Sebastian Wolter

Verbum in principio et incarnatum

Eine philosophische Einleitung zu
Augustins *Tractatus in Iohannis evangelium*

Aschendorff Verlag

Cassiciacum
Neue Folge 1

Studien, Editionen und
Kommentare zu
Augustinus, seinem Umfeld
und seiner Rezeption

CASSICIACUM. NEUE FOLGE

Studien, Editionen und Kommentare zu
Augustinus, seinem Umfeld und seiner Rezeption

Band 1

Herausgegeben von Johanna Brankaer, Dominik Burkard,
Michael Erler, Andreas Grote, Jörn Müller, Carolin Oser-Grote
und Christian Tornau im Auftrag des Zentrums für Augustinus-Forschung
an der Universität Würzburg

SEBASTIAN WOLTER

Verbum in principio et incarnatum

Eine philosophische Einleitung zu Augustins *Tractatus in Iohannis evangelium*

ASCHENDORFF
WISSENSCHAFT
UND FORSCHUNG

D 25

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Erzbistums Köln
und der „Erzbischof Hermann Stiftung“ des Erzbistums Freiburg.

This work is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 (CC BY-ND), which means that the text may be used, provided credit is given to the author. For details go to https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/
Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

Satz: Satzpunkt Ursula Ewert GmbH, Bayreuth

1. Auflage 2026

© 2026 Sebastian Wolter. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.
© Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG
Soester Straße 13
48155 Münster
buchverlag@aschendorff-buchverlag.de
www.aschendorff-buchverlag.de

ISSN Print: 3053-1500
ISBN 978-3-402-29660-8 (Print)
https://doi.org/10.17438/29661

Inhaltsverzeichnis

Abstract 9

Vorwort 11

Einleitung 15
I Thematische Einleitung 15
II Methode & Arbeitsweise 43
III Forschungsüberblick 50
IV Der systematisch-theologische Ort dieser Arbeit 54
V Der Text des Evangeliums und der Traktate 67
1 Der Text des Johannesevangeliums 67
2 Der Text des *tractatus in iohannis evangelium* 72
3 Die eingefügten *tractatus* XX–XXII *76*

A Geschichte des ersten Prinzips 79
Einleitung 79
I Augustin und der Anfang der Metaphysik 81
1 Die Scheidung von Sein und Schein 81
2 Die Paradoxie des Einen 96
3 Das metaphysische Prinzip der christlichen Religion 111
II Augustins Schriftauslegung als erste Philosophie 117
1 Das erste Prinzip und die erste Philosophie bei Aristoteles 117
2 Das Eine Plotins und die Unmöglichkeit einer ersten Philosophie 122
3 Augustins inkarnatorische Worttheologie und der Schriftkommentar 128

B Augustins Verbum-Lehre 153
Einleitung 153
I Die Entwicklung der Sprachphilosophie und Hermeneutik 155
1 Die frühe Verbum-Lehre 155
a *de dialectica* – Die Definition des Zeichens 156
b *de magistro* – Sprachskeptizismus und innerer Lehrer ... 164

c *de vera religione* – Vom Fleisch zum Geist 178
d *de utilitate credendi* – Autorität und Vernunft im Glauben 187
2 Hermeneutik und Gnadenlehre 195
a *ad Simplicianum* – Bibelhermeneutik und Gnadenlehre 195
b *de doctrina christiana* – Augustins Fundamentalhermeneutik 207
c *de spiritu et littera* – Hermeneutische Probleme der Gnadenlehre 233
3 Die Verbum-Lehre in den *Confessiones* 239
a *Confessiones I–V* – Macht und Gefahr der Sprachbegabung 239
b *Confessiones VII–VIII* – Unterwerfung und Unterscheidung 245
c *Confessiones XI–XIII* – Die Heilige Schrift als Spiegel und Himmel 265
II Die Verbum-Lehre in *de trinitate* 300
Einleitung 300
1 Die Begründung des wahren Wissens 304
2 Inkarnatorische Hermeneutik [I–II] 313
3 Die Philosophie von Inkarnation und Auferstehung [IV] 327
a Geistige Auferstehung 327
b Der Anfang der Ewigkeit 343
4 Das Wort und die Liebe [VIII & IX] 356
5 Die Bestimmung der Wissenschaft [XI–XII] 374
6 Wissenschaft und Weisheit [XIII–XIV] 382
7 Das *Verbum Dei* [XV] 391
a Der Anfang der Vernunft 391
b Die Unterscheidung von innerem und äußerem Wort 396
c Das Wort Gottes und die Wahrheit 401
d Die Wahrheit des inneren Wortes 406
e Das Prinzip des Wortes und die Skepsis der Akademie 414
f Die Kritik des inneren Wortes 419
g Die Grenzen des menschlichen Geistes 425

C ***Tractatus in Iohannis Evangelium*** ... 433

Einleitung ... 433

I Der Johannesprolog im Kommentar ... 434
1 Der Johanneskommentar des Origenes ... 434
2 Das göttliche Wort als Signifikat ... 439
3 Das erste Prinzip in seiner Demut ... 453
4 Die Semantik der im Fleisch verborgenen Gottheit ... 461
5 Über die Gegenwart Gottes in der Welt ... 464
6 Die Gotteskindschaft ... 466
7 Die Erfüllung der Zeichen – Gesetz und Gnade ... 469
8 Die verborgene Erscheinung des göttlichen Wortes ... 474

II Die Philosophie des Fleisches ... 480
1 Über die Unterscheidung von Fleisch, Zeichen und Geist ... 480
2 Über fleischliche und geistige Erkenntnis ... 484
3 Jesu Fleisch und die Hände der Verfolger ... 492
4 Die ‚manducatio' des Brotes und Fleisches ... 498
5 Augustins Sakramentenbegriff im Johanneskommentar ... 508
6 Die Semantik und Logik des Wunders ... 517
7 Die präsentisch-eschatologische Funktion des Fleisches ... 523
8 Die Unterscheidung des Fleisches ... 528
9 Die Semantik des Fleisches im Gericht ... 533

III Die geistige Auferstehung ... 538
1 Die Unterscheidung von Liebe und Tod ... 538
2 Die geistige Auferstehung als ‚transitus' nach tr. XIX ... 544
3 Das Paschafest als Modell des ‚transitus' ... 561
4 Die Erweckung des Lazarus ... 566
5 Lazarus und Christus – ‚Er betrübte sich selbst.' ... 577
6 Die Religion der Auferstehung nach tr. XXIII ... 588

IV Die Semantik der Inkarnation des Sohnes ... 605
1 Die Semantik der Inkarnation nach tr. XXV ... 605
2 Der Sohn als Weg zu sich selbst und Zeichen seines Vaters ... 612
3 Die Inkarnation als Ziehen und Lehren des Vaters nach tr. XXVI ... 628
4 Über die trinitarische Vereinigung in einem Namen und Zeichen ... 633
5 Über die Einheit von Vater und Sohn (gegen Arius) nach tr. XVIII ... 645

6 Über die Einheit von Vater und Sohn im Sehen und Hören ... 650
7 Über die Einheit des Wirkens von Vater und Sohn nach tr. XX ... 659
8 Über die Einheit von Gott und Mensch durch Christus ... 666
9 Das fatum der Gestirne und die Vermittlung Christi ... 673
10 Die Inkarnation – Gottes Wort und Menschenwort nach tr. XIV ... 680
11 Die Predigt als Nachvollzug der Inkarnation ... 692

V Der Sohn als die Lehre ... 706
1 Das Wort Gottes als Mittler Gottes ... 706
2 Über die Lehre des Sohnes nach tr. XXIX ... 711
3 Die inkarnatorische Hermeneutik ... 715
4 ‚Das Prinzip, das zu euch spricht' ... 723
5 Wie der Vater den Sohn ‚lehrt' nach tr. XL ... 729

VI Der Johanneskommentar als Werk der ersten Philosophie ... 735
1 Die philosophische Voraussetzung der Allegorese Augustins ... 735
2 Die Tiefe der Heiligen Schrift ... 739
3 Christus als das Fundament der wahren *doctrina religionis* ... 744
4 Die Bedingung der Möglichkeit, Gott zu erkennen ... 758
5 Der Anfang der Vollendung des Wissens ... 768
6 Die philosophische Stellung des Johanneskommentars ... 774

Ergebnisse ... 783
I Zusammenfassung ... 783
II Schlussfolgerung ... 786
III Ausblick ... 799

Literaturverzeichnis ... 813
I Lateinische Quellen ... 813
II Primärliteratur & Übersetzungen ... 815
III Sekundärliteratur ... 824
IV Onlinequellen ... 846
V Verzeichnis der Abbildungen ... 848

Abstract

Augustins *tractatus in iohannis evangelium* ist eines seiner gedankenreichsten und zugleich am wenigsten erforschten Hauptwerke. Die vorliegende Arbeit widmet sich vor dem Hintergrund einer breiten Auswahl augustinischer Werke dem philosophischen Kontext und der Geschichte (Kap. A.) der Semantik und Hermeneutik (Kap. B.) mit dem Ziel, den philosophischen Rahmen und die Methoden aufzuarbeiten, durch die Augustin das vierte Evangelium ausgelegt hat. Anhand der Arbeitshypothese, dass es sich beim Johanneskommentar um einen primär metaphysischen Text handelt, wird die Philosophie des *verbum*-Begriffs (das innere Wort verstanden als Signifikat), die Augustin aus dem Johannesevangelium gewinnt, in ihrer Relevanz für die christliche Prinzipienlehre und Bibelauslegung rekonstruiert. Die Arbeit bietet eine ausführliche Darstellung und Analyse ausgewählter Hauptthemen des augustinischen Johanneskommentars (Kap. C.) und schließt mit einem Ausblick auf die Bedeutung der philosophischen Hermeneutik nach Augustin für die Gegenwart der christlichen Religion und Theologie.

Vorwort

Die vorliegende Studie stellt die für den Druck überarbeitete Fassung der im Wintersemester 2022/2023 von der Theologischen Fakultät Freiburg angenommenen Dissertationsschrift dar.

Die Arbeit verdankt ihr Entstehen vor allem den anregenden Vorlesungen von Prof. Bernhard Uhde, die er mittwochabends an der Freiburger Universität für interessierte Studierende zur freiwilligen Teilnahme gegeben hat. Nicht selten wurde in diesen Vorlesungen der Johanneskommentar des „Gustl" genannt, an dem so manche theologische und philosophische Frage entfaltet werden konnte. So wurde mein Interesse für diesen mir damals noch unbekannten Text geweckt. Eine ursprünglich viel zu umfangreiche Konzeption zur Geschichte des Bibelkommentars musste der vorliegenden Arbeit weichen, die in glücklicher Weise meine persönlichen Studien in den Fächern Theologie und Philosophie, besonders zu Augustin und dem Neuplatonismus in einem Promotionsansatz zu einem der schönsten Texte der kirchlichen Tradition verbinden konnte.

Besonderer Dank gilt meinem Doktorvater, Prof. Dr. Helmut Hoping, für seine offenherzige Begleitung und fachliche wie freundschaftliche Unterstützung. Ebenfalls gilt mein Dank dem ZAF in Würzburg und allen seinen Mitarbeitern, die mich in meiner Forschung unterstützt haben – besonders Prof. Dr. Christof Müller und Prof. Dr. Christian Tornau für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe Cassiciacum; Frau Dr. Carolin Oser-Grote für ihre unermüdliche und wertvolle Arbeit (nicht nur als Herausgeberin) und Guntram Förster für seine freundschaftliche Unterstützung. Darüber hinaus möchte ich den Förderern der Veröffentlichung dieser Dissertation danken, besonders die Erzbischof Hermann Stiftung des Erzbistums Freiburg und das Erzbistum Köln seien ausdrücklich für ihre großzügige Förderung erwähnt und bedankt.

Ich danke allen Korrekturlesern und Lektoren, vor allem Jacob Tonner, für die Mühe, die sie sich mit meinem Text gemacht haben. Besonders sollen die gehaltvollen Gespräche mit meinem Bruder, Christian Benkler sowie Jakob Heller und Peter Morgalla an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben. Ebenfalls möchte ich Prof. Dr. Gianluca De Candia danken für seine fachliche Unterstützung in der abschließenden Phase und Defensio der Dissertation. Nicht zuletzt seien die wertvollen Gespräche mit meiner Frau Anna-Marleen genannt, die vor allem anderen zum Gelingen dieses Buches beigetragen haben – ohne sie wäre gar nichts möglich gewesen. Zudem möchte ich alle Freunde erwähnen, die nie müde geworden sind, mir den kleinen und demütigen Weg in Gottes Kirche zu weisen.

Gewidmet ist dieses Buch meinen Eltern, Sonja und Franz Knöbel. Ihrer jahrelangen und geduldigen Unterstützung meines Werdegangs gedenke ich mit liebe-

voller Verbundenheit – und auch sonst könnte ich nichts nennen, das ich meinen Eltern nicht in der einen oder anderen Weise zu verdanken hätte.

Angemerkt sei zuletzt, dass aufgrund der Veröffentlichung als E-Book mit Open-access neben der gedruckten Version und der damit möglichen digitalen Recherchemöglichkeiten auf ein Register verzichtet wird.

Sebastian Wolter Bonn, 24.03.2026

Entweder sich belehren lassen, wie es sich damit verhält, oder es selbst finden, oder wenn dies unmöglich ist, wenigstens des besten und unwiderleglichsten menschlichen Beweises sich versichern und auf diesem wie auf einem Floße der Gefahr trotzend durch das Leben hindurchsteuern, falls es nicht jemandem gelingt, sicherer und gefahrloser auf einem festeren Fahrzeuge, d. h. einem göttlichen Wort hindurchzufahren.

–

(Platon, *Phaidon* 85c–d)

Meinen Eltern,
denen ich alles zu danken habe.

Einleitung

I Thematische Einleitung

„Was ist in deinem Herzen geschehen, als du hörtest: Gott?“[1] Was für ein Wort muss das sein, welches selbst Gott ist? Und wenn das Wort Gott ist, wer könnte ein solches Wort aussagen? Woher kann gewusst werden, dass wirklich Gott verstanden wird, wenn von Gott gehört oder von ihm gelesen wird? „Denn sagen, wie es ist, wer kann das?“[2] Was kann unter dem Wort *deus* verstanden werden und kann dieses Verständnis der Bedeutung nach mit Gott identisch sein? Augustin sagt: „Erkennet daraus, was es für ein Wort ist.“ und erklärt die Natur des Wortes wie folgt:

> Es gibt ein Wort auch im Menschen selbst, welches drinnen bleibt; denn nur der Schall geht aus dem Munde hervor. Es gibt ein Wort, welches wesenhaft geistig gesprochen wird, jenes Wort nämlich, welches du aus dem Schalle erschließest, welches aber nicht selbst der Schall ist. Siehe, ich spreche ein Wort, wenn ich sage: Gott. Wie kurz ist das Wort, das ich gesprochen habe, vier Buchstaben und eine Silbe! Ist etwa dies das ganze Wesen Gottes, vier Buchstaben und eine Silbe?[3]

Augustin konstatiert am Beginn des Johanneskommentars optimistisch: „Wenn du das [innere Wort] denkst, so ist dies das Wort [der Begriff] von Gott in deinem Herzen.“[4] Das gedachte – nicht das äußere Wort soll mit dem Wort Gottes identisch sein. Aber wie?

Ausgehend von der Frage nach der Beschaffenheit des Wortes und seiner Erkennbarkeit entwickelt sich alles Weitere: Ist es ein menschliches Wort? Ein inneres Wort? Ein göttliches Wort? Was wird verstanden, wenn es vernommen wird? Warum wird Gott, das erste Prinzip, überhaupt als *verbum* bezeichnet?

---

1 *Io. ev. tr.* I,8 (CCL 36,5,19): „Quid factum est in corde tuo, cum audisses: deus?“

2 *Io. ev. tr.* I,1 (CCL 36,1,19–20): „Nam dicere ut est, quis potest?“ Vgl. Cicero, *Academici libri quattuor*, in: *Hortensius, Lucullus, Academici libri*, Laila Straume-Zimmermann, Ferdinand Broemser, Olof Gigon (Hrsg. & Übers.), München 1990, S. 279, [11]: „Dicam enim ut res est.“

3 *Io. ev. tr.* I,8 (CCL 36,5,12–18): „Est uerbum et in ipso homine, quod manet intus: nam sonus procedit ex ore. est uerbum quod uere spiritaliter dicitur, illud quod intellegis de sono, non ipse sonus. ecce uerbum dico, cum dico: deus. quam breue est quod dixi, quatuor litteras, et duas syllabas! numquidnam hoc totum est deus, quatuor litterae, et duae syllabae?“

4 *Io. ev. tr.* I,8 (CCL 36,5,33–34): „Quando ista cogitas, hoc est uerbum de deo in corde tuo.“

Die Lektüre der *tractatus in iohannis evangelium* kann bei einem Leser[5] in der heutigen Zeit die Irritation hervorrufen, dass Augustin so gut wie überhaupt nicht über den historischen Menschen Jesus spricht, dessen Leben und Leiden im Johannesevangelium berichtet wird.[6] Was liest Augustin in diesem Evangelium, wenn es nicht primär das geschichtliche Leben Jesu ist?

Augustin setzt mit seiner Auslegung des Textes beim Prolog des Evangeliums an, um vom göttlichen Wort her den geistigen Sinn zu entfalten. Das Sinnzentrum der augustinischen Auslegung besteht infolgedessen darin, eine „metaphysische Instanz", das überzeitliche, übertextliche und übergeschichtliche Wort Gottes, als Subjekt der Aussagen des Johannesevangelisten auszuweisen. Damit haben die *tractatus*[7] von Beginn an einen eminent philosophischen Charakter, der sich weit mehr mit den abstrakt-metaphysischen Implikationen befasst als mit den berichteten Ereignissen als solchen (einen Einblick bieten: Kap. A.II.3., C.IV.10., C.VI.6.).[8]

---

[5] Um die Lesbarkeit des Textes zu erhöhen, wird hier und im Folgenden jeweils nur die maskuline Form angegeben. Dieses generische Maskulinum ist im Sinne einer Variablen zu verstehen, die sich unter Berücksichtigung der jeweils nötigen Anpassungen im Kontext sowohl auf männliche wie weibliche Personen inklusiv bezieht. Die Verwendung des generischen Maskulinums trägt der Gewohnheit und dem gängigen Gebrauch der deutschen Sprache Rechnung und ist ausdrücklich keine Bevorzugung oder Benachteiligung eines Geschlechtes.

[6] Vgl. Scheel, Otto, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, Leipzig 1901, S. 77f.: „Mit dieser Logoschristologie hat darum Augustin eine mystisch-intellektualistische Erlösungslehre verknüpft, die auf den geschichtlichen Christus überhaupt nicht Rücksicht nimmt." Vgl. Frances, Stefano, „Lordship Over Weakness: Christ's Graced Humanity as Locus of Divine Power in Augustine's Tractates on the Gospel of John", in: *Augustinian Studies* 16 (1985), S. 1–19, hier: S. 18: „This is not to say that Augustine presents a picture of the 'historical Jesus' in his commentaries – on the contrary, he is interested only in the Christ of faith." Im Folgenden kurz zitiert: Stefano, *Lordship*. Vgl. Geerlings, Wilhelm, „Die Christologie Augustins, Zum Stand der Forschung", in: *Internationales Symposion über den Stand der Augustinus-Forschung*, Cornelius Mayer, Karl Heinz Chelius (Hrsg.), Würzburg 1989, S. 219–230, hier: S. 223: „Die Unveränderlichkeit des Verbum wird festgehalten (incommutabilitas), doch bleiben die Fragen der Menschwerdung der zweiten Person und ihre Rolle innerhalb der Trinität weitgehend offen. Was die menschliche Natur angeht, so wird diese weiterhin als unpersönlich betrachtet."

[7] Dem deutschsprachigen Leser eher ungewohnt ist die Tatsache, dass in der U-Deklination des Wortes *tractatus* der Singular identisch ist mit dem Plural des Nominativs. Werden die Vorträge genannt, ist also auch im deutschen Text vom Plural *tractatus* die Rede. Ist jedoch der ganze Titel genannt *tractatus in iohannis evangelium*, so wird das Werk bisweilen auch als einzelnes tituliert – auch wenn im Titel *tractatus* im Plural zu verstehen ist.

[8] Vgl. Rettig, John W., „Introduction", in: *St. Augustine, Tractates on the Gospel of John 1–10*, ders. (Übers.), Washington 1988, S. 3–32, hier: S. 11–12: „In addition, at least for Augustine, symbolical interpretation was inescapable because of the fallen condition of man's soul. The human intellect is incapable of knowing God directly except for occasional flashes of awareness. The fallen intellect works indirectly through signs. The Bible alone provides the bridge between this dislocated human consciousness and direct awareness. Symbolical exegesis is the methodology that enables interpretation of the signs. In John's Gospel, even more than the rest of Scripture, the literal and historical realities of Christ's life represent spiritual reality."

Die Arbeitshypothese

Die der vorliegenden Arbeit zugrunde liegende Arbeitshypothese lautet, dass die *tractatus in iohannis evangelium* als Text der philosophischen Prinzipienlehre zu interpretieren sind. Folglich soll der Johanneskommentar nicht einfach reproduziert, sondern unter der heuristischen Perspektive interpretiert werden, die durch die These „Augustins Hermeneutik ist seine Metaphysik" eröffnet wird. Oder kurz formuliert: In Augustins Kommentar zum Johannesevangelium sind Metaphysik und Hermeneutik identisch. Diese möglicherweise unscheinbare These erhält ihre Schärfe erst dann, wenn sie ihrem Gegenteil gegenübergestellt wird: Wenn der Johanneskommentar einem grundlegend metaphysischen Ansatz folgt, dann wäre er im exegetischen Sinne nicht primär am Text interessiert – was für einen Bibelkommentar kaum vertretbar ist. Sicherlich hat Augustin eine Johannesauslegung auf der Höhe seiner Zeit vorgelegt und keine Exegese im modernen Sinne.[9] In Bezug auf die Differenz zwischen der heutigen Bibelauslegung und dem hermeneutischen Interesse Augustins gilt es, diese nicht nur zu bemerken, sondern auch

[9] Zur Definition der historisch kritischen Exegese-Methode vgl. Schmid, Josef, Art. „Exegese", in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Josef Höfer, Karl Rahner (Hrsg.), Bd. 3, Freiburg 1959, Sp. 1273–1278, hier: Sp. 1273: „E.[xegese] […] bez. allg. das Verfahren, einen Text dem Verständnis näher zu bringen. Die bibl. Ex. als theol. Disziplin will die Hl. Schrift mit wiss. Mitteln auslegen. Da die Inspiration die menschl. Autorenschaft der Verf. nicht aufhebt, kann und muss sich die E. der gleichen Methode bedienen, die in der Geschichtswiss. u. Philologie gebräuchl. sind, u. kann auch auf die Bibelkritik nicht verzichten." Und vgl. Seidl, Theodor, Art. „Exegese", in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 2, Tübingen 1999, Sp. 1780–1783, hier: Sp. 1780–1781: „Im Kontext der wiss. Theol. ist bibl. E. die Disziplin, die sich mit den Texten des AT und NT als der normgebenden christl. Offenbarungsschrift als Materialobjekt befasst. Wiss. E. verfügt über ein weites Gebiet von Teildisziplinen, die zur eigentlichen Aufgabe der Textauslegung und zur Aufhellung des soziokulturellen und hist. Hintergrunds der bibl. Texte beitragen: Text-Kanon-, Literaturgesch., bibl. Zeit- und Religionsgesch., Geographie, Topographie und Archäologie der Länder Palästinas und des Nahen Ostens, schließlich bibl. Theol. und Hermeneutik." Zur profilierten Bestimmung dieser Methode vgl. Söding, Thomas, *Wege der Schriftauslegung, Methodenbuch zum Neuen Testament*, Freiburg 1998, S. 59: „Die ‚historisch-kritische' Exegese […] ist auf programmatische Weise ‚historisch', weil sie nicht von einer kirchlichen Dogmatik beherrscht sein, sondern allein der geschichtlichen Wahrheit die Ehre geben will; und sie ist auf ebenso programmatische Weise ‚kritisch', weil sie nicht unbesehen hergebrachte Meinungen über die biblische Geschichte und Theologie tradieren, schon gar nicht kirchliche Vorurteile, bestätigen, sondern allein die Stimme der Vernunft zu Gehör bringen will." Wird im Folgenden über die historisch-kritische Methode/Exegese gesprochen, so ist nicht nur ihre gegenwärtige Form gemeint, sondern auch immer mitzubedenken, wie sich diese Methode in Augustins Zeit und Perspektive dargestellt haben mag. Die Ausrichtung auf den historischen Kontext hätte Augustin wohl mit dem Verweis auf die metaphysische Realität des Reiches Gottes relativiert und die Ausrichtung auf den Text als solchen mit seiner Ausrichtung auf das göttliche Wort als geistiger Instanz. Diese Differenz gilt es stets zu bedenken.

zu erläutern.[10] Legt Augustin wirklich den Text des Johannesevangeliums aus, oder verwendet er ihn lediglich im Sinne der Konstruktion seiner *verbum*-Philosophie? Es soll in der vorliegenden Arbeit nicht darum gehen, augustinische und moderne Exegese gegeneinanderzustellen und zu bewerten, sondern die Andersartigkeit der augustinischen Auslegung aufzuzeigen und vor dem Hintergrund seiner philosophischen Prämissen zu erläutern. Es soll darum gehen, die zeitgemäße Logik bzw. den logischen Subtext Augustins *hinter* den bildlichen und biblischen Aussagen offenzulegen, um so den philosophischen Grund ihrer Auslegung erkennbar werden zu lassen.[11] Hierbei wird sich zeigen, dass Augustins Hermeneutik sachlich aufs engste mit seiner Gotteslehre und „Fundamentaltheologie" verknüpft ist. Die These soll differenzierter lauten: *Die Schriftauslegung ist Augustins erste Philosophie und der Johanneskommentar ist ein ebenso metaphysisches wie exegetisches Werk*.[12]

Der Titel vorliegender Arbeit

Der Titel der Arbeit lautet: „*Verbum in principio et incarnatum* – Eine philosophische[13] Einleitung zu Augustins *tractatus in iohannis evangelium*." Im Titel dieser

---

[10] Vgl. Van Fleteren, Frederick, „Foreword", in: *Augustine, Biblical Exegete*, Joseph C. Schnaubelt, Frederick Van Fleteren (Hrsg.), New York 2004, S. I–XVI, hier: S. XV: „In modern hermeneutical and scriptural scholarship, a tendency to neglect or even disparage patristic and medieval exegesis can be detected. At times, contemporary exegetes have viewed patristic hermeneutic and exegesis as naive and irrelevant. Perhaps such disparagement has arisen from either historical reasons, i.e. Augustinian exegesis was viewed as tightly connected with medieval scholasticism, or lack of familiarity with original patristic texts. On these grounds, if no others, the time has come to re-examine the philosophical, theological and literary roots of biblical criticism in the West."

[11] Vgl. Domínguez, Patricio, *Augustins Philosophiebegriff, Fides und Ratio im Hinblick auf die Glücksfrage*, Paderborn 2016, S. 26: „War für Augustin (un [sic!] ebenso für die Kirchenväter) die Philosophie nichts von der Bibel Getrenntes, sondern gerade eine Synthese der alten Weisheit der Heiligen Schrift. […] Man könnte zwar ‚philosophische' Themen bei Augustin finden, aber wenn man solche Themen außerhalb ihres ursprünglichen biblischen Kontexts behandelt, dann ist es nicht Augustin, sondern zeitgenössische Philosophie."

[12] Vgl. die Ergebnisse in Mayer, Cornelius, „Signifikationshermeneutik im Dienst der Daseinsauslegung, Die Funktion der Verweisung in den Confessiones X–XIII", in: *Augustiniana* 24 (1974), S. 21–74, hier: S. 23: „Schon lange vor Heidegger – freilich in einem ganz anderen Ansatz – hatte der Bischof von Hippo die Hermeneutik als Ontologie [i.e. Signifikationshermeneutik] entwickelt, indem er das Verstehen selbst als eine Grundbefindlichkeit des Daseins interpretierte." Im Folgenden kurz zitiert: Mayer, *Signifikationshermeneutik*.

[13] Obwohl es sich um eine *theologische* Dissertation handelt, wurde vorliegende Arbeit nicht als solche bezeichnet. Dies erfolgt aus zwei Gründen: Erstens, weil Augustin den Begriff der Theologie im Sinne einer Religionslehre, die sich auf Mythen und Dichtung beruft, ausdrücklich abgelehnt hat. Zweitens, weil ebenso das heute verbreitete Verständnis der Theologie, die als Geisteswissenschaft mit historischer Methodik vorgeht, nicht Augustins Selbstverständnis entspräche. Es wird in dieser Arbeit also vielmehr – und in Übereinstimmung mit Augustins

Arbeit werden bereits eine Vielzahl von Thesen und Fragen aufgeworfen, die im Folgenden nach einer Antwort verlangen. (1) Was besagt der Topos des *verbum principale* bei Augustin? (2) Welche Philosophie und Prinzipienlehre ergeben sich für Augustin aus der Inkarnation? Ist Augustin Neuplatoniker, oder hat er ein eigenes Paradigma christlicher Philosophie, die sich in zentralen Punkten vom Neuplatonismus unterscheidet? (3) Kann der Johanneskommentar, der augenscheinlich ein Werk der Bibelexegese ist, von seiner Methode, seiner Semantik und seiner Intention her auch als philosophischer Text verstanden werden? (4) Welche philosophisch-logische Struktur existiert hinter der Hermeneutik biblischer Bilder?

Hermeneutik und Metaphysik

Augustin bemerkt selbst: „Eine Definition soll nicht weniger und nicht mehr enthalten, als was gerade der betreffenden Untersuchung dient."[14] Der These „Augustins Schriftauslegung ist Metaphysik" wäre zuzustimmen, wenn Augustins Hermeneutik durch ein metaphysisches Prinzip bestimmt ist. Die „Definition" ist nach Augustin ebenfalls dadurch zu prüfen, ob die Umkehrung und Erweiterung in jedem Fall die definierte Menge bestätigen (*an. quant.* XXV,47), sprich ob konstatiert werden kann: „Jede Metaphysik (Augustins) ist Hermeneutik." Dies wäre dann der Fall, wenn Augustin seine metaphysischen Fragen stets aus der Heiligen Schrift beantworten würde. Steht also Augustins Hermeneutik immer unter dem metaphysischen Prinzip des göttlichen (und nicht des geschriebenen) Wortes und bezieht er seine metaphysischen Kenntnisse aus seiner (Bibel-)Hermeneutik, könnte die These „Augustins Schriftauslegung ist Metaphysik" als bestätigt gelten.

Soll die Arbeitshypothese lauten, dass der Johanneskommentar ein Werk der ersten Philosophie ist, gilt es zunächst zu klären, was unter Metaphysik zu verstehen ist. Dieser Begriff besitzt aber, wie kaum ein anderer, in gegenwärtigem, historischem und reflexivem Gebrauch eine sehr vielfältige Bedeutungsgehalt. Er soll darum so aufgefasst werden, wie Augustin Metaphysik verstand – auch wenn er diesen Begriff nicht kannte und es in seinen metaphysischen Theorien, ebenfalls eine große Pluralität gibt. Aristoteles definiert: „Es gibt eine Wissenschaft, welche

---

Wortgebrauch – von *vera philosophia* und *vera religio* gesprochen als von Theologie, ohne damit den heutigen Sprachgebrauch strapazieren zu wollen.

[14] Augustinus, *an. quant.* XXV,47, S. 71, (CSEL 89,190,7–8): „ Definitio nihil minus, nihil amplius continet, quam id quod susceptum est explicandum." Übersetzung im Folgenden zitiert nach: Augustinus, *de quantitate animae liber unus*, *Die Größe der Seele*, Carl Johann Perl (Übers.), Paderborn 1960. Vgl. Aristoteles, *Topik*, VI,3, 140a; Eugen Rolfes (Übers.), S. 127: „Ob [die Definition] aber zu viel enthält, muss man erstens danach bemessen, ob der Gegner eine zusätzliche Bestimmung gemacht hat, die entweder allem Seienden überhaupt, oder allem mit dem Definierten zur selben Gattung Gehörige zukommt. Damit enthielte die Definition notwendig zu viel."

das *Seiende als Seiendes* untersucht und das demselben an sich Zukommende."[15] Das Prinzip alles Seienden und damit dem primären Gegenstand der Metaphysik – oder Theologie – benennt Aristoteles ebenfalls: „Denn Gott gilt allen für eine Ursache und Prinzip, und diese Wissenschaft möchte wohl allein oder doch am meisten Gott besitzen."[16] Das Wissen, welches sich auf ewige Prinzipien bezieht, nennt Augustin *sapientia* und scheint der Sache nach mit Metaphysik verglichen werden zu können. Bei Augustin sollen diese ersten Ursachen (oder *rationes aeternae*) jedoch geistiger Natur sein. Schematisch kann man bei Augustin dann von Metaphysik sprechen, wenn sie sich auf die unsichtbare Welt ewiger Begriffe und Gründe bezieht, die jenseits der sichtbaren Welt erscheinender Dinge vorausgesetzt wird. Hieraus ergeben sich die Bedingungen, die der Johanneskommentar erfüllen müsste, um als metaphysisches Werk verstanden werden zu können. Da die erste Philosophie oder Metaphysik sich mit den ersten Ursachen[17], dem Ewigen, dem Unbewegten, dem Seienden und der Erkenntnis derselben beschäftigt, scheint sie aber nahezu alles oder zumindest so viel zu umfassen, dass der Text geradezu nur die allgemeinsten Bedingungen erfüllen müsste (da jeder Text sich mit etwas, ie. Seiendem befasst), um sogleich als metaphysisch gelten zu können. Wäre der Johanneskommentar also dadurch schon metaphysisch, dass er Seiendes bespricht, dann wäre jeder Text metaphysisch: Es geht also um das Seiende als Seiendes, und dieses wird durch seine ersten Ursachen erklärt.[18] Dementsprechend wären bspw. alle Schöpfungstexte metaphysisch, während es deren Auslegungen jedoch nicht sein müssten. Wenn der Johanneskommentar (nicht nur das Johannesevangelium) also die Lehre der ersten Ursache(n), mithin Gott, bespricht, dann gilt er als metaphysisch. Zum anderen sind nicht alle Schriftkommentare „metaphysisch", da nicht alle durch ihre Auslegung eine metaphysische Instanz erschließen wollen, sondern z. B. nur den Wortsinn oder den historischen Sinn.

Der Begriff der Hermeneutik kann durch eine Abgrenzung zu Aristoteles bestimmt werden. Aristoteles geht davon aus, dass die Erkenntnis durch Wahrnehmung vermittelt wird, das heißt die Formen dem Verstand vermittelt werden. Aris-

---

[15] Aristoteles, *Metaphysik*, Hermann Bonitz (Übers.), Hamburg 1995, IV,1 1003a 21. Im Folgenden werden Aristoteles Werke kurz zitiert: Aristoteles, *Metaph.*

[16] Aristoteles, *Metaph.* I,2, 983a.

[17] Augustin nennt diese Prinzipienlehre (*ord.* II,16) die wahre und echte Philosophie [*vera et germana philosophia*], die das anfanglose Prinzip aller Dinge lehrt [*doceat quod sit omnium rerum principium sine principio*]. Sie ist als Wissenschaft das Gesetz Gottes selbst [*ord.* II,25 (Fuhrer/Adam 160,26): *haec disciplina ipsa Dei lex est*].

[18] Vgl. Clemens, *Stromateis* I,28,178,1: „Deshalb führt auch sie allein zur wahren Weisheit, die eine Gotteskraft ist, fähig, das Seiende als Seiendes zu erkennen, mit Vollkommenheit ausgestattet, frei von jeder Gemütserregung, nicht ohne die Hilfe des Heilands, der durch das göttliche Wort von der Sehkraft unserer Seele den infolge schlechten Wandels vor ihr ausgebreiteten Nebel der Unwissenheit wegnahm und uns die beste Sehkraft wiedergab." Übersetzung zitiert nach: Clemens von Alexandrien, *Teppiche (Stromateis)*, Otto Stählin (Übers.), 3 Bände, Kempten, München 1936–1938 [BKV II,17,19,20].

toteles ist in seinem Werk Περὶ ἑρμηνείας (Über die Hermeneutik) vor allem vor die Aufgabe gestellt, wie die sinnlich erkannten Wahrheiten (erkannten Formen) vom inneren Verstand in die äußeren Worte zu bringen sind – weshalb Hermeneutik die Kunst *der Aussagen* ist, oder wie Erkenntnis ins Wort zu bringen ist (*de inter.* 16b–c, c.4–5).[19]

Augustin geht wiederum als Christ davon aus, dass die Wahrheit Mensch geworden ist und sich selbst gelehrt hat und dass die Kenntnis dieses Ereignisses durch einen Text überliefert ist. Folglich ist die Hermeneutik für Augustin vor die exakt gegenteilige Aufgabe gestellt: Sie muss aus den vorliegenden Aussagen die Wahrheit extrahieren – weshalb Hermeneutik die Kunst *der Textauslegung* ist.[20]

Die Hermeneutik ist also der Form ihrer Methodik nach als metaphysisch zu bezeichnen, wenn sie nicht nur einen Text – z. B. einen Schöpfungstext – betrachtet, sondern darin auch die Erkenntnis des ersten Prinzips entwickelt und auf eine über-textliche Referenz abzielt. Unerheblich bleibt in diesem Zusammenhang, ob der Text auch noch andere Themen bespricht, weil auch das Wesen jedes anderen Dinges nicht nur aus seinem wesentlichen Sein besteht, sondern zugleich aus unzähligen anderen Eigenschaften, die als solche das Wesen nie ändern: „überflüssig ist alles, was wegbleiben kann, dass doch der Rest, das, was man definiert, erklärt."[21] Folglich wird der Johanneskommentar insbesondere in Bezug auf wesentliche Eigenheiten betreffs der Arbeitshypothese dieser Studie analysiert; was dem Autor für diese Analyse dagegen als „überflüssig" – wenn auch lesenswert – erschien, wird ausgelassen, ohne dabei Falsifikationen ausblenden zu wollen.

Seinem Wesen nach als metaphysisch wird ein Text demnach durch seinen *Gegenstand* und durch die *Methode* der Auslegung definiert. Wenn die erste Ursache und die Weise, wie sie erkannt werden kann, das primäre Anliegen des Johanneskommentars darstellt, dann kann er als Werk der ersten Philosophie oder Metaphysik eingeordnet werden. Ist jede Hermeneutik bei Augustin metaphysisch, so hätte dies zur Folge, dass die Metaphysik primär auf der Heiligen Schrift basiert. Dann wäre der Johanneskommentar Augustins in dem Maße als metaphysisch einzuordnen, wie sich das göttliche Wort (und nicht der Text selbst) als Gegenstand der Ausführungen Augustins darstellt.

Das Wort als Signifikat

Die Differenz zwischen der Wahrheit des Wortes und dem Schriftzeichen entspricht der Differenz von Signifikat und Signifikant. Der Text ist zwar wortwört-

[19] Vgl. Oeming, Manfred, *Biblische Hermeneutik*, Darmstadt 2010, S. 7: „Die Hermeneutik ist nach Aristoteles die Kunst, wahre Aussagen über Sachen zu formulieren. Damit entwickelt er die Theorie von der Wahrheit als ‚Entsprechung' von Sache und Erkenntnis."

[20] Vgl. zur aristotelischen Hermeneutik S. 183f.

[21] Aristoteles, *Topik*, VI,3, 140b; Eugen Rolfes (Übers.), S. 127.

lich zu nehmen, steht jedoch nicht für sich selbst, sondern über diesen Wortlaut hinaus muss er auf sein ewiges inneres Wort hin gedeutet werden. Ruhstorfer stellt diesen Sachverhalt wie folgt dar: „Es findet sich also bei Augustin die Dreiheit von bezeichneter Sache (Referent), Begriff oder bezeichnetem Gedanken (*signifié*) und dem äußeren, bezeichnenden Wort (*signifiant*), jedoch mit dem entscheidenden Unterschied zu Saussure, dass die Mitte, der Begriff, zuletzt der göttliche Begriff, der Sache und dem Zeichen einen festen Grund und somit Halt bietet."[22] Damit kommt das semiotische Dreieck, wie Ruhstorfer es vorgeschlagen hat,[23] zur Anwendung. Als triadisches Modell erweitert die vorliegende Arbeit also die Perspektive gegenüber dem *res-signum*-Schema, mit dem Cornelius Mayer bei Augustin eine duale Sprachtheorie im frühen und antiken Denken identifiziert.[24] Augustin

[22] Ruhstorfer, Karlheinz, *Konversionen, Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus*, Paderborn 2004, S. 245. Im Folgenden kurz zitiert: Ruhstorfer, *Konversionen*.

[23] In dieser Arbeit wird das semiotische Dreieck, bestehend aus Wort, Konzept und Objekt / Signifikant, Signifikat, Referent angewendet. Vgl. zur Anwendung des Signifikats Ruhstorfer, Karlheinz, „Die Quelle des Glaubens und Denkens, Zum theologischen Ort der Heiligen Schrift heute", in: *Geist im Buchstaben?*, Thomas Söding (Hrsg.), Freiburg 2007, S. 98–149, hier: S. 147: „Die Metaphysik nimmt im Signifikat, will sagen in der rein geistigen Idee – eben dem göttlichen logos – ihren Anfang (arche), die Moderne nimmt den Ursprung im Referenten oder in der äußeren Wirklichkeit an, die Postmoderne nun kennt ein Spiel der Signifikanten oder Zeichen ohne Anfang und Ursprung." Im Folgenden kurz zitiert: Ruhstorfer, *Quelle*. Ebenso Van Fleteren, Frederick, „Principles of Augustine's Hermeneutic: An overview", in: *Augustine, Biblical Exegete*, Joseph C. Schnaubelt, Frederick Van Fleteren (Hrsg.), New York 2004, S. 1–32, hier : S. 13. Vgl. zur Anwendbarkeit von de Saussure auf Augustin: Fuhrer, Therese, „Hermeneutik und Metaphysik, Augustin über die Arbitrarität von Sprache", in: *Spiritus et Littera, Festschrift zum 80. Geburtstag von Cornelius Petrus Mayer OSA*, Guntram Förster, Andreas E.J. Grote, Christof Müller (Hrsg.), Würzburg 2009, S. 129–150, hier: S. 132: „Mit seiner Behauptung der Arbitrarität und Konventionalität der sprachlichen Zeichen gilt Augustin als Vorläufer Ferdinand de Saussures und mit der Annahme einer engen Dreierbeziehung zwischen Sprache, Bedeutung und Interpreten nimmt er die Semiotik Charles Sanders Peirce vorweg." Im Folgenden kurz zitiert: Fuhrer, *Hermeneutik*. Da Augustin zwar zwischen Zeichen (äußerem Wort) und Begriff (innerem Wort) und nicht nur zwischen Zeichen (*signum*) und Sache (*res*) unterscheidet (*an. quant.* XXXII,65–67), jedoch die subtile Unterscheidung von Semantik (Bedeutungslehre) und Semiotik (Zeichenlehre) als den ersten beiden Gliedern zugeordnete Spezialwissenschaften nicht kennt, wird in dieser Arbeit jeder Aspekt, der mit der Zeichenlehre in Zusammenhang steht, mit dem Wort Semantik bezeichnet. Auch wenn sich Semantik normalerweise auf die Signifikatsseite beschränkt und Semiotik sich auf die Signifikantenseite bezieht, wird trotzdem von einer Semantik des äußeren Wortes die Rede sein. Vgl. bspw. *io. ev. tr.* LXXVI,2, wo Augustin die Differenz von innerer Offenbarung der Sache und äußerem fleischlichen Zeichen benennt. Zum Begriff des semiotischen Dreiecks vgl. Odgen und Richards, „Bedeutung" in: Dietrich Homberger, *Sachwörterbuch zur Sprachwissenschaft*, Stuttgart 2000.

[24] Mayer, Cornelius Petrus, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus* I. Teil, Würzburg 1969, S. 239: „Jedoch was aus dem Dialog De magistro und dem Fragment De dialectica mit einer Deutlichkeit sondergleichen hervorgeht, ist gerade die

begreift nach der Einführung des „inneren Wortes“[25] die Zeichen nicht als unmittelbar auf ihre *res* (Gott) verweisend, sondern „indirekt“ auf das innere Wort, das als göttliches Wort dem Gehalt nach mit der *res* (Gott) übereinstimmt. Diese Aufteilung entspricht ebenfalls Augustins epistemologischem Modell und führt ihn auch dazu, dass alle Abbilder der Sinneswahrnehmung wie Zeichen zu behandeln sind.[26] Basierend auf Augustins Begriffsordnung lässt sich folgendes Schema aufstellen (vgl. Tabelle 1):

Interpretation der Zeichen durch das System des platonischen Dualismus, ist die Erkenntnis, dass Erkennen nur an einer res möglich wird. Res ist nach diesen Schriften quidquid intelligitur, vel sentitur, vel latet. Res reicht also selbst in die Sphäre der intelligibilia (quidquid intelligitur) hinein.“ Die Vorläufer dieser Zweiteilung macht Mayer bereits in der Stoa aus, vgl. ebd. S. 237: „Ja, selbst eine Zweiteilung war durch eine strenge Reduktion nicht ausgeschlossen, wie das aus einem Brief Senecas hervorgeht [*ep*. 89,16]. Die stoische Einteilung bot Augustinus die Möglichkeit der Reduktion seiner Sprach-Zeichen-Theorie bis zu einer der neuplatonischen Ontologie entgegenkommenden Zweiteilung, wie sie uns in de magistro begegnet.“ Im Folgenden kurz zitiert: Mayer, *Zeichen* I. Vgl. zur Erweiterung des dualen Sprachmodells: Fazit, 3) Ausblick der vorliegenden Arbeit.

[25] Vgl. Hofmann, Frank, *Wie redet Gott mit uns? Der Begriff ‚Wort Gottes‘ bei Augustin, Martin Luther und Karl Barth*, Zürich 2009, S. 59. Im Folgenden kurz zitiert: Hofmann, *Wort*. Hofmann verwendet im Kontext von de dialectica und de magistro ebenfalls das semiotische Dreieck, bestreitet aber S. 85 selbst eine mögliche Gleichsetzung von Signifikat (*dicibile*) mit dem inneren Wort. Zwar ist Augustin in diesem Bereich nicht sehr präzise, jedoch lässt sich kaum bestreiten, dass unter dem „inneren Wort“ so etwas wie das Signifikat, der Begriff oder auch die „Idee“ verstanden werden kann. Das innere Wort bei Augustin als ein immanentes Sprachprinzip für „Sprechsituation“ (ebd. S. 85) und „das Gelingende an einem Gespräch“ (ebd. S. 86) anzunehmen, zeigt lediglich die Probleme auf, die entstehen, wenn man bei Augustin eine rein immanente Sprachphilosophie sehen will (vgl. ebd. S. 14).

[26] Vgl. Körner, Franz, „Deus in homine videt, Das Subjekt des menschlichen Erkennens nach der Lehre Augustins“, in: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 64 (1956), S. 166–217, hier: S. 170: „Bei einem solchen Akte des Sehens unterscheidet er 1. den Gegenstand (res), den wir sehen, 2. die Schau (visio), die dabei zustande kommt und 3. das Hintrachten der Geist-Seele (intentio animi), das den Gesichtssinn während des Sehens auf dem Gegenstand festhält [De Trin. XI,1,1].“ & S. 176: „Die Sinnbilder haben lediglich mahnende und veranlassende Bedeutung, indem sie den Geist anregen, sich nach innen zu wenden, sich der in ihm liegenden Begriffe und Gesetze bewusst zu werden, sie aufzusuchen und sich ihrer zur wissenschaftlichen Erkenntnis der Dinge zu bedienen.“ Im Folgenden kurz zitiert: Körner, *deus*.

Epistemologisch	sensibilia	intelligibilia
Ethisch	via	patria
	uti	frui
Semantisch	signum	res
	sonus	verbum cordis
Ontologisch	mutabile	immutabile[27]
	temporale	aeternum
	corporalia	spiritalia
Anthropologisch	exterior	interior[28]
	caro	spiritus
Christologisch	forma servi	forma dei

Daher wird im Folgenden ebenfalls aufzuzeigen sein, inwiefern bei Augustin das innere Wort als Signifikat und Zielpunkt der Erkenntnis bereits in den Frühschriften latent vorhanden ist und sich besonders in *de trinitate* und den *tractatus* als Zentrum seines Denkens herausstellt.

In diesem Zusammenhang soll durchaus auf die These Derridas[29] verwiesen werden, die besagt, dass sich der Logos, das Signifikat und die Gottheit in gewissem Sinne identifizieren lassen: „Alle metaphysischen Bestimmungen der Wahrheit […] sind mehr oder weniger nicht zu trennen von der Instanz eines Logos oder einer von ihm abstammend gedachten Vernunft […] als unendliche[r] Ver-

[27] Vgl. Mayer, Cornelius Petrus, „Prinzipien der Hermeneutik Augustins und daraus sich ergebende Probleme", in: *Forum Katholische Theologie* 1 (1985), S. 197–211, hier: S. 206: „Gewiss dürfen die Schemata nicht einfach ausgetauscht werden, da sie den verschiedenen Disziplinen angehören: ‚signum-res' der Erkenntnistheorie, ‚uti-frui' der Ethik und ‚mutabile-immutabile' der Ontologie. Vergleicht man aber die Glieder dieser Schemata miteinander, so sind funktionelle Gemeinsamkeiten zwischen ‚signum' und ‚uti' und ‚mutabile' einerseits und zwischen ‚res' und ‚frui' und ‚immutabile' andererseits, zumal im Blick auf ihre gemeinsame Metaphysik bei Augustin kaum zu verkennen."

[28] Vgl. Mayer, Cornelius Petrus, „‚Res per signa' Der Grundgedanke des Prologs in Augustins Schrift De doctrina christiana und das Problem seiner Datierung", in: *Revue des études augustiniennes* 20 (1974), S. 100–113.

[29] Bei Ruhstorfer und Bruckmann liegen Untersuchungen zum Verhältnis von Augustin und Derrida vor. Vgl. Bruckmann, Florian, *Die Schrift als Zeuge analoger Gottesrede, Studien zu Lyotard, Derrida und Augustinus*, Freiburg 2008. Im Folgenden kurz zitiert: Bruckmann, *Schrift*. & Ruhstorfer, Karlheinz, „Adieu, Derridas Gott und der Anfang des Denkens", in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 51 (2004), S. 123–158. & Ruhstorfer, *Quelle,* S. 98–149. Und zu Derridas Kritik der christlichen Metaphysik ebd. S. 128ff.

stand Gottes."[30] Es ist darauf hinzuweisen, dass die These Derridas (der sich vornehmlich auf Platon und de Saussure stützt) eine Identifikation von Signifikat und Christus-Logos voraussetzt – was sich in den augustinischen Texten (die Derrida nur marginal berücksichtigt zu haben scheint) eindeutig belegen lässt, sodass Derridas These sicherlich anhand der Texte Augustin historisch untermauert wird.[31]

Diese Gleichsetzung bedeutet in Augustins Sprachphilosophie, dass sich Christus als ewiges Wort Gottes zu seinem Fleisch ebenso verhält wie die gleichbleibende *res* zum vergänglichen *signum* (*serm.* CXIX,7), also wie Referenz/Signifikat zum Signifikant. Der innere Lehrer „ergänzt" okkasionell und aus Gnade das Signifikat (also sich selbst, was mit einer Überschneidung von Referent und Signifikat einhergeht) zum Signifikanten, damit aus den Zeichen der Heiligen Schrift überhaupt Gott erkannt werden kann.[32] Hierin wird eine Tendenz ersichtlich, der zufolge äußere Zeichen entbehrlich und Sakramente, Bibel und christliche Lehre als (Heils-)Zeichen[33] überflüssig wären. Anders als durch Gnade scheint Augustin die Kenntnis des unerkennbaren und unaussagbaren Gottes aus den Zeichen der Tradition nicht begründbar. Er hält aber ausdrücklich an der möglichen Einsicht in die Wahrheit der Sakramente fest.[34] Augustin löst dieses Problem, indem er Christus – der selbst Mensch wurde, um im Fleisch Zeichen zu sein – als „ultimatives" Zeichen interpretiert, das sich selbst vermittelt. Die Einsicht und Kenntnis, die

---

[30] Derrida, Jacques, *Grammatologie*, Hans-Jörg Rheinberger, Hanns Zischler (Übers.), Frankfurt a. M. 1974, S. 24.

[31] Derrida will sich vor allem von Platons Schriftfeindlichkeit absetzen und diagnostiziert eine Bevorzugung der φωνή vor der Schriftlichkeit. Er sieht die Vertreter der Schrift in einer marxistischen Unterdrückten-Position, der er subversiv begegnen will. Im Zusammenhang mit Augustin muss sich Derrida jedoch durchaus anfragen lassen, ob die westliche Metaphysik tatsächlich seit Platon schriftfeindlich genannt werden kann, in Anbetracht der Tatsache, dass für Augustin *die Heilige Schrift* als solche Anfang und Maß des menschlichen Denkens ist. Insofern die westliche Metaphysik primär als christliche Metaphysik aufzufassen ist und diese die Heilige Schrift im Zentrum ihres Denkens hat, scheint Derridas These zumindest in Frage gestellt, wenn nicht gar widerlegt. Diese Lücke in den Überlegungen Derridas scheint dadurch zu entstehen, dass die Metaphysik zwischen Platon und de Saussure und damit vor allem die christliche Metaphysik von ihm nur marginal beachtet wird.

[32] Vgl. Lorenz, Rudolf, „Gnade und Erkenntnis bei Augustinus", in: *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart II*, Carl Andresen (Hrsg.), Darmstadt 1981, S. 43–125, hier: S. 91–92: „Die erfolgreiche Berufung ist die ‚vocatio secundum propositum'. Bei ihr wirkt Gott innen mit dem von außen kommenden Wort mit [De praed. s. XIX,39]. […] Da also das Schema: äußeres Wort – innere Inspiration, welches aus der Sprachphilosophie Augustins stammt, die Struktur der Gnade bestimmt, müssen in der Gnadenlehre des Bischofs mit Notwendigkeit die Begriffe des inneren Lehrers und der Erleuchtung auftreten." Im Folgenden kurz zitiert: Lorenz, *Gnade*.

[33] Augustin versteht die *doctrina christiana* als die Summe aller normativen Zeichen (*gr. et pecc. or.* I,11).

[34] Vgl. *vera rel.* XVII,33: „Gäbe es aber in den Schriften wohl Sakramente, wären aber in den Sakramenten nicht auch Zeichen der Wahrheit bemerkbar, würde der Sakramentenvollzug der Einsicht entbehren."

der Mensch durch das Fleisch (als Zeichen) von Christus, der Gottheit, gewinnt, entspricht dem einheitlichen Signifikat (geistigen Sinn[35]) der biblischen Aussagen: „Die ganze Schrift wird durch Christus verklärt."[36] In der Fleischwerdung ist allen religiösen Zeichen der sichtbare Anfang gesetzt und im Licht der Illumination werden sie auf ihren einheitlichen Grund hin betrachtet und *interpretiert*. Die Tradition dieser Zeichendeutung ist die christliche Doktrin (*doctr. chr.* prol.). Die babylonische Differenz von Signifikanten und Signifikat[37] ist damit in dem Wort der Kirche wiedervereinigt (*civ.* XIX,7; *io. ev. tr.* VI,1). Damit wäre Augustins religiöse Epistemologie des ersten Prinzips faktisch identisch mit der Semantik des Inkarnierten sowie der Hermeneutik der Heiligen Schrift (*div. qu.* XLIII; *doctr. chr.* I,13,12,26).

Der Anlass für die Verfassung des Johanneskommentars

Doch was veranlasste Augustin dazu, das Johannesevangelium – als einziges – derart ausführlich zu kommentieren[38], während etwa Hilarius das Matthäusevangelium und Ambrosius das Evangelium nach Lukas kommentierten?[39] Und wie lässt sich der Johanneskommentar Augustins in seinem Gesamtwerk als solcher verorten? Weder ein persönliches Temperament noch das pastorale Interesse für Chris-

---

[35] Vgl. Schildenberger, Johannes, „Gegenwartsbedeutung exegetischer Grundsätze des hl. Augustinus", in: *Augustinus Magister*, Bd. 2, Paris 1954, S. 677–690, hier: S. 686: „Dass es einen geistigen Sinn in der Bibel gibt, ist kein Problem, sondern eine Glaubenswahrheit (Brief der Bibelkommission vom 20.8.1941, Acta 39, 1941, S. 466)."

[36] Lubac, Henri de, *Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn, Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*, Rudolf Voderholzer (Übers.), Freiburg 1999, S. 28.

[37] So auch bei Philo von Alexandria, *Über die Verwirrung der Sprache*, *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 5, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962, § 190, S. 149: „Die aber nur das Äußere und Obenaufliegende verfolgen, glauben, dass hiermit die Entstehung der griechischen und barbarischen Sprachen beschrieben sei. […] [Sie glaubten] nicht aber dabei stehen zu bleiben, sondern zu der figürlichen Auslegung überzugehen in der Überzeugung, dass der Wortlaut der Gottessprüche dem Schatten der Körper gleicht, die (durch den Wortlaut) veranschaulichten Bedeutungen aber den tatsächlich vorhandenen Gegenständen."

[38] Vgl. Müller, Hildegund, Art. „Iohannis euangelium tractatus CXXIV", in: *Augustinus-Lexikon*, Cornelius Mayer u. a. (Hrsg.), Bd. 3, Basel 2004–2010, Sp. 704–730, hier: Sp. 716: „Die an die ‚lectio continua' anschließende durchlaufende Auslegung eines Buches der Bibel in einer zusammenhängenden Predigtfolge, wie sie im ersten Teil der *Io. ev. tr.* vorliegt, stellt in A.s Oeuvre nicht den Normalfall, sondern eine auffallende und erklärungsbedürftige Ausnahme dar." Im Folgenden kurz zitiert als: Müller, *tractatus*.

[39] Vgl. Lang, Bernhard, „Die Bibelkommentare der Kirchenväter (ca. 200–600), Kleines Kompendium mit Forschungsstand und Beispieltexten", in: *Kommentare in Recht und Religion*, David Kästle, Nils Jansen (Hrsg.), Tübingen 2014, S. 57–97, hier: S. 59. Lang spricht von einer Kommentarphase (200–600 n. Chr.) aus der uns 50 griechische und 170 lateinische Kommentare zur Bibel überliefert sind.

tus sind hier als Antwort hinreichend. Auch der Erklärungsversuch von Fitzgerald, der den Johanneskommentar als Werk des Antidonatismus interpretierte, greift zu kurz.[40] Der Donatismusstreit kann Anlass und auch teilweise inhaltlicher Grund gewesen sein (wie der Fall Roms Anlass für *civ*. gewesen ist, wobei weite Teile des Werkes inhaltlich damit gar nichts mehr zu tun haben). Der überwiegende Teil des Textes widmet sich philosophischen und dogmatischen Fragen, die eher selten auf Donatisten rekurrieren.[41] Augustin kennt Schriftkommentare *gegen* gewisse Positionen (z. B. *de genesi contra manichaeos*). Der wohl authentische Titel des Traktats zum Johannesevangelium ermangelt jedoch einer solchen titularischen Ausrichtung. Auch hat Possidius den Johanneskommentar im *indiculum* der Werke Augustins keiner (Anti-)Kategorie zugeordnet, sondern den *diversi libri et tractatus vel epistulae*.[42] Cassidy hat zudem festgestellt, dass ein Großteil des Johanneskommentars in einer Phase geschrieben wurde, in der Augustin (ausnahmsweise) nicht in intensive Streitigkeiten verstrickt gewesen ist.[43] Des Weiteren ist Cassidy sicherlich darin zuzustimmen, dass der Johannesprolog den entscheidenden Impuls für

[40] Vgl. Fitzgerald, Allan D., „Introduction", in: *Homilies on the Gospel of John 1–40*, New York 2009, S. 13–36, S. 22: „What does that repetition tell us about Augustine's motivation for commenting on the Gospel of John? […] M. Pontet once suggested that Augustin chose to explain this gospel because of 'a deep affinity between his temperament and that of the spiritual gospel' (Pontet, L'exégèse de saint Augustin prédicateur, Marseille 1994, S. 558). M.-F. Berrouard says that the teaching on Christ that is found in John's gospel was an important motivating factor. Agostino Vita highlights the pastoral quality of this work, emphasizing Augustine's passion for Christ as the dominant factor in his choice to explain this 'Gospel of Trinity'. (Agostino Vita, „Introduzione", Commento al Evangelo e alla Prima Epistola di San Giovanni, Rome 1968, S. 11–59). […] In the first set of homilies, the Catholic-Donatist division is a significant presence."

[41] Vgl. Müller, *tractatus,* Sp. 705: „Ein inhaltlicher Schwerpunkt der ersten 13 Predigten ist die anhaltende Auseinandersetzung mit den Donatisten, welche die zeitliche Festlegung auf die Jahre 405–406 erlaubt.", Sp. 719: „Die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen häretischen Lehren wird in *Io. ev. tr*. 36,6 als wesentliche Motivation für die Exegese des schwierigen Io-Textes genannt (cf. *Io. eu. tr*. 18,1) und durchzieht das gesamte Korpus." Generell sind Donatisten, Arianer, Sabellianer und Pelagianer aber nur als „Stereotypen" (ebd. Sp. 720) im Text feststellbar, sodass nicht von einem systematischen Kommentar versus-X gesprochen werden kann, der sich nur aus einer spezifischen Phase herleiten ließe oder gegen eine einzige häretische Position gerichtet wäre. Die Feststellung, dass Augustin alle möglichen häretischen Missverständnisse des Johannesevangeliums berichtigen will, erlaubt keine genauere Zuordnung.

[42] Possidius, *Vita Augustini*, Wilhelm Geerlings (Hrsg.), Paderborn 2005, S. 121.

[43] Vgl. Cassidy, Eoin, „Per Christum Hominem ad Christum Deum: Augustine's Homilies on John's Gospel", in: *Journal of early christian studies* 8 (2000), S. 122–143, hier: S. 123: „Consequently, these homilies written in 414 offer an all too rare opportunity of uncovering Augustine's personal preference and pastoral concerns." Im Folgenden kurz zitiert: Cassidy, *Per Christum*. Cassidy legt dar, dass die Verurteilung des Donatismus 412 als auch des Pelagianers Caelestius in 411 und die Wiederaufnahme des pelagianischen Streites 415 in der Synode von Diospolis (Lydda) so liegen, dass die Phase um das Jahr 414, in der zumindest die Traktate XVII–XIX und XXIII–LIV entstanden sind, darum gerade nicht von einer anti-häretischen

seine Abkehr vom Neuplatonismus gegeben hat – dass sich also Augustins philosophische Vorgeschichte und sein christliches Interesse am Johannesevangelium mit seinem Entschluss, dieses Evangelium ausführlich zu kommentieren, harmonisch in Verbindung bringen lassen.[44] Augustin scheint demnach ein philosophisches Anliegen verfolgt zu haben, verbunden mit dem Ziel des Erweises des göttlichen Wortes in und aus dem (Evangeliums-)Text.

Augustins Hermeneutik ist von einer Philosophie bestimmt, die stets auf der Suche ist nach dem denkerischen Übergang vom Sichtbaren zum Unsichtbaren (*vera rel.* XXIX,52). Dies verbindet Augustin mit der Grunddynamik der christlichen Religion, die vom Fleisch Christi den Ausgang ihrer Erkenntnis und ihrer Rettung nimmt:

> Denn ebenda, wo jemand hingefallen ist, muss er sich auch aufstemmen, um wieder hochzukommen. So muss man sich auf dieselben fleischlichen Formen, die uns fesseln stützen, um zur Erkenntnis derer zu gelangen, zu denen das Fleisch keine Kunde geben kann.[45]

Auseinandersetzung geprägt sind. Augustin hat in dieser Zeit also relativ frei gearbeitet (vgl. ebd. S. 123).

[44] Vgl. Cassidy, *Per Christum*, S. 122–143, hier: S. 125: „Anyone familiar with book seven of the Confessions would be conscious of the momentous nature of Augustine's encounter with Neoplatonism […]. Bearing this in mind, it is perhaps not all that surprising that Augustine chose a commentary on John's Gospel to express his most detailed reflections on the New Testament." Vgl. weiter Müller, *tractatus,* Sp. 719: „Im Folgenden bilden Io. eu. tr. 1,8–3.21 eine zusammenhängende, durch ausführliche Rekapitulation verknüpfte Auslegung von Io 1,1–18 die (offenbar in bewusster Opposition zu einer platonisierenden Auslegung mit der der Johannesprolog im Werk A.s sonst assoziiert ist) sich sprachlicher Anklänge an traditionelles philosophisches Vokabular weitgehend enthält und von Anfang an (nicht erst ab dem entscheidenden Vers ib. 1,16) auf Inkarnation und Heilsgeschehen, also das im Platonismus Defizitäre, ausgerichtet ist." Der Johanneskommentar ist aber darum nicht unphilosophisch, weil er kein platonisches Vokabular verwendet, sondern versucht gerade eine christliche Philosophie der Inkarnation vorzulegen, ohne den Logos direkt von der griechischen Philosophie vereinnahmen zu lassen.

[45] *Vera rel.* XXIV,45 (CCL 32,215,12–15): „Nam in quem locum quisque ceciderit, ibi debet incumbere, ut surgat. ergo ipsis carnalibus formis, quibus detinemur, nitendum est ad eas cognoscendas, quas caro non nuntiat." Übersetzung zitiert nach: Augustinus, *De vera religione, Über die wahre Religion*, Wilhelm Thimme (Übers.), Stuttgart 1983. Vgl. Philo von Alexandria, *Über Abraham, Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 1, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962, § 269, S. 151: „Denn wie die Menschen, die auf schlüpfrigem Wege wandeln, oft straucheln und hinfallen, während die auf trockener und vielbenutzter Straße wandernden ihren Weg ohne Anstoß zurücklegen, so gewöhnen die, die ihre Seele den Weg der körperlichen und äußeren Dinge führen, sie nur daran zu fallen, denn diese sind ja schlüpfrig und sehr schwankend; die aber auf dem Wege der Tugendlehren zu Gott hinstreben, führen sie einen sichern Weg, auf dem sie nicht straucheln kann. So kann man in Wahrheit sagen: wer auf jene Dinge vertraut, hegt Misstrauen gegen Gott, wer aber jenen Dingen misstraut, der vertraut auf Gott."

Augustins Religionsverständnis zielt darauf ab, den Menschen von fleischlicher bzw. körperlicher Erkenntnis ausgehend über das Sichtbare hinaus zur geistigen Erkenntnis einer geistigen Sache zu führen. Dieser Erkenntnisvorgang des göttlichen Wortes nimmt vom „Fleisch" seinen Ausgang, was sich formgebend auf die typologische Allegorese auswirkt. Die Hermeneutik geht vom äußeren Zeichen aus, muss dieses aber in Bezug auf seine eigentliche Bedeutung hin überwinden. Für Augustin gehen die drei synoptischen Evangelien ‚noch' neben der „in Fleisch gekleideten Gottnatur Christi" her (vgl. *io. ev. tr*. XXXVI,1). Der Vollsinn der Offenbarung Gottes und die *ultima ratio* der Gotteserkenntnis zeigen sich für Augustin am vollumfänglichsten in der Auslegung des vierten Evangeliums, in dem die Natur des Wortes Gottes umfassend und unverhüllt verkündet wird und sich in den Zeichen der Schrift gänzlich dem Verstehen des Menschen darbietet.

So scheint also kein – wie auch immer gearteter – äußerer Anlass, sondern vielmehr sachlich der Vorrang der Mittlerschaft Christi Augustins Interesse an diesem Evangelium ausreichend zu begründen[46]: „The legacy of Augustine's break with Neoplatonism and his conversion to Christianity hinged around his recognition of the need for a mediator and his belief that Christ is the sole effective mediator. These are the themes which have shaped the course of these homilies."[47] Die Naturen des Inkarnierten sind für Augustin von Interesse, wodurch die Auslegung des Johannesevangeliums letztlich an die Wurzel des Christentums rührt.

Die Quellen Augustins

Die Quellen Augustins für den Johanneskommentar sind schwer festzustellen – was allgemein die Quellenforschung Augustins kennzeichnet, im Fall des Johanneskommentars jedoch nur zulässt, die Quelltexte anzunehmen, die Augustin auch sonst in sekundärer Weise zur Verfügung standen.[48] Die Frage, ob Augustin der Johanneskommentar des Origenes als Quelle gedient haben könnte, wird in C.I.1 eigens behandelt. Es deutet aber vieles darauf hin, dass Augustins Ausführung nahezu keine Vorläufer hat und als solche weitestgehend als originell einzuordnen ist. Da die Traktate nicht nochmals von Augustin endbearbeitet wurden, scheint eine Suche nach Zitationen und systematischen Rezeptionen müßig, sofern die Texte in ihrem Charakter frei verbalisiert sind und vorläufig bleiben. Eine systematische Quellenkritik müsste einen von Augustin final revidierten Text voraussetzen, um

[46] Vgl. Bavel, Tarsicius van, „L'humanité du Christ comme lac parvulorum et comme via dans la spiritualité de S. Augustin", in: *Augustiniana* 7 (1957), 245–281, hier: S. 250: „Croire à l'humilité du Christ ne veut dire d'autre que croire à l'incarnation et à la médiation du Christ-Homme. Toute la christologie d'Augustin est fondée sur cette base et cette idée maîtresse revient quasi à chaque page sous multiples aspects."

[47] Cassidy, *Per Christum*, S. 143.

[48] Vgl. Müller, *tractatus,* Sp. 724.

mehr sein zu können als Spekulation. Demzufolge soll der Text schlicht in der Form betrachtet werden, in der er vorliegt, um auf diese Weise mehr über Augustins Denken – unabhängig davon, welcher Quelle es entstammt – zu erfahren.

Die primäre Quelle, das Johannesevangelium selbst, fungiert für Augustin als ein Zeichensystem höherer Autorität, das den Menschen über den wahren Grund seines Denkens in Kenntnis setzen und insbesondere ein reflektiertes Bewusstsein über Gott ermöglichen soll. Göttliches Wort, die Bedeutung des Textes und das innere Wort (im Geist) werden – wenn nicht unbedingt identifiziert – zumindest in ein Verhältnis abgeleiteter Bestimmung gebracht. Die Wahrheit des Textes zeigt sich durch seine Erfüllung in Christus.[49] Christus erscheint als Weisheitslehrer, der seine eigene Heilsgeschichte auslegt und dessen Worte durch den biblischen Text hindurch jeden Hörer, wie auch den Ausleger Augustin, „in die Schule“[50] nehmen und von innen erleuchten will (*en. ps.* CIX,2; *io. ev. tr.* I,2). So versteht sich auch Augustin nicht als origineller Ausleger, sondern zuallererst als ein Hörer (*io. ev. tr.* XX,6) und Betrachter des göttlichen Wortes.[51] „Wir werden Ausleger der Schriften genannt und nicht Bekräftiger unserer eigenen Meinungen.“[52] Der Betrachtung dieser autoritativen Lehre der Schrift steht Augustin zunächst passiv-empfangend gegenüber. Die Hauptquelle für die Auslegung des Evangeliums ist für Augustin nicht die Philosophie, sondern die Bibel selbst. Drobner stellt fest, dass die Predigten lediglich dieselbe Theologie, die Augustin in seinen systematischen bzw. schriftlichen Werken schon entwickelt hatte, „anschaulicher und praktischer dar-

[49] Vgl. Mayer, Cornelius Petrus, *Die Zeichen in der Geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, II. Teil, Würzburg 1974, S. 198: „Das Kriterium für die Wahrhaftigkeit der durch auctoritas divina überlieferten Heilsgeschichte sieht Augustinus in der Erfüllung der vorinkarnatorischen praedicta, also in den nachinkarnatorischen adimpleta. Dieses dem Verhältnis von signum und res entsprechende Erfüllungsschema wird seinerseits wieder zu einem Verweisungsmodell der gegenwärtigen Heilszeit auf die noch ausstehende transzendental-eschatologische Wirklichkeit.“ Im Folgenden kurz zitiert: Mayer, *Zeichen* II.

[50] Vgl. Augustinus, *praed. sanct.* 8,13: „Weit ab von den Sinnen des Fleisches liegt, wie gesagt, diese Schule [schola], in der man auf Gott hört und sich von ihm belehren lässt. Zwar sehen wir viele zum Sohne kommen, weil wir ja viele sehen, die an Christus glauben. Allein wie und wo sie dies vom Vater gehört und gelernt haben, sehen wir nicht.“ Übersetzung im Folgenden zitiert nach: Aurelius Augustinus, *Die Vorherbestimmung der Heiligen*, Adolar Zumkeller (Hrsg. & Übers.), 2. Aufl., Würzburg 1987 [Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade 7].

[51] Vgl. *en. ps.* CXXXIX,15: „Warum willst du reden, willst aber nicht hören? Immer gehst du hinaus nach außen, nach innen heimkehren magst du nicht. Denn der dich lehrt, ist innen; wenn du lehrst, gehst du gleichsam, hinaus zu denen, die draußen sind. Von innen her nämlich hören wir die Wahrheit, und wir reden zu denen die draußen vor unseren Herzen sind.“ Übersetzung im Folgenden zitiert nach: Aurelius Augustinus, *Über die Psalmen*, Hans Urs von Balthasar (Übers.), Freiburg 2016.

[52] *Serm.* CCLXX,3 (PL 38,1240): „Scripturarum tractatores dicimur, non nostrarum opinionum affirmatores.“ (Übersetzung: SW)

stell[en]."[53] Daraus folgt nicht, dass die Predigten prinzipiell unselbstständig und redundant sind. Zum einen würde missachtet, dass alle zentralen Gedanken Augustins aus der Heiligen Schrift abgeleitet sind oder diese zumindest interpretieren. Folglich müssen diese zwar nicht unbedingt aus einer Predigt stammen, jedoch gewinnt Augustin seine philosophischen Einsichten durch dieselbe Methodik wie bei seiner Homiletik: die Schriftauslegung. Weiterhin kann kaum die Behauptung aufgestellt werden, Augustin hätte eine bereits fertige Philosophie unabhängig von der Heiligen Schrift entwickelt und würde diese nur noch in der Predigt im biblischen Gewand vorführen. Für eine bloß populäre Darstellung philosophischer Konzepte sind die Auslegungen des Johannesevangeliums zu komplex und originell. Genauso wenig können die systematischen Schriften – wie *de trinitate* – von ihrem biblischen Fundament separiert werden. Das Ziel der vorliegenden Arbeit besteht darin, den Johanneskommentar als eigenständigen Text zu sehen und nicht als Appendix gedankenreicherer Werke.

Der metaphysische Charakter des Johanneskommentars

Es scheint, dass aus dem metaphysischen Prinzip der Hermeneutik, dem *verbum dei*, nahezu alle Aussagen des Evangeliums als implizit philosophische Aussagen interpretiert werden müssen. Fraglich ist hier die augustinische Gleichsetzung oder zumindest Ableitung von göttlichem *verbum dei* als psychologischem[54] *verbum intimum*, das der Bedeutung der Wörter entspricht. Alles, was im Evangelium gesagt und getan wird, kann als Zeichen einer tieferen Bedeutung und einer geistigen Realität verstanden werden. Wird das komplette Evangelium unter die Richtungsweisung des philosophisch aufgefassten Prologs gestellt, so können die *tractatus* mindestens im selben Maß als philosophisches Werk wie als exegetisches

[53] Drobner, Hubertus (Einl. & Übers.), *„Für euch bin ich Bischof": Die Predigten Augustins über das Bischofsamt (Sermones 335/K, 339, 340, 340/A, 383 und 396)*, Würzburg 1993, S. 11. Vgl. Loewenich, Walther von, *Die Eigenart von Luthers Auslegung des Johannesprologs*, München 1969, S. 12: „Im Übrigen ist zu bedenken, dass Augustin mit seinen Johannes-Traktaten keine wissenschaftliche Absicht verfolgt, sondern vor allem der Erbauung seiner Hörer dienen will." Beiden Thesen, es handle sich nur um nicht originelle Texte, als auch nur um Texte mit einem pastoralen Interesse, soll hier widersprochen werden. Zum einen sind die philosophischen Ausführungen viel zu umfangreich und komplex, um nur pastoral orientiert zu sein, zum anderen schätzt man das Zentrums von Augustins Denken (die Bibel) falsch ein, wenn man in den Schriftauslegungen lediglich die Anwendung unbiblischer Philosopheme erkennt. Dies hieße zu übersehen, dass die zentralen Gedanken Augustins nie unabhängig von den Texten der Heiligen Schrift entwickelt werden, sondern gerade aus der Heiligen Schrift heraus – und zu Erklärung auf diese hin.

[54] Bei der Verwendung des Wortes Psychologie ist in der vorliegenden Arbeit selbstverständlich von modernen Konnotationen abzusehen. Es soll damit lediglich der Kenntnisbereich der antiken Seelenvorstellung bezeichnet werden.

Werk angesehen werden.[55] Die Hermeneutik scheint bei Augustin die systematische Funktion der Metaphysik als Letztbegründung aller Wissensbereiche zu erfüllen[56], was im Folgenden weiter zu begründen wäre. Cornelius Mayer beschreibt diese Tatsache in Bezug auf die Schrift *de doctrina christiana* wie folgt:

> Bei gebührender Erwägung all dieser Faktoren wird man sich über die platonisch-philosophischen Grundlagen der Prinzipien seiner Hermeneutik nicht wundern. […] Dies alles verdeutlicht Augustins Absicht: er wollte die Bibelhermeneutik nicht isolieren, sondern sie in einer alle Disziplinen umfassenden Fundamentalhermeneutik integriert wissen.[57]

Die Hermeneutik der Heiligen Schrift Augustins kann nur unter den Voraussetzungen neuplatonischer Philosophie richtig aufgefasst werden, und zwar nicht als eine gesonderte Wissensform, sondern als *die erste Philosophie*, die den Grund der Wahrheit angibt, *zu sagen, was ist*. Wie es nur ein Sein, eine Wahrheit geben kann, so auch nur ein erstes Prinzip und nur ein metaphysisches Wissen, das sich auf dieses Prinzip bezieht. Durch die Hermeneutik der Heiligen Schrift soll nicht ein Wissensgebiet, das neben anderen steht, erschlossen, sondern der Grund jedes Wissens selbst aufgesucht werden.

Augustin benennt im ersten Abschnitt des Johanneskommentars das Kernproblem, die Wahrheit selbst sprachlich auszudrücken, als *das Hindernis*, eine Kenntnis Gottes durch die Heilige Schrift zu erlangen: „Zu sagen, wie es ist, wer kann

---

[55] Vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 338: „Daraus folgt, dass auch der Stoff, den die Bibel ad litteram zu verstehen gibt, im Horizont der Metaphysik immer auch noch geistig ausgelegt werden kann und muss." Ebd. S. 340: „Die Einsicht in die geschichtlich prophetischen Bezüge wird so zur Schwelle des Verstehens, in dem die zeitlos metaphysische res der allegoria aufleuchtet." Damit stimmt überein: Milewski, Douglas, „Nos locus Dei sumus, Augustine's Exegesis and Theology of John 17 in the Light of In Evangelium Iohannis Tractatus CIV–CXI", Rom 2000, S. 102: „Agostino Tapé ('San Agostino', Patrologia III, Angelo Di Berardino, ed., Rome: Marietti, 1987, S. 374) made an informed decision when cataloguing Augustine's writings. Instead of placing the tractates among the sermons or scriptural commentaries, he listed them, along with the Explanations of the Psalms and the Ten Tractates on the First Letter of John, under the heading of trattati or treatises." Im Folgenden kurz zitiert: Milewski, *Exegesis*.

[56] Die prinzipielle Verwiesenheit von Augustins Denken auf die Bibel zeigt sich deutlich an der Omnipräsenz biblischer Zitation. Vgl. Vogels, Heinrich Joseph, „Die Heilige Schrift bei Augustin", in: *Aurelius Augustinus, Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestag des hl. Augustinus*, Martin Grabmann, Joseph Mausbach (Hrsg.), Köln 1930, S. 411–421, hier: S. 413: „[I]m Cod. Lagarde 34 der Göttinger Universitätsbibliothek sind nicht weniger als 13276 alttestamentliche und 29540 neutestamentliche Schriftstellen bei Augustin nachgewiesen; ja, man hat berechnet, dass etwa zwei Drittteile der gesamten Bibel sich aus den Werken des Kirchenvaters ausheben ließen."

[57] Mayer, Cornelius Petrus, „Prinzipien der Hermeneutik Augustins und daraus sich ergebende Probleme", in: *Forum Katholische Theologie* 1 (1985), S. 197–211, hier: S. 207.

das?“[58] Dies überschneidet sich mit den metaphysischen Urfragen: Wie soll das erste Prinzip gedacht und ausgesprochen werden? Augustin gesteht zu Beginn des Johanneskommentars: „Ich wage zu behaupten, meine Brüder, vielleicht hat auch Johannes selbst nicht gesagt, wie es ist, sondern auch er, wie er konnte, weil von Gott ein Mensch gesprochen hat, […] so hat er nicht alles, was ist, gesagt, sondern was ein Mensch konnte, hat er gesagt.“[59] Und sind Zeichen dazu überhaupt in der Lage? Augustins Analyse des Johannesevangeliums ist nicht zuletzt dieser fundamentaltheologischen Frage gewidmet. Und er vermag dieses Problem nur durch *die* metaphysischen Prämissen der christlichen Religion zu lösen – indem nämlich nicht Augustin die Sache ausspricht, sondern Gott sich selbst mitteilt: „Viel näher ist jener, denn ich erscheine bloß euren Augen, jener aber ist eurem Gewissen gegenwärtig. Auf mich richtet die Ohren, auf jenen das Herz, damit ihr beides erfüllet.“[60]

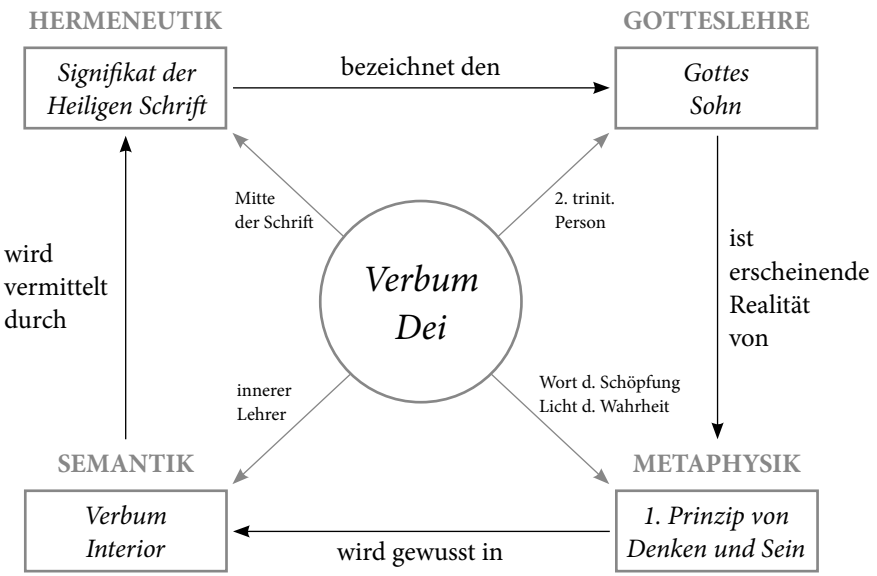

Abbildung 1

[58] *Io. ev. tr.* I,1 (CCL 36,1,19–20): „Nam dicere ut est, quis potest?“

[59] *Io. ev. tr.* I,1 (CCL 36,1,19–25): „Audeo dicere, fratres mei, forsitan nec ipse iohannes dixit ut est, sed et ipse ut potuit: quia de deo homo dixit, […] non totum quod est dixit, sed quod potuit homo, dixit.“

[60] *Io. ev. tr.* I,7 (CCL 36,4,23–25): „Multo est ille praesentior: nam ego oculis uestris appareo, ille conscientiis uestris praesidet. ad me aures, ad illum cor, ut utrumque impleatis.“

Aristoteles setzte den Geist als erstes Prinzip an, der in seiner reflexiven Selbsterkenntnis gründet und in der Selbstschau, der absoluten Theorie, eine erste Philosophie ermöglicht. Plotin setzte über *diesem* Geist das Eine als erstes Prinzip an, da der Geist, als duale Struktur nicht vollkommene Einheit sein kann, sich aber bildet, indem er auf dieses Eine hinschaut. Da das Eine sich aber jedem Denken und Sein entzieht, kann folglich keine erste Philosophie des Einen mehr begründet werden und gewisse Surrogate treten an diese Stelle. Für Augustin wiederum ist Christus das *verbum dei* das erste Prinzip, und seine (semantische) Erkenntnis ist durch die Fleischwerdung des Wortes ermöglicht und bestimmt mithin die erste Philosophie als Speculation[61] dieses Wortes (*trin.* XV,11,20). Mayer betont dahin gehend Folgendes:

> Wir haben in dieser Arbeit immer wieder darauf hingewiesen, wie bestimmend für Augustins Lehre über die Zeichen und für die Anwendung der Zeichen in seiner Theologie die Ontologie des Schauens war. Dies gilt nicht nur vom verweisenden Seienden, sondern noch mehr von den signa der dispensatio temporalis. Die neuplatonische θεωρία scheint von Augustin in die heilsgeschichtliche speculatio gleichsam umfunktioniert zu sein.[62]

Das Prinzipienwissen setzt also einen inkarnatorischen Abstieg Gottes voraus und keinen neuplatonischen Aufstieg des Menschen. Dieses göttliche Wort als Grundlage der Theoria wird geschaut, d. h. erkannt, durch die Auslegung der geschichtlichen Zeichen der Heiligen Schrift. In Augustins Schriftauslegung verbinden sich so metaphysische Prinzipienlehre, Semantik und Hermeneutik zu einer Universal-[63] oder Fundamentalhermeneutik.

---

[61] Diese „speculative" Methode besteht in den drei Schritten: 1) Lesen der Heiligen Schrift. 2) Speculation ihrer Bedeutung, d. h. sie als Spiegel innerer Realität zu erkennen. 3) Im Urbild, das durch die Bibel vermittelt wird, das Abbild, den eigenen Geist, erkennen. In diesem Sinne soll das C in Speculation, den reflexiven/reflektierenden und betrachtenden Charakter, wie sie durch die optische Konnotationen des Spiegels gegeben sind, hervorheben. Diese unterschiedliche Schreibweise soll Speculation als Methode Augustins von der Spekulation, verstanden als mutmaßendes oder hypothetisches Verfahren, abgrenzen.

[62] Vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 448.

[63] Vgl. Pollmann, Karla, *De doctrina Christiana, Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustins, de doctrina christiana*, Freiburg (i.d.Schw.) 1996, S. 143: „Die caritas überwölbt die Bibel in zweierlei Hinsicht: Einerseits ontologisch, da die res dem signum vorzuziehen ist, andererseits historisch-eschatologisch, da die caritas als finis der Bibel letztere beim Erreichen des finis überflüssig macht. […] Auch hier wird wieder der universale Anspruch deutlich, dass das Auslegungsresultat der Bibel alle Bereiche (sowohl visibilia als auch invisibilia) zu umfassen vermag. Die Universalhermeneutik bekommt eine universalen Normenhorizont zur Seite gestellt." Im Folgenden kurz zitiert: Pollmann, *Doctrina*.

Hier gilt es zu bedenken, dass Joh 1,1 in der Rezeption der lateinischen Kirchenväter nicht mit einer geschichtlichen bzw. zeitlichen Intention anhebt, wie in der gängigen deutschen Übersetzung: „Im *Anfang* war das Wort", und der Anfang auf einen beginnenden Prozess verweist (wobei *initium* als „Hineingehen" ebenfalls passend wäre[64]), der von jeher begonnen hat. Der lateinische Text liest bei Joh 1,1 eben nicht: „(*In*) *initio erat verbum*", sondern: „*In principio erat verbum*." Das Prinzip steht in der Philosophie der Neuplatoniker (u. a.) als eine metaphysische Instanz unveränderlich *über* der Zeit und nicht am Anfang als Teil in einer zeitlichen Reihe (vgl. Kap. B.II.3.b). Da das Wort als vor dem Anfang der Schöpfung vorhanden gedacht werden kann und im Anfang das Schöpfungsprinzip darstellt, ist es an sich ewig und nicht erst als Anfang der zeitlichen Schöpfung vorhanden. Eben in dieser Weise versteht Augustin das *verbum dei* (*conf.* XI,6,8), und aus dieser Lesart von Joh 1,1 folgt eine metaphysische und nicht etwa eine geschichtliche Perspektive.

Die Brisanz der biblischen Aussage, dass das ewige Wort Gottes in der Zeit Fleisch wurde, würde gänzlich verfehlt, sofern in der zweiten trinitarischen Person selbst etwas nur Geschichtliches verstanden würde.[65] Insbesondere deshalb, weil der ewigen und unveränderlichen zweiten Person der Trinität der Rang eines ewigen Prinzips zukommt, stellt der Johannesprolog das Denken vor eine solch ungeheure Herausforderung, dieses Prinzip als in der Zeit erschienen zu begreifen.

Augustins Perspektive auf das Johannesevangelium ist also nicht historisch-exegetisch, sondern philosophisch respektive prinzipientheologisch.[66] „So bleibt das

---

[64] Das griechische Wort für Prinzip, ἀρχή, besitzt auch in Joh 1,1 die Wortbedeutung von „Anfang", was diese Übersetzung natürlich ebenfalls ermöglicht. Initium könnte im Ablativus loci mit Präposition „in" stehen, oder im temporis ohne. Dies impliziert auch eine „lokale" Lesart von „in principio" „Im" und nicht „Am" Anfang.

[65] Cameron, Michael, „Augustine and Scripture", in: *A Companion to Augustine*, Mark Vessey (Hrsg.), Chichester 2015, S. 201: „Augustine's practice was quite different from what most readers since the Enlightenment are accustomed to expect, as they look upon scripture as an object from which to drag dogmas or myths or history or random inspiration. Augustine did not view it as a textual object that yields correct content to those operating upon it with the proper analytic method. For him, the unity of Scripture in the divine will related all the local meanings to God's one 'voice'." Im Folgenden kurz zitiert: Cameron, *Scripture*.

[66] Pollmann, *Doctrina,* S. 1: „Hermeneutik bedeutet die ‚Theorie der Textauslegung', auch die theoretische Reflexion über äußere Bedingungen, Voraussetzungen und Grenzen der Interpretation. Dagegen bedeutet Exegese die praktische Anwendung von solchen Regeln auf einen konkreten Text." Der Johanneskommentar ist natürlich insofern ein exegetisches Werk, als dass er sich der Aufgabe stellt, den Text des Johannesevangeliums zu erklären. Sofern man aber zwischen Gegenstand (Text) und Methode unterscheidet, soll bei der hermeneutischen Methode, die vor allem durch den philosophischen Gedanken der Inkarnation bestimmt ist, die Auslegung des Evangeliums als philosophisches Unternehmen expliziert werden. Eine Exegese müsste in diesem Verständnis primär am Signifikant interessiert sein (wie Pollmann sagt), den Augustin – obschon er sich intensiv mit dem äußeren Zeichen befasst – verachtet. Vgl. Ruhstorfer, *Quelle*, S. 103. So sagt auch John Norris in seinem Aufsatz „The Theologi-

geschichtlich Gegebene oft summarisch, weil es dem Denken zwar als Sprungbrett dient, ihm aber kein Ziel bietet."[67] Das Ziel soll gerade nicht in der geschichtlichen Ebene der sichtbaren Welt gefunden werden, sondern jenseits dessen. Susanne Greiner stellt diese Perspektive als grundlegend für den Johanneskommentar heraus:

> Kein biblischer Rückbezug [Joh 1,1; 1,14] wird also so oft wieder hergestellt, wie der Verweis auf den Ursprung des Sohnes in seinem himmlischen Vater und die Inkarnation Jesu Christi, so dass man sicher behaupten darf, Augustinus strebe in seinen Traktaten die Ausfaltung einer Theologie des Wortes an, die den Logos als Gottmenschen mit dem Sakrament des Wortes, losgelöst von der historischen Gestalt, gleich und in eins setzt.[68]

Augustin bleibt nicht bei der sichtbaren Welt, die der menschlichen Sprache zugänglich ist, sondern sucht den Überstieg zum unvergänglichen und wahren Wort. Frank Hofmann verfolgt in seiner lesenswerten Studie zum Wort Gottes bei Augustin einen Ansatz, der vorliegender Arbeit unmittelbar entgegengesetzt ist: „das

---

cal Structure of Augustine's Exegesis in the Tractatus in Euangelium Ioannis", in: *Augustine, Presbyter Factus Sum*, Joseph T. Lienhard, Earl C. Muller, Roland J. Teske (Hrsg.), New York 1993, S. 385–394, hier: S. 390: „Throughout Augustine's preaching on the Gospel of John, he consistently treats the narrative portions of John's writing as an opportunity for allegorical interpretation, where each detail and each action becomes a sign for his congregation, bearing a message intended by Christ himself." Im Folgenden kurz zitiert: Norris, *structure*. Das historische Interesse Augustins kann man mit O'Daly wie folgt zusammenfassen, vgl. O'Daly, Gerard J.P., „Thinking through History: Augustine's Method in the City of God and its Ciceronian Dimension", in: *Augustinian Studies* 30/2 (1999), S. 45–57, hier: S. 54–55: „For Augustine, the object of history is none other than the study of the mind and will of God. […] Historical study leads to an understanding of God's part in human affairs." Dies zeigt, wie metaphysisch Absicht und Interesse Augustins sind und wie darum der Text als Narrativ und die Geschichte als solche nur von Interesse sind, insofern damit noch etwas übertextlich und übergeschichtlich Göttliches erreicht werden kann.

[67] Lubac, Henri de, *Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn, Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*, Rudolf Voderholzer (Übers.), Freiburg 1999, S. 9.

[68] Greiner, Susanne, „Hinführung", in: *Aurelius Augustinus, Kommentar zum Johannesevangelium*, Susanne Greiner (Hrsg. & Übers.), Freiburg 2016, S. 9–35, hier: S. 14. Hierbei handelt es sich um die aktuellste Übersetzung in Auswahl. Die Ausgabe von W. Niederer basiert auf der Übersetzung von Thomas Specht. Vgl. Niederer W. (Hrsg.), *Augustinus Predigten zum Johannesevangelium*, Freiburg 2012. Sie besteht lediglich aus einer Auswahl von Texten der BKV. Die Auswahl Greiners scheint im Vergleich zu Niederers mehr von inhaltlichen Gesichtspunkten bestimmt und darum auch ausgewogener zu sein. Niederer gibt nur den Anfang (tr. 1–23) und das Ende (tr. 106–111,121) des Kommentars wieder, ohne Gründe für diese Auswahl zu geben. In der vorliegenden Arbeit wird die ältere, aber dafür vollständige Übersetzung der BKV verwendet: Augustinus, *Des Heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Vorträge über das Evangelium des Hl. Johannes*, Thomas Specht (Übers.), München 1913–1914 [BKV I,8,11,19].

‚Wort Gottes' [wird] konsequent auf (innerweltliche) ‚Vorgänge des Sprechens und der Sprache' bezogen."[69] Folglich kommt hier Augustin nur als Rhetor, Philologe und Sprachwissenschaftler in den Blick. Was Hofmann auch im Fazit zu Augustin zu der Aussage führt, dass „die Gewissheit des Wortes Gottes […] bei Augustin letztlich ein außersprachliches Postulat"[70] bleibt. Da vorab ausschließlich das immanente menschliche Sprachgeschehen in Betracht gezogen worden ist, ist es nur konsequent, wenn der metaphysische Grund des göttlichen Wortes abschließend als Desiderat offenbleibt. Das „außersprachliche" bzw. übersprachliche Wort Gottes als metaphysische Instanz soll darum in vorliegender Arbeit zu Hofmans Ansatz ergänzt werden.

Aus dieser Beobachtung speist sich (u. a.) der Ansatz der vorliegenden Studie, den Johanneskommentar als Werk der philosophischen Prinzipienlehre zu interpretieren. Im Vergleich des Johanneskommentars mit den anderen beiden großen Bibelkommentaren Augustins scheint sich dieser Ansatz nochmals zu bestätigen. Das Johannesevangelium wird in den *tractatus* nicht wie in *de genesi ad litteram* ausgehend von seinen naturalistischen Aussagen interpretiert, um möglichst viel über die Schöpfung zu erfahren (vgl. *io. ev. tr.* I,12–14), und auch nicht wie die *enarrationes in psalmos* theologisch auf die Kirche hin interpretiert (vgl. *io. ev. tr.* CXXIV; CXXII,7). Vielmehr folgt Augustins Auslegung des Johannesevangeliums dem universalen Prinzip des göttlichen Wortes und behandelt weit mehr *prinzipielle* und metaphysische Konsequenzen der christlichen Logik (Logos/-Verbumlehre) als ekklesiologische oder physikalische Fragestellungen: Der Johanneskommentar zielt tendenziell auf das erste Prinzip selbst und nicht vergleichsweise auf Schöpfung oder Kirche.

Die philosophische Ausdeutung der Aussagen des Johannesevangeliums geschieht dabei vor dem Hintergrund der von Augustin entwickelten christlichen Philosophie als Schrifthermeneutik. Hierbei tritt das Johannesevangelium nicht nur als zu erklärender Stoff, als Material einer Hermeneutik auf, sondern zugleich als Maß und Quelle dieser philosophischen Theoreme an sich. *Der Johanneskommentar klärt die philosophischen Bedingungen, unter denen er selbst geschrieben ist, aus dem Text, über den er geschrieben ist, während er geschrieben wird.*[71]

Augustin spricht im Johanneskommentar nicht über den Text des Johannesevangeliums (was ihn von moderner Exegese geradezu absolut unterscheidet[72]),

---

[69] Hofmann, *Wort*, S. 14.

[70] Hofmann, *Wort*, S. 97.

[71] Vgl. Müller, *tractatus,* Sp. 717: „Der Text enthält kaum […] theoretische Äußerungen zur Bibelexegese." Dem ist insoweit zuzustimmen, dass es sich nicht um einen Text der Methodik handelt, wie *de doctrinca christiana*, jedoch sind die fundamentaltheologischen Fragen der Erkennbarkeit, Denkbarkeit und Aussagbarkeit des göttlichen Wortes absolut grundlegende Themen des Johanneskommentars.

[72] Vgl. Brachtendorf, Johannes, *Augustins ‚Confessiones'* Darmstadt 2005, S. 276: „Die direkte Erkenntnis der göttlichen Wahrheit steht der mittelbaren Kommunikation endlicher Wesen

sondern über das, worüber das Evangelium spricht. „He did not work analytically upon Scripture ('What can we observe about this text?'), but hermeneutically from within Scripture ('How does this text disclose the mind of God?')."[73] Referent der augustinischen Auslegung ist nicht der Bibeltext, sondern das göttliche Wort als

Signifikat. Augustin legt den Text also nicht aus, um herauszufinden, was der historische Autor Johannes mit seinen Worten sagen wollte, sondern mit dem Ziel, anhand des Offenbarungstextes herauszufinden, wie es um das Wesen einer metaphysischen Instanz bzw. des ersten Prinzips bestellt ist.

Wie sich im weiteren Verlauf zeigen wird und auch bereits angedeutet wurde, versteht Augustin Christus als die Mitte der Schrift, als universales Signifikat, auf den alle (!) Aussagen der Heiligen Schrift direkt oder indirekt bezogen werden müssen.

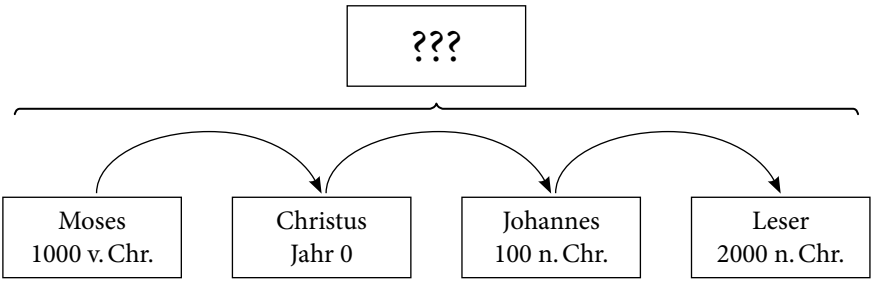

Abbildung 2

Wenn Jesus *sagt*, dass Moses schon über ihn *geschrieben* hat und der Leser diese *Aussage* verstehen soll, dann braucht es ein sprachphilosophisches Prinzip, eine Wahrheit, die über Jahrtausende hinweg Moses, Jesus, Johannes und den Leser verbinden kann.[74] Insofern das erste Signifikat der Heiligen Schrift, Gott, in der zweiten trinitarischen Person selbst gegeben ist, ergibt sich die Frage, wie sich die menschliche Vernunft zu dieser zweiten Person und ihrem intelligiblen Gehalt verhält.

In gleicher Weise sind auch alle späteren Lehraussagen der Tradition an ein ewiges geistiges und darum universal gegenwärtiges Signifikat gebunden. Dies

gegenüber. Von der modernen Hermeneutik unterscheidet sich diejenige Augustins gerade durch ihre Metaphysik-Gebundenheit. Der Ausleger muss nach Augustinus die Wahrheit, auf die hin der Text ausgelegt wird, zumindest in ihrer Geltung unabhängig vom auszulegenden Text erkennen können, so dass er über ein externes Kriterium verfügt, an dem er den Text zu messen hat. Letztlich geht es Augustinus im zwölften Buch [conf.] also gar nicht um das geschichtliche Verstehen unter Menschen, sondern um die unvermittelte Einsicht in das Ewige." Im Folgenden kurz zitiert: Brachtendorf, *Confessiones*.

[73] Cameron, *Scripture*, S. 202.

[74] Joh 5,46, VUL: „Si enim crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi: de me enim ille scripsit." Vgl. *io. ev. tr.* XLIV,12; XXX,6.

stellt für Augustin das unverzichtbare Substrat einer die Zeiten überdauernden Religion dar. Wenn also durch Christus alles, was in der Bibel ausgesagt wird, mit allem anderen in Bezug steht, ist es methodisch nur konsequent, anhand eines Verses einen Plural biblischer Aussagen auszulegen – und für Augustin ist es in diesem Zuge nicht nur konsequent, sondern sogar zwingend, dass es für das Wort Gottes nur ein Kriterium der Auslegung geben kann, nämlich dieses Wort selbst: Die Schrift erklärt die Schrift und das Wort (Christus) gibt selbst die Prinzipien der Schriftauslegung (Mt 22,40; Joh 5,46).

Daraus folgt aber auch, dass die philosophischen Auslegungen unsystematisch, manchmal sogar willkürlich erscheinen. Augustin nähert sich je nach dem jeweils zugrunde liegenden Gedanken durch unzählige Bibelaussagen und Bibelauslegungen demselben omnipräsenten Inhalt. Wann beispielsweise ein Zusammenhang zwischen einem Vers des Alten Testaments und einem des Neuen Testaments besteht, liegt für Augustin nicht an dem jeweiligen Vers an sich, sondern an der Idee, die beide Verse zum Ausdruck bringen sollen und für die sich Augustin einzig zu interessieren scheint.

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit wird der Versuch unternommen werden, diesem Bemühen Augustins zu folgen. Am Anfang des Psalmkommentars verfolgt Augustin noch die Methode Vers für Vers vorzugehen[75], verlegt sich aber später – wie im Johanneskommentar auch – darauf, das Sinnzentrum einer Textstelle oder Perikope zu analysieren, bzw. anhand einer Textstelle das Sinnzentrum der Heiligen Schrift als Ganzer freizulegen. Insofern aber alle Bibelhermeneutik in diesem Sinne eine Erschließung des *verbum in principio* ist, stellt der Johanneskommentar die Entfaltung eines Wissens vor Augen, das sich nicht auf philologischer Ebene[76], sondern auf metaphysischer Ebene bewegt. Die gedeuteten Zeichen als solche stel-

[75] Vgl. Weidmann, Clemens, „Unde Ipsi Ita Transtulimus – Zur exegetischen Technik Augustinus in den ältesten Enarrationes in Psalmos", in: *L'Esegesi dei Padri Latini, dalle Origini a Gregorio Magno*, Rom 2000 [Studia Ephemeridis Augustinianum 68], S. 233–243, hier: S. 243: „Die kurzen Erklärungen zu den Psalmen 15–32 sind kein Einzelverskommentar, sondern eine in sich geschlossene Paraphrase des ganzen Psalms. […] Erst spätere Bearbeiter gestalteten die *Enarrationes* 15–32 zu einem traditionellen Zeilenkommentar um, indem er die einzelnen Psalmverse an die entsprechende Stelle des Kommentars einfügt." Insofern hat Augustin die Technik eines Zeilenkommentars nicht verwendet, sondern zum *ganzen* Text eine fortlaufende Auslegung geschrieben. Diese Technik findet sich ebenso in den *tractatus in iohannis evangelium*. Folglich sind zwar alle Verse ausgelegt, aber nicht Vers für Vers.

[76] Worum Augustin sich dennoch auch, bspw. in dem Werk *Locutionem in Heptateuchum libri septem, de consensu evangelistarum,* sehr bemüht – wobei es Augustin mehr darum geht, durch verschiedene, aber mehr oder weniger gleichrangige Textversionen Hinweise auf die geistige Bedeutung einer Textstelle zu erlangen (was von einer modernen Textkritik weit entfernt ist). Vgl. weiter Vogels, Heinrich Joseph, „Die Heilige Schrift bei Augustin", in: *Aurelius Augustinus, Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestag des hl. Augustinus*, Martin Grabmann, Joseph Mausbach (Hrsg.), Köln 1930, S. 411–421, hier: S. 416f.

len hierbei lediglich das kaum zu beachtende Medium bzw. Instrument dar; das Ziel der Darstellung ist ein metaphysisches, nämlich das göttliche Wort.[77]

Die Auslegung der Heiligen Schrift

Der Heiligen Schrift ist ein einziges ewiges Wort zugrunde gelegt, das durch Auslegung der zeitlichen Zeichen einsichtig gemacht werden soll (*c. Faust.* XXXIII,9). In diesem Wort spiegelt sich dem Menschen das Prinzip seines Denkens. Speculation bedeutet für Augustin, die eigene Vernunft am Gotteswort zu spiegeln und so zu erschließen (*trin.* XV,8,14).[78]

> Spekulative Philosophie ist für den späten Augustin nichts anderes als Auslegung der biblischen Schriften, die ihrerseits ihre Mitte in Jesus Christus haben, den Mittler zwischen Gottheit und Menschheit, er vermittelt zwischen dem göttlichen Urbild und dem geschaffenen Abbild. Dabei hebt Augustinus besonders auf die Realität der Inkarnation ab. Eben weil Gott Mensch und nicht nur mens geworden ist, werden Geistigkeit und Sinnlichkeit versöhnt.[79]

Dieser Übergang von zeitlichen „materiellen" Worten der Schrift hin zu einem ewigen geistigen Wort ist der Kern der Methode Augustins[80], der als hermeneutischer Exodus (oder Pascha/*Transitus*) bezeichnet wird und der metaphysischen

---

[77] Vgl. Duchrow, Ulrich, *Sprachverständnis und Biblisches Hören bei Augustin*, Tübingen 1965, S. 196: „Diese Gedanken [de spiritu et littera 36–39] sind für unsere Fragestellung darum besonders wichtig, weil Augustin das Sprachliche an Gottes Gnadenmitteilung offenbar nur als störendes, aber für unsere zeitliche Existenz notwendiges Übel werten kann. Aber nicht nur das, schon jetzt wirkt Gott ja gar nicht eigentlich im äußeren Wort, sondern innen durch die Gabe des Heiligen Geistes [ebd. 42]." Im Folgenden kurz zitiert: Duchrow, *Sprachverständnis*.

[78] Vgl. moderne exegetische Positionen wie: Steck, Odil Hannes, *Exegese des Alten Testaments, Leitfaden der Methodik*, Neukirchen-Vluyn, 1999, S. 2: „[Ansonsten würde das] Gegenüber der biblischen Texte zum Heute […] fatalerweise durch subjektiv-willkürliche Spiegelungen im Ich ersetzt." In der Heiligen Schrift das Ich zu spiegeln, darin erkennt Augustin das höchste Desiderat: tatsächlich das Wort Gottes und seine Seele im Spiegel zu sehen. Vgl. S. 81, Anm. 10 und B.I.3.c.

[79] Ruhstorfer, *Quelle,* S. 125.

[80] Es soll hier nicht der Eindruck erweckt werden, Augustin hätte diese hermeneutische Methodik erfunden. Sie wurde ihm vielmehr über Philo, Clemens, Origenes und Ambrosius übermittelt. Vgl. Kannengiesser, Charles, *Handbook of Patristic Exegesis, The Bible in Ancient Christianity*, Leiden, Boston 2004, S. 1149: „However first he set out to learn the rules and principles of interpretation from his predecessors, considering it his duty to conform to their hermeneutical standards, and in no way to impose a new exegetical method of his own invention. Augustine's creative contribution consisted in a deliberate synthesis of late antique rhetorical culture with the biblical hermeneutics already elaborated over several centuries inside the church community."

Annahmen folgt – nämlich über den zeitlichen Schein in die ewige Wahrheit zu gelangen (*io. ev. tr.* XVII,1).

Die Auslegung des Johannesevangeliums führt also das Verstehen seines Hörers über das zunächst Gehörte hinaus und umkreist in philosophischer Analyse das Mysterium des in seinen Buchstaben und Worten erscheinenden absoluten göttlichen Wortes. Aus eben diesem Grund scheint für Augustin auch – obwohl er es hin und wieder für nützlich hält – die primäre Sprache des Textes, nämlich Griechisch, ohne große Bedeutung für die Textauslegung zu sein.[81] Denn wenn sowohl dem griechischen als auch dem lateinischen Text ein Signifikat zugrunde liegt, ist es unerheblich, durch welches Zeichensystem dieses Signifikat erschlossen wird. „Der Geist ist einer, auch wenn es zwei Bücher, auch wenn es zwei Münder, auch wenn es zwei Sprachen sind."[82] Dies entspricht seiner sprachphilosophischen Position, dass allen äußeren, geschichtlichen Sprachen ein einziges inneres Wort zugrunde liegt, das das Prinzip der Übersetzbarkeit von Sprache bildet.[83] Die Problematik, wie mit Worten etwas mitgeteilt werden soll, ist durch dieses verinnerlichte Sprachprinzip, das stets die Bedeutungen sichert, gelöst. Diese innere *locutio mentis* des Menschen soll zur speculativen Identität gebracht werden mit dem *verbum dei*, das im biblischen Text erscheint.

Die *verbale* Auslegung des Evangeliums bei Augustin befasst sich nicht ausschließlich mit Theologischem, sondern vollzieht in sich Theologie, indem das Wort Gottes in den menschlichen Hörern zu Gehör gebracht wird. Es handelt sich um eine „Auswortung" und damit um eine Verwirklichung des Wortes Gottes in seinen Gläubigen: „Das Wort des Vaters redete er als Sohn, und er war das Wort

---

[81] Schirner, Rebekka, „Interpretationum varietas non in rebus, sed in verbis, Die Zeichenlehre Augustins als Normenhorizont seiner ‚Übersetzungskritik'", in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 58 (2015), S. 89–111, hier: S. 107: „In gewisser Weise führt er den Zeichencharakter von Übersetzungen an dieser Stelle geradezu ad absudrum: Nicht nur können unterschiedliche Übertragungen (als signa) auf ein und dieselbe oder auf unterschiedliche akzeptable Wahrheit (res) verweisen, nein, sogar ein durch Sachgründe eindeutig als falsch erwiesene Version kann zu einer sinnvollen Interpretation führen, die ihre Gültigkeit behält."

[82] *Ep. io. tr.* IX,5 (PL 35,2048f.): „Spiritus unus est, etsi codices duo, etsi ora duo, etsi lingua duae." (Übersetzung: SW)

[83] Vgl. Schirner, Rebekka, „Interpretationum varietas non in rebus, sed in verbis, Die Zeichenlehre Augustins als Normenhorizont seiner ‚Übersetzungskritik'", in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 58 (2015), S. 89–111, hier: S. 111: „Die Akzeptanz unterschiedlicher und nicht am Ausgangstext geprüfter Übersetzungen dürfte mithin also nicht aus mangelnden philologischen Fertigkeiten Augustins resultieren. Vielmehr wird sie vor dem Hintergrund der zeichentheoretischen Überlegungen – sozusagen systemimmanent – durchaus nachvollziehbar, auch wenn sich aus der Außenperspektive natürlich Kritik an dieser ‚Sprachrelativierung' anbringen ließe. […] Die Akzeptanz unterschiedlicher Bibeltexte bzw. Übersetzungsversionen wird damit also geradezu zu einer in der Exegese vollzogenen Aktualisierung des Pfingstwunders."

des Vaters, das zu den Menschen redete."[84] Dies wird mit den Bildern der Gottesgeburt im Menschen, der Empfängnis des Wortes im Herzen oder der Inkarnation des Wortes im menschlichen Geist gedeutet. Im Kolosserbrief (Kol 1,15–23) findet sich der Gedanke, dass die Kirche Christi dort ist, wo das Wort Christi verkündet wird. Augustin versucht dieses Wort durch die Auslegung *verbum dei* bewusst werden zu lassen, wodurch es zum Ursprung der Kirche – d. h. des Leibes Christi in der zeitlichen Welt – wird.[85] Das Wort formt den Gläubigen zum Mitglied der Kirche, ebenso wie die Form in der Materie inkorporiert wird und das Wesen bestimmt. Augustin produziert die Kirche, den Leib des Herrn, indem er ihr Prinzip, das *verbum dei,* predigt, also in ein äußeres Wort inkorporiert und so verstehbar macht.

Zum inhaltlichen Aufbau vorliegender Arbeit

Wenn also der Johanneskommentar als metaphysisches Werk bestimmt werden soll, dann sind hierzu umfassende Vorarbeiten zur Hermeneutik und zur Sprachphilosophie (Verbumbegriff) vonnöten sowie eine allgemeine Verortung Augustins in den philosophischen Kontext der Metaphysik. Zudem müsste, wenn Augustins Johanneskommentar metaphysisch zu verstehen ist, seine Auslegung der Heiligen Schrift auf ein metaphysisches Prinzip zielen – das göttliche Wort –, was über den Begriff des inneren Wortes in die Semantik und Epistemologie übergreift. Diese Verknüpfungen gilt es im Rahmen der vorliegenden Arbeit nachzuverfolgen und systematisch miteinander zu verbinden.

Da im Neuplatonismus die sprachphilosophischen und epistemologischen Probleme mit dem unaussagbaren und unerkennbaren ersten Prinzip virulent waren, drängt sich die Frage auf, wie Augustin seine Gottesrede philosophisch ermöglicht und absichert. Folglich ist es obligatorisch, in einem ersten allgemeinen Ansatz (Kap. A.) einige Aspekte der metaphysischen und philosophiegeschichtlichen Vorläufer Augustins mit seiner Position in Bezug zu setzen. In einem zweiten Schritt soll dann spezieller die Analyse der augustinischen Sprachphilosophie, insbesondere seines Zeichen- und Verbumbegriffs und der Schrifthermeneutik, anhand einzelner Werke erfolgen (Kap. B.1).

Der Begriff des *verbum* bildet in dieser Arbeit den heuristischen Bezugspunkt. Jedoch soll die Perspektive nicht wie in einer spezifischen Begriffsstudie aus-

---

[84] *Io. ev. tr.* XLIII,15 (CCL 36,379,20–22): „Sermonem patris tamquam filius loquebatur; et ipse erat uerbum patris, quod hominibus loquebatur."

[85] Vogels, Heinrich Joseph, „Die Heilige Schrift bei Augustin", in: *Aurelius Augustinus, Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestag des hl. Augustinus*, Martin Grabmann, Joseph Mausbach (Hrsg.), Köln 1930, S. 411–421, hier: S. 420: „Die Kirche ist ja doch die Mutter, ihre Brüste sind die beiden Testamente. Milch und Speise, die sie ihren Kindern reicht, ist Christus [In epist. Joh. ad Parthos 3,1; MPL 35,1998]. So wenig Christus und Kirche voneinander zu trennen sind, so wenig Kirche und Schrift."

schließlich auf diesen eingeengt werden. Vielmehr soll der Begriff als Schlüssel größere Zusammenhänge – *verbum* bei Gott, beim Menschen, als Text – im Werk Augustins eröffnen. Im Zuge der vorliegenden Arbeit soll herausgestellt werden, inwiefern das *verbum* als zweite trinitarische Person eine metaphysische Dimension, als *verbum interior* eine psychologische Dimension und als *verbum dei* (im Sinne der Heiligen Schrift) eine semantische und hermeneutische Dimension besitzt. Im *verbum*-Begriff überschneiden sich Schrift-, Menschen- und Gotteswort in einer Weise, die eine Analyse der metaphysischen Bedingungen christlicher Religion und christlicher Philosophie anhand dieses Begriffs empfiehlt.

Diese metaphysischen, semantischen und hermeneutischen Aspekte[86] sollen in der systematischen Einheit augustinischen Denkens in seinem Vollendungswerk *de trinitate* aufgezeigt werden. Es wird also in einem dritten Schritt zu zeigen sein (B.2.), dass die christliche Philosophie Augustins im Prinzip des *verbum* und seiner Inkarnation eine Weiterentwicklung der geschichtlichen Problemstränge der Philosophie darstellt – und darüber hinaus gewisse Vorteile und Fortschritte gegenüber dem griechischen Denken aufweisen kann.

Nachdem diese Theorieelemente und der philosophische Kontext vorgearbeitet sind, wird es im vierten und umfassendsten Teil (Kap. C.) möglich sein, den Johanneskommentar hinsichtlich seiner zentralen Themen zu betrachten und auf die zuvor herausgearbeiteten Positionen hin zu analysieren. Augustin leitet seine Positionen nämlich nicht nur vorrangig aus der Heiligen Schrift ab, sondern demonstriert und verifiziert seine Theorien auch, indem er durch diese Prinzipien eine kohärente Textauslegung entwickelt (und ermöglicht). Die vorliegende Arbeit unternimmt also einen Dreischritt von der Darstellung der *allgemeinen* philosophischen Grundlagen (A.) zur Analyse der *spezifisch* sprachphilosophischen und hermeneutischen Werke Augustins (B.), um sodann mit einer Analyse des *individuellen* Textes des Johanneskommentars (C.) zu schließen.

II Methode & Arbeitsweise

Der Johanneskommentar stellt sich mehr als unorganisierte Textmasse dar und weniger als strukturierter und thematisch orientierter „Traktat" wie vergleichbare Werke (*de trinitate* oder *de civitate dei*, die in Büchern und Kapiteln thematisch

[86] Zu den einzelnen Themenfeldern existieren bereits viele Studien. Da jedoch die philosophische Frage nach Gott den Sonderfall darstellt, etwas zu erkennen und über etwas zu sprechen, das unerkennbar und unaussagbar ist, versucht diese Arbeit nicht „nur" zur Semantik oder Hermeneutik oder nur zur Gotteslehre Aussagen zu treffen, sondern gerade die Verwobenheit dieser Bereiche aufzuzeigen, *die im Fall des göttlichen Wortes als erstem Prinzip gerade sachlich zusammenfallen.* Einige Studien fassen den systematischen Zusammenhang nicht, indem sie lediglich auf einzelne Themen wie „Herz", „Schönheit", „Gnade", „Hören", „Glückseligkeit" oder „Hermeneutik" fokussieren.

klar gegliedert sind). Daraus ergeben sich methodische Konsequenzen für die vorliegende Arbeit, da der Text nicht einer bereits bei Augustin angelegten „Gliederung“[87] folgen kann. Bei Augustins Johanneskommentar handelt es sich sicherlich nicht bloß um eine lose Textsammlung, sondern er verfolgt in seiner Anordnung die Intention, fortlaufend das Johannesevangelium zu kommentieren, und kann darum auch als Einheit aufgefasst werden. Bei der Stofffülle des *tractatus* mangelt es an einer eindeutigen thematischen Gliederung eines *de genesi ad litteram*, was aber der Ganzheit des Johanneskommentars keinen Abbruch tut. Zwar wird das komplette Evangelium kommentiert, jedoch sind Inhalt und Umfang der einzelnen Vorträge zu den jeweiligen Versen heterogen. Ein gutes Beispiel für die mangelnde Komposition ist die Tatsache, dass der Johanneskommentar eigentlich kein richtiges Ende hat. Augustin hört einfach auf zu kommentieren, weil auch das Evangelium aufgehört hat. In *tr*. CXXIV erläutert Augustin die symbolische Bedeutung der Jünger Petrus und Johannes. Im letzten Abschnitt geht er auf das Ende des Evangeliums ein sowie auf die Frage, warum die Welt die Bücher nicht fassen könnte, die man über Jesu Wundertaten schreiben kann (Joh 21,25). Dann bricht der Text mit der Bemerkung ab – die wohl das Ende des Evangeliums spiegeln soll –, noch mehr erklären zu können, jedoch den Tractatus mit dem Ende des Evangeliums ebenfalls abschließen zu müssen.[88] Es findet sich kein komponiertes Ende, kein Schlussgebet und keine Zusammenfassung, wie man sie aus anderen Werken Augustins kennt. Hier verdeutlicht sich die erste Problematik, nämlich dass sich eine Sekundärliteratur zum Johanneskommentar nicht einfach an Augustins Textgliederung orientieren kann, ohne dabei alle Redundanzen und Themensprünge zu inkludieren.

Jede Aufarbeitung einer Primärliteratur steht vor der grundlegenden Frage, ob sie eine historische oder systematische Vorgehensweise beabsichtigt. In der vorliegenden Studie wird darauf verzichtet, systematisch zu untersuchen, ob Augustins

---

[87] Vgl. Neer, Joost van, „Language and Scripture as Structuring Principles of Augustine's Sermones 186 and 187“, in: *Augustiniana* 63 (2013), S. 189–229. Van Neer zeigt anhand zweier Predigten des Augustin auf, dass diese scheinbar ungeordneten Texte nicht als völlig „chaotisch“ angesehen werden müssen. Für den Johanneskommentar konnten Arbeiten in solcher Detailliertheit und Textfülle nicht verfolgt werden, sodass vor allem der thematische Schwerpunkt vor dem strukturellen, der in den Predigten vorhanden sein kann, im Zentrum der Untersuchungen dieser Arbeit steht.

[88] Vgl. *io. ev. tr*. CXXIV,8: „‚Es gibt aber', sagt er, ‚noch viele andere Dinge, die Jesus getan hat. Würde man diese alle einzeln beschreiben, so könnte, glaube ich, die Welt die Bücher nicht fassen, die zu schreiben wären.' [Joh 21,25] […] Davon würde ich ausführlicher handeln, wenn ich nicht, da der Evangelist sein Evangelium schließt, gleichfalls genötigt wäre, meine Rede zu schließen.“ So scheinen sich das Ende des Evangeliums und das Ende des Kommentars zu spiegeln. Johannes wüsste noch viel mehr über Jesus zu schreiben und Augustin wüsste noch viel mehr über Johannes zu schreiben.

Auslegung des Johannesevangeliums zutreffend oder angebracht ist.[89] Vielmehr soll hier die historische Perspektive eingenommen werden, um der Frage nachzugehen, unter welchen Voraussetzungen Augustin seine Schriftauslegung entwickelt hat. Aus diesem Grund schien es wenig sinnvoll, die Texte nur auf ein einziges Thema hin systematisch zusammenzufassen.[90] Der Text des Johanneskommentars soll darum gewissermaßen „in einem Querschnitt" betrachtet werden. Dieser Ansatz hätte sicherlich auch nach anderen Kriterien vorgenommen werden können, folgt aber dem inhaltlichen Zentrum, wie es vom Johannesevangelium durch seinen Prolog als philosophisch aufgefasster Einleitung her vorgegeben ist.[91] Gemäß diesem thematischen Zusammenhang wurde auch der Stoff der anderen Werke Augustins selektiert.

---

[89] Eine solche Prüfung wäre – wenn sie überhaupt sinnvoll ist – der Exegese zu überlassen und diese Arbeit hat sich in ihrem philosophischen Fokus eines solchen Urteils zu enthalten. Da vor allem auf den philosophischen Gehalt abgezielt wird, ist darum auch das Johannesevangelium – in seinem Wortlaut – in den folgenden Ausführungen weniger spürbar. Diese Ausrichtung der vorliegenden Arbeit hat mehrere Gründe: Erstens wurde eine thematische Analyse des Johanneskommentars gewählt, die sich von den unmittelbaren Vorgaben des Evangeliums lösen musste, sodass Augustins Auslegung als eigenständige hervortreten kann. Zweitens kann der Inhalt des Evangeliums als dem Leser bekannt vorausgesetzt werden. Drittens bezieht sich zwar Augustin durchgängig auf das Evangelium, jedoch geht er mit dem Text sehr frei um. Infolgedessen würde die Frage, inwiefern Augustin welchen Vers wie erklären wollte, schnell ermüden bzw. stünde in der Gefahr, lediglich gezwungene Bezüge herstellen zu müssen, wo sich Augustin evtl. eher zufällig inspiriert sah. Viertens zitiert Augustin oft so viele Schriftstellen auf einmal, dass eine sinnvolle Begrenzung der (interpretatorischen) Rekonstruktion nur schwer möglich erscheint. Darum ist die vorliegende Arbeit durch das Bemühen gekennzeichnet, die Pointen Augustins herauszuheben und mehr makroskopische Zusammenhänge aufzuzeigen als in eine Unzahl von einzelnen Beweisen und Argumenten einzutauchen. Letztere Herangehensweise erscheint auch insofern nicht zielführend, da in diesem Fall eher der Primärtext selbst gelesen werden sollte, als ein redundantes Echo des Primärtextes.

[90] Wie dies beispielsweise in einer der wenigen inhaltlichen Darstellungen des Johanneskommentars geschieht. Vgl. Clancy, Finbarr G., „The Cross in Augustine's Tractatus in Iohannem", in: *Studia Patristica* 33 (1997), S. 55–62.

[91] Es ist Houghton sicherlich zuzustimmen, wenn er sagt: „Although the work is often treated as a unity since Augustine is known to have produced it in sequence, each sermon should be treated separately as the time and place of composition, not to mention the codex used for the commentary text, may vary within the collection." (Houghton, H.A.G., *Augustine's Citations and Text of the Gospel according to John*, Birmingham 2006, S. 122). Die *tractatus* strikt zu trennen hätte für vorliegende Arbeit bedeutet, entweder alle 124 nacheinander durchzugehen oder nur eine Auswahl einzelner Vorträge zu analysieren. Es ist richtig, dass die verschiedenen Vorträge unterschiedliche Rahmen besitzen und Einzelstudien zu diesen Vorträgen sind wünschenswert. Vorliegende Arbeit verfolgt trotzdem den thematischen Querschnitt – zu Lasten der chronologischen Betrachtung –, um gerade die Theologie der Predigten und den Inhalt des Johanneskommentars als Ganzen hervorzuheben. Bei einem Werk wie *de trinitate,* das ebenfalls einen sehr langen Entstehungszeitraum hat, hindert dies auch nicht es als Ganzes zu interpretieren.

Was kann der Leser von dieser Arbeit erwarten?

Die vorliegende Arbeit bietet keine enzyklopädische Zusammenfassung der Hermeneutik Augustins. Sie ist auch keine historisch-kritische Quellenstudie zu Augustins Philosophie oder Hermeneutik und möchte in dieser Hinsicht auch nicht verstanden sein.[92] Auch soll sie keine kursorische Zusammenschau einzelner Werke bieten. Ebenso sind keine reduzierten Textanalysen zu erwarten. Ziel ist es vielmehr, die Hermeneutik und *verbum*-Lehre Augustins *philosophisch* zu profilieren.[93] Zu diesem Zweck wurden relevante Stellen aus dem *tractatus* in Auswahl in den Blick genommen, um den sie verbindenden „roten Faden" herauszustellen.[94] Die einzelnen Kapitel sind aus diesem Grund so konzipiert, dass sie (auch) selbstständig gelesen werden können.

---

[92] Aus diesem Grund sind auch nicht alle möglichen Quellen Augustins in einleitenden Kapiteln besprochen worden. Werke in Auswahl wurden aber von Philo von Alexandrien, Clemens, Cyprian, Tertullian, Athanasius, Laktanz, Marius Victorinus und Ambrosius an entsprechender Stelle herangezogen. In Milewski, *Exegesis*, werden die Kirchenväter, die einen Einfluss auf die Hermeneutik Augustins hatten, besprochen. Zur Frage, welche Quellen Augustin bekannt waren, bedürfte es einer eigenen Studie. Das Spektrum in der Forschung reicht von „Augustin hat alles gelesen" bis zu „ihm war nichts aus erster Hand bekannt." Vgl. Löhr, Winrich, „Christianity as Philosophy: Problems and Perspectives of an Ancient Intellectual Project", in: *Vigiliae Christianae* 64 (2010), S. 182f. Löhr legt überzeugend dar, dass Augustin weder schulmäßig ausgebildet wurde, noch keinerlei Bildung besaß, sondern sich als Autodidakt eine kaum bestimmbare Anzahl philosophischer Werke erschlossen hat. Dies soll als grundlegende Annahme für die vorliegende Arbeit genügen. Im Weiteren versucht sich die vorliegende Arbeit aus dieser diffizilen und komplexen Debatte herauszuhalten. Sicher sind viele von Augustins Theoremen schon bei früheren Philosophen und kirchlichen Schriftstellern nachweisbar, weswegen nicht jede Darstellung eines Gedankens Augustins hier sofort mit der Unterstellung seiner Originalität gleichgesetzt werden soll. Zugleich will vorliegende Arbeit aber einen guten Eindruck von Augustins Gedanken zum Johannesevangelium und zum philosophischen Kontext des *verbum*-Begriffs geben, ohne sich – den Fokus aufgebend – zuvorderst in Quellenanalysen zu verlieren. Sollte also Augustin im Folgenden mit anderen Denkern verglichen werden, soll das nicht bedeuten, dass Augustin dieselben unbedingt gelesen hatte. Diese Vergleiche dienen mehr zu einer Darstellung seiner Thesen, die vor ihr Gegenstück gehalten, an Schärfe gewinnen sollen. Eine umfassende Quellenkenntnis kirchlicher und philosophischer Texte – ob aus erster Hand oder nicht – muss Augustin aber durchaus zugetraut werden, sofern man ihn nicht durchweg zum Urheber eindeutig älterer Konzeptionen machen will.

[93] Hierzu werden ausführlicher Parmenides, Platon, Aristoteles, Plotin, Porphyrios und Cicero herangezogen. Bei einem Vergleich der Aussagen Augustins und bspw. der Metaphysik des Aristoteles soll keine historische Abhängigkeit behauptet werden, sondern mehr durch einen Vergleich verwandter Gedanken, die Theorie Augustins an Kontext und Profil gewinnen.

[94] Sicherlich hätte eine Heranführung an Augustins Johanneskommentar auch anhand der Johannesauslegung und der Bibelkommentare seiner theologischen Vorgänger erfolgen können. Dies wäre mehr auf eine Quellenstudie hinausgelaufen, die die Rezeption früherer Hermeneutik bei Augustin nachzuweisen hätte. Demgegenüber gibt die vorliegende Arbeit den philosophischen Quellen und Themen bewusst den Vorzug, um nicht nur den Ursprung, sondern vor allem die innere Logik von Augustins *verbum*-Philosophie und Hermeneutik zu beleuchten.

Diese Arbeit stellt sich somit vor allem der Aufgabe, eine *Interpretation* der Aussagen des Johanneskommentars vorzulegen, die ihr Profil durch die systematische Analyse themenverwandter Werke und Äußerungen Augustins gewinnt. Es sollte gewissermaßen die Spur des *verbum* in einem Querschnitt durch Augustins Werke bis in den Johanneskommentar verfolgt werden, auch wenn dies unweigerlich zur Folge hat, dass vieles unvollständig bleiben muss und eine starke Fokussierung auf einzelne Facetten des Kommentars notwendig macht.

In Bezug auf den Johanneskommentar selbst haben sich zwei mögliche Analysevarianten ergeben: (1) die chronologische Darstellung (tr. I–XXIV [XX–XXIII], tr. XXV–LIV, tr. LV–CXXIV), (2) die thematische Darstellung. Beide Varianten sind jedoch mit Problematiken verbunden: Im Falle eines chronologischen Vorgehens ergäbe sich die Schwierigkeit, dass sich essenzielle Themen dieser Arbeit wiederholen müssten – da sie auch in Augustins *tractatus* wiederholt zur Sprache kommen. Die Problematik einer thematischen Darstellung bestünde demgegenüber darin, dass eine Systematik in den Text hineinkonstruiert würde, die der Autor, Augustin selbst, nicht hineingelegt hat, wodurch die Sinneinheit, die ein Vortrag in sich darstellt, aufgelöst würde. Als Folge dessen kann aufgrund sachlicher Überschneidung z. B. auf *tr.* XIV auch *tr.* XCIX folgen. Cameron hat unter Nutzung eines solchen systematischen Ansatzes die transitive Hermeneutik herausgearbeitet.[95] Bei einer ausführlichen Besprechung der *tractatus* bliebe bei einer solchen Darstellung aber gerade die Anwendung dieses Konzepts auf die konkrete Bibelstelle außen vor – was allerdings die Aufgabe des Vortrages gewesen sein muss. Ein Text wie der Johanneskommentar tritt ohnehin als selbstständiger und origineller Text auf und muss bzw. sollte auch gar nicht wie eine Sekundärliteratur nur an seiner Quelle gemessen werden.[96] Der Johanneskommentar wird also in Bezug auf zentrale Themen zusammengefasst, jedoch soll dabei die thematische Geschlossenheit jedes *tractatus* so weit wie möglich intakt bleiben.[97] Auf nacherzählende Darstellungen (die schon bei Augustin in aller Breite den Inhalt des Evangeliums referieren), gar mit dem Ziel einer vollständigen Wiedergabe des Inhalts, ist sowohl zur Begrenzung des Umfangs der vorliegenden Arbeit als auch und zuvorderst aufgrund ihres thematischen Zuschnitts verzichtet worden. Es handelt sich

[95] Vgl. Cameron, Michael, „Transfiguration: Christology and the Roots of Figurative Exegesis in St. Augustine", in: *Studia Patristica* 33 (1997), S. 40–47, hier: S. 44–45.

[96] Vgl. Fladerer, Ludwig, *Augustinus als Exeget, Zu seinen Kommentaren des Galaterbriefes und der Genesis*, Wien 2010, S. 10: „Weil sich die Thematik der Auslegungen eben nicht auf die Interessen des Textautors beschränken muss, kann man Kommentierung als Technik der ‚Verlängerung' eines Textes im Sinne einer innovativen Fortschreibung von Tradition verstehen."

[97] Aufgrund des Ansatzes, die Themen des Johanneskommentars systematisch zusammenzufassen, löst sich generell ihr chronologischer Zusammenhang auf. Aus diesem Grund wurde auch kein Vergleich der gleichzeitig gepredigten *io. ev. tr.* I–XVI und en. ps. CXIX–CXXXIII angefertigt. Die Frage aber, wie sich Psalm- und Evangelienauslegung gegenseitig beeinflussen, scheint für eine Vergleichsstudie sehr lohnenswert. Vgl. Müller, *tractatus,* Sp. 707–710.

also um die Interpretation einer Auswahl, die je nach Themenfokus so kohärent wie möglich erstellt wurde.

Warum braucht es diese Arbeit?

Warum bedurfte es neben der unzähligen Forschungsliteratur zu Augustin dieser besonderen Arbeit, die neben einer sicherlich interessanten Lektüre des Johanneskommentars noch einen analytischen Gewinn beizusteuern versucht? Nachdem in der öffentlichen Wahrnehmung Augustins politische Aktualität einen prominenten Fürsprecher gefunden hat,[98] soll die Hermeneutik Augustins in ihrem Inspirationspotential aufgezeigt werden. Hier sei zunächst auf den analytischen Gewinn hingewiesen, den die vorliegende Studie – über eine gründliche Relektüre des Johanneskommentars hinausgehend – beinhaltet. Wie bereits dargestellt, sollten die Deutungen des Evangeliums nicht einfach zusammengefasst, sondern in ihren philosophischen Kontext eingebettet werden. Zu diesem Zweck wurde zunächst der weitere Rahmen von christlicher Philosophie (Kap. A) und Hermeneutik (Kap. B) herausgearbeitet, sodass in der konkreten Besprechung des Kommentars auf das zuvor Dargestellte rekurriert werden kann. In der Vielzahl von Werken, in denen sich Augustin zum Themenkomplex dieser Arbeit geäußert hat, wurde dabei ein besonderes Augenmerk auf *de trinitate* XV gelegt, das sich zum Johanneskommentar thematisch geradezu spiegelbildlich verhält.[99] So kann *de trinitate* XV als eine systematische Zusammenfassung der Johannesauslegung verstanden werden. Aus diesem Grund ist einerseits das Verständnis des Johanneskommentars nur vor dem Hintergrund der methodischen und philosophischen Reflexionen in *de trinitate* möglich, andererseits gehen diese wiederum erst aus der Lektüre und Durchdringung des Johannesevangeliums hervor (vgl. *io. ev. tr.* XCIX,8–9 wird in *trin.* XV,27,48 ausdrücklich zitiert). Die ausführliche Analyse des Werkes *de trinitate* wird aus diesen Gründen der Analyse des Johanneskommentars vorgeschaltet.

Die vorliegende Arbeit versucht insbesondere durch die Anwendung des semiotischen Dreiecks, die Betrachtung der Interdependenz von Semantik, Hermeneutik und Metaphysik sowie des Inkarnationsdogmas Form und Inhalt der philosophischen Methoden Augustins besonders zu profilieren. Augustin nicht

---

[98] Vgl. Biden, Joe, *Inauguration Speech transcript*, 20.1.2021: „Many centuries ago, Saint Augustine, a saint of my church, wrote that a people was a multitude defined by the common objects of their love. [Vgl. *civ*. XIX,24. Vgl. Cicero, *rep*. I,39]"
Zitiert nach: https://www.politico.com/news/2021/01/20/joe-biden-inauguration-speech-transcript-full-text-460813. Letzter Zugriff: 12.6.21.

[99] Neue Studien wie Ayers, Lewis, *Augustine and the Trinity*, Cambridge 2010, brechen in ihrer Analyse leider vor dem Buch XV ab. Auch Basil Studer (*Augustins De Trinitate: Eine Einführung*, Paderborn 2005.) widmet diesem gedankenreichen Text leider kein eigenes Kapitel, auch wenn seine Untersuchung durch den besonderen Fokus auf die Christologie und die Lehre der Auferstehung auffällt.

nur auf seine Gnadenlehre zu reduzieren oder der neuplatonischen Ontologie zuzuordnen, sondern aus der Heiligen Schrift und seinen fundamentaltheologischen und philosophischen Voraussetzungen heraus zu deuten, kann eine große und eindrückliche Tiefe seiner *verbum*-Lehre und der formgebenden Bedeutung der Inkarnation für sein Denken zutage fördern. Dieses inkarnatorische Denken ist auch für die heutige Theologie nicht nur von historischem Interesse, sondern kann wertvolle und grundlegende Akzente für die Bestimmung einer Fundamentaltheologie liefern, die organisch aus der Dogmatik hervorgeht.

Zur Arbeitsweise

Der verwendete Text der *tractatus in iohannis evangelium* ist der CCL[100] 36,1–688 entnommen und textgleich (abgesehen von Details der Schreibweise) mit dem Text der PL 35.[101] Eine neue CSEL Edition wurde zwar 2001 angekündigt, ist aber bisher noch nicht erschienen.[102] Die einzige vollständige deutsche Übersetzung der *tractatus* liegt bei der BKV aus den Jahren 1913–1914 von Thomas Specht[103] vor. Sie ist somit vor der Erstellung der CCL-Version (1954) angefertigt worden und hat auf die PL zurückgegriffen.[104] Da aber die PL und die CCL textgleich sind, stimmt die deutsche BKV-Übersetzung mit dem neueren lateinischen Text überein.

---

[100] Der lateinische Text ist, um Übertragungsfehler zu vermeiden, kopiert aus: Library of Latin Texts. Quelle: http://clt.brepolis.net/llta/pages/QuickSearch.aspx. Letzter Zugriff: 17.8.21. Zitiert wird aber nach der Paginierung und Zeilenangabe der Printedition.

[101] Aurelius Augustinus, *in iohannis evangelium tractatus CXXIV*, CCL,36,1–688, R. Willems (Hrsg.), Turnhout 1954, S. XIII. Beide Texte gehen, wie der Herausgeber der CCL-Edition, Radbodus Willems, in der *praefatio* erklärt, auf die ältere Maurinerausgabe zurück.

[102] Houghton, H.A.G., *Augustine's Citations and Text of the Gospel according to John,* Birmingham 2006, S. 119, Anm. 249: „More recently, the inception of a new edition for the CSEL with Hildegund Müller as editor was announced in 2001 on the Edenda website, http://www.oeaw.ac.at/kvk/edenda/cl278.htm." Vgl. Rettig, John W., „Introduction", in: *St. Augustine, Tractates on the Gospel of John 1–10*, ders. (Übers.), Washington 1988, S. 3–32, hier: S. 32: „The CCL reprints, with exceedingly few changes, the 1680 text of the famed Benedictine Maurist edition of the works of Augustine; the Maurist text was also reprinted in PL 35. Willem's text unfortunately has a number of deficiencies; yet, granting the need for a new, critical text, one still finds it the most usable text to date."

[103] Die BKV-Online nennt leider nicht den Übersetzer. Jedoch erfahren wir ihn aus einer Printausgabe des Johanneskommentars: Vgl. Thomas Specht (Übers.), Niederer W. (Hrsg.), *Augustinus Predigten zum Johannesevangelium*, Freiburg 2012, S. 9. Die Ausgabe des Grünkreuzverlags versieht den Leser mit einer willkürlich anmutenden Auswahl von Predigten (*trac.* I–XXIII; CV–CXXI) und einiger polemischer Bemerkungen, die mehr die Auffassung des Herausgebers in Vorwürfe gegen Augustin zur Darstellung bringen. Vgl. S. 304: „Jedenfalls mag man sich fragen, ob die Taube, die auf dem Bild des Schutzumschlags auf Augustins Schulter sitzt und ihn inspiriert, sich nicht gelegentlich einen Rundflug gegönnt hat."

[104] Vgl. Specht, Thomas, „Einleitung", in: *Des Heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Vorträge über das Evangelium des Hl. Johannes*, ders. (Übers.), Bd. 1, Kempten, München 1913 [BKV I,8], S. IX–XII, hier: S. XII: „Der vorliegenden Übersetzung wurde der Text der Mauriner in

Die Werke Augustins werden gemäß der neuesten und kritischen Edition zitiert.[105] Die Stellenangaben erfolgen mit Zeilenangabe gemäß der neueren Editionen CCL, CSEL und, falls nicht vorhanden, anhand der PL mit Seitenangabe.[106] Die Angabe der Werke Augustins erfolgt anhand des Abkürzungsverzeichnisses des Augustinuslexikons.[107] Zum Umgang mit dem lateinischen Text des *tractatus in iohannis evangelium* siehe Einl. 5) (b). Augustins Aussagen werden in dieser Arbeit im Fließtext auf Deutsch zitiert, um die Lesbarkeit des Textes zu erhöhen. Der lateinische Quelltext findet sich ergänzend im Fußnotenapparat. Im Falle von wichtigen Termini oder komplexen Übersetzungsmöglichkeiten wird der lateinische Begriff in eckigen Klammern mit angegeben. Stellenweise war es darum auch geboten, das komplette lateinische Zitat anzugeben. In diesen Fällen findet sich die deutsche Übersetzung in einer Fußnote. Wird lediglich ein Beleg für eine Aussage oder eine Stelle, die verglichen oder ergänzend gelesen werden kann, herangezogen, so ist diese in deutscher Übersetzung in der entsprechenden Fußnote zitiert. Da es sich in diesem Fall lediglich um eine Ergänzung handelt, ist die Angabe nicht auf Latein, was ansonsten eine ohnehin große Anzahl an Fußnoten auf das Doppelte aufgebläht hätte.

III Forschungsüberblick

„Trotz dieser Hochschätzung [für den Psalmkommentar] liegen, verglichen mit den *Confessiones* oder *De civitate Dei*, relativ wenig entsprechende Studien vor."[108] Was Fiedrowicz an dieser Stelle für den Psalmkommentar feststellt, kann in noch drastischerer Weise in Bezug auf den Johanneskommentar konstatiert werden:

---

der Migneschen Väterausgabe (Patrologiae curs. compl. Ser. Lat. T. 35 col. 1379ss.) zugrunde gelegt. Was die Übersetzung selbst anbelangt, so war ich bemüht, die in der früher erschienenen ‚Bibliothek der Kirchenväter' von Lyzealprofessor Dr. Hayd besorgte Übersetzung […] zu berichtigen, kleinere Auslassungen zu ergänzen usw."

[105] Wie sie hier aufgelistet sind: „Augustins Werke und kritische Editionen", in: *Augustinus-Lexikon*, Cornelius Mayer u. a. (Hrsg.), Bd. 5, Basel 2019–2024, S. XIV–XXXIX. Zitiert nach: https://augustinus.de/images/pdf/WerkeverzeichnisAL5.pdf#page=6. Letzter Zugriff: 18.7.25.

[106] Vgl. Kock, Claudia, „Kirchenvater Augustinus und seine Zeit – 5. Die Überlieferung der Werke des hl. Augustinus", in: *Würzburger Katholisches Sonntagsblatt* Nr. 35, 31.8.2008, S. 8. Zitiert nach: https://www.augustinus.de/einfuehrung/texte-ueber-augustinus/zeitungsartikel-vortraege/211-kirchenvater-augustinus-und-seine-zeit?start=4. Letzter Zugriff: 19.2.21.

[107] Vgl. https://augustinus.de/images/pdf/WerkeverzeichnisAL5.pdf#page=6. Letzter Zugriff: 18.7.25.

[108] Fiedrowicz, Michael, *Psalmus Vox Totius Christi, Studien zu Augustins „Enarrationes in Psalmos"*, Freiburg 1997, S. 11.

> Given the extraordinarily prominent roles played by both this Gospel and this commentator in the development of the early Church's theology, one should reasonably expect a wide range of studies on this historically important work. Yet, amazingly, the judgment of one researcher[109] nearly ninety years ago that the tractates represent a neglected classic, remains largely correct.[110]

So bemerkt auch das Augustinuslexikon: „*Io. ev. tr.* ist unter den umfangreicheren Schriften A.s die am wenigsten erschlossene; eine umfassende theologische Analyse steht noch aus."[111] Es ist also bereits festgestellt und bemängelt worden, dass inhaltliche Studien zum Johanneskommentar (abgesehen von Arbeiten zu Einleitungsfragen), weitestgehend fehlen.[112] Cornelius Mayer bemerkt in seinen – in jeder Hinsicht vorbildlichen – Studien zur Semantik und Hermeneutik, denen hier in weiten Teilen gefolgt wird: „Während dieser Zeit, genauer 414–417, entstanden auch für diese Frage besonders ergiebige Traktate zum Johannesevangelium, die aus methodischen Gründen hier ebenfalls ausgeklammert bleiben."[113] Aus diesen Gründen bietet es sich an, eine umfassende Untersuchung zur Hermeneutik Augustins durch eine Studie zum Johanneskommentar zu ergänzen.

Zur Bestimmung der Philosophie bei Augustin werden insbesondere Ritter und Schneider, die in der Rezeption des Neuplatonismus und Aristotelismus prägend waren, herangezogen. Zur Bestimmung von Augustins Epistemologie und Gnadenlehre wird auf Lorenz und Lössl zurückgegriffen; Kany und Schindler dienen als Hauptquelle für relevante Aspekte aus *de trinitate*; Ruhstorfers Studien haben zu einem wesentlichen Teil zur oben skizzierten Theorie des Signifikats beigetra-

---

[109] Vgl. Hugh, Pope, „Saint Augustine's Tractatus in Johannem: A neglected Classic", in: *The Ecclesiastical Review* 49 (1913), S. 161–172.

[110] Milewski, Douglas, „Augustine's 124 Tractates on the Gospel of John: The Status Quaestionis and the State of Neglect", in: *Augustinian Studies* 33/1 (2002), S. 61–77, hier: S. 61. Ähnlich äußert sich auch Lamirande, Émilien, „L'actualité des ‚Tractatus in Iohannem' de saint Augustin", in: *Église et Théologie* 6 (1975), S. 175–193, hier: S. 175.

[111] Müller, *tractatus,* Sp. 718. Vorliegende Arbeit versucht diesem Mangel abhelfen zu können.

[112] Milewski, Douglas, „Augustine's 124 Tractates on the Gospel of John: The Status Quaestionis and the State of Neglect", in: *Augustinian Studies* 33/1 (2002), S. 61–77, hier: S. 77: „This, then, brings us back to the frustrating reality of the status questionis in the 124 Tractates in the Gospel of John, that is, the lack of in-depth study of the commentary's doctrine. Modern research for most of the past century has primarily addressed the central issues of genre, date and composition. Missing, for the most part, are studies of what Augustine actually had to say about the Fourth Gospel. The situation is rather analogous to analyzing Hamlet through considerations of Shakespeare's sources, his poetic and compositional style, the dates of his plays and the demands of the Elizabethan theater without ever actually seeing the play on stage. In a similar vein the curtain is still waiting to go up on most of what Augustine has to teach in Latin Christianity's first study of the Fourth Gospel."

[113] Mayer, *Zeichen* II, S. 242.

gen.[114] Die Sprachphilosophie, die Hermeneutik und die *verbum*-Metaphysik sind in der Literatur häufig dargestellt worden. Jedoch wurde hier der Fokus oftmals auf *de trinitate* XV gelegt, und dies auch nur als isolierter Bereich in Bezug auf die *verbum*-Lehre. Wenn der Johanneskommentar behandelt wird, ist er lediglich sekundäre Quelle einer gesonderten Thematik; er selbst als Text kommt dabei nicht in Betracht. Zur Sprachphilosophie und Hermeneutik wurden vor allem Cornelius Mayer mit den beiden Studien zum Zeichenbegriff, Borsche zu *de magistro*, Pollmann zu *de doctrina christiana* sowie zur systematischen Analyse Polman, Dassmann, Strauss und Duchrow herangezogen.[115]

---

[114] Vgl. als zentrale Arbeiten für die philosophische Perspektive: (1) Hager, Fritz-Peter, *Der Geist und das Eine, Untersuchungen zum Problem der Wesensbestimmung des höchsten Prinzips als Geist oder als Eines in der griechischen Philosophie*, Bern 1970. (2) Ritter, Joachim, *Mundus Intelligibilis, Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, Frankfurt a. M. 1937. (3) Kany, Roland, *Augustins Trinitätsdenken*, Tübingen 2007. (4) Lorenz, Rudolf, „Die Wissenschaftslehre Augustins", in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 67 (1955/1956), S. 29–60. (5) Lorenz, Rudolf, „Gnade und Erkenntnis bei Augustinus", in: *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart II*, Carl Andresen (Hrsg.), Darmstadt 1981, S. 43–125. (6) Lössl, Josef, *Intellectus Gratiae, Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo*, Leiden, New York, Köln 1997. (7) Pérez Paoli, Ubaldo Ramón, *Der plotinische Begriff von Hypostasis und die augustinische Bestimmung Gottes als Subiectum*, Würzburg 1990. (8) Pohlenz, Max, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1959. (9) Ruhstorfer, Karlheinz, „Die Platoniker und Paulus, Augustins neue Sicht auf das Denken, Wollen und Tun der Wahrheit", in: *Die Confessiones des Augustinus von Hippo, Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern*, Freiburg 1998, S. 284–341. (10) Ruhstorfer, Karlheinz, *Konversionen*, *Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus*, Paderborn 2004. (11) Schneider, Rudolf, *Seele und Sein, Ontologie bei Augustin und Aristoteles*, Stuttgart 1957. (12) Flasch, Kurt, *Augustin*, Stuttgart 1980. (13) Schindler, Alfred, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen 1965. (14) Speer, Andreas, „‚Sapientia christiana' – Augustinus und die ‚longue durée' einer christlichen Weisheit", in: *Augustinus, Bildung – Wissen – Weisheit, Beiträge des VI. Würzburger Augustinus-Studientages am 6. Juni 2008*, Würzburg 2011, S. 69–90. (15) Beierwaltes, Werner, „Zu Augustins Metaphysik der Sprache", in: *Augustinian Studies* 2 (1971), S. 179–195. (16) Brachtendorf, Johannes, *Augustins ‚Confessiones'*, Darmstadt 2005. (17) Brachtendorf, Johannes, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus, Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in ‚De Trinitate'*, Hamburg 2000. (18) Hofmann, Frank, *Wie redet Gott mit uns? Der Begriff ‚Wort Gottes' bei Augustin, Martin Luther und Karl Barth*, Zürich 2009. (19) Körner, Franz, „Deus in homine videt, Das Subjekt des menschlichen Erkennens nach der Lehre Augustins", in: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 64 (1956), S. 166–217.

[115] Vgl. als zentrale Arbeiten für die hermeneutische Perspektive: (1) Mayer, Cornelius Petrus, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, Teil I. & II., Würzburg 1969/1974. (2) Borsche, Tilman, „Macht und Ohnmacht der Wörter, Bemerkungen zu Augustins ‚de magistro'", in: *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, Burkhard Mojsisch (Hrsg.), Amsterdam 1986, S. 121–162. (3) Bruckmann, Florian, *Die Schrift als Zeuge analoger Gottesrede*, *Studien zu Lyotard, Derrida und Augustinus*, Freiburg 2008. (4) Dassmann, Ernst, „Schriftverständnis und religiöse Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus", in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 87 (1978), S. 257–274. (5) Duchrow, Ulrich, *Sprachverständnis*

In der Regel bilden die Sekundärquellen den Text lediglich inhaltlich ab und kommentieren diesen, wie bspw. Noronha Galvao, Roles, Warnach, Wyrwa, Norris, Heintz und Hardy, oder befassen sich primär mit Einleitungsfragen (Datierung, Ort, Struktur, Komposition), wie Comeau, Berrouard, La Bonnadière, Houghten, Wright und Weidmann. Es scheint infolgedessen generell zu wenig Kontroverses zutage gefördert worden zu sein, als dass von einem Diskurs zum Johanneskommentar gesprochen werden könnte, wie dies sicherlich bei anderen Werken Augustins in ausgeprägter Form der Fall ist. Insofern erübrigt sich auch eine Kommentierung der verwendeten Sekundärliteratur im Rahmen der vorliegenden Arbeit.[116] Leider war es nicht möglich, in den überwiegend unselbstständ-

und Biblisches Hören bei Augustin, Tübingen 1965. (6) Pollmann, Karla, *De doctrina Christiana, Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustins de doctrina christiana*, Freiburg (i.d.Schw.) 1996. (7) Strauss, Gerhard, *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin*, Tübingen 1959 [Beiträge zur Geschichte der Biblischen Hermeneutik 1]. (8) Marrou, Henri, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, Paderborn 1992. (9) Schwienhorst-Schönberger, Ludger, „Die Wiederentdeckung des geistigen Schriftsinns, Zur Bedeutung der Kirchenväterhermeneutik", in: *Theologie und Glaube* 101 (2011), S. 402–425. (10) Schwienhorst-Schönberger, Ludger, „Exegese als Wissenschaft", in: *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, Bd. 2, *Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorie*, Benedikt Paul Göcke, Lukas Ohler (Hrsg.), Münster 2019 [Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13,2], S. 1–13. (11) Mayer, Cornelius, „Signifikationshermeneutik im Dienst der Daseinsauslegung, Die Funktion der Verweisung in den Confessiones X–XIII", in: *Augustiniana* 24 (1974), S. 21–74. (11) Polman, Andries D.R., *The Word of God according to St. Augustine*, London 1961.

[116] Vgl. als zentrale Arbeiten für die Aufarbeitung des Johanneskommentars: (1) Noronha Galvao, Henrique de, „Weisheitschristologie und Weisheitspneumatologie bei Augustinus, Eine Untersuchung der Tractatus in Iohannis Evangelium", in: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*, Bd. 1, Walter Baier u. a. (Hrsg.), Berlin 1985, S. 651–666. (2) Norris, John, „Augustine and Sign in Tractatus in Iohannis Euangelium", in: *Augustine, Biblical Exegete*, Joseph C. Schnaubelt, Frederick Van Fleteren (Hrsg.), New York 2004, S. 215–231. (3) Norris, John, „The Theological Structure of Augustine's Exegesis in the Tractatus in Euangelium Ioannis", in: *Augustine, Presbyter Factus Sum*, Joseph T. Lienhard, Earl C. Muller, Roland J. Teske (Hrsg.), New York 1993, S. 385–394. (4) Milewski, Douglas, „Augustine's 124 Tractates on the Gospel of John: The Status Quaestionis and the State of Neglect", in: *Augustinian Studies* 33/1 (2002), S. 61–77. (5) Houghton, H.A.G., *Augustine's Text of John, Patristic Citations and Latin Gospel Manuscripts*, Oxford 2008. (6) Roles, Heinrich, „Augustins theologische Auffassung vom Schriftwort im Allgemeinen und vom Johannesevangelium im Besonderen auf Grund seiner Johannestraktate", in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 42 (1931), S. 189–201. (7) Warnach, Viktor, „Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus", in: *Augustinus Magister*, Bd. 1, Paris 1954, S. 429–450. (8) Weidmann, Clemens, „Vier neue Predigten des Augustinus", Vortrag gehalten im Eranos Vindobonensis, Wien 21.3.2002. Quelle: https://homepage.univie.ac.at/clemens.weidmann/augustinus/vierpredigten.htm. Letzter Zugriff: 20.3.19. (9) Wright, David F., „Tractatus 20–22 of St. Augustinue's In Iohannem", in: *The Journal of Theological Studies* 15 (1964), S. 317–330. (10) Wyrwa, Dietmar, „Augustins geistliche Auslegung des Johannesevangeliums", in: *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Johannes van Oort, Ulrich J. Wickert (Hrsg.), Kampen 1992, S. 185–216. (11) Hardy, Richard P., *Actualité de la Révélation divine,*

dig erschienenen Arbeiten zum Johanneskommentar eine Leitthese oder gar eine Debatte zu eruieren. Vorliegende Arbeit versucht vor diesem Hintergrund einen ersten, aber sicher nicht abschließenden Vorstoß zu unternehmen, den Johanneskommentar nicht primär als exegetisches, sondern als philosophisch-metaphysisches Werk herauszustellen. Dies geht damit einher, dass die Grenze von Exegese und Metaphysik reflektiert werden und über die metaphysischen Prämissen einer religiösen Hermeneutik erneut nachgedacht wird. Eine Debatte beginnt aber erst mit einer inhaltlichen These, die infrage zu stellen ist. Diese lautet: Die zugrunde liegende Logik des Johanneskommentars ist metaphysisch. Ob diese These als ausreichend kontrovers anzusehen ist, hängt vor allem von der gegenwärtigen Bewertung der Metaphysik ab. Zunächst hat sich die These im Durchgang durch die Primärquellen zu bewähren.

IV Der systematisch-theologische Ort dieser Arbeit

Die jüngsten römischen Äußerungen zum Primat der Evangelisierung[117] im Sinne einer Wiederbelebung des Glaubens empfehlen nicht nur ein erneutes Hinhören auf das Evangelium, sondern auch ein Unabdingbarmachen der wissenschaftli-

Une Étude des ‚Tractatus in Iohannis Euangelium' de Saint Augustin, Paris 1974. (12) Lamirande, Émilien, „L'actualite des tractatus in iohannem de saint augustin", in: *Eglise et théologie* 6 (1975), S. 175–193. (13) Le Landais, Maurice, „Deux années de prédication de Saint Augustin: Introduction à la lecture de l'In Iohannem", in: *Études Augustiniennes*, Paris 1953 [Théologie 28], S. 9–95. (14) Clancy, Finbarr G., „The Cross in Augustine's Tractatus in Iohannem", in: *Studia Patristica* 33 (1997), S. 55–62. (15) Heintz, Michael, „The Immateriality and Eternity of the Word in St. Augustine's Sermons on the Prologue of John's Gospel", in: *Augustine, Presbyter Factus Sum*, Joseph T. Lienhard, Earl C. Muller, Roland J. Teske (Hrsg.), New York 1993, S. 393–402. (16) Johnson, Keith E., „Augustine's 'Trinitarian' Reading of John 5: A Model for the Theological Interpretation of Scripture?", in: *Journal of the Evangelical Theological Society* 52/4 (2009), S. 799–810. (17) Frances, Stefano, „Lordship Over Weakness: Christ's Graced Humanity as Locus of Divine Power in Augustine's Tractates on the Gospel of John", in: *Augustinian Studies* 16 (1985), S. 1–19. (18) Fries, Thomas, *Eucharistische Spiritualität bei Augustinus von Hippo*, Würzburg 2016 [Cassiciacum 53]. (19) Dassmann, Ernst, „Überlegungen zu Augustins Vorträgen über das Johannesevangelium", in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 78 (1969), S. 257–282. (20) Cassidy, Eoin, „Per Christum Hominem ad Christum Deum: Augustine's Homilies on John's Gospel", in: *Journal of early christian studies* 8 (2000), S. 122–143. (21) Hardy, Richard P., „The Incarnation and Revelation in Augustine's Tractatus in Iohannis Evangelium", in: *Église et Théologie* 3 (1972), S. 193–220. (22) Jordan, Mark D., „Words and Word: Incarnation and Signification in Augustine's de doctrina christiana, in: *Augustinian Studies* 11 (1980), S. 177–196.

[117] Vgl. Franziskus, *Brief von Papst Franziskus an das pilgernde Volk Gottes in Deutschland* (29. Juni 2019), § 7. Vgl. ders., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben, Querida Amazonia* (2. Februar 2020) Rom § 61ff. Vgl. ders., *Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium* (24. November 2013), § 14–15.

chen Untersuchung der Auslegung dieser Texte. Die inkarnatorische Auslegungsmethode Augustins kann somit insbesondere auch heute durch ihr religiöses und philosophisches Fundament ein wichtiger Ansatzpunkt für einen Zugang zur Heiligen Schrift sein, der nicht nur wissenschaftlich-kritisch ist, sondern tatsächlich dazu dient, einen Bezug – eine Rückbindung (*religio*) – zur transzendenten Wahrheit herzustellen.[118] Wegweisend für eine qualitative Bestimmung von Evangelisierung kann hier Augustins Interdependenz von methodischer Form und Inhalt der Hermeneutik sein. Christus als Lehre und Lehrer ist Prinzip und Schlüssel der christlichen Auslegung, und die Form dieser Auslegung ist Auferstehung.

Zur Kritik der bibelhermeneutischen Methoden

Insofern beinhaltet die vorliegende Arbeit durchaus auch eine Kritik geläufiger Bibelhermeneutik, jedoch nicht im Sinne einer ideologischen Aversion gegen historisch-kritische und philologische Methoden[119] – zu denen Augustin kaum einen Anlass gesehen hätte[120] –, sondern im besten Wortsinn der Kritik nach Immanuel

---

[118] Vgl. Van Fleteren, Frederick, „Principles of Augustine's Hermeneutic: An overview", in: *Augustine, Biblical Exegete*, Joseph C. Schnaubelt, Frederick Van Fleteren (Hrsg.), New York 2004, S. 1–32, hier: S. 3: „His exegesis is scientific according to late antique science; today his hermeneutics is regarded as a far cry from Wissenschaft. But, unlike contemporary academic exegesis, Augustine's interpretation is more closely related to religious and pastoral concerns." Leider wird der Johanneskommentar in diesem sehr lehrreichen Überblick nicht behandelt.

[119] Auf folgende Tatsache ist hinzuweisen: Augustin in seiner theologischen Schrifthermeneutik zu folgen scheint einen unversehens in eine Frontstellung gegen „die" moderne Exegese zu bringen. Die Methodik Augustins und die Methodik vorliegender Arbeit sind jedoch *methodisch* zu trennen. Die vorliegende Arbeit ist um eine objektive Darstellung bemüht, die jedoch essentielle Unterschiede der Methoden nicht zu glätten hat. Es soll in vorliegender Arbeit dem Aufruf und dem Ausgleich Folge geleistet werden, wie ihn Papst Pius XII. formuliert hat, vgl. *Enzyklika Divino afflante Spiritu* (30. September 1943) II. § 2: „Möchten sich doch recht viele Gelehrte finden, die die Verfasser und die Werke der katholischen Schrifterklärung eifrig studieren, die fst [sic!] unermesslichen von ihnen gesammelten Schätze heben und so wirksam dazu beitragen, dass mehr und mehr zutage tritt, wie tief die göttliche Lehre der Heiligen Bücher durchschaut und wie herrlich sie diese erläutert haben, und dass sich auch die heutigen Schriftausleger daran ein Beispiel nehmen und nützlichen Stoff daraus schöpfen. Auf diese Weise wird schließlich eine glückliche und fruchtbare Verbindung zustande kommen zwischen der Lehre und geistlichen Salbung der Alten und der größeren Bildung und vollkommeneren Methode der Neueren, eine Verbindung, die neue Früchte zeitigen wird auf dem Feld der biblischen Bücher, das sich nie genug bearbeiten, nie vollständig abernten lässt." Zitiert nach: http://www.vatican.va/content/pius-xii/de/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu.html. Letzter Zugriff: 23.2.21.

[120] Vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 391: „Für eine kritische Geschichtsbetrachtung fehlt ganz einfach der Ansatz." Ebd. S. 445: „Ein kritisches Lesen der biblischen Texte war bei dieser metaphysischen Einrahmung a limine ausgeschlossen. Die von ‚oben her' vorgenommene Schriftauslegung trug nicht selten seltsame Blüten, die freilich nur vorzüglich auf die Wahrung der Trans-

Kant[121], die eine sachgemäße Unterscheidung anstrebt und somit zu einer *Wiederherstellung* des Ursprünglichen führt. Eingedenk dieser Problematik versucht die vorliegende Arbeit geschichtlich die Denkbedingungen Augustins aufzuzeigen und so den Unterschied zu markieren. Es soll hier kein ideologischer Kampf der Methoden ausgetragen[122], sondern die Differenz und Fremdheit augustinischen Denkens ins Profil gebracht werden. Augustin hätte die historisch-kritische, philologische Methode aufgrund ihres Fokus auf die äußeren Zeichen wohl nicht nur nicht verwendet, sondern in ihrem Fokus auf veränderliche Äußerlichkeiten (aus seiner Sicht) sogar als gefährlich angesehen. Cornelius Mayer erklärt zu dieser Art der Hermeneutik:

> Der Fluch Gottes, der von Kain bestellte Boden möge keinen Ertrag bringen, Gn 4,9 [4,12], ist als Weissagung auf die Juden[123] zu interpretieren, dass diese hinsichtlich

zendenz bedachte universale Signifikationshermeneutik ermöglichte." Die kaum übersehbare Differenz von augustinischer Hermeneutik und heutiger Methodik hat Mayer schon benannt.

[121] Grondin, Jean, *Kant zur Einführung*, Hamburg 1994, S. 20: „Diese ‚editorische', den Urtext sowohl reinigende als auch wiederherstellende Bedeutung von Kritik wirkt bei Kant nach. Wenn er eine Kritik der reinen Vernunft vorlegt, will er die Vernunft nicht nur destruieren, er will sie vor allem ‚berichtigen', d. h. ihren Urtext wieder herstellen." Die angemessene Kritik der historischen und religiösen Auslegungsmethoden zur Wiederherstellung der Bedeutungstiefe des Textes scheint der Ansatz zu sein, auch die historisch-*kritische* Methode einer nicht destruktiven Kritik zu unterziehen und so der dogmatischen/metaphysischen Methode ihren (angemessenen) Raum zu geben.

[122] Vgl. Benedikt XVI., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben, Verbum Domini* (30. September 2010), 35: „In diesem Zusammenhang muss auf die große Gefahr eines Dualismus hingewiesen werden, der heute bei der Beschäftigung mit der Heiligen Schrift aufkommt. Wenn zwischen den beiden Ansatzebenen unterschieden wird, so geschieht dies keinesfalls in der Absicht, sie voneinander zu trennen, noch sie gegeneinander auszuspielen oder sie auch einfach nur nebeneinanderzustellen." Zitiert nach: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 187*, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Bonn 2010, S. 59.

[123] In jüngerer Zeit ist eine erneute Debatte zur Rolle des Judentums in der katholischen Lehre entstanden (siehe Joseph Ratzinger, Benedikt XVI., „Gnade und Berufung ohne Reue, Anmerkungen zum Traktat ‚De Iudaeis'", in: *Internationale Katholische Zeitschrift ‚Communio'* 47/4 (2018), S. 387–406. Zur Zusammenfassung der Debatte: Hoping, Helmut, „Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. über das Judentum, Bemerkung aus aktuellem Anlass", in: *Internationale Katholische Zeitschrift ‚Communio'* 47/6 (2018), S. 618–631). Da sowohl das Johannesevangelium als auch der Kommentar Augustins sich häufig zu „den Juden" äußern (interessanterweise gibt es in adv. Iud. keine Referenz zu Johannes; vgl. Oort, Johannes van, Art. „Iudaeos (Aduersos-)", in: *Augustinus-Lexikon*, Cornelius Mayer u. a. (Hrsg.), Bd. 3, Basel 2004–2010, Sp. 792–796), kann nach einer antisemitischen Tendenz gefragt werden. Augustin war jedoch von einem möglichen Antijudaismus weit entfernt und seine Auffassung des Judentums ist von theologischen, epistemologischen und hermeneutischen Fragestellungen geprägt. Kritische Äußerungen gegen „das Judentum" sind vor allem auf theologischer Ebene einzuordnen (vgl. Röm 4,11f.; 9,6–8). Damit untermauern die *tractatus* Ergebnisse, die im Augustinushandbuch zu diesem Thema bereits festgestellt wurden. Vgl. Raveaux, Thomas, Art. „Augustinus und die Juden", in: *Augustin Handbuch*, Volker Henning Drecoll (Hrsg.), Tübingen 2007, S. 212–

> des Schriftverständnisses zu keinem Ertrag mehr kommen, weil die Früchte der Schrift, die *secreta sacramentorum*, ihnen so lange versagt bleiben, bis sie sich zu Christus wenden. [*c. Faust.* XII,11].[124]

Würde eine Hermeneutik nur die sichtbaren Zeichen (exklusive Philologie betreiben) betrachten, wäre das für Augustin, gemäß seines Schemas von *signum und res* ein „jüdisches" Schriftverständnis und damit unfruchtbar in einem christlich-geistigen Sinn.[125] Eine Hermeneutik, die nicht über den Wortsinn hinaus zu Christus

---

217: „Auch in haer. werden die Juden nicht genannt, sie werden also von Augustin insofern nicht als haeretici (Ketzer) betrachtet. […] In adv. Iud. kommt Augustin sehr ausführlich immer wieder darauf zurück, dass die Menschwerdung des Christus Jesus im Alten Testament prophezeit sei. Voraussetzung für diese Interpretation und auch für das richtige Verständnis des Gesetzes ist die Charakterisierung des Alten Testaments als Zeichen gerade auch in seinem Verhältnis zum Neuen Testament. So ergibt sich das christliche Verständnis vom Alten und Neuen Testament quasi als Antithese zum jüdischen Verständnis der Schrift. Denn da die Juden aufgrund der hermeneutischen Differenz nicht der Zeicheninterpretation folgen (können), gilt: Quod legunt, non intellegunt (sie verstehen nicht, was sie lesen; adv. Iud. 2). […] In beiden Fällen wird deutlich, dass es, obwohl hier mehrmals der Begriff ‚Jude' fällt, nicht um Juden im soziologisch-historischen Sinn geht, sondern die Bezeichnung ‚Jude' für Personen steht, welche ein ganz spezielles Verständnis von der heiligen Schrift haben. […] Die Juden haben Christus getötet [vgl. etwa civ. 3,15; 20,30; adv. Iud. 11; cath fr. 10] aber sind keine deicidae (Gottesmörder) […]. Die Annahme eines wie immer gearteten Antisemitismus ist fehl am Platz […]." Im Folgenden kurz zitiert: *Augustin Handbuch*. Vgl. *en. ps.* LVIII,I,20–21: „Sie, die mich töteten, töte du sie nicht. Es bleibe das Volk der Juden." Um aber keine Pauschalierungen oder gar einer antisemitischen Lesart Vorschub zu leisten, sollen „*die Juden*" in Anführungszeichen gesetzt werden, um so den Unterschied zu markieren, dass nicht das jüdische Volk per se, sondern eine religiöse und hermeneutische Position mit dieser Bezeichnung gemeint ist (vgl. *adv. iud.* 9). Auch wenn Augustin sicher „den" Juden seiner Zeit eine „jüdische", d. h. fleischliche Hermeneutik vorgehalten hätte, so ist es nicht möglich, jenseits des biblischen Sprachgebrauchs dem jüdischen Volk diese – durchaus pejorativen – Vorurteile zuzuschreiben. Es handelt sich bei Augustin schlicht um einen apologetischen Topos. Eine kritischere Gegenstimme hierzu: Mayer, Cornelius, „Einführung in ‚Augustins ‹Judenpredigt› (Aduersus Iudaeos)'": „Occidistis Christum in parentibus uestris – In euren Eltern habt ihr Christus getötet – in dieser Anklage kulminiert die Kritik Augustins in Aduersus Iudaeos und die bereits erwähnte negative Wirkungsgeschichte gründet vorzüglich in diesem Satz. Man findet indes auch im übrigen Werk Augustins eine stattliche Liste negativer Aussagen über die Juden: diese würden ‹in ihrer Bosheit› (trin. 1,28) und ‹in ihren Lügen› (en. ps. 65,9) verharren; sie würden ‹Christus heute noch hassen› (ebd. 43,14), weshalb ‹es nur äußerst selten vorkomme, dass ein Jude gläubig werde› (ciu. 17,5,4)." Mayer zieht aber auch ein positives Fazit, ebd.: „Nicht nur der Apologet, sondern auch der Seelsorger Augustinus ermuntert deshalb seine christlichen Zuhörer im abschließenden Kapitel dieses Sermo, den Juden ‹nicht in Stolz, nicht in Überheblichkeit und Schimpf, sondern in aller Liebe› zugetan zu sein [24: Aduersus Iudaeos 15]." (Zitiert nach: https://www.augustinus.de/projekte-des-zaf/epistulae-projekt/11-startseite-nachrichten/2-beispiel-einer-nachricht) Vgl. S. 775, Anm. 1053.

[124] Mayer, *Zeichen* II, S. 363.

[125] Vgl. *en. ps.* LVI,9: „Welche Schmach aber ist es, Brüder, dass sie diesen Vers lesen und selber blind in ihren Spiegel schauen. So nämlich erscheinen die Juden in der Heiligen Schrift, die sie

vordringt, verharrt im Modus der „alten" Religion und „dem Fluch, keinen Ertrag" bringen zu können.

Die hier unterstellte Oberflächlichkeit der „jüdischen" Hermeneutik ist eine augustinische Konstruktion[126], um sie der „Allegorie" einer wahren, *christlichen* Hermeneutik gegenüberzustellen (vgl. *io. ev. tr.* XII,7). Die entscheidende Differenz zwischen jüdischer und christlicher Religion besteht für Augustin eben darin, die Zeichen nicht nur irdisch, fleischlich oder adamitisch zu verstehen.[127] Diese stereotype Beschreibung „jüdischer" („jüdisch" als oberflächlich) Hermeneutik sieht sich de facto schon durch die Allegoresen eines Juden Philo von Alexandrien widerlegt, der mitunter im großen Maße über Ambrosius von Mailand vorbildlich auf die christliche und augustinische Allegorese gewirkt hat. Einer pejorativen Typisierung jüdischen Schriftauslegung soll hier nicht das Wort geredet werden – jedoch sollen gerade auch diese problematischen Schematisierungen Augustins nicht unerwähnt bleiben. Zugleich ist die profilierte Differenz zwischen den beiden hermeneutischen Positionen „jüdisch" und „christlich" bei Augustin auf theologischer Ebene zu verstehen. Diese unterschiedlichen Lesarten geben – bei gleichem Text des Alten Testamentes – geradezu die spezifische Differenz der beiden Religion an: „Since Augustine was incapable of conceiving a spiritual Judaism that was not Christianity."[128] Augustins duales Schema besagt die Undenkbarkeit eines geistlichen „Judentums", da es, um geistlich zu sein, Christus als geistlichen Sinn des Alten Testamentes erkennen müsste – mithin die Konversion zum Christentum vollzogen hätte. Um Augustin verstehen zu können, muss dieses Schema ernst genommen werden, ohne damit irgendein Urteil über die Bedeutung und den Wert jüdischer Exegese fällen zu wollen oder zu können. Für Augustin darf eine Hermeneutik, egal welcher Art, gerade nicht beim äußeren Zeichen bzw. „nur" bei historischen Tatsachen stehen bleiben, ohne dabei den nötigen Übergang zur unsichtbaren Wirklichkeit des göttlichen Wortes zu verfehlen.[129] Auch würde eine

---

tragen, wie eines Blinden Antlitz im Spiegel erscheint, von anderen wird es gesehen, von ihm selbst wird es nicht gesehen."

[126] Diese Konstruktion liegt aber auch schon bei Origenes vor. Vgl. *princ*. IV,2,1–2.

[127] Vgl. Origenes, *de principiis* II,11,2: „Leute, welche die Mühe des Nachdenkens scheuen, oberflächliche Betrachter des Gesetzes; die nur ihren Gelüsten schmeicheln, Buchstabenschüler glauben, die Verheißungen beziehen sich auf sinnliches Wohlbehagen und Ueberfluß.[…] [S]o mehrere ähnliche Beispiele, deren bildlichen Sinn sie nicht verstehen. […] Kurz, sie wollen Alles nach der Gewohnheit dieses Lebens wieder haben, was von den Verheißungen zu erwarten ist. Dieß ist die Denkungsart derer, die sich zwar Christen nennen, aber in ziemlich jüdischem Sinne die Schrift erklären, und Nichts, was göttlicher Verheißung würdig wäre, darin finden." Im Folgenden zitiert nach: Origenes, *de principiis, Über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft*, Karl Fr. Schnitzer (Hrsg. & Übers.), Stuttgart 1835 [BKV].

[128] Cameron, *Scripture*, S. 207.

[129] Vgl. ebenso Papst Benedikt XVI., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben, Verbum Domini* (30. September 2010), 38: „Wenn die Gliederung zwischen den verschiedenen Sinngehalten der Schrift festgestellt wird, ist es also entscheidend, den *Übergang vom Buchstaben zum Geist* zu

Hermeneutik, die den Text einer Kritik unterzieht, sich über das göttliche Wort (durch das alles beurteilt wird) und seine normative Selbstentäußerung stellen.

Sofern sich die Methode formal aus dem primären Demonstrandum – dem inkarnierten göttlichen *verbum* – ableitet, muss für Augustin jede Methode fruchtlos bleiben, die weder Fähigkeit noch Absicht besitzt, die metaphysische Realität des göttlichen *verbum* freizulegen.[130] Vielmehr erscheint Augustin das Vorhaben, die Heilige Schrift nur aus einer rein immanenten Perspektive zu betrachten, mit Fluch, Knechtschaft und Blindheit geschlagen, weil sie im Buchstaben und in der sichtbaren Realität gefangen bleibt. Eine Auslegung, die am Text und äußeren Zeichen als solches interessiert ist, wäre für Augustin ein Ausfluss erbsündiger Blindheit und Strafe. Aufgrund der Notwendigkeit, vom äußeren Zeichen zum göttlichen Wort überzugehen, wäre er zu einer bloßen philologischen und historisch-kritischen Exegese außerstande gewesen, und auch wenn sich Augustin um Auslegung *ad litteram* und *secundum historiam* bemüht, dürfen diese aufgrund der Namensgleichheit nicht mit moderner Methodik verwechselt werden.[131]

Prinzip und Methode der Schriftauslegung (Inkarnation und inkarnatorische Hermeneutik) verhalten sich interdependent zueinander. Ein Idealist, für den die Welt Geist ist, würde bspw. keine rein empirische Methode verwenden. Ein Naturalist wird keine Begriffsdialektik einsetzen, weil in beiden Fällen die Erkenntnismethode nicht aus den Prinzipien hervorgeht. So ist für Augustin unter Voraussetzung der Inkarnation, d. h. der verborgenen geistigen Gegenwart Gottes im Zeichen des Fleisches, auch nur eine solche Hermeneutik angemessen, die auf die metaphysische Realität abzielt, also die bloß geschichtlichen Zeichen transzendieren *muss*.

---

erfassen. Dieser Übergang findet nicht automatisch und von sich aus statt; vielmehr bedarf es einer Überschreitung des Buchstabens: ‚Denn das Wort Gottes selber ist nie einfach schon in der reinen Wörtlichkeit des Textes da. Zu ihm zu gelangen verlangt eine Transzendierung und einen Prozess des Verstehens, der sich von der inneren Bewegung des Ganzen leiten lässt und daher auch ein Prozess des Lebens werden muss‘.“Zitiert nach: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 187*, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Bonn 2010, S. 65.

130 Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 158: „Daran ändert auch prinzipiell Augustins spätere Wendung zur Literalexegese nichts. Sie korrigiert die frühe zu schnell vergeistigende Auffassung nur insofern, als jetzt neben der allegorischen Fragerichtung auch das ‚factum‘ der göttlichen Taten und Worte betont wird […]. Er unterstreicht nur, dass es tatsächlich gesprochen wurde.“ Mit Philologie oder historischem Kontext hat es nichts zu tun, wenn Augustin betont, dass die *verba* tatsächlich *historia* berichten.

131 Walter, Christoph, *Der Ertrag der Auseinandersetzung mit den Manichäern für das hermeneutische Problem bei Augustin*, München 1972, S. 188: „[D]ie Auslegung secundum litteram ist keine Literalexegese [Wort für Wort, nicht wortwörtlich], die Auslegung secundum historiam ist keine historisch-kritische [nicht was faktisch passierte, sondern was als Faktum berichtet wurde] und die Auslegung der figurae nicht als solche Typologie; weder sie noch die Auslegung secundum prophetiam decken sich außerdem mit der Allegorese [nur Vermittlung von Bedeutungszusammenhang] bzw. Typologie [d. h. Metaphorik] im Sinne der Literaturwissenschaft.“

So erkennt Augustin in „den Juden" diejenigen Hermeneuten, die in der Heiligen Schrift nicht die Zeichen der Inkarnation erkennen können, weil sie die Zeichen nicht aus ihrem Referenten, der Gottnatur Christi, zu durschauen vermögen (*adu. Iud.* 1: „*quod legunt, non intelligunt*."). Dies wirft auch ein Licht auf die Differenz zwischen einer gegenwärtigen wissenschaftlichen Exegese, die einen starken philologischen Akzent an den Tag legt und Augustins allegorischer Methode und Bewertung. Beides gilt es in der Wissenschaft nicht voreingenommen gegeneinander auszuspielen, sondern zum besseren Verständnis die Gründe der Differenzen aufzuzeigen.[132] Augustin hätte grundsätzlich mit einer historisch-kritischen Methode nicht arbeiten können und wollen, weil diese nicht auf das geistige und göttliche Wort, sondern auf vergängliche Varianzen (Geschichte als Realität des *mundus sensibilis*) abzielt.

„Kritik" (κρίνειν übersetzt mit „unterscheiden") bedeutet in diesem Zusammenhang, eine wissenschaftliche Analyse des Textes von einer solchen Auslegungsmethode zu unterscheiden, die tatsächlich kongruent zu Gegenstand, Sinn und Ziel der religiösen Lesung der biblischen Texte ist. Eine wissenschaftliche Methode und ihre anvisierte Erkenntnis muss nicht zwangsläufig die einzige angemessene Methode zur Begründung jenes Wissens sein, das einer Religion, einem persönlichen Gottesbezug und einer Kirche Fundament zu geben vermag. Muss die historische Auslegung, um ihren methodischen und wissenschaftlichen Rahmen nicht zu verlassen, allen metaphysischen Prämissen zurecht eine Absage erteilen, so folgt daraus aber auch, dass sie sich in der reinen Immanenz der Ereignisse erschöpfen muss.

Die vorliegende Arbeit analysiert Augustin ebenfalls mit der historischen Methodik – ohne dabei auf göttliche Erleuchtung zu bauen. Jedoch sollte insbesondere auch bei Einnahme dieser Perspektive reflektiert werden, dass sie nicht dem Ansatz Augustins selbst entspricht und aufgrund seines explizit religiösen Fokus – ihrem eigenen Selbstverständnis nach – auch nicht entsprechen kann. Ein solches Vorgehen steht jedoch in einem gewissen Widerspruch zum Vorgehen und zu den Prämissen Augustins. In einem immanent-historischen Fokus vollzieht sich für Augustin das exakte Gegenteil, was der Zweck und das Ziel von Inkarnation und Offenbarung gewesen sind: nämlich der Lehre des Transits von der sichtbaren Welt

[132] Zur Differenz zwischen Metaphysik und Historik, wie sie schon angemahnt wurde, vgl. Schwienhorst-Schönberger, Ludger, „Der offenkundige und der verborgene Sinn", in: *Katechetische Blätter* 135 (2010), S. 86–91, hier: S. 86: „[Es] geht […] um eine Metaphysik der Erkenntnis"; S. 87: „Damit zusammen hängt eine defizitäre Erkenntnis- und Literaturtheorie. […] Das Problem dabei ist: Wir bleiben ausschließlich auf der Ebene des Menschlichen"; S. 88: „Das ist das Kernproblem: Es fehlt eine reflektierte biblische Hermeneutik. […] Der innere Gehalt eines Geschehens, seine Wahrheit, erschließt sich erst einer innerlich geöffneten Vernunft. In der Heiligen Schrift kommt vor allem diese innere verborgene Wahrheit geschichtlicher Ereignisse zu Sprache."

in ein unsichtbares, transzendentes und geistiges Reich.[133] Erst durch (die) metaphysische Erkenntnis kann mit dem Text ein Zugang zur überweltlichen göttlichen Realität gewonnen werden. Augustins Methode ist damit nicht nur transzendenzfähig – sie ist, um einen Zugang zum Göttlichen zu ermöglichen, Metaphysik.[134]

Dennoch soll in dieser Arbeit natürlich nicht selbst eine religiöse Auslegung des Textes erfolgen; vielmehr müssen hier die philosophischen Grundlagen der augustinischen Methode analysiert werden – sodass bei Beachtung der methodischen Kritik (Unterscheidung) beide Methoden (die historisch-kritische und die religiöse) mit ihrem je angemessenen Zweck ihren Platz und ihr Recht erhalten.[135] „So sollte jede Form der Schriftauslegung bei allem, was sie an Informationen über die Heilige Schrift mitzuteilen hat, nicht vergessen, dass sie letztlich zurückzutreten hat, um einer spirituellen Praxis Raum zu geben, die dem Menschen hilft sich

[133] Vgl. *de sermone domini in monte* II,6,20: „Aber keiner wird über Gottes Reich in Unwissenheit sein dürfen, wenn der eingeborene Sohn Gottes, nicht nur mittels Einsicht erkennbar, sondern sichtbar als Homo dominicus [Anm. 7: Vgl. *retr*. I,19,8: mediator statt dominicus], vom Himmel kommen wird, zu richten die Lebenden und die Toten. Nach diesem Gericht, die Scheidung und Trennung der Gerechten von den Ungerechten, wird Gott in den Gerechten wohnen, dass es keiner Belehrung durch Menschen mehr bedarf, sondern alle werden, wie geschrieben ‚von Gott gelehrt sein'." Übersetzung zitiert nach: Aurelius Augustinus, *Die Bergpredigt*, Susanne Greiner (Übers.), Freiburg 2006 [Christliche Meister 54].

[134] Es darf die Inkarnation aber nicht nur in ihrer metaphysischen Relevanz gesehen werden. Über die konkrete Fleischwerdung des Wortes in der Geschichte ist es ebenso möglich den Ansatz der historisch-kritischen Exegese zu legitimieren. Gottes Wort ist *in* der Geschichte *geworden*, aber nicht *Geschichte* geworden. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Ludger, „‚Damit die Bibel nicht ein Wort der Vergangenheit bleibt' – Historische Kritik und geistige Schriftauslegung", in: *Gottes Wort in Menschenwort, Die eine Bibel als Fundament der Theologie*, Karl Lehmann, Ralf Rothenbusch (Hrsg.), Freiburg 2014 [Quaestiones Disputatae 266], S. 177–201, hier: S. 194: „Wenn gesagt wird, die historisch-kritische Exegese sei aufgrund der inkarnatorischen Struktur des christlichen Glaubens notwendig, muss man sich über die genaue Bedeutung dieses Begriffes verständigen. […] Notwendig ist ‚historisch-kritische Exegese' hinsichtlich des inkarnatorischen Charakters des Christentums insofern, als die biblischen Geschichten nicht ausschließlich und durchgehend als rein fiktional zu verstehen sind."

[135] Wie dies auch schon geschieht bei Schwienhorst-Schönberger, Ludger, „Die Wiederentdeckung des geistigen Schriftverständnisses, Zur Bedeutung der Kirchenväterhermeneutik", in: *Theologie und Glaube* 101 (2011), S. 402–425, hier: S. 421–422: „Dabei hätte gerade die Einsicht in die Sinnoffenheit, die Mehrdeutigkeit und Metaphorizität literarischer und folglich auch biblischer Texte Ansatzpunkte für eine Lösung der angesprochenen Spannungen geboten. […] Als literarische Texte sind die Texte der Heiligen Schrift mehrdeutig. Zudem ist die Bedeutung eines Textes nicht ohne weiteres identisch mit der Aussageabsicht seines Autors. Damit ergeben sich überraschende Affinitäten zum mehrfachen Schriftverständnis der traditionellen Bibelhermeneutik." Vgl. weiter Schwienhorst-Schönberger, Ludger, „Zwei antagonistische Modelle der Schriftauslegung in Dei Verbum?", in: *Erinnerung an die Zukunft, Das Zweite Vatikanische Konzil*, Jan-Heiner Tück (Hrsg.), Freiburg 2012, S. 449–461, hier: S. 454.

der Begegnung mit dem Wort des lebendigen Gottes zu öffnen."[136] Die Einseitigkeit einer rein dogmatischen Auslegungsmethode würde der wissenschaftlichen Kritik ermangeln und die Exklusivität der historisch-kritischen Auslegungsmethode könnte den Blick auf die kirchliche Tradition biblischer Theologie und ihr transzendentes Subjekt verstellen.[137] Eine Differenzierung in beide Richtungen muss also Aufgabe einer wissenschaftlichen umfassenden Arbeit sein.

[136] Schwienhorst-Schönberger, Ludger, „Die Wiederentdeckung des geistigen Schriftverständnisses, Zur Bedeutung der Kirchenväterhermeneutik", in: *Theologie und Glaube* 101 (2011), S. 402–425, hier: S. 425. Die Debatte (die leider nicht ohne Polemik auszukommen scheint) über die methodischen und dogmatischen Grundlagen der historisch-kritischen als auch dogmatischen Exegese, kann hier nicht ausführlich rekonstruiert werden. Zwar öffnet der Ansatz von Schwienhorst-Schönberger der Dogmatik und Philosophie gewissermaßen von Innen die Tür zur Exegese in der aktuellen Debatte, jedoch soll eine kritische Gegenposition zu ihm nicht unerwähnt bleiben. Vgl. Frevel, Christian, „Vom bleibenden Recht des Textes vergangen zu sein: Wie tief gehen die Anfragen an die historisch-kritische Exegese?" in: *Gottesbilder und Menschenbilder, Studien zu Anthropologie und Theologie im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 2016, S. 1–45, hier: S. 18: „Da die Schrift fundamentales Zeugnis der Selbstoffenbarung Gottes ist, geht ihre Bedeutung ohne Zweifel nicht im Literalsinn auf. Mir wäre kein Exeget bekannt, der das ernsthaft behaupten würde. Entscheidend ist vielmehr, dass auch das personale Moment nicht ohne den Literalsinn gegeben ist. Dass also ein personales Offenbarungsverständnis erst in der geistigen Schriftlektüre durch die Begegnung mit Christus in der Schrift (des Alten wie des Neuen Testaments!) zur Entfaltung kommt, ist m. E. eine theologisch problematische Position." Frevels „approximative Annäherung" (ebd. S. 19), wird schon durch Augustin selbst (*acad*. III,18,40) widerlegt, da man sich einer Wahrheit nur annähern kann, wenn man schon weiß, „wo" sie ist, so dass man auch weiß, ob man sich ihr genähert hat.

[137] Eine Gleichgewichtung der Methoden nimmt auch das Zweite Vatikanum vor (*Dei Verbum* 11–12), vgl. Hoping, Helmut, „Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum", in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Peter Hünermann, Bernd Jochen Hilberath (Hrsg.), Bd. 3, Freiburg 2005, S. 695–831, hier: S. 773: „Das Konzil anerkennt damit, dass sich die Wahrheit der Heiligen Schrift nicht in der im engeren Sinne historischen Wahrheit ihrer Texte erschöpft." Fraglich ist, wie hier die beiden vom Konzil anerkannten Methoden verbunden werden sollen. Wie kann historisch-kritische Methode (*sensus litteralis*) mit der dogmatischen Methode (*sensus plenior*) verbunden werden, wenn sie sich antagonistisch zuwiderzulaufen scheinen (Ratzinger, Joseph, „Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie", in: *Theologische Quartalschrift* 14 (1968), S. 257–282, hier: S. 260)? Mit Augustin könnte vom Prinzip des Inkarnierten aus die historische Methode dem Fleische, das in einer Zeit und einem geschichtlichen Ort Realität gewesen ist und der dogmatische Sinn dem überzeitlichen Wort zugeordnet werden. Diese beiden zu koppeln, muss dem Gottessohn überlassen werden. Entscheidend ist nach dem Vorbild der Inkarnation, dass nicht die menschliche Seite von der göttlichen oder umgekehrt absorbiert wird (vgl. *io. ev. tr.* CV,6; LXXVIII,1; Kap. B.II.3.b).

Die Einheit von Glauben und Vernunft

Die der vorliegenden Arbeit zugrunde liegende These lautet: Die Bibelhermeneutik des Augustin wird als erste Philosophie aufgefasst. Diese dogmatische These erscheint erst vor dem Hintergrund mittelalterlicher Diskussionen in ihrer ganzen Schärfe und eigentlichen Sprengkraft: „[Die] Grenzziehung zwischen den beiden ‚göttlichen Wissenschaften', der philosophischen Theologie oder Metaphysik und der Offenbarungstheologie"[138] erfolgte bei Thomas von Aquin als Reaktion auf die differenten Erkenntnisansprüche aristotelischer Philosophie und augustinischer Theologie.[139] Thomas differenziert zwischen *theologia sacrae scriptuare* und einer *theologia philosophica,*[140] sowie korrespondierend zwischen einer *sapientia divina* einerseits und einer *sapientia mundana* andererseits.[141] Was an dieser Stelle *methodisch* getrennt wird, bildete zuvor bei Augustin noch eine Einheit von Vernunft und Glaube:

> Und so kann Augustinus als zu glauben und zu lehren festhalten, ja als zentrale Lehre für das menschliche Heil (‚humanae salutis caput'), ‚dass die Philosophie, das heißt das Streben nach Weisheit, nichts anderes sei als die Religion' und folglich ein doktrineller Irrtum auch zum Ausschluss von den Sakramenten führen könne. Die wahre Religion wird somit zum Maßstab einer wahren Philosophie.[142]

Augustin hätte die Trennung von Philosophie und Religion niemals nachvollziehen können (vgl. *vera rel.* V,8,25) – basiert bei ihm doch der Anspruch der *vera religio* auf der Identität von geglaubter und erkannter Wahrheit und auf der Vollendung allen natürlichen Erkenntnisstrebens durch die christliche Religion. Die Trennung zweier Erkenntniswege und die Rede von einer *duplex veritas* (ScG I c.4,

---

[138] Speer, Andreas, „‚Sapientia christiana' – Augustinus und die ‚longue durée' einer christlichen Weisheit", in: *Augustinus, Bildung – Wissen – Weisheit, Beiträge des VI. Würzburger Augustinus-Studientages am 6. Juni 2008*, Würzburg 2011, S. 69–90, hier: S. 77. Im Folgenden kurz zitiert: Speer, *Weisheit*.

[139] Vgl. Hoping, Helmut, *Weisheit als Wissen des Ursprungs, Philosophie in der „Summa contra gentiles" des Thomas von Aquin*, Freiburg, Basel, Wien 1997, S. 71: „Wenn die Theologie eine Wissenschaft (scientia) genannt wird, dann in einem allgemeinen Sinn. So unterscheidet man im 12. Jahrhundert die Theologie noch nicht explizit als Wissenschaft von der Schriftauslegung." & Ebd. S. 81: „Gegenüber der Metaphysik, die alles betrachtet, sofern es ein Seiendes ist, das heißt ‚sub ratione entis', betrachtet die ‚sacra doctrina' alles ‚sub ratione Dei'. Doch das Formalobjekt der ‚sacra doctrina' ist nicht das göttliche Seiende, sofern es durch die natürliche Vernunft erkennbar ist, sondern insofern es von uns durch göttliche Offenbarung erkannt wird."

[140] Vgl. Thomas von Aquin, *Super Boethium De trinitate* q. 5, a. 4.

[141] Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* I,4. Vgl. Hoping, Helmut, *Weisheit als Wissen des Ursprungs, Philosophie in der „Summa contra gentiles" des Thomas von Aquin*, Freiburg, Basel, Wien 1997, S. 71f.

[142] Speer, *Weisheit*, S. 81.

n.21; c.9, n. 51) hätte Augustin als widersprüchlich gesehen. Augustin ist nicht, wie Thomas, der Auffassung: „Die Metaphysik ist Theologie und Ontologie zugleich [ScG I, c. 70].“[143], sondern vielmehr ist aus seiner Sicht die Hermeneutik der Heiligen Schriften der Zugang zum metaphysischen Prinzipienwissen.[144]

Augustin vollzieht die Identifikation christlicher Weisheit mit der natürlichen Vernunft, indem er die ciceronische Definition der Weisheit modifiziert.[145] Sah Cicero die Weisheit (*sapientia*) noch als Kenntnis (*scientia*) menschlicher und göttlicher Dinge (*tusc*. IV,57)[146], will Augustin die Weisheit nur noch auf die ewigen göttlichen Dinge bezogen sein lassen und überlässt die menschlichen und zeitlichen Dinge der Wissenschaft (*scientia*) (*trin*. XIV,1,1–3). Diese Modifikation der ciceronischen Definition folgt aus der Anwendung der Zweinaturenlehre Christi (vgl. Kap. B.II.6.) und dem Schriftwort „In ihm sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen.“ (Kol 2,3 EÜ). In dieser Unterscheidung Augustins sieht Speer eine Spannung im Bedeutungsfeld der Weisheit angelegt, die zahlreiche mittelalterliche Debatten zum christlichen Weisheitsideal grundgelegt hat.[147] Das augustinische Ideal, die christlich-religiöse Weisheit im eigentlichen Sinne als Universalwissenschaft zu verstehen, wird in der gegenwärtigen theologischen Debatte wieder deutlich vertreten:

> Was sich in diesen Debatten in der zweiten Hälfte des 13. Jh.s zeigt, ist die Auflösung eines Ideals, das Benedikt XVI. nicht nur in seiner Regensburger Rede beschworen hat, sondern dessen sich Joseph Ratzinger von Anfang an als hermeneutische Kate-

---

[143] Hoping, Helmut, *Weisheit als Wissen des Ursprungs, Philosophie in der „Summa contra gentiles“ des Thomas von Aquin*, Freiburg, Basel, Wien 1997, S. 95. Die Ontologie wäre demnach bei Augustin konsequenterweise Auslegung der biblischen Schöpfungstexte, insbesondere Gen 1–2 und Joh 1.

[144] Vgl. Hoping, Helmut, *Weisheit als Wissen des Ursprungs, Philosophie in der „Summa contra gentiles“ des Thomas von Aquin*, Freiburg, Basel, Wien 1997, S. 92: „Diese Erzählung der Theologie wird eine metaphorische, symbolische und parabolische Rede sein müssen, die das Ziel hat, durch Ähnlichkeiten aus dem Bereich der sinnlichen Erfahrung zur Erkenntnis der Glaubensartikel hinzuführen, da die Prinzipien der Theologie unserer diskursiven Verstandestätigkeit nicht angemessen sind.“ Es ist zugleich nicht nötig, einen krassen Gegensatz zwischen Thomas und Augustin zu konstruieren. Thomas Auffassung von der Theologie als gottbezogenes (metaphysisches) Wissen, das aus der Heiligen Schrift abgeleitet wird, deckt sich mit derjenigen Augustins. Thomas räumt darüber hinaus der „säkularen“ Vernunft ein metaphysisches Erkenntnispotential ein (ebd. S. 86). Augustin hätte – auch wenn er sicherlich von paganen Philosophen viel zu übernehmen wusste – deren tatsächliche Fähigkeit zur Erkenntnis der göttlichen Natur (im Gegensatz, dass Gott ist und er Einheit ist, was die Platoniker erkannt haben) allein aus menschlichen Vernunftvermögen wohl als Dämonenbetrug (o.ä.) abgetan. Umgekehrt ist eine Rückbindung der platonisch-christlichen Philosophie an die Heilige Schrift eine dogmatische Notwendigkeit für Augustin.

[145] Vgl. Speer, *Weisheit*, S. 82–83.

[146] Vgl. ebenso Apuleius, *de platone et eius dogmate,* II,6.

[147] Vgl. Speer, *Weisheit*, S. 87.

> gorie bedient. Es ist das Ideal einer ‚sapientia christiana', die sich als Vollendung des menschlichen Erkenntnisstrebens und als wahre Philosophie begreift.[148]

Joseph Ratzinger[149] insistiert auf dem universellen und vernünftigen Charakter christlicher Religion: „Wir sind nicht eine Religion wie andere auch und haben gleiches Recht wie die anderen, sondern wir sind die Fortsetzung des menschlichen Denkens, das die Religion kritisiert [die mythische und politische Religion nach Varro, vgl. *civ*. VI,5] hat, des Denkens, das schon einen Weg zu Gott gefunden hat."[150] Damit ist das Christentum ebenso einzigartig gedacht, wie es auch nur *eine* menschliche Vernunft geben kann. In Funktion der christlichen Religion als Erste Philosophie sieht Ratzinger die rationale Basis für einen pluralen Diskurs von ansonsten irreduziblen Kulturen und Wissenschaften:[151]

> In der westlichen Welt herrscht weithin die Meinung, allein die positivistische Vernunft und die ihr zugehörigen Formen der Philosophie seien universal. Aber von den tief religiösen Kulturen der Welt wird gerade dieser Ausschluss des Göttlichen aus der Universalität der Vernunft als Verstoß gegen ihre innersten Überzeugungen

---

148 Speer, *Weisheit*, S. 80.

149 Vgl. Speer, *Weisheit*, S. 85: „Insbesondere scheint sich der Kardinal wie auch der Papst gegen ein Wissenschaftsverständnis zu richten, das den Wahrheitsanspruch zunächst vorrangig prozedural durch den Rückgang auf die dem jeweiligen Wissensdiskurs zugrundeliegenden Prinzipien sichert." & Ebd. S. 87: „Konsequent unterscheidet daher Thomas die Metaphysik als erste Philosophie von der Theologie als Offenbarungswissenschaft und misst der Theologie gegenüber den übrigen Wissenschaften folglich auch keine beweisende und ordinative, sondern lediglich eine judikative Rolle zu. Dies bedeutet nichts anderes als die kritische Selbstbeschränkung ihres normativen Anspruchs auf der Grundlage allgemein geltender wissenschaftlicher Diskusregeln. Nur als Wissenschaft nimmt und hat aber die Theologie am universalen Wissensdiskurs teil, deren Spielregeln sie jedoch nicht bestimmt. Dies ist der Weg zur Weisheit durch den Weg der Wissenschaft, der, wenn er, wie Immanuel Kant betont, gesichert ist, stets gangbar bleibt."

150 Ratzinger, Joseph, Flores D'Arcais, Paolo, *Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus*, Berlin 2006, S. 26.

151 Dem steht die Auffassung entgegen, dass das Christentum nur für den kulturell und denkerisch christlich geprägten Raum diese Basis bilden kann und für einen Diskurs jenseits dieser Grenzen eine allgemeine Basis der Vernunft gesucht werden muss, wie sie auch der mittelalterliche Aristotelismus bieten sollte. Vgl. Speer, *Weisheit*, S. 75: „Dahinter verbirgt sich die Begegnung mit einem philosophischen Denken das nichts weniger als ein rationales und profanes Verständnis der Wirklichkeit im Ganzen beansprucht, zugleich aber über die Grenzen des Christentums hinaus die Möglichkeit einer universellen Wissenschaftssprache eröffnet." Es geht also letztlich um die Frage, ob alle Menschen unter der Wahrheit Jesus Christus gesammelt werden müssen und damit das Christentum (wie durch die platonische Philosophie) universalisiert werden muss oder ob eine nicht-religiöse Wahrheit die Basis für das menschliche Denken bildet, die nicht auf einen religiösen Standpunkt beschränkt ist.

> angesehen. Eine Vernunft, die dem Göttlichen gegenüber taub ist und Religion in den Bereich der Subkulturen abdrängt, ist unfähig zum Dialog der Kulturen.[152]

Das dogmatische Kernproblem, das im Rahmen dieser Arbeit stets mitbedacht werden muss, ist das Selbstverständnis des Christentums als Religion der Wahrheit und der damit verbundene Anspruch der Einheit von Glauben und Vernunft.[153] Dies bedeutet im augustinischen Sinn einen klaren Primat der Wahrheit Christi über alle menschliche und natürliche Vernunft, die die *sapientia christiana* der *scientia* überordnet (wie das Wort dem Fleisch), wirft gleichzeitig aber auch die Frage auf, inwiefern Theologie dann wissenschaftlich sein kann, sofern *scientia* sich nicht auf ewige Prinzipien, sondern nur auf zeitliche Erscheinungen bezieht. Die Vollzugsgestalt der ersten Philosophie als Hermeneutik der Heiligen Schrift, die die Kenntnis des ersten Prinzips aller Erkenntnis vermittelt, hängt also davon ab, ob die christliche Wahrheit methodisch von der natürlichen Vernunft abgetrennt wird (Thomas) oder als deren Voraussetzung gilt. Für Augustin scheint sich diese Alternative nicht zu stellen, da die Vorordnung der religiösen und metaphysischen Wahrheit – insbesondere für das menschliche Denken – durch die Inkarnation selbst beantwortet ist: Gott nahm Fleisch an, damit Gott erkannt wird – und nicht umgekehrt. Eine Trennung von natürlicher Vernunft und Offenbarungswahrheit käme für Augustin einer Trennung der zwei Naturen Christi[154] gleich und *kann folglich im Christentum nicht gedacht werden*.

---

[152] Ratzinger, Joseph, „Glaube, Vernunft und Universität, Erinnerungen und Reflexionen" [Regensburger Rede], Regensburg, 12. September 2006, in: ders., *Glaube und Vernunft, Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg 2006, S. 11–32, hier: S. 30.

[153] Vgl. Ratzinger, Joseph, „Das Christentum – die wahre Religion?", Vortrag an der Sorbonne, Paris, 27. November 1999, in: ders., *Glaube – Wahrheit – Toleranz, Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, S. 131–147, hier: S. 138f.: „Zu einem bloß gedachten Gott betet man nicht. Wenn aber der Gott, den das Denken findet, nun im Innern einer Religion als sprechender und handelnder Gott begegnet, dann sind Denken und Glauben versöhnt. […] Die Überzeugung, daß das Christentum Philosophie sei, die vollkommene, das heißt zur Wahrheit durchgestoßene Philosophie, blieb noch weit über die Väterzeit hinaus in Geltung. […] Zu dem Gott, der Natur, Weltseele oder was auch immer war, hatte man nicht beten können; er war kein ‚religiöser Gott', hatten wir festgestellt. Nun aber, so sagt schon der Glaube des Alten Testaments und erst recht der des Neuen Testaments, hat dieser Gott, der der Natur vorausgeht, sich den Menschen zugewandt. Eben weil er nicht bloß Natur ist, ist er kein schweigender Gott. Er ist in die Geschichte eingetreten, dem Menschen entgegengegangen, und so kann der Mensch nun ihm entgegengehen. Er kann sich Gott verbinden, weil Gott sich dem Menschen verbunden hat."

[154] Vgl. Mayer, Cornelius, „Kerngedanken aus den Weihnachtspredigten Augustins": „Um den rechten Glauben über Christi Person hat die frühe Christenheit Jahrhunderte lang gerungen. Obgleich das Konzil von Chalkedon, das die Lehre von den zwei Naturen in Christus definierte, erst im Jahre 451 stattfand, sprach Augustinus in Bezug auf Christus zuvor schon völlig orthodox von einer Person in zwei Naturen." Zitiert nach: Mayer, Cornelius, „Kerngedanken aus den Weihnachtspredigten Augustins – 2. Die doppelte Geburt Christi aufgrund seiner

Zudem drängt sich die Frage auf, weshalb das Christentum im Laufe der Kirchengeschichte auch in philosophischen Fragen überzeugt hat. Die Antwort auf diese Frage ist auf dem Feld der Metaphysik zu suchen bzw. in der Grundfrage, von der die Metaphysik ihren Ausgang nimmt: die Erkenntnis des ersten Prinzips von Sein und Denken. Am Versuch, diese erste Philosophie aber tatsächlich einsichtig zu machen, scheiterten letztlich die hellenistischen Schulen, und erst der Inkarnationsgedanke scheint hier eine befriedigende Antwort gegeben zu haben (Kap. A.II.3). Damit ist die Inkarnation nicht nur formales Kriterium einer universalen Weisheit, sondern auch die reale Bedingung, unter der nach Augustin überhaupt eine Gotteserkenntnis behauptet werden kann. Der philosophischen Auswirkung des Inkarnationsgedankens soll im ersten Kapitel dieser Arbeit vertieft nachgegangen werden.

V Der Text des Evangeliums und der Traktate

1 Der Text des Johannesevangeliums

Die Frage, auf welchen Text des Johannesevangeliums sich Augustin bezogen hat, lässt sich nur schwer beantworten.[155] Augustin verwendet zu keinem Zeitpunkt ausschließlich eine vollständige lateinische Version der Bibel, sodass die Rezeptionen in Bezug auf unterschiedliche Bücher der Bibel variieren. Augustin kennt zwar eine vollständige lateinische Version der Bibel: die *Itala* (*doctr. chr.* II,15,22), die er auch empfiehlt (und nicht etwa die *Vulgata*), zugleich empfiehlt er aber auch immer den Blick ins Griechische, um die Vielzahl lateinischer Übersetzungen zu korrigieren (*io. ev. tr.* CIV,3; *ep*. LXXI,6). Houghton kommt in der Verwendung verschiedener biblischer Textversionen bei Augustin zu einem ausgewogenen Urteil: „Augustine should not be described as a witness either just for the Old Latin versions or for the Vulgate tradition alone, as in the Gospels he spans both. Although his memory was remarkable, there are plenty of examples of his referring to a biblical codex and several occasions on which he regrets his lack of biblical knowledge."[156]

Augustins Umgang mit verschiedenen Textversionen respektive Übersetzungen kann mit folgendem Beispiel verdeutlicht werden: So wird der Begriff λόγος in Joh 1,1 mit dem Wort *verbum* übersetzt, während sich, wie Augustin in *io. ev. tr.*

zweifachen Natur". Quelle: https://augustinus.de/einfuehrung/texte-von-augustinus-mit-online-uebers/weihnachten/237-weihnachten?start=2. Letzter Zugriff: 28.5.21.

[155] Vgl. Milewski, *Exegesis,* S. 86–87. Milewski stellt für die Predigten 104–111 fest, dass die Vulgata durchgehend verwendet wurde. Vgl. Houghton, H.A.G., „Augustine's Adoption of the Vulgate Gospels", in: *New Testament Studies* 54/3 (2008), S. 450–464, hier: S. 450. Im Folgenden kurz zitiert: Houghton, *Adoption*.

[156] Houghton, H.A.G., Augustine's Citations and Text of the Gospel according to John, Birmingham 2006, S. 406.

CVIII,3 feststellt, bei Joh 17,17 die Übersetzung „*sermo tuus veritas est*“ findet, der Begriff λόγος somit mit *sermo* (Rede) und nicht mit *verbum* (Wort) wiedergegeben wird. Diese wechselnde Übersetzung des λόγος-Begriffs als *sermo* oder *verbum* findet sich oft synonym (*io. ev. tr.* LIV,6–7; *en. ps.* CXLVII,22), sodass folglich an solchen Stellen, an denen im Lateinischen der Begriff *sermo* verwendet wird, auch der Begriff *verbum* verstanden werden kann. Dieser synonyme Gebrauch von *verbum* und *sermo* ist Augustin auch aus Handschriften im Fall von Joh 1,1 bekannt.[157] Sofern sie aber dasselbe bezeichnen, bedeutet die Heiligung in der Wahrheit (vgl. Joh 17,7), gleich ob sie mit *sermo* oder *verbum* bezeichnet wird, Christus, verstanden als Inkarnation der geistigen Wahrheit – oder des göttlichen Wortes. Wer also die Einsicht in dieses Wort gewonnen hat, ist im Namen Christi geheilt. Augustin sieht in dem wechselnden Gebrauch von *sermo* und *verbum* infolgedessen kein Problem, sondern bezieht sie auf die gleiche *res*: Christus. Aus dieser Methode zieht Augustin den Rückschluss, dass der unterschiedliche Wortlaut bei gleicher Sache nicht von Interesse ist.

Viele ältere lateinische Versionen der Heiligen Schrift sind jedoch schon Mischformen mit einzelnen Texten der Vulgata.[158] Augustin unterscheidet aber alle anderen Versionen lateinischer Übersetzungen der griechischen Septuaginta[159] ausdrücklich von der Übersetzung des Hieronymus, die das Hebräische berücksichtigt. Er schätzt die Septuaginta dabei jedoch im Vergleich zum hebräischen Text als höhere Autorität ein (*civ.* XVI,10,2) und schreibt der griechischen Übersetzung im Falle einer Abweichung sogar einen eigenen geoffenbarten Bedeutungsgehalt zu, wobei sich beide Sprachversionen hierbei ergänzen (*civ.* XVIII,43). Die Tatsache, dass Augustin um eine lateinische Gesamtübersetzung bei Hieronymus gebeten hat (*ep.* LXXXII,34), Hieronymus dieser Anfrage jedoch nicht nachkommen konnte, lässt fragwürdig erscheinen, ob eine solche existierte oder zugänglich war[160], auch wenn die Übersetzung aus dem Hebräischen Augustin zum Teil bekannt gewesen zu sein schien (*doctr. chr.* IV,7,15; *civ.* XXII,29,2). Augustin gehört zwar zu den ersten westlichen Zeugen und Rezipienten der Übersetzung des Hieronymus, jedoch liegen seinen Ausführungen auch ältere, heute *unbekannte* lateinische Bibelübersetzungen zugrunde (*serm.* CCCLXXIV; *civ.* XX,21; *pecc. mer.* I,27,54). In *retr.* II,32 weist Augustin darauf hin, dass er ältere, fehlerhafte Zitationen in seinen Werken korrigiert hat, insofern er sie überprüfen konnte. Augustin ist also durchgehend um den Rückgriff auf einen authentischen Text bemüht, was

[157] Vgl. Boyle, M., „Sermo: Reopening the conversation in translating JN 1,1“, in: *Vigiliae Christianae* 31 (1977), S. 161–168, hier: S. 163.

[158] Vgl. Houghton, H.A.G., *Augustine's Text of John, Patristic Citations and Latin Gospel Manuscripts*, Oxford 2008, S. 10. Im Folgenden kurz zitiert: Houghton, *Text*.

[159] Vgl. *civ.* XVIII,42–43. Augustin erkennt die Septuaginta in ihrer Autorität an, da ihre Entstehungs-„Legende“ belegt, dass die Übersetzung durch den Heiligen Geist inspiriert und somit gesichert ist.

[160] Vgl. Houghton, *Text*, S. 11.

ihn zu einer textkritischen *emendatio* verpflichtet. Dies ergibt sich nicht zuletzt aus der Tatsache, dass er dem manichäischen Vorwurf begegnen muss, ursprüngliche Texte seien angeblich gefälscht und „judaisiert" worden (*c. Faust.* XXXII,16).[161]

In *div. qu.* LXIV (ca. 388–395) zitiert Augustin noch eine alte Lesart von Joh 4, und Houghton stellt für einen späteren Zeitraum fest: „After 403, Augustine does not switch exclusively to Jerome's text, but there is a gradual process of convergence between his citations and the vulgate."[162] Sofern für die *tractatus in iohannes evangelium* die von Berrouard ermittelten Entstehungszeiträume[163] angesetzt werden, sind die ersten Vorträge nicht vor 406 entstanden.[164] Es kann also für das gesamte Werk davon ausgegangen werden, dass Augustin die Vulgata des Hieronymus für seine Predigten vorgelegen haben mag – auch wenn der Blick in andere Handschriften [*codices* – Plural!] von ihm weiter gepflegt wurde (vgl. *io. ev. tr.* XCVI,4; C,1; CXVIII,3; CXX,6). Beispielsweise liest Augustin das Zitat in *io. ev. tr.* I,11 (CCL 36,6,11) „*In principio fecit Deus coelum et terram*" (Gen 1,1), während in der Vulgata an dieser Stelle „*creavit*" (oder auch: *fecisti*) zu lesen ist. Es ist vor diesem Hintergrund davon auszugehen, dass Augustin im Johanneskommentar den Evangelientext (Joh 20,2) anhand des Griechischen korrigiert hat: „Einige Handschriften, auch griechische, haben: ‚Sie haben meinen Herrn hinweggenommen'; allein wir haben das in mehreren Handschriften, die uns zur Verfügung stehen,

---

[161] Vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 353: „Sämtliche Stellen des Alten Testamentes, aus denen die Katholiken schließen, sie seien Verweisungen auf das Neue, werden von ihnen [ie. der Kirche laut der Manichäer] falsch ausgelegt; wo sich das Neue Testament ausdrücklich auf das Alte beruft, haben wir es mit Interpolationen zu tun."

[162] Houghton, *Text*, S. 13.

[163] Vgl. S. Aurelii Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus. Quelle: http://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index2.htm. Letzter Zugriff: 25.6.20. 406–407: tr. I–XVI, 414: tr. XVII–XIX, 418–419 tr. XX–XXII, 414: tr. XXIII, 414: tr. XXIV–LIV, 419: tr. LV–CXXIV.

[164] Vgl. Daley, Brian E., „The Giant's Twin Substances: Ambrose and the Christology of Augustine's Contra Sermonem Arianorum", in: *Augustine, Presbyter Factus Sum*, Joseph T. Lienhard, Earl C. Muller, Roland J. Teske (Hrsg.), New York 1993, S. 477–495, hier: S. 477: „Augustine's public controversy with Arian Christians may have begun as early as 406." Der Johanneskommentar setzt also exakt zum Beginn der antiarianischen Kontroverse ein (was Cassidy, *Per Christum*, S. 123, klar widerspricht). Auch wenn beim *tractatus in iohannis evangelium* nicht von einem explizit antiarianischen Kommentar gesprochen werden kann (wie etwa beim Bibelkommentar *de genesi contra manichaeos*), so liegt diese Problemlage doch auf der Hand. Zum einen sind die Predigten XX–XXII, die sehr ähnlich zu *contra sermonem arrianorum* sind, eingefügt (was einem antiarianischen Gesamtaufriss zu folgen scheint). Zum anderen legt Augustin sehr großen Wert auf die Einheit in Wesen und Wirken von Vater und Sohn, was sich vom Evangelientext her zur Erörterung vorzüglich anbietet, aber auch das Zentrum der dogmatischen Auseinandersetzung mit dem Arianismus bildet. Die Themenvielfalt der *tractatus* lässt aber eine eindimensionale Zuordnung nicht zu.

nicht gefunden."[165] Welche Handschriften ihm hier zur Verfügung standen, kann kaum ermittelt werden.[166]

Welcher lateinische Text des Johannesevangeliums lag den tractatus zugrunde?

Spätestens ab *de consensu evangelistarum* (ca. 403) ist laut Houghton die überwiegende Verwendung der Vulgata belegbar.[167] Houghton stellt hierzu eine umfassende Analyse auf und visualisiert die Ergebnisse in einer anschaulichen Tabelle. Sein Fazit: „All commentators observe that the gospel of the *Tractatus* follows the texttyp of Jerome's revision."[168] Herbei sind jedoch Einschränkungen vorzunehmen, da der Text zwar in 284 Fällen mit der Vulgata übereinstimmt, in 318 Fällen jedoch abweicht.[169] Die Abweichungen können zum einen dadurch erklärt werden, dass zwischen den drei Predigtphasen (1. *Trac.* I–XVI: 406–407; 2. *Trac.* XVII–XIX, XXIII–LIV: 414; 3. *Trac.* LV–CXXIV: 419–420) zum Teil fünf bis sieben Jahre liegen können, in denen Augustin andere Bibeltexte verwendet oder selbst Revisionen vorgenommen haben könnte. Zum anderen lassen sich sehr viele Abweichungen dadurch erklären, dass oft nur der Vers am Beginn der Predigt aus dem Codex wörtlich zitiert und danach aus dem Gedächtnis zitiert oder paraphrasiert wird.[170] Auch Houghton differenziert weiter zwischen „primären" (direkt aus dem Text) und „sekundären" Zitationen (aus dem Gedächtnis), wobei Letztere sich tendenziell eher auf ältere Versionen als die Vulgata zurückführen lassen.[171] Insbesondere bei Zitationen im Verlauf der Predigt, bei Zitaten, die nicht der aktuellen Stelle entnommen sind, oder anderen Bibelstellen kann von einem Zitieren aus dem Gedächtnis ausgegangen werden. Dies erklärt auch die Vielzahl an Varianzen – die nicht zwangsläufig auf die Verwendung anderer Texte schließen lassen. Überdies scheint Augustin bei Zitaten aus dem Gedächtnis eher zu älteren Textversionen zu neigen, die in seiner Erinnerung haften geblieben sind, anstatt den vorliegenden und aktuelleren Text zu zitieren. So kann es auch zu einer gleichzeitigen Verwendung der Vulgata und einer älteren Version in Bezug auf dieselbe Stelle kommen, wie Houghton etwa für Joh 14,26 in *tr*. LXXVII und *tr.* CIV,1[172] oder auch für *div*.

---

[165] *Io. ev. tr.* CXX,6: „[N]onulli codices etiam graeci habent ‚tulerunt dominum meum' […] sed hoc in pluribus codicibus quos in promptu habuimus non invenimus."

[166] Vgl. für weitere Vergleiche Augustins von Griechischem und Lateinischem: *Io. ev. tr.* III,8; XCVI,4; XXXVIII,11; XLI,1; CI,4; CXV,4.

[167] Vgl. Houghton, *Adoption*, S. 456.

[168] Houghton, *Text*, S. 109.

[169] Vgl. Houghton, *Text*, S. 111. Vgl. die noch detailreichere Analyse Houghton, H.A.G., *Augustine's Citations and Text of the Gospel according to John*, Birmingham 2006, S. 123ff.

[170] Vgl. Houghton, *Adoption*, S. 457.

[171] Vgl. Houghton, *Adoption*, S. 451; 459.

[172] Vgl. Houghton, *Adoption*, S. 463.

quest. LXIV,4–5 nachweist.[173] Houghton zeigt außerdem auf, dass die These, spätere Kopisten oder Editoren hätten den Text abgeändert, sodass er zu ihrer biblischen Lesart passte, nicht haltbar ist, da für eine absichtliche Redaktion zu viele Ausnahmen bestehen geblieben sind[174] und Augustin die Verwendung älterer Versionen als der Vulgata bis in seine späten Werke nicht abgelegt hat.[175]

Der Bibeltext in der Predigt

Augustin scheint mit dem Bibelkodex in der Hand gepredigt zu haben (vl. auch mit Manuskript[176]), worauf er gelegentlich anspielt (*io. ev. tr.* XV,1; XL,1). Wenn er aber zu Johannes predigt, sind die Zitate, die nicht der konkreten Stelle des Johannesevangeliums entstammen, wohl aus dem Gedächtnis zitiert und dabei wörtlich und unkorrigiert stenografiert worden – sodass sie deshalb Fehler enthalten respektive sich auf lateinische Textversionen beziehen, die nicht überliefert sind (wie z. B. auch in *serm.* LXXII A,3 oder *serm.* CXXIX,3).[177] Laut *ep.* XXIII,A,3,6 ist ein Teil der Predigten des Johanneskommentars (evtl. *trac.* LV–CXXIV) nicht mündlich vorgetragen, sondern diktiert worden[178], um nach Karthago gesandt zu werden. Diese Texte könnten folglich zuverlässiger erstellt worden sein.[179] Es wurde aber keine Revision der Predigten und des Johanneskommentars mehr vollzogen, wie dies bei den Monographien (*libri*) in den *retractationes* der Fall gewesen ist[180],

---

[173] Vgl. Houghton, *Adoption*, S. 453.

[174] Vgl. Houghton, *Text*, S. 113–114.

[175] Vgl. Houghton, *Adoption*, S. 463.

[176] Vgl. Houghton, *Text*, S. 41.

[177] Vgl. Houghton, *Text*, S. 37–38.

[178] Ob die Kürze der letzten 70 (55–124) Traktate bereits dafür ausreicht, sie für diktiert zu halten, insbesondere da in ihnen durchaus direkte Anreden vorkommen, ist umstritten. Vor allem, da die Predigten sowohl gehalten als auch diktiert sein können, vgl. *io. ev. tr.* XCIX,8–9. Zur Debatte vgl. Fitzgerald, Allan D., „Introduction", in: Homilies on the Gospel of John 1–40, New York 2009, S. 13– 36. Dieser hält in diesem Zusammenhang eine abschließende Entscheidung für unmöglich. Milewski warnt davor, aufgrund der Kürze der Traktate der zweiten Hälfte auf ein Desinteresse Augustins an diesen Texten zu schließen, weil *io. ev. tr.* XCIX,8–9 in *trin.* XV,27,48 zitiert wurden. Es scheint dadurch nahegelegt, dass die späteren Traktate sowohl verschriftlicht waren, als auch zitierfähig. Vgl. Milewski, Douglas, „Augustine's 124 Tractates on the Gospel of John: The Status Quaestionis and the State of Neglect", in: *Augustinian Studies* 33/1 (2002), S. 61–77, hier: S. 77.

[179] Was durch die Tatsache belegt zu werden scheint, dass alle Vergleiche mit anderen Handschriften nur in den Vorträgen vorkommen, die diktiert wurden. Eigenartigerweise stellt Houghton, *Adoption*, S. 464 fest, dass die Johannespredigten für Karthago weit mehr Zitationen älterer lateinischer Textversionen des Johannesevangeliums enthalten, obwohl doch solche „Rückfälle" durch freie Rede erklärt wurden und in Diktaten gerade nicht vorkommen sollten.

[180] Obwohl Augustin dies wohl noch vorhatte, vgl. *ep.* CCXXIV,2. Vgl. Houghton, H.A.G., *Augustine's Text of John, Patristic Citations and Latin Gospel Manuscripts*, Oxford 2008, S. 29.

nicht aber bei den *sermones* und den *epistulae* (vgl. Possidius, *vita augustini* 18,9; 28,1–2).

Die Johannesverse, die zu Beginn der Predigt als Rahmen des behandelten Textabschnittes angegeben werden, wurden aus einem Codex wörtlich zitiert und bilden nahezu das gesamte Johannesevangelium ab.[181] Bei wiederholter Bezugnahme ändern sie sich im Wortlaut (aber) häufig, da Augustin frei zum Volk sprach. Es kann bei einer Abweichung vom Vulgatatext ohnehin kaum ermittelt werden, ob und aus welchem der unbekannten lateinischen Bibelübersetzungen (die von der Vulgata verdrängt wurden[182]) die Abänderung stammt. Zugleich besteht immer die Möglichkeit, dass Augustin den Text ungenau wiederholt und somit die Abweichung gar nicht auf einen anderen lateinischen Ausgangs-Evangelientext schließen lässt. Daher wird in Ermangelung genauerer Angabemöglichkeiten in der folgenden Arbeit nur die Vulgata als Hauptreferenztext für den Johanneskommentar verwendet. Die Vulgata wurde auch hauptsächlich im Johanneskommentar verwendet, und alle Abweichungen lassen sich als Ausnahmen der Zitationspraxis erklären.[183]

2 Der Text des tractatus in iohannis evangelium

Der Titel des Werkes als *tractatus*[184] ist bereits in Possidius' *indiculum,* seinem Verzeichnis der Werke Augustins, als *tractatus de evangelio iohannis* belegt.[185] Der

[181] Vgl. Houghton, H.A.G., Augustine's Citations and Text of the Gospel according to John, Birmingham 2006, S. 120: „The one hundred and twenty-four tractates cover the whole of St John's Gospel, citing almost every verse in full, with some overlap and repetition."

[182] Vgl. Houghton, *Adoption*, S. 453. Houghton weist darauf hin, dass eine Übereinstimmung von älteren lateinischen Textzeugnissen der Kirchenväter mit den bis heute tatsächlich erhaltenen Versionen ein außergewöhnlicher Zufall wären, mithin kaum feststellbar sind, auch wenn es einzelne Überschneidungen geben mag.

[183] Vgl. Houghton, *Adoption*, S. 458.

[184] Zum Titel vgl. Pollmann, *Doctrina,* S. 69: „Er wolle denjenigen, die willens und in der Lage seien, sie zu lernen, gewisse Vorschriften für das Traktieren der Hl. Schrift vorstellen [prol 1 praecepta quaedam tractandarum scripturarum]. Das Wortfeld ‚traktieren' hat im Lateinischen zumeist die Konnotation ‚etwas durcharbeiten und dann oder dabei mit oder zu anderen darüber sprechen' [vgl. Cicero, *orat* 118; *de orat*. III,14,54]." Vgl. weiter, Berrouard, Marie-François, *Introduction aux Homélies de Saint Augustin sur l'Évangile de Saint Jean*, Paris 2004, S. 22: „ Pour traduire, l'titre de Tractatus, nous avons finalement préféré, au terme plus général de Sermons, celui d'Homélies. Par suit de la pratique actuelle, le mot connote sans doute nous l'idée de brièveté, mais il a cet avantage de souligner que les Tractatus sont des commentaires de l'Écriture prêchés au cours de la liturgie." *Sermon* und *tractatus* scheinen oft austauschbar gebraucht zu werden, jedoch ist *sermon* der allgemeinere Begriff und ein *tractatus* bezieht sich als Predigt in der Liturgie explizit immer auf den Schrifttext.

[185] Vgl. Possidius, *Vita Augustini*, Wilhelm Geerlings (Hrsg.), Paderborn 2005, S. 125. Die Zählung auf S. 113 gibt den Johanneskommentar in Kapitel X, Abschnitt 3,6 an, tatsächlich befindet er sich aber in Kapitel X, Abschnitt 4,5.

Terminus „Traktat" darf allerdings für moderne Ohren nicht zu der missverständlichen Annahme führen, dass es sich bei den Texten um systematische Traktate im modernen Sinne handelt. In der Bezeichnung *sermones* oder *homiliae* käme die Gattung der vorliegenden 124 Auslegungen aus heutiger Sicht deutlich besser zum Ausdruck; gelegentlich werden sie auch von Augustin so genannt (*ep.* CCXXIV,2; *io. ev. tr.* XIX,1). Systematische Einzeltexte als Bibelauslegung sind von Augustin durchaus bekannt, wie bspw. der Genesiskommentar (*ad litteram*) in 12 Büchern, die zum Teil eigenständige Themenfelder behandeln. Da sich Augustin jedoch von der liturgischen Leseordnung des Johannesevangeliums durch den Text führen lässt, verfolgt er mit der Verfassung der 124 Vorträge zunächst lediglich ein Ziel, nämlich die Erklärung des Evangeliums im Gottesdienst, das dabei grob Vers für Vers, aber nicht unbedingt in gleichbleibender Tiefe behandelt wird. Thematisch jedoch ist jenseits einiger weniger zusammenhängender Paragrafen kaum eine Einheit festzustellen. So werden einige Themen über mehrere Vorträge hinweg behandelt, andere Vorträge greifen einige Passagen des Textes gar nicht auf oder streifen sie nur oberflächlich.[186] Es kann bei Augustins *tractatus* also kaum von einem systematischen Kommentar gesprochen werden, der den Text Vers für Vers anhand einer thematisch konzipierten Gliederung erschließt.[187] Augustin scheint mehr assoziativ und spontan Anregungen des Textes aufgenommen zu haben, um eine Vielzahl seiner theologischen Positionen anhand des Textes zu erklären respektive daraus abzuleiten. Ein flüchtiger Blick auf die Struktur des Traktatustextes zeigt auf, dass der erste gepredigte Teil bedeutend umfangreicher ist (CCL 36,1–466) als der zweite, wohl diktierte Teil (CCL 36,467–688). Dies mag den Eindruck erzeugen, als habe Augustin uns, was die zweite Hälfte des Evangeliums betrifft, weniger ausführlich unterrichtet als bezüglich der ersten Hälfte. Dies ist bei einem genaueren Blick jedoch nicht der Fall, was die folgende Aufrechnung belegt:

[186] Vgl. die Auflistung bei Houghton, *Text*, S. 108.

[187] Vgl. Houghton, H.A.G., *Augustine's Citations and Text of the Gospel according to John*, Birmingham 2006, S. 121: „In the earlier sermons, there is often considerable repetition of the continuous text: as well as working through the passage phrase by phrase, Augustine often cites several verses in full at the beginning or end of a section."

Tabelle 2:

1. Kap.	2.Verse	3.Trac.	4.CCL	5.Seitenzahl	6.Verhältnis v. Vers/Seitenzahl		
					Viel	Mittel	Wenig
Joh 1	(51)	(tr. 1-7)	(CCL 36,1-81)	80	1:**1,56**		
Joh 2	(25)	(tr. 8-11)	(CCL 36,81-120)	39	1:**1,56**		
Joh 3	(36)	(tr. 12-14)	(CCL 36,120-150)	30	1:	0,83	
Joh 4	(54)	(tr. 15-16)	(CCL 36,150-169)	19	1:		0,35
Joh 5	(47)	(tr. 17-23)	(CCL 36,169-244)	45 [75-30]	1:	0,95	
		(tr. 20-22)	*(CCL 36, 202-232)*	*30*			
Joh 6	(71)	(tr. 24-27)	(CCL 36,244-277)	33	1:	0,46	
Joh 7	(53)	(tr. 28-32)	(CCL 36,277-306)	29	1:	0,54	
Joh 8	(59)	(tr. 33-43)	(CCL 36,306-380)	74	1:**1,25**		
Joh 9	(41)	(tr. 44)	(CCL 36,380-388)	8	1:		0,19
Joh 10	(42)	(tr. 45-48)	(CCL 36,388-419)	31	1:	0,73	
Joh 11	(57)	(tr. 49-50)	(CCL 36,419-439)	20	1:		0,35
Joh 12	(50)	(tr. 51-54)	(CCL 36,439-463)	24	1:	0,48	
Joh 13	(38)	(tr. 55-66)	(CCL 36,463-495)	32	1:	0,84	
Joh 14	(31)	(tr. 67-79)	(CCL 36,495-527)	32	1:**1,03**		
Joh 15	(27)	(tr. 80-92)	(CCL 36,527-558)	31	1:**1,14**		
Joh 16	(33)	(tr. 93-103)	(CCL 36,558-600)	42	1:**1,27**		
Joh 17	(26)	(tr.104-111)	(CCL 36,601-633)	32	1:**1,23**		
Joh 18	(40)	(tr. 112-115)	(CCL 36,633-646)	13	1:		0,32
Joh 19	(42)	(tr. 116-120)	(CCL 36,647-664)	17	1:	0,40	
Joh 20	(31)	(tr. 120-121)	(CCL 36,661-668)	7	1:		0,22
Joh 21	(25)	(tr. 122-124)	(CCL 36,668-688)	20	1:	0,80	
			Durschnitt Predigttext pro Vers		1:	0,78	

Die vorliegende Tabelle bietet nicht nur einen kurzen Überblick darüber, welche Predigten sich auf welches Kapitel des Johannesevangeliums beziehen (1. und 3. Spalte), sondern zeigt weiterhin auf, in welchem Verhältnis (6. Spalte) die Menge an gepredigtem Stoff (5. Spalte) zur Menge des Quelltextes in Versen (2. Spalte) steht.[188] Es wurde anhand der Verszahl und nicht Wortzahl gerechnet, weil Augustin, wenn er gepredigt hat, dies zu ganzen Versen getan hat.[189] Hier wird zum einen ersichtlich, dass Augustin – obwohl die *tractatus* der zweiten Hälfte bedeutend kleinteiliger gezählt wurden – der zweiten Hälfte des Evangeliums, gemessen an der Menge seines Predigtstoffes, sogar mehr Aufmerksamkeit geschenkt hat (mit Ausnahme der Kap. 11,18,20 und insbesondere in den Kap. 14–17) als dem ersten (die starke Beachtung von Kap. 1 bedarf dabei wohl keiner eigenen Erklärung). Besonders auffällig ist in diesem Zusammenhang zudem die geringe Beachtung, die Augustin der Passionserzählung (Joh 18–19) geschenkt hat.

[188] Sollten einzelne Stellen des Kommentars von Interesse sein, sei hier nochmal auf den digitalen Text vorliegender Studie verwiesen, der durch die Suchfunktion erschlossen und abgefragt werden kann.

[189] Aufgrund der Überschneidung des Stoffes des tr. 120 der sich auf Kap. 19 und Kap. 20 des Evangeliums bezieht, liegt eine Doppelzählung der Seiten 661–664 vor. Dies ist aber für die angezielte Durchschnittsrechnung zu vernachlässigen und wurde beibehalten, um die Übersichtlichkeit der Traktat-Evangelienkapitel-Zuordnung zu erhalten.

Dies wirft auch ein Licht auf die These, dass die – vergleichsweise – Kürze der tr. LIV–CXXIV dafür spricht, dass diese diktiert anstatt gepredigt worden sein sollen. Zwar umfassen diese Predigten bedeutend weniger Paragrafen, jedoch ist die Stoffmenge, die Augustin zum restlichen Evangelium vorbringt, nicht geringer – im Gegenteil: Sie ist tendenziell sogar größer. Der postulierte Zusammenhang, wonach es sich bei der zweiten „kürzeren" Hälfte infolgedessen um einen diktierten Teil des Traktates handeln solle, ist daher durchaus fragwürdig, da der Text nicht kleiner, sondern nur kleinteiliger ist.

Die nachfolgende Tabelle (3) erleichtert die Orientierung in Bezug auf den Aufbau der vorliegenden Arbeit. So kann mit ihrer Hilfe etwa bei einem spezifischen Interesse an einzelnen Kapiteln des Johannesevangeliums (vgl. hierzu die Zuteilung der *tractatus* zu den Evangeliumskapiteln in Tabelle 1) oder an einzelnen *tractatus* des Johanneskommentars das Kapitel, in dem der gesuchte Textabschnitt besprochen wird, schnell gefunden wird.[190]

Tabelle 3:

C.I.
[2]: tr. I,1,2,4,5,6,7,8,13,15,16,17;
[3]: tr. II,2,3,4;
[4]: tr. II,5,7,8,9;
[5]: tr. II,10,11;
[6]: tr. II,13,15,16;
[7]: tr. III,1,2,3,4,13;
[8]: tr. III,15,17,18,19,20,21.

C.II.
[1]: tr. XI,5;
[2]: tr. XIII,3,4,5,11,12;
[3]: tr. CXII,3 XLVIII,11, XL,2;
[4]: tr. XXVI,11,13,19,20, XXVII,5;
[5]: tr. XXVI,12, LXXX,3, XV,4, LIII,2;
[6]: tr. VIII,2,3, XXIV,1,2,3;
[7]: tr. XXXIV,5,6,7,9, XLIV,6,15,17;
[8]: tr. XCIV,4,5, XXXII,1,2,3,4,5, XVII,8;
[9]: tr. IV,2, XXI,13,17, XXXI,11, XXX,7;

C.III.
[1]: tr. LXV,1,2,3, XXXII,9, LXXXIII,3 LXVI,1,2;
[2]: tr. XIX,8,9,10,11,12,13,14,15,16,17,18, LXXV,2;
[3]: tr. L,2,4, LV,1,2;
[4]: tr. XXII,2,3, XXVIII,9, XXII,6,7,14, XLIX,2,3,12,14,15;
[5]: tr. XLIX,18,19,24, LII,1,2,3, LX,3,4,5;
[6]: tr. XXIII,1,2,3,5,6,7,8,9,10,11,12,13,14,15;

C.IV.
[1]: tr. XXV,10,11,13,15,16,17,19
[2]: tr. XXVII,2,4,5, LIV,2,6,8, LXIX,2,3,4, LXX,1,2 LXXIV,1,4,5
[3]: tr. XXVI,2,4,5,7,8,9,10
[4]: tr. VI,3,1,17,18,19,20,21, CIV,1,2, CII,1,4, CVII,6
[5]: tr. XVIII1,2,4,5
[6]: tr. XVIII,6,10,11, XIX,1,7, XXI,4,5
[7]: tr. XX,2,3,4,7,8,10,11,12,13
[8]: tr. CVIII,2,5, XXI,7,8, CIX,5, CX,1,4
[9]: tr. VIII,10, XXXI,5, XXXVII,8
[10]: tr. XIV,5,6,7,8,9,11,12,13
[11]: tr. VII,23, XXX,1,7, XXXI,3, LVII,1,2,4,5, XLVI,4, XLVII,2,3,5

C. V.
[1]: tr. LXXV,4, LXXVI,1,4,5, LXXVII,1,2,
[2]: tr. XXIX,2,3,4,6
[3]: tr. XXI,1,3,9, XXXI,3, LIII,7,12, XXXVII,1
[4]: tr. XXXVIII,4,8,9,10,11, XLVIII,9,10
[5]: tr. XL,4,5,8,9

C.VI.
[2]: tr. XLIV,1,2, IX,4,5
[3]: tr. XCVI,2,4,5, XCVII,1,2,3,4,5, XCVIII,2,3,6,7,8
[4]: tr.XC,1,2,3, XIV,3, XCIX,2,4,5, CI,5
[5]: tr. CXXI,3, CXIV,4, LXXXVI,2,1
[6]: tr. XXXV,4,6,9, XXXVI,1,2, CXXIV,8

[190] Wer sich also für die Analyse von beispielsweise der Heilung am Bethesda interessiert, findet in Tabelle (2), dass sich Augustin in den tr. 17–23 damit befasst und kann Tabelle (3) entnehmen, in welchem Kapitel vorliegender Arbeit der Textabschnitt besprochen wird.

3 Die eingefügten *tractatus XX–XXII*

Der Text der *tractatus in iohannis evangelium* stellt sich in nahezu allen Manuskripten spätestens ab dem 10. Jahrhundert als einheitlicher und ganzer Text dar.[191] Die 124 Vorträge gliedern sich in drei bzw. vier Teile[192]: Der erste Teil (I–XXIV)

[191] Vgl. Wright, David F., „Tractatus 20–22 of St. Augustinue's In Iohannem", in: *The Journal of Theological Studies* 15 (1964), S. 317–327.

[192] Die jeweilige Einteilung hängt von der Chronologie ab, vgl. für einen Überblick: Fitzgerald, Allan D., „Introduction", in: Homilies on the Gospel of John 1–40, New York 2009, S. 28–29. Die chronologische Bestimmung hängt – neben einzelnen Referenzpunkten in den Predigten – von der parallelen Datierung der Psalmkommentare ab:

Dates
406–407 (December-June)
From early December to January 14, the feast of Saint Felix, Augustine preaches fifteen times, in this order:
Exposition of Psalms 119,120
Homily on the Gospel of John 1
Exposition of Psalms 121
Homily on the Gospel of John 2
Exposition of Psalms 122,123
Homily on the Gospel of John 4
Exposition of Psalms 124,125
Homily on the Gospel of John 4
Exposition of Psalms 126
Homily on the Gospel of John 5,6
Exposition of Psalms 127
After a break of some weeks (from Sunday, March 24 to Tuesday, April 9, 407), he would have preached:
Homily on the Gospel of John 7
Exposition of Psalms 128,129
Homily on the Gospel of John 8,9,10 (on successive days)
Exposition of Psalms 130
Exposition of Psalms 131, 95 (on successive days)
Homily on the Gospel of John 11
Exposition of Psalms 132, 133
Homily on the Gospel of John 12
Exposition of Psalms 21 (sermon 2) was preached on Wednesday of Holy Week
Homilies on the First Epistle of John (Easter Week, from April 14 to 21, 407)
Homily on the Gospel of John 13
Homily on the Gospel of John 14,15,16 cannot be dated with any assurance, but they were probably preached before Augustine left for Carthage in June, 407

414 (July–November)
Homily on the Gospel of John 17–19, 23–54 (preached between July and November 414)

419–420
Homily on the Gospel of John 20,21,22 (preached on succeeding days after Sermon 125).

419 (November)–??
Homily on the Gospel of John 54–124

Vgl. Andoková, Marcela, Horka, Robert, „The Chronology of Augustine's Tractatus in Iohannis evangelium 1–16 and Enarrationes in psalmos 119–133 Revisited", in: Vox Patrum 72 (2019), S. 149–170. Als Ergänzungen zur parallelen Datierung von tr. I–XVI und den Psalmkommentaren. Sie bringen aber keine letztgültige Klarheit (ebd. S. 170). Die Datierung basiert auf der Annahme „similar topic means similar liturgical time" (ebd. S. 153), was mitnichten zutreffen muss. Vgl. zur weiteren Datierungs-Debatte: Maurist edition, Opera Omnia S. Augustini, Paris 1960, III.2, 285–286. Zarb, Seraphinus M., „Chronologia Tractatuum S. Augustini In Evangelium Primamque Epistulam Ioannis Apostoli", in: Angelicum 10 (1933), S. 52. Zarb, Seraphinus M., „Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos," in: Angelicum 12 (1935), S. 54–57. Le Landais, M., „Deux années de prédication de Saint Augustin: Introduction à la lecture de l'In Iohannem", in: Études Augustiniennes, Paris 1953 [Théologie 28], S. 9–95. La Bonnardière, A.-M., Recherches de chronologie augustinienne, Paris 1965 [Collection des études augustiniennes, Série Antiquité 23], S. 46–51. Comeau, Marie, Saint Augustin exgégète du Quartrième Evangile, Paris 1930, S. 2–5. Berrouard, Marie-François, Introduction aux Homélies de Saint Augustin sur l'Évangile de Saint Jean, Paris 2004. Wright, David F., „Tractatus 20–22 of St. Augustinue's In Iohannem", in: The Journal of Theological Studies 15 (1964), S. 317–330. Weidmann, Clemens, „Vier neue Predigten des Augustinus", Vortrag gehalten im Eranos Vindobonensis, Wien 21.3.2002.

entspricht einer Predigtreihe, die ursprünglich zeitlich unmittelbar aufeinanderfolgend in der Liturgie gepredigt wurde. Im zweiten Teil (XXV–LIV) finden sich spätere Predigten, und der dritte Teil (LV–CXXIV) ist eventuell diktiert worden. Eine spezielle Forschungsfrage hat sich insbesondere in Bezug auf die *tractatus* XX–XXII herausentwickelt. Wright stellt die These auf: „Tr. 20–22 did not originally belong to the *Tractatus*“[193], da diese Predigten Joh 5,19–30 zum zweiten Mal erklären; zudem scheinen diese Predigten *trac.* XIX und XXIII zu trennen. Er argumentiert, dass es Handschriften gibt, die XX–XXII auslassen und nur 121 Predigten zählen, und dass sowohl *serm.* CXXV in manchen Handschriften später eingefügt wurde als auch die *trac.* XVIII–XIX in einigen Handschriften ausgelassen wurden – es gibt also zumindest Präzedenzfälle, die für seine Behauptung sprechen, dass die *trac.* XX–XXII später in den Johanneskommentar eingefügt wurden.[194] Insofern die *trac.* XX–XXII eine große Nähe zum Werk *contra sermonem arrianorum* aufweisen, diese mit *ep.* XXIII (Divj.) auf 419 datiert werden und dort auch die Predigten gegen die Arianer erwähnt werden, ist für diese drei Predigten doch eine Entstehungszeit von vier bis fünf Jahren nach den *trac.* XIX & XXIII anzusetzen (ca. 419).[195] Die *tractatus* XX–XXII scheinen also ein Einschub von unabhängigen Modellpredigten zu sein (die nach Wright als *serm.* CXXV A, B, C gezählt werden sollten).[196] Auch wenn Clemens Weidmann dafür votiert, die drei Predigten nicht mehr als Teil des Johanneskommentars anzusehen[197], haben

[193] Wright, David F., „Tractatus 20–22 of St. Augustinue's In Iohannem“, in: *The Journal of Theological Studies* 15 (1964), S. 328.

[194] Vgl. Wright, David F., „Tractatus 20–22 of St. Augustinue's In Iohannem“, in: *The Journal of Theological Studies* 15 (1964), S. 317–330, hier: S. 329: „Does the presence of S. 125 in one branch of the tradition afford a (later) parallel to the intrusion of Tr. 20–22? What light does the omission of Tr. 18–19 in some manuscripts throw upon the issue?“

[195] Vgl. Weidmann, Clemens, „Vier neue Predigten des Augustinus“, Vortrag gehalten im Eranos Vindobonensis, Wien 21.3.2002. Quelle: https://homepage.univie.ac.at/clemens.weidmann/augustinus/vierpredigten.htm. Letzter Zugriff: 20.3.19.

[196] Evtl. sind *trac.* XXI mit der Nennung in Possidius' Indiculum VIII (Adversus Arrianos 12: „Ex eodem Iohanne: pater enim diligit filium et omnia demonstrat ei.“) und *trac.* XX mit VIII,11 („ex evangelio Iohannis: non potest filius a se facere quidquam nisi quod viderit patrem facientem.“) identisch – sofern sie nicht ursprünglich in den Johanneskommentar gehören, sondern eigenständige Predigten sind. Vgl. Possidius, *Vita Augustini*, Wilhelm Geerlings (Hrsg.), Paderborn 2005, S. 120. Vgl. Specht, Thomas, „Einleitung“, in: *Des Heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Vorträge über das Evangelium des Hl. Johannes*, ders. (Übers.), Bd. 1, Kempten, München 1913 [BKV I,8], S. IX–XII, hier: S. IX. Specht datiert alle Vorträge in die Zeit der Jahre 416–417.

[197] Weshalb Weidmann der Meinung ist, dass die drei Predigten *io. ev. tr.* XX–XXII nicht Teil des Johanneskommentars sein sollen, weil es sich um für Karthago bestimmte antiarianische Modellpredigten handeln soll, zugleich aber die sechs Predigten *io. ev. tr.* LV–LX ebenfalls nach Karthago geschickt wurden, diese aber sicher zum Johanneskommentar gerechnet werden, ist nicht ersichtlich. Mit gleichem Recht könnte man auch die *trac.* LV–LX als Präzedenzfall

sie in der vorliegenden Darstellung dennoch ihren Platz. Sie werden als Teil des Johanneskommentars behandelt, weil die vorliegende Studie den Text zur Grundlage hat, der seit dem 6. Jahrhundert mit diesen Predigten überliefert und (in der Forschung) rezipiert wurde (und wird).

ansehen, um dafür zu argumentieren, dass auch *io. ev. tr.* XX–XXII für die nachträgliche Einfügung in den Johanneskommentar bestimmt gewesen sind.

A Geschichte des ersten Prinzips

Einleitung

In diesem Kapitel sollen zunächst die philosophischen Vorläufer herausgearbeitet werden, die den Kontext für Augustins Denken und Problembewusstsein bilden. Augustin baut im großen Umfang auf den Theorien früherer Denker – wie Plotin, Aristoteles, Platon und Parmenides – auf.[1] Augustin kam durch die Modifikation des neuplatonischen Stufenmodells (als hierarchische Gliederung nach Einheitsgraden: Eines-Geist-Seele-Kosmos[2]) zu seiner eigenen Verhältnisbestimmung von Einem und Vielen. Augustin hat die vielfältigen metaphysischen Ebenen der neuplatonischen Philosophie strukturell deutlich vereinfacht (Gott-Mensch).[3] In diesem Zusammenhang gesteht Augustin Porphyrios zu, dass er dem einen Prinzip der wahren Philosophie nahegekommen sei: der Trinität.[4] Augustin bemängelt

---

1 Es soll aber nicht behauptet werden, dass Augustin jeden dieser Autoren erschöpfend gelesen hat. Sicher ist jedoch, dass Parmenides von Platon studiert wurde, dieser von Aristoteles und alle drei von Plotin. Plotin wiederum ist zu der Hauptquelle für Augustin geworden, sodass davon ausgegangen werden kann, dass Augustin viele ältere Theorien vermittelt wurden, die er jedoch nicht aus den Originalen kennen konnte.

2 O'Meara, Dominic, „The hierarchical ordering of reality", in: *The Cambridge Companion to Plotinus*, Lloyd P. Gerson (Hrsg.) Cambridge 1996, S. 72ff. Vgl. weiter Szlezak, Thomas Alexander, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotin*, Basel 1979, S. 59.

3 Pérez Paoli, Ubaldo Ramón, *Der plotinische Begriff von Hypostasis und die augustinische Bestimmung Gottes als Subiectum*, Würzburg 1990, S. 78–79: „Im augustinischen Begriff von summa vita oder summa essentia ist somit der für Plotin ganz und gar entscheidende absolute Unterschied zwischen Geist und Eins verschwunden. […] Aus der Plotinischen Dreiheit (Eins-Geist-Seele) ist bei Augustin eine Zweiheit (Gott-Seele) geworden, und zwar so, dass die zwei ersten plotinischen Termine zu einer Einheit verschmolzen worden sind. […] Und dass Augustinus die plotinische Unterscheidung der drei Prinzipien sehr genau kennt – allerdings schon in der porphyrischen Verwandlung, als die ‚tres principales substantiae' –, zeigt er im selben Buch 10, cap. 23." Im Folgenden kurz zitiert: Pérez Paoli, *Hypostasis*. Vgl. *civ*. X,23: „Denn wenn er wie Plotin, wo dieser von den drei ersten Substanzen handelt, als dritte die Natur der Seele annehmen wollte, würde er sie nicht als ein Mittleres zwischen ihnen, nämlich dem Vater und Sohne, bezeichnen." Übersetzung im Folgenden zitiert nach: Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat, De civitate Dei*, Wilhelm Thimme (Übers.), München 1995.

4 Äußerungen, wie sie sich etwa bei Theiler finden, die Augustin jede philosophische Eigenständigkeit absprechen und einen philosophischen Reduktionismus zeigen, scheinen kaum nachvollziehbar. Vgl. Theiler, Willy, „Porphyrios und Augustin", in: *Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse* 10/1 (1933/1934), S. 4–5 „Die letzte Folgerung aus unserer Abhandlung führt darauf, dass fast alles Philosophische bei Augustin als porphyrisch betrachtet werden kann." & ebd. S. 57: „Das Ergebnis unseres ersten Teiles [scheint], das(s) Augustin für eine Schrift (u. a.) aus der Reihe selbstständiger Denker auszustreichen [ist]." Generell scheint sich die Philosophie schwer zu tun, theologische Aussagen

aber zugleich, dass Porphyrios die Inkarnation nicht anerkannt hat (*civ.* X,23;29).[5] Indem die Hypostasen Plotins in eine Trinität zusammengezogen wurden und Augustin die *mens* des Menschen mit dem νοῦς[6] – der seine Göttlichkeit einbüßte – identifiziert,[7] folgt: Was bei Plotin noch der göttliche νοῦς ist, wird nach der metaphysischen Kontraktion bei Augustin zum menschlichen Geist: *mens*. Wobei auch Gott als Geist verstanden wird, jedoch in undenkbarer und unaussprechlicher Weise.[8] Augustin liest also Plotins Aussagen über den νοῦς nicht als Aussagen über eine göttliche Hypostase, sondern über den menschlichen Geist, der seinerseits Gott unterstellt bzw. unterworfen ist, (hypostasis/subiectum) und wenn Augustin Aussagen über die *mens* trifft, dann können diese durch Plotins Noetik inspiriert gelten.[9] Daraus folgt, dass die vielfältigen Vermittlungsstufen, die der Neuplatonismus kaum erklären konnte (insbesondere zwischen dem Einen und Vielem), durch die einmalige Vermittlung des Gottmenschen ersetzt wurden. Der Inkarnationsgedanke ermöglicht es Augustin ebenfalls, das menschliche Denken und Erkennen auf das erste Prinzip auszurichten, sofern es sich in der Betrachtung des Inkarnierten vollzieht. Die Kenntnis des Wortes im Fleisch ist in der Heili-

---

als eigenständig in ihrem philosophischen Gehalt zu erkennen. Was wohl auch ein Grund dafür sein kann, den Johanneskommentar als Bibelkommentar vorschnell den rein „theologischen Werken" zuzuordnen und weniger zu beachten als die ausgewiesen philosophischen Arbeiten Augustins.

5 Vgl. Förster, Guntram Matthias, „Ein universaler Heilsweg? Die Auseinandersetzung des hl. Augustinus mit Porphyrios in De civitate Dei X", in: *‚Lebendige Gemeinde', Beiträge aus biblischer, historischer, systematischer und praktischer Theologie*, Maria Neubrand (Hrsg.) Regensburg 2005, S. 284–313, hier: S. 289. Im Folgenden kurz zitiert: Förster, *Heilsweg*.

6 Im Folgenden werden die beiden Begriffe Geist und *voῦς* synonym verwendet. Zur Legitimität dieser Verwendung vgl. Beierwaltes, Werner, Das wahre Selbst, *Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt a. M. 2001, S. 17.

7 Pérez Paoli, *Hypostasis,* S. 86: „Der vermittelnde νοῦς des Plotin ist als ὑπόστασις verschwunden, als die vom Einen unterstellte, von ihm verschiedene Substanz. Er ist aber wieder da als die eine Person des trinitarischen Gottes." Der νοῦς wird im augustinischen Modell ausgefaltet auf den Gottgeist und den Menschengeist. Diese Noetik muss nicht originell augustinisch sein und nicht unbedingt eine Modifikation der plotinischen Konzeption darstellen. Vielmehr ist diese Konzeption mit der aristotelischen Theorie von aktivem/universellem und passivem/individuellem Intellekt zum Verwechseln ähnlich.

8 Vgl. Kany, Roland, *Augustins Trinitätsdenken*, Tübingen 2007, S. 451: „Von Xenokrates dagegen führt die Linie zu Aristoteles, den Mittelplatonikern und in gewisser Hinsicht zu Augustinus, weil diese Autoren das Denken in den Ursprung selbst verlegen […]. Aristoteles entwickelt bereits Grundzüge der Relationenlogik und vermag dadurch Identität als Beziehung, die ein Gegenstand zu sich hat, zu denken. […] Die erste Substanz ist [hier] nicht wirklich transzendent gedacht." Im Folgenden kurz zitiert: Kany, *Trinität*.

9 Pérez Paoli, *Hypostasis,* S. 82: „Die Ausschaltung der geistigen Hypostase hat somit zur Konsequenz, dass die vernünftige Seele des Menschen in diejenige Stelle versetzt wird, die bei Plotin der nous innehatte. Von jener Seele ist nunmehr der trinitarische Gott, als der Gebende, schlechthin unterschieden, wie das plotinische Eine von dem Geist schlechthin unterschieden war."

gen Schrift vorgelegt und entfaltet sich durch die speculative Hermeneutik[10] dieses Zeichensystems. Daraus folgt, dass das menschliche Denken Gott nicht nur unmittelbar unterstellt ist, sondern auch, dass er das erste unerkennbare Prinzip aller Erkenntnis in der Hermeneutik des göttlichen Wortes verstehen kann. Diese *verbum*-Philosophie soll im Folgenden genauer dargestellt werden.

I Augustin und der Anfang der Metaphysik

1 Die Scheidung von Sein und Schein

Die metaphysische Position Augustins kann charakterisiert werden, indem folgende drei Schriftaussagen als seine eigentlichen Prämissen zusammengedacht werden:[11]

(1) *„Dixit Deus ad Moysen: Ego sum qui sum. Ait: Sic dices filiis Israël : Qui est, misit me ad vos."* Da antwortete Gott dem Mose: Ich bin, der ich bin. Und er fuhr fort: So sollst du zu den Israeliten sagen: Der Ich-bin hat mich zu euch gesandt. (Ex 3,14 EÜ)
(2) *„Sit autem sermo vester, est, est : non, non : quod autem his abundantius est, a malo est."* Eure Rede sei: Ja ja [ist-ist], nein nein [nicht-nicht]; was darüber hinausgeht, stammt vom Bösen. (Mt 5,37 EÜ)
(3) *„In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum."* Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und das Wort war Gott. (Joh 1,1 EÜ)

[10] Diese speculative Hermeneutik meint die Betrachtung der Schrift selbst und muss von dem Begriff des „kontemplativen Verstehens" unterschieden werden, der vor allem eine betende und auf religiöser *Erfahrung* basierende Auslegung meint. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Ludger, „Augustinus und die kontemplative Form der Schriftauslegung", in*: Augustinus, Ein leidenschaftlicher Gottsucher,* Bernhard Kirchgessner (Hrsg.), St. Ottilien 2013, S. 93–113, hier: S. 97: „Das diesem Einwand zugrundeliegende Schriftverständnis könnte man als ‚illuminatives Schriftverständnis' bezeichnen: ein Verständnis der Heiligen Schrift aufgrund von Erleuchtung (illuminatio) oder Inspiration (inspiratio). In der Kontemplation öffnet sich der Mensch für eine solche Erfahrung. So könnte man auch von einem kontemplativen Schriftverständnis sprechen." Vgl. ders. „Erleuchtungserfahrung und Schriftverständnis", in: *Mystik – Spiritualität der Zukunft, Erfahrungen des Ewigen*, Peter Lengsfeld (Hrsg.), Freiburg 2005, S. 251–264.

[11] Ausdrücklich wird diese grundlegende Identifikation vorgenommen in *serm*. I,2 und *trin*. XV,14,23.

Augustin fasst den Gott aus Ex 3,14 als neuplatonisches Prinzip auf[12] und identifiziert dieses als solches mit dem prinzipiellen *verbum*, sodass sich in diesem das Prinzip des Seins selbst zu erkennen gegeben hat.[13] Darin besteht ebenfalls das Kriterium für Sein und Schein. Kurt Flasch bemerkt zu der biblischen Denomination des ersten Prinzips: „Er [Augustin] erklärte, die biblischen Gottesnamen seien die populäre, propädeutische Fassung dafür, dass Gott der eigentlich Seiende, also der Bleibende ist; so sei der Name ‚Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs' für die bestimmt, die die Wahrheit des Platonismus noch nicht fassen. (*io. ev. tr.* 38,8,8)"[14] Wie kommt Augustin dazu, so selbstverständlich die griechische Metaphysik in den Worten der Heiligen Schrift wiederzuerkennen?[15]

Um die Position der augustinischen *verbum*-Metaphysik zu verstehen, gilt es, zunächst einen Blick auf die Anfänge der abendländlichen Metaphysik zu werfen.

---

[12] Vgl. *io. ev. tr.* XXXVIII,10: „Denn wie höre ich: „Ich bin, der ich bin", als ob das andere nicht wäre? Und wie höre ich: „Wenn ihr nicht glaubet, daß ich bin"? Waren denn jene nicht, welche es hörten? Auch wenn sie Sünder waren, sie waren Menschen. Was fange ich also an? Was das Sein selbst sei, das sage er dem Herzen, das sage er innerlich, das rede er innerlich, der innere Mensch höre, der Geist fasse das wahrhafte Sein; es ist nämlich das stets sich gleichbleibende Sein." Vgl. zu dieser Lesart von Ex 3,14 Hoping, Helmut, *Jesus aus Galiläa, Messias und Gottes Sohn*, Freiburg 2019, S. 257. Zu einem kritischen Referat der „Exodusmetaphysik" vgl. Albert, Karl, *Philosophie als Religion*, Sankt Augustin 2002, S. 53: „Zwar wäre die Exodusstelle in jüdischen und christlichen Interpretationen niemals unvermittelt im Sinne einer Gleichsetzung des Gottesgedankens mit dem Seinsgedanken ohne den Platonismus der griechischen Philosophie verstanden worden, doch wäre auch umgekehrt der Seinsgedanke der griechischen Philosophie wohl nicht in die Religion des Judentums und in die des Christentums eingedrungen ohne die Vermittlung des Exodustextes. Dieser Text bildet gewissermaßen die Eintrittspforte in das religiöse Denken der Juden und Christen für das philosophische Denken der Griechen."

[13] Vgl. Ratzinger, Joseph, *Einführung in das Christentum*, 11. Aufl., München 2011, S. 106–122. Die Debatte, ob es sich bei der Gleichsetzung des mosaischen Gottes mit dem absoluten Sein des griechischen Denkens um einen „Abfall in die Hellenisierung" oder eine „Verkehrung des biblischen Gottesgedankens" handelt, kann hier nicht eigens besprochen werden. Angemerkt sei nur, dass diese Gleichsetzung heute problematisch gesehen wird. Für Augustin und andere Kirchenväter war diese Identität aber sachlich gegeben. Weder mit einem biblischen Gott, der nicht absolutes Sein (Schöpfer und Neuschöpfer) ist, als auch mit einem absoluten Sein, das sich dem Menschen nicht in der Geschichte offenbart hat, hätte man im religiösen Sinne irgendetwas anfangen können. So gilt es auch bei Augustin zu bedenken, dass er zwar den Gott aus Ex 3,14 mit dem absoluten Sein auszulegen versucht, er ihn jedoch in keinster Weise darauf reduziert. Eine solche Reduktion hätte die Unmöglichkeit der Inkarnation nach sich ziehen müssen – was für Augustin undenkbar gewesen wäre.

[14] Flasch, Kurt, *Augustin*, Stuttgart 1980, S. 300. Im Folgenden kurz zitiert: Flasch, *Augustin*.

[15] Vgl. Reckermann, Alfons, *Den Anfang denken,* Bd. 3, *Vom Hellenismus zum Christentum*, Hamburg 2011, S. 267. Reckermann zeigt auf, dass Augustin nicht einfach in Aversion zum griechischen Denken steht. Augustin setzt immer den Kontext griechischer Metaphysik voraus, obwohl er trotz ihrer Grenzen deutlich über diese hinausgeht, wenn er bemüht ist, Inkarnation, Kenosis und das Kreuz zu denken.

Heribert Boeder stellt Augustin in die Tradition der metaphysischen Grundunterscheidung des Parmenides:

> Das ‚sein' der Wahrheit ist das des Wortes, nicht aber das Wort das des ‚Seins'; denn das Wort schließt zwar den Wechsel von ‚ist' und ‚nicht' aus, hält aber gerade in diesem Ausschließen nicht nur das ‚ist' als ‚ist' fest, sondern ebenso das ‚nicht' als ‚nicht' – wie es nämlich die parmenideische Wegscheidung für das Einsehen verlangt. Hier deutet sich an: das Wort ist zunächst als das ‚gegebene' zu verstehen. Eben daraufhin erinnert Augustin an den Namen des beistehenden Gottes: ‚Ich bin, der Ich bin.'[16]

Es braucht also ein Prinzip, mithilfe dessen festgestellt werden kann, dass es einen Unterschied von Sein und Nicht überhaupt gibt. Was meint Boeder mit ‚der parmenideischen Wegscheidung des Einsehens'? Bei Parmenides kann diese Unterscheidung als Anfang des Denkens verstanden werden, da hier erstmalig das Sein im Denken anhand eines Kriteriums bzw. selbstreflexiven Prinzips bestimmt wurde:

> Nachdem die *Denkbarriere* gefallen, sprang auf das Tor und öffnete breit den ansonsten verschlossenen *Abgrund* (zwischen Sein/ εἶναι und Schein/δόξα); der wohlgerundeten Wahrheit nie erzitterndes Herz und das Scheinwesen menschlicher Setzung, die da ohne Verlass ist und ohne Wahrheit. (Vernehme) welch Wege des Suchens und Fragens alleine denkbar sind: Der eine, dass es (das Sein) ist, und dass es nicht nicht sein kann; das ist der Weg der Überzeugung der zur Wahrheit gehört. Der andere aber, dass es (das Nichtsein) nicht ist und nicht sein kann – ein Weg, so sage ich, ganz und gar nicht zu begehen, denn Nichtsein kannst du nicht erkennen noch etwas darüber sagen – es [ist] nicht zu (be-)greifen.[17]

Diese parmenideische Grundunterscheidung von Sein und Schein sollte das weitere philosophische Denken prinzipiell bestimmen.[18] Die Scheidung von Sein und Nichts fällt in die Ontologie. Epistemologisch ist aber das Nichts nicht das Problem, sondern der Schein, der an seine Stelle tritt. Parmenides bestimmt den Weg

---

[16] Boeder, Heribert, *Topologie der Metaphysik*, Freiburg, München 1980, S. 245. Im Folgenden kurz zitiert: Boeder, *Topologie*. Vgl. *vera rel*. XLIX,97.

[17] Parmenides, *Über die Natur*, in: *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch*, Hermann Diels, Walther Kranz (Hrsg. & Übers.), Bd. 1, Zürich 2004, 28B1–28B6. Übersetzung nach: Parmenides, *Text, Übersetzung, Einführung und Interpretation,* Kurt Riezler (Übers.), Hans-Georg Gadamer (Hrsg.), Frankfurt a. M. 1970. Im Folgenden Diels/Kranz kurz zitiert: DK.

[18] Vgl. Heitsch E., „Logischer Zwang und die Anfänge der Beweistechnik.", in: *Werte der Antike*, Friedrich Hoermann (Hrsg.), München 1975, S. 5–25, hier: S. 25: „Und in der Tat sollte sie [Parmenides Unterscheidung], wie wir heute nach 2500 Jahren sagen können, für alle Folgezeit von fundamentaler Bedeutung sein."

der Wahrheit als dasjenige Denken, das das Sein nicht als Nichts angibt und umgekehrt, das Sein nicht für unwirklichen Schein hält.[19] Platon hat in ähnlicher Weise denjenigen als Sophisten gekennzeichnet, der das Seiende als Nichtseiendes darstellt (*Soph*. 260a–263b); der Philosoph braucht also umgekehrt ein Kriterium, um den Schein zu entlarven. Halfwassen stellt diesen Zusammenhang wie folgt dar:

> Das im Denken Vernommene muss nach Parmenides ein in sich geschlossenes Eines (ἕν, συνεχές) und Ganzes (οὖλον, μουνογενές, ὁμοῦ πᾶν) sein (Fr. 8,4–6), sonst könnte es nicht gedacht werden; also ist das Sein Eines. Einheit ist die Grundbestimmung des Seins, weil Einheit die Bedingung seiner Denkbarkeit ist. […] Damit erweist sich nun alle sinnliche Vielheit dem Denken als Schein (δόξα); Parmenides hebt darum das im Denken vernommene Sein, das Eines ist, von allem Sinnlichen, das immer Vieles ist, ab. Dadurch ist er der Entdecker des Intelligiblen, die Platon zum Zentrum seiner Philosophie gemacht hat. […] Parmenides also dachte das Eine nur als Grundzug des Seins, nicht als dessen jenseitigen Ursprung; die Seinstranszendenz des absoluten Einen ist ihm verborgen geblieben.[20]

Augustin teilt die Auffassung, dass sich Erkenntnis in der Abhebung des Seins gegen den Schein vollzieht, jedoch unterscheidet er dieses Sein als transzendenten Gott von der Welt: „Augustin gewinnt einen positiven Begriff des Wissens und der Wahrheit. Aber dieser Begriff der Wahrheit ist verankert in dem alles Erkennen übersteigenden Sein."[21] Das wahre Denken ist also dasjenige, das das eine Sein zum Inhalt hat (vgl. Plotin *Enn*. V 1,8,15–17). Augustin gründet in der Tradition dieser Grundunterscheidung sein philosophisches Denken.[22]

> Daher wird mir das, was ich zu wissen behaupte, durch keinerlei Ähnlichkeit mit Falschem verunklärt. […] Es gibt nämlich einige, die lehren, alles, was der Geist durch den Sinn des Leibes aufnimmt, könne nur Meinung entstehen lassen, nicht aber Wissen, das vielmehr wie sie erklären, auf die Vernunft beschränkt ist und fern von den Sinnen im Geist seinen Platz hat.[23]

---

[19] Vgl. Steuben, Hans von, „Wahrheit und Gesetz, Die Offenbarung des Parmenides", in: *Parmenides, Über das Sein*, ders. (Hrsg.), Stuttgart 2009, S. 93–211, hier: S. 94ff.

[20] Halfwassen, Jens, *Der Aufstieg zum Einen*, Stuttgart 1992, S. 186–187.

[21] Ritter, Joachim, *Mundus Intelligibilis, Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der Neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, Frankfurt a. M. 1937, S. 81. Im Folgenden kurz zitiert: Ritter, *mundus*.

[22] Vgl. *ord*. II,44: „Der wird sich am ehesten Gebildeter nennen dürfen, der sich den falschen Bildern nicht überlässt, sondern alles auf jenen einfachen und wahren sicheren Nenner zurückzuführen weiß, der als Prinzip in den vielen Wissenschaft ebenso reichlich wie verschiedenartig waltet." Übersetzung im Folgenden zitiert nach: Augustinus, *de ordine, Die Ordnung*, Carl Johann Perl (Übers.), Paderborn 1952.

[23] Vgl. *acad*. III,11,26 (CCL 29,50,75–84): „Quare illud, quod me scire dixi, nulla confundit similitudo falsorum […] Sunt enim qui omnia ista, quae corporis sensu accipit animus, opi-

In seinen frühesten Werken führt Augustin im Kontext der platonischen Zwei-Welten-Lehre[24] eben diese an Parmenides erinnernde Grundunterscheidung von Wahrheit und Meinung an (vgl. Platon, *Politeia* St. 505a–509d)[25] und überträgt diese beiden Instanzen nach paulinischer Denkart ins Innere (Eph 3,16: „*in interiorem hominem*“) und Äußere (Kor 4,16: „*foris est, noster homo*“) des Menschen. „So grenzt Augustin die Welt des Wissens gegen die *doxische* Welt des Sinnlichen ab.“[26] Augustin folgt, wie er ausdrücklich betont, Platon und Plotin (*sol*. I,3,8–4,9) in der Unterscheidung von Sein und Geist einerseits sowie von Schein und Sinnenwelt andererseits (*sol*. II,20,36). Augustin versieht die wahre Philosophie (*ord*. II,16) mit der Aufgabe, den *mundus intelligibilis*, der dem Reich Gottes entspricht (*ord*. I,31), zu erforschen, und auch der Zweck der Religion besteht darin, den Wechsel zwischen den zwei platonischen Welten zu lehren (*ord*. II,27;47).

Der Gott, der das reine Sein in sich ist, muss sich als Gott zugleich von allem Schein unterscheiden (δόξα; Ex 20,1–10: εἴδωλον), den die Menschen selbst gesetzt haben.[27] Eine vergleichbare Entgegensetzung findet sich bei Paulus: „Das

---

nionem posse gignere confitentur, scientiam uero negant, quam tamen uolunt intellegentia contineri remotamque a sensibus in mente uiuere.“ Übersetzung im Folgenden zitiert nach: Augustinus, *contra academicos, Gegen die Akademiker*, in: *Philosophische Frühdialoge*, Bernd Reiner Voss u. a. (Übers.), Zürich, München 1972. Vgl. *div. qu.* q. 54,9 und Cicero, *Lucullus*, in: *Hortensius, Lucullus, Academici libri*, Laila Straume-Zimmermann, Ferdinand Broemser, Olof Gigon (Hrsg. & Übers.), München 1990, S. 155,52–163,47. Cicero legt an dieser Stelle seine Widerlegung der akademischen Philosophie vor.

[24] Vgl. Ritter *mundus*, S. 88: „Der Gesichtspunkt, unter dem die sinnliche und geistige Welt als die Lebenswege des Geistes und des Fleisches gegeneinander abgegrenzt werden, ist durch den platonischen Schnitt zwischen der sinnlichen und der rationalen Erkenntnis gegeben (*mag*. 12,39, *lib. arb*. I,7,17).“ Vgl. *io. ev. tr.* XXXI,9: „Jener Tag [Christus] hatte Licht [Wahrheit] und Finsternis [Fleisch] geschieden.“

[25] Vgl. Apuleius*, Platon und seine Lehre, De Platone et eius dogmate,* Karl Albrecht (Übers.), Paolo Siniscalco (Hrsg.), Sankt Augustin 1981 [Texte zur Philosophie 4], I,6: „Platon lehrt ferner, dass die Substanzen, die wir Wesenheiten nennen, durch die alles und sogar die Welt hervorgebracht wird, von zweierlei Arten seien. Von diesen wird die eine allein durch das Denken erfasst, die andere kann unter die sinnliche Erkenntnis fallen. Diese (Art) aber die mit den Augen des Geistes begriffen wird, besteht immer und auf dieselbe Weise und ist sich selbst gleich und ähnlich, sodass sie wahres Sein hat. Die andere (Art) wird durch das sinnliche und ungeistige Meinen erfasst.“ Ebd. I,9: „Die Natur der Dinge sei von zweierlei Art: die eine Art aber sei die, die Platon ‚scheinhaft‘ [δοξαστήν] nennt und die man mit den Augen sehen und mit der Hand berühren kann; die andere, welche dem Geist zugänglich ist, nennt er verstandhaft und vernunfthaft [cogitabilem et intellegibilem]. […] Von daher komme, wie Platon sagt, eine zweifache Methode und Interpretation: denn jene sichtbare Art wird durch zufällige und nicht sonderlich beständige Mutmaßungen ergriffen, diese geistige Art dagegen erweist ihr Sein in wahrer und immerwährender und dauerhafter Begründung.“ Im Folgenden kurz zitiert als: Apuleius, *de platone et eius dogmate*.

[26] Ritter, *mundus,* S. 81.

[27] Ps 113,12 LXX: „τὰ εἴδωλα τῶν ἐθνῶν ἀργύριον καὶ χρυσίον, ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων.“ & VUL: „idola gentium argentum et aurum opus manuum hominum“ (Septuaginta, wenn

alles ist nur ein Schatten von dem, was kommen wird, die Wirklichkeit aber ist Christus. […] Das alles wird verbraucht und dadurch vernichtet. Menschliche Satzungen und Lehren sind es" (Kol 2,17–22). Der Schein (Götze) ist also das Produkt menschlicher Werke oder menschlicher Setzung und wird streng vom wahren Sein des unsichtbaren Gottes unterschieden (Vgl. Röm 1,20f. und Weish 13–14).[28]

Bei Platon hat sich „das Verhältnis von ὄν und ἕν […] also gegenüber Parmenides dadurch gewandelt, dass sich das ὄν (οὐσία) dem ἕν unterordnet. Das ἕν ist, genauer ausgedrückt, ἀρχὴ τῶν ὄντων, Seinsprinzip, und übersteigt damit die Verfassung alles Seienden schlechthin."[29] Bei Augustin wiederum wird Gott als transzendent und als Grundzug des Seins – also als Gott des reinen Seins – verstanden und stellt somit eine Synthese dar: „Da riefst du von weitem: Doch! Ich bin, der ich bin. Das hörte ich, wie man im Herzen hört."[30] Dieser Gott ist die Einheit und (!) das Sein: „Nichts anderes aber ist das Sein als eins zu sein. Inwiefern daher jedes Einheit erlangt insofern ist es."[31] Er ist der „Ich bin, der ich bin", und als der „Der Gott Abrahams" ist er der Gott, der im Seienden „da ist" und im Herzen gehört wird:

> Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und Jakobs. So bin ich, was ich bin, so bin ich das Sein selbst, um den Menschen nicht fern sein zu wollen. Wenn wir so Gott suchen und erforschen können, den [Gott], der ist und der gewiss nicht weit entfernt [non longe positum] von jedem einzelnen von uns ist: In jenem nämlich

---

nicht anders vermerkt, zitiert nach: https://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/). Vgl. 115,4 (EÜ): „Ihre Götzen sind nur Silber und Gold, Machwerk von Menschenhand." Bibel in deutscher Sprache zitiert nach der Einheitsübersetzung 2016. Vgl. Parmenides DK 28B1 zur Setzung des Scheins durch menschliche Sprache und Paulus zur Satzung des Menschen Kol 2,20–23, was sich mit der Götzenkritik darin unterscheidet, „kulturelles" Produkt des Menschen zu sein.

[28] Vgl. Philo von Alexandria, *Über die Riesen*, *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 4, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962, § 59, S. 69f.: „Deshalb schloss er die gefälligen Zierkünste, die Tier- und Menschenbildnereien aus seinem Staatswesen aus, weil sie die Natur des Wahren verfälschten und den leicht zu verführenden Seelen Trug und Sophismen durch die Augen kunstreich bereiten. Er führt also durchaus keine Fabel über Riesen an, sondern er will dir nur das darlegen, dass die Menschen teils der Erde, teils des Himmels, teils Gottes sind."

[29] Krämer, Hans Joachim, *Arete bei Platon und Aristoteles, Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Amsterdam 1967, S. 542.

[30] *Conf*. VII,10,16 (CCL 27,104,23–25): „Et clamasti de longinquo: immo uero ego sum qui sum. et audiui, sicut auditur in corde." Übersetzung im Folgenden zitiert nach: Augustinus, *Confessiones, Bekenntnisse*, Kurt Flasch, Burkhard Mojsisch (Übers.), Stuttgart 2009.

[31] *Mor*. II,6,8 (CSEL 90,94,20–22): „Nihil est autem esse, quam unum esse. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est." Im Folgenden Übersetzung zitiert nach: Augustinus, *de moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, Elke Rutzenhöfer (Übers.), Paderborn 2004.

> leben wir und werden wir bewegt und sind wir; so also lasst uns unaussprechlicherweise seine Wesenheit loben und lieben seine Barmherzigkeit.[32]

In Christus ist das Ist-Ist (*Sum-Sum)* der Offenbarung des Gottesnamens in einem liebenden Ja-Ja (*Est-Est*) ausgesprochen und verwirklicht worden (1 Kor 1,19: *non fuit Est et Non, sed Est in illo fuit*). Dieses Wort, das der Sohn ist, ist das höchste Sein und zugleich das Sein, das wie der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs den Menschen nicht fern (*non longe positum*), sondern nahe geworden (*non deesse*) ist. Augustin versteht das Sein, das einfach nur ist, als den Gott aus Ex 3,14, und dieser schließt von sich alles Scheinbare und Falsche aus. Dieser Gott ist aber nicht nur transzendente Einheit, sondern das ihm gleiche Wort Gottes und als solches sichtbar erschienen und nah geworden. Der Bibelvers Mt 5,37 VUL: „*Sit autem sermo vester, est, est : non, non : quod autem his abundantius est, a malo est.*" wird mit der Lehre kombiniert, dass das Böse nichts ist*: „quod malum dicitur, nisi privatio boni"* (vgl. *ench*. III,1,1). Augustin setzt das *est-est* direkt ins Verhältnis zum Sein des Sohnes vom Vater:

> Mithin zeugte der Vater, indem er gleichsam sich selbst aussprach, sein ihm in allem gleiches Wort. Er hätte sich ja nicht vollständig und vollkommen ausgesprochen, wenn er weniger oder mehr in seinem Worte ausgesprochen hätte, als in ihm ist. Hier erfüllt sich im höchsten Maße das Wort: ‚Ja, ja; nein, nein.' Deshalb ist dies Wort wahrhaftig Wahrheit. Denn was immer in dem Wissen ist, von dem es gezeugt wurde, das ist auch in ihm; was aber in jenem nicht ist, das ist auch nicht in ihm. Einen falschen Inhalt kann dies Wort nie haben, weil es sich unwandelbar so gehabt, wie sich jener gehabt, von dem es ist. ‚Nicht kann' ja ‚der Sohn etwas von sich tun, außer was er den Vater tun sieht.' Es ist Ausfluß der Macht, wenn er das nicht kann, nicht der Schwäche; es ist jene Kraft, in der die Wahrheit nicht falsch sein kann.[33]

---

[32] *Serm.* VII,7 (CCL 41,76,188–195): „Ego sum deus Abraham, deus Isaac et Iacob. Sic sum quod sum, sic sum ipsum esse, ut nolim hominibus deesse. Si quo modo possimus deum quaerere et inuestigare eum qui est, et quidem non longe positum ab unoquoque nostrum: In illo enim uiuimus et mouemur et sumus, laudemus ergo ineffabiliter eius essentiam, et amemus misericordiam." (Übersetzung: SW)

[33] *Trin.* XV,14,23 (CCL 50A,496,7–18): „Proinde tamquam se ipsum dicens pater genuit uerbum sibi aequale per omnia. non enim se ipsum integre perfecte que dixisset si aliquid minus aut amplius esset in eius uerbo quam in ipso. ibi summe illud agnoscitur, est, est; non, non. et ideo uerbum hoc uere ueritas est quoniam quidquid est in ea scientia de qua est genitum et in ipso est; quod autem in ea non est nec in ipso est. et falsum habere aliquid hoc uerbum numquam potest quia immutabiliter sic se habet ut se habet de quo est. non enim potest filius a se facere quidquam nisi quod uiderit patrem facientem. potenter hoc non potest, nec est infirmitas ista sed firmitas quia falsa esse non potest ueritas." Übersetzung im Folgenden zitiert nach: Augustinus, *Über die Dreieinigkeit*, Michael Schmaus (Übers.), 2 Bände, Kempten, München 1935–1936 [BKV II,13–14]. Vgl. Boeder, *Topologie*, S. 248.

Das Sein, das von sich allen Wechsel der Zeit und somit auch nur logische Kontingenz – und damit die Möglichkeit der Falschheit und des Scheins – ausschließt, ist eben auch das Wort des Vaters und damit das Prinzip allen menschlichen Wissens, das ohne nur möglichen Irrtum besteht. Augustin ist sehr bemüht, die biblischen Aussagen durch die neuplatonische Philosophie zu interpretieren und, umgekehrt, diese auf das Prinzip des göttlichen Wortes umzumünzen. Diese philosophische Logik muss darum grundsätzlich hinter aller Bildrede der Bibelauslegung, die aus dem sichtbaren Bereich der Meinung und des Scheins entstammt, mitverstanden werden.

Parmenides erklärt weiter (DK 28B8), dass alles Seiende durch die Mischung von Sein und Nichts entstehen müsste. Gibt es nach dem analytischen Urteil ‚Sein ist' nur das Sein, dann kann es unmöglich einen Übergang zum Nichtsein geben. Gäbe es dieses, müsste Seiendes für Nichtseiendes erklärt werden, was unmöglich ist. Ergo gibt es keine Veränderung. Dies trifft in gewissem Sinne auch auf Platon zu, jedoch nur auf die Ideen, die in einem zweiten unveränderlichen Reich angesiedelt werden.[34] Diese Ideen liegen den Veränderungen des wahrnehmbaren Kosmos zugrunde (*Men*. St. 85a–b; *Phaid*. 100b; *Tim*. St. 51–53). Damit ist der Übergang von Sein und Nichtsein in der Veränderung und Entstehung denkbar geworden, insofern dieser Vorgang in sein eigenes Reich (*mundus sensibilis*) und damit von der Identität des reinen Denkens (*mundus intelligibilis*) strikt ausgeschlossen bleibt. Außer im Bereich der Meinung (δόξα) gibt es keine Bewegung, die das Seiende als Nichtseiendes denken muss. Platon bestimmt die erscheinende Wirklichkeit durch Teilhabe an den ewigen Ideen, obwohl diese Teilhaberelation immer problematisch bleibt (*Parm*. St. 131–132). Also müssten die sichtbaren Dinge zugleich sein und nicht sein, und sollte Platon den Beweis erbringen, dass dies möglich ist, so müsste er nach eigenen Worten als Vatermörder an Parmenides gelten.[35] Der Begriff des Bildes, der besagt, dass ein Bild nur wahres Bild ist, sofern es nicht ist, was es abbildet, zeigt, dass es nur insofern ist, wie es nicht etwas ist.

---

[34] Zum Reich der Innerlichkeit, das sich nach einem idealen Vorbild gestaltet vgl. Platon, *Politeia, Der Staat,* Otto Apelt (Übers.), Hamburg 2004 [Platon sämtliche Dialoge 5], IX, St. 592b, S. 387: „Du meinst in dem von uns jetzt ergründeten und geschilderten Staat, der sein Dasein nur im Reich der Gedanken hat; denn auf Erden findet er sich glaube ich, nirgends. Aber im Himmel ist er vielleicht als Muster hingestellt für den, der ihn anschauen und gemäß dem Erschauten sein eigenes Innere [sic!] gestalten will." Im Folgenden kurz zitiert: Platon, *Politeia*.

[35] Vgl. Platon, *Sophistes*, Otto Apelt (Übers.), Hamburg 2004 [Platon sämtliche Dialoge 6], St. 241, S. 75: „Es kann uns zum Zwecke der Abwehr nicht erspart werden, den Satz unseres Vaters Parmenides genau zu prüfen und die Behauptung zum Siege zu führen, dass das Nichtseiende in gewisser Hinsicht ist und umgekehrt das Seiende in gewisser Beziehung nicht ist. […] Denn solange diese beiden Sätze nicht entweder widerlegt oder eingeräumt sind, wird schwerlich jemand je imstande sein über falsche Behauptungen oder falsche Vorstellung, seien es nun Bilder oder Abbilder oder Nachahmungen oder Scheinbilder, gleichviel ob es sich um sie selbst oder um die Künste handelt, die es mit ihnen zu tun haben." Im Folgenden kurz zitiert: Platon, *Sophistes*.

Folglich ist die ganze sichtbare Realität Abbild (*Soph*. St. 240–241). Dadurch ist das Unwandelbare vom Wandelbaren getrennt (Chorismos) und liegt dessen Wandlungen zugrunde (*Tim*. St. 50f.).[36] „Vielheit und Andersheit sind (bei Platon) nicht nichtig wie bei den Eleaten, sondern als Derivationsformen von Einheit ihrerseits seiend und mitkonstitutiv für das aus dem Einen entfaltete Seiende."[37]

Um die monistische Konsequenz zu vermeiden, die bei den Eleaten alle Veränderung zum Irrtum erklärte, benutzt Platon die beiden parmenideischen Wege des Denkens, dass (1) das Sein ist und (2) dass das Nichts nicht ist, und wendet diese im Parmenidesdialog auf das Eine selbst an. Hieraus ergeben sich die dialektischen Auseinanderlegungen der neun Hypothesen des Dialoges, insbesondere die erste „das Eine ist" und die zweite Hypothese „das Eine ist nicht" (*Parm*. 137c; 142b). Das Eine prinzipiiert bei Platon die Ideen, die wiederum die vielen Dinge in sich vereinheitlichen (vgl. *Metaph.* I,9 990b). Diese Ideen sind für den νοῦς der Grund der Einheit, der allgemeinen Begriffe (Signifikate), also ist die Idee ontologisches und epistemologisches Prinzip zugleich, und damit gewährleisten sie eine Einheit von Denken und Sein.[38] Platon kann damit das unveränderliche Sein des Parmenides in die zugrunde liegenden Ideen verlegen und die Veränderlichkeit der Welt durch kontinuierliche Prinzipien erklären. Hierzu muss Platon aber die Realität in den Chorismos zweier Welten auftrennen – anders ausgedrückt: Platon muss die Welt zerreißen, um sie zu erklären.

Aristoteles kritisiert Parmenides, da er das Erste als unwandelbares Seiendes angesetzt hat (*Phy*. I,2 185af) und daraus nur folgen könnte, dass keine Veränderung sein kann. Folglich wird nicht mehr die Physis erklärt, die in ihrer Veränderlichkeit das Explanandum gewesen sei. Ganz im Gegenteil muss aber gerade die Veränderung der Natur erklärt und somit das erste Prinzip anders verstanden werden (*Metaph.* I,9 991a). Aristoteles vermeidet den Monismus durch das Gegensatzpaar von Bestimmtheit (Form) und Bestimmbarem (Materie) (*Phy*. V,1 224a34–b3), wobei aller Bewegung der Formen in der Materie die erste Gottheit, der νοῦς, zugrunde liegt (*Metaph*. XII,7 1072a). Aristoteles löst den ontologischen vertikalen

---

[36] Vgl. Kutschera, Franz von, *Platons Parmenides*, Berlin 1995, S. 137. Die Dialektik von Einheit und Vielheit geschieht im Kontext der Frage von Teilhabe der Dinge an den Ideen. Wie das Eine über dem Vielen steht, so die Idee über dem Seienden. Vgl. Fischer, Norbert, *Augustins Philosophie der Endlichkeit, Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik*, Bonn 1987, S. 296ff.

[37] Halfwassen, Jens, *Der Aufstieg zum Einen, Stuttgart* 1992, S. 188.

[38] Vgl. zur Frage, ob die Ideen schon bei Aristoteles als gedachte Formen in den Geist verlegt wurden, anstatt dem Demiurg noch als getrenntes Muster zu dienen Horn, Christoph, „In welchem Sinn erhält Metaphysik Lambda eine Theologie?", in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 2002, S. 48: „Nach de Koninck lassen sich insbesondere in De anima III Gründe dafür finden, warum der göttliche Intellekt im Denken seiner selbst zugleich die Gesamtheit der Formen erfasst. U. a. verweist de Koninck auf die Formulierung von der Seele als der Totalität des Seienden […], sowie auf jene Stellen, an denen Aristoteles ein auf immaterielle Denkobjekte gerichtetes Denken mit seinen Gegenständen identifiziert."

Chorismos seines Lehrers Platon in einen heuristischen horizontalen Dualismus entgegengesetzter Prinzipien auf. Die Form, die als abstrakte im passiven Intellekt vorliegt, entspricht der inkorporierten Form (*an*. III,5 430a3). Also liegt bei Platon ein identisches Verhältnis von Erkanntem und Erkenntnis vor (Begründungstheorie), bei Aristoteles ein Entsprechungsverhältnis (Zuverlässigkeitstheorie).

Die Scheidung von Sein und Schein im Denken ist für Augustin von zentraler Relevanz, da er zwei Dinge mit Wahrheit zusammendenken und unterscheiden muss: Gott und das Fleisch, das er angenommen hat. „Ihr wollt aber wissen, was Christus ist? Achtet nicht nur auf das Fleisch, das im Grabe gelegen ist; achtet auch nicht nur auf die Seele, über die er sagte: Betrübt ist meine Seele bis zum Tod, achtet auch nicht auf das Wort allein, weil Gott Wort war; sondern gebt acht, weil Christus ganzheitlich Wort, Fleisch und Seele ist."[39] Dieses Ereignis darf aber nicht als bloße Scheinhandlung aufgefasst werden, wie es der Doketismus platonisch gedacht hatte,[40] oder wie im Subordinatianismus[41] des Origenes, wo es lediglich als defiziente abbildhafte Erscheinung verstanden wird (vgl. *In Ioh. comm*. II,6,49–50). Zudem versucht Augustin den *imago*-Begriff in einer Weise zu fassen, wie er tatsächlich Wahrheit beinhaltet und abbildet und nicht zu Schein, Schatten, Vorstellung, Lüge, Traum, Gaukelei, Meinung herabsinkt. Den *similitudo*-Verhältnissen der christlichen Teilhabelehre muss eine Metaphysik zugrunde gelegt werden, die die Inkarnation so denkt, dass sie nicht als unwahrer Schein eigeordnet werden muss – wie Platon es tun müsste:

---

[39] *Serm.* CCCLXXV,B,6: „Vultis autem nosse quid est Christus? Nolite attendere carnem solam, quae iacuit in sepulchro; nolite attendere animam solam, de qua dixit: Tristis est anima mea usque ad mortem; nolite attendere Verbum solum, quia Deus erat Verbum; sed attendite quia Christus totus Verbum et anima et caro est." Text entnommen: S. Aurelii Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus. Zitiert nach: http://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm. Letzter Zugriff: 12.6.21. (Übersetzung: SW)

[40] Vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 152: „Der in die Erlösung miteinbezogene Gnostiker steht sozusagen jenseits der Zeit. Das Dasein in dieser Zeit ist reine Illusion; daher auch die Leugnung der Inkarnation und des Keuzestodes Christi. Da Erlösung allumfassendes unwandelbares Wissen ist, durchschaut der wahre Gnostiker die Phänomene der Zeit als Werk des Demiurgen. Schöpfung und Zeit können nicht Abbilder, sondern höchstens Zerrbilder (ψεύδη) eines anderen Seins sein [Irenäus, Adv. Haer., I,17,2,1]."

[41] Vgl. Kany, *Trinität*, S. 456–457: „Henning Ziebritzki, [*Heiliger Geist und Weltseele, Das Problem der dritten Hypostasen bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern*, BHTh 84, Tübingen 1994, S. 44–92] hat gezeigt, dass der Gottesbegriff des Origenes grundsätzlich auf einer Stufe mit Plotins Geistbegriff steht, aber auch Merkmale von Plotins Begriff des Einen trägt. […] Origenes nennt Gott den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist ‚drei Hypostasen', um ihr selbstständiges Subsistieren zu bezeichnen (In Ioh. II,10,72). […] Wie Plotin lässt Origenes die dritte Hypostase aus der zweiten und die zweite aus der ersten entstehen, und auch für ihn folgt daraus ihre Subordination." Vgl. dementgegen Bruns, Christoph, *Trinität und Kosmos, Zur Gotteslehre des Origenes*, Münster 2003, S. 80: „Origenes hat die platonische Stufenontologie nirgends explizit als Grundlage seines Teilhabedenkens thematisiert."

> Glaubst du, dass Gott ein Gaukler sei und wie mit wohlberechneter List jetzt in dieser und dann wieder in anderer Gestalt erscheine, bald wirklich persönlich allerlei Gestalten annehmend und seine eigene dagegen vertauschend, bald bloß täuschend und ein Scheinbild von sich uns vorspiegelnd, oder dass er ein durchaus einfaches Wesen ist und nun und nimmermehr aus seiner eigenen Gestalt heraustritt?[42]

Gott kann nicht wahrhaft im Fleisch erscheinen, ohne dadurch wahre Lüge zu werden, bzw. wenn er erscheint, dann nur in einem Schein-Leib. Die Inkarnation als reale Fleischwerdung ist für den Platonismus völlig undenkbar, insofern die Wahrheit nur im Noumenon bestehen kann. Platon leugnet, dass ein Gott, der Einheit und Wahrheit ist, in irgendeiner Form in der sichtbaren Welt erscheinen könnte, ohne dadurch zum Gaukler des Scheins zu werden. Dem liegt die fälschliche epistemologische Annahme zugrunde, dass der Modus (wahr/falsch) der Erkenntnis allein vom Objekt (ideell/sichtbar) her verursacht wird und darum alles, was im Reich sichtbarer Objekte erscheint, objektiv nicht wahr gewusst werden kann (*Pol.* V, St. 447–478). Ein wandelbares Ding kann für Platon von sich aus als Gewusstes nicht der Bedingung wahren Wissens genügen, unwandelbar zu gelten: Darum sind nur unsichtbare Ideen *wissbar*.[43]

„Durchaus einfach also und wahr in Tat und Wort ist der Gott und ändert sich weder selbst, noch täuscht er andere weder durch Erscheinungen noch durch Worte noch durch Sendung von Zeichen sei es an Wachenden und Träumenden."[44]

---

[42] Platon, *Politeia* II, St. 380d, S. 82.

[43] Ein grundlegendes Problem in der platonischen Logik ist, dass der Modus der Erkenntnis (sicher bzw. unsicher) allein durch den Gegenstand verursacht wird. Vgl. Apuleius, *de platone et eius dogmate*, I,6: „Zudem ist die von mir erwähnte Substanz des Erkennens, da sie sich ja auf eine beständige [sic!] Kraft stützt, und sogar das, was über sie gesprochen wird, von fester Einsicht und Zuverlässigkeit erfüllt; dagegen sind über das, was wie ein Schatten und Abbild des Höheren ist, sowohl die Gedanken als auch die Worte, die über sie gesprochen werden von unsicherem Gehalt." Sichtbares kann nur Meinung, also unsichere Kenntnis erzeugen. Vernünftiges kann nur Wissen erzeugen. Es ist für Platon unmöglich, dass etwas mit Gewissheit geglaubt wird, da es ihm nicht möglich scheint, dass etwas Sichtbares/Kontingentes sicher sei, also auch sicher gewusst werden kann. Die sichere Erkenntnis von etwas Kontingentem scheint ihm in diesem Zwei-Reiche-Modell nicht möglich (wie es beispielsweise der Fall wäre, wenn man notwendig weiß, dass es heute geregnet hat oder nicht. Ob es regnet, ist kontingent, dass aber eins von beiden der Fall ist, kann notwendig gewusst werden, auch wenn das Gewusste kontingent ist). Für Augustin ist es nötig aufzuzeigen, wie das Wahre (Sichere/Notwendige) für den Glauben zugänglich sein kann – hierfür bietet die wahre Meinung (Orthodoxia), wie sie Platon selbst im *Theaitetos* entwickelt, einen möglichen Anknüpfungspunkt. Es ist in diesem Fall (bspw. blindes Huhn findet ein Korn) möglich, dass etwas Wahres als solches sicher gewusst wird, auch wenn man durch seine Erkenntnismethode die Gewissheit nicht beweisen kann. Stellvertretend für diese Gewissheit sieht Augustin die Autorität der Kirche, die sich fortlaufend zur beweisbaren Einsicht in die Wahrheit entwickeln kann – trotzdem muss sie von bloßem Glauben, d. h. der Meinung ihren Ausgang nehmen.

[44] Platon, *Politeia* II, St. 382e, S. 85.

An dieser Stelle hebt Platon ebenfalls hervor, dass darum auch die Mythen über die Götter diese nur in wahrer Weise abbilden dürfen. Ob also theologisch von Gott Wahres ausgesagt werden kann – oder alle Mythendichter nur lügen –, hängt direkt davon ab, ob Gott, der in sich Wahrheit ist, in wahrer und nicht scheinhafter Weise dem Menschen *erscheinen* kann. Für Augustin steht vor allem die Herausforderung im Raum, die Inkarnation als wahres Ereignis der sichtbaren Welt denken zu können, ohne deswegen Gott zum Scheinbildner, Gaukler und Lügner machen zu müssen. Seine Lösung wird in der Semantik der Inkarnation liegen, die es ermöglicht, die sichtbare fleischliche Erscheinung als wahres Zeichen für das unveränderliche Wort zu denken (vgl. Kap. C.II–III).

Da für Augustin aber die menschliche Seele, also auch er selbst als Mensch, ebenso zu den wandelbaren Dingen gehört, stellt sich für ihn in dringendster Weise die Frage, wie das höchste Sein der eigenen Seele vermittelt werden kann, d. h. wie Gott gedacht, geliebt oder erkannt werden kann: „Ich, ein Mensch, und was für ein Mensch, suchte doch also zu denken, dich den höchsten und einzigen und wahren Gott."[45] Die menschliche Seele ist ein Gott suchendes (*conf.* I,1,3) Gegenüber zu Gott (*sol.* I,7). Die Seele findet in sich selbst die anwesende Wahrheit (*vera rel.* XXXIX,72), die sich jedem Menschen notwendig innerlich mitteilt (*io. ev. tr.* CVI,6). Augustin sucht also nach dem Prinzip der Erkenntnis, wodurch er Sein und Schein voneinander separieren und irgendein Wissen von Gott erlangen kann. Dabei kann er weder dem ontologischen Dualismus der Manichäer folgen[46]

[45] *Conf.* VII,1,1 (CCL 27,92,8–9): „Cogitare te homo et talis homo, summum et solum et uerum deum."

[46] Kreuzer, Johann, *Augustin zur Einführung,* Hamburg 2005, S. 10: „Im Dualismus der beiden Civitates in de civitate dei kehrt zum einen der manichäische Dualismus von Augustins Jugendzeit wieder." & Ebd. S. 11: „Die populär-platonische Trennung der sinnlichen und einer geistigen Welt wird dabei in ein zeitliches (heilsgeschichtliches) Abfolgemodell ‚Diesseits – Jenseits' projiziert." Im Folgenden kurz zitiert: Kreuzer, *Augustin.* Vgl. Flasch, *Augustin*, S. 319: „So sehr Augustin die Inkarnation als das Spezifische des Christentums und als die Überwindung der Verlegenheit der besten antiken Philosophen hinstellte, so stellte er sich doch nie die philosophische Aufgabe, theoretisch vorzuführen, wie das christliche Denken die Dualismen der antiken Philosophie in einem neuen Begriff von Einheit, Wahrheit und vom Menschen hinter sich lässt." Dass Augustin den Dualismus theoretisch nicht überwunden haben soll, ist angesichts eines Textes wie *conf.* VIII,10,22 kaum nachzuvollziehen. Augustin zeigt, dass die Manichäer aus zwei möglichen Willen zwei geistige Naturen folgern, eine gute, eine böse Natur und daraus leiten sie auch zwei Reiche ab. Augustin wiederum fasst den Willen einheitlich und frei (*vera rel.* XIV,27) und bezieht diese *eine* Liebe auf Gott oder auf ‚nicht' Gott, woraus die beiden civitates entstehen. Wobei sie sich aber nicht kontradiktorisch entgegenstehen, sondern sich Verhalten wie Einheit (Kirche) und Vielheit (Babylon) (*civ.* XIV,28 & XVI,4). Wäre der Gegensatz kontradiktorisch, wäre ein Übergang vom einen Reich ins andere unmöglich. Dieser Transit stellt aber gerade das Ziel der Religion dar. Die Problemstellung, eine prinzipielle Zweiheit theoretisch zu bewältigen, zeigt sich sowohl in der Noetik Plotins, in der Credo-Stelle (*visibilium omnium et invisibilium*) als auch in der neutestamentlichen Lehre des Reiches Gottes (Hebr 12,18f.), das sich im selben Maße von allen Völkern unterscheidet,

noch einer rein heuristischen Scheidung, die der geistigen Welt selbstständige Substantialität abspricht, sofern die Inkarnation in ihren geistigen und materiellen Elementen (Wort & Fleisch) konsequent gedacht werden muss. Die Häresien verabsolutieren meist ein Element und negieren das andere und sind stets Ausdruck einer untauglichen philosophischen Ontologie. Die Kenntnis dieses Prinzips ist eine gnadenhaft gegebene und erfolgt eben nicht *secundum præcepta et doctrinas hominum* (Kol 2,22). Augustin sieht in der Erkenntnis Gottes die Einheit von höchstem Sein und wahrem Sein (d. h. ohne Schein und Lüge[47]) gegeben. Durch diese Weisheit, die sich im Glauben auf die höchste Wahrheit bezieht, wäre auch seine eigene vergängliche Seele in die Unvergänglichkeit heimgeführt:

> Es ist stets dasselbe, es ist in derselben Weise, wie es ist, so ist es immer; es kann sich nicht ändern, d. h. es ist. Diesen seinen Namen hat das Wort seinem Diener Moses genannt: „Ich bin, der ich bin", und „Der da ist, hat mich gesandt." Wer also wird dies begreifen, da ihr seht, dass alles Sterbliche veränderlich ist […] auch die Seelen selbst durch den Affekt […], sowohl die Weisheit erlangen […] als auch die Weisheit verlieren können, wenn sie sich davon in böser Stimmung entfernen? Da ihr also seht, dass dies alles vergänglich ist, was ist das, was ist, wenn nicht eben das, was hinausgeht über alles, was so ist, dass es nicht ist? […] So wollen wir zu jener unserer Unwandelbarkeit gelangen, wo das ist, was wahrhaft ist, weil dies allein immer so ist, wie es ist; dazwischen liegt das Meer dieser Welt, wo wir gehen, obschon wir bereits sehen, wohin wir gehen […] Damit also ein Weg wäre, auf dem wir gehen könnten, kam von dorther der, zu dem wir gehen wollten. Und was hat er getan? Er bereitete ein Holz, durch das wir das Meer überschreiten könnten. Denn niemand kann das Meer dieser Welt überschreiten, außer er werde durch das Kreuz Christi getragen.[48]

---

wie es diese potentiell einschließt und somit die Quelle der *civitas dei* darstellt. Mitnichten muss also bei jedem Anschein einer theoretischen oder prinzipiellen Zweiheit der manichäische Dualismus herangezogen werden. Vgl. Kreuzer, *Augustins*, S. 132: „In dieser Begründung des Unglücks unerlöster Geschichte kehrt zum einen der manichäische Dualismus aus Augustins Jugend wieder." Es wird völlig übersehen, dass eine heuristische Polarität, d. h. Dualität als wesentliches Kennzeichen der Vernunft gilt (im Trennen/Analysis und Verbinden/Synthesis, vgl. *ord.* II,48). Gewisse Probleme auf zwei zu unterscheidende Bezugspunkte zu bringen, dient deshalb der Klärung und ist nicht einfach aufgrund der Polarität, die sich oberflächlich zu entsprechen scheint, stets als Reflex eines unterbewussten Manichäsimus einzuordnen.

47 Ritter, *mundus*, S. 89: „Überall nimmt er auf den im Wesen des Menschen angelegten Weg der Erkenntnis Bezug, und überall dient dies dazu, das wahre Leben vom Leben der Lüge, das Dasein in Gott vom Dasein in der Welt, das dem Äußeren verfallene Leben von dem in sich gesammelten Leben zu unterscheiden […]."

48 *Io. ev. tr.* II,2 (CCL36,12,10–35): „Idipsum est, eodem modo est; sicut est, semper sic est; mutari non potest: hoc est est. Quod nomen suum dixit famulo suo Moysi: Ego sum qui sum; et: Misit me qui est . Quis ergo hoc capiet, cum videatis omnia mortalia mutabilia; […] sed etiam ipsas animas per affectum […] et percipere posse sapientiam, si se illius luci et calori

Augustin identifiziert das Wort, das im Anfang war (Joh 1,1), mit dem Sein, „das ist" (Ex 3,14) und das von sich alles Wandelbare, als höchstes Sein, und als höchste Wahrheit alle Lüge von sich ausschließt. Es ist damit Grundlage alles Veränderlichen, also auch des menschlichen Lebens. Wenn der Mensch in Weisheit dieses Wort glaubt, ist er bei der Wahrheit, die ihm als „naher" Gott das Leben bedeutet:

> Deinetwegen ist er gekreuzigt worden, um Demut zu lehren, und weil er, wenn er so käme wie Gott, nicht erkannt würde. Denn wenn er so käme wie Gott, käme er nicht für diejenigen, welche Gott nicht sehen konnten. Denn nicht nach seiner Gottheit kam er oder ging er, da er allgegenwärtig ist und von keinem Raum begrenzt wird. Aber als was kam er? Als Mensch erschien er.[49]

Die Inkarnation ist die Voraussetzung, aus der die wandelbare Seele den unwandelbaren Gott erkennt, sofern sie Jesus als den Inkarnierten glaubt. Augustin urteilt an dieser Stelle ebenfalls über die Philosophen, die Gott zwar erkannt haben, sich jedoch durch dieses Wissen in Hochmut haben aufblähen lassen. Dadurch fehlte ihnen auch die Demut[50] Gott in seiner *forma servi* erkennen zu können (Phil 2,6).

Dem entgegen schreibt Plotin: „Es [das Eine] ist ja auch nicht in die Welt gekommen, dass man fragen könnte: auf welche Weise ist es nun gekommen?"[51] Daraus folgt, dass unmöglich irgendeine Kenntnis Gottes angenommen werden kann und deshalb Gott dem menschlichen Denken gänzlich unbekannt bleiben muss. Damit betont Plotin die parmenideische „Denkbarriere" (DK 28B1). Wäre er er-

---

admoverint; et amittere posse sapientiam, si inde malo affectu recesserint? Cum videatis ergo ista omnia esse mutabilia; quid est quod est, nisi quod transcendit omnia quae sic sunt ut non sint? […] Sic ad illam stabilitatem nostram ubi quod est est, quia hoc solum semper sic est ut est, volumus pervenire; interiacet mare huius saeculi qua imus, etsi iam videmus quo imus. […] Ut ergo esset et qua iremus, venit inde ad quem ire volebamus. Et quid fecit? Instituit lignum quo mare transeamus. Nemo enim potest transire mare huius saeculi, nisi cruce Christi portatus. Hanc crucem aliquando amplectitur et infirmus oculis: et qui non videt longe quo eat, non ab illa recedat, et ipsa illum perducet."

[49] *Io. ev. tr*. II,4 (CCL 36,14,37–43): „Propter te crucifixus est, ut humilitatem doceret; et quia si sic ueniret ut deus, non agnosceretur. si enim sic ueniret ut deus, non ueniret eis qui uidere deum non poterant. non enim secundum id quod deus est aut uenit aut discedit, cum sit ubique praesens, et nullo loco contineatur. sed secundum quid uenit? quod apparuit homo."

[50] Ratzinger, Joseph, *Der Geist der Liturgie, Eine Einführung*, Freiburg 2000/2013, S. 176: „Für die Griechen war Demut eine knechtische Haltung, die sie ablehnten. Die Umwertung der Werte, die das Christentum brachte, sieht etwas anderes darin. Demut wird nun als Seinsgemäßheit, als Entsprechung zur Wahrheit des Menschen zu einer Grundhaltung christlicher Existenz. Augustinus hat seine ganze Christologie, ja, ich würde sagen: seine Apologie des Christentums auf den Begriff humilitas (Demut) aufgebaut."

[51] *Enn.* VI,8,8,24–25. Übersetzung zitiert nach: Plotin, *Plotins Schriften,* Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen, Rudolf Beutler, Willy Theiler (Hrsg.), Richard Harder (Übers.), Hamburg 1967.

schienen, so wäre er laut Plotin per Definition nicht Gott. Dem widerspricht Marius Victorinus[52], der die Inkarnation voraussetzte, entschieden: „Der Logos, der ‚in Gott selbst Gott ist', selbst Wille, Denken, Akt und Leben [ist], ist also durch eine aus sich selbst erzeugte Bewegung aus dem Sein hervorgegangen in sein eigenes Sein, d. h. indem er sich dem Wirken zuwandte, erschien dieses Wirken selbst, welches ja alles andere schuf."[53] Victorinus bestimmt Gott als sein eigenes Werk wirkend,[54] wodurch derjenige, der in sich Präexistenz aller Schöpfung ist, (Joh 1,3 VUL: „*Omnia per ipsum facta sunt.*") ebenfalls in diesem seinem Werk selbst erscheinen konnte (Joh 1,11 VUL: „*In propria venit.*"). Überdies betont Augustin, dass das Wort des Vaters ins Fleisch hervorging und Mensch wurde, um den Menschen zugesprochen zu werden, ohne sich deshalb beim Vater zu verändern (*serm.* CXIX,7). Die Inkarnation ist die alles unterscheidende und übersteigende Tatsache, die den trennenden Abgrund von Sein und Schein, von Leben und Tod aufdeckt, durch diese Offenlegung überwindet (*io. ev. tr.* XLI,5) und folglich erst die Möglichkeit einer Religion – durch den Glauben der Menschen an einen abgründigen Gott – und den Weg in das ewige Leben eröffnet (*civ.* X,29).[55] Augustin sieht also in Gott das erste Prinzip menschlicher Erkenntnis, jedoch wird es durch den Inkarnierten überhaupt erst als Prinzip vermittelt. Das inkarnierte Wort ist folglich der Erkenntnis nach das erste Prinzip des Denkens und der Zeit nach der ewige Ursprung aller Dinge.

---

[52] Koch, Josef, „Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter", in: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Werner Beierwaltes (Hrsg.), Darmstadt 1969, S. 317–342, hier: S. 318: „M. Victorinus übersetzte Plotins Enneaden ins Lateinische und diese – heute leider nicht mehr erhaltene – Übersetzung wurde nicht nur von Ambrosius studiert und gelegentlich von ihm in seinen Homilien verwertet, sondern er war es auch, der den noch heidnischen Augustin auf sie hinwies. Wie stark Augustin von Plotin beeinflusst worden ist, kann nach den hervorragenden Forschungen P. Henry [*Plotin et l'Occident*, Louvain 1934, S. 44f., 63f.] und P. Courcelles [*Recherches sur les Confessiones de saint Augustin*, Paris 1950, S. 106f., 124f., 153f., 161f.] nicht zweifelhaft sein."

[53] Marius, Victorinus, *An Candid* 22,10–14. Übersetzung zitiert nach: Marius Victorinus, *Christlicher Platonismus, Die theologischen Schriften des Marius Victorinus*, Pierre Hadot (Hrsg. & Übers.), Ursula Brenke (Übers.), Zürich 1967.

[54] Wofür er, porphyrianisch gedacht, sich selbst zur Hypostase werden, d. h. als Grundlage seiner Wirklichkeit bestimmt sein muss. Vgl. Smith, Andrew, Art. „Porphyrios", in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Georg Schöllgen u. a. (Hrsg.), Bd. 27, Stuttgart 2016, Sp. 1235.

[55] Vgl. Maxsein, Anton, *Philosophia Cordis, Das Wesen der Personalität bei Augustinus*, Salzburg 1965, S. 157f.: „Da Gott aber noch innerlicher ist als das Herz, so wird dieses selbst als der tiefste Grund des Geistes gewertet. […] Er [der Mensch] fühlt in sich selbst in einem unfasslichen Abgrund gehalten, und zwar durch das *Cor*, in dem sein ich ruht, mag er es entdeckt haben oder nicht."

2 Die Paradoxie des Einen

Die eleatische Philosophie versucht in einer Denkbewegung das Sein gegen den Schein festzumachen[56], d. h. es wird eine paradoxale – gegen den Schein gerichtete – Logik verfolgt.[57] Wird vom philosophischen Ursprung der Paradoxien bei Zenon

[56] Vgl. Xenophanes DK 21B15 und 21B23f., zitiert nach: Nestle, Wilhelm, *Die Vorsokratiker in Auswahl übersetzt und herausgegeben*, Jena 1922, S. 113f.: „Hätten die Rinder und Rosse und Löwen Hände wie Menschen / Könnten sie malen wie diese und Werke der Kunst sich erschaffen, / Alsdann malten die Rosse gleich Rossen, gleich Rindern die Rinder / Auch die Bilder der Götter und je nach dem eigenen Ausseh'n / Würden die leibliche Form sie ihrer Götter gestalten. […] Ein Gott ist unter den Göttern und unter den Menschen der größte, / Nicht an Gestalt vergleichbar den Sterblichen noch an Gedanken. / Ganz Auge, ganz Ohr und ganz Gedanke sein Wesen." Xenophanes, der (angebliche) Lehrer des Parmenides formuliert noch in theologischer Sprache seiner Religionskritik und den Unterschied vom Schein der polytheistischen anthropomorphen Gottesbilder und dem monotheistischen Gottesgeist. Was Xenophanes noch religiös formuliert, wird bei Parmenides wiedergefunden, wo es philosophisch auf den Begriff gebracht wurde: statt Gott das Sein, statt den Götterbildern der Schein. In einer sehr ähnlichen Weise bekennt Moses den einen Gott: „Höre, Israel! Der HERR, unser Gott, der HERR ist einzig. Darum sollst du den HERRN, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft" (Dtn 6,4–5 EÜ) ebenso werden bei Moses und Jesaja die Götzenbilder verurteilt: „Du sollst dir kein Kultbild machen" (Dtn 5,8 EÜ) und „Nichtig sind alle, / die ein Götterbild formen; / ihre geliebten Götzen nützen nichts. Und ihre Zeugen, sie sehen nichts / und verstehen nichts; darum werden sie beschämt" (Jes 44,9). Folgende Arbeit sieht (wenn auch keine historische Abhängigkeit) eine geistesgeschichtliche Parallele zwischen der eleatischen Unterscheidung von Sein und Schein und der Götzenkritik alttestamentarischer Prophetie. Cicero definiert ebenfalls die Erkenntnis einer natura aeterna und die Kritik der superstitio als Kernaufgabe der wahren Religion, vgl. *de divinatione, Von der Weissagung*, Raphael Kühner (Übers.), Essen 2017, S. 191, II,72,148: „Denn ich glaubte sowohl mir selbst wie auch meinen Mitbürgern zu nützen, wenn ich den Aberglauben gänzlich vernichtete. Keineswegs aber, und dies will ich sorgfältig verstanden wissen, wird mit der Vernichtung des Aberglaubens auch die Religion vernichtet. Denn es ziemt sich für einen weisen Mann, die Anordnungen der Vorfahren durch Beibehaltung der heiligen Gebräuche und Zeremonien zu erhalten; und die Schönheit der Welt und die Ordnung in den Himmelsräumen zwingt uns das Geständnis ab, dass es ein erhabenes und ewiges Wesen gebe und dass dieses von dem menschlichen Geschlecht verehrt und bewundert werden müsse."

[57] Ferber, Rafael, *Zenons Paradoxien der Bewegung und die Struktur von Raum und Zeit*, Stuttgart 1995, S. 88–99: „Eher werden sie, soweit als möglich, diese als nützliche Fiktionen im Sinne einer Philosophie des Als Ob beibehalten. […] ‚Man braucht eine Traumwelt, um die Eigenschaften der wirklichen Welt zu erkennen, in der wir zu leben glauben (und die in Wirklichkeit vielleicht nur eine andere Traumwelt ist).' Andererseits widerlegt natürlich die Kontinuität auf theoretisch-fiktionaler Ebene nicht die Diskontinuität auf physikalisch empirischer, so wenig wie theoretische Fiktionen empirische ‚Tatsachen' widerlegen, sondern eher sie erhellen." Ferber unterscheidet hier eine fiktive Wirklichkeit, die der wissenschaftlichen Erklärung entspricht, durch die sich aber erst die empirisch-physikalische Welt für uns in gewisser Weise darstellt. Anhand des Feyerabend-Zitats weist er auf, dass das Sein, wie es erkannt werden kann, dialektisch abhängig von dem Schein bleiben muss, der der konstruktivistischen Erklärung eignet. Damit kommt Ferber in seiner Analyse der zenonischen Paradoxien zu dem für uns erheblichen Ergebnis, dass die *logische* Argumentation Zenons die *sichtbare* Wirklichkeit,

von Elea ausgegangen, zeigt sich der logische Gehalt dieser „Widersprüche." Zenon steht vor der Problematik, das Eine (ἕν) bzw. Sein (ὄν) seines Lehrers Parmenides gegen Einwürfe mit einem Beweis absichern zu müssen. Das Eine ist aber nicht beweisbar, da es als Sein nur vom Nichts unterschieden ist und dieses Gegenstück nicht erkannt und abgegrenzt werden kann. Darum hatte Parmenides das Eine auch nicht bewiesen, sondern nur seine analytische Gegebenheit festgestellt: Sein ist. Das Sein ist zwar nicht beweisbar, aber sein epistemologisches Gegenteil, der Schein, ist widerlegbar. Also versucht Zenon nun durch einen elenchtischen Beweisgang, die Wahrheit des parmenideischen Seins von seinem paradoxen Gegenteil her zu beweisen.[58] Hierfür setzt er Hypothesen an, die gelten müssten, wenn der Schein (sichtbare Bewegung) *Sein* hätte. Aus der inneren Widersprüchlichkeit dieser Hypothesen ist der indirekte Erweis für die Wahrheit (i.e. Unveränderlichkeit) des Seins erbracht. Der hypothetischen Paradoxie (wenn das Sein eins ist, kann es keine Veränderung geben) kommt also demonstrative Funktion zu (z. B. Achilles & Schildkröte).

Das Sein wird mit der geistigen Welt und der Schein mit der sichtbaren Welt verbunden. Hierin sind die christlichen Paradoxien (Wunder) mit Zenons elenchtischem Beweis des Einen vergleichbar.[59] Zenon bewies die Wahrheit des einen Seins, indem er umgekehrt die Hypothese setzte, dass die Scheinwelt Sein habe, und aufgrund dieser inneren Widersprüche zog er den „elenchtischen" Umkehrschluss, dass das Sein wahr sei.[60] In ähnlicher Weise sind die christlichen Paradoxien, die als Hypothesen nur geglaubt werden können, Demonstration der wahren Gottheit im erscheinenden Fleisch. Wer solche Wunder (Paradoxien) jenseits logischer Erklärungsmöglichkeiten vollbringen kann, muss Gott sein.[61] Die Gottheit

---

wie sie sich für den Menschen zeigt, zumindest zum Teil eine „doxische" Dimension darstellt und folglich zur Wahrheit para-dox (im Schein-Gegensatz) gedacht werden muss.

58 Vgl. Zenon, *Über die Natur*, in: *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch*, Hermann Diels, Walther Kranz (Hrsg. & Übers.), Bd. 1, Zürich 2004, 29B1–29B4. Vgl. Skyrms, Brian, „Zeno's Paradox of Measure", in: *Physics, Philosophy and Psychoanalysis, Essays in Honor of Adolf Grünbaum,* Robert Sonné Cohen, Larry Laudan (Hrsg.), Dordrecht 1983, S. 223–254.

59 Vgl. Matthews, Gareth, „Augustine on Reading Scripture as Doing Philosophy", in: *Augustinian Studies* 39/2 (2008), S. 145–162, hier: S. 149: „Augustine often raises perplexity questions. My topic tonight is the way he raises perplexity questions in reading Scripture. In the content of reading Scripture, his beginning point, the belief that p, will be something he takes from the Bible." Matthews sieht Augustins philosophische Bibelauslegung dadurch bestimmt, dass (wie bei Zenons Paradoxien) durch die propositionale Paradoxie (perplexity), das Problem des Textes aufgeworfen wird: „How is it possible that p?" (ebd. S. 148), durch das Herausstellen eine einer perplexity wird ein Widerspruch offenlegt und damit auf möglichen „Schein" hingewiesen.

60 Vgl. Kap. *Die Semantik und Logik des Wunders* in C.II.6; vgl. S. 523, Anm. 333.

61 Vgl. Mt 8,27: „Was für einer ist dieser, dass ihm sogar die Winde und der See gehorchen?"

gibt sich in der sichtbaren Welt gerade durch das Wunder zu erkennen und erscheint somit durch etwas, das für das natürliche Denken paradox ist.

Durch das Paradoxon wird das erste Prinzip gewissermaßen indirekt gedacht: „Die Stelle [*Pol* 509b 8–19] zeigt darüber hinaus, dass für Platon die Paradoxie, die der Transzendenz des Absoluten am ehesten angemessene Denk- und Aussageform ist."[62] Die Paradoxie als mögliche Denkform findet sich ebenso in Lk 5,26 „καὶ ἔκστασις ἔλαβεν ἅπαντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν καὶ ἐπλήσθησαν φόβου λέγοντες ὅτι εἴδομεν ***παράδοξα*** σήμερον"[63]. Der Ausdruck Paradoxa (seltsame Dinge) wird lateinisch mit *mirabilius* wiedergegeben: „*Et stupor apprehendit omnes, et magnificabant Deum. Et repleti sunt timore, dicentes: Quia vidimus mirabilia hodie*" (VUL). Augustinus nennt die Weisheit Gottes „*summa Die Sapientia, mirabili et ineffabili*",[64] wunderbar und unaussprechlich. In Anbetracht der Tatsache, dass die Vulgata *παράδοξος* mit *mirabilius* wiedergibt,[65] und dem Sprachgebrauch Augustins, der *mirabilius* oftmals zusammen mit *ineffabilis* gebraucht,[66] scheint Augustins *mirabilius* auch anstelle oder zumindest mit ähnlicher Konnotation wie ‚paradox' zu gebrauchen.[67] Das Wunderbare an Gott ist das Paradoxe, Unaussprechliche und Undenkbare, das nach Platon dem Einen zukommen muss und der δόξα der erscheinenden veränderlichen Welt vorausliegt (*Tim* 27b–29b[68]). Die

---

[62] Halfwassen, Jens, *Der Aufstieg zum Einen*, Stuttgart 1992, S. 277, S. 278.

[63] *Novum Testamentum Graece*, E. u. E. Nestle, B. u. K. Aland u. a. (Hrsg.), 28. Aufl., Stuttgart 2012, S. 199. Vgl. LK 5,26 (EÜ): „Und sie entsetzten sich alle und priesen Gott und wurden von Furcht erfüllt und sprachen: Wir haben heute seltsame Dinge gesehen."

[64] *Mus.* VI,4,7 (PL 32,1166).

[65] Ebenso vgl. Cicero, *tusculanae disputationes*, *Gespräche in Tusculum*, Ernst Alfred Kirfel (Übers.), IV,16,36: „Wenn die Stoiker dasselbe von einem Wesen sagen, scheinen sie allzu paradox [admirabiliter] und großartig zu sprechen." Die Begriffe paradox und mirabiliter werden in dieser Ausgabe ebenfalls synonym verwendet.

[66] Vgl. bspw. *de gra. et pec. or.* I,24,25 (PL 44,373): „Sed interna et occulta, mirabili ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum."

[67] Vgl. Evans, Gillian R., „Augustine's Paradoxes", in: *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*, L. Wickham, C. Bammel (Hrsg.), Leiden 1993, S. 52: „Very broadly, the late antique conception of paradox contained two elements. They were admirabilia and they were contra opinionem, as Cicero puts it [*paradoxa stoicorum*, 55: *quae quia sunt admirabilia contraque opinionem ab sis etiam paradoxa appellantur*]."

[68] Die parmenideisch-platonische Bestimmung von ewigem Sein und dem Schein der veränderlichen Welt (Zwei-Welten-Lehre) ist Augustin über den Timaios bekannt, den er in Ciceros Übersetzung kannte. So interpretiert Augustin in *Gn. litt. inp.* 13,38 die Zeit als Abbild der Ewigkeit als „*signum, id est quasi vestigium aeternitatis tempus*" entsprechend Tim 37c. Vgl. Hinz, Andreas, *Zeit als Bildungsaufgabe in theologischer Perspektive*, Schwäbisch-Gmünd 2002, S. 231. Vgl. Mayer, *Zeichen* I, S. 271: „Ganz im Dienste seines theologischen Denkens wird der mundus intelligibilis der Offenbarung angepasst und als ‚similitudo ipsa' mit der zweiten Person des Dreifaltigen identifiziert. Damit ist der platonische Chorismos für Augustinus auch biblisch sanktioniert. Alles, was durch die Offenbarung in Raum und Zeit vor sich geht, hat in diesem christlichen uminterpretierten mundus intelligibilis seinen Ursprung und ist durch die dispensatio temporalis – entsprechend der platonischen Lehre von der Ab-

Paradoxie ist der Selbstwiderspruch, der durch das Kontradiktionsprinzip registriert wird. In diesem Sinne sieht Platon alles sichtbar Seiende als parmenideische δόξα (Schein) an, das denkend nur angemessen als παράδοξος, d. h. „gegen den Schein" gedacht werden kann und damit dem menschlichen Denken, das von Gegensätzen bestimmt ist, nur selbstwidersprüchlich vorkommen kann. „Wer jedoch klar begriffen hat, dass es Falschheit ist, wenn man das, was nicht ist, für seiend hält [durch *similitudo*], der erkennt auch, dass es die Wahrheit ist, die uns zeigt, was ist [durch *unitas*]."[69] Augustin folgt also der platonischen Denkweise, wenn er sagt: „So erreichte sie im Blitz eines erzitternden Blicks das Wesen, das wahrhaft ist [*ad id, quod est*]."[70] Der Mensch nähert sich der Wahrheit, sofern er sich vom Schein (*phantasmata, opinio*) *abwendet*[71] und darin dem Prinzip jenseits des Denkens *zuwendet* – also *paradox* denkt.[72] In den zwei Naturen Christi (endlich und unendlich, was selbstwidersprüchlich ist) wird Gott zur erscheinenden Paradoxie.[73]

---

schattung der Ideen in dieser Welt – das der Zeitlichkeit unterworfene Heilshandeln Gottes." Auch wenn Augustin in *retr.* I,3,2 den mundus intelligibilis Platons mit dem schöpferischen Wort verbindet, ist dies nicht einfach als eine unsachgemäße Übertragung des platonischen Dualismus ins biblische Denken zu verstehen. Bspw. lassen sich Stellen wie „die wir nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare blicken; denn das Sichtbare ist vergänglich, das Unsichtbare ist ewig" (2 Kor 4,18) durchaus offen für eine platonisch inspirierte Interpretation lesen, vgl. Ambrosius, *Exameron*, Joh. Ev. Niederhuber (Übers.), Kempten, München 1914 [BKV I,17], I,3,9: „Kein Wunder also, wenn Gott, der Anfangslose, allen Dingen den Anfang gegeben hat, so daß sie, die Nichtseienden zu sein anfingen. Kein Wunder, wenn Gott, der alles mit seiner Macht umfängt und alles mit unbegreiflicher Hoheit in sich begreift, die sichtbare Welt geschaffen hat, nachdem er auch die unsichtbare Welt geschaffen hat. Wer möchte aber leugnen, daß dem Unsichtbaren der Vorzug vor dem Sichtbaren gebührt? Ist doch ‚das Sichtbare zeitlich, ewig hingegen das Unsichtbare.' [2 Kor 4,18]" Vgl. S. 209, Anm. 208.

[69] *Vera rel.* XXXVI,66 (CCL 32,230,185,1–3): „Sed cui saltem illud manifestum est falsitatem esse, qua id putatur esse, quod non est, intellegit eam esse ueritatem, quae ostendit id quod est."

[70] *Conf.* VII,17,23 (CCL 27,107,26–27): „Peruenit ad id, quod est in ictu trepidantis aspectus."

[71] Vgl. Augustins Erklärung des Wortes *paradoxon* in *rhet.* 17 (PL 32,1446): „Nam, ut opinor, παράδοξον est, quod est παρὰ τὴν δόξαν, contra opinionem bonam." Vgl. „Denn, wie ich meine, ist παράδοξον, was παρὰ τὴν δόξαν, d. h. gegen gute (/starke) Meinung (/Einbildung) ist." Zwar versteht hier Augustin das Paradoxon als bloße rhetorische bzw. juristische Kategorie (Infragestellung von Person und Tatsache mit geringer Glaubwürdigkeit), jedoch sollte, seine kurze Erklärung hier nicht übergangen werden.

[72] So auch bei Origenes beschrieben *In Ioh. comm.* II,16,112; II,20,133; II,28,174. Vgl. weiter Hagenbüchle, Roland, *Das Paradox, Eine Herausforderung des abendländlichen Denkens*, Würzburg 2002, S. 253–260.

[73] Vgl. Uhde, Bernhard, *Warum sie glauben, was sie glauben, Weltreligionen für Andersgläubige und Nachdenkende*, Freiburg 2013, S. 107: „Die auf Christus bezogenen selbstwidersprüchlichen Prädikate ‚göttlich' und ‚menschlich' als Selbstwiderspruch, als Paradoxie nebeneinander stehen zu lassen, Christus also als erscheinende Paradoxie zu nehmen und damit als erhaben über menschlichen Verstand, ist einerseits Grundlage späterer Überlegungen [nach Justin], andererseits aber ein erscheinender Selbstwiderspruch, wie er aus dem Judentum als besondere Wirkweise Gottes bekannt ist." Im Folgenden kurz zitiert als: Uhde, *Glauben*.

Die absolute Einheit kann, wenn sie erscheint, nicht anders als paradox (gegen den Schein) in der Welt des Scheins und der logischen Zweiheit erscheinen.

In Platons Parmenidesdialog hat sich für die Prinzipienlehre folgendes Problem gestellt: „Der Versuch, das Eine selbst als absolut Eines zu denken, hebt sich in seinem Vollzug selbst auf: Die Frage ist nur, was dieses Ergebnis für Platon bedeutet. Muss das Denken sich im Aufstieg zum absoluten Einen selbst übersteigen, oder ist die Ansetzung des schlechthin einfachen Einen unsinnig, weil selbstwidersprüchlich?“[74] Wenn das Eine unter das Gesetz des zu vermeidenden Widerspruchs gestellt wird, dann folgt daraus, dass dem Einen entgegengesetzte Aussagen zugleich zugeschrieben werden müssen. Darum ist der Parmenidesdialog, der versucht, das Eine zu bestimmen, voller Paradoxien. Also müsste das Eine zugleich etwas sein und nicht sein, z. B. unendlich und endlich (was ebenfalls das Problem der Menschwerdung Gottes kennzeichnet). Aristoteles folgert daraus, dass das absolute Eine nicht erstes Prinzip sein könnte, sondern vielmehr der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch das erste Prinzip sein müsste, weil durch dieses die Paradoxie der Hypothesen des Einen als widersprüchlich entlarvt wurde. Das Kontradiktionsprinzip ist als erstes Prinzip keine bloße Behauptung (ὑπόθεσις), wie die Hypothesen des Einen im Parmenidesdialog, sondern Kriterium von Platons bloß behauptetem Prinzip:

> Denn ein Prinzip [ἀρχὴ], welches jeder notwendig besitzen muss, der irgend etwas von dem Seienden erkennen soll, ist nicht Annahme [ὑπόθεσις], und was jeder erkannt haben muss, der irgend etwas erkennen soll, das muss er schon zum Erkennen mitbringen. Dass ein so beschaffenes Prinzip das sicherste unter allen ist, leuchtet ein; welches aber dies ist, wollen wir nun angeben: dass nämlich dasselbe demselben und in der selben Beziehung […] unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen kann [τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό]. Das ist das sicherste unter allen Prinzipien [αὕτη δὴ πασῶν ἐστὶ βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν]; […] Es ist nämlich unmöglich, dass jemand annehme, dasselbe sei und sei nicht.[75]

Bei Platon ist das exakte Gegenteil zu lesen: „so dass das Gute nicht das Sein ist, sondern an Würde und Kraft noch über das Sein hinausragt.“[76] Halfwassen erklärt: „Platon spricht hier dem Guten das Sein ab, aber diese Verneinung bedeutet eben nicht die absolute Aufhebung, sondern expressis verbis die Selbsttranszendenz des Guten. Die Stelle beweist, dass für Platon das Absolute – das Gute oder das Eine

---

[74] Halfwassen, Jens, *Der Aufstieg zum Einen*, Stuttgart 1992, S. 276.

[75] Aristoteles, *Metaph.* IV,3 1005b 15–22.

[76] Platon, *Politeia* VI, St. 509b, S. 264. „Οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ᾽ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.“ Griechisch zitiert nach: *Platonis Opera*, Bd. 4, John Burnet (Hrsg.), Oxford 1902.

selbst – nicht dem Satz vom Widerspruch unterliegt, weil es als Überseiendes jenseits der Alternative von Sein und Nichtsein steht, folglich auch über dem Gegensatz von Bejahung und Verneinung."[77] Bei Platon steht das Eine über dem Geist[78], und bei Aristoteles fällt das Eine unter die Urteile des Kontradiktionsprinzips.

Die Formulierung des Aristoteles (*Metaph.* IV,3) richtet sich ebenfalls gegen das Ideenprinzip. Diese Idee müssten nämlich in sich und in einem anderen zugleich sein (*Soph.* 254c), was gemäß Aristoteles bedeuten würde, dass dasselbe in derselben Beziehung zugleich der Fall ist und nicht der Fall ist. Folglich ist für Aristoteles die platonische *συμπλοκή* εἰδών (Austausch der Ideen), die die Vermittlung und Teilhabe (μέθεξις) der Idee des Guten sowie allen anderen Ideen und allem Seienden denkbar machen sollte, in sich selbst widerlegt.

Augustin folgt der platonischen Tradition, wenn er das Wort Gottes nicht dem Widerspruchsprinzip unterstellt, insofern ‚es nicht einmal die Fähigkeit zur Lüge besitzt'[79]. Es ist wahr, weil in ihm keine Kontradiktion sein kann.[80] Das Wort enthält nicht Sein und Nichts zugleich, es beinhaltet keinen Gegensatz: „Wo keine Kontradiktion ist, wo nichts widersteht, wo nichts entgegensteht."[81] Die Dinge aber, deren Wahrheitsverhältnis durch das Kontradiktionsprinzip geregelt werden, können im Gegensatz zueinander stehen und in dieser Zweiteilung auch in der Lüge oder Falschheit sein. Das Wort Gottes scheint für Augustin gewissermaßen die einheitliche Realität des logischen Grundsatzes des Kontradiktionsprinzips zu

---

[77] Halfwassen, Jens, *Der Aufstieg zum Einen*, Stuttgart 1992, S. 277.

[78] Vgl. Kany, *Trinität*, S. 450: „Für Plato muss entweder das Eine das höchste Prinzip sein oder der Geist. Dass im allerinnersten Kern der platonischen Lehre ein ungelöstes Problem ruht, deutet sich auch in der Überlieferung der ‚ungeschriebenen Lehre' Platos an: Wie sich die beiden Prinzipien ἓν und ἀόριστος δυάς letztlich zueinander verhalten, ob die unbestimmte Zweiheit (dem die zweite Hypothese entsprechen mag) aus dem Einen (im Sinne der ersten Hypothese) generiert wird oder ob ein unaufgelöster Dualismus besteht, scheint gerade nicht überliefert zu sein. Das spricht für die Vermutung, dass Plato dieses alles entscheidende Problem nicht gelöst hat." Vgl. Gaiser, Konrad, *Platons ungeschriebene Lehre, Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart 1963, S. 7f.: „[Die] Lehrvorträge ‚Über das Gute': Platon gibt eine ontologische Begründung der für die politische Ordnung maßgebenden Wertstruktur und Gesetzmäßigkeit, indem er diese auf allgemeine Seinsordnung zurückführt. […] Die Lehrvorträge selbst zeigen, wie verschiedene Phänomene auf verschiedenen Wegen stets auf den gleichen allgemeinsten Gegensatz zweier Prinzipien zurückgeführt werden können. Bei diesem umfassenden logisch-dialektischen Prozess kann eine plötzliche ‚Erleuchtung' eintreten, durch die offenbar eine prinzipielle Einheit aller Gegenstände des Denkens unmittelbar evident wird."

[79] *Trin.* XV,15,24 (CCL 50A,498,20–22): „Et magna illius uerbi potentia est non posse mentiri quia non potest esse illic est et non sed est, est; non, non."

[80] *Conf.* XII, 25,34 (CCL 27,234,8–9): „Uerum esse, o uita pauperum, deus meus, in cuius sinu non est contradictio."

[81] *En. ps.* LXXXIV,10 (CCL 39,1169,14–15): „Ubi [vox Christi, ie. pax dei] nulla est contradictio, ubi nihil resistit, nihil aduersum est." (Übersetzung: SW)

sein, insofern es über allem nur möglich Kontradiktorischem steht und zugleich als Kriterium der Wahrheit und der Unterscheidung fungiert.

Augustin konnte mit diesem Kontradiktionsprinzip durch Cicero vertraut sein:

> Da sie (Dialektiker), wie man weiß, die Position vertreten, bei allen Disjunktivsätzen, für die das Prinzip gelte ‚Entweder etwas ist, oder es ist nicht', sei einer der beiden Teile wahr, hatte er die große Befürchtung, wenn man einen Satz wie ‚entweder wird Epikur morgen leben oder nicht mehr leben' akzeptieren, treffe eines von beiden zwangsläufig ein. So bestritt man die Notwendigkeit der ganzen Alternative.[82]

Wiederum sieht Augustin in Christus selbst keine Kontradiktion gegeben, insofern ist er die absolute Einheit und so jenseits des Widerspruchsprinzips. „Dem ersten ist aber nichts entgegengesetzt" (*Metaph.* XII,10 1075b), was Augustin mit „*nihil adversum est*" als absolute Wesenheit ohne Widerspruch und Gegensatz versteht.

Aristoteles hält zudem für den Fall, dass eine Realität nicht dem Kontradiktionsprinzip unterliegt, Folgendes fest: „Auch würde alles Eines sein [wenn Seiendes und Nicht-Seiendes und Bejahen und Verneinen zugleich gelten], wie schon früher gesagt, und Mensch, Gott, Schiff samt den Verneinungen davon würden ein und dasselbe sein" (*Metaph.* IV,4,1008a). Aristoteles erklärt an dieser Stelle, sofern das Kontradiktionsprinzip nicht gilt, wird alles Eines, d. h. Mensch und Gott und Ja und Nein wären zugleich der Fall. Dabei ist für Aristoteles die Unterschiedslosigkeit, die gegeben wäre, wenn alles eins ist, nicht mehr wissenschaftsfähig und darum evidenterweise eine undenkbare Alternative (wie bei Cicero).

Christus ist deshalb aber nicht unlogisch, sondern in ihm ist nicht der Gegensatz von Ja und Nein (weil er nicht unter dem Kontradiktionsprinzip steht), sondern in ihm besteht das Ja, das Sein über allem Gegensatz (vgl. 2 Kor 1,17–19). Damit ist Christus – der nicht ist, sofern er nicht der Vater ist (Differenz), und der *ist*, sofern er mit dem Vater eins ist (Identität des gleichen Wesens) – die Wahrheit, und in ihm hat alles Bestand (Kol 1,17). Das Sein, das nicht unter dem Kontradiktionsprinzip steht und dadurch logisch pluralisiert wird, ist logisch dadurch gekennzeichnet, dass in ihm alles eins wird. Wenn es keine Differenz mehr zwischen zwei Seienden gibt, dann sind alle Gegensätze zugleich der Fall. Exakt dies trifft auf Christus, das Wort Gottes, als Inbegriff aller vielfältigen Realitäten zu – im göttlichen Wort und seiner Vorsehung koinzidieren alle Dinge.[83] In ihm ist alles eins, was auf der Ebene der Gegensätze überhaupt erscheint.

---

[82] Cicero, *de natura deorum*, Über das Wesen der Götter, Ursula Blank-Sangmeister (Übers.), Stuttgart 1995, I,70.

[83] Vgl. *gn. litt.* V,15,33: „Durch diese und andere Zeugnisse gleicher Art erweist es sich, dass all das, bevor es war, gekannt war von dem, der es schuf, und dort auf jeden Fall besser, wo es wahrer, wo es ewig war und unwandelbar."

Aristoteles stellt zwar fest, dass es ohne Beachtung des Kontradiktionsprinzips keine logische Rede geben könne – wenn jedoch der *logos*, das göttliche *verbum*, selbst jenseits der rationalen Gegensätze spricht, ist dies notwendige Wahrheit, so dass die *vox* Christi dasjenige ist, „*ubi nihil resistit*", dem nichts widersteht (nicht einmal der Gegensatz des Nichts in der Schöpfung *ex nihilo*), d. h. dasjenige, was in Wirklichkeit notwendig ist. Ein solches notwendiges und gegensatzloses Prinzip wird von Aristoteles beschrieben: „Notwendig nämlich wird [ausgesagt], was nicht anders möglich ist, sondern absolut ist. Von einem solchen Prinzip also hängen Himmel und Erde ab." (*Metaph.* XII,7, 1072b). Was also Christus selbst aussagt (*sermo*), ist notwendige Wahrheit, weil es das reine *EST* über den Gegensätzen der Negation ist, und kann auch als Wahrheit, der nicht widerstanden wird, nur bejaht werden.

Wird das Wort als Prinzip und zugleich in seiner Erscheinung gedacht, so geht damit folgende Problematik einher: „Dies (das Eine) ist wegen seiner Reinheit höher als alles Erscheinende, und sei dies Erscheinende auch Reflexion eines Prinzips, muss doch jedes Erscheinende in die Vielheit eintreten und daher die Doppelung auf sich nehmen. Damit aber droht es sich als Prinzip aufzugeben, weil es der Reflexion des Denkens unterworfen den ‚Satz vom zu vermeidenden Widerspruch' anerkennen muss."[84] Insofern aber das erste Prinzip in sich, als Trinität, seine Selbstreflexion immer schon vollzogen hat (*io. ev. tr*. XX,8) und der Gottmensch in seiner Doppel-Natur die höchste Einheit als erste Zweiheit[85] ist, *wird* es nicht erst zur Doppelung des Verstandes in seiner Erscheinung, sondern *prinzipiiert* als einheitliches Wort alle Vielheit[86], indem es den Gegensatz von „*non*" und „*est*" als Gegensatz von Leben und Tod in der Auferstehung überwindet und so beweist, dass es über jeden Widerspruch erhaben ist.[87] Die Doppelung der beiden Naturen Gottes und des Menschen in Christus werden in der Auferstehung *versöhnt* und übersteigen so alle Entgegensetzung des Seienden und des Denkens.

---

[84] Uhde, Bernhard, *Gegenwart und Einheit, Versuch über Religion*, Freiburg 1982, S. 93. Im Folgenden kurz zitiert: Uhde, *Religion*.

[85] Vgl. *Trin*. XII,4: „Da wir also über die Natur des menschlichen Geistes reden, reden wir über eine einzige Wirklichkeit; wir verdoppeln sie nur hinsichtlich ihrer Aufgaben zur erwähnten Zweiheit. Wenn wir daher in ihr eine Dreiheit suchen, suchen wir sie in der Ganzheit ihres Seins, indem wir nicht die Verstandesbeschäftigung mit dem Zeitlichen von der Beschauung des Ewigen trennen, um dann etwas Drittes zu suchen, in dem sich die Dreiheit vollende."

[86] Vgl. Philo von Alexandria, *Über die Unveränderlichkeit Gottes*, *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 4, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962, § 83, S. 91: „Ungemischte Einheiten nun spricht die Gottheit; denn ihr Wort ist keine Luftschwingung und überhaupt mit keinerlei anderem vermengt, sondern unkörperlich und nackt, von einer Einheit nicht zu unterscheiden. Wir aber hören in der Zweiheit."

[87] Vgl. Uhde, *Religion,* S. 103: „Der Inhalt von Religion [nach Augustin] ist das Wissen um die notwendige Voraussetzung der verborgenen Einheit, das der genannten Doppelung [des Kontradiktionsprinzips] durch seine Betrachtung des dieser Doppelung vorausgehenden Prinzips widerspruchsfrei vorausgeht, ist dies Prinzip doch über alle Widersprüche erhaben."

„‚Die wahre Philosophie', heißt es in (*acad*. III,19,42) ‚ist nicht die Erkenntnis dieser Welt, sondern die Erkenntnis einer anderen und intelligiblen Welt'. Zugleich aber ist diese Bewegung bei Augustin der Durchbruch durch den Bannkreis des antiken Denkens zu der ganz ungriechischen Weltordnung des christlichen ‚Königreich Gottes' (*conf*. XI,4,6)."[88] So ist das widerspruchsfreie Prinzip, das Christus in seinem Leib als Reich Gottes (*mundus intelligibilis*[89]) darstellt, die einheitliche Grundlage der Scheinwelt, die reich an Entgegensetzungen ist.[90] Platons Ideenkosmos wird für Augustin nur durch die aristotelische Kategorienlehre nicht zerstört (weil die Idee zugleich zwei Kategorien, – Substanz und Relation – sein müsste), wenn gezeigt ist, dass im Wort das Entgegengesetzte zusammen gedacht werden kann – dies geschieht durch die Paradoxien von Trinität, Menschwerdung und Auferstehung.[91]

Da das Prinzip der inkarnatorischen Religion über alle Gegensätzlichkeit erhaben sein soll – und so wirklich universal ist –, begründet die Kenntnis dieses Prinzips (Wort Gottes) auch eine Lehre, die nicht im Gegensatz zu anderen potenziellen Lehren steht, sondern ohne mögliches Gegenteil einzigartig ist (*ord.* I,16; *vera rel.* LV,113): Es kann nur eine Religion geben, die eine wahre Rückbindung an die eine Gottheit. Wenn aber die christliche Religion auf einem Prinzip basiert, das keinen Gegensatz haben kann, so existiert nicht einmal die logische Möglichkeit, es zu verneinen. Die Negation der Einheit müsste ein Gegenteil implizieren, das ebenfalls weder logisch noch real existieren kann. Folglich ist auch die Religion, die die Kenntnis eines solchen Prinzips vermittelt, ohne potenzielles Gegenteil (anderer Religionen), durch das ihm widersprochen werden könnte. Die Religion, die die Kenntnis der Einheit vermittelt, ist die einzige und damit *wahre* Religion, weil ihre

---

88 Ritter, *mundus,* S. 27.

89 Ritter, *mundus*, S. 35: „Dann bezeichnet jener mundus intelligibilis ‚die ewige und unveränderliche Vernunft, durch die Gott die Welt gemacht hat (retr. I,3,2)'" Vgl. *retr.* I,3,2: „Plato hat nämlich nicht geirrt, als er die Existenz der geistigen Welt behauptet hat, sofern wir uns nicht an diesem Wort stoßen wollen, das auf diesem Gebiet in der kirchlichen Ausdrucksweise ungebräuchlich ist, sondern an die Sache selbst herankommen möchten. Denn was er die intelligible Welt [mundus intelligibilis] nennt, ist nichts andres als die ewige und unveränderliche Vernunft, aus der Gott die Welt erschaffen hat." Übersetzung im Folgenden zitiert nach: Aurelius Augustinus, *Die Retractationen in zwei Büchern, Retractationes Libri Duo*, Carl Johann Perl (Übers.), Paderborn 1976. Diese Identifikation von Christus und mundus intelligibilis liegt schon bei Origenes vor. Vgl. Bruns, Christoph, *Trinität und Kosmos, Zur Gotteslehre des Origenes*, Münster 2003, S. 68. Also kann es ebenso nur eine wahre Religion geben, wie es nur eine Vernunft geben kann, die aller Vielheit der Erscheinung zugrunde liegt. Vgl. weiter Beierwaltes, Werner, „Mundus intelligibilis/sensibilis" in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Joachim Ritter u. a. (Hrsg.), Bd. 6, Basel, Stuttgart 1984, Sp. 235–239.

90 Vgl. Ritter, *mundus*, S. 15.

91 Vgl. Kreuzer, *Augustin*, S. 90: „Geist ist die (trinitarische) Struktur sich selbst denkender Beziehung. Was den spezifisch ‚christlichen' Einsatzpunkt betrifft, hat Hegel gewiss recht, wenn er konstatiert, dass das ‚Zusammenbinden der ungeheuersten Gegensätze […] das ungeheure Moment im Christentum [ist]' […]. ‚Es ist die Einheit göttlicher und menschlicher Natur.'"

Sache kein Gegenteil haben kann.[92] Folglich gibt es auch keinen Bezugspunkt, von dem aus sie verneint werden kann. Was aber über dem Gegensatz von Bejahung und Verneinung ist, ist *absolut* wahr. Aus diesem Grunde kann die christliche Religion die wahre Religion sein, weil sie die einzig mögliche ist (*vera rel.* I,1; V,8; *c. iul.* IV,72).[93] Wie das Eine über der Vielheit zu nichts anderem im Gegensatz steht, so einzig ist auch die wahre Religion, die durch keine andere religiöse Lehre relativiert werden kann. Das bedeutet für Augustin ebenfalls, dass diese Religion sich der Sache nach nicht ändern kann (sondern nur den neuen *Zeichen* nach). Daraus folgt auch, dass die Sache der christlichen Religion mit der Inkarnation weder erst entstanden noch kontingent ist (sondern nur ihre neue *Lehre*). Vielmehr hat die ewige *res* der Religion von Anfang an nicht gefehlt (vgl. *retr.* I,13,3), und ihr spätes geschichtliches Auftreten relativiert weder ihren Universalitätsanspruch noch die Absolutheit ihres Prinzips.[94]

Doch wie kann diese Erscheinung des Prinzips im *mundus sensibilis* nicht Lüge sein, wie der platonisch denkende Doketismus urteilt? Augustin sieht in der Ähnlichkeit, die jedes Ding zur Wahrheit hat, auch immer eine Unähnlichkeit gegeben und damit auch eine gewisse Proportion des Scheins und der Lüge miteingeschlossen, die, wenn sie als solche erkannt wird, durch das Urteil „herausgerechnet" werden kann (*vera rel.* XXXIII,61–62). Die Welt sichtbarer, abbildhafter Dinge ist als Scheinwelt nicht per se unerkennbar, jedoch bedarf es der Vernunft und den Kriterien der Einheit, Wahrheit und Gleichheit, damit die scheinbaren Dinge rich-

---

[92] Vgl. Uhde, *Religion,* S. 107: „Ist dies eine Kenntnis, die nur vom erscheinenden Prinzip als erscheinende Kenntnis gehalten ist? Dann aber müsste diese Kenntnis in die Vielheit der erscheinenden Kenntnisse eingehen, wäre die Religion des Christentums eine unter vielen und mithin beliebig. Sie wäre nicht ‚die wahre Religion', sondern – wenn dies nach dem Prinzip des Verstandes möglich wäre – ‚eine wahre Religion'. Das aber kann nicht sein, ist doch der Verlust der Einheit Ausschluss der Wahrheit."

[93] Vgl. Lössl, Josef, „Religio, Philosophia und Pulchritudo: Ihr Zusammenhang nach Augustinus, De vera religione", in: *Vigiliae Christianae* 47/4 (1993), S. 363–373, hier: S. 366: „Dies kann deshalb nur in einer einzigen religio vollzogen werden, weil ihm, dem Wesen des Einen gemäß, nur eine einzige, die wahre Form des Kultes und der Lehre entsprechen kann, die vera religio. Diese aber ist für Augustin in der gegenwärtigen Situation die christiana religio, auch wenn er in retr. unterstreicht, dass selbst diese einzig wahre Form der Gottesverehrung eine historische Genese durchgemacht hat und noch weiter durchmacht, bei der sie ihrerseits selbst noch einmal aus der Vielheit eine Wahrheit zusammengeführt wird."

[94] Vgl. Bochet, Isabelle, „The Role of Scripture in Augustine's Controversy with Porphyry", in: *Augustinian* Studies 41/1 (2010), S. 7–52, hier: S. 22ff; 36ff. Porphyrios spricht in der zweiten seiner sechs Fragen an das Christentum das Problem an, wie die christliche Religion einen universalen Heilsanspruch haben könne, wenn es erst so spät und zugleich nur partiell entstanden und erschienen ist. Augustin weist dieses Problem zurück [ep. CII,11–12], da die Sache der Religion (ganz ähnlich wie in *retr.*), das Wort Gottes, ewig sei und darum von Beginn der Geschichte an nicht gefehlt hat [*ep.* CII,15: „Ita *salus religionis* […] *nulli umquam defuit, qui dignus fuit.*"], mithin die späte Entstehung sich nicht auf die Sache der Religion bezieht, sondern nur auf die neue Lehre des Fleischgewordenen. Vgl. S. 183, Anm. 97.

tig beurteilt werden können und die, obwohl sie täuschen, nicht lügen (*vera rel.* XXXI,57).[95] Die Vernunft urteilt also gewissermaßen gegen den Schein, um diesen von der Täuschung und der Meinung zu unterscheiden (*vera rel.* XXXIV,63–XXXVI,66). Damit ist der Schein nicht an sich problematisch, sondern nur dann, wenn er mit Sein verwechselt wird. Somit ist nicht alles falsche Meinung, was in der sichtbaren Welt geschieht (*sol.* II,5,5–11,20). Damit ist die logische Bedingung für eine wahre Fleischwerdung gegeben: Wenn also Gott, das Sein, im Schein erkennbar wird, ist Gott kein Gaukler, sondern es wird durch den Unterschied der Zwei Naturen der Schein erst als solcher entlarvt und als solcher ist der Schein *wahr* erkennbar geworden. Für Platon war es noch unmöglich, von den sichtbaren Erscheinungen wirklich ein Wissen zu erlangen, da es von diesen wandelbaren Dingen aufgrund ihrer Unbeständigkeit kein unwandelbares Wissen geben kann. Dann wäre es auch unmöglich, die Fleischwerdung als etwas anderes als einen Scheinleib zu interpretieren, als ein Abfall des Ideals in den Schein. Für Augustin ist es nun aber logisch möglich geworden, die Fleischwerdung als *wahre* Er*schein*ung des ersten Prinzips in der sichtbaren Welt zu denken.

Wird das Paradoxon in dieser Funktion nicht mehr nur als Widerspruch wahrgenommen, das als „Feind" der geschlossenen Logik beseitigt werden muss, sondern als eine Erscheinung des ersten Prinzips im Kosmos der *doxa*, dann werden die in der Heiligen Schrift berichteten Paradoxien zu Zeichen dieses Prinzips.[96] Dieses Prinzip muss, sofern es über der Scheinwelt erhaben ist, aber in dieser erscheint, sich notwendig in einer Paradoxie mitteilen.[97] So kann beispielsweise der scheinbare Widerspruch zwischen den beiden Geburtsorten (Erscheinungsorten)

---

[95] Vgl. *En. ps.* CIII,17: „Warum mischt der Heilige Geist unter die sinnlichen Dinge gleichsam Absurdes ein, wenn nicht, um uns zu zwingen, aus dem was wir nicht nach dem Buchstaben verstehen können, geistig weiterzusuchen?" Vgl. Berrouard, Marie-François, *Introduction aux Homélies de Saint Augustin sur l'Évangile de Saint Jean*, Paris 2004. S. 51: „Pour faire ce mystère de l'unité de la personne sans confusion des deux natures, Augustin, qui aime les paradoxes, se plaît à souligner les contrastes qui le marquent."

[96] Vgl. Uhde, *Glauben*, S. 48: „Sie beschränkten die Vergöttlichung auf nur jene Wirkungen, die dem Verstand selbstwidersprüchlich erschienen, da bei anderen Wirkungen die Ursache zwar noch unbekannt sein mochten, aber im Zuge weiteren menschlichen Erkennens noch bekannt werden könnten. […] Bei selbstwidersprüchlichen Phänomenen jedoch kann nicht auf eine natürliche Ursache geschlossen oder eine solche entdeckt werden." Ebd. S. 50: „Selbstwidersprüchliche Wirkungen mit unsichtbarer, ja unvorstellbarer Ursache sind es, und eben dies verweist auf Übermenschliches, auf göttliche Macht, auf Gott."

[97] Vgl. Schindler, *Wort*, S. 140: „Das Problem achtet Augustin in der Folge für erledigt und wird nicht mehr darauf zurückkommen – ein Zeichen dafür, dass irgendein Mittler zwischen der göttlichen Welt und der menschlichen Wirklichkeit, soweit sie nicht rein geistig gedacht ist, eine in sich unmögliche Möglichkeit darstellt – es gibt nur die operatio inseperabilis totius trinitatis." & Ebd. S. 151 „Damit vertrat er aber ein allgemeines arianisches Interesse, nämlich eben die völlige Reinheit und Eindeutigkeit des Gottesbegriffs […]. Anm. 210: Das ist ein Anliegen, dem die Orthodoxie letzten Endes immer nur durch jenes Paradox begegnen konnte, das auch Aug.s Anfangsbekenntnis kennzeichnet."

Jesu – Bethlehem und Nazareth – auf die tiefere und geistige Wahrheit hindeuten, dass die wahre Geburt des Sohnes nicht in einer Stadt in der sichtbaren Welt, sondern aus dem ewigen Vater erfolgte (vgl. *io. ev. tr.* XXXI,3). Der Widerspruch in den Aussagen der Heiligen Schrift führt zur tieferen Einsicht in ihren geistigen Sinn, insofern nicht gegen den Widerspruch, sondern durch ihn hindurch gedacht wird.[98] Augustin sammelt darum nicht nur übereinstimmende Bibelstellen, sondern befasst sich insbesondere auch mit scheinbar widersprüchlichen Stellen, um von diesen Ermahnungen ausgehend zum Weiterdenken in ein geistiges Verständnis hinter dem erscheinenden Widerspruch vorzudringen.

Um die Logik hinter dieser Einsicht zu verstehen, kann Platons *Sophistes* wichtige Hinweise geben. Dort (St. 260) beschreibt er, dass der λόγος sich mit der δόξα verbinden müsse. Die bloße Meinung (δόξα) bzw. der Schein müssen durch ein Kriterium (λόγος) unterschieden werden, damit sie zum Wissen werden kann.[99] Es kann zwar wahre Meinung geben, zum Wissen wird sie aber erst durch die Begründung. Tritt der λόγος in der δόξα hervor, so bedeutet dies für Platon, dass die Wahrheit den Unterschied setzt und so ein Wissen bestimmt worden ist.[100] Die Erscheinung dieses Prinzips ist paradoxal, d. h. gegen den Schein gerichtet, um ihn als solchen zu kennzeichnen[101] und zu unterscheiden. Nichtsdestotrotz ist die

---

[98] So drückt es Augustins in *io. ev tr.* XXXIX,3 bezüglich Joh 7,16 aus: „Dies ist die erste Tiefe; denn er scheint in wenigen Worten soviel wie Entgegengesetztes gesagt zu haben."

[99] Diese Position findet sich wiederum bei Cicero, *Academici libri quattuor*, in: *Hortensius, Lucullus, Academici libri*, Laila Straume-Zimmermann, Ferdinand Broemser, Olof Gigon (Hrsg. & Übers.), München 1990, S. 297, Nr. 32: „Deshalb nannten sie den ganzen Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren einen Bereich des bloßen Meinens [*hanc omnem partem rerum apinabilem*]. Wirkliches Wissen aber gebe es nach ihrer Ansicht allein in den Begriffen und den darauf beruhenden Schlussfolgerungen des Geistes." Vgl. *gn. litt.* V,16,34: „Mit Recht bekommen die Erforscher dieser Welt im Buch der Weisheit ihren Tadel: ‚Denn wenn sie imstande waren, so viel zu erkennen, dass sie die Welt durchforschen konnten, wie kam es dann, dass sie den Herrn der Welt nicht leichter fanden?' Die Grundfesten [*fundamenta*] der Erde sind unseren Augen unbekannt, während sich der, der die Erde grundgelegt hat, unserm Verstand nähert."

[100] Platon kennt zunächst wahre und falsche Meinung: „Es ist so." Jedoch ist auch die wahre Meinung (Theaitetos 201d: ἀληθῆ δόξαν) nicht Wissen (ἐπιστήμη). Damit eine wahre Meinung zum Wissen wird, muss die Begründung, bzw. das Kriterium angewandt werden „Es ist so, *weil* (…)." Die rationale Begründung nennt Platon λόγος und diese unterscheidet die δόξα. Mit rationaler Begründung ist aber zugleich der *mundus sensibilis* gemeint (*Soph*. St. 253), sodass man bei Augustin die Erscheinung des göttlichen Verbum nicht nur als logische Unterscheidung verstehen, sondern als das erkennbar-werden des realen Prinzips ansehen muss. „Es ist so, *weil Christus gesagt hat* (…)." Vgl. Joh 8,25 & Kap. C.IV,4. Falsche von wahrer Meinung und wahre Meinung von wahrem Wissen sind also insofern anhand des Kriteriums der Inkarnation unterscheidbar, weil der Schöpfer (der in *Soph.* St. 266 ähnlich konzipiert wird, wie bei Augustin) selbst in Erscheinung getreten ist.

[101] Vgl. Strauss, Gerhard, *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin*, Tübingen 1959 [Beiträge zur Geschichte der Biblischen Hermeneutik 1], S. 118: „Augustin [kommt] im Zusammenhang mit dem proficere intellectus zu der Anschauung, die obscurtitates in der Hl. Schrift seien nicht nur durch die zwischen mundus intelligibilis und mundus sensibilis

Erscheinung des göttlichen Wortes (das Sein) im Fleisch gebunden an die epistemologischen Bedingungen des Reiches der δόξα, und folglich kann es als solches vorerst nur geglaubt (in der Meinung, griechisch ebenfalls δόξα) und so hypothetisch als wahr begriffen werden.

Das Sein wird eben dadurch aufgefunden, dass es *durch die Paradoxie hindurch* gedacht wird. In dieser Weise fasst Halfwassen den höchsten Gedanken des Platonismus:

> Wenn freilich auch über diesen Inbegriff der Seinsfülle noch hinausgegangen werden muss zum absolut Einen, das keinerlei Vielheit und damit auch keinerlei positiv denkbaren Inhalt mehr anhält, dann ergibt sich die Paradoxie, dass das Absolute, das Alles begründet, selber nur noch als das Nichts gedacht werden kann (*Enn*. III 8,10,26ff). Plotin verhüllt diese Paradoxie keineswegs. Sie enthält den höchsten Gedanken des Platonismus in sich: die reine Transzendenz des Absoluten und ihre Auslegung durch eine konsequente Dialektik oder negative Theologie.[102]

Evans unterscheidet in seinem Aufsatz „Augustine's Paradoxes" drei Formen von Paradoxien bei Augustin: logische, rhetorische und theologische.[103] Er verfolgt einen Ansatz, der Zenons mathematische und physikalische Paradoxien nicht beachtet, sodass eine vierte Kategorie, das metaphysische Paradoxon, ergänzt werden muss. Die von Evans genannten Paradoxien sollen entweder aus rhetorischen Gründen verwundern oder aber logisch gelöst werden.[104] Die metaphysische Form der Paradoxie liegt bei Zenon vor, der durch seine Paradoxien das erste Prinzip indirekt beweisen will. Insofern das zu Erkennende die absolute Einheit ist, kann sie vom menschlichen Denken, das durch das Prinzip des Widerspruchs bestimmt ist, ohnehin nicht direkt gedacht werden. Also wird nicht *gegen* den Widerspruch, sondern *durch* ihn gedacht.

Origenes wies bereits darauf hin, dass die menschliche Vernunft insbesondere durch Widersprüche, Geheimnisse und Unmöglichkeiten, die in der Heiligen Schrift enthalten sind, aufgefordert ist, über das konventionelle Denken hinauszu-

---

liegende Kluft, sondern zugleich in einer tieferen Absicht Gottes selbst begründet." Im Folgenden kurz zitiert: Strauss, *Schrift*.

[102] Halfwassen, Jens, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004, S. 42.

[103] Evans, Gillian R., „Augustine's Paradoxes", in: *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*, L. Wickham, C. Bammel (Hrsg.), Leiden 1993, S. 52–69. Er gibt einige Beispiele für Paradoxien bei Augustin: *conf*. II,1,1; X,9,15;X,20,29;X,26,37;X,27,3; *civ*. XXI,11. Evans geht zu großen Teilen in seinem Aufsatz noch auf die Paradoxien der Trinität (Ein Gott, drei Personen), der Kirche (bestehend aus Sündern und Gerechten, dabei zugleich vereint in und getrennt von Christus) und der Eucharistie ein (in der Problem von Einheit und Vielheit im Mittelalter weiterdiskutiert wurde). Vgl. ebd. S. 64ff.

[104] Vgl. Evans, Gillian R., „Augustine's Paradoxes", in: *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*, L. Wickham, C. Bammel (Hrsg.), Leiden 1993, S. 59ff.

gehen (*de principiis* IV,2,9). Augustin verwendet die Methode unzählige Male, um an den scheinbaren Widersprüchen der Schrift den Ausgangspunkt seine Reflexion anzusetzen.[105] Insofern die Konsequenz des Paradoxen die Hypothese ist, kann das Denken Augustins als grundlegend hypothetisch bezeichnet werden.[106] Für die Vernunft ist die Auferstehung eines Toten paradox und *wunderbar*, und gerade die Reflexion dieses Widerspruchs führt die Vernunft auf die hypothetische Erkenntnis: „Wenn er auferstanden ist", und daraus folgt dann die Konsequenz: „Dieser ist Sohn Gottes" (1 Kor 15,14). Folglich gibt es Paradoxien, die nicht als Widersprüche aufgelöst werden, sondern die (wie beispielsweise Wunder) in ihrer Widersprüchlichkeit etwas über die „wunderbare" oder „verwunderliche" undenkbare Gottheit aussagen sollen. Die Paradoxien werden so zum Zeichen höherer Wirklichkeit und die Wunder zu Zeichen (vgl. Joh 2,18: σημεῖον!).

Im Anschluss daran sieht Augustin die Wirkung Gottes als *mirabilius* an, bzw. in dieser Lesart als paradox. Es zeigt sich in der Logik des Wunders die eigentliche Wahrheit (Kap. C.II.6),[107] die jedem scheinbaren Denken des Menschen vorausliegt und diesem Denken nur widersprüchlich erscheinen kann: „Das sichtbare Wunder ruft die Seele zur Erleuchtung, aber das Unsichtbare erleuchtet die Seele, welche, wenn sie gerufen wurde, (herbei)kommt; sie erzählt von allen Wundertaten Gottes und wer dem Sichtbaren glaubt, vollzieht den Übergang zur Einsicht in das Unsichtbare."[108]

‚Die Erkenntnis der Wahrheit des Wunders' erfolgt durch die Widersprüchlichkeit der Paradoxa.[109] Diese erscheint nur deshalb als widersprüchlich, weil das menschliche Denken in Unordnung (*perversio*) ist. Die Welt und das Denken sind

[105] Vgl. *io. ev. tr* XIX,7: „Lege nur du ab den Streit deines Herzens, erfasse die Eintracht der Schriften. Würde dir wohl die Wahrheit Widersprechendes sagen?"

[106] Vgl. Boeder, *Topologie*, S. 683 & Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 76.

[107] Evans, Gillian R., „Augustine's Paradoxes", in: *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*, L. Wickham, C. Bammel (Hrsg.), Leiden 1993: S. 56 „The essence of such rhetorical paradoxes is that they stimulate wonder. They are designed to prompt the reader or listener to worship, to cause him to give glory to God".

[108] *En. ps.* IX,2 (CCL 38,59,216–19): „Uisibile miraculum ad illuminationem animam uocat, inuisibile autem eam quae uocata uenit illuminat; omnia narrat mirabilia dei, qui credens uisibilibus ad intellegenda inuisibilia transitum facit." (Übersetzung: SW) Augustin erwähnt im *tractatus in iohannis evangelium* zwar mehrere Male das griechische Wort δόξα (*io. ev. tr.* LXXXII,1;C,1;CIV,3), jedoch immer in der Übersetzung „gloria". Die hier vorgeschlagene Interpretation hat einen Berührungspunkt mit dieser Übersetzung. Die Logik des Wunders erfolgt paradox (vgl. Kap. C.II.6), d.h. sie widerlegt den Schein menschlichen Denkens insofern es an der Logik der sichtbaren Welt orientiert ist und setzt diesem die Gloria Gottes entgegen, die eben durch das Wunder kundgetan und verehrt werden soll. Die Paradoxie des Wunders erzeugt die rechte Doxa, Lobpreisung oder Meinung von Gott. Vgl. Grosse, Sven, „Unglaubliche Demut, Das Paradox der Christologie bei Augustin", in: Theologie und Philosophie 94 (2019), S. 481–497.

[109] Vgl. *io. ev. tr*. XCI,3: „Zur Erkenntnis der Wahrheit dieses Wunders gelangten [CCL 36,554,26–27: *Ad cognoscendam quippe huius miraculi veritatem.*"] nämlich die Apostel nicht durch den

aber nicht an sich Schein oder böse, sondern sie sind nur verdreht (*pervers*) und müssen durch das Paradoxon (Wunder Gottes) wieder vom Kopf auf die Füße geholt werden (Inversion[110]). Gott, der die Wunder tut, stellt die eigentliche Realität dar, und seine Wunder richten die menschliche Vernunft wieder neu auf sich als erstes Prinzip aus. Die Erscheinung Gottes muss dem Schein-Denken des Menschen als paradox erscheinen, insofern die unendliche Gottheit im begrenzten Fleisch erschien. Dass das menschliche Urteil dieses Ereignis für widersprüchlich hält, belegt nur, dass es mit seinem Kontradiktionsprinzip an seine natürliche Grenze gelangt ist: die absolute Einheit.

> Seine Einheit, Widerspruchslosigkeit und Friedlichkeit können eingesehen werden, weil sie im Hervortreten des Prinzips für uns deutlich werden; dabei ist dieses Hervortreten nicht allein als ein sichtbares Erscheinen verstanden, denn am sichtbar Erscheinenden ist nur ‚das Fleisch' zu sehen, nicht aber das Prinzip selbst [*io. ev. tr.* II,4; III,18].[111]

Augustin sieht ebenso Gottes Wahrheit als absolute Einheit (*trin*. VII,2,1) dem Kontradiktionsprinzip enthoben und damit als die Wahrheit an, die allem Schein des Seienden vorausgeht, das als solches dem Kontradiktionsprinzip unterliegt. So erklärt Augustin die Erkenntnis der Wahrheit durch das Beispiel, den Schein des Gauklers (die sichtbare Welt) als solchen Schein aufzudecken und in dieser Unterscheidung zur Wahrheit zu gelangen (vgl. *vera rel*. XLIX,95,266; *sol*. II,6,12–18). Jedoch versteigt sich Augustin nicht auf die tertullianische Konsequenz, dass darum das Absurde geglaubt werden müsse, wie es Tertullian gerne nachgesagt wird.[112] Vielmehr müsse aus dem Glauben, der zunächst absurd erscheint, eine vernünftige Einsicht erwachsen können. Es wird nicht die Logik der scheinbaren Welt vorausgesetzt, sondern die Wahrheit, die prinzipiell überseiend ist. Das menschliche

---

mit ihnen gemeinsamen Anblick, sondern durch einen von ihnen getrennten Unterricht." Also muss die Lehre dasselbe leisten können wie das Wunder.

[110] Vgl. *vera rel.* XXXIV,63: „Diese Verkehrtheit [perversitas] muss beseitigt werden, was oben ist, muss nach unten, und was unten, nach oben kommen. Nur dann ist man zum Himmelreich geschickt. So lasst uns nicht das Höchste im Niedersten suchen und nicht am Niedersten hangen. […] Und wenn die Schönheit der sichtbaren Dinge dadurch täuscht, dass sie wohl durch Einheit begründet wird, aber nicht zu vollen Einheit gelangt, so wollen wir uns bemühen, zu begreifen, dass der Irrtum nicht aus dem stammt, was ist, sondern aus dem, was nicht ist. Denn jeder Körper ist wohl ein wahrer Körper, aber eine falsche Einheit."

[111] Uhde, *Religion,* S. 107.

[112] *De carne Christi* V: „Credo quia absurdum (est)." Diese Formulierung findet sich so nicht bei Tertullian. Dort wird vielmehr von *ineptum* statt *absurdum* gesprochen. Jedoch bleibt die Gefahr der Absurdität im Glauben jenseits des Denkens trotzdem gut durch einen solchen Fideimus charakterisiert. Vgl. Evans, Gillian R., „Augustine's Paradoxes", in: *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*, L. Wickham, C. Bammel (Hrsg.), Leiden 1993, S. 57.

Denken, das gemäß dem Kontradiktionsprinzip verfährt, wird, sofern die paradoxe Erscheinung (das Bild) des ersten Prinzips wahr ist, als Schein offengelegt und das undenkbare Wesen Gottes als Wahrheit jenseits des menschlichen Denkens offenbart. Indem durch den Mittler (der an beiden Welten teilhat) die Differenz markiert (die Grenze erkannt) wird, transzendiert sich die Einsicht über allen sichtbaren Schein hinaus und demaskiert den Schein menschlichen Denkens. Das Sein zu erkennen ist also gleichbedeutend damit, die Grenze von Sein und Schein bestimmen zu können.[113] Aus diesem Grund will Augustin einen wahrhaften Bild-Begriff denken, der von sich allen Schein ausschließt – dieser scheint in der Konsubstantialität gegeben zu sein, da der Sohn vollkommene Gleichheit und Ähnlichkeit, ie. vollkommenes Bild des Vaters ist und als solches den Vater auch wahrhaft offenbaren kann (*vera rel.* XXXI,57,161). Diese wahre Natur des Sohnes wird durch die Unterscheidung von seiner Er-*schein*-ung im Fleisch (Zweinaturenlehre) eingesehen (vgl. Kap. C.II,1–2). Augustins Interpretation von Inkarnation, leiblicher und geistiger Auferstehung und der Bedeutung sprachlicher Vermittlung in sichtbaren Zeichen der Heiligen Schrift sind in dieser Logik von Sein und Schein einzuordnen.

3 Das metaphysische Prinzip der christlichen Religion

Während Platon und später Plotin das erste Prinzip über dem Denken und dem Kontradiktionsprinzip ansetzten und das paradoxe Denken in Bezug auf das Eine für angemessen erklären, fand Aristoteles ein erstes Prinzip, das wie im Parmenidesdialog nicht gedacht werden kann, sinnlos und setzt eben dasjenige, welches das Eine Platons widerlegte, als das erste Prinzip an (*Metaph.* IV,3 1005b,15–22). Augustin „versteht" Gott ebenfalls gemäß der negativen Theologie als undenkbar (*serm.* CXVII,3,5; *en. ps.* LXXXV,12; CXLVII,21;24). Jedoch zeigt sich seine Vollmacht und Wahrheit paradox im *miraculum*, was aber in der Konsequenz das menschliche Denken dazu auffordert, sich selbst als Schein zu erkennen und das,

[113] Zu Gott als absoluter Grenze vgl. Krämer, Hans Joachim, „Zur geschichtlichen Stellung der aristotelischen Metaphysik", in: *Kant-Studien* 58 (1967), S. 322: „Darüber hinaus enthält die Theologie des Lamda weitere Indizien, die auf die Elementen-Metaphysik und die für sie charakteristische Vorstellungen ‚Maß' und ‚Grenze' zurückweisen. […] Die Stelle der Ethik [1244 b21ff.] bezieht nun genauer das Erkennbare auf die Reihe des Begrenzten und zwar, wie der Zusammenhang zeigt, im besonderen den Gott, der sich in vollkommenem Maße erkennbar wird. Dieser Gott muss also im Sinne der akademischen Ontologie in hervorragendem Maße begrenzt sein. Da im Lambda derselbe sich selbst denkende Gott mit derselben Reihe in Verbindung gebracht wird, darf man schließen, dass er auch hier in hervorragendem Maße begrenzt gedacht und schon dadurch mit der gemeinakademischen Ontologie verknüpft ist."

was diesem Denken paradox erscheint, tatsächlich gegen den Schein dieser Welt[114] als Wahrheit jenseits alles Seienden ins Recht zu setzen (*vera rel.* XXXI,57,158). [115]

„Weil aber dieses Prinzip in die Erscheinung eingetreten ist, ist es in die Vielheit als Einheit eingetreten – ein nach dem ‚Satz vom zu vermeidenden Widerspruch' unmöglich denkbarer Sachverhalt."[116] Also kann das Wort Gottes, in dem sich keine *contradictio* findet, nicht durch Argumente, die dem Prinzip der Logik gehorchen, gedacht werden, was umgekehrt seine paradoxen Eigenheiten (Wunder wie: Gott wird Mensch / ein Toter ersteht wieder auf) als Wahrheit gegen den Schein der Welt kennzeichnet.[117] Daraus folgt auch, dass die Erkenntnis Gottes nicht aus dem diskursiven Denkvermögen abgeleitet werden kann,[118] sondern Ergebnis einer unmittelbare Gnadenwirkung ist (Illumination) und kein Ergebnis rationaler Argumentation oder Gegenstand einer rationalen Widerlegung.[119]

---

[114] Vgl. *vera rel.* L,98,274: „Wenn wir ihr [*veritas*] noch nicht anhangen können, wollen wir wenigstens unsere Wahngebilde [*phantasmata*] schelten und die possenhaften und betrügerischen Spielereien vom Schauplatz des Geistes verjagen."

[115] Vgl. Ritter, *mundus*, S. 101: „Die Erkenntnis vollzieht die Unterscheidung des Sinnlichen und des Intelligiblen. Sie durchbricht den Schein dieser Welt, indem sie das, was ihr Leben ausmacht, als das Sein begreift, das ihr nicht aus ihr selbst, sondern durch die Nachahmung des wahren Seins zukommt."

[116] Uhde, *Religion,* S. 89–90.

[117] Vgl. Uhde, Glauben, S. 23: „In dieser Epoche kann die christliche Theologie das Erste Prinzip, die ‚jenseitige Einheit', mit Gott gleichsetzen, von dem Menschen nur wüssten, weil er sich in der Person Jesu Christi selbst zu ihnen hingewandt habe, als absolute Einheit erhaben über das ‚Widerspruchsprinzip' und damit über die Gegensätze in der Welt, ja erhaben über den größten Gegensatz, den von Leben und Tod: Christus war tot und ist auferstanden."

[118] Ein deutliches Indiz hierfür ist, dass der junge Augustin es noch für denkmöglich hält, einen Gottesbeweis zu formulieren (*lib. arb.* II,7), d. h. eine Grund anzugeben, aus dem das Prinzip allen Denkens einsichtig gemacht werden kann (vgl. Trelenberg, Jörg, *Das Prinzip „Einheit" beim frühen Augustin*, Tübingen 2004, S. 91–93). Dabei muss dem menschlichen Denken, das gemäß der Nonkontradiktion verfährt, eine Reichweite bis hin zum ersten Prinzip zugestanden werden. Der mittlere und späte Augustin wird Gott, dem entgegen über allem Denken und Seienden verorten, was folglich auch jeden Versuch, Gott denkend beweisen zu wollen, unmöglich macht und beim späten Augustin auch nicht mehr vorkommt. Vera rel. XXXIX,72, 202: „Doch bedenke, dass, wenn du über dich hinausschreitest, die vernünftige Seele es ist, die über dich hinausschreitet." Man kommt also nicht wirklich über das Denken hinaus, da man das Denken in seinem eigenen Vollzug über sich hinaus immer mitnehmen würde. Man kann mit dem Denken nicht über das Denken hinaus, wie man auch nicht sich selbst mit den eigenen Füßen weglaufen kann.

[119] Vgl. *vera rel.* XXXIX,72,203: „Dorthin also trachte, von wo der Lichtstrahl kommt, der deine Vernunft erleuchtet. […] Die Wahrheit kommt ja nicht durch Vernunftgebrauch zu sich selber, sondern sie ist das, wonach alle, die ihre Vernunft gebrauchen, trachten. […] Bekenne, dass du nicht sie bist."

Insofern aber Gott nicht der kontradiktorische Gegensatz des logischen Denkens als dem aristotelischen Prinzip sein soll,[120] sondern als absolute Einheit, in der sich nur ein *Est-Est* findet, die logische Doppelung des menschlichen Denkens transzendiert (wie das Eine über dem aristotelischen Geist steht), ist Gott nicht unwahr, weil er paradox erscheint, sondern er ist das Wort, die *eine* Wahrheit, die allem vielfältigen Denken vorausliegt und darum in der Welt des Scheins nur widersprüchlich erscheinen kann.[121]

Augustin betont konsequent, dass nach dieser Prinzipienordnung derjenige, der über alles urteilt, durch niemanden beurteilt werden kann (*vera rel.* XXXI,57,163), sondern bei allem vernünftigen Urteil die Wahrheit, nach der geurteilt wird, vorausgesetzt werden muss (*vera rel.* XXXI,57,158; vgl. ferner: *conf.* VII,17,23; *lib. arb.* II,9,26; trin. XIV 15,21). Nicht das menschliche Denken falsifiziert Gott, sondern Gottes Wort falsifiziert das menschliche Denken. Das diskursive menschliche Denken speist sich folglich aus der einheitlichen göttlichen Wahrheit, auch wenn diese vom Menschen (noch) nicht unmittelbar gedacht und erkannt werden kann. Das Denken des Menschen hat seinen Grund in einem unausdenkbaren Abgrund: „der wahrste und geheimste Gott."[122]

Das erste Prinzip ist die Einheit. Alles Seiende *ist* nur insofern es das Eine als Existierendes in seiner Einheit nachahmt und abbildet. Folglich basiert die gesamte Beziehung des Erscheinenden zum Sein auf der Teilhabe und der Nachahmung. Die Nachahmung erfolgt durch Ähnlichkeit und muss mindestens in einem Fall zu einer völligen Angleichung geführt haben, an dem das Seiende als seiner Form Anteil nehmen kann, ohne das Eine zu vervielfältigen.[123] Dies ist bei dem Wort

---

[120] Vgl. Uhde, *Religion,* S. 111: „Sodann: das als Selbstreflexion des Prinzips von Allem in die Erscheinung tretenden Prinzip der Religion ist ohne Gegensatz zur Vielheit."

[121] Vgl. Uhde, *Religion,* S. 91: „Dennoch wird der Gedanke der Vermittlung [Inkarnation], wie er in der Religion zum erscheinenden Prinzip [Christus] wird, nicht zum Anfang im Neubeginn, sondern das Prinzip selbst, das dem Prinzip des Verstandes [Kontradiktionsprinzip] entzogen ist, weil es [das Wort als Wahrheit] dieses Prinzip beherrscht." Ebd. S. 101–102: „Hatte Justin die Bestimmung der Form der Beziehung der erscheinenden Reflexion des Prinzips durchgeführt, hatte Klemens die Bestimmung des Inhalts dieser Beziehung erhoben, so zeigt Plotin, dass diese Beziehung nicht vom Prinzip handelt – solange nicht offenkundig ist, dass die Reflexion des Prinzips nicht Doppelung bedeutet. Was aber ist gezeigt für das Prinzip der Religion? Es ist gezeigt, dass dieses Prinzip widerspruchsfrei erscheinende Widersprüche durchdringen und überwinden kann, dass es erscheinende Gegensätze belassen und dennoch versöhnen kann. Die Religion des Christentums ist nun herausgefordert, dies Prinzip als wesensgleich mit ihrem erscheinenden Prinzip zu erweisen, so dass auch dies erscheinende Prinzip als den Prinzipien der Alten Epoche enthoben eingesehen werden kann." Was Uhde für Augustin ebd. S. 105ff. herausarbeitet.

[122] *Acad.* I,1,3 (CCL 29,5,76–77): „*Uerissimum et secretissimum deum.*"

[123] Vgl. *vera rel.* XXXVI,66,185–186: „Wenn man das begreift, kann man auch einsehen, dass es etwas geben muss, das jenem einzig Einen [*unius solius*], dem Ursprung [*principio*] alles dessen, was sonst noch irgendwie eins ist, so ähnlich ist, dass es dasselbe gänzlich erfüllt, ja es selbst ist. Das aber ist die Wahrheit [*veritas*], das Wort [*verbum*], das im Uranfang [*principio*]

der Wahrheit gegeben. Die christliche Religion beinhaltet die Wahrheit, weil der Sohn, dessen Glauben sie lehrt, die vollkommene Ähnlichkeit mit dem Sein des Vaters zeigt (wie Licht und Wort zeigen und sichtbar machen) und diese höchste Ähnlichkeit die Anschauung der Wahrheit darstellt.[124] Wahrheit wird das Wort genannt, weil Falschheit nur in einer mangelhaften Ähnlichkeit zum Einen besteht, vollkommene Gleichheit muss also reine Wahrheit bedeuten. „Sie [Wahrheit, Sohn] ist es, die uns das Eine [Vater] zeigt, wie es ist, weshalb auch mit höchstem Recht sein Wort heißt und sein Licht."[125] Also kommen für Augustin die Einheit und die Wahrheit im Prinzip des Sohnes zusammen.

In der Lehre Augustins, die das erste Prinzip als Maß der Wahrheit aller Urteile angibt, handelt es sich nicht nur um eine Kenntnis des Seins, das wie bei Parmenides durch Musen gegeben wurde, oder um eine Erkenntnis des Geistes durch Aufstieg (Plotin), sondern um eine Selbstgabe Gottes in seinem ihm gleichen Wort.

> Seine Eigenart, die göttliche ‚Gabe' zu sein (*trin*. XV 17,55 [sic!]) erweist ‚das Sein selbst', das die göttliche Trinität in ‚höchster Einfachheit' ist, als Geben. ‚Gott ist' – dies besagt: er gibt [*io. ev. tr*. CXIX,4]. Da aber der Geist im innertrinitarischen Geben den beiden nächsten Personen substantialiter gleich sein muss, kann er nicht nur das Gegebene ihrer Liebe sein; er gibt ebenso selber und zwar sich ([*trin*] XV 19,123).[126]

Diese Selbstgabe als „Liebe" ist als Einheit von Gott und Mensch vergleichbar darin, wie diese Liebe im menschlichen Geist die Einheit von Erkenntnis (*intelligentia*) und Erkanntem (*memoria*/*notitia*) bewirkt (*trin*. XIV,3,5). Diese Liebe, die den geglaubten Gott mit dem erkennenden Menschen im Geist vereint, „ist nicht geringer als die Einfachheit des plotinischen Einen […] [sie ist] die erfüllte Fassung des plotinischen Prinzips."[127]

Augustin sieht die Erscheinung, die sich der Gottheit nach im Fleisch verborgen (*io. ev. tr*. II,4) hat, als Abgrund für die menschliche Erkenntnis (*serm*. CXVII,3,5). Da der Mensch als fleischlicher Mensch Gott noch nicht erkennen kann, ist Gottes

---

war, das Wort, das Gott war bei Gott. Denn wenn Falschheit da zu finden ist, wo man das Eine nachahmt, und zwar nicht, insofern man es nachahmt, sondern insofern man es nicht erfüllen kann, so ist die Wahrheit, die es erfüllen kann [*implere potuiut*] und eben dasselbe sein konnte [*id esse quod illud est*]."

[124] Vgl. *vera rel*. XXXVI,66,185–187: „Da also das Wahre insoweit wahr ist, als es ist, und insoweit ist, als es jenem ursprünglichen Einen ähnlich ist, so ist das die Form aller Dinge, die mit dem Ursprung, die höchste Ähnlichkeit [*summa similitudo principii*] besitzt. Das aber ist die Wahrheit, in der es keinerlei Unähnlichkeit gibt." Vgl. *vera rel*. XLII,81.

[125] *Vera rel*. XXXVI,66,185–186 (CCL 230–231,15–16): „Ipsa est, quae illud ostendit, sicut est, unde et uerbum eius et lux eius rectissime dicitur."

[126] Boeder, *Topologie*, S. 270.

[127] Boeder, *Topologie*, S. 270.

„festes" Wort (*firmitas*) Fleisch geworden, um die Schwäche des Menschen (*infirmitas*) auf sich zu nehmen.[128] Das Ziel des Aufstieges wird also durch die Demut des ersten Prinzips eröffnet. Dabei bleibt die abgründige Unbestimmbarkeit des ersten Prinzips wie bei Plotin gewahrt: „Einstweilen ruft ein Abgrund einen anderen [ie. Abgrund] an, aber schon mit dem Rauschen deiner Wogen [ie. Menschen]. […] Und zugleich ruft er dem Abgrund hier unten zu: Passt euch nicht dieser Welt hier an, sondern erneuert euch in eurem Geist!"[129] Das Prinzip tritt aber auch als Grundlage des neuen Denkens und einer Metaphysik im Sohn erkennbar hervor: „In der Gottesgestalt nämlich ist, wie nicht etwas anderes der Sohn, etwas anderes sein Leben ist, sondern das Leben selbst der Sohn ist, so nicht etwas anderes der Sohn, etwas anderes seine Lehre, sondern die Lehre selbst ist der Sohn."[130] Zugleich sieht er in dem Lehrer der Demut und der Liebe den Weg, über welchen den Fluten des tiefen Abgrundes zum ewigen Leben hin entflohen werden kann.[131]

---

[128] Vgl. *serm*. CXVII,10,16: „Damit wir aber dazu gelangen [Gott zu sehen], wenn wir noch nicht das Wort, Gott, sehen können, sollen wir das Wort, das Fleisch, hören: Weil wir als das fleischliche gemacht worden sind, sollten wir das Wort hören, das Fleisch geworden ist. Deshalb nämlich ist es gekommen, deshalb hat es unsere Schwäche auf sich genommen, damit du die feststehende Rede [*firmitas*] Gottes fassen kannst, da Gott deine Schwäche [*infirmitas*] trägt. […] Es bereitet uns das, was wir verstehen können." Übersetzung zitiert nach: Jürgasch, *Theoria versus Praxis? Zur Entwicklung eines Prinzipienwissens im Bereich der Praxis in Antike und Spätantike*, Berlin, Boston 2013, S. 303.

[129] *Conf*. XIII,13,14 (CCL 27,249,3,10–11): „Adhuc abyssus abyssum inuocat, sed iam in uoce cataractarum tuarum. […] et inuocat inferiorem abyssum dicens: nolite conformari huic saeculo, sed reformamini in nouitate mentis uestrae."

[130] Vgl. *trin*. II,2,4 (CCL 50,84–8510–13): „In dei quippe forma sicut non est aliud filius, aliud uita eius, sed ipsa uita filius est; ita non est aliud filius, aliud doctrina eius, sed ipsa doctrina filius est." Philo kennt bereits die Konzeption, dass geistige Gesetze in den Personen der Patriarchen eine inkorporierte Anschauung erhalten haben. Darin kann ein Vorläufer der johanneischen Theologie gegeben sein. Die Personalisierung einer Abstraktion ist auch bei Augustin ein zentraler Gedanke, da Christus selbst die Lehre ist. Jedoch versinnbildet der Inkarnierte nicht nur eine Idee, sondern er ist das erste Prinzip in Erscheinung. Vgl. Philo von Alexandria, *Über den Dekalog*, *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 1, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962, § 1, S. 371: „Nachdem ich in den früheren Abhandlungen das Leben der nach Moses Darstellung weisen Männer erzählt habe, die die heilige Schrift als die Ahnen unseres Volkes und gleichsam als Verkörperungen ungeschriebener Gesetze bezeichnet, werde ich im Anschluss daran die allgemeinen Grundzüge der geschriebenen Gesetze näher darlegen, und falls sich darin Anlass zu allegorischer Erklärung zeigen sollte, werde ich auch diese nicht übergehen wegen der auf den tieferen Sinn gerichteten Schriftforschung, die die verborgenen Wahrheiten mehr als die obenauf liegenden zu suchen pflegen."

[131] Vgl. Dörrie, Heinrich, „Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin", in: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Werner Beierwaltes (Hrsg.), Darmstadt 1969, S. 433: „Ihre [Existenz] Aufgabe ist es, ihren Platz in der himmlischen Heimat, beim Vater wieder einzunehmen – es sind dies neuplatonische Worte = Plotin I,6,8, Porphyrios De abst. 107,24ff. u. ö.; Augustin entnimmt sie dem Porphyrios in folgendem Wortlaut: omne corpus esse fugiendum ut anima possit beata permanere cum Deo (civ. Dei 10,29)."

Die Frage nach Sein oder Nichts, nach Wahrheit oder Lüge, nach Leben oder Tod entscheidet sich für Augustin also in Bezug darauf, ob die sterbliche und überhebliche Seele des Menschen sich durch die demütige Lehre des Wortes Gottes im Geist der Liebe (philo-) der Weisheit (sophia) unterweisen lässt[132], d. h. neu aufstellt, oder ob sie sich der wandelbaren Welt anpasst (*trin*. IV,19,26):

> Eine große Barmherzigkeit also ist es von unserem Herrn Jesus Christus, dass er unseretwegen in der Zeit geworden ist, er, durch den die Zeiten geworden sind; dass er mitten unter allen Dingen geworden ist, er, durch den alle Dinge geworden sind; dass er das geworden ist, was er gemacht hat. Denn er ist geworden, was er gemacht hatte: er wurde Mensch, er, der den Menschen gemacht hatte, damit nicht verloren ginge, was er gemacht hatte.[133]

Bei Augustin kommt der Anfang des metaphysischen Denkens – das sich ihm in seiner komplexen Entwicklung (nicht unbedingt authentisch) vermittelt hat – erneut zu seinem ursprünglichen Grund, nach dem Sein und dem Nichts zu fragen. Durch die Inkarnation wird nicht nur der Unterschied von Gott und Welt gesetzt (Chorismos), sondern zugleich die parmenideische Denkbarriere überwunden. Diese Inkarnation wird Grund der augustinischen Neubestimmung von Gott und Menschen und in die grundsätzliche Frage nach religiösem Heil und Untergang der eigenen Seele gewendet (*doctr. chr*. IV,9–V,5,10). „Solche Gedanken wälzte ich in meinem elenden Herzen. Dabei plagte mich die brennende Sorge, ich könnte sterben, ohne die Wahrheit gefunden zu haben."[134] Mithin hat sich die philosophische Grundfrage nach dem ersten Prinzip alles Seienden in die Bestimmung des religiösen Wissens gewandelt, das der Mensch von diesem ersten Prinzip durch den Mittler erlangen kann.[135] „Streben wir zu dem einen Gott und bemühen uns, ihm […] unsere Seele zu verbinden, woher, wie man annimmt, das Wort Religion stammt."[136]

---

[132] Vgl. *c. iul*. IV,72,1: „Ich bitte dich, die Philosophie der Heiden ist doch wohl nicht ehrenwerter als unsere christliche, welche die eine wahre Philosophie ist, weil eben das Streben nach Weisheit oder die Liebe zu ihr mit diesem Namen bezeichnet wird." Im Folgenden Übersetzung zitiert nach: Aurelius Augustinus, *Gegen Julian VI Bücher*, Rochus Habitzky (Übers.), Thomas Gerhard Ring (Hrsg.), Würzburg 2005.

[133] *Io. ev. tr*. XXXI,5 (CCL 36,296,30–37): „Magna igitur misericordia domini nostri iesu christi, factum esse eum propter nos in tempore, per quem facta sunt tempora; factum esse inter omnia, per quem facta sunt omnia; factum esse quod fecit. factus est enim quod fecerat; factus est enim homo qui hominem fecerat, ne periret quod fecerat. secundum hanc dispensationem iam uenerat hora natiuitatis, et natus erat; sed nondum uenerat hora passionis, ideo nondum passus erat."

[134] *Conf*. VII,5,7 (CCL 27,97,45–46): „Talia uoluebam pectore misero, ingrauidato curis mordacissimis de timore mortis et non inuenta ueritate."

[135] Vgl. Uhde, *Religion,* S. 105–108.

[136] *Vera rel*. LV,111 (CCL 32,259,103–104): „Ad unum deum tendentes et ei uni religantes animas nostras, unde religio dicta creditur."

Es handelt sich bei Augustin folglich nicht um ein religiöses Sonderwissen, das sich nicht rational begreiflich machen könnte, sondern um ein durch den Lehrer Christus innerlich gegebenes Wissen[137] (*mag*. XII,40), das der Religion ihr Prