorchristlichen Menschen V. 16 und V. 22 zuzusprechen: σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός, und: συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον [2].

Beim vorchristlichen Menschen (Kümmel schreibt: beim „natürlichen" Menschen) gibt es also ein *Wollen* des Guten. Das Können steht leider nicht in seiner Macht — aber doch, er hat eine natürliche Hinneigung zum göttlichen Gebot. Kümmel anerkennt sofort, dasz die sonstigen anthropologischen Vorstellungen des Paulus ganz anders lauten. „Es kann kein Zweifel daran sein, dasz dem Menschen in R. 7, 14 ff. eine natürliche Uebereinstimmung mit dem pneumatischen Gesetz zugesprochen wird, die Paulus sonst nicht so kennt" [3].

„Dasz Paulus das aber nicht als Widerspruch empfunden hat, mahnt uns, aus der zweifellos vorhandenen terminologischen Abweichung keine Folgerungen für die Gedankenwelt des Paulus zu ziehen. Weiter werden wir wohl nicht kommen können, *weil ja Paulus kein System aufgestellt hat,* sondern von seinen nicht immer ausgesprochenen Voraussetzungen aus bestimmte Gedankenreihen vorführt, ohne ihre Verbindung untereinander deutlich aufzuzeigen" [4]. Aber es ist doch wohl gefährlich zu behaupten, dasz Paulus kein System aufgestellt hat, und dann daraus einen Widerspruch in seiner Anthropologie zu

---

[1]) Kümmel, a.a.O., S. 98.
[2]) A.a.O., S. 134—138.
[3]) A.a.O., S. 135.
[4]) A.a.O., S. 138.

erklären. Paulus war kein „widerspruchsvoller" Mensch, er war Theologe. Seine Ausführungen in den Briefen sind nicht wahllos zerstreute Bemerkungen, sie verraten ein System. In der Eschatologie z.B. gibt es bei Paulus einen festen Plan der Endereignisse (Schweitzer). Und sollte er dann in der Anthropologie nicht systematisch sein?

Dasz es sich bei der Erklärung vom συμφάναι und συνήδεσθαι τῷ νόμῳ (dem Angelpunkt aller Exegese von V. 14 ff. seit Augustin!) nicht nur um eine exegetische, sondern auch um eine theologische Entscheidung handelt, zeigt klar das Buch von Althaus „Paulus und Luther über den Menschen". Althaus schlieszt sich der Auslegung Kümmels an: Paulus schildere in der Stilform der ersten Person die Lage des Menschen noch ohne Christus, noch ohne den Geist. Darüber hinaus schreibt er anläszlich R. 7 ausführlich über die Wirklichkeit des Menschen als Sünder *und* Geschöpf Gottes (beachte das „und"!). „Die Geschöpflichkeit des Menschen auch als Sünder musz in seiner eigenen Wirklichkeit aufgezeigt werden, nicht nur in der Verantwortung, die ihm auferlegt ist, sondern auch in dem *Bejahen* der Verantwortung, nicht nur in dem Anspruche, sondern auch im dem *Gehör*, in der Offenheit für den Anspruch, in dem inneren Ja zu ihm" [1]). Denn vom Menschen noch ohne Christus gelte nach Paulus: „Ich habe Freude am Gesetze Gottes nach meinem inwendigen Menschen". Dieser Mensch ist nach Althaus ein „Mensch im Widerspruch". Er hört das Gesetz mit Lust, und tut das Böse. Diese Doppelheit dürfen wir nicht aufteilen, z.B. auf den bewuszten Willen und das unwillkürliche Begehren. Es handelt sich um eine Spaltung im Willen selbst. In dem gleichen Herzen wohnen Lust am Guten und Lust am Bösen rätselvoll und peinvoll nebeneinander [2]). Das ist die wahre Hölle [3]). Das Ich stellt sich der Sünde, dem „Fleische", dem Gesetze in den Gliedern gegenüber, unterscheidet sich davon (das ist des Menschen Würde)-

---

[1]) Althaus, *a.a.O.*, S. 50. Wir machen schon hier eine kritische Randbemerkung: wenn Paulus anderwärts über Schöpfung schreibt, ist entweder seine Aussage unzertrennlich mit Aussagen über Sünde und Zorn Gottes verbunden (R. 1, 20), oder er redet von einer Kreatur, die sich sehnt und auf die Offenbarung der Herrlichkeit, auf Jesum Christum harrt (R. 8). Wir dürfen den Glaubensartikel der Schöpfung nicht isolieren, um daraus auf eine Offenheit des natürlichen Menschen für den Anspruch Gottes zu schlieszen.

[2]) Althaus, *a.a.O.*, S. 52.

[3]) Wirklich, das ist die Hölle: von der Sünde zu reden, bevor man von der Liebe Christi geredet hat! Erst diese Liebe offenbart uns, dasz es Sünde gibt. „Die Erkenntnis der Sünde entspringt nicht unserer menschlichen Vernunft" (Delekat, *a.a.O.*, S. 69).

und es musz das Handeln des „Fleisches" doch anerkennen als *„mein"* Handeln. Die Vernunft (der νοῦς in V. 23) ist ohnmächtig gegenüber dem Fleische. Aber es ist *Hoffnung* für den Menschen, von Jesus Christus her gesehen. Der Heilige Geist erneuert, befreit, ermächtigt die Vernunft mit seiner Gewalt im Kampf gegen das Fleisch. „Fleisch und Geist sind Gegensätze, Vernunft und Geist nicht." Der Mensch „ist als Vernunft hin auf den Geist Gottes" [1]).

So wird die Vernunft, der νοῦς, der sich am Gesetze Gottes freut, zu einem positiven Bindeglied zwischen dem neuen und dem alten Menschen. Kirchliche Verkündigung tut gut, nach Althaus, an diese Vernunft anzuknüpfen, über den Menschen nicht eindeutig als über einen Sünder zu reden, sondern ihn als Sünde *und* Schöpfung zu zeichnen [2]).

Althaus bringt dieselben Fragen zur Sprache wie Augustin in seiner „frühpaulinischen" Exegese. Beide richten ihre Aufmerksamkeit auf den zweiten status, den vorchristlichen Menschen. Beide reden über ihn doppeldeutig, betonen sein Wollen des Guten, seine Freude am Gesetz. Beide interessieren sich aufs lebhafteste für die Krise, die zum Leben unter der Gnade führt, für das Hin-und-Her-gerissenwerden zwischen einem Bejahen des Gesetzes und der bedrückenden Uebermacht der Sünde.

Durch eine „frühpaulinische" Exegese wird aber R. 7 im Ganzen der Anthropologie des Paulus zu einer Ausnahme, die den sonstigen Aussagen über den vorchristlichen Menschen widerspricht. Was Augustin schon in Bezug auf das „nunc" in V. 17 und das „condelector" in V. 22 gesagt hat, wiederholen wir jetzt in moderner Formulierung.

1. Der νοῦς (die „praktische Vernunft") des Menschen ohne Christus ist anderwärts bei Paulus immer „verächtlich", „fleischlich", „eitel": εἰς ἀδόκιμον νοῦν (R. 1, 28), νοῦς τῆς σαρκός (Kol. 2, 18), ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν (Eph. 4,17). Auch er ist in das Verderben des Menschen mit hineinbezogen. Die Sünde wird vom ganzen Menschen getan, alle seine Teile stehen unter ihrer Herrschaft. Nichts bleibt übrig, auch nicht die Vernunft, die sich in ursprünglicher Rein-

---

[1]) Althaus, *a.a.O.*, S. 57 ff.

[2]) Die Exegese von R. 7, 22 u. 23 führt zur homiletischen Frage, wie Edmund Schlink sie formuliert hat: „Inwiefern ist der Mensch in der Verkündigung der Kirche in Ansatz zu bringen?" Vgl. E. Schlink, *Der Mensch in der Verkündigung der Kirche*, München, 1936.

heit bewahrt hätte [1]). Nur in R. 7 würde das Wort νοῦς absolut verwendet werden ohne ein Adjektiv, das ihm eine negative Bedeutung zumesse, wäre die Vernunft nicht verdorben, wäre sie das Gegenüber des Fleisches! Aber dadurch wird das radikale Urteil des Paulus über den natürlichen Menschen z.B. in R. 1, 18 ff. entschärft. Althaus gibt zu: es sind „andere Menschen, von denen Paulus Röm. 1, andere, von denen er Röm. 7 spricht" [2]). Gutbrod meint, Paulus rede R. 7 nicht über jeden Nichtchristen, sondern über den, „der auf der höchsten Stelle des dem vorchristlichen Menschen Erreichbaren steht". Dann aber hat er nicht das Recht auf einer anderen Seite zu schreiben: „Freilich gibt es für Pls. immer nur einen verdorbenen oder einen erneuerten νοῦς"! [3]).

2. Der Begriff ὁ ἔσω ἄνθρωπος bezeichnet 2 Kor. 4, 16 und Eph. 3, 16 den durch den Heiligen Geist erneuerten Menschen, nach Lietzmann den „werdenden Christus im Christen". Paulus hat diesen Begriff mit seinem Pendant ὁ ἔξω ἄνθρωπος aus hellenistischer Mystik übernommen. Von vornherein ist es wahrscheinlich, dasz Paulus, wie die Mystik, diese beiden Begriffe immer in einer feststehenden Bedeutung anwenden wird. Nach der Exegese von Kümmel und Althaus ist der „inwendige Mensch" in R. 7 gerade der Mensch noch ohne Christus nach seiner Offenheit für Gottes Gebot, seine geistige Seite, der Mensch, sofern er Bewusztsein hat, denkt, will und fühlt, sein Organ für die göttliche Offenbarung [4]). Liegt es aber nicht auf der Hand, dasz Paulus auch in R. 7 den erneuerten Menschen meint?

---

[1]) Vgl. Gutbrod, *Die paulinische Anthropologie*, Stuttgart, 1934, S. 169.

[2]) Althaus, *a.a.O.*, S. 37. Althaus versucht den Unterschied zwischen R. 1 und R. 7 zu vertuschen, indem er betont, dasz Paulus auch an anderer Stelle als in R. 7 deutlich voraussetzt, dasz die Menschen um die Gebote des Gesetzes wissen Z.B. R. 1, 32 und 2, 18. Es handelt sich aber in R. 7 nicht um die *Erkenntnis* des Gesetzes, sondern um die *Liebe* zum Gesetz, die „delectatio boni".

[3]) Gutbrod, *a.a.O.*, S. 53 u. 50. Der Radikalismus Gutbrods in seiner Wiedergabe der paulinischen Anthropologie (z.B. S. 85 ff.: „Wir konnten nie einen Unterschied in der Gottesnähe feststellen für die eine der beiden Seiten", sc. Leib oder Seele; oder S. 169: „So haben wir also gesehen, dasz die Sünde vom ganzen Menschen getan wird...") wird immer abgeschwächt, sobald er über R. 7 schreibt.

[4]) Vgl. Kittels Wörterbuch, II, S. 696, und I, 366. An letzter Stelle heiszt es: ὁ ἔξω ἄνθρωπος der Mensch nach seiner physischen vergänglichen Seite; ὁ ἔσω ἄνθρωπος der Mensch- und zwar der Nichtchrist R. 7, 22 wie der Christ 2 K. 4, 16, Eph. 3, 16 — nach seiner Gott zugewandten, unvergänglichen Seite." Wenn das richtig ist, so ist der Apostel Jesu Christi zu einem Vertreter hellenistischer Psychologie geworden, in der der Mensch zwar einen sterblichen Leib, aber eine unsterbliche Seele hat!

Sollen wir nicht lieber an der *Einheit* seiner Anthropologie festhalten?

3. Durch ihre Interpretation der Begriffe νοῦς und ἔσω ἄνθρωπος nähern Kümmel und Althaus sich einer unpaulinischen Anthropologie, in der etwas im Menschen, sein Wille oder seine Vernunft, seine Gesinnung, dem Verderben entzogen ist.

Aber auch positive Beweisgründe können wir für eine „spätpaulinische" Exegese beibringen in dem Sinne, dasz wir V. 14 ff. als ein Gegenwartsbekenntnis der Gemeinde Jesu Christi lesen dürfen.

4. Paulus schreibt im Praesens.

5. Entscheidend ist das νυνί in V. 17. Nach vielen Auslegern ist es eine logische Partikel. Sanday-Headlam erklärt νυνί δέ: „as it is", „as the case really lies; the contrast is logical, not temporal". Zahn hält es für selbstverständlich, dasz das νυνί δέ nicht temporal gemeint ist, denn in V. 14—16 sei nicht von Zuständen der Vergangenheit die Rede, im Gegensatz zu welchen, was nun folgt, der Gegenwart zuzuweisen wäre. Auch nach Lietzmann und Pretorius kann das νυνί nicht zeitlich gemeint sein. Hätte Paulus als logische Partikel nicht besser ἄρα wählen können, wie in R. 8, 1, oder οὖν, wie in R. 5, 1? Das Wort νυνί hat freilich 1 Kor. 13, 13 logische Bedeutung, im Römerbrief aber, besonders in den Kapiteln 6—8, ist es stereotyp gemeint, als das „jetzt" der neuen Ordnung, die in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi herangebrochen ist. Es gibt im Römerbrief ein „Einst" und ein „Jetzt": *einst* wart ihr Knechte der Sünde, *jetzt* aber seid ihr davon befreit. Es gibt eine *Vergangenheit*, die hinter uns liegt, und eine *Gegenwart*, das Jetzt des neuen Aeons (vgl. 6, 15—23 und 7, 1—6). Die Gemeinde bekennt: „Das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus hat mich freigemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes" (R. 8, 2). Gesetz, Sünde und Tod waren die Mächte der Vergangenheit, jetzt aber ist Jesus Christus da. Wir geben Beispiele: ὅτε γὰρ δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας .... νυνί δε ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ (R. 6, 20—22), ὅτι γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί .... νυνί δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου .... (R. 7, 6), οὐδεν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (R. 8, 1). R. 7, 17 meint also: Im Jetzt des neuen Aeons kann das Ich des Menschen sich von seiner Sünde unterscheiden: seine Taten sind dem Ich fremd, der Mensch versteht nicht, was er tut (V. 15: „ignoro"!), es ist alsob eine fremde Macht in der Peripherie der Handlungen herrsche und handle. Das „jetzt" grenzt gegen eine frühere Zeit ab, in der das Ich nicht gegen „mich selbst" protestierte, in der mein eigenes Tun mir nicht verhaszt war, in der ich mich nicht von meiner

Sünde unterschied. R. 7, 17 und 8, 1 sind gleichzeitig, beide beschreiben die Gegenwart, in der die Gemeinde lebt.

6. In Gal. 5 redet Paulus vom Kampf des Geistes wider das Fleisch. V. 17: ταῦτα γαρ ἀλλήλοις ἀντίκειται, ἵνα μὴ ἃ ἐὰν θέλητε ταῦτα ποιῆτε. Paulus spricht dort zur Gemeinde. Die letzten Worte von V. 17 erinnern sehr deutlich an R. 7 V. 16, 19 u. 20. Ist also R. 7 eine Parallele zu Gal. 5? Schwierig bleibt nur, dasz in R. 7, 14 ff. vom Heiligen Geist nicht geredet wird [1]).

Auf die drei Argumente von Kümmel (vgl. oben S. 68 f.) antworten wir:

Zu 1 und 2: Die Freiheit vom Gesetz und von der Sünde wird bei Paulus nie zu einem Merkmal des Christenstandes. Man kann diese Freiheit nicht am Menschen wahrnehmen oder erleben, man kann sie nicht voraussetzen als etwas, das im Sein des christlichen Menschen schon hinter ihm liegt [2]). Der „homo sub gratia" besitzt diese Freiheit nicht, er empfängt sie im Augenblick der Gnade Gottes. Sie ist nicht eine *kontinuierlich* vorfindbare neue Möglichkeit, die der neue Mensch nun einmal hat: er wird zu dieser Freiheit durch Imperative aufgerufen (auch in R. 8, 1—17!), sie ist „jeweilig". Denn „der Gnadenstand ist die jeweilige aktuelle Aufhebung des Gesetzesstandes". Die Freiheit vom Gesetz und von der Sünde kann eben nur *geglaubt* werden: *„Haltet euch dafür,* dasz ihr der Sünde gestorben seid und lebet Gott in Christo Jesu" (R. 6, 11). D.h. im Akt der *Anerkennung* dürfen wir glauben, dasz Gott uns die Freiheit vom Gesetz und von der Sünde *zurechnet.* Sobald wir von dieser Anrechnung Gottes abstrahieren, bleibt nichts andres übrig als... R. 7!

Man könnte einwenden, die Lage des Menschen habe sich doch durch das Eintreten des Geistes völlig gewandelt. Althaus zitiert

---

[1]) Prof. Semmelink erklärt die Abwesenheit des Geistes in R. 7 als eine der vielen Abstrahierungen, die in den paulinischen Briefen oft vorkommen. Z.B. wie kann Paulus R. 5, 13 schreiben: „Sünde wird nicht angerechnet, wenn kein Gesetz da ist"? Aber Kain, Sodom, Gomorra, der Pharao sind bestraft, obwohl kein Gesetz da war. Paulus abstrahierte von diesen Fällen. Vgl. weiter R. 3, 25: hat Gott wirklich die Sünde vor der Fleischwerdung Jesu Christi in seiner Geduld hingehen lassen? Paulus abstrahiert von den vielen Urteilen, über die wir lesen im Alten Testament. R. 5, 18 abstrahiert er von der Beschränkung, dasz das zweite „alle" nur für die Glaubenden gilt. Weitere Beispiele bei Semmelink, der hinsichtlich R. 7 auch Sanday zitiert: „in any case abstraction is made of all that is christian". Aber von *allem* Christlichen hat er nicht abstrahiert, z.B. nicht von dem Unterschied zwischen dem Ich und seiner Sünde. Vgl. Prof. Dr J. H. Semmelink, *Romeinen 7 : 7—25,* in: *Onder Eigen Vaandel,* 1939, Heft 4, S. 255—265, besonders S. 259.

[2]) Vgl. Bultmann, *Das Problem der Ethik bei Paulus,* in: *Z.N.T.W.* 1924, S. 123 ff.

z.B. R. 6, 14: „Die Sünde wird nicht mehr über euch herrschen" [1]). Widerspricht diese Aussage nicht dem Bild des Menschen in R. 7, 14 ff.? Aber R. 6, 14 bekommt seinen Sinn erst durch das λογίζεσθε in V. 11. Manche Ausführungen über die paulinische Anschauung vom Christenmenschen gehen gerade an dieser zentralen Bibelstelle vorbei. Die Rechtfertigung ist „keine Veränderung der sittlichen Qualität des Menschen" (Bultmann), sondern Anrechnung Gottes. Nur der Glaube versteht, was es heiszt, dasz die Sünde keine Gewalt mehr über uns hat.

Auf dieser Anrechnung beruht auch die Paränese des Paulus. Die Imperative werden aus den Indikativen abgeleitet: εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν (Gal. 5, 25). Der Apostel mahnt die Epheser und Kolosser als Menschen, die den alten Menschen schon abgelegt *haben* und den neuen Menschen angezogen *haben*. Denn die Aoristi in R. 6, 13: παραστήσατε, Eph. 4, 22—24: ἀποθέσθαι, ἐνδύσασθαι, Kol. 3, 5: νεκρώσατε usw., übersetzen wir in Nachfolge von Kohlbrügge: *Habt* eure Glieder Gott zur Verfügung gestellt, *habt* den alten Menschen abgelegt, *habt* getötet [2]). D.h. *glaubt* es, dasz in Jesus Christus der alte Mensch schon gestorben ist, dasz Er der neue Mensch ist, der Auferstandene. Diese Aoristi sind keine neuen Gebote, die Paulus aufstellt, die wir fortan befolgen müssen (wir sind dann nicht mehr unter der Gnade, sondern wieder unter dem Gesetz!), sie weisen auf die göttliche Zusage in Jesus Christus hin, sie wollen uns nicht erschrecken, sie wollen trösten.

Zu 3. Wir dürfen R. 7, 14 ff. und 1 Kor. 4, 4 u. 16 nicht als widersprechende Aussagen nebeneinanderstellen. Denn im Korintherbrief handelt es sich um ein sehr persönliches Wort, im Römerbrief bekennt die Gemeinde. Im Korintherbrief redet Paulus über seine *Amts-*

---

[1]) Althaus, a.a.O., S. 61.

[2]) Ueber den Aorist im N. T. schreibt Dr A. van Veldhuizen, *Raak niet aan*, in: *Theologische Studiën* (hrsg. von F. E. Daubanton und C. H. van Rhijn), 1911, S. 107 f., und *De winst, die de nieuwere beschouwing van den aoristus oplevert voor de uitlegging van het N. T.*, in: *Theologische Studiën*, 1912, S. 397 ff. Man hat mich einmal auf Mt. 5, 30. 39 und 28, 19, Röm. 13, 12 ff. hingewiesen, um zu beweisen, dasz im N. T. der Aorist und das Praesens bei Imperativen promiscue angewandt werden. In Mt. 5 bezeichnet der Imperativ Aoristi das Plötzliche der Handlung, in Mt. 28 das Iterative, in R. 13 V. 14 meint das Praesens einen Zustand. Vgl. van Veldhuizen, Jahrg. 1912, S. 400: „Het praesens en imperfectum doen het als een *lijn*, de aoristus als een *punt*. Bij praesens en imperfectum ziet men de gebeurtenis zich ontwikkelen, men aanschouwt een kinematografische voortgang. De aoristus geeft een momentopname bij magnesiumlicht."

führung, die von *Menschen* beurteilt wird, und dann kann er schreiben: „Ich bin mir nichts bewuszt." R. 7 ist aber keine Autobiographie, die Gemeinde steht hier vor dem heiligen Gesetz *Gottes*, und Gottes Urteil ist radikaler wie unseres: „Ich, elender Mensch..." Wie die Reformatoren unterscheiden wir das gute Gewissen vor Menschen und die Selbstbeurteilung vor Gott. „Utcunque ergo pii contra impiorum hypocrisin suam innocentiam, Deo teste ac iudice, defendant: ubi tamen cum solo Deo negotium est, omnes uno ore clamant... (Psal. 143, 2): ne ingrediaris in iudicium cum servis tuis; quia non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens..." [1]).

Dasz wir R. 7, 14 ff. nicht als biographische Bibelstelle nehmen, ist schon ein Hinweis, dasz wir uns nicht ganz und gar der spätpaulinischen Exegese Augustins anschlieszen. Auch in diesen Versen ist die Gemeinde das Subjekt. Im Angesicht der Gnade Gottes erkennt und bekennt sie ihre Sünde. Aber diese Erkenntnis ist vom Glauben an Jesus Christus eingefaszt. Das Evangelium geht vorher (R. 7, 1—6), und folgt (V. 25*a*). Erkenntnis der Sünde gibt es nur innerhalb der Gemeinde. Sie ist „das Christlichste im ganzen Christentum" [2]). Nur Menschen, die wissen, dasz Jesus Christus die Sünde getragen hat, verstehen, was Sünde ist.

Das Ich in V. 14 ff. ist heilsgeschichtlich. Aber Augustin entfernt sich noch weiter von dem eigentlichen Sinn der paulinischen Worte durch seine „prinzipielle Entschärfung" vom „facere" in V. 15. Dadurch bekommen auch das „carnalis sum" in V. 14 und das „captivantem" in V. 23 eine ganz andere Bedeutung als ihnen ursprünglich beigemessen wurde. In diesen Zusammenhang gehört auch die Erklärung des „ignoro" in V. 15 [3]). Schon rein exegetisch ist diese Erklärung vom Wollen und Tun und Vollbringen unhaltbar. Die Identifizierung von „facere" und „concupiscere" ist willkürlich. Kümmel hat darauf hingewiesen, dasz die Unterscheidung des „perficere" vom „facere" auf einer Inkonsequenz der lateinischen Uebersetzung beruht, die in 7, 18 κατεργάζομαι mit „perficio" wiedergibt, während in 7, 8. 13. 15. 17. 20. „operor" für κατεργάζομαι steht [4]). Dieses „operor" ist in V. 20 eine Parallele zum „facio"!

Auch Luther unterscheidet „Tun" und „Vollbringen": nach ihm

---

[1]) Calvin, *Institutio* III, 17, 14.

[2]) Delekat, *Die Kirche Jesu Christi und der Staat*, S. 23.

[3]) Vgl. S. 25 für die richtige Erklärung.

[4]) Kümmel, *a.a.O.*, S. 92.

dürfen wir den Satz, Paulus tue das Böse, das er haszt, und tue nicht das Gute, das er will, nicht so auffassen, als tue er gar nichts Gutes, sondern lauter Schlechtes. „Hoc „facere" significat non opus implere, sed conari et cupere facere. Unde et distinguit „facere" et „perficere" "[1]. „Et totus error hunc locum de carnali homine exponentium est, quod „agere" seu „facere" et „perficere" non advertunt per Apostolum aperte distingui, ut „facere", „agere", „operari" significet non opera, sed motus et desideria ad opera producere seu conari facere"[2]. Das Vollbringen hat dann die prägnante Bedeutung vom Tun des Guten, ohne durch das widerstrebende Fleisch beschwert zu sein: „Quia facit, sed non perficit bonum, quia non extinguit concupiscentiam carnis"[3]. „„Perficere" autem est implere, quod vult vel concupiscit"[4]. Selbstverständlich wird Augustin ausführlich zitiert, z.B. „li. 3 contra Julianum in fine": „... facere bonum est post concupiscentias non ire; perficere autem bonum est non concupiscere"[5].

Ebenso erinnert Calvin an Augustin, z.B. wenn er das „non intelligo" in V. 15 erklärt: „significat se opera, quae ex infirmitate carnis admittit, *non agnoscere* ut sua: quoniam ea detestatur"[6]. Bei V. 18 warnt Calvin vor dem Miszverständnis, es finde sich beim Apostel nur ein Begehren des Guten vor: „Non intelligit sibi nihil esse praeter inefficax desiderium: sed efficaciam operis negat respondere voluntati: quia remoram iniicit caro, ne exacte faciat quod facit. Sic etiam accipe, quod sequitur, facere malum quod non vult: quia non modo impedit sua fideles caro, ne celeriter currant: sed opponit etiam multa obstacula ad quae impingant. *Non faciunt igitur, quia non implent qua decet alacritate*"[7]. Was den Menschen verhindert, das Gute mit der gebührenden Freudigkeit zu tun, sind die Reste des Fleisches. Denn ein Teil des gläubigen Menschen ist wiedergeboren, ein anderer Teil unterliegt noch der Sünde. Zu V. 17 bemerkt Calvin: „Atqui Paulus hic se negat totum a peccato occupari, imo ab eius servitute se eximit: ac si diceret, in aliqua tantum animae suae parte residere peccatum, quum ipse serio cordis affectu nitatur, et adspiret ad Dei iustitiam".

---

[1]) Anfänge reformatorischer Bibelauslegung, hrsg. von Ficker, Bd. I *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516* (1908), Die Glosse, S. 66.

[2]) *A.a.O.*

[3]) Die Scholien, S. 174.

[4]) Die Scholien, S. 171.

[5]) S. 182.

[6]) Calvini *Commentarius in Epist. Pauli ad Romanos*, Corpus Reformatorum, tom. 77. Wir haben gesperrt.

[7]) Wir sperren.

Dasz das Ich, das das Böse tut, und das Ich, das nicht will, was jenes tut, im tiefsten Grunde doch *identisch* sind, wird von Calvin *verneint!* In V. 17 liegt eine merkwürdige Verschiebung der Subjekte vor [1]. Während das Ich in V. 14—16 als Ganzes σάρκινος ist, wird in V. 17—23 ein eigentliches Ich νοῦς = ἔσω ἄνθρωπος von der σάρξ = μέλη unterschieden. Man kann diese Doppelheit psychologisch verteilen auf zwei Teile im Menschen, wie z.B. Calvin es macht: „Interior igitur homo non anima simplicitur dicitur, sed spiritualis eius pars, quae a Deo regenerata est: membrorum vocabulum residuam alteram partem significat" (zu V. 22). Aber nach V. 19 tut das Ich das Böse und dasselbe „Ich" will das Gute. V. 14 sagt vom „Ich" aus, es sei fleischlich, verkauft unter die Sünde. Es ist also nicht möglich, das Ich so von der σάρξ zu unterscheiden, dasz diese beiden nicht zuletzt *identisch,* d.h. derselbe Mensch in verschiedener Hinsicht, sind. Luther wuszte von dieser Identität: „Ideo notandum, quod hoc verbum „volo" et „odio" ad spiritualem hominem seu spiritum, „facio" autem et „operor" ad carnalem seu ad carnem [refertur]. Sed quia ex carne et spiritu *unus homo* constat *totalis,* ideo toti homini tribuit utraque contraria, que ex contrariis sui partibus veniunt" [2]. Hier liegt — abgesehen von der augustinischen Interpretation vom „Tun des Bösen" bei Luther — ein wirklicher Fortschritt gegenüber Augustin vor. „Denn Paulus... sah den Menschen *total vor Gott, Augustin sieht ihn in partikularen anthropologischen Funktionen"* [3]. Nach Augustin ist der Mensch unter der Gnade fleischlich, weil er noch einen sterblichen Leib hat; in der Auferstehung wird er ein geistiger Mensch sein nach Seele *und* Leib: „tunc enim *ex toto* se, id est ex utraque parte, qua constat, spiritalis homo erit, quando spiritale etiam corpus erit" [4]. Nach Luther ist der Mensch als *ganzer* fleischlich. Sobald die physische Konzeption der σάρξ durchbrochen wird, liegt der Weg zum Verständnis der Identität zwischen dem νοῦς und der σάρξ in R. 7 frei. Kohlbrügge und Barth haben sie verstanden. Ueber die „in mir wohnende Sünde" von V. 17 schreibt jener: „Nicht auf der Haut sitzt sie mir oder in den Knochen; nicht in dem Leibe... sondern in mir, wie ich von Gott losgeworden bin, wie ich Gott verloren habe; in den feinsten Fasern der Seele, des Verstandes, des Herzens; in den verborgensten Winkeln meines Wesens, wie ich von Gott entfremdet bin, und von

---

[1]) Vgl. hierzu Kümmel, *a.a.O.,* S. 60 und besonders S. 135 ff.

[2]) Scholien zu 7, 18, Ficker, II, S. 172. Wir sperren.

[3]) Dinkler, *Die Anthropologie Augustins,* S. 115.

[4]) *Contra d. epist. Pelagianorum,* I, 10, 17.

da heraus erfüllt sie das Gehirn, das Mark, das Blut und die Glieder des Leibes alle..."[1]). Und Barth erklärt zu V. 17: „Was bedeutet denn das, dasz ich mein eigenes Tun hasse und gegen mich selbst protestiere? Offenbar nur, dasz ich selbst den Graben aufreisze zwischen mir und — mir. Sollte etwa das ein aussichtsreiches Beginnen sein?... Wer sagt mir, ob jenes Ich, das tut, wie ihm gelüstet und jenes andre Ich, das nicht will, was jenes tut, nicht im tiefsten Grunde doch identisch sind? Ob nicht am Ende all mein grimmiges Ausschlagen gegen mich selbst eine Münchhausiade ist, die sich durchaus innerhalb der vier Wände des *einen* Sündenhauses „Ich" abspielt?" [2]).

Diese beiden Exegeten haben auch das „Tun des Bösen" *nicht* umgedeutet. Der Schlupfwinkel aller Theologie, der christliche Mensch stelle im Vergleich mit dem vorchristlichen einen Fortschritt dar, seine Situation sei in festen Charakteren beschreibbar, wodurch er sich unterscheide von allen anderen, durchweht hier die scharfe Zugluft von... Römer 7!

---

[1]) Kohlbrügge, *Das siebente Kapitel des Briefes Pauli an die Römer*, S. 86 f.
[2]) Barth, *Römerbrief*, S. 244 f.

ZWEITER TEIL. RÖMER 9.

In der frühpaulinischen Exegese von R. 7 war der Glaube die letzte Möglichkeit des freien Willens: verloren ist für den Menschen vor der Gnade das Vermögen, das Gute zu tun, ihm eignet aber das Wollen des Guten. „Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas sita est?" [1]). „Quid autem quisque sectandum et amplectendum eligat, in voluntate esse positum constitit" [2]). Aber später war der Wille des Menschen unter dem Gesetz nur frei zum Sündigen, er wird nicht mehr als eine rein formale Wahlfreiheit beschrieben, die nach Willkür von Tat zu Tat das Gute oder das Böse wählt, fortan sind alle einzelnen Taten inhaltlich von einer „delectatio peccati" bestimmt. Ist aber nach dieser Beschränkung der Wirkungssphäre des freien Willens der Glaube noch eine Funktion des „liberum arbitrium"? Leider redet Augustin in seiner späteren Auslegung von R. 7 nicht über den Glauben. Aber deutlich zeigt sich, dasz Freiheits- und Glaubensproblematik aufs engste zusammenhängen. Wie könnte es auch anders sein, da der Glaube von Augustin immer wieder als ein Wollen umschrieben wird? Beide kamen in der frühpaulinischen Exegese von R. 7 zur Sprache: gerade im Uebergang vom zweiten zum dritten „status" wird das Freiheitsproblem akut. Ueber beide schweigt Augustin in der späteren Zeit. Umso deutlicher aber hat sich die grosze Wendung in Bezug auf Willensfreiheit und Glaube in der Auslegung von R. 9 vollzogen. Hier versucht Augustin eine Antwort zu geben auf die Frage: wie entsteht der Glaube? Dabei liegt das Schwergewicht nicht länger auf dem psychologisch wichtigen Begriff des „liberum arbitrium", sondern es wird auf den theologisch wichtigen Begriff der Gnade gelegt. *Im Freiheitsproblem liegt das Band zwischen der Auslegung von R. 7 und der von R. 9.*

---

[1]) *De libero arbitrio*, I, c. 12, 25. 26.
[2]) *A.a.O.*, I, c. 16, 34.

1. KAPITEL

DIE VORAUGUSTINISCHE EXEGESE VON RÖMER 9 [1])

Der Determinismus der Gnosis, der die Bedingung der Erlösung des Menschen an die Beschaffenheit seiner Physis, an seine mehr oder minder geistige Natur knüpfte, veranlaszte die griechischen Kirchenväter demgegenüber die Freiheit des Willens scharf zu betonen.

Irenaeus z.B. schreibt: alle Menschen sind derselben Natur, sie sind gleichermaszen zum Guten und zum Bösen befähigt, ihrer eigenen freien Entscheidung ist es überlassen, ob sie einst eine gerechte Strafe erlangen oder das „Zeugnis ihrer Erwählung". Gott mahnt uns zum Gehorsam, d.h. er appelliert an die eigene Verantwortlichkeit, ἀλλὰ μὴ βιαζομένου [2]). Frei ist der Wille nicht nur zum Handeln, sondern auch zum Glauben [3]). Gott weisz schon vorher, wie die Menschen die Freiheit verwenden werden: „Deus autem omnia praesciens, utrisque (sc. den Guten und den Bösen) aptas praeparavit habitationes" (d.h. beim jüngsten Gericht) [4]). In diesem Zusammenhang wird auch das paulinische Bild von Ton und Töpfer (R. 9, 21) verwendet, dabei wird aber der eigenen Verantwortlichkeit des Menschen viel zugemutet: Irenaeus mahnt den Ton, die Hand des Bildners zu erwarten, weich und bildsam sich von ihm formen zu lassen, seine Einwirkung nicht zurückzuweisen, denn zu bilden eigne der Güte Gottes, sich bilden zu lassen, eigne der menschlichen Natur [5]). Bei der Bekämpfung der Marcionitischen Behauptung, der Gott des Alten Testamentes sei der Urheber des Bösen, weil er den Pharao verhärtete, erklärt Irenaeus diese Verhärtung mit Hilfe von R. 1, 28: Gott habe ihn

---

[1]) Vgl. hierzu Valentin Weber, K. Kolb und A. D. R. Polman, S. 10—15 (vgl. das Literaturverzeichnis).

[2]) Irenaeus, *Adversus haereses*, IV, 60, 1, ed. Harvey, tom. 2, p. 286. Dem Begriff des „Mahnen" werden wir auch bei Augustin begegnen.

[3]) IV, 60, 2.

[4]) IV, 64, 3.

[5]) IV, 64, 2.

seinem Unglauben hingegeben. Wie die Sonne einen blendet, der wegen schwacher Augen ihr Licht nicht ertragen kann, und den anderen erleuchtet, so blendet nach Irenaeus derselbe Gott diejenigen, die nicht glauben, während er den Geist derer, die glauben, erleuchtet. Gott wuszte vorher um den Unglauben des Pharao, daher habe er ihn der Finsternis preisgegeben. R. 9, 17. 18 kommt aber hier nicht zur Sprache, Irenaeus bezieht sich nur auf Exodus und Mt. 13, 10 flg.: „...illis autem in parabolis loquor, ut videntes non videant, et audientes non audiant... Incrassa cor populi huius, et aures eorum obtura, et oculos eorum excaeca..." [1]).

Clemens Alexandrinus behauptet nebenbei, dasz Gottes Erwählung von seinem Vorherwissen bestimmt wird: .... τοὺς ἤδη κατατεταγμένους, οὓς προώρισεν ὁ θεὸς, δικαίους ἐσομένους πρὸ καταβολῆς κόσμου ἐγνωκώς [2]).

Origenes ist der erste, der nicht im allgemeinen über göttliche Praedestination und menschliche Freiheit schreibt, er exegesiert R. 9. In seinem Kommentar führt er anläszlich der Erwählung Jakobs in den V. 10—13 R. 8, 29 an (das schon bei Clemens leise mitklingt): „quos praescivit, illos et praedestinavit" [3]). Das Vorherwissen versteht er aber nicht „secundum communem vulgi opinionem... sed secundum Scripturae sacrae consuetudinem..." Es handle sich hier nicht um ein bloszes Wissen, das sich gleichermaszen auf das Gute und das Böse richte, sondern um ein Vorhererkennen, wobei bestimmte Personen im Unterschied von anderen erkannt werden. Modern formuliert: das „Wissen" habe prägnante Bedeutung, es sei ein seinen Gegenstand aneignendes Erkennen. Origenes zitiert 2 Tim. 2, 19 und Mt. 7, 23: „Novit enim Deus eos, qui sunt eius; ad eos autem qui non sunt digni ut sciantur a Deo, Salvator dicit: Discedite a me, quia nunquam cognovi vos, operarii iniquitatis" [4]).

Die Verstockung des Pharao wird folgendermaszen erklärt: Gott wollte den Pharao nicht strafen, er war langmütig, gab ihm noch die Möglichkeit der Bekehrung. Nur allmählich wurden die Strafen härter. Der Pharao miszbrauchte die Geduld Gottes, er wurde in seinem Ungehorsam bestärkt: „Sed quod Deus gerebat per patientiam, ex hoc ille indurabatur ad contemtum". Wer aber Gottes Güte verachtet, sammelt sich Zorn auf für den Tag des Gerichts nach R. 2, 4. 5:

---

[1]) IV, 45.

[2]) Clemens, *Stromata* VII, cap. 17, 107, 5 (G. C. S. Bd. 17).

[3]) Origenes, *Comment. in epist. ad Rom.*, VII, 15 (ed. Lommatzsch).

[4]) VII, 7.

„An divitias bonitatis eius, et patientiae, et longanimitatis contemnis, ignorans, quoniam patientia Dei ad poenitentiam te adducit? Secundum duritiem autem tuam et cor impoenitens thesaurizas tibi ipsi iram in die irae" [1]) (diese Bibelstelle wird anderwärts von Origenes als einen deutlichen Beweis für die Willensfreiheit angeführt, denn nach ihr seien wir doch selbst die Ursache unsres Heils oder Verderbens [2])). Die Schluszfolgerung des Origenes ist dem Sinn des 18. Verses von R. 9 gerade entgegensetzt: „*Non* ergo quem vult Deus indurat, sed qui patientiae obtemperare noluerit, induratur"... „Ut boni enim aut mali simus, nostrae voluntatis est" [3]). Die Verstockung wird nicht wie ein göttliches Tun gedeutet, sondern wie ein Verhalten des Pharao.

Origenes hatte es aber leicht, den 18. Vers nicht gelten zu lassen, denn nach ihm sei dieser Vers keine vom Apostel, sondern eine von einem Gegner aufgestellte Behauptung! Der Gegner wolle darauf hinaus, der Mensch habe keinen freien Willen, es stehe also nicht in seiner Macht, selig zu werden oder verloren zu gehen: Gott tadle ohne Ursache den Menschen. Dieser Fatalist tritt nach Origenes in V. 14 mit der Streitfrage auf: „Gibt es Ungerechtigkeit bei Gott?" Paulus antwortet gleich am Anfang: „Das sei fern!" Der Gegner zitiert dann die Schrift in V. 15—19, u.a. Exodus 33, 19, zu beweisen, dasz Gott die Menschen ohne Grund beschuldigt. Paulus weist ihn zurück mit der Antwort, er habe kein Recht, Gott zur Verantwortung zu ziehen (V. 20). Nur dem frommen Diener des Herrn gilt dieser Tadel nicht, ihm ist es erlaubt, die Geheimnisse Gottes zu erforschen (z.B. Daniel 9, 23).

V. 21 — eine Aussage des Apostels! — scheint dem Fatalismus recht zu geben, Origenes läszt aber Paulus nicht zu Ende reden, auch hier unterbricht er ihn mit einem Hinweis auf ein anderes Schriftwort, 2 Tim. 2, 21: „Si enim quis emundaverit semetipsum ab his (sine dubio peccati sordibus), erit ad honorem vas sanctificatum..." D.h. Jakob war ein Gefäsz zu Ehren, weil seine Seele sich gereinigt hat; Esau dagegen, dessen Seele vor Gott nicht so rein war, hat Gott zu einem Gefäsz zu Unehren gemacht [4]).

---

[1]) VII, 16.

[2]) *De principiis*, III, 1, 6 (G. C. S., Bd. 22).

[3]) *Ad Rom.*, VII, 16.

[4]) VII, 17. In der *Philocalia* dient V. 21 Origenes zum Beweis, dasz die Annahme einer Verschiedenheit der Naturen bei den Menschen unhaltbar ist. Denn es sei hier von *einem* Stoffe die Rede: aus einer und derselben Tonmasse gehen die Gefäsze zur Ehre und zur Unehre hervor. Die Verschiedenheit werde durch den Unterschied *unsrer* Willensrichtung verursacht: ὁ πόστολος .... τὸ πᾶν ἐφ᾽ ἡμᾶς ἀναφέρει .... (zitiert wird dann 2 Tim. 2, 21). Vgl. Lommatzsch, Opera, tom. 25, p. 188—190.

In der Schrift περί ἀρχῶν wird die Erwählung des Jakob und die Verwerfung des Esau schon vor ihrer Geburt näher erörtert. Sie werden auf ihre Verdienste in der Praeexistenz zurückgeführt: „Igitur sicut de Esau et Jacob diligentius perscrutatis Scripturis invenitur, quia non est iniustitia apud Deum... si ex praecedentis videlicet vitae meritis digne eum dilectum esse sentiamus a Deo, ita ut fratri praeponi mereretur" [1]). Er sei gerade unumgänglich die Praeexistenz der Seelen anzunehmen: wie würde sonst Gottes Erwählung und Verwerfung Recht und Verdiensten entsprechen? „Ne forte *non* iudicio, nec pro meritis replere aliquos Deus videatur Spiritu sancto, et sanctificare *non* merito" (Origenes verweist auf die Beispiele des Johannes, Lk. 1, 41, und des Jeremia, Jer. 1, 5) [2]). „Das Entsetzen, mit dem Origenes diese blasphemische Bemerkung ausspricht, beweist, wie fremd er der paulinischen Prädestinationslehre gegenübersteht, und wie fern ihm die gänzlich unphilosophische Erkenntnis ist, dasz das Geschöpf mit dem Schöpfer nicht zu rechten hat" [3]). Das Verfahren Gottes soll jedenfalls „gerecht" sein, d.h. für den Menschen verständlich!

Im dritten Buch derselben Schrift schreibt er über die Willensfreiheit, ein Postulat für Origenes. Nach ihm setzen die vielen ethischen Imperative der Schrift die freie Selbstbestimmung des Menschen deutlich voraus, z.B. in der Bergpredigt. Scheinbar wird sie von Christus in Mk. 4, 12 verneint: „Ut videntes videant et non videant, et audientes audiant et non intellegant, ne forte convertantur et remittatur eis". Die Verwerfung ist aber nicht endgültig. Wie der Arzt bisweilen die Heilung verschiebt, weil der Kranke Zeit braucht, und eine schnelle Heilung leicht oberflächlich bleibt, so differenziert Gott seine Kur des kranken Menschen: er kennt das Verborgene des Herzens, weisz alles vorher, kann daher allem Anscheine nach „verwerfen", z.B. den Pharao. Niemand wird aber vom Heil ausgeschlossen, wenn auch seine Heilung auf bessere Zeiten verschoben wird, damit er nicht durch eine vorschnelle Kur leicht wieder in dieselbe Krankheit zurückfallen wird, von der er ohne Schwierigkeit geheilt worden ist... βοηθῶν αὐτοῖς οὐ βοηθεῖ. Uebrigens führt Gott die unsterblichen Seelen zur Vollkommenheit „aequissimis dispensationibus pro singulorum *meritis*" [4]). Anläszlich R. 9, 16: „Non volentis, neque currentis sed miserentis est Dei", führt Origenes Ps. 126 an: „Nisi Dominus aedificaverit domum,

---

[1]) *De principiis*, II, 9, 7.

[2]) I, 7, 4.

[3]) Eva Aleith, *Paulusverständnis in der alten Kirche*, S. 103.

[4]) *De principiis*, III, 1. 16. 17. 13.

in vanum laboraverunt"... D.h. wir haben die Arbeit zu leisten, er gibt die Frucht: das Heil [1]).

An vielen Stellen redet Origenes über das Vorherwissen in ganz allgemeiner Bedeutung. So z.B., wo er über die Erwählung des Paulus zum Apostel schreibt, führt er diese darauf zurück, dasz Gott voraus wuszte („praevidit"), dasz Paulus mehr als alle anderen arbeiten würde. „Praecedit ergo praescientia Dei, per quam noscuntur qui in se labores et virtutes habituri sint, et ita praedestinatio sequitur" [2]). Im Zitat hat das „praescire" intensive Bedeutung, wenn man nach dem „noscuntur" urteilt, vorher aber fehlt diese (vgl. das „praevidit"). — In „Contra Celsum" betont er, Jesus habe den Unglauben der Juden zwar vorausgesehen, er sei aber nicht dessen Ursache [3]). Origenes verwendet den Begriff von R. 8, 29 (προγιγνώσκων), während h.l. nich der Glaube Gegenstand der göttlichen Praeszienz ist; der lateinische Text bei Migne übersetzt daher: „providens".

Offensichtlich hat er die prägnante Bedeutung des „praescire" von R. 8, 29 ganz und gar vergessen. Das Vorherwissen Gottes ist bei Origenes ein rein betrachtendes Voraussehen der Zukünftigen: οὐχί τῆς προγνώσεως τοῦ θεοῦ αἰτίας γινομένης τοῖς ἐσομένοις πᾶσι, καὶ ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν κατὰ τὴν ὁρμὴν ἡμῶν ἐνεργηθησομένοις [4]). Daneben unterscheidet er noch ein „praeordinare": καὶ ἐν πᾶσιν, οἷς προδιατάσσεται ὁ θεὸς ἀκολούθως οἷς ἑώρακε περὶ ἑκάστου ἔργου τῶν ἐφ' ἡμῖν, d.h. Gott gibt zuvor für jede Tat unsres freien Willens die Stelle an, die im Zusammenhang seines Weltregiments für sie geeignet ist [5]).

Methodius exegesiert R. 9, 21 dahin, dasz der Mensch kein Recht hat sich gegen Gottes Entscheidung aufzulehnen, wenn er die Bösen zum Gericht und die Guten zur Herrlichkeit auferweckt, weil Gott allen den freien Willen gegeben hat und jeder also mit Recht für seine Taten verantwortlich ist. Die Wurzel der Sünde auszurotten ist uns nicht gegeben, wohl aber ihrem Begehren keine Folge zu leisten [6]).

Chrysostomus erklärt R. 9 in seiner 16. Homilie zum Römerbrief [7]). An seiner Exegese fällt zunächst auf, dasz er die V. 15—19

---

[1]) III, 1, 18.
[2]) *Comment. in epist. ad Rom.* I, 3.
[3]) *Contra Celsum*, II, 78 (G. C. S., Bd. 2).
[4]) *De oratione*, 6, 3, G. C S. Bd. 3.
[5]) *A.a.O.*
[6]) *De resurrectione*, I, 44, 2—4.
[7]) Vgl. Chrysostomus, *In epist. ad Rom.* Homil. 16, c. 4—9.

nicht wie Origenes als gegnerische Einwürfe deutet [1]). Nach ihm handelt es sich hier um eine Beweisführung gegen die Juden, die Gott lästern, weil sie verworfen und die Heiden angenommen sind. Ihre Ansicht zu widelegen, häuft der Apostel Schwierigkeiten aus dem Alten Testament, die sie auch nicht lösen können, z.B. in V. 10—13, V. 17. Können sie erklären, warum für Esau und Jakob die Lose so verschieden fallen, warum der Pharao verhärtet wurde? Εἰπὲ γὰρ μοι, ὦ Ἰουδαῖε, τοσαῦτα ἀπορῶν, καὶ λύειν οὐδὲν τούτων δυνάμενος, πῶς ὑπὲρ τῆς τῶν ἐθνῶν κλήσεως ἡμῖν πράγματα παρέχεις [2]). Das Geheimnis der Erwählung können wir nicht verstehen, es übersteigt die menschliche Vernunft, denn nur Gott weisz, wer würdig und wer unwürdig ist. Mit V. 15 meine Paulus: Es kommt dir, Mose, nicht zu, zu wissen, wer des Erbarmens würdig seien [3]). Wie der Ton sich dem Töpfer unterwirft, so soll der Mensch sich Gott gegenüber verhalten, d.h. er soll ohne Widerrede alles erdulden [4]). Nur Gott kennt das Verborgene des Herzens. Zu V. 11—13 bemerkt Chrysostomus: Paulus zeigt hier, dasz fleischliche Abstammung keinen Wert hat, sondern nur die Tugend der Seele, die noch vor unsren Werken von Gott erkannt wird [5]).

Einerseits betont Chrysostomus den qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch. Die Schwierigkeiten aus dem Alten Testament sollen als ἀντίθεσεις den jüdischen Gegner in die Schranken seiner menschlichen Vernunft zurückweisen. Paulus wolle lehren, τί μὲν θεὸς, τί δὲ ἄνθρωπος, καὶ πῶς ἀκατάληπτος αὐτοῦ ἡ πρόνοια, καὶ πῶς ὑπερβαίνουσα τὸν ἡμέτερον λογισμὸν .... (zu V. 20) [6]). Daneben aber bemüht Chrysostomus sich, Paulus von dem Verdacht freizusprechen, dasz nach ihm Gottes Walten reine Willkür sei. Der Pharao war ein Gefäsz des Zornes, weil er durch seine Verhärtung den Zorn Gottes gegen sich erweckte: Gottes Langmut wollte ihn zur Bekehrung führen, er aber blieb unbuszfertig. So war seine Strafe für andere eine Verkündigung der Macht Gottes [7]). Paulus habe R. 9 nicht geschrieben, den freien Willen, το αὐτεξούσιον, auf zu heben. Warum werden die einen gerettet, und werden die anderen

[1]) Vgl. Valentin Weber, *Kritische Geschichte der Exegese des 9. Kapitels, resp. der V. 14—23, des Römerbriefes*, S. 74.
[2]) Homil. 16, c. 6.
[3]) Homil. 16, c. 7.
[4]) Homil. 16, c. 8.
[5]) Homil. 16, c. 6.
[6]) c. 7.
[7]) c. 8.

verworfen? ὅτι μὴ πάντες προσελθεῖν ἠβουλήθησαν [1]). Warum fällt für Esau und Jakob die Entscheidung Gottes schon vor ihrer Geburt so verschieden? Gott sieht voraus, wer gut und wer böse ist. Er urteilt σαφῶς (und nur er, daher sollen wir vom ihm keine Rechenschaft fordern), er weisz daher, wer der Krone würdig ist und wer der Strafe. Seine Erwählung geschieht seinem Vorherwissen gemäsz: τοῦ θεοῦ ἡ ἐκλογὴ ἡ κατὰ πρόθεσιν καὶ πρόγνωσιν γενομένη [2]). Seine Erwählung ist „Zeichen der Tugend"! [3]). V. 16 verneint nicht, dasz es unsre Pflicht ist, zu wollen und zu laufen, aber wir brauchen dabei die Gnade von oben, nicht alles liegt in unsrer Macht: οὐ τὴν ἐξουσίαν ἀναιρεῖ, ἀλλὰ δείκνυσιν, ὅτι οὐ τὸ πᾶν αὐτοῦ ἐστιν, ἀλλὰ δεῖται τῆς ἄνωθεν χάριτος [4]).

Auch Theodor von Mopsuestia behauptet: Gott erwählt Menschen, von denen er weisz, dasz sie seiner Erwählung würdig sind. Dasz er Jakob liebt und Esau haszt, zeigt, dasz für ihn nicht die Natur (die Zugehörigkeit zu einem Volke) entscheidet: er erwählt diejenigen, die seiner Gnade würdig sind, und verwirft die Bösen (zu V. 10—13 und 22—24). Paulus verteidige in R. 9 die freie Willensentscheidung des Menschen [5]). *Die Verse 15—18 werden von einem Gegner gesprochen*: alsob Gottes Erwählen ungerecht und willkürlich sei, alsob er es sei, der die Menschen gut und schlecht mache, alsob es nicht in unsrer eignen Macht stehe, das Gute oder das Böse zu wählen! Merkwürdig ist die Exegese von V. 20 [6]): der Gegner behauptet, dasz er keinen Tadel verdient, weil er nicht in der Lage ist, sich frei

---

[1]) c. 5.

[2]) c. 6. Hier wird der Inhalt der πρόθεσις bestimmt von der πρόγνωσις. R. 9, 11 redet aber überhaupt nicht von einem Vorherwissen als Ursache von Jakobs Berufung. Vgl. Valentin Weber, *a.a.O.*, S. 78: „*Verfehlt* ist es, dasz mit 9, 6—15 bewiesen werden soll: Gott kennt nur die Würdigen... Denn diesem Sinne widerspricht: ...die Absicht des Apostels, die Gratuität der Berufung des Isaak und des Jakob zu erweisen; denn er sagt: οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος, diese Worte hat freilich Chrys. ganz übergangen; die Berufung des Jakob ist ein Akt des Willens (πρόθεσις) Gottes, nicht des Vorherwissens (πρόγνωσις)."

[3]) Zu R. 8, 33 bemerkt Chrysostomus in der 15. Homilie zum Römerbrief, n. 3: ἡ γὰρ ἐκλογὴ ἀρετῆς σημεῖόν ἐστιν!

[4]) Homil. 16, c. 9.

[5]) Webers Kritik an der Exegese des Origenes gilt auch für Theodor: „als fatalistische Gegenrede gefaszt, leidet die Beweisführung 9, 15—18 an einem Anachronismus; Origenes ist so befangen in den Geist seiner Zeit und die philosophisch-theologischen Streitpunkte, die er vor sich hatte, dasz er dem Apostel die gleiche Rolle eines Verteidigers der Willensfreiheit zuteilt" (V. Weber, *a.a.O.*, S. 54).

[6]) Vgl. Valentin Weber, *a.a.O.*, S. 61 f.

für das Gute oder das Böse zu entscheiden, sondern mit Notwendigkeit sich dem göttlichen Willen zu fügen hat, ohne etwas anderes wählen zu können. Aber, sagt Paulus, wer (d.h. von welcher Beschaffenheit) bist du, der du Gott widersprichst? Aus deinen eigenen Worten erweist sich die Widersinnigkeit deiner Behauptungen. Denn du scheinst den Unterschied zwischen dem Guten und dem Bösen recht gut zu kennen: wie könntest du sonst darüber reden? Dasz du dich der Verantwortlichkeit für deine Taten entziehen und sie auf Gott abschieben willst, beweist, dasz du imstande bist, das Gute vor dem Bösen zu wählen. Der Gegner wendet ein: „Wer vermag Gottes Willen zu widerstehen?" (V. 19). Paulus antwortet: „Wer bist du, dasz du Gott widersprichst?" (V. 20). Und Theodor exegesiert: Dasz du Gott widersprichst, straft deine Behauptung, du könntest ihm nicht widerstehen, Lügen! Der Ton wird den Töpfer nicht anklagen, wenn er zu einem Gefäsz für den Schmutz gemacht wird (V. 21). Ebensowenig wird ein Geschöpf den Schöpfer beschuldigen, wenn der ein vernunftloses Wesen aus ihm macht. Dasz du aber Gott widersprichst, beweist die Kraft der Vernunft in dir: wie könntest du sonst das Gute und das Böse unterscheiden? — Man wundert sich über diese originelle Erklärung, die dem Sinn des 21. Verses gerade entgegengesetzt ist! Denn hier betont Paulus: der Mensch (auch der fragende, der vernunftbegabte Mensch) ist Gott gegenüber nichts als Ton in der Hand des Töpfers. Aber Theodor erhebt diesen fragenden Menschen weit über die Situation des Tons. Noch gröszer wird die Verwunderung, wenn Theodor aus der Tatsache, dasz der Mensch das Gute und das Böse unterscheiden kann, folgert: er vermag also ganz leicht zu wählen, was er will. Wir sind hier weit von der Erkenntnis entfernt, dasz der Wille gerade sich selbst gegenüber nicht frei ist, dasz seine Freiheit ein Umherzappeln innerhalb der vier Wände des eigenen Seins ist.

Nach Origenes, Chrysostomus und Theodor hat die griechische Exegese keine neuen Gesichtspunkte mehr hervorgebracht. Theophylakt z.B. erinnert sehr stark an Chrystostomus. Zu V. 11—13 bemerkt er: der Grund dafür, dasz Gott einen liebt, den anderen haszt, liege nicht in der Tugend oder Sünde des Menschen, sondern in dem göttlichen Ratschlusz. Diese προθέσις wird aber als eine προγνώσις näher bestimmt: ἀλλὰ τῇ θείᾳ προθέσει, τουτέστι, τῇ προγνώσει! Die Verse 15—18 läszt Theophylakt aus dem Sinne des Apostels gesagt sein. V. 15 wird folgendermaszen erklärt: selbst Moses wuszte nicht, warum Gott einen straft und sich des anderen erbarmt, wie kannst denn du noch murren und fragen, warum die Heiden vor den Juden erwählt

sind, während diese doch so schwer gesündigt hatten? V. 16: Gott braucht unser Wollen, aber weil er die Vollendung, die Bekrönung gibt, daher sagen wir: Τὸ πᾶν τοῦ θεοῦ ἐστιν. Wie die Sonne den Lehm hart macht, so verhärtet Gottes Geduld den Pharao (zu V. 18). Nicht Gott ist dafür verantwortlich, sondern wie ein Sklave die Güte seines Herrn miszbraucht und dabei seine Bosheit wächst, so hat der Pharao Gottes Güte verachtet. Das ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν wird exegesiert... ἀντὶ τοῦ, Ἃ προέγνω (zu V. 22—24).

Wiewohl unsre Uebersicht nicht vollständig ist [1]), so hat sie doch den Vorteil, uns die Probleme bewuszt zu machen, die an der Exegese von R. 9 entstehen. Wir nennen nur einige davon:

welcher Art ist das Vorhererkennen Gottes von R. 8, 29 (ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν ....)?

können wir Gottes Erwählen und Verwerfen, wie es sich in dem Schicksal der Söhne Isaaks offenbart, auf sein Vorherwissen ihrer Werke, bzw. ihrer Tugend zurückführen? Können wir προθέσις und προγνώσις identifizieren? Was meint der Apostel mit dem Zwischensatz: οὐκ ἐ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος? (vgl. R. 9, 11—13)

ist es möglich, die Verse 15—18 als eine Gegenrede aufzufassen? In diesem Fall braucht es uns nicht mehr zu kümmern, in welchem Sinne die angeführten Schriftworte Exodus 33, 19 (V. 15) und Exodus 9, 16 (V. 17) zu verstehen sind.

ist die Verstockung des Pharao eine positive Tat Gottes oder ein Miszbrauch der göttlichen Langmut seitens der Menschen?

wer ist der „Mensch", der in V. 20 angeredet wird (nach Origenes ein Fatalist, nach Chrysostomus ein Jude)?

Die Hauptfrage aber lautet: welcher ist der leitende Gesichtspunkt in Römer 9? Nach Origenes (und Theodor) handelt es sich um eine Bekämpfung des Fatalismus und eine Verteidigung der Willensfreiheit, nach Chrysostomus um eine Betonung der Unbegreiflichkeit des göttlichen Ratschlusses den Juden gegenüber (von einer *schlechthinnigen* Unbegreiflichkeit kann man aber nicht reden, denn schlieszlich meint Chrysostomus doch erklären zu können, warum Jakob geliebt und Esau verhaszt war). Eine andere Antwort gibt Augustin.

---

[1]) Für dei drei groszen Kappadocier vgl. Valentin Weber, *a.a.O.*, S. 86—88. Ein exegetisches Kuriosum ist die Erklärung von Theodoret von Kuros zu R. 9, 11—13, der die πρόθεσις in V. 11 ohne weiteres als die πρόθεσις *des Menschen(!)* deutet, worauf die Erwählung beruhe: .... προηγόρευε δε, τὴν τούτων (sc. Jakob u. Esau) πρόθεσιν προμαθών. οὐ γὰρ ἄδικος ἡ ἐκλογὴ, ἀλλὰ τῇ προθέσει τῶν ἀνθρώπων συμβαίνουσα.

Bei den lateinischen Kirchenvätern ist Hieronymus der erste, der R. 9 exegesiert. Vor ihm lesen wir nur zerstreute Bemerkungen über Praeszienz, Gnade und Verdienste. Einerseits wird die Notwendigkeit der Gnade betont, daneben schreibt man noch ganz naiv, der Mensch solle sich die Gnade verdienen. Bei Tertullian z.B. lesen wir, dasz die Kraft der göttlichen Gnade jedenfalls mächtiger ist als die Natur: in uns habe sie als ihr unterstehend das freie Wahlvermögen, das αὐτεξούσιον genannt wird [1]). Dasz er aber an anderen Stellen zu einem Leben der Verdienste aufruft, ist nur allzubekannt. In einer Auslegung von Ps. 119 versucht Hilarius von Poitiers der Ausflucht zuvorzukommen, der Mensch sei nicht selbst verantwortlich, da er doch nichts empfangen könne, wenn es ihm nicht von Gott gegeben sei. Er betont: der Mensch selbst solle den Anfang machen, er habe zu beten. Gott gebe dann seine Gnade, das Beharren in der Gnade sei wieder die Sache des Menschen. V. 33 („legem statue mihi, domine, viam iustificationum tuarum, et exquiram eam semper") wird folgendermaszen erklärt: „prius enim, quae a deo sunt, cum honore praeposuit; et tunc, quae hominis sunt, cum humilitatis atque officii sui confessione subiecit. orat igitur, ut deus tribuat. a nobis est ergo, cum oramus, exordium, ut munus ab eo sit; dehinc, quia de exordio nostro munus eius est, ex nostro rursum est, ut exquiratur et obtineatur et maneat" [2]). Zu Ps. 58, 4 („alienati sunt peccatores ab utero") erwähnt er zum Beispiel die Verwerfung des Esau. Gott kennt den Willen des Menschen im voraus: „voluntates hominum deo iam in ipsis humanae nativitatis exordiis contuente", *daher*(!) hat er Esau verworfen, als er noch nicht geboren war. Aber die Sünde wird dadurch nicht entschuldigt: „non excusatur quaedam necessitas naturalis in crimine" [3]).

Ambrosius stellt in gewisser Hinsicht das Gegenteil von Hilarius dar: „a deo enim praeparatur voluntas hominum. ut enim deus honorificetur a sancto, dei gratia est" [4]). Gleich darauf redet er von einem Verdienen der göttlichen Gnade! Die Reue des Petrus wird sehr schön auf die Gnade Jesu Christi zurückgeführt: „denique quos Iesus respicit plorant ...respexit Iesus et ille amarissime flevit. respice,

---

[1]) Tertullianus, *De anima*, c. 21 (C.S.E.L., tom. 20, p. 334).

[2]) Hilarius, *Tractatus in psalmum 118*, HE, 12 (C.S.E.L., tom. 22, p. 407), vgl. auch AIN, 10: „divinae vero misericordiae est, ut volentes adiuvet, incipientes confirmet, adeuntes recipiet: ex nobis autem initium est..."

[3]) *In ps. 57*, 2—3 (C.S.E.L., tom. 22, p. 176 sq.).

[4]) Ambrosius, *Expositio evangelii Lucae*, I, 10 (C.S.E.L., tom. 32, 4).

domine Iesu, ut sciamus nostrum deflere peccatum" [1]). Ohne Gott kann niemand anfangen (vgl. Hilarius!): „audeo tamen etiam ego dicere *quod homo viam non possit adoriri, nisi dominum habeat praeviantem*" [2]). Dreimal wird in der „Expositio evangelii Lucae" R. 9, 18 zitiert: „quem enim miseratur et vocat", jedoch ohne weitere Erklärung. In einer Auslegung von Ps. 119 wird zu R. 9, 15—16 bemerkt: hier wird nicht gesagt, dasz wir also nicht zu wollen und zu laufen brauchen (Gott pflegt die Nachlässigen zu verlassen), sondern dasz die Beharrlichkeit nicht in unsrer Macht steht: „non volentis neque currentis hominis perseverantia est; non est in hominis potestate, sed miserentis dei est, ut possis complere quae coeperis" [3]). Ist also der Anfang doch unsre Sache? (vgl. Hilarius!). Anläszlich dieser Verse 15—16 schreibt Ambrosius anderwärts: „talem te ergo praebe bonis studiis et prompta fide, ut deus tui misereatur et vocet te" [4]). Sind wir hier noch weit von Hilarius entfernt? Der gute Eifer des Menschen solle also der göttlichen Berufung vorangehen! Aber völlig verschieden heiszt es in der „Expositio evangelii Lucae": „sed deus quos dignatur vocat et quem vult religiosum facit" [5]). Der Eindruck einer inneren Unklarheit wird noch verstärkt, wenn wir bemerken, dasz nach Ambrosius Gottes Prädestination auf seiner Präszienz beruht: „Unde et Apostolus ait: Quos praescivit, et praedestinavit. Non enim ante praedestinavit quam praesciret, sed quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit" [6]).

In einem Brief erklärt Hieronymus R. 9 [7]). Die Verwerfung der Erstgeborenen Ismael und Esau und die Erwählung Isaaks und Jakobs sind nach ihm ein Vorbild der Verwerfung der Heiden und der Erwählung der Juden. Die Esau-Jakobgeschichte ruft aber das Problem hervor: ist Gott denn ungerecht? Wenn er ohne Rücksicht auf Verdienst und Werke erwählt und verwirft, Esau und Jakob haszt oder liebt noch bevor sie geboren waren, d.h. noch bevor sie Gutes oder Böses getan hatten, dann kommt es ja gar nicht auf unser Wollen und Laufen an. Wenn er nach seinem Belieben Pharao verhärtet und des Volkes Israel sich erbarmt, dann tadelt er den Menschen ohne Grund. Hieronymus erklärt die Verse 14—19 als „*eine*

---

[1]) X, 89.

[2]) II, 84. Wir haben gesperrt.

[3]) *Expositio ps. 118*, 10, 35 (C.S.E.L., tom. 62).

[4]) *De Abraham* II, 10, 74 (C.S.E.L., tom. 32, 1).

[5]) *Expositio evangelii Lucae* VII, 27.

[6]) *De fide*, V, 6, 83 (Migne latina, tom. 16).

[7]) Hieronymus, *Epistola 120*, 10 (C.S.E.L., tom. 55, p. 500).

einzige fortgesetzte Gegenrede" [1]), V. 20 exegesiert er wie Theodor: „ex eo, quod respondes deo et calumniam facis et de scripturis tanta perquiris, ostendis te liberi arbitrii et facere, quod vis, vel tacere vel loqui." Der Mensch sei kein Ton in der Hand des Schöpfers, es sei ihm der freie Wille gegeben, dasz er tue, was er wolle, Gutes oder Böses (!). Zu V. 22—26 bemerkt er: der Pharao habe Gottes Güte miszbraucht, die Verhärtung sei seine eigene Schuld. Wie dieselbe Sonne das Wachs und den Lehm schmelzt oder verhärtet, so verhärtet Gottes Güte einen, während er dem anderen das Heil gibt [2]).

Auch der Ambrosiaster versteht die V. 10—13 *typisch*: „in singulis enim et genus significatur..." (zu V. 10). Nach ihm beruhen die göttlichen Bestimmungen auf seinem Vorherwissen: „non est personarum acceptio in praescientia Dei: praescientia enim est qua definitum habet, qualis uniuscuiusque futura voluntas erit, in qua mansurus est, per quam aut damnetur, aut coronetur" (zu V. 11—13). Zu V. 15 erklärt er: „...hoc est, eius miserebor, cui praecius eram quod misericordiam daturus essem, sciens conversurum illum, et permansurum apud me." Zu V. 16: Das zu erhalten, worum wir bitten, steht nicht in unsrer Macht. Gott urteilt, ob der Mensch mit solcher Gesinnung betet, dasz er Erhörung verdient. *V. 18 wird von einem Gegner gesprochen.* Wir sind alle der Substanz nach *„ex una atque eadem massa"*, wie auch die Gefäsze zur Ehre und die Gefäsze zur Unehre von *einer* Substanz sind: wir sind alle Sünder (V. 21). Gott erbarmt sich aber des einen, und verwirft den anderen, jedoch nicht ohne Gerechtigkeit: „scit enim cuius debeat misereri". Folgerichtig wird das „praeparare" von V. 23 als: „praescire quid futurum est" erklärt.

Die lateinischen Väter fügen der griechischen Exegese insofern etwas Neues hinzu, als sie die Aufmerksamkeit mehr auf eine Psychologie des Heilsprozesses lenken. Hilarius von Poitiers versucht schon drei Phasen zu unterscheiden: 1°.) den Anfang, ein Wollen, ein Beten (ein „nostrum") 2°.) das Geben der Gnade („munus dei") 3°.) das Beharren in der Gnade (ein „nostrum"). Ambrosius versucht dieses System zu durchbrechen, er schreibt den Anfang Gottes Gnade zu, kommt aber nicht zur Klarheit, fällt an anderen Stellen auf Hilarius' Niveau zurück. Hieronymus und der Ambrosiaster stehen an Ursprünglichkeit und Tiefe weit hinter der griechischen Exegese zurück.

---

[1]) Valentin Weber, *a.a.O.*, S. 92.

[2]) Dieses Gleichnis kommt schon bei Origenes vor, *Philocalia* cap. 21 (Lommatzsch, tom. 25, p. 173).

2. KAPITEL

DIE FRÜHPAULINISCHE EXEGESE VON RÖMER 9 BEI AUGUSTIN

De diversis quaestionibus 83, qu. 68, M. 40, 70—74 (an zu setzen auf 394).

Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos, 60—64, M. 35, 2078—2082 (anno 394) [1]).

Im dritten Buch der Schrift „De libero arbitrio" stellt Augustin sich selbst die Frage, ob die Willensfreiheit des Menschen nicht durch Gottes Vorherwissen aufgehoben wird. Aber seiner Meinung nach ist die Antwort nicht schwer. Der Wille ist als solcher „frei": „voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro quia est in potestate, libera est nobis". Das göttliche Vorherwissen der Willensakte ist ein Vorherwissen freier Willensakte. „Ita fit ut et Deum non negemus esse praescium omnium futurorum, et nos tamen velimus, quod volumus" [2]).

Mit diesen wenigen Worten wird ein Problem abgehandelt, das in der antiken Philosophie vielerörtert wurde. Aristoteles z.B. postulierte den freien Willen. Der aristotelische Gott kümmert sich nicht um die freien Handlungen des Menschen. Das Zukünftige ist das Zufällige, auch ein Gott kann es nicht vorauswissen. Die Stoa lehrte: alles geschieht nach der εἱμαρμένη. Diese fügt als πρόνοια das Zukünftige in einen notwendigen, unauflösbaren Zusammenhang. Dadurch entsteht das Problem der sittlichen Zurechnung, denn wird diese nicht von der „necessitas" des stoischen Determinismus aufgehoben? —

---

[1]) Es ist unmöglich, das chronologische Verhältnis zwischen der *quaestio 68* und den *Propos.* 60—64 festzustellen. Nach ihrem Inhalt gehören sie derselben Zeit an, ist keine früher oder später als die andere. *Quaestio 68* fängt an mit der Frage R. 9, 20, exegesiert aber nebenbei auch V. 13. 16. 18, die *Propos.* erklären R. 9, 11—27 Vers nach Vers. Der lateinische Text von R. 9 bei Augustin gibt keinen Anlasz zu besonderen Bemerkungen.

[2]) *De libero arbitrio*, III, 3, 8.

Nach Augustin schlieszen Präszienz und Freiheit des Willens einander nicht aus: jene ist ein Wissen, nicht ein Wirken [1]).

Sobald aber die Praxis Augustin zur Auslegung der Schrift zwingt, wird der philosophische Begriff einer rein betrachtenden „praescientia" von den biblischen Worten Erwählung und Vorherbestimmung verdrängt. In seiner Auslegung von R. 9 in „Qu. 83" fängt er mit der Frage des Paulus an: „O homo, tu quis es, qui respondeas Deo?" Nach einigen versucht der Apostel sich dadurch den Schwierigkeiten zu entziehen, weil er keine Antwort hat auf die Probleme, die durch die Erwählung und Verwerfung Gottes hervorgerufen werden. Häretiker (Manichäer) betrachten den 20. Vers als eine Interpolation: für ihre Lästerung und ihre Täuschung, die Wissenschaft verspricht über den Heilsrat Gottes, wäre das Wort des Paulus eine scharfe Zurechtweisung. Demgegenüber versucht Augustin den wahren Sinn von V. 20 herauszustellen: nach ihm wird hier dem fleischlichen Menschen seine Neugierigkeit untersagt. Diesem sind die göttlichen Geheimnisse verschlossen, er kann nicht mit allen Heiligen die Breite und die Länge und die Tiefe und die Höhe von Eph. 3, 18 begreifen. Wie kann er dann noch mit Gott rechten? Er ist nicht imstande, Worte wie R. 9, 18. 19 zu verstehen. Für ihn sind sie entweder ein Anlasz, die Schrift zu lästern, oder eine Ausrede für seine Sünde. *Dem geistigen Menschen gilt aber der Tadel von R. 9, 20 nicht*: er richtet alles, und wird von niemand gerichtet (1 Kor. 2, 15). „Wir haben empfangen den Geist aus Gott, dasz wir wissen können, was uns von Gott gegeben ist" (1 Kor. 2, 12). Der fleischliche Mensch ist der Ton von V. 21, das „figmentum" von V. 20, er ist nicht wiedergeboren, trägt noch das Bild des irdischen Menschen (1 Kor. 15, 49). Er ist Knecht, nicht Freund (Jo 15, 15). Dem Knecht ist es nicht erlaubt, den Heilsrat seines Herrn zu wissen.

Notwendige Vorbedingung, die göttlichen Geheimnisse zu wissen, ist die Barmherzigkeit, die allen denen Macht gibt, Kinder Gottes zu werden, die an seinen Namen glauben. Der Glaube ist notwendig, und die Erkenntnis, d.h. das Erforschen der Tiefen Gottes, wird dem Glauben als Lohn geschenkt. „Merces enim cognitionis meritis redditur, *credendo autem meritum comparatur*" [2]).

Der Glaube wird hier also als eine Vorstufe der Gotteserkenntnis beschrieben. Sodann aber reinigt er von der Sünde, er wendet das Herz von der Welt ab, ist die Vorstufe zum „recte vivere". Denn

---

[1]) Vgl. *l.c.*, III, cap. 4.

[2]) *Qu. 83*, 68, 3.

nur diejenigen, die reines Herzens sind, werden Gott schauen, ihn erkennen: „Quapropter cum videre non possint, nisi recte vivant, nec recte vivere valeant, nisi credant; *manifestum est a fide incipiendum*" [1]). Dieser Glaube ist ein „Verdienst". Wie aber entsteht der Glaube? Programmatisch schreibt Augustin: „Ipsa autem gratia quae data est per fidem, nullis nostris meritis praecedentibus data est". Daraus sollen wir nicht folgern, dasz der Glaube selbst Gabe, Gnade sei. Gnade ist, dasz wir zum Glauben gerufen werden — dasz wir aber glauben, ist unser Beitrag im Heilsprozesz, unser „meritum". Der Sünder (d.h. der Mensch, der noch nicht glaubt) hat vor Gott kein Verdienst. „Christus autem pro impiis et peccatoribus mortuus est, ut ad credendum non merito, sed *gratia vocaremur, credendo autem etiam meritum collocaremus*" [2]).

Klarer tritt die Meinung Augustins noch hervor in n. 5 derselben Quaestio: „Propterea si quisquam sibi tribuit quod venit vocatus, non sibi potest tribuere quod vocatus est". Diese Berufung, die „vocatio" geht dem Verdienst des Menschen voran: „vocatio ergo ante meritum voluntatem operatur". „Et quoniam nec velle quisquam potest, nisi admonitus et vocatus, sive intrinsecus, ubi nullus hominum videt, sive extrinsecus per sermonem sonantem, aut per aliqua signa visibilia; efficitur ut etiam ipsum velle Deus operetur in nobis", wie Paulus in Phil. 2, 13 behauptet. Dieses Zitat schlieszt aber nicht aus, dasz wir in Freiheit gerufen werden, mit freiem Willen uns für oder wider die Berufung entscheiden: „vocati erant in libera voluntate". Es meint nicht mehr, als dasz der Reaktion des Glaubens eine Aktion Gottes, die Berufung, vorangehen musz.

Diese „vocatio" ist nicht an die Schrift gebunden, auch ohne die Schrift kann Gott rufen. Sie ist nicht eng mit der Person Jesu Christi verknüpft. Auch die Kirche wird hier nicht genannt. Sie ist etwas „mystisches", d.h. Gott ruft ohne geschichtliche Vermittlung. Sie gehört oft zu der Innenwelt, zu den Tiefen der Seele, die dem Auge der Menschen verborgen sind. Aber auch ein äuszeres Wort oder ein Bild kann uns die „vocatio" vermitteln, man kann ja etwas lesen oder hören oder sehen, wodurch der Wille angeregt wird, das Gute zu tun. Die Berufung geht vor „sive intrinsecus, sive extrinsecus..." So erzählt Augustin in den „Confessiones", wie in ihm selbst die Begierde, sich Gott, zur Heilung von der Konkupiszenz, ganz zu ergeben, gewirkt wurde, z.B. durch Ponticianus' Erzählungen von dem

---

[1]) *L.c.*
[2]) *L.c.*

Mönch Antonius. Zweitens fällt an dem „vocatio"-Begriff in dieser „Quaestio" auf, dasz „mahnen" synonym ist mit „rufen": „...admonitus et vocatus..." In früheren Schriften kommt der Ausdruck „admonere" an einigen Stellen vor. Z.B. „De beata vita" IV, 35 (anno 386): „*Admonitio* autem quaedam, quae nobiscum agit, ut Deum *recordemur*, ut eum quaeramus... de ipso ad nos fonte veritatis emanat. Hoc *interioribus luminibus* nostris iubar sol ille *secretus* infundit." Der Quell der Wahrheit „ermahnt" uns, dasz wir uns an Gott erinnern, ihn in den Hallen des Innenbewusztseins suchen. Diese Ermahnung richtet sich an die „inneren Augen", sie ist auch selbst innerlich, verborgen. Sie ist ein Appell ans Bewusztsein, sich Gott zu „erinnern", ihn in uns selbst zu suchen. D.h. ein Appell, eine schon gegenwärtige Potenz in uns selbst zu finden. In der Schrift „De libero arbitrio", II, c. 14, 38, „ermahnt" die Weisheit. Die „Weisheit" ist dort ein allgemein-menschliches logisch-ethisches Prinzip, das ermahnt, appelliert an schon in uns vorhandene Möglichkeiten. Anderwärts „ermahnt" das Sittengesetz [1]). Aber in „qu. 83" wird „admonere" durch „vocare" verdrängt. Dieser Begriff wird ihm von der Schrift gegeben: „gerufen" werden die Gäste zum Tisch des Herrn in Lk. 14, 13, und in Propos. 55 werden R. 8, 28. 30 und Mt. 22, 14 („multi *vocati*, pauci tamen electi") zitiert. Daneben hat „rufen" mehr Effekt als „ermahnen": steigt letzteres nicht über einen Appell an schon in uns vorhandene Möglichkeiten hinaus, ist es fast nicht mehr als ein Ruf, den ein in sich selbst hineintranszendierendes Ich an das eigne Bewusztsein richtet, ersteres weist mehr auf die Kraft einer göttlichen Berufung hin, die von *auszen* her zu uns kommt.

Die „vocatio" wirkt ein Wollen in uns: „vocatio ergo ante meritum voluntatem operatur". Eigentlich sollte Augustin schreiben: die Berufung „regt" in uns ein Wollen „an", denn wie wir auf die Aktion Gottes reagieren, steht doch nach ihm in unsrer Macht. Aber der Anschlusz an Phil. 2, 13 drängt ihm das Wort „operatur" auf. Nicht in unsrer Macht steht, dasz wir berufen werden: daher kann Paulus schreiben, dasz Gott auch das Wollen „wirkt". Denn wie hätten die Gäste des groszen Abendmahls in Lk. 14 ohne die Einladung, die „vocatio" kommen können? Aber nicht alle, die berufen

[1]) *Epistula 157*, 16, vgl. auch *De vera religione* 40, 75 (durch die Leiden dieser Welt werden wir „ermahnt", dasz wir das Unveränderliche suchen) und *Soliloquia* I, 1, 3 („Deus a quo admonemur ut vigilemus"). Zepf kann in *De beata vita* IV, 35 nichts anderes sehen als ein „abgeblasztes Bild jenes *iranischen Mythos* von der *Mahnung Gottes an die Seele*, die in dieser bösen Welt verstrickt ihrer himmlischen Heimat vergasz". Vgl. Zepf, *Augustins Confessiones*, S. 49.

wurden, haben der Einladung Folge geleistet. „Itaque nec illi debent sibi tribuere qui venerunt; quia vocati venerunt: nec illi qui noluerunt venire, debent alteri tribuere, sed tantum sibi; quoniam ut venirent, *vocati erant in libera voluntate*" [1]). Diese verdienen sich die Strafe. Daher will der Dichter des 100. Psalms (Ps. 101, 1) von Gnade und Recht singen: zu Gottes „misericordia" gehört die Berufung, zu seinem „iudicium" die Glückseligkeit derjenigen, die der Einladung Folge geleistet haben, und die Strafe der anderen, die nicht gekommen sind. Gottes Handeln erweist sich als Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Mit dem letzten Ausdruck meint Augustin doch nicht viel mehr, als dasz Gottes Verfahren jedenfalls für den Menschen verständlich ist, allerdings nur für den geistigen Menschen. Denn nur dieser spricht „Weisheit unter den Vollkommenen" (1 Kor. 2, 6), nur dieser schaut die Synthese von „gratia" und „iustitia" im göttlichen Heilsrat, nur er begreift warum einer verworfen und der andere zur ewigen Glückseligkeit erwählt wird, denn nur er weisz „de animarum occultissimis meritis" [2]), er weisz wie einer sich die Strafe verdient und der andere mit freiem Willen der Einladung folgt.

Am Anfang von n. 5 umschreibt Augustin die richtige Antwort auf die Berufung, das Wollen, als ein Seufzen, eine Reue über die Sünden, ein Beten. Wiewohl er hier das Wort „Glaube" nicht anwendet, ist es doch klar, dasz dieses Wollen, dieser „dolor paenitendi" nur eine nähere Bezeichnung des Glaubens ist. Anderwärts gebraucht er in einer Auslegung von R. 9, 15 die Worte „glauben" und „wollen" als Synonyma: „credere et velle", erklärt er den Glauben als ein Beten: „credenti et petenti" [3]). Zusammenfassend nennt er den Glauben den Willen, „etwas" zu empfangen. Was will der Glaube empfangen? Den Heiligen Geist. „Quia nisi quisque credat in eum, et in *accipiendi voluntate* permaneat, non accipit donum Dei, id est, Spiritum sanctum, per quem diffusa caritate bonum possit operari" [4]).

Durch dieses Wollen macht sich der Mensch der göttlichen Barmherzigkeit würdig. Worin besteht diese Barmherzigkeit? Propos. 61 gibt die Antwort: „illius (sc. Dei) autem (sc. est) dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per Spiritum sanctum, per quem charitas Dei diffunditur in cordibus nostris". In qu. 68, 4 nennt Augustin diese Barmherzigkeit kurzerhand „iustificatio": durch diese Recht-

---

[1]) *Qu. 68*, n. 5.
[2]) n. 3.
[3]) *Propos. 61.*
[4]) *Propos.* 60.

fertigung kommt Gott denen zu Hilfe, die zu ihm beten. Es gibt Gefäsze des Zornes, wie z.B. der Pharao, der sich die Strafe, in casu die Verstockung verdient, es gibt Gefäsze der Barmherzigkeit, wie z.B. die Israeliten in Aegypten, die sich durch ihr Beten der Rechtfertigung würdig machen. Was heiszt, wenn wir Propos. 61 und qu. 68, 4 nebeneinander lesen, Rechtfertigung hier anders als die Verleihung der Kraft, das Gute zu tun? Diese Kraft gibt Gott dem wollenden und glaubenden Menschen durch den Heiligen Geist („per Spiritum sanctum"), in demselben Propos. 61 identifiziert er diese Kraft aber mit dem Heiligen Geist: „...ut det credenti et petenti Spiritum sanctum". „Wenn Augustin von der wirksamen Gnade redet, so denkt er in der Regel an den hl. Geist, und zwar so, dasz dieser sowohl als Gabe wie auch als Geber in Betracht kommt" [1]).

Die Barmherzigkeit Gottes besteht also darin, dasz der Mensch den Heiligen Geist empfängt, der in unser Herz die Liebe, die Anregung zu einem neuen Leben, ausgieszt. Wirkt es hier jedoch nicht verwirrend, dasz nach qu. 68, 5 zur „misericordia" gerade die „vocatio" gehört? Aber anläszlich R. 9, 15: „miserebor cui misertus ero, et misericordiam praestabo cui misertus ero", unterscheidet Augustin in Propos. 61 zwei Stufen der Barmherzigkeit. Das erste Mal ist Gott barmherzig, indem er zum Glauben ruft, während wir noch Sünder sind — seine zweite Barmherzigkeit erweist, er, indem er dem Glaubenden den Heiligen Geist gibt: „Cui ergo misertus ero, inquit, ut eum vocet, miserebor *adhuc* eius cum crediderit". Bezeichnend für Augustins Phasenpsychologie ist, dasz er die *eine* Barmherzigkeit Gottes verteilt über die verschiedenen Stadien des Heilsweges, dasz nach ihm mit dem „miserebor" eine andere Barmherzigkeit gemeint ist als mit dem „misertus ero". Die zweite „misericordia" ist die eigentliche. Wenn wir in qu. 68, 5 lesen: „quia etiamsi magno gemitu et dolore poenitenti, misericordia Dei dignus fuerit, non ipsius est, qui si relinqueretur, interiret, sed miserentis Dei, qui eius precibus doloribusque subvenit", so wird hier ohne weiteres die zweite „misericordia" gemeint. Sie verleiht dem Menschen die Kraft zu den guten Werken der Barmherzigkeit: „...ut faciat (sc. Deus) eum misericordem, quo bona possit per dilectionem operari" [2]). Ohne diese zweite Barmherzigkeit vermag der Wille zu wenig: „parum est enim velle, nisi Deus misereatur" [3]). In diesem Sinne wird auch R. 9, 16 ausgelegt: „non volentis neque

---

[1]) Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, S. 521.

[2]) *Propos.*, 61.

[3]) *Qu. 68*, 5.

currentis, sed miserentis est Dei": unser Wollen ist in Bezug auf das Tun des Guten insuffizient. „Manifestum est ergo non volentis, neque currentis, sed miserentis Dei esse, quod bonum operamur" [1]. Gott kommt unsrem Gebet und unsrer Reue zu Hilfe: „precibus doloribusque subvenit" [2]. Selbstverständlich beeilt Augustin sich, hinzuzufügen, dasz diese Gnade nur einem vorangehenden Verdienst des Glaubens geschenkt wird: „Deus non miseretur, qui ad pacem vocat, *nisi voluntas praecesserit*; quia in terra pax hominibus bonae voluntatis" [3]. — Nur an *einer* Stelle wird in qu. 68, n. 5 die erste Barmherzigkeit gemeint: „ad misericordiam pertinet vocatio".

Dem aufmerksamen Leser wird schon aufgefallen sein, dasz wir in der frühpaulinischen Exegese von R. 9 demselben Glaubensbegriff begegnen, dem wir schon in der Exegese von R. 7 begegnet sind. Wurde in n. 3 der 68. „Quaestio" der Glaube noch als eine Vorstufe der Erkenntnis beschrieben, unmerklich sind wir zum voluntaristischen Glaubensbegriff hinübergegangen. War die „cognitio" an der zuerst genannten Stelle der Lohn des Glaubens, anderwärts wird die „facultas bene operandi" dem Verdienst des Glaubens geschenkt. Auch hier ist der Glaube ein Beten, ein Flehen um die Kraft der Gnade. Er ist eine Station auf einem Heilswege, dessen einzelne Stadien von Augustin klar bezeichnet werden. Der Uebergang vom „status sub lege" zum „status sub gratia" zeigt fünf Momente auf:

1°.) Die Berufung („vocatio"). Gott ergreift die Initiative im Heilsprozesz. „Est autem gratia, ut vocatio peccatori praerogetur, cum eius merita nulla, nisi ad damnationem praecesserint" [4].

2°.) Unser Wollen, der Glaube („velle", „preces", „dolor paenitendi", „credere"). Dasz wir der Berufung folgen, ist Sache unsres freien Willens: „quod si vocatus vocantem secutus fuerit, *quod est iam in libero arbitrio*, merebitur et Spiritum sanctum..." [5]. „Nostrum enim est credere et velle..." [6].

3°. Die Erwählung („electio"). Gott erwählt den Glaubenden zur Rechtfertigung. Diese Wahl beruht auf dem Verdienst des Glaubens. „Si enim nullo merito (sc. elegit), non est electio" [7].

---

[1]) *Propos.*, 62.
[2]) *Qu. 68*, 5.
[3]) *L.c.*
[4]) *Propos.*, 60.
[5]) *Propos.*, 60.
[6]) *Propos.*, 61.
[7]) *Propos.*, *60*. Die augustinische Interpretation der Erwählung werden wir später näher erläutern.

4°.) Die Rechtfertigung („iustificatio"), d.h. das Empfangen des hl. Geistes. Wer der „vocatio" gehorcht, verdient sich den Heiligen Geist: „...*merebitur* et Spiritum sanctum" [1]). „Quod ergo credimus, nostrum est: quod autem bonum operamur, illius qui credentibus in se dat Spiritum sanctum" [2]). „Fides inchoat meritum, ut per munus Dei bene operentur" [3]).

5°.) Aus der Rechtfertigung gehen die guten Werke hervor. Sie sind nicht ein „nostrum", sie geschehen nur durch die Liebe, und die Liebe ist nur in uns durch die Gabe des hl. Geistes: sie werden also „geschenkt". Und doch ist es der freie Wille, der das Gute tut, und das *Beharren* im Tun des Guten ist seine Sache; die Gnade musz ihm aber erst den Impuls zum Tun des Guten gegeben haben: „...merebitur et Spiritum sanctum, per quem bona possit operari; in quo permanens (*quod nihilominus est in libero arbitrio*)..." [4]). Diese fünfte Stufe der guten Werke ist eine spezifisch augustinische Synthese von Gnade und Freiheit. Frei ist der Mensch, auch im Tun des Guten, den Uebergang aber von der zweiten zur fünften Stufe bewirkt der hl. Geist, der uns die Liebe, das Prinzip des neuen Lebens, einflöszt.

6°.) Als sechste Stufe können wir noch hinzufügen, was uns in der frühpaulinischen Exegese von R. 7 als die vierte Stufe, die jenseitige Glückseligkeit, bekannt war: durch die guten Werke verdient der Mensch sich das ewige Leben: „...merebitur etiam vitam aeternam, quae nulla possit labe corrumpi" [5]).

Aber stehen die obigen Anschauungen über Berufung, Glaube und Werke, Verdienst und Gnade nicht in Widerspruch mit der Bibelstelle von R. 9? Augustin versucht in seiner Auslegung von R. 9 (und 8, 28—30) in den Propositionen und der 68. Quaestio die Schwierigkeiten zu beheben.

R. 8, 30: „Quos vocavit, ipsos et iustificavit", veranlaszt zu der Frage: werden also *alle*, die berufen sind, auch gerechtfertigt? [6]). Die Antwort gibt Mt. 22, 14: „Multi vocati, pauci tamen electi". Die Gnade der Rechtfertigung empfangen nur diejenigen, die nach dem Vorsatz Gottes gerufen sind (R. 8, 28). Was heiszt aber die „vocatio

---

[1]) Vgl. das Zitat zu Anm. 5 auf S. 99.
[2]) *Propos.*, 60.
[3]) *Propos.*, 62.
[4]) *Propos.*, 60.
[5]) *L.c.*
[6]) *Propos.*, 55.

secundum propositum" des 28. Verses? Mit diesem Vorsatz ist nach V. 29 das Vorherwissen und die Vorherbestimmung Gottes gemeint: „Quoniam quos ante praescivit, et praedestinavit conformes imaginis Filii eius". Augustin fügt hinzu: *„nec praedestinavit aliquem, nisi quem praescivit crediturum et secuturum vocationem suam, quos et electos dicit"*. Das προέγνω von V. 29 ist im Lateinischen durch „praescivit" übersetzt: daher kann Augustin die prägnante Bedeutung des Vorhererkennens nicht auffallen, kommt er nicht über ein Vorherwissen, ein Voraussehen hinaus, das auf seinen Gegenstand aber keine Wirkung ausübt. Von einer allgemeinen Berufung, die sich an viele wendet, unterscheidet Augustin also eine besondere Berufung, wodurch die „wenigen" berufen werden: sie geschieht dem göttlichen Vorherwissen gemäsz, das voraussieht, wie der Mensch antworten wird und demgemäsz ihn ruft. Der Grund zu Vorherbestimmung und Erwählung liegt im Menschen. Augustin ahnt noch nicht, dasz gerade in der Differenzierung zwischen einer allgemeinen und einer besonderen „vocatio secundum propositum" das eigentliche Problem enthalten ist. Die Frage, woran es liege, dasz viele nicht kommen, obwohl sie berufen sind, tut er mit den wenigen Worten ab: „multi enim non veniunt, cum vocati fuerint: nemo autem venit, qui vocatus non fuerit" [1]). D.h. diese schmerzliche Tatsache ist ihm überhaupt noch keine Frage geworden! Man kann ja einfach die Einladung von Lk. 14 ablehnen, man kann ihr auch folgen! Das steht einem frei [2]). Augustin weisz noch nicht von der Gewalt, die der göttlichen „vocatio" eignet, wodurch der Mensch unwiderstehlich aus der Entfremdung von Gott in den Bereich seiner Gnade gerückt wird (wenn man darum weisz, wird die Tatsache, dasz viele der „vocatio" dennoch keine Folge leisten, zu einem Geheimnis, das von den Signa: Erwählung und Verwerfung kraft einer freien Entscheidung Gottes gedeutet wird).

R. 9, 13: „Nondum enim nascentium, neque agentium aliquid boni aut mali, ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei, quia maior serviret minori, sicut scriptum est, Jacob dilexi, Esau autem odio habui", verneint scheinbar den freien Willen, der sich entweder eine Belohnung oder eine Strafe von Gott verdient [3]). Paulus meint hier aber, dasz nicht Jakobs oder Esaus Werke der Grund dazu sind, dasz Gott sie schon vor ihrer Geburt liebte oder haszte. Die guten Werke geschehen durch

---

[1]) *L.c.*

[2]) Vgl. *Qu. 83*, 68, 5 zum Gleichnis des groszen Abendmahls von Lk. 14.

[3]) *Propos.*, 60.

die Liebe, und diese ist Gabe des Heiligen Geistes. Daher kann niemand sich seiner guten Werke rühmen, daher schreibt Paulus: „non ex operibus". Aber worauf geht die Erwählung Gottes dann zurück? Ein Motiv zu der Erwählung musz es geben, denn eine Wahl setzt einen Grund zum Wählen, ein „Verdienst" des Erwählten voraus: *„si enim nullo merito* (elegit), *non est electio"*. „Electio" und „meritum" gehören nach ihrem Begriff zueinander! Von der Freiheit Gottes, ohne Grund zu wählen, weisz Augustin noch nicht. Erst später wird er erkennen, wie „gottlos" est ist, anzunehmen, dasz die Motive zu Gottes Entscheidungen *auszerhalb ihm* in irgendwelchen Leistungen oder vorausgesehenen Verdiensten des Menschen liegen. Jetzt geht nach Augustin die „electio" auf den Glauben zurück, den Gott voraussieht: „fidem elegit in praescientia: ut quem sibi crediturum esse praescivit, ipsum elegerit, cui Spiritum sanctum daret..." Der Zweck der Erwählung ist die Rechtfertigung.

Auch R. 9, 15: „miserebor cui misertus ero, etc." hat Augustin (ebensowenig wie R. 8, 28—30) über die eigentümliche Kraft der göttlichen Berufung und die Freiheit des göttlichen Erbarmens noch nicht belehrt. Dieser Vers war ihm nur ein willkommener Anlasz zu seiner Psychologie des Heilsprozesses, zu einer Zerlegung der *einen* Barmherzigkeit Gottes [1]). Wie R. 9, 16 erklärt wird, haben wir schon oben gesehen: „non tollit (sc. Paulus) liberum voluntatis arbitrium: sed non sufficere dicit velle nostrum, nisi adiuvet Deus..." [2]). Gott kommt unsrem Willen zu Hilfe, indem er ihm die Kraft zum Tun des Guten schenkt. Auch durch V. 18: „Ergo cui vult miseretur, et quem vult obdurat" werde die Freiheit des Willens nicht aufgehoben. Denn „illa misericordia *praecedenti merito fidei tribuitur*, et ista obduratio praecedenti impietati" [3]). Der Pharao wurde verhärtet (V. 17), weil er der „vocatio" keine Folge leistete. Er wuszte doch, wieviel Gutes seinem Land durch Josephs Auftreten geschehen war. Gott hat ihn dazu berufen, mit dem Volk Israel so zu verfahren, wie es sich für einen Mann schickt, der für früher erwiesene Wohltaten dankbar ist. Statt dessen hat er Grausamkeit geübt und dadurch hat er sich die fürchterliche Strafe verdient, dasz Gott ihn in seiner Sünde verstockte: fortan war es ihm unmöglich den ganz deutlichen Zeichen, die man in Aegypten sah, zu gehorchen [4]). Nicht dieser Ungehorsam wird ihm

---

[1]) *Propos.*, 61.
[2]) *Propos.*, 62.
[3]) *Propos.*, 62.
[4]) *Qu. 83*, 68, 5.

angerechnet (er konnte durch die Verhärtung keinen Gehorsam mehr leisten), sondern die Tatsache, dasz er durch frühere Sünden sich die Strafe der Verstockung verdient hat. „Weil sie die Erkenntnis Gottes verachteten, hat Gott sie dahingegeben in verkehrten Sinn, dasz sie tun, was sich nicht gebührt" (R. 1, 28). „Dignum se praebuit, cui cor obduraretur *priore infidelitate*". Diese Verhärtung wird *negativ* als ein Verlassen beschrieben: „...obdurans deserendo ut male operentur" [1]).

In den „qu. 83" erklärt er V. 18 glatt mit Hilfe der „occultissima merita" bei den Menschen, die der Grund für Gottes Erbarmen und Verstockung sind [2]). Daher kann auch der Wille Gottes, wie er sich in seinem Erbarmen und Verwerfen offenbart, nicht „ungerecht" sein. D.h. er kann vom Menschen verstanden werden. Mag auch Augustin ausdrücklich versichern, dasz die Berufung Gottes „tief" ist, „altae et profundae ordinationis", wie z.B. die Berufung des Jeremia noch im Mutterleibe (Jeremia 1, 5) und die Entscheidung Gottes über Jakob und Esau schon vor ihrer Geburt (R. 9, 13), für den geistigen Menschen ist Gottes Verfahren „gerecht" [3]). „Venit (sc. voluntas Dei) enim de occultissimis meritis... *Praecedit ergo aliquid in peccatoribus*, quo quamvis nondum sint iustificati, digni efficiantur iustificatione; et item praecedit in aliis peccatoribus, quo digni sunt obtusione" [4]). D.h. das Verhalten des Menschen hat logische Priorität vor dem göttlichen Akt der Rechtfertigung! Und zweitens: man soll die „Tiefe" der göttlichen Berufung nicht so ernst nehmen, denn der geistige Mensch vermag doch genau zu erklären, warum der Pharao verhärtet wurde. Die „occultissima merita" sind noch nicht so ganz verborgen!

Klar ist, dasz Augustin die V. 15—18 als positive Argumentation des Apostels exegesiert. Nur V. 19 sei eine Gegenrede: „Dicis itaque mihi, Quid adhuc conqueritur? nam voluntati eius quis resistit?" Paulus weist den Fragenden ab: als fleischlicher Mensch habe er nicht das Recht solche Probleme aufzuwerfen, denn er verstehe noch nicht, wie Gott nach seinem Vorherwissen erwählt und verwirft (...quomodo Deus praescius eligat credituros, et damnet incredulos... [5]). Er gehöre noch zur Masse des Tons (zu V. 21)!

---

[1]) *Propos.*, 62.
[2]) *Qu. 83*, 68, 4.
[3]) *Qu. 68*, 6.
[4]) *Qu. 68*, 4.
[5]) *Propos.*, 62.

Wir fassen zusammen: Paulus redet in V. 22 von „vasa misericordiae" und „vasa irae". Beide gehören zu der *einen* Masse der Sünder. Beiden schenkt Gott seine Berufung. Erstere aber beantworten diese, indem sie ihn um seine Gnade anflehen, wie z.B. die Israeliten in Aegypten. Er kommt ihnen dann durch seine Barmherzigkeit zu Hilfe, damit sie das Gute tun. Letztere verachten die Einladung, wiewohl Gott mit ihnen Geduld hat. Für sie ist die dritte Phase, dasz sie von ihm verlassen werden, damit sie nur das Böse tun. Immerhin hat der freie Wille seine bestimmte Stelle auf dem Wege zum jenseitigen Heil oder zum endgültigen Gericht, denn: „et illa misericordia praecedenti merito fidei tribuitur, et ista obduratio praecedenti impietati..." [1]).

V. 24 ff. führen Augustin zum Thema des ganzen Abschnittes zurück (R. 9, 11—27): Weil unsre guten Werke schlieszlich die Barmherzigkeit Gottes voraussetzen, sollen die Juden sich ihrer Werke nicht rühmen, alsob sie sich dadurch die Gnade des Evangeliums verdient hätten, und diese Gnade der Berufung den Heiden vorenthalten werden sollte. Die Berufung geht den guten Werken voran: also haben die Juden kein Vorrecht vor den Heiden. Schon Hosea verkündet die Berufung der Heiden, Jesaja die Israels (zu V. 27) [2]).

Ist der Ausdruck „occultissima merita" ein Hinweis, dasz Augustin doch eine Ahnung davon hatte, dasz die Zurückführung von Gottes Erwählen und Verwerfen auf menschliche Verdienste nicht so leicht mit Römer 9 in Einklang zu bringen ist? Was mag sonst die Ursache sein, dasz er oft von der „Tiefe" der göttlichen Berufung redet? In Propos. 63 kommt die Verstockung des Pharao hervor „ex meritis... *occultae* superioris impietatis". In den „qu. 83" verwendet er aber einen Superlativ: „*occultissima* merita"! Ist Augustin seiner Sache nicht gewisz?

---

[1]) *Qu. 83*, 68, 4.
[2]) *Propos.*, 64 u. 65.

3. KAPITEL

DIE SPÄTPAULINISCHE EXEGESE VON RÖMER 9 BEI AUGUSTIN

De diversis quaestionibus ad Simplicianum, liber I, quaest. 2, M. 40, 110—128 (anno 397).

In seinen Retraktationen revidiert Augustin seine Auslegung von R. 9 in den Propositionen [1]). An drei Punkten widerruft er seine früheren Anschauungen:

1°.) Er habe den Charakter der *Erwählung* nicht genügend erklärt. Gottes Erwählung sei Gnade, sie werde nicht von irgendwelchen vorangehenden Verdiensten bestimmt: „Nec adhuc inveneram, qualis sit electio gratiae, de qua idem dicit apostolus: reliquiae per electionem gratiae factae sunt (R. 11, 5); quae utique non est gratia, si eam merita ulla praecedunt".

2°.) Auch der *Glaube* gehöre „inter dei munera", auch er werde von demselben Geist geschenkt, der die Kraft zu den guten Werken verleiht. Der Glaube und die guten Werke sind beide ein „nostrum": wir glauben mit freiem Willen und wir tun das Gute mit freiem Willen, und doch sind beide Phasen eine Gabe des Heiligen Geistes. Zu den Worten: „sed et illa misericordia praecedenti merito fidei tribuitur", bemerkt Augustin: offen bleibt die Frage, ob auch der Glaube zur Barmherzigkeit Gottes gehört, d.h. ob Gott barmherzig ist, *weil* der Mensch glaubt, oder ob er barmherzig ist, *damit* er glaubt.

3°. Zu wenig habe er das Problem der *Berufung* erörtert. Denn es gibt eine „vocatio secundum propositum dei", die sich nicht an alle, die berufen werden, wendet, sondern nur an die Erwählten.

In der zweiten „Quaestio" von „ad S.", lib. I bekommt die göttliche Berufung einen ganz anderen Charakter als vorher. In dieser „Quaestio", einer genauen Auslegung von R. 9, hat sich die grosze Wendung

---

[1]) *Retractationes*, I, 22, 3—10, C.S.E.L. 36, p. 107 sqq.

im Vergleich zur frühpaulinischen Exegese vollzogen. Wir fangen mit einer Analyse an.

Augustin beginnt mit der richtigen Bemerkung, dasz man R. 9 im allgemeinen Zusammenhang des Römerbriefes zu lesen habe. Der Zweck des Briefes sei, darzulegen, dasz niemand sich seiner guten Werke rühmen solle, alsob sie vor Gott ein „Verdienst" darstellten. Daher können die Israeliten sich auch nicht auf ihre Gesetzeserfüllung berufen, alsob sie sich dadurch die Gnade des Evangeliums verdient hätten. Nein, die Werke gehen der Gnade nicht voraus, sondern folgen ihr: „...bene operari non posse, nisi per fidem perceperit gratiam". Der Mensch fängt an die Gnade zu empfangen, sobald er zu glauben anfängt. Ist demgegenüber Kornelius in Apg. 10 nicht ein Beispiel dafür, wie ein Mensch sich durch Almosen und Gebete würdig zeigt, dasz ihm Gnade geschenkt wird, in casu dasz ihm ein Engel gesandt wird? Hier gehen die guten Werke der Gnade doch voran? Aber Kornelius hätte sie nicht tun können, wenn er nicht geglaubt hätte. Und der Glaube war in ihm durch eine mehr oder weniger verborgene Berufung hervorgerufen. Denn zum Glauben wird der Mensch bewogen „vel interna vel externa admonitione", „vel secretis per visa mentis aut spiritus, vel manifestioribus per sensus corporis admonitionibus". Auch hier ist die Berufung etwas Mysteriöses, sie wird noch als ein Mahnen beschrieben, das sich mittelst einer Vision an den inneren Sinn, an das innere Sehen, oder an die äuszeren Sinne richtet. Im Gegensatz zur Bibel ist gar keine Beziehung da zwischen Berufung und Wort Gottes, der Person Jesu Christi, der Kirche: die „vocatio" schwebt in der Luft. Auszerdem ist „das ganze Phänomen auf ein *Sehen* orientiert, nicht auf ein *Hören*" [1]). Die biblische Offenbarung ist aber „Wort", das gehört wird. — Nach dem Glauben wird dem Kornelius eine gröszere und evidentere Gnade, d.h. die eigentliche

---

[1]) Jonas, *a.a.O.*, S. 63. Er fährt fort: „Es ist im Grunde der alte platonische Eros, der hier immer gemeint ist, nicht die christliche Agape, die in einem... Vollzugszusammenhang mit ἀκούειν — ὑπακούειν — πιστεύειν steht." Vgl. über „Sehen" und „Hören" Dr F. W. A. Korff, *Christologie, De leer van het komen Gods*, Nijkerk 1940, I, S. 63: „Telkens weer klinkt het inzonderheid bij de profeten: „hoort des Heeren woord"... Het Oude Testament kent daarnaast ook wel het „zien", maar hierop valt niet zoozeer de nadruk. G. Kittel heeft erop gewezen, dat in de Grieksche religie het „zien" praevaleert, in de Israëlitische daarentegen het „hooren". Er is in het Oude Testament een overgang, een terugtocht als het ware van het „zien" naar het „hooren"... Merkwaardigerwijze treedt nu in de Evangeliën naast het „hooren" het „zien". Er *valt* thans iets te zien: de belofte is vervuld, het Woord is vleesch geworden".

Gnade, mittelst der Sakramente eingeflöszt: „celebratione sacramentorum gratia plenior et evidentior infundatur". Vorher reicht die Gnade nicht aus, das Reich Gottes zu erlangen: „sicut in ipso Cornelio ante quam sacramentorum participatione incorporaretur Ecclesiae". — Es fällt auf, wie der ganze Gedankengang auf eine Psychologie des Heilsweges bei Kornelius gerichtet ist. Anfang und Fortsetzung werden klar unterschieden: der Glaube ist wie eine Empfängnis, aber der grosze Moment im Prozesz ist die Wiedergeburt, das Eingieszen jener „überbietenden" Gnade. „Fiunt ergo inchoationes quaedam fidei, conceptionibus similes: non tamen solum concipi, sed etiam nasci opus est, ut ad vitam perveniatur aeternam". Aber weder von Empfängnis, noch von Geburt kann ohne die Gnade des göttlichen Erbarmens die Rede sein. — Wir begegnen hier wieder dem uns schon bekannten Schema: Berufung — Glaube — die eigentliche Gnade. Erst bei der dritten Stufe kommt die Kirche in Sicht! Offen bleibt die Frage, inwiefern der Glaube eine freie Entscheidung des Menschen der „vocatio" gegenüber ist.

In n. 3 kehrt Augustin zu seinem Ausgangspunkt zurück: die Werke folgen der Gnade. Noch deutlicher wird dies an dem Beispiel des Jakob nach R. 9, 10—13. Dasz für Esau und Jakob die Lose so verschieden fallen, findet seinen Grund nicht in von einander verschiedenen Verdiensten der Eltern. Man kann nicht sagen: der Sohn war zu diesem Schicksal vorherbestimmt, weil sein Vater so oder so beschaffen war, als er ihn erzeugte. Die Umstände sind hier für Jakob und Esau gleich: sie sind empfangen „ex uno concubitu" [1]). Ebensowenig ist es möglich die Konstellation der Gestirne zur Zeit der Empfängnis und der Geburt zur Erklärung heranzuziehen: das „ex uno concubitu" betont, dasz Jakob und Esau bei der Empfängnis durch einen einzigen Akt im gleichen Augenblick gezeugt sind. Paulus schreibt: „....non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei, Quia maior serviret minori". Dadurch wird eine dritte Erklärung abgelehnt, den Grund zur Entscheidung Gottes in Jakobs guten Werken zu suchen. „Prima est igitur gratia, secunda opera bona". Niemand tut das Gute, *damit* er die Gnade empfangen wird, sondern *weil* er die Gnade empfangen hat. „Quomodo enim potest iuste vivere, qui non fuerit iustificatus? quomodo sancte vivere, qui non fuerit sanctificatus? vel omnino vivere, qui non fuerit vivificatus? Iustificat autem gratia, ut

[1]) Das griechische ἐξ ἑνὸς κοίτην ἔχουσα wird im lateinischen Text übersetzt durch „ex uno concubitu habens" (richtiger ist: „ex uno concubitum habens"). Für Augustin hat gerade das „ex uno concubitu" entscheidende Bedeutung.

iustificatus possit vivere iuste". „Rechtfertigen", „heiligen" und „lebendig machen" sind ein und dasselbe. Die Gnade macht gerecht. Der Zweck der Rechtfertigung ist das Tun des Guten. Diesen guten Werken ist die „Krone der Gerechtigkeit" (2 Tim. 4, 8) beigelegt, sie werden belohnt: diesem „reddere" geht aber ein „dare", die Gabe der rechtfertigenden Gnade, voran.

Augustin faszt zusammen: die Entscheidung Gottes ist nicht durch eine Verschiedenheit der Naturen oder der Verdienste zu begründen: jenes wird durch das „ex uno concubitu" unmöglich gemacht, dieses weil Gott noch vor der Geburt ruft: „cum enim nondum nati fuissent, neque aliquid egissent bonum vel malum..." Was meint Paulus dann in V. 11: „ut secundum electionem propositum Dei maneret"? Kann man von Erwählung reden, wenn überhaupt kein Grund zum Wählen, keine Verschiedenheit da ist? *Von einer grundlosen Erwählung weisz Augustin nichts,* daher schreibt er in n. 6: „nemo enim eligitur nisi iam distans ab illo, qui reiicitur". — Wie kann die Verwerfung des Esau „gerecht" genannt werden, wenn überhaupt kein Grund zum Verwerfen da ist?

Man kann viertens Gottes Vorsatz in seinem Vorherkennen des Glaubens begründen: „...ut... hanc ipsam fidei voluntatem futuram praevidens Deus, etiam nondum natum praescientia, quem iustificaret, elegerit" (n. 5). In diesem Fall beruhe das „propositum Dei" auf einer „electio". Diese vierte Erklärung wird aber jetzt von Augustin abgelehnt. Denn warum sollte Gottes Ratschlusz in diesem Fall nicht auf seine Präszienz der guten Werke zurückgeführt werden können? Dieses aber widerspricht der Bibelstelle: „non ex operibus". Ebensowenig heiszt es dort: „ex fide". Gott bestimmte, bevor Esau und Jakob geboren waren: „Der Aeltere soll dem Jüngeren dienstbar werden". Den noch-nicht-Geborenen fehlten nicht nur die Werke, sondern auch der Glaube [1]).

Der Grund zum göttlichen Ratschlusz, zu seinem Vorsatz („propo-

---

[1]) Die Argumentation Augustins wirkt nicht überzeugend. Besser hätte er schreiben können: wenn der (vorausgesehene) Glaube das Motiv zum propositum wäre, dann wäre er eine Leistung Gott gegenüber, denn er würde sich die Gnade verdienen. Dann wäre er eins der vielen guten Werke. Die Eigenart der guten Werke ist gerade, sich selbst zu positiven „Werten" zu „substanzialisieren" und als solche Gott gegenüberzutreten (vgl. hierzu die vortreffliche Analyse bei Jonas, *a.a.O.*, S. 54—57). Sobald der Glaube sich selbst Gott gegenüber „substanzialisiert", ist er nicht mehr Glaube, sondern „Werk". Der paulinische Satz: „non ex operibus" verneint aber, dasz auch nur ein einziges gutes Werk der Grund für das göttliche Erbarmen sei.

situm") liegt also nicht in irgendwelchen Leistungen oder Verhaltungen des Menschen. Was heiszt aber in diesem Zusammenhang „electio"? Jede „Erwählung" setzt ein Motiv zum Wählen im Erwählten voraus [1]). Anscheinend geht nach Paulus die „electio" dem grundlosen „propositum" voran: „ut secundum electionem propositum Dei maneret" (V. 11). Augustin möchte aber diese Worte lesen als einen Nebensatz zu: „cum enim nondum nati fuissent, neque aliquid egissent sivi bonum sive malum", und nicht zum folgenden: „non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei, Quia maior serviet minori". Er erklärt V. 11 folgendermaszen: „als sie noch nicht geboren waren, und nichts Gutes oder Böses getan hatten, sodasz (= wodurch) der göttliche Vorsatz nach Erwählung auf Grund von guten Werken bestehen würde... (dies ist aber nicht der Fall, denn sie haben nichts Gutes oder Böses getan, bevor Gott seinen Ratschlusz der Rebekka bekanntmachte)" [2]). Nach Augustin verneint V. 11 gerade, dasz Erwählung die Ursache des Vorsatzes sei. Das „propositum" ist nicht eine „electio meritorum", sondern „liberalitas donorum Dei" (n. 6). Das Beispiel Jakobs und Esaus bezeugt die *freie Gnade* Gottes. Der grundlose Vorsatz geht der Erwählung voran; die Erwählung geschieht auf Grund von guten Werken, die Gott im Menschen vorfindet; zu diesen guten Werken ist der Mensch nur durch die rechtfertigende Gnade imstande; die Rechtfertigung geht aus dem Vorsatz hervor [3]). (Augustin übergeht die Stufen des Heilsprozesses zwischen Vorsatz und Rechtfertigung: diese sind am Beispiel des Kornelius schon ausführlich erörtert worden). „Non ergo secundum electionem propositum Dei manet, sed ex proposito electio: id est, non quia invenit Deus opera bona in hominibus quae eligat, ideo manet propositum iustificationis ipsius, sed quia illud manet ut iustificet credentes, ideo invenit opera quae iam eligat ad regnum caelorum". *„Non tamen electio praecedit iustificationem,*

---

[1]) Vgl. Salgueiro, *La doctrine de saint Augustin sur la grâce d'après le traité à Simplicien*, Thèse à Strasbourg, Porto 1925, p. 44: „Si l'on veut bien saisir la valeur de la difficulté, il faut entendre, que, pour Augustin, le terme *electio*, dans cet endroit, désigne un choix fait en vertu de mérites existants. Cette *electio* exige donc des qualités préalables: entre divers candidats, par exemple, on choisit (*elegit*) celui qui présente telle ou telle recommandation, tel mérite qui le distingue de ses concurrents".

[2]) Mit Recht kritisiert hier Valentin Weber, *a.a.O.*, S. 163, dasz Augustin bei Vergleichung des griechischen Textes (ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις) das „secundum electionem" nicht prädikativ, sondern attributiv mit „propositum" verbunden hätte.

[3]) Augustin redet in no. 6 von dem „propositum iustificationis". Der Genitiv ist offenbar ein Genitivus obiectivus.

sed electionem iustificatio" (n. 6). Erwählung und Rechtfertigung folgen sich hier im Heilsprozesz in einer der der frühpaulinischen Exegese entgegengesetzten Ordnung. Dasz Augustin nicht versteht, was „Erwählung" bei Paulus heiszt, ist klar. Eph. 1, 4 u. 5 reden deutlich von einer Erwählung vor Grundlegung der Welt [1]): sie wird näher beschrieben als eine Vorherbestimmung, nach R. 8, 30 die *erste* in einer Kette von göttlichen Akten, die sich an den Erwählten verwirklichen. Nach Augustin ist die „electio" gerade die *letzte* Stufe in der „güldenen Kette", identisch mit der Verherrlichung von R. 8, 30. Er hat sich durch sein Postulat: „nemo enim eligitur, nisi iam distans ab illo qui reiicitur" den Weg zu dem Verständnis, dasz „electio", „propositum" und „praedestinatio" zu einander gehören, verbaut. Die Phasen des Heilsweges sind nach der zweiten „Quaestio" des ersten Buches „ad Simplicianum":

1. Vorsatz.
2. Berufung.
3. Glaube.
4. Die Eingieszung der eigentlichen Gnade, die Rechtfertigung.
5. Die guten Werke.
6. Erwählung zur Herrlichkeit des Himmelsreiches.

Nach diesem Schema wird z.B. auch Lk. 23, 43 exegesiert (n. 19). Man möchte fragen: ist der Schächer am Kreuz nicht an der vierten und fünften Phase vorbeigegangen? „...Corde credidit ad iustitiam, ore confessus est ad salutem; statimque audire meruit, Hodie mecum eris in paradiso". Aber: „consequerentur enim bona opera eius, si percepta gratia diu inter homines viveret" (!).

Nach dem Exkurs über den Begriff der „electio" wirft Augustin in n. 7 das Problem auf, ob der Glaube sich die Rechtfertigung verdiene, oder ob auch er „inter dona gratiae" gehöre. Die frühpaulinische Erklärung hat unsre Aufmerksamkeit gerade auf diese Phase des Glaubens gerichtet. In n. 5 ist die Frage, ob der Glaube vielleicht der Grund des Vorsatzes sei, verneinend beantwortet. Jetzt handelt es sich um die Frage: ist der Glaube der Grund der Rechtfertigung? *Jetzt wird die Entscheidung im Kampf zwischen Gnade und Freiheit getroffen werden* [2]). Die vorläufige Antwort ist die, an die wir schon

[1]) Augustin bemerkt hier zu Eph. 1, 4: „non video quomodo sit dictum, nisi praescientia".

[2]) Vgl. was Augustin in seinen *Retractationes*, lib. 2, cap. 27, schreibt anläszlich *Ad S.* I, 2: „in cuius quaestionis solutione laboratum est pro libero arbitrio voluntatis humanae, sed vicit dei gratia".

gewöhnt sind: dem Verdienst des Glaubens musz die Gnade vorangehen. Denn: „nemo enim credit, qui non vocatur". Daher schreibt Paulus in R. 9, 12: „...ex vocante". Gott ruft Menschen, die sich diese Barmherzigkeit durch den Glauben verdient haben, weil die Verdienste des Glaubens der Berufung folgen und nicht vorangehen.

Die Frage lautete aber nicht: verdient der Mensch sich die Gnade der Berufung?, sondern: verdient der Glaube sich die Gnade der Rechtfertigung? Im Schlupfwinkel des Glaubens versteckt sich das Bestreben, dem Menschen doch „Verdienste" im Heilsprozesz zuzusprechen. Mag Augustin betonen: „ante omne meritum est gratia", immerhin ist der Glaube ein „meritum", ein Wert an sich Gott gegenüber, dessen Gnade er zu erlangen sucht. Wir sind hier noch nicht über die frühpaulinische Exegese hinausgekommen, denn:

1°.) Gott ruft.

2°.) Dasz der Mensch der Berufung folgt, ist sein Verdienst.

3°.) Gott gibt die „facultas bene operandi".

Ebenso mutet ganz frühpaulinisch an, was Augustin in n. 10 schreibt: „Aliter enim Deus praestat, ut velimus, aliter praestat quod voluerimus. *Ut velimus enim et suum esse voluit et nostrum; suum vocando, nostrum sequendo.* Quod autem voluerimus solus praestat, id est, posse bene agere, et semper beate vivere". In diesem Zusammenhang wird auch Lk. 2, 14: „pax hominibus bonae voluntatis" angeführt wie in „qu. 83", qu. 68.

Wir dürfen aber die oben zitierten Worte von n. 10 nicht als die endgültige augustinische Position betrachten, wie es z.B. Jonas tut [1]). Denn in derselben „Quaestio" bricht inmitten frühpaulinischer Auslegung eine andre Einsicht durch. In n. 10 fragt Augustin: gibt Gott vielleicht, indem er ruft, auch den Glauben? In n. 9 fragt er (beachte wohl, er *fragt*: einem tastenden Augustin geht langsam ein neues Licht auf, gerade dieses Tasten ist der Reiz dieser „Quaestio"): „An ideo dictum est, Miserebor cui misertus ero et misericordiam praestabo cui misericors fuero; quia cui misertus erit Deus ut eum vocet, miserebitur eius ut credat; et cui misericors fuerit ut credat, misericordiam praestabit, hoc est faciet eum misericordem, ut etiam bene operetur?" D.h. es ist möglich, dasz wir nicht zwei Stufen der Barmherzigkeit Gottes unterscheiden müssen, wie ich früher in Propos. 61 getan habe, sondern *drei!* Folgendermaszen:

1°.) Gott ist barmherzig, indem er ruft.

2°.) Gott ist barmherzig, indem er dem Menschen den Glauben

---

[1]) Jonas, a.a.O., S. 53 u. S. 61.

gibt. Er wirkt den Glauben in ihm: „*miseretur inspirando fidem*".

3°.) Gott ist barmherzig, indem er den Menschen barmherzig macht, er flöszt ihm das Vermögen, Werke der Barmherzigkeit zu vollbringen, ein.

Frühpaulinisches Argument war: ohne die Gnade der Berufung kann es keinen Glauben geben. Jetzt aber erhebt Augustin sich in n. 12 zu der Frage: können wir umgekehrt sagen, Gottes Barmherzigkeit allein genüge nicht, wenn nicht die Zustimmung unseres Willens hinzukomme? „Nam si propterea solum dictum est, Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei; quia voluntas hominis sola non sufficit ut iuste recteque vivamus, nisi adiuvemur misericordia Dei: potest et hoc modo dici, Igitur non miserentis est Dei, sed volentis est hominis; quia misericordia Dei sola non sufficit, nisi consensus nostrae voluntatis addatur". Er verwirft aber diese Behauptung als eine absurde: „nescio quomodo dicatur, frustra Deum misereri, nisi nos velimus". Und dann schreibt er programmatisch: „*Si enim Deus miseretur, etiam volumus*". „*Deus enim est qui operatur in nobis et velle et operari pro bona voluntate*" (Philipp. 2, 12. 13).

Hierdurch bekommt die Berufung einen ganz anderen Charakter. Sie ist nicht mehr ein Ruf an den freien Willen des Menschen, wobei es diesem frei steht, sich positiv oder negativ zu entscheiden — sie hat Gewalt über den menschlichen Willen, führt ihn zur einzig guten Entscheidung. Gottes Gnade ist unwiderstehlich: „sed si hoc movet, quod *voluntati eius nullus resistit*, quia cui vult subvenit, et quem

---

[1]) Jonas kritisiert *a.a.O.*, S. 60 ff. an dieser Dreiteilung, dasz die zweite und dritte Stufe in prinzipiell gleicher Weise Emanationen der Gnade sind, also besser in eine einzige zusammengezogen werden können. Er zitiert dann n. 10, worin die drei Stufen auf zwei reduziert sind: „aliter enim praestat Deus, ut velimus, aliter praestat quod voluerimus", sodasz zum Schlusz die Aufeinanderfolge der Stufen so aussieht: „1°.) nec velle possumus nisi vocati et 2°.) nihil valet velle nostrum, nisi ut perficiamus adiuvet Deus". Diese Kritik wirkt verwirrend. Die Unterscheidung von *zwei* Stufen, wie in n. 10, ist frühpaulinisch (dabei bleibt der Glaube ein „nostrum"). Die Eigenart der spätpaulinischen Exegese ist gerade die *Drei*teilung: auch der Glaube ist ein Erbarmungsakt Gottes.

Immer wieder wird der „dynamische" Charakter der *Q. ad S.* nicht genügend beachtet. Man zitiert bisweilen aus dieser „Quaestio", während die angeführten Worte in derselben „Quaestio" widerlegt werden. Jonas z.B. beruft sich auf n. 10, während schon vorher in n. 9 die Anschauungen von n. 10 als „überholt" gelten. Die „Quaestio" ist ein Kampf zwischen Gnade und Freiheit, zwischen frühpaulinischer und spätpaulinischer Auslegung. Wir dürfen „frühpaulinisches" nicht gegen „spätpaulinisches" ausspielen.

vult deserit... O homo, tu quis es, qui respondeas Deo?" (n. 17). Das Wort „vocatio" ohne weiteres genügt nicht mehr, die Kraft der Berufung auszudrücken [1]). Der Begriff wird daher verstärkt zu der „*vocatio... effectrix bonae voluntatis*" (n. 13). Oder Augustin unterscheidet neben dem „vocare" ein „inspirare" des Glaubens: „ut... vocaretur, ut et vocato inspiraretur fides..." (n. 10). Das „Inspirieren" ist mächtiger als das blosze „Rufen". Es erinnert an das „Einflöszen" des Geistes der Liebe, den Anfang des Gnadenstandes in der Auslegung von R. 7. Drittens beschreibt Augustin die Berufung als ein Berührtwerden der menschlichen Seele durch eine Erscheinung („visum"), wodurch der Wille (eindeutig) zum Glauben bewogen wird (n. 21). Dasz der Glaube ganz und gar von der Gnade gewirkt wird, ist klar, wenn wir erwägen, dasz die Richtung des Willens von Objekten bestimmt wird, die ihm „begegnen", die ihm vorgegeben sein müssen, „auf die hin sich überhaupt erst ein Streben in Bewegung setzen kann" [2]). Der Mensch hat es aber nicht in der Hand, zu entscheiden, was seinen Willen anregen und anziehen wird. „Quis habet in potestate tali viso adtingi mentem suam, quo eius voluntas moveatur ad fidem?" So wurde z.B. Saulus durch eine Stimme und eine Vision zum Glauben bekehrt. Gott gibt auch das Wollen des Glaubens, denn er veranlaszt den Willen zu einer von ihm gewollten „delectatio".

Dasz an die Stelle der „vocatio", die genuin nur *gehört* werden kann, ein „visum" tritt, das *gesehen* wird, kritisiert Jonas als einen Abfall aus der Sphäre der christlichen Agape. Der freie Wille bleibe ganz auszer Spiel, die Berufung bekomme einen magischen Charakter. „Während das *vocare*, phänomenal ursprünglich verstanden, immer gerade die selbständige Entscheidung aufruft und beansprucht" [3]). Gewisz wird im A. und N.T. das „*Hören*" der Offenbarung stark betont [4]). In modernen Darstellungen redet man von der Situation der

---

[1]) Vgl. zum Ganzen Jonas, a.a.O. Z.B. S. 51: „Zu diesem Zweck musz eben die Art des Zusammenhanges zwischen vocari und sequi gleichsam so „kausal" aufgefaszt werden, dasz das letztere nicht mehr rein im arbitrium des Menschen gelegen ist..., sondern durch die vocatio irgendwie eindeutig kausiert wird". In diesen Zusammenhang gehört der Begriff der „vocatio congruens" aber nicht, wie Jonas S. 52 meint. Dieser dient zur psychologischen Erklärung der Berufung derjenigen, die ihr folgen.

[2]) Jonas, a.a.O., S. 51.

[3]) Vgl. Jonas, a.a.O., S. 62 ff.

[4]) Vgl. Art. ἀκούω im *Theolog. Wörterbuch zum N.T.*, I, S. 220: „Auch die nt.liche Offenbarung ist „Wort", das gehört wird, „Botschaft", „Verkündigung"."

„Entscheidung". „Jesus sieht also den Menschen als in seinem Hier und Jetzt in der Entscheidung stehend mit der Möglichkeit der Entscheidung durch seine freie Tat" [1]). Von dieser freien Entscheidung ist bei Augustins „vocatio... effectrix bonae voluntatis" wenig zu verspüren. Nach Jonas wird der frei-aufrufende Charakter der Berufung durch gewisse Zusatzbestimmungen im Sinne einer eindeutigen Determination des menschlichen Wollens paralysiert. Doch steht Augustin dem biblischen Begriff der „Berufung" näher als Jonas. Denn „rufen" hat in der Bibel eine prägnante Bedeutung. Jesus ruft, und seine Jünger folgen. Gott ruft nach R. 8, 30, und sein Rufen steht dort in der bekannten Reihe der göttlichen Gnadenakte zwischen Prädestination und Rechtfertigung. Er ist der Rufende: R. 9, 12; 1 Thess. 5, 24 [2]). An diesen und anderen Stellen in N.T. handelt es sich nicht um ein Rufen, dem zu folgen oder nicht zu folgen dem Willen frei steht — sondern um ein *wirksames* Rufen, dem der sozusagen durch das rufende Wort im Menschen erweckte Glaube folgt. Die Berufung ist nicht allgemein, sie richtet sich an bestimmte Personen, sie sammelt sich eine ἐκκλησία [3]). „Berufene" sind nur die Christen, und als solche sind sie von der Welt abgesondert. Apk. 17, 14 werden „Berufene" und „Erwählte" nebeneinander genannt [4]). Diesem besonderen Charakter der biblischen „vocatio" hat Augustin gerade durch seine Umschreibungen Ausdruck gegeben. Sie erinnern an die Worte des Jeremia über seine Berufung: „Herr, du hast mich überredet, und ich habe mich überreden lassen; du bist mir zu stark gewesen und hast gewonnen..." „Aber es ward in meinem Herzen wie ein brennendes Feuer, in meinen Gebeinen verschlossen, dasz ich's nicht leiden konnte" (Jeremia 20, 7 u. 9). Es klingt fast so magisch wie das „inspirare" des Glaubens bei Augustin! Der freie Wille bleibt hier ganz aus dem Spiel, oder besser, Gott beruft Jeremia trotz des Widerstandes seines freien Willens! Wie er auch Mose gegen dessen Willen beruft.

Jonas kritisiert an Augustin, dasz er das Wollen zur „appetitus"-

---

[1]) R. Bultmann, *Jesus*, 6. bis 8. Tausend, Berlin 1929.

[2]) Vgl. *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, art. καλέω, III, S. 489 ff. Dort werden auch weitere Stellen genannt.

[3]) *A.a.O.*, S. 490: „Die Tatsache jedoch, dasz Gott der καλῶν ist und die Christen als *die* κεκλημένοι ohne besonderen Zusatz angesprochen werden, zeigt, dasz καλεῖν im N. T. ein *terminus technicus* für den *Heilsvorgang* ist".

[4]) Nur Mt. 22, 14: πολλοί γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δε ἐκλεκτοί, wird ein Unterschied gemacht zwischen Rufen und Erwählen. Vgl. aber dazu *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, III, S. 496.

Struktur nivelliert, in der es eindeutig durch ein ihm (der Rezeptivität!) Vorgesetztes determiniert wird. Er will das Freiheitsproblem aufrollen „von einer wirklichen Analyse des Willens in seiner immanenten Reflexionsbewegtheit" [1]). Schon die Pelagianer konzentrierten ihre Kritik auf den Willensbegriff des Augustin. Die alte Kritik, Augustin zerstöre die Willensfreiheit, wird von Jonas in existenzphilosophischer Formulierung wiederholt. Er versucht den Charakter des menschlichen Wollens als einer Selbstbesorgung des menschlichen Daseins sicherzustellen: „In diesem Seinwollen geht es dem „Willen", der letztlich nichts anderes als die Selbstbesorgung des menschlichen Seins überhaupt ist, um sein eigenes Sein... Dies Seinwollen hat als solches in sich eine ganz eigenartige Reflexivität, ein Verhältnis zu sich selber, in dem sich allererst sein „Wie" konstituiert" [2]). Der Gedanke des sich zu sich selbst verhaltenden Willens kann aber nie analytisch-beschreibend, sondern nur „synthetisch-bestimmend" sein [3]). Die Autonomie des Willens ist eine „Idee", eine Aufgabe die der Menschheit ewig gestellt ist, ein höchster Richtpunkt für das menschliche Wollen [4]). Diese Idee haben wir streng gegen die psychologische Wirklichkeit des Menschen abzugrenzen. In einer Analyse der menschlichen Existenz handelt es sich um diese. Daher kann Augustin das Phänomen des Wollens nicht als ein Verhältnis zu sich selber, eine Selbstbeziehung „in sich und für sich selber" beschreiben. Er weisz, dasz der Mensch gerade in der Innensphäre seines Wollens die Versklavung unter fremde Mächte am tiefsten erfährt. Er weisz, dasz das menschliche Wollen in der Empirie niemals „rein", sondern, Kantisch geredet, gebunden ist an sinnliche Triebe und subjektive Neigungen. Man könnte hier einwenden, es handle sich bei Jonas um die Form des sittlichen Wollens, nicht um den Inhalt. Gewisz ist der Wille formal ein Verhältnis zu sich selber, durchaus bei sich selber, sich selbst bestimmend. Anderwärts betont auch Augustin diese formale Freiheit: „quamvis nullus credat invitus" („Ad S.", I, 2, 10), „consentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire propriae voluntatis est" [5]). Aber Jonas verabsolutiert diese formale Freiheit zu einer inhaltlichen Selbstbestimmung. Er benutzt diese formale Freiheit als einen Beweisgrund bei

---

[1]) Jonas, *a.a.O.*, S. 65.

[2]) *A.a.O.*, S. 64.

[3]) Vgl. J. C. Franken, *Kritische Philosophie und dialektische Theologie*, Amsterdam, 1932, S. 401.

[4]) Vgl. Franken, *a.a.O.*, S. 398.

[5]) *De spiritu et littera*, 34, 60.

der *inhaltlichen* Frage, ob der Glaube uns durch das Wort der Berufung geschenkt wird, oder ob er die letzte Möglichkeit des menschlichen Verhaltens zu Gott ist. In solchem Zusammenhang gehört zur äuszersten Peripherie die Feststellung, dasz es sich beim Glauben doch um die Erfahrung und Tat des Menschen handelt, „dasz er im Glauben keineswegs ein Holzblock oder Stein, sondern eben der sich selbst bestimmende Mensch ist,... dasz er im Glauben jedenfalls denkend, wollend, fühlend, durchaus bei sich selber ist, sein eigenes Leben lebt. Es geht aber darum, dasz er im Glauben eben diese seine keineswegs geschmälerte Selbstbestimmung, dasz er sich selbst eben in seiner Aktivität... eben in seiner Freiheit... als ein Anderer verstehen musz, der zu werden er kein Vermögen hatte... Der *Mensch* ist Subjekt des Glaubens... Aber gerade dieses Subjektsein des Menschen im Glauben ist eingeklammert als Prädikat des Subjektes *Gott*..." [1]).

Wenn Augustin schreibt: „Sed voluntas ipsa, nisi aliquid occurreret quod delectet atque invitet animum, moveri nullo modo potest: hoc autem ut occurrat, non est in hominis potestate" (n. 22), so könnte man erstens darüber streiten, ob hier der freien Betätigung des Willens genügend Rechnung getragen wird. Man gewinnt fast den Eindruck eines eindeutig determinierten Seelenlebens. Anderwärts hat Augustin die psychologische Freiheit auch im vorchristlichen Menschen schärfer betont.

Zweitens ist es miszlich, dasz Augustin in den oben zitierten Worten ausgeht vom menschlichen Wollen im allgemeinen, von dessen Angewiesensein auf Objekte, die von auszen her ihm begegnen müssen, und von daher den besonderen Fall eines glaubenden Wollens, dessen Von-der-Gnade-Gewirkt-Werden zu verstehen sucht. Das Besondere der glaubenden Existenz ist nicht eine Verwirklichung einer allgemein menschlichen Möglichkeit. Es ist innerhalb der menschlichen Existenz im allgemeinen nicht zu verstehen, sondern nur „von einem Auszerhalb aller menschlichen Möglichkeiten, nämlich von dem handelnden Gott her" [2]). Anders gesagt: Augustin betrachtet das menschliche Wollen zunächst einmal ohne Rücksicht auf die Begegnung mit Gott. Ueber Gott und Mensch können wir aber nicht spekulieren als über Gröszen an sich: wir können nicht abstrahieren vom konkreten Augenblick, da Gott zum Menschen redet. Jonas begeht denselben Fehler: „Dasz dem Wollen sein Sollen durch einen „Ruf" kundgetan wird, dasz es aufgerufen wird — eben als das selbständige Wollen, ist eine Struktur-

[1]) Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, München, 1932, I, 1, S. 258.

[2]) Barth, *a.a.O.*, S. 38.

tatsache des sittlichen Willens als solchen und liegt prinzipiell vor dem möglichen Hervortreten seiner Insuffizienz und Gnadenbedürftigkeit und damit vor jeder möglichen Gnadenhilfe —". Auch er betrachtet das Wollen im Augenblick „vorher", analysiert das Wollen in seiner Struktur *vor* dem Akt der göttlichen Zuwendung, und überordnet diese Analyse dem Verstehen der Begegnung von Gott und Mensch. Diese fängt aber mit sich selbst an, ist nur aus und durch sich selbst zu verstehen, legt sich selbst aus.

Drittens hat Jonas mit seiner Kritik insofern Recht, dasz wir bei Augustin das biblische Verständnis für die Begegnung von Gott und Mench als für einen Akt, in dem es ums Reden und ums Hören geht, vermissen. Augustin beschreibt sie als eine Wirkung „jenseits des Gegenüber von göttlicher und menschlicher *Person*, jenseits des Aktes göttlicher und menschlicher *Entscheidung*" [1]), die Berufung „wirkt" den guten Willen, „flöszt" ihn „ein", fällt über den Menschen wie eine „Vision". Es haftet dieser augustinischen Berufung etwas Unpersönliches an, etwas Ungeschichtliches: es ist gar keine Beziehung da zu Jesus Christus, Kirche oder Bibel. Dieser dinghafte Charakter, der schon in der frühpaulinischen Auslegung da ist, springt jetzt durch die gröszere Wirkungskraft der Berufung stärker in die Augen.

Immerhin hat Augustin die Exegese von R. 9 auf den Begriff der „vocatio" konzentriert. Sie ist „effectrix bonae voluntatis". Wie aber verhält sich dies zur Erfahrungstatsache: „nemo itaque credit non vocatus: sed non omnis credit vocatus" (n. 10)? Jesus spricht: „Multi vocati, pauci electi" (Mt. 22, 14). Liegt es denn doch in der selbständigen Entscheidung des Menschen wohl oder nicht zu gehorchen? Dann könnte man mit Recht sagen: „Igitur non miserentis est Dei, sed volentis atque currentis est hominis". Augustin versucht die Schwierigkeit durch den Begriff der sich akkommodierenden Berufung zu lösen: *„illi enim electi, qui congruenter vocati"* (n. 13). Gott ruft viele, er erbarmt sich aber derjenigen, die er in einer ihrer besonderen Lage entsprechenden Weise beruft, sodasz sie der Berufung auch Folge leisten. Andere werden auch berufen, aber derart, dasz ihr Wille

---

[1]) Barth, *a.a.O.*, S. 69. Vgl. was er auf derselben Seite schreibt: „Aber sie (h.l. die römisch-katholische Dogmatik) versteht unter Gnade nicht den Zusammenhang von Wort und Glaube, sondern den Zusammenhang zwischen einem göttlichen Sein als Ursache und einem göttlich-kreatürlichen Sein als Wirkung".

dadurch nicht bewegt werden kann [1]). Als Psycholog ist Augustin bestrebt, die Berufung der wenigen, die auch gehorchen, verständlich zu machen. Warum werden aber die einen in zweckentsprechender Anpassung an die Art des Menschen und daher wirksamer Weise gerufen, die anderen nicht? Der *Kongruismus* des 17. Jahrhunderts antwortet: weil Gott die Willensentscheidung des Menschen voraussieht und sich daran anpaszt. Hängt es denn doch vom menschlichen Wollen ab, wohl oder nicht zu glauben? *„Cur ergo Esau non sic est vocatus, ut vellet obedire?"* (n. 14). Augustins Antwort ist nicht die des späteren Kongruismus: er hat es verlernt, Gottes Vorsatz in einem Vorherwissen menschlicher Entscheidungen zu gründen. Doch hat sie etwas Unklares an sich, sie ist „dialektisch", redet im Hin-und-Her, die Gedanken stürmen widereinander: einerseits versucht Augustin die Verwerfung des Esau der menschlichen Vernunft plausibel zu machen, dann aber schlägt er alle Fragen mit dem paulinischen Wort nieder: „Quid ergo dicemus? Numquid iniquitas est apud Deum? Absit."

Die Verwerfung Esaus ist das Negativ zu der wirksamen Berufung Jakobs. Sie ist ein Anstosz für einen Augustin, für den es von grószter Bedeutung ist, das göttliche Handeln mit einer menschlichen Gerechtigkeit in Einklang zu bringen. Immer wieder unterbricht er sich selbst mit einem Hinweis auf das Beispiel Esau. Als er darlegt, der Grund zu Gottes Vorsatz liege nicht in irgendwelchen Leistungen des Menschen, Jakob habe sich die Rechtfertigung nicht durch seinen Glauben verdient, denn diesem gehe die Berufung voran, folgt plötzlich der Einwand: „Quid deinde Esau?" (n. 8). Warum wurde über ihn noch vor seiner Geburt entschieden: „Der Aeltere wird dem Jüngeren dienen"? Unmöglich ist es, hier zu antworten, Gottes Prädestination beruhe auf seinem Vorherwissen um die bösen Werke Esaus, denn man würde dann auch sagen können, Gott habe Jakob zur Herrschaft über den Aelteren prädestiniert, weil er seine guten Werke voraussah: dieses wird aber durch das paulinische „non ex operibus" verneint. Der Apostel betont, Gott habe Rebekka sein Wort gesagt, als die Zwillinge noch nicht geboren waren und also auch noch nichts Gutes oder Schlechtes getan hatten. Daher ist es zweitens unmöglich, Gottes Ratschlusz in Esaus Nicht-glauben zu gründen: wie konnte der Noch-

---

[1]) Vgl. Calvins Unterscheidung von „specialis vocatio" und „universalis vocatio", *Institutio* III, 24, 8. Uebrigens ist diese Unterscheidung unbiblisch, denn „rufen" hat im N. T. immer einen betonten Charakter: Gott ruft zu seiner Gnade. Jesus „ruft" seine Jünger, u.s.w. Die Berufung ist immer „speziell". Vgl. Kittels Wörterbuch, III, S. 488 ff., Art. καλέω.

nicht-geborene glauben? Oder können wir unsre Zuflucht nehmen zu der Präszienz von Esaus bösem Willen? (n. 11). Dann wäre Jakob kraft der Präszienz seines guten Willens berufen! Und schlieszlich liege dann der Grund zur göttlichen Vorherbestimmung in den guten Werken! Die Frage bleibt: „quo merito Esau odio habetur ante quam nascatur?" (n. 8). Augustin zitiert „Sapientia Salomonis" 11, 24: „Denn du liebst alles, was da ist, und hassest nichts, was du gemacht hast; denn du hast ja nichts bereitet, dawider du Hasz hättest". Wie kann Gott Esau dann hassen? Er liebt die Sonne, den Mond, alles was er gemacht hat. Man musz ein „meritum iniustitiae" bei Esau annehmen, sonst läszt sich das Hassen Gottes nicht erklären, ist es „ungerecht" nach Augustin, d.h. unverständlich für die menschliche Vernunft: „ut autem odisset Esau, nisi iniustitiae merito, iniustum est". Aber: „Quod si concedimus, incipit et Iacob iustitiae merito diligi". Das „non ex operibus" weist auch diese Hypothese zurück.

Augustin selbst klagt über die Schwierigkeiten, die ihm das Beispiel Esau bereitet: „... difficultates, non solum sua obscuritate, sed etiam *nostra tam multa repetitione molestiores*" (n. 10). Indem er so schön darlegt, wie der Glaube von einer speziellen göttlichen Barmherzigkeit gewirkt wird, stört er den eigenen Gedankengang: „sed cur haec misericordia subtracta est ab Esau?" (n. 10). Das „cur" häuft sich, z.B. „cur enim est improbatus Esau nondum natus?" (n. 11), und — nachdem er den Begriff des „congruenter vocari" eingeführt hat — „cur ergo Esau non sic est vocatus, ut vellet obedire?" (n. 14). Gott beruft Menschen auf verschiedene Weise. Dasselbe Ereignis oder Wort bewegt den einen zum Glauben, den anderen gar nicht: „videmus enim alios aliter iisdem rebus demonstratis vel significatis ad credendum moveri". Viele glaubten Jesus Christus aufs Wort, andere wurden selbst durch die Wunder nicht in Bewegung gesetzt. Die Jünger flohen beim Kreuz, der Schächer glaubte. Gott, der die Mittel der Berufung so variiert, kann auch Esau derart rufen, dasz dieser zum Glauben bewogen wird.

Augustin weist dann aber in n. 15 alle Einreden zurück, denn der Apostel schreibt V. 17: „Dicit enim Scriptura Pharaoni, Quia ad hoc te excitavi, ut ostendam in te potentiam meam, et ut annuntietur nomen meum in universa terra". Gottes Handeln mit Pharao illustriert den vorhergehenden Satz: „igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei". Der Apostel folgert aus dem Beispiel des Pharao: „Ergo cuius vult miseretur, et quem vult obdurat". Augustin beeilt sich, in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, dasz V. 16 *nicht* lautet:

„Non nolentis neque contemnentis, sed obdurantis est Dei". D.h. die Verhärtung des Pharao ist nicht ein positiver Akt Gottes, sie wird negativ beschrieben als ein „nolle misereri", ein Nachlassen der Barmherzigkeit. Das Böse kann Gott nicht zugesprochen werden.

Immerhin kehren die Fragen dringender wieder: wie kann Gott den Menschen tadeln, wenn er sich doch erbarmt wessen er will und seine Barmherzigkeit vorenthält wem er will? (V. 19). Statt aber wie der Apostel in V. 20 dem Frager zu antworten, dasz es widersinnig ist, wenn ein Mensch mit seinem Schöpfer rechten will, geht Augustin auf die Frage ein und gibt eine groszangelegte Antwort oder, wie die Benediktiner in ihrer Ausgabe am Rande bemerken, eine *„solutio quaestionis de reprobatione Esau"*. Kann aber der Mensch hier eine „solutio" geben auf diese Fragen? Salgueiro schreibt: „Voilà un problème qui paraît insoluble. Et cependant saint Augustin lui trouve une solution bien facile" [1]). Glücklicherweise hat er Unrecht: er verflacht die Dialektik der „Quaestio". Augustin wird nicht fertig damit, verwirrt sich in den von ihm angewandten Begriffen.

Am Anfang seiner „solutio" in n. 16 stellt Augustin gleich als führendes Prinzip auf: es gibt bei Gott keine Ungerechtigkeit; wenn er sich dessen erbarmt wessen er sich erbarmen will, und sich dessen nicht erbarmt, wessen er sich nicht erbarmen will, so begegnen wir hier einer verborgenen, den Menschen unverständlichen Gerechtigkeit. Gleichwohl zeigt die durch Kontrakte gegenseitig verbundene menschliche Gesellschaft einige Spuren der höchsten Gerechtigkeit auf. Wenn wir diese *„supernae iustitiae quaedam impressa vestigia"* nicht berücksichtigen, ist es menschlicher Schwäche unmöglich, zum Geheimnis auf zu schauen. Wer wird in der menschlichen Gesellschaft jemand der Ungerechtigkeit beschuldigen, der fordert was man ihm schuldig ist? geschweige den, der die Schuld erläszt? Dieser Erlasz kommt aber nicht dem Schuldner zu, sondern nur dem Gläubiger. Dieses Abbild („imago") oder diese Spur („vestigium") ist den menschlichen Verhältnissen vom höchsten Gipfel der Gerechtigkeit aufgedruckt. Die ganze Menschheit ist in Adam „una quaedam massa peccati" geworden, untersteht daher der Strafe seitens der höchsten Gerechtigkeit. Ob diese Genugtuung gefordert oder erlassen wird, in keinem Fall können wir Gott der Ungerechtigkeit bezichtigen. In ihrem Hochmut meinen die Schuldner, urteilen zu können, von wem die Strafe gefordert, wem sie erlassen werden soll. In diesem Zusammenhang verweist Augustin auf das Gleichnis der Arbeiter im Weinberge

[1]) Salgueiro, *a.a.O.*, p. 48.

(Matth. 20), die murrten weil anderen dasselbe geschenkt wurde, was man ihnen schuldig war. Und Paulus schreibt R. 9, 20: „O Mensch, wer bist du, dasz du mit Gott rechten willst?" Mit Gott rechtet, wer darüber murrt, dasz Gott einigen Sündern die Barmherzigkeit seiner rechtfertigenden Gnade nicht schenkt, alsob er sie zum Sündigen zwinge. Einerseits erbarmt Gott sich ihrer nicht kraft einer „*aequitate occultissima et ab humanis sensibus remotissima*", andrerseits ist es gerecht, dasz Gott sie tadelt, denn er nötigt sie nicht zum Sündigen. Die Verhärtung ist ein negativer Akt!

Was bedeutet aber das „iuste" in dem Satz: „Conqueritur autem *iuste* de peccatoribus" (n. 16)? Dieses, dasz Augustin doch dem menschlichen Denken und seinem Begriff der Gerechtigkeit die Ordnung im Reich Gottes verständlich zu machen versucht. Mag er auch mit vielen Superlativen die Verborgenheit der göttlichen Gerechtigkeit betonen (sie sei „occultissima", „remotissima", es handle sich um ein „penetrale sanctissimum"), er versucht sie doch nach Analogie menschlicher Verhältnisse zu verstehen. Die *vestigia*-Hypothese soll die Brücke sein, die uns über den Abgrund des „totaliter aliter" göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit führt. Es ist klar, dasz die Beispiele Augustins von der Anerkennung der Unerforschlichkeit und Unzugänglichkeit und schlechthinnigen Freiheit des göttlichen Erbarmens und Verwerfens abführen. Dazu kommt noch, dasz sie den qualitativen Unterschied zwischen den Beziehungen von Mensch zu Mensch und dem göttlichen Walten verschleiern. Gott und Mensch stehen einander nicht wie zwei gleichberechtigte Partner gegenüber. Gottes Gerechtigkeit ist etwas ganz anderes als das „suum cuique" der Menschen. In den menschlichen Beziehungen darf auch der Schuldner über die Frage urteilen, ob mit Recht die Schuld von ihm gefordert wird, denn über beiden, dem Gläubiger und dem Schuldner, steht die unbedingt gültige Norm für das menschliche Zusammenleben. Gottes Gerechtigkeit aber ist unsrem Urteilen (d.h. dem Urteilen der Schuldner) schlechthin unzugänglich. Ueber Gott steht keine Norm. Schlieszlich verwirrt Augustin menschliche und göttliche Gerechtigkeit, dazu verführt durch die Zweideutigkeit des *einen* Begriffes „iustitia". Durch diese Verwirrung vertuscht er das Skandalon der Prädestination, wie er das auch durch eine negative Interpretation der Verhärtung tut: „...et ob hoc dicatur obdurare peccantes quosdam, quia non eorum miseretur, non quia impellit ut peccent" (n. 16). Die Verstockung des Pharao ist mehr als dasz Gott ihm seine Gnade nicht schenkt — Gott macht ihn trotzen, stachelt ihn auf gegen das Volk Israel, hält ihn

fest in seiner Sünde. Wir schaudern vor dem Abgrund dieses schrecklichen „positiven" Handelns mit Pharao!

Wir kehren zu Augustin zurück. Wenn jemand einwendet: warum kommt Gott dem einen zu Hilfe, und verläszt er den anderen, während sie doch beide zu derselben Masse der Sünder gehören?, weist Augustin den Frager mit dem paulinischen Satz zurück: „O homo tu quis es, qui respondeas Deo?" (n. 17). Der „homo" in R. 9, 20 ist auch jetzt in der spätpaulinischen Interpretation der fleischliche Mensch [1]). Augustin verweist auf 1 Kor. 3, 3 u. 4: „nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis?... nonne homines estis?" Diese „homines" sind nach 1 Kor. 3, 1 u. 2 keine Geistesmenschen, sondern fleischliche, unmündige Kinder in Christus. Zu diesen fleischlichen Menschen spricht Paulus: „Numquid dicit figmentum ei qui se finxit, Quare me sic fecisti? Aut non habet potestatem figulus luti, ex eadem conspersione facere aliud quidem vas in honorem, aliud in contumeliam?" Sie sind der Lehm, aus dem auch der erste Mensch gemacht wurde. Die „Kinder" von 1 Kor. 3 sind schon in Christus geboren, sie befinden sich aber noch in der ersten Phase, werden „parvuli" genannt: „quia iam in eis spiritaliter renatis gratia fuerat inchoata" (wie lieb ist 1 Kor. 3, 1—4 einem Augustin, dessen Theologie so gerne zur Psychologie des Heilsprozesses wird: beachte das *„inchoata"*!). Diese Kinder werden „homines" genannt, desto mehr diejenigen, die nicht wiedergeboren sind. — Man möchte hier den Einspruch erheben: wird nicht je und je auch vom sog. gläubigen (geistigen, frommen, christlichen) Menschen jene Frage aufgeworfen werden, ob denn doch bei diesem frei prädestinierenden Gott keine Ungerechtigkeit da sei? Wer wird sich nicht unwillkürlich gegen den Gott von R. 9 empören? Wer wird nicht in R. 9 einen Nominalismus wittern: gilt für Gott denn nicht eine Norm der Gerechtigkeit, hat er denn eine schlechthin unbegrenzte Freiheit, so, aber auch anders, zu handeln? Hat Augustin das Sein des frommen Menschen nicht zuviel betont? Wird auch dieser nicht bisweilen (oder nur allzuoft) zum „homo", trotzig aufbegehrend wider Gottes Freiheit? Der „homo" von R. 9, 20 ist der Mensch überhaupt [2]).

---

[1]) Unrichtig erklärt Philipp Platz, *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins*, Würzburg, 1938, S. 241, dasz Augustin V. 20*a* auch vom begnadeten Menschen versteht.

[2]) Dieselben Fragen kehren anläszlich Gal. 1, 11 zurück, wo Luther übersetzt: „das Evangelium ist... nicht menschlich", aber die holländische „Statenvertaling": „...naar de mensch". Viele Prediger beeilen sich, in der Auslegung dieses Evangeliums, das nicht nach dem Menschen sei, hinzuzufügen, der Mensch, von dem hier geredet werde, sei nicht der Christ, sondern der noch-nicht-Wiedergeborene.

Nur im Akt des Glaubens darf ich mich wie ein Anderer verstehen, der zu werden ich nicht imstande bin, der zu sein mir im Akt der Gnade gegeben wird.

In n. 18 nimmt Augustin die Frage wieder auf: wie verhält sich der Satz: „Esau autem odio habui" zu Sapientia 11, 24: „nihil odisti eorum quae fecisti"? Die Lösung scheint für Augustin sehr einfach: er unterscheidet Geschöpflichkeit und Sündigkeit des Menschen. „Omnis autem creatura Dei bona est; et omnis homo in quantum homo est, creatura est, non in quantum peccator est... Non igitur odit Deus Esau hominem, sed odit Deus Esau peccatorem". Mensch war Esau als Gottes Geschöpf, Sünder war er durch eigenen Willen („propria voluntate"). Gott liebt seine Schöpfung, haszt die Sünde. Er haszt an den „Gefäszen des Zornes" (V. 21) ihre Gottlosigkeit: „odit enim in eis impietatem, *quam ipse non fecit*". Von diesem Hasz werden sie aber nicht betroffen, insofern sie Menschen oder „Gefäsze" sind, d.h. zu einem bestimmten Zweck geschaffen sind. „Sed tamen quod vasa eos facit perditionis, ad usum correctionis aliorum facit". Augustin führt ein Gleichnis an, ein „vestigium": der Richter haszt den Diebstahl, aber liebt die Strafe. Daher spricht Gott zu Pharao: „Ad hoc te excitavi, ut ostendam in te potentiam meam, et ut annuntietur nomen meum in universa terra" (R. 9, 17). Gott wollte an ihm seinen Zorn erweisen und seine Macht zeigen (V. 22) zum Heil der anderen, deren er sich erbarmt. Denn „der Gerechte wird seine Füsze baden in des Gottlosen Blut" (Ps. 57, 11), d.h. er wird durch die Furcht Gottes von den bösen Werken gereinigt, wenn er auf die Bestrafung der Sünder achtgibt. In diesem Sinn erklärt Augustin auch V. 22 u. 23: „Si autem volens Deus ostendere iram et demonstrare potentiam suam, adtulit in multa patientia vasa irae, quae perfecta sunt in perditionem, ut notas faceret divitias gloriae suae in vasa misericordiae". Die „Gefäsze des Erbarmens" werden durch die gerechte Bestrafung der anderen zu Furcht und Lob des Herrn aufgerufen, der ihnen eine unverdiente Gnade schenkt — Wir können es nicht unterlassen, auch hier einige Randbemerkungen hinzuzufügen. 1°.) Die Verse 22 u. 23 haben nicht den Zweck, die Verwerfung der „Gefäsze des Zornes" dadurch zu erklären, dasz sie dem Heil der „Gefäsze des Erbarmens" nützlich ist, sie wollen überhaupt nicht *erklären*, sondern *aufzeigen* wie Gott handelt. Das „ut" in V. 23 bezieht sich auf „adtulit in multa

---

Alsob das Evangelium nach dem Christen wäre! Auch ihm ist die Predigt der Rechtfertigung ohne das Gesetz ein schmaler Weg. Auch er ist der Mensch, der immer wieder das Aergernis überwinden musz.

patientia" und *nicht* auf „volens ostendere iram": Gott hat in groszer Langmut die „Gefäsze des Zornes" getragen, um an ihnen seinen Zorn zu erweisen, und daneben hat diese Geduld „den *anderen* Zweck, Zeit zu haben für den Erweis seiner Herrlichkeit an den Gefäszen des Erbarmens, d.h. für ihre Berufung und Vorbereitung zu der ewigen Herrlichkeit" [1]). Von einem Zweck des Zornes wird hier nicht geredet. Dasz Gott an einigen seinen Zorn betätigen will, wird nicht zu der Berufung der Gefäsze des Erbarmens in Beziehung gesetzt. Es wird einfach behauptet, dasz Gott seine Zornesmacht zeigt, gerade indem er den Sünder leben läszt: er schiebt das endgültige Urteil auf, verstockt den Sünder, damit desto mehr die ganze Schwere seines Zornes sichtbar werde" [2]). Diese verstockende Zornesmacht läszt sich einfach nicht begründen. Wir stehen diesem schrecklichen Gott gegenüber und verzichten auf jedes Geltendmachen unsres eigenen Rechtes. Nicht um das Heil der „Gefäsze des Erbarmens" handelt es sich, sondern — calvinisch geredet — um die „gloria Dei", um den Gott, der in seiner Offenbarung schlechthin unbegreiflich ist, der frei ist, sich des Menschen zu erbarmen oder ihn zu verhärten, der als Gott erkannt werden musz. 2°.) Rationalisiert wird auch das Hassen des Esau. Was heiszt in diesem Zusammenhang der Ausdruck, dasz Esau Sünder war „propria voluntate"? Dadurch soll das „Esau autem odio habui" vor dem Richterstuhl menschlicher Gerechtigkeit erklärt werden. Diese Erklärung mag einen Augustin befriedigen, der die Verhärtung negativ beschreibt. „La pensée de saint Augustin nous est déjà bien connue, surtout par ce qu'il dit dans la théorie de la masse: ce n'est pas Dieu qui oblige l'homme à pécher. Il se borne à ne pas lui donner ce qui le rendrait meilleur. L'idée d'une action purement négative de la part de Dieu est bien ferme dans l'esprit d'Augustin" [3]). Sobald aber diese negative Beschreibung uns wie ein Trugschlusz anmutet, werden alle „Erklärungen" nichtig, und bleibt uns nichts andres übrig als vor dem Labyrinth der positiven Verhärtung zurückzuschaudern [4]). Aber wer hat nicht das unausrottbare Bedürfnis, zu „rationalisieren", d.h. die alle menschliche Vernunft übersteigende Gerechtigkeit Gottes

---

[1]) Althaus, *Der Brief an die Römer*, S. 87.

[2]) *A.a.O.* Ebenda: „Gott trägt den Sünder, nicht *obwohl* er (später) seinen Zorn betätigen will, sondern *weil* er es (jetzt) will".

[3]) Salgueiro, *a.a.O.*, p. 72.

[4]) Vgl. Calvin zu R. 9, 18: „Caeterum indurandi verbum, quum Deo in scripturis tribuitur *non solum permissionem* (ut volunt diluti quidam moderatores), sed *divinae quoque irae actionem* significat" (wir haben gesperrt). War Augustin ein solcher „moderator"?

an menschlichen Maszstäben zu messen?

Rationalisierend ist auch die Erklärung des „Iacob dilexi" (n. 18). Wenn Gott den Sünder haszt, warum hat er dann Jakob geliebt? Dieser war doch auch ein Sünder. „Sed dilexit in eo non culpam quam delebat, sed gratiam quam donabat". Das Skandalon der „iustificatio impii" (R. 4, 5) wird hier dem menschlichen Denken angepaszt. Der Grund zu Gottes Lieben kann aber nie in Jakob, auch nicht in einem begnadeten Jakob liegen, sondern nur in Gott selbst. Ueberdies möchte man bei Augustins Interpretation fragen: warum hat Gott Jakob denn seine Gnade geschenkt? Drittens wird hier auf eine erschreckende Weise vom konkreten Akt der Gnade abstrahiert: die „gratia" wird hier als ein Ding betrachtet, das sich von Gott loslöst und ihm selbständig gegenübertritt. Derart: Gott hat Jakob etwas übergeben, und nun ist dieses Etwas tatsächlich in die Hand des Menschen übergegangen. Gnade ist aber nie ein „Etwas", sondern ein „Er", Gott selbst, kann also nie Gott als ein Eigenständiges gegenübertreten. Aber hat Augustin nicht immer die Gnade als eine *Kraft* (die im Menschen das Können des Guten wirkt) verstanden?

An der Auslegung der V. 24—29 können wir vorübergehen: sie beschränkt sich auf eine Paraphrase (n. 19 u. 20). In n. 21 u. 22 gibt Augustin einen Rückblick auf das Ganze der Auslegung von R. 9. Das Ergebnis lautet: „Wer sich rühmen will, der rühme sich des Herrn" (2 Kor. 10, 16). Wenn Gott aus derselben Masse der Sünder einen verdammt, den anderen rechtfertigt, wer wird ihn darüber die Rede stellen? Was nützt der freie Wille denen, die noch unter die Sünde verkauft sind? Sie tun nicht, was sie wollen (R. 7 in frühpaulinischer Interpretation!). Was nützt ihnen das Gebot, dasz sie das Gute tun sollen: wer kann das Gute tun, wenn er nicht aus dem Glauben gerechtfertigt ist? Nur der Glaubende empfängt den H. Geist, damit er durch die Liebe dazu gebracht wird, das Gute zu tun. Aber wer kann glauben, wenn er nicht berufen wird? Wer kann darüber verfügen, dasz seine Seele von einer solchen Vision berührt wird, wodurch sein Wille bewogen wird zum Glauben? Augustin faszt zusammen: „quia ut sit nutus voluntatis, ut sit industria studii, ut sint opera caritate ferventia, ille tribuit, ille largitur". *Auch das Wollen des Guten wird von Gott geschenkt.*

Am Schlusz kommt Augustin anläzlich R. 11, 5 noch einmal auf den Begriff der „Erwählung" zurück: „Reliquiae per electionem gratiae salvae factae sunt". Es handle sich hier nicht um eine Erwählung zum

ewigen Leben, sondern um eine zur Rechtfertigung. Aus der Masse der Sünder werden Menschen erwählt, die Gnade zu empfangen. Wie ganz anders ist hier die Stelle der „electio" im Heilsprozesz als in n. 6! Dort folgte sie auf die Rechtfertigung, hier geht sie dieser voraus: „non ut iustificatorum electio fiat ad vitam aeternam, sed ut eligantur qui iustificentur". Dort waren die guten Werke des Gerechtfertigten Grund zur Erwählung, hier ist gerade der Grund verborgen: „certe ita occulta est haec electio, ut in eadem conspersione nobis prorsus apparere non possit; aut si apparet quibusdam, *ego in hac re infirmitatem meam fateor*". Grund zur Erwählung kann nicht sein die Begabung, denn nach 1 Kor. 1 hat Gott das Schwache und das Törichte der Welt erwählt, noch die Geringfügigkeit der Sünden, denn sehen wir nicht, wie Dirnen und Schauspieler nach ihrer Bekehrung andere in Glaube, Hoffnung und Liebe übertreffen? Auch der gute Wille ist nicht der Grund zur „electio", denn der Wille kann überhaupt nicht zum Wollen des Guten bewogen werden, wenn ihm nicht von auszen her ein Objekt vorgegeben wird, das ihn in Bewegung setzt: „Sed voluntas ipsa, nisi aliquid occurreret, quod delectet atque invitet animum, moveri nullo modo potest: hoc autem ut occurrat, non est in hominis potestate". War der Wille des Saulus vor seiner Bekehrung ein Grund zu seiner Erwählung? Oder gerade umgekehrt? Die „electio" können wir nicht nachrechnen: Gott straft, wen er will, und schenkt seine Gnade, wem er will. Wer wird hier noch widersprechen: warum wird dieser gestraft und jener gerechtfertigt? Dieser hat sich nur zu beglückwünschen, denn mit ihm wird nicht nach Verdienst gehandelt, jener hat nicht zu klagen, denn er empfängt das „debitum".

Augustin beendet seine Auslegung mit den Worten: „Sed inscrutabilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius. Dicamus halleluia, et collaudemus canticum, et *non dicamus, Quid hoc? vel quid hoc?*"

In seinen „Augustinischen Studien" schreibt Reuter: „In keiner andern Schrift des groszen Mannes ist uns in dem Gnade wie in dem ersten Buche der *Quaestiones ad Simplicianum* die *werdende* Ueberzeugung, das Ringen nach Gewiszheit zur Anschauung gebracht. Die Erkenntnisse *sind* nicht, sie *werden* produziert, nicht in kontinuierlichem Fortschritt, sondern in den Wirren des dialektischen Suchens, welches endigt mit dem Finden der *prädestinatianischen Gnade*" [1]. Nur einer genetisch orientierten Betrachtung öffnet sich das Geheim-

[1]) H. Reuter, *Augustinische Studien*, Gotha, 1887, S. 10.

nis dieser zweiten „Quaestio". Sonst wirkt ihr Studium verwirrend. Verwirrend wirkt z.B. die Tatsache, dasz der Begriff der „electio" nicht eindeutig festgelegt wird: was hat „Erwählung", wie sie am Schlusz bestimmt wird, noch mit dem programmatischen Satz in n. 6 zu schaffen: „Nemo enim eligitur, nisi iam distans ab illo qui reiicitur"? Gerade dieses wird am Ende ausdrücklich verneint! Ist der biblische Begriff der Erwählung Augustin doch zu mächtig geworden? — Aber auch aufs Ganze gesehen ist Augustin mit sich selbst in Widerspruch. „Frühpaulinisch" ist die Aufeinanderfolge der Stufen in n. 7: vocatio — meritum fidei — iustificatio. In n. 9 bricht die neue Einsicht durch: der Glaube wird als eine zweite Phase der göttlichen Barmherzigkeit beschrieben, er sei „inspiriert". Wie eine veraltete Exegese mutet dann die Zusammenfassung in n. 10 an: „Ut velimus... suum (sc. Dei) vocando, nostrum sequendo". Ueberrascht werden wir aber in n. 12, wenn Augustin dort schreibt: „si... Deus miseretur, etiam volumus". Die Argumentation ist aber frühpaulinisch: „At enim quia non praecedit voluntas bona vocationem, sed vocatio bonam voluntatem, propterea vocanti Deo tribuitur quod bene volumus". Alsob bei diesem Argument der Glaube doch nicht ein „nostrum" sein könnte! Schlieszlich aber endigt „das Wirren des dialektischen Suchens" (Reuter) mit der Verstärkung des Begriffes der „vocatio" zu der „vocatio effectrix bonae voluntatis" (n. 13). — Komisch ist, dasz Jonas den Sachverhalt umdreht und die frühpaulinische Zweiteilung der Barmherzigkeit Gottes in n. 10 (Berufung — Inspiration der Liebe) behandelt als einen Fortschritt im Vergleich zu der Dreiteilung (Berufung — Inspiration des Glaubens — Inspiration der Liebe) [1]). Noch weniger wird der dialektische Charakter der „Quaestio" von Salgueiro beachtet. Ganz ruhig führt dieser z.B. n. 12 und n. 10 nebeneinander an [2]). Durch n. 10 wird n. 12 paralysiert. Das Ergebnis der Reproduktion Augustins bleibt dann ganz frühpaulinisch: „...sans la grâce divine, ...on ne peut même pas vouloir croire"! Und später kann es dann heiszen: „C'est seulement après la vocation, que commence le rôle de l'homme" [3]). Auf die Frage: „Certes, l'homme veut quand Dieu veut aussi, mais pourrait- il ne pas vouloir dans ce cas?", wird dann keine klare Antwort gegeben, während Augustin in n. 12 doch

---

[1]) Jonas, *a.a.O.*, S. 60, 61. Vgl. S. 112 dieser Schrift, Anm. 1.

[2]) Salgueiro, *a.a.O.*, p. 55 u. 56.

[3]) *L.c.*, p. 134. Vgl. p. 138: „Avec la bonne volonté commence la coopération de l'homme dans l'oeuvre de son salut"! Formell mag dies richtig sein, es handelt sich in unsrer „Quaestio" um eine inhaltliche Frage.

so deutlich redet: „Si... Deus miseretur, etiam volumus". Die These Salgueiros strebt nach einer Versöhnung zwischen „gratia" und „liberum arbitrium", bekümmert klingt die Frage: „La solution présentée par Augustin laisse-t-elle intact le libre arbitre?" [1]). Augustin hat kein Bedürfnis zu betonen: „La liberté est donc une des qualités de la foi" [2]). Vielmehr heiszt es bei ihm: „Liberum voluntatis arbitrium plurimum valet; immo vero est quidem, sed in venumdatis sub peccato quid valet?" (n. 21). In Salgueiros Analyse wird an der groszen Entdeckung Augustins, auch der Glaube werde von der Gnade geschenkt, vorbeigeredet. Sie erhebt sich nicht über das Niveau frühpaulinischer Auslegung, auf das Augustin in dieser „Quaestio" bisweilen zurückfällt.

Und noch in andrer Hinsicht ist diese „Quaestio" ein Kampf, Kampf zwischen Psychologie und Theologie, zwischen Vernunft und Anbetung. In einer Psychologie des Heilsprozesses stehen Prädestination Gottes („propositum dei") und Glaube des Menschen in derselben Kausalreihe. Dadurch wird die Prädestination auf ein Niveau herabgedrückt, auf dem über sie diskutiert, rationalisiert werden kann. Während sie nach ihrer Wirklichkeit sich jeder Diskussion und jeder Rationalisierung entzieht. Denn sie steht auszerhalb und oberhalb des Heilsprozesses. Am Ende seiner gigantischen Versuche, die Verwerfung der „Gefäsze des Zornes" einigermaszen plausibel zu machen, kommt auch Augustin zu der Anerkennung der *Verborgenheit* der göttlichen Erwählung. — Durch die psychologische Orientierung wird zweitens die Wirklichkeit des Glaubens in das glaubende Subjekt verlegt [3]). Zu wenig wird betont, dasz er von seinem Gegenstand lebt, wodurch er sich schlieszlich für psychologische Beschreibung nicht eignet. Denn der Glaube ist nach seiner Intention gerade die Aufhebung aller „subjektiven" Verhaltungen.

Augustin selbst formuliert den Widerspruch innerhalb dieser zweiten

---

[1]) *L.c.*, p. 135.

[2]) *L.c.*, p. 139.

[3]) Wenn Salgueiro schreibt (p. 53): ...„il nous semble utile de distinguer deux étapes dans l'acte de foi: La première qui est proprement un acte de volonté, c'est *le vouloir*. Elle n'est qu'une simple préparation. La deuxième, qui est vraiment l'acte de foi, est un acte d'intelligence. Cette distinction n'est pas arbitraire. Elle se dégage aisément de l'argumentation de saint Augustin", so ist dieses eine Systematisierung der zwei Glaubensbegriffe im Ganzen der augustinischen Gedankenwelt, es entspricht aber nicht dem Glaubensbegriff in unsrer „Quaestio", der nur „subjektiv", „voluntaristisch" ist. Bei diesem „subjektiven" Glauben kommt gerade die Gegenstandsbezogenheit zu kurz.

Zu Kirche na Kz. 112

„Quaestio" als einen Kampf zwischen Gnade und Willensfreiheit: „In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae; *sed vicit Dei gratia*". Diese Ueberwindung der Gnade war ihm auch anno 428 noch von solch entscheidender Bedeutung, dasz er sie auf eine göttliche Offenbarung zurückführte: „cum de hac re aliter saperem, *quam mihi Deus* in hac quaestione solvenda cum ad episcopum Simplicianum, sicut dixi, scriberem, *revelavit*" [1]). Ein äuszerer Anlasz zu dieser Wendung in der Exegese von R. 9 wird nirgendwo genannt. Ebensowenig beruft Augustin sich auf frühere Ausleger, wie er dies z.B. in der Verteidigung der spätpaulinischen Erklärung von R. 7 tat. Er beruft sich auf... Offenbarung!

Wichtiger ist aber noch der Gegensatz zwischen der ersten und der zweiten „Quaestio" innerhalb des ersten Buches der Schrift „Ad Simplicianum". Oder ist der Gegensatz nicht grosz zwischen der ersten „Quaestio", n. 14: „Hoc enim restat in ista mortali vita libero arbitrio, non ut impleat homo iustitiam, cum voluerit, sed ut se supplici pietate convertat ad eum, cuius dono eam possit implere", und der zweiten „Quaestio", n. 21: „Liberum voluntatis arbitrium plurimum valet; immo vero est quidem, sed in venumdatis sub peccato quid valet?" In der ersten „Quaestio" ist das Wollen des Guten die höchste Möglichkeit des vorchristlichen Menschen, während das Tun des Guten durch die Gnade gewirkt wird. Aber in der zweiten „Quaestio" werden sowohl das Wollen als auch das Tun des Guten von Gott geschenkt: „quia ut sit nutus voluntatis... ut sint opera caritate ferventia, ille tribuit, ille largitur" (n. 21). Das Beten um die Kraft der Gnade wird an einer Stelle in der ersten „Quaestio" „glauben" genannt: „...ipsa mortalitas, quasi secunda natura, unde nos gratia liberat conditoris subditos *per fidem*" (n. 11), in der zweiten „Quaestio" ist der Glaube nicht mehr das Höchste des Menschen ohne die Gnade, gerade er gehört jetzt zur Gnade. Hat Augustin selbst nicht empfunden, wie in diesem ersten Buch „ad Simplicianum" Frühpaulinisches und Spätpaulinisches einander widersprechen? Er schweigt darüber in seinen Retraktationen.

Ueberraschend ist aber in diesem Zusammenhang eine Lektüre der „*Confessiones*". An vielen Stellen erinnern sie uns an die Exegese von R. 7, bisweilen auch an die von R. 9.

1°.) Die frühpaulinische Auslegung von R. 7 im Hintergrund, fällt auf das 8. Buch ein eigentümliches Licht. Dasz die Schilderung des zwiespältigen Wollens dort „frühpaulinisch" ist, geht aus der

[1]) *De praedestinatione sanctorum*, 4, 8.

Tatsache hervor, dasz nicht das in Augustin sich rührende neue Wollen des Guten auf die Gnade zurückgeführt wird, sondern nur das Können des Guten. Wenn am Anfang des achten Buches die Gnade gelobt wird, so wird als ihre Wirkung genannt: „dirupisti vincula mea". D.h. sie hat die Bande gelöst, die ihn noch an die Begierden dieser Welt fesselten. Sie wird daher am Anfang des neunten Buches als das Eintreten einer „summa suavitas" an Stelle der „suavitates nugarum" beschrieben. Frühpaulinisch ist schon die Aufmerksamkeit, die er dem inneren Widerspruch des Menschen ohne die Gnade, dem *Werden* des christlichen Menschen schenkt. In einer spätpaulinischen Auslegung fehlt dem „status ante gratiam" gerade die Dialektik von Wollen und Nicht-Können, die eben für die „Confessiones" bezeichnend ist. R. 7 wird oft angeführt, auch im siebenten Buch.

2°.) Wenn Augustin uns erzählt, wie Simplicianus ihm die Bekehrung des Marius Victorinus als Vorbild vorhält, Ponticianus das Leben des Antonius, handelt es sich dann nicht um die uns aus der Auslegung von R. 9 bekannte „vocatio", um einen Appell an den Willen sich zu entscheiden für eine christliche Askese? „Sed ubi mihi homo tuus Simplicianus de Victorino ista narravit, exarsi ad imitandum" [1]). Das Ergebnis dieser „vocatio" ist dann ein Pendeln der Seele zwischen Wollen und Nicht-wollen des Guten.

3°.) Nach Zepf kann nichts besser zeigen, „wie tiefgehend die Wirkung der Uebernahme der Prädestinationslehre auf den ganzen Menschen war, als gerade die Abfassung der Confessiones... Er fühlte sich nun selbst als einer, der ohne Verdienst aus der groszen Sündenmasse erwählt worden war" [2]). Der Aufforderung am Ende des ersten Buches „Ad Simplicianum", Gott für seine unerforschliche Führung zu preisen, sei Augustin in den Konfessionen nachgekommen. Die harte Prädestinationslehre der Schrift „Ad S." stehe hinter den „Confessiones" [3]). Auch nach Wundt wirft eine paulinische Gnadenlehre ihre Reflexe auf den Gehalt der „Confessiones" zurück: „Das Leben, das hier erzählt wird, ist von allem Anfang das eines im voraus zur Gnade Bestimmten und Erwählten" [4]). Beide, Zepf und Wundt, unterlassen es aber, ihre Behauptung durch Zitate zu stützen. Sie können es auch nicht. Zepf sieht in der Entdeckung der prädestinatianischen Gnade in der Schrift „Ad Simplicianum" den Anlasz zu den „Confessiones":

---

[1]) *Conf.*, VIII, 5, 10.

[2]) Zepf, *Augustins Confessiones*, 1926, S. 61.

[3]) Zepf, *a.a.O.*, S. 60.

[4]) Wundt, *Augustins Konfessionen*, in: *Z.N.T.W.*, 1923 (S. 161—206), S. 202.

„Jetzt plötzlich fühlte er sich getrieben, Gott diesen Dankhymnus zu weihen" [1]). Er setzt daher voraus, dasz die „Confessiones" der Schrift „Ad S." unmittelbar folgen, also im Jahre 397 verfaszt sind. Wenn er recht hätte, würden wir in dem Dankhymnus öfters an die spätpaulinische Exegese von R. 9 erinnert werden. Die grosze Entdeckung des Jahres 397, auch der Glaube sei ein Geschenk der Gnade, die „vocatio" sei „effectrix bonae voluntatis", wird aber nicht erwähnt. Ueber „Prädestination" wird nicht geredet. Nur an einigen Stellen wird R. 9, 15 angeführt, z.B. im dreizehnten Buch in Verbindung mit 1 Kor. 4, 7, das auch in „Ad. S." I, 2, 9 Augustin zur Zusammenfassung seiner Gnadenlehre dient: „quid autem habemus, quod non accepimus a te, ex eadem massa vasa in honorem, ex qua sunt et alia facta in contumeliam?" [2]). Aber was haben Zitate *ohne weitere Erklärung* zu besagen? Nichts weist darauf hin, dasz R. 9 zur Zeit der Abfassung der „Confessiones" für Augustin etwas Besonderes war. Nur *ein* Satz erinnert an die spätpaulinische Exegese von R. 9: „cum vero pius, nihil est aliud confiteri tibi quam hoc non tribuere mihi" (vgl. „Ad S." I, 2, 21: „quia ut sit nutus voluntatis,... ille tribuit") [3]).

Wir fassen zusammen: die „Confessiones" gehören als Illustration vielmehr zur *ersten* als zur *zweiten* „Quaestio" des ersten Buches der Schrift „Ad Simplicianum". *Sie stehen nicht auf dem Niveau der Entdeckung der prädestinatianischen Gnade im Jahre 397.*

In den antipelagianischen Schriften wird R. 9 an verschiedenen Stellen angeführt [4]). Meistens bleibt es bei einem Zitat. Nur selten werden die Fragen berührt, die Augustin im Jahre 397 bewegten. Für uns kommen die folgenden Stellen in Betracht:

---

[1]) Zepf, *a.a.O.*, S. 61. Nach Wundt entstehen die „Confessiones" aus dem Bedürfnis, sich gegen die Donatisten zu verteidigen, Zepf sieht den Anlasz in der Entwicklung der augustinischen Gnadenlehre. Wundt datiert 401—405, Zepf 397. Ein Echo der donatistischen Schmähungen vernehmen wir aber in den „Confessiones" nicht. An den von Wundt S. 178 angeführten Stellen X, 3, 3 und 4, 5, IX, 12, 33 wird nicht auf „miszgünstige Feinde" hingewiesen, sondern auf die eitle Neugier derjenigen, die gerne das Leben anderer nachfasern, aber träge sind, das eigene zu bessern. Wurde vielleicht nach Augustins Bischofsweihe im Jahre 395 über seine Vergangenheit geschwätzt? War vielleicht dieses Geschwätz ein erster Anlasz, die „Confessiones" zu schreiben?

[2]) *Conf.*, XIII, 14, 15, vgl. auch IX, 13, 35; X, 6, 8.

[3]) X, 2, 2. Wenn wir in XIII, 1, 1 lesen: „praevenisti omnia bona merita mea", erinnern diese Worte uns an das frühpaulinische Argument, die Gnade der Berufung gehe dem Verdienst des Glaubens voran.

[4]) Eine fast vollständige Aufzählung gibt Valentin Weber, a.a.O., S. 123 ff.

De spiritu et littera (anno 412), c. 31 n. 53—c. 34, n. 60. Augustin stellt dort die Frage: steht der Glaube in unsrer Macht? In seiner Antwort unterscheidet er das Können und das Wollen. Glauben ist der Wahrheit zustimmen, eine Zustimmung ist aber ein Willensakt: „quid est enim credere, nisi consentire verum esse quod dicitur? consensio autem utique volentis est" (n. 54). Als Willensakt steht der Glaube in unsrer Macht, denn ausdrücklich sagt der Apostel: „non est potestas nisi a Deo" (R. 13, 1), nirgends: „non est voluntas nisi a Deo". Augustin folgert: „cum ergo fides in potestate sit, quoniam cum vult quisque credit et, cum credit, volens credit..." (n. 55). Es handelt sich aber bei den vielen Worten nur um die formale Tatsache, dasz der Glaube eine Willensentscheidung des *Menschen* ist, dasz der Mensch dabei durchaus *bei sich selber* ist. Auch die Schrift „Ad S." trägt dieser Tatsache Rechnung: „quamvis nullus credat invitus" [1]). Freilich könnte man kritisieren, dasz in „de sp. et l." auf diese Selbstverständlichkeit zuviel Rücksicht genommen wird.

Gerade dadurch ist Augustin hier nicht der Gefahr entkommen, die formale Willensfreiheit zur materiellen Freiheit zu verabsolutieren. Auch hier begegnen wir der inhaltlichen Frage, „utrum voluntas illa qua credimus etiam ipsa dei donum sit an ex illo naturaliter insito libero adhibeatur arbitrio" (57). Nach Augustin stimmt das zweite nicht zu 1 Kor. 4, 7: „Quid enim habes quod non accepisti?" Wenn einer aber antwortete, der Glaube werde von Gott geschenkt, da würden die Ungläubigen allem Anschein nach sich zu Recht damit entschuldigen, Gott habe ihnen den Glauben nicht geschenkt. Diese Ausrede versucht er zu entkräften: „et ideo nec istam voluntatem, qua credit Deo, dici potest homo habere quam non acceperit, quando quidem vocante deo surgit de libero arbitrio" (58). Die Argumentation ist spezifisch frühpaulinisch: der Glaube sei darum von Gott, weil niemand ohne Berufung glauben kann: „...quod visorum suasionibus agit Deus, ut velimus et ut credamus, sive extrinsecus... sive intrinsecus...", der Glaube selbst sei eine selbständige Entscheidung des Menschen: „sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est" (60). Dadurch seien auch die Ungläubigen für ihren Ungehorsam verantwortlich. Gott hat uns den freien Willen nicht genommen: „...infideles quidem contra voluntatem Dei faciunt, cum eius evangelio non credunt" (58).

In der Schrift „De spiritu et littera" bleibt Augustin weit hinter

---

[1]) *Ad S.*, I, 2, 10.

der Entdeckung der „vocatio effectrix bonae voluntatis" vom Jahre 397 zurück!

Selbstverständlich kam in dem Kampf gegen Pelagius R. 9 auch zur Sprache. Wider die angeblich pelagianische Behauptung, die Natur des Menschen sei imstande, allein (ohne die Gnade) die Gerechtigkeit zu erlangen, wird u.a. auch V. 16 angeführt: „Non volentis neque currentis sed miserentis est dei" [1]). An einer anderen Stelle [2]) wird die Exegese des Pelagius erwähnt, der V. 16 einem Gegner, nicht dem Apostel selbst, zuschreibe [3]).

Wichtiger ist eine zusammenhängende Erklärung von R. 9, 10 ff. in einem Brief vom Jahre 417, die *epistula 186 ad Paulinum*, 5, 13—7, 26. Zu V. 11—13 wird bemerkt, dasz die göttliche Erwählung ihren Grund nicht in dem Willen oder der Natur des Menschen hat (in dieser Hinsicht waren Jakob und Esau vor Gott gleich), sie beruht nur auf Gnade: „ut secundum electionem propositum dei maneret, non meritum hominis anteiret. non enim dicit electionem voluntatis humanae sive naturae, cum par esset in utroque mortis damnationisque condicio, sed electionem procul dubio gratiae, *quae non invenit eligendos, sed facit...*" D.h. die „electio" hat ihren Grund nicht auszer Gott, sondern nur in Gott selbst. Es ist klar, dasz Augustin dem biblischen Begriff

---

[1]) *Epistula 175*, n. 3.

[2]) *De gestis Pelagii*, 16, 39.

[3]) Die Exegese des Pelagius (Souter, *a.a.O.*, II p. 74 sqq.) wird dadurch charakterisiert, dasz sie die Möglichkeit zu verschiedenen Erklärungen offen läszt (vor allem bei V. 16, 17 u. 20). Doch läszt sie sich kurz zusammenfassen:
Zu V. 10—13: Gottes Vorsatz beruht auf seinem Vorherwissen. „...Iacob et Esau... ante quam nascerentur, aput deum fidei (futurae) sunt merito separati..."
Zu V. 15: Gott erbarmt sich des Menschen, der nach seiner Präszienz diese Barmherzigkeit verdient hat.
V. 16 und V. 18 werden von einem Gegner gesprochen. „Non enim apostolus (tollit) quod in propria voluntate habemus"... „Si non est volentis neque currentis, ut quidam putant, quare et ipse cucurrit dicens: Cursum consummavi (2 Tim. 4, 7)". Daneben aber stellt Pelagius die Möglichkeit, Paulus wolle hier die Notwendigkeit der göttlichen Hilfe betonen: „*Sive*: Ita non volentis neque currentis tantum, sed et domini adiuvantis". In diesem Fall erklärt Pelagius den 16. Vers als eine *positive* Aussage des Apostels.
Zu V. 20: es ist möglich, diesen Vers u.a. auch so zu erklären: wenn die Lästerer recht hätten, dasz Gottes Wille, nicht sie selbst, die Ursache ihrer Bosheit wäre, so dürften sie nicht mit ihrem Schöpfer rechten, weil sie ihm gegenüber ständen wie der Lehm dem Töpfer. Pelagius erinnert hier entfernt an die Erklärung des Theodor, unsre Widerrede gegen Gott beweise schon unsre Freiheit und Verantwortlichkeit.

der Erwählung hier näher steht als in n. 6 der Schrift an Simplician: jetzt geht die „electio" jedem Verdienst voran. Wie am Schlusz der Schrift „Ad S." (I, 2, 22) wird auch hier R. 11, 5 zur Erklärung zitiert: „... reliquiae per *electionem gratiae* salvae factae sunt". — Weil Augustin jetzt von einer grundlosen Erwählung weisz, braucht der Nebensatz „ut secundum electionem..." nicht mehr wie in der Schrift an Simplician von „cum enim nondum nati fuissent..." abzuhängen: Augustin erklärt ihn jetzt als von „non ex operibus sed ex vocante dictum" abhängig. Nach Pelagius würde Gottes Vorsatz seinen Grund in den Verdiensten oder Werken der Menschen finden, oder gar, wenn sie noch Kinder sind, ja selbst noch nicht geboren sind, in ihren vorhergesehenen künftigen Werken. R. 9, 11—13 zeige aber klar, dasz die Gnade jedem menschlichen Verdienst vorangeht. V. 15 weist darauf hin, dasz wir nur den Tod verdient haben: unsre Befreiung ist Gnade. V. 16 gilt den Befreiten, V. 17 den Verworfenen. Die Befreiung ist nur Gottes Barmherzigkeit zuzuschreiben, die Verwerfung seinem gerechten Urteil. Man könnte aber fragen: warum wurden nicht beide, Jakob und Esau, befreit? Wer kann aber rechten mit Gott? Nur er weisz, wie grosz die Zahl der Heiligen sein soll (n. 22): „*Certus est ergo et in dei praescientia praefinitus numerus ac multitudo sanctorum...*" (n. 25). Nur diese werden nach seinem Ratschlusz berufen (R. 8, 28). Es gibt also eine „vocatio" ohne weiteres und eine „vocatio secundum propositum". Die übrigen, die nicht zur Gemeinschaft der Erwählten gehören, dienen nur dazu, zu zeigen, was der freie Wille ohne die Gnade vermag, damit die Gefäsze des Erbarmens, durch ihre Strafe belehrt, sich nicht ihrer guten Werke rühmen, sondern nur den Herrn loben.

Auch die *Epistula 194 ad Sixtum*, 8, 34—9, 42 exegesiert R. 9, 10 ff. Auch hier wird die Gratuität der Gnade betont im Gegensatz zu den Pelagianern, die den Grund der Erwählung und Verwerfung in den vorhergesehenen Werken oder — bei den frühzeitig sterbenden Kindern — in den nicht wirklich eintretenden, nur bedingt-zukünftigen Werken suchen [1]): „ideo, quem nequiter novit fuisse victurum, sine baptismo facit et mori sic in eo puniens opera mala, non quae fecit, sed quae facturus fuit" (n. 42). — An anderen Stellen erinnert dieser Brief stark an Ambrosius: „quos dignatur, vocat et, quem vult, religiosum facit" (n. 4) [2]). Der gute Wille wird von Gott gewirkt:

---

[1]) Vgl. Valentin Weber, *a.a.O.*, S. 128.

[2]) Buchstäblich nach Ambrosius, *Expositio evangelii Lucae*, VII, 27.

„paratur enim voluntas a domino" (Prov. 8, 35 LXX) [1]), der Glaube wird inspiriert [2]).

Contra 2 epistulas Pelagianorum II, c. 7, n. 13—16, weist die „Lästerung" der Pelagianer zurück, als gäbe es nach Augustin bei Gott ein Ansehen der Person, als zöge er in willkürlicher Weise einen dem anderen vor. Wenn Gott des einen sich erbarmt und den anderen verstockt (R. 9, 18), so liegt hier keine Ungerechtigkeit vor. Beide gehören zur Sündenmasse. Wie in der Schrift an Simplician, wird auch hier auf das Gleichnis der Arbeiter im Weinberge verwiesen: „an non licet mihi facere quod volo? an oculus tuus nequam est, quia ego bonus sum?" Die „vocatio secundum propositum" ist gratuit, die Verwerfung ein „debitum". Es steht Gott frei das „debitum" zu schenken, aber auch es zu fordern. Warum wird z.B. von zwei Zwillingen der eine getauft und stirbt der andere ungetauft? „...quid restat, quantum ad baptizatum adtinet, nisi gratia dei, quae vasis factis in honorem gratis datur, quantum autem ad non baptizatum, ira dei, quae vasis factis in contumeliam pro ipsius massae meritis redditur?" Dasz hier aber grosze Schwierigkeiten vorliegen, empfindet auch Augustin: „...difficultatem quaestionis, cur alius sic, alius vero sic mortuus est, *velut non solvendo solvit apostolus*". Zitiert wird dann R. 9, 11—13. D.h. in R. 9 werden die Fragen nicht gelöst, sie kommen hier erst recht in ihrer ganzen Bedrohlichkeit zum Bewusztsein. — R. 9 wird dann in dieser Schrift ausführlich zitiert, von einer wirklichen Auslegung kann man aber nicht reden.

Unbefriedigend ist eine Erklärung von Sprüche 16, 1 in c. 9, n. 19—20: „Hominis est praeparare cor, et a Domino responsio linguae". Augustin unterscheidet zwei Phasen im Heilsprozesz: eine Vorbereitung des Willens und die Antwort Gottes. Für die erstere ist die göttliche Hilfe unerläszlich, Gott berührt das Herz in solcher Weise, dasz der Mensch das Herz vorbereitet. Angeführt wird Sprüche 8 (LXX): „praeparatur voluntas a domino". Aber Augustin umschreibt diese Präparation als eine Verbindung von göttlicher Hilfe und menschlicher Tat: „tamen nos aperimus (sc. praeparamus cor) illius adiumento et opere nostro". Wer denkt nicht zurück an „Ad S.", I, 2, 10: „Ut velimus... suum vocando, nostrum sequendo. Quod autem voluerimus, solus praestat"? Sollte jemand fragen, ob der Wille frei ist, sich für oder wider die göttliche Hilfe zu entscheiden — wie schwach klingt schon der Ausdruck „Hilfe"! —, so bekommt er hier

[1]) *Epist. 194*, 2, 3.
[2]) *L.c.*, 6, 30.

keine Antwort. Von einer erschöpfenden Behandlung der Freiheits- und Willensproblematik ist hier überhaupt nicht die Rede.

In der Schrift *De gratia et libero arbitrio* (anno 427) wird das göttliche Wirken bei den obengenannten zwei Phasen des Heilsprozesses ganz anders umschrieben: „Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens... Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur" (c. 17, n. 33). Von einer Mitwirkung des Menschen an der Vorbereitung des Willens wird nicht mehr geredet, die erste Phase ist nur Tat Gottes. Gott ‚hilft" nicht mehr, er „wirkt" das Wollen. — Die Verhärtung des Pharao wird zurückgeführt auf seine „merita" (vgl. c. 21, n. 43 und c. 22, n. 45): „Ac per hoc quando legitis... a Deo... obdurari corda eorum, nolite dubitare praecessisse mala merita eorum, ut iuste ista pateretur". Man solle beim Pharao den freien Willen nicht verneinen: er verhärtete sein Herz, daher wurde er verhärtet. Auch nach „Propos." 62 war die Verstockung des Pharao eine Strafe wegen früheren Unglaubens. In der Schrift an Simplician schwieg Augustin über diese „mala merita" des Pharao, orientierte er sich mehr an der Verwerfung Esaus und es war ihm damals unmöglich, diese auf Esaus böse Werke zurückzuführen.

Erst in den antisemipelagianischen Schriften atmen wir in der spätpaulinischen Atmosphäre vom Jahre 397. Was z.B. in *De praedestinatione sanctorum* (anno 428) über Berufung, Glaube und Prädestination geschrieben wird, führt Augustin mit Recht auf die Schrift an Simplician zurück (c. 4, n. 8). Wir zitieren einen Satz, worin das Thema formuliert wird: „Intelligamus ergo vocationem qua fiunt electi; non qui eliguntur quia crediderunt, sed qui eliguntur ut credant" (c. 17, n. 34). Die „electio" wird hier als der göttliche Akt der Prädestination erklärt, die dem Glauben vorangeht.

Schon in der Schrift *De correptione et gratia* (anno 426 aut 427) wurde die Beharrlichkeit als ein groszes Geschenk der Gnade beschrieben (c. 6, n. 10). Nur die Erwählten harren in dem Glauben bis ans Ende aus. Sie sind „vocati secundum propositum". In *De dono perseverantiae* (anno 429), c. 21, n. 55, beruft er sich auf die Schrift an Simplician für die Behauptung: „etiam usque in finem perseverantiam nisi ab eo donari, qui nos praedestinavit in suum regnum et gloriam". Freilich gibt er zu, dasz es dieses anno 397 nicht „expressis verbis" geschrieben hat.

Anno 430 hat Augustin R. 9 noch exegesiert: er stellt der Auslegung Julians die eigene gegenüber (*Opus imperfectum contra*

Iulianum, I, c. 136—141). Betont wird die Gratuität der Gnade.

Wir fassen zusammen: in der Entwicklung der augustinischen Gnadenlehre stellt die zweite „Quaestio" des ersten Buches an Simplician einen Höhepunkt dar. Mag Augustin auch in späteren Schriften den Begriff der Erwählung richtiger erfaszt haben, mag erst seit 426 die Frage der Beharrlichkeit behandelt sein, nirgendwo ist er so tief in die Erkenntnis der Unerforschlichkeit der göttlichen Ratschlüsse vorgedrungen. In den Schriften zwischen 397 und 426 wird das Freiheitsproblem nur gestreift. Man kann zu der Schrift an Simplician kritisch bemerken, dasz sie, mit den klaren und ruhevollen Schriften des Alters, der Jahre 426 bis 430, verglichen ein „Denkmal des Kampfes widerstrebender Gedanken" [1]) ist, gerade dieses ist der Ausdruck tiefer Einsicht in die wahre Lage des Menschen vor Gott. Diesseits der sich dialektisch widerstrebenden Gedanken gibt es keine Erkenntnis Gottes. Gerade die ermüdende Dialektik zeigt, dasz Augustin nie und nirgendwo so tief gewuszt hat, wer Gott ist, als in dieser „Quaestio". Denn: „Gibt es etwas Empörenderes für den Menschen als das majestätische Geheimnis dieses Unerforschlichen, Unzugänglichen, Unberührbaren, dieses allein Freien und selbst Mächtigen? Möchten wir nicht alle unwillkürlich schreien, dasz dieser nicht Gott sein *kann*, nicht Gott sein *darf*?... Der Gott gegen den sich dieser Schrei doch *nicht* erhöbe, wäre nicht Gott. Wogegen die Verkündigung der Heilsbotschaft von Christus im alten *und* im neuen Testament daran ihr Merkmal hat, dasz sie, im Unterschied zu andern, billiger zu habenden und glatter eingehenden Botschaften, eben diesen Widerspruch herausfordert" [2]). Dasz Augustin später weit hinter der Unruhe des Jahres 397 zurückbleibt, beweist nur, dasz kein Mensch in der Erkenntnis des schlechthin freien Gottes standhalten kann. Die Versuchung „billiger" und „glatter" zu reden, liegt zu nahe an der Tür.

---

[1]) Reuter, *a.a.O.*, S. 10.

[2]) Barth, *Römerbrief*, S. 334.

4. KAPITEL

RANDBEMERKUNG ZUR EXEGESE VON RÖMER 9

Bekanntlich hat Beyschlag versucht, die Exegese von R. 9 auf eine neue Grundlage zu stellen, indem er im Gegensatz zu der sog. prädestinatianischen Auslegung von Calvin den Schlüssel zum Verständnis von R. 9 in einem neuen Prinzip, der sog. heilsgeschichtlichen Auslegung zu finden meinte. Nach Beyschlag kann Recht oder Unrecht des Augustinismus, die dogmatische Frage nach *decretum absolutum* oder *conditionatum*, in einer Erklärung von R. 9 nicht geschlichtet werden, denn es handle sich hier überhaupt nicht um die ewige Vorherbestimmung der Einzelnen zu ewigem Heil oder Verderben, sondern nur um die zeitliche Aufnahme oder Nichtaufnahme Israels und der Heiden in das geschichtlich erschienene Gottesreich. Das πρῶτον ψεῦδος der Exegese sei die Voraussetzung, dasz in Römer 9 von einem *vorzeitlichen* Ratschlusz Gottes zu *ewigem* Heil oder Verderben der Menschen die Rede sei. Aus dem Zusammenhang mit Kap. 10 und 11 gehe mit voller Klarheit hervor, „dasz in der ganzen Abhandlung von einem Verhalten Gottes die Rede ist, das in der *Zeit*, in der *Geschichte* seine *Ursachen* wie seine *Wirkungen* hat, nicht von einem überzeitlichen, sondern einem innergeschichtlichen, weltregimentlichen Thun Gottes, *und damit ist der einfache Schlüssel zu allen Schwierigkeiten des neunten Kapitels gefunden*" [1]).

Demgegenüber fragt E. Weber: „Sollte die ἀπώλεια V. 22 wirklich blosz auf das Gericht des geschichtlichen Unterganges sich beziehen?... Darf man wirklich sagen, dasz es sich bei der ganzen Erörterung nicht um die persönliche Seligkeit handele?... bedurfte das Problem des Unglaubens Israels in diesem Fall eines so ernsten Ringens um seine Lösung? Wäre der Schmerz des Apostels natürlich, wenn nicht das scheinbar unentrinnbare Geschick ewiger Verlorenheit vor seiner Seele stünde?" [2]). Auch der Begriff δόξα in V. 23 zeigt deutlich, dasz hier

---

[1]) W. Beyschlag, *Die paulinische Theodicee Römer 9—11*, 2te Auflage. Halle, 1895, S. 26, vgl. S. 28 u. S. 24.

[2]) E. Weber, *Das Problem der Heilsgeschichte nach Röm. 9—11*, Leipzig, 1911, S. 29 u. 30.

die Rede ist von einer Vorbereitung zur *ewigen* Herrlichkeit. Denn diese wird im N.T. gemeint, wenn dort die δόξα als das Ziel der Berufung beschrieben wird [1]). Aber wichtiger ist noch, dasz dieser Kritiker darauf hinweist, dasz Paulus nicht sonderlich darüber reflektiert hat, ob der Rat Gottes über Jakob, Pharao, das verstockte Israël überzeitlich oder innergeschichtlich war. Nicht auf dieses Entweder-oder waren seine Gedanken beim Schreiben von Römer 9 gerichtet, sondern auf den Willen Gottes, „bei dem allein die Teilnahme an seinem Heile steht, jenseits von allem menschlichen Wollen und Laufen. Die Freiheit dieses Willens dem Menschen so ins Bewusztsein zu treiben, dasz er unter Verzicht auf alle Widerreden sich einfach demütig darunter beugt, ist die Aufgabe der Beispiele. Die Reflexion darauf, dasz sie durchgehend nur die geschichtliche Stellung der Objekte des göttlichen Waltens beträfen, liegt dem Zusammenhang völlig fern" [2]). D.h. *es handelt sich in R. 9 nicht um das Objekt, sondern um das Subjekt der Prädestination.*

Wir fügen dem hinzu: der Zusammenhang mit Kap. 10 und 11 entscheidet nicht über die Exegese von R. 9. Gewisz geht es Paulus in diesen Kapiteln um die Heilsgeschichte Israels. Aber — wie der Zweck von R. 7, 7 ff. anfangs eine Apologie des Gesetzes war und das Kapitel doch im Verlauf der Erörterung zu einer Schilderung des Kampfes eines Menschen wurde, so ist der Gegenstand von R. 9 in den ersten Versen das Schicksal des Volkes Israel, aber noch im selben Kapitel geht Paulus auf ein neues Thema über, nämlich die Bekundung der Freiheit Gottes in seiner Prädestination. *Wie R. 7, 7—25, so ist auch R. 9, 10—24 ein Ganzes für sich.* Dabei spielt die Frage, ob es sich hier um Erwählung und Verwerfung *Einzelner* oder um das heilsgeschichtliche Los der *Völker* handelt, keine Rolle. Paulus hat darüber nicht reflektiert, sein Thema war, das *Gott* recht bekommt und in seiner schrankenlosen Freiheit recht behält.

Damit haben wir uns der augustinischen Auslegung entscheidend genähert. Denn hier ist die Aufmerksamkeit auf den prädestinierenden Gott gerichtet (wiewohl Augustin es nicht unterlassen kann, unter diesem Vorzeichen, in der Schrift an Simplician, seinem Bedürfnis nach einer Psychologie des Heilsprozesses nachzugeben). Nach Augustin ist das Thema von R. 9, 10—24 die Unerforschlichkeit der göttlichen Ratschlüsse: „Eorum non miseretur... aequitate occultissima et ab

---

[1]) Vgl. Kittels *Wörterbuch* II, S. 253 ff.

[2]) E. Weber, *a.a.O.*, S. 31.

humanis sensibus remotissima..." [1]). D.h. ihre Gründe sind jetzt (im Diesseits) völlig verborgen, nachher werden wir verstehen. Calvin betont mehr die *Freiheit* der göttlichen Erwählung und Verwerfung (von seinem Kritiker Dionysius Petavius als eine tyrannische Willkür interpretiert): „Ne in crimen vocetur Deus, illis religio est simpliciter fateri a *libera* eius electione pendere hominum salutem vel exitium" (zu R. 9, 14), „...deinde hanc beneficentiam *liberam* esse, ut eam erogaret, cui placeret: postremo cur certis hominibus benefaciat.... non autem omnibus, *causam nullam voluntate sua superiorem* posse cogitare" (zu V. 15, wir sperren). Nach Calvin liegt der Grund der Erwählung und Verwerfung Gottes nicht auszer ihm, sondern nur in ihm selbst, in seiner freien Wahl: „Quum enim dicitur Deus vel indurare, vel misericordia prosequi quem voluerit, eo admonentur homines *nihil causae quaerere extra eius voluntatem*" [2]). „Haec Deo libertas eripitur, ubi externis causis alligatur eius electio" (zu R. 9, 15). Durch diese Betonung der Freiheit Gottes entspricht Calvin dem Sinn von R. 9, 21 und Mt. 20, 15: „Annon licet mihi facere quod volo?" — Der Unterschied zwischen Calvin und Augustin wird aber zu stark betont, wenn man behauptet, „dasz Calvins Anschauung von Augustins Lehre himmelweit entfernt ist", wie es z.B. Valentin Weber in Nachfolge von Petavius schreibt [3]). In der Schrift „De dono perseverantiae" nennt auch Augustin den Willen Gottes als Grund seiner Gnade: „Conficitur itaque gratiam Dei non secundum merita accipientium dari, sed *secundum placitum voluntatis eius*" [4]).

Gewisz besteht ein Unterschied zwischen Calvin und Augustin, und er tritt in der Erklärung des „obdurare" von R. 9, 18 unzweideutig hervor. Hier hat Petavius in seiner Darstellung recht [5]). Augustin exegesiert das Verhärten als ein „nolle misereri" [6]), immer wieder bemüht er sich, die Lästerung, alsob nach ihm Gott das Böse wirke, abzuweisen: „Qui (sc. Deus) non facit voluntates malas; sed utitur eis ut voluerit, cum aliquid inique velle non possit" [7]). Gott zwingt

---

[1]) *Ad S.*, I, 2, 16.

[2]) *Institutio*, III, 22, 11. Wir sperren.

[3]) Valentin Weber, *a.a.O.*, S. 172.

[4]) *De dono perseverantiae*, 12, 28.

[5]) Dionysius Petavius, *Opus de theologicis dogmatibus*, Antwerpen, 1700, lib. X, cap. 8.

[6]) *Ad S.*, I, 2, 15. Petavius beruft sich auf Thomas: Gott verursache im Menschen nicht die Bosheit; R. 9, 17 sei im Sinne der Zulassung zu erklären.

[7]) *Contra Iulianum*, V, 4, 15.

oder hilft uns nicht zum Sündigen [1]). Gottlos ist es, den bösen Willen auf ihn als dessen Ursache („ad auctorem deum") zurückzuführen [2]). Im Ganzen seines Weltregiments weist er den Sündern ihre Stelle, ihre Strafe dient „ad usum correctionis aliorum" [3]), die Sünde selbst wird aber von ihm nicht bewirkt. — Augustin konnte hier nicht anders schreiben, weil er die Sünde umschrieb als eine „privatio boni": wie kann Gott zu einem Negativum in Beziehung treten? Diese augustinische Umschreibung ist nur verständlich vor dem Hintergrund des Neuplatonismus, worin das Nichtseiende das letzte Glied in einer absteigenden Reihe ist. Vielleicht ist das Wahrheitsmoment in Augustins Definition der Sünde, dasz ihr Wesen ein Geheimnis ist, dasz Gott und die Sünde sich nicht zusammendenken lassen. Auf die Frage: woher kommt die Sünde, woher kommt ihr Einbruch ins Paradies des Kosmos? haben wir keine Antwort. Aber desto deutlicher offenbart sie sich als ein Positivum, d.h. als eine *Macht* des Nihilismus. Dadurch wird auch die augustinische Interpretation der Verhärtung zu einem Trugbild. Es ist deutlich, dasz V. 17 und 18 nicht von einem Zulassen des Unglaubens reden, sondern von einer göttlichen *Verursachung* des Glaubens oder Umglaubens [4]). „Gott selber macht ihn (sc. den Pharao) trotzen und widerstehen" [5]). Dabei denkt Paulus nicht über die Frage nach, ob der Mensch durch sein Verhalten sich die Verstockung zuziehe: die Verhärtung ist nicht Folge, sondern *Ursache* der Sünde des Pharao [6]). Augustin hat sich in der Schrift an Simplician hierüber nicht geäuszert, er konnte nicht mehr so leicht wie früher

---

1) *De peccatorum meritis et remissione*, II, 19, 33.

2) II, 18, 29.

3) *Ad S.*, I, 2, 15.

4) Vgl. Weiss zu V. 17 (*H. A. W. Meyers Kritisch exegetischer Kommentar über das N.T. IV Der Brief an die Römer*, 8. Auflage, besorgt von Weiss, Göttingen, 1891): „V. 17 begründet die Tatsache, dasz das Erbarmen Gottes in ihm selbst und nicht in einem Thun des Menschen seinen Grund hat, daraus, dasz *sogar das Auftreten des Gott zuwider Handelnden*, das seiner (strafenden) Machterweisung dient, *nicht von ihm selbst abhängt, sondern von Gott herbeigeführt ist*..." (wir sperren).

5) Althaus, *Der Brief an die Römer*, S. 86.

6) Vgl. Weiss, *a.a.O.*, zu V. 17: „...dasz Paulus aus der Erzählung der Schrift von Pharao voraussetzt, dasz sein Auftreten durch eine solche Verhärtung, die von Gott gewirkt wurde, bedingt war... Wenn daneben schon dort diese Verhärtung ebenso auch als eine selbstbewirkte dargestellt ist, so sieht dies eben Paulus als eine Folge jener Gotteswirkung an. *Denn die Reflexionen Godets über das Verhältnis des göttlichen Verstockens zu der Selbstverstockung Pharao's gehen gänzlich über den Text hinaus*..." (wir sperren).

(und später, anno 427!) den Grund zur Verstockung des Pharao in seiner Selbstverstockung finden.

Nicht Blasphemie, sondern Schriftauslegung ist es, wenn Calvin schreibt: „Caeterum indurandi verbum, quum Deo in scripturis tribuitur, non solum permissionem (ut volunt diluti quidam moderatores), sed divinae quoque irae actionem significat. Nam res omnes externae, quae ad excaecationem reproborum faciunt, illius irae sunt instrumenta. Satan autem ipse, qui intus efficaciter agit, ita est eius minister, ut non nisi eius imperio agat" (zu V. 18). Stoszen wir auch in Jesaja 6 und Mk. 4 nicht auf dieses Mysterium der „positiven" Verhärtung? Auch dort handelt es sich nicht um ein negatives Verlassen, sondern um eine positive Tat Gottes: „Verstocke das Herz dieses Volkes... damit sie nicht sehen mit ihren Augen..."

Uebrigens wird die Differenz zwischen Calvin und Augustin von Petavius übertrieben. Er formuliert sie dahin, dasz dieser die Verwerfung auf eine Ursache auszer Gott, die Sünde, zurückführt: „Augustinum reprobari neminem posse, nisi praeviso Adami peccato, in quo ab Calvino discrepat" [1]), die Sünde sei die bewegende Ursache der Verwerfung, das Vorhersehen des Erbverderbens in Adams Nachkommenschaft habe logische Priorität vor dem Dekret der Verdammung (!); die Erwählung dagegen sei gratuit. Calvin aber kenne nur *einen* Grund der Erwählung *und* Verwerfung: den Willen Gottes. Sobald wir eine Ursache auszer Gott voraussetzen, machen wir seinen Willen vom Tun des Menschen abhängig: „nam si ullam causam habet (sc. voluntas Dei)... aliquid eam antecedat oportet, cui veluti alligetur, quod nefas est imaginari..." [2]).

Bekanntlich ist es nach Augustin Gnade, wenn Gott sich erbarmt, ein gerechtes Urteil, wenn er verhärtet: „sed miseretur utique secundum gratiam, quae gratis datur, non meritis redditur; obdurat autem secundum iudicium, quod meritis redditur" [3]). Immer wieder kehrt in den antipelagianischen Schriften die Argumentation zurück: die ganze Menschheit ist eine „massa damnata", es ist Barmherzigkeit, wenn Gott „Gefäsze des Erbarmens" vorbereitet zur Herrlichkeit, es ist Gerechtigkeit, wenn er „Gefäsze des Zornes" zum Untergang fertigt. „Vasa quippe irae dicit, quae sunt perfecta in perditionem; quod iniustum esset, nisi omnibus ex uno in condemnationem venien-

---

[1]) Petavius, *a.a.O.*, lib. X, cap. 7.
[2]) *Institutio*, III, 23, 2.
[3]) *Opus imperfectum*, I, 141.

tibus iam damnata massa esset" [1]). Der an der Vordertür der Erwählung hinausgewiesene Verdienstbegriff schlüpft an der Hintertür der Verwerfung wieder herein. „Neque enim sub Deo iusto miser esse quisquam, nisi mereatur, potest" [2]).

Aber dient der „meritum"-Begriff auch zur Begründung der Verwerfung bei Augustin, wie Petavius ihn interpretiert? Wenn man fragt, warum einer angenommen und der andere verlassen wird, weist Augustin auf die Unerforschlichkeit der Urteile Gottes hin. „Sed quare ille potius quam ille: inscrutabilia sunt iudicia Dei" [3]). Man kann Petavius nicht zustimmen, dasz Augustin den Grund zur Verwerfung in der Sünde des Menschen, d.h. auszer Gott sucht. Bei der Frage nach dem *Motiv* beruft Augustin sich immer auf die Unzugänglichkeit der Entscheidung Gottes. Wenn er schreibt: „obdurat... secundum iudicium, quod meritis redditur", beabsichtigt er dadurch, dem Menschen jeden Anlasz zum Murren zu nehmen: der Mensch könne Gott nicht tadeln, er habe die Verwerfung verdient. Daneben hat er die *andere* Absicht, Gottes Verfahren dem Menschen annehmlich zu machen. Wie in der Schrift an Simplician, pendelt er auch in den antipelagianischen Schriften zwischen einem Bestreben, die Verwerfung als ein gerechtes Verfahren der menschlichen Vernunft plausibel zu machen und der Anerkennung des Geheimnisses der göttlichen Prädestination hin und her. Nirgendwo gründet Augustin das Dekret der Verwerfung auf Gottes Präszienz, aber ist diese Interpretation des Petavius vielleicht eine Konsequenz seiner Anschauungen, die nicht energisch hervorheben, dasz der Grund der Entscheidungen Gottes nur in ihm selbst liegen kann? Und doch: an dem Jakob-Esau-Beispiel bricht jeder Versuch, die Verwerfung auf Verdienste zurückzuführen, in sich zusammen! Die antipelagianischen Schriften sind von der Polemik beschwert: dasz Augustin dort bei der Verwerfung die „Verdienste" erwähnte, veranlaszten polemische Rücksichten. Die Verführung ist zu stark, einem rationalistischen Gegner rationalisierend zu antworten! Petavius führt vor allem diese Schriften an, jedenfalls *nicht* die Schrift an Simplician. Er zitiert den „Liber de unitate Trinitatis adversus Manichaeos: „non enim iniustitia est apud Deum, ut damnet eos, qui omnino nihil peccaverunt". Und folgert dann in einer Exegese von R. 9, 11—13: „Loquitur (sc. Deus) de utrisque operibus non reipsa factis, sed ex aeterno praevisis (!), quemadmodum et Apos-

---

[1]) *L.c.*

[2]) *Opus imperfectum*, I, c. 39.

[3]) *L.c.*

tolus et Augustinus ipse (!)". Mit Abscheu wird Calvin angeführt: „Ut enim Iacob nihil dum bonis operibus promeritus, assumitur in gratiam: sic Esau nullo adhuc scelere inquinatus, odio habetur" [1]). Erwählung und Verwerfung haben nach Calvin *denselben* Grund: „quoniam ita illi placet" [2]). Nach genau derselben Logik exegesiert Augustin anno 397, in der Schrift an Simplician, der einzigen Schrift, worin Augustin Verwerfung und Verdienste *nicht* zueinander in Beziehung setzt. Denn, so schreibt er, wenn man die Verwerfung des Esau auf eine Präszienz seiner bösen Werke oder seines bösen Willens oder überhaupt auf ein „iniustitiae meritum" zurückführt, dann musz man notwendig zur Erklärung von Jakobs Erwählung die Verdienste seiner guten Werke heranziehen. „Ut autem odisset Esau, nisi iniustitiae merito, iniustum est. Quod si concedimus, incipit et Iacob iustitiae merito diligi. Quod si verum est, falsum est quod non ex operibus..." [3]).

Nur im Jahre 397 hat Augustin darum gekämpft, R. 9, 11—13 zu verstehen, die Fragen häufen sich: „Cur ergo Esau...", und diese Fragen, dieser Kampf ist der eigentümliche Reiz der „Quaestio" an Simplician. Was er später über diese Verse geschrieben hat, bleibt an der Oberfläche der Polemik, der *anno 397 radikal ausgeschaltete* Begriff des „meritum" kehrt in der Erklärung der Verhärtung wieder zurück. Aber Petavius geht vorüber an der Schrift an Simplician, die seine Deutung Lügen straft, und kann dann ruhig Augustin in frühpaulinischem Sinn interpretieren. Die Schrift an Simplician ist die einzige, in der Augustin mit den Problemen der Prädestination, Berufung und Verwerfung gerungen hat. Leider wird sie noch immer ungenügend beachtet [4]). Was Augustin später noch über Römer 9 geschrieben hat, ist fast nur Paraphrase. Wie oberflächlich mutet z.B. die letzte Exegese von R. 9, 10—24 im „Opus imperfectum" neben der vom Jahre 397 an. Denn hier — anno 430 — kommen die mit dem Begriff der „vocatio" verknüpften Probleme gar nicht zur Sprache, hier atmen wir nicht mehr die Luft des „decretum horribile", ruhig wird über die Verwerfung geredet. Die Schrift an Simplician ragt weit über alle anderen hinaus, erstens durch die Entdeckung der „vocatio effectrix bonae voluntatis", zweitens weil sie auf die Frage:

---

[1]) *Institutio*, III, cap. 22, 11.

[2]) *L.c.*

[3]) *Ad S.*, I, 2, 8.

[4]) Ungenügend ist ihre Analyse bei Valentin Weber und Polman, unrichtig bei Salgueiro.

„Cur enim est improbatus Esau nondum natus...?", keine Antwort zu geben vermag.

Von einer besonderen Kritik an der augustinischen Exegese können wir hier absehen: die Analyse war schon kritisch. Nur eine Frage möchten wir stellen: wer ist der „homo" von V. 20? Nach Augustin ein fleischlicher Mensch, der Mensch ohne Christus. Aber die Schrift an Simplician zeigt klar, dasz dieser fragende, dieser sich empörende Mensch... Augustin selbst ist! Er kann es nicht unterlassen, zu versuchen, das Unbegreifliche zu begreifen. Sein „meritum" ist, dasz ihm dieses nicht gelingt.

Abgeschlossen am 16. August 1941.

VERZEICHNIS DER EIGENNAMEN

140

No 13.

STELLINGEN

I

Het „ik" in Romeinen 7 is niet dat van Paulus persoonlijk, evenmin is het „rhetorisch", alsof Paulus zelf er niet mee te maken heeft, het is het „ik" van dien mensch, die betrokken is in de heilsgeschiedenis van Adam tot Christus.

II

Het is te betreuren, dat de vertaling van het Nieuwe Testament vanwege het Nederlandsch Bijbelgenootschap het νυνί in Romeinen 7 vs. 17 heeft weergegeven met het logisch partikel „dan": daarmee is eenzijdig zelfs de mogelijkheid vast te houden aan de temporeele zin van νυνί afgesneden.

III

Het geschrift aan Simplicianus beteekent in de ontwikkeling van Augustinus' praedestinatieleer een hoogtepunt, dat ook na 397, zelfs in de antisemipelagiaansche geschriften, niet meer is bereikt.

IV

Slechts daardoor kan Dionysius Petavius er in slagen een tegenstelling tusschen Augustinus en Calvijn in de leer der praedestinatie te construeeren, doordat hij: 1°.) geheel voorbijgaat aan het geschrift aan Simplicianus, 2°.) de antipelagiaansche geschriften zóó interpreteert, dat zij hetzelfde zeggen als Augustinus vóór de bekeering van 397.

V

Aan de Mandaeïsche verlossingsmythe wordt door R. Bultmann te groote beteekenis gehecht voor het verstaan van het evangelie naar Johannes (vgl. Z.N.T.W. 1925, S. 100—148).

VI

Het is niet mogelijk met Wilhelm Vischer Genesis 4 : 13 uit te leggen als een „grijpen naar Gods ontferming": het omgekeerde vindt hier plaats (vgl. W. Vischer. Das Christuszeugnis des Alten Testaments, München 1935, Bd. I, Das Gesetz S. 91).

A. F. N. LEKKERKERKER

VII

Terecht verwerpt Dr A. R. Hulst de verklaring van Genesis 22 als een „Vorausdarstellung der Passion Jesu" (von Rad); daarmee is echter nog niet gezegd, dat wij in de prediking bij Genesis 22 niet zouden mogen spreken over het Lam, dat voor ons is geslacht op Golgotha (vgl. Hulst, Hoe moeten wij het Oude Testament uitleggen? Wageningen z.j. blz. 137).

VIII

Ten onrechte vertalen Hertzberg en Galling Prediker 9 vs. 15 b וּמִלַּט als een irrealis; het daarop volgende vs. 16 a is niet ironisch gesproken door den Prediker (vgl. H. W. Hertzberg in Kommentar zum A. T. hrsg. von E. Sellin, Bd. 16, 4. Der Prediger, Leipzig 1932, S. 162 en K. Galling in Handbuch zum A.T. Erste Reihe 18 Die fünf Megilloth, Tübingen 1940, S. 83).

IX

Het 36e vers van Lucas 10 maakt door de eigenaardige formuleering van de vraag („wie is de naaste van hem, die in de handen der roovers was gevallen?" en niet: „wie was de naaste van den Samaritaan?") het onmogelijk de gelijkenis van den barmhartigen Samaritaan alleen als een gelijkenis van de liefde tot den naaste te verstaan.

X

Ten onrechte interpreteert Calvijn het „gansch Israël" van Romeinen 11 vs. 26 als het geheele volk Gods, samengesteld uit Joden en heidenen.

XI

De o.a. door Dr K. H. Miskotte in zijn opstel „Opmerkingen over theologische exegese" in de bundel „De openbaring der verborgenheid", Baarn, 1934, blz. 65—99, gebezigde indeeling der exegese in litterair-historische, faenomenologische en theologische exegese bedreigt op noodlottige wijze de eenheid der exegese, want ook voor haar geldt de stelling van Aristoteles: „het geheel is er eerder dan de deelen".

XII

Niet Neoplatonische mystiek, maar de „auctoritas" der kerk heeft in de dialoog van Augustinus „De beata vita" het laatste woord.

XIII

Niet Plato, maar de bijbel heeft de eerste plaats in de voorgeschiedenis van het hoofdwerk van Augustinus: „De Civitate Dei."

XIV

„De Civitate Dei" is niet allereerst geschreven als een verhandeling over de verhouding van kerk en staat (Sommerlad), evenmin als een filosofie der geschiedenis, noch is het centrale gezichtspunt de strijd tusschen geloof en ongeloof (H. Scholz), veeleer is het een afsluiting der oudkerkelijke eschatologie: de kerk maakt zich nu gereed voor haar reis door de wereld.

XV

De lectuur van de eerste boeken van „De Civitate Dei" en in het algemeen van de kerkvaders zou op een gymnasium een heilzame correctie zijn op de humanistische vorming door de z.g. classieke schrijvers.

XVI

De ablavitus „remota iustitia" in „De Civitate Dei" IV, 4 heeft relatieve en niet absolute beteekenis.

XVII

Het tekort in de periodiseering der wereldgeschiedenis door Augustinus is, dat Christus-nieuwtestamentisch de crisis tusschen oude en nieuwe aeon-hier niet de centrale plaats inneemt.

XVIII

De Kantinterpretatie van Martin Heidegger is een welkome reactie op de eenzijdig kentheoretische exegese der Marburgers, terecht vraagt zij naar wat geschiedt in Kants grondlegging der filosofie: zijn terugwijken voor het onbekende; terecht legt zij de „Kritik der reinen Vernunft" uit als een metafysica van de eindigheid der menschelijke existentie, d.i. als een filosofische anthropologie.

XIX

Slechts schijnbaar nadert de existentiefilosofie van Karl Jaspers meer tot de theologie dan die van Martin Heidegger: in wezen is de antithese hier nog grooter.

XX

Wanneer men zegt, dat de ethiek een onderdeel is der dogmatiek, zoo beteekent dit nieuwtestamentisch, dat de imperatief rust in de indicatief: de indicatief is echter niet de beschrijving van het nieuwe „zijn" van den Christen als van een hem nu eenmaal ingegoten qualiteit, hij kan niet worden gedacht zonder de imperatief, zonder het gebod tot het waagstuk van het geloof; omgekeerd is de imperatief een vermaning het er voor te houden, dat de indicatief waar is (vgl. Rom. 6 : 11).

XXI

Zondag 33 van den Heidelberger Catechismus verwaarloost het Paulinisch getuigenis, dat de oude mensch met Christus gestorven *is* en met Hem opgestaan *is*.

XXII

In zijn „Liturgiek" (Nijkerk z. j.) benadert Prof. Dr G. van der Leeuw ten onrechte het wezen van het sacrament meer vanuit de faenomenologie van de godsdienst dan vanuit Schrift en belijdenis. Wanneer dezelfde schrijft: „Er kan geen twijfel zijn, dat de sacramentstheologie een stiefkind der Reformatie is geweest" (blz. 44), zoo kan dit niet anders dan op een misverstand berusten. Immers zou men de theologie der Hervormers o.a. ook als een theologie van het sacrament kunnen beschrijven.

XXIII

Nadat meer dan honderd jaren is gestreden voor een z.g. eerherstel der Classicale Vergaderingen in de Ned. Herv. Kerk, is hun beteekenis door de besluiten der Synode in Juli 1939 en in September 1941 zóózeer gedevalueerd, dat men nauwelijks meer van „beteekenis" spreken kan.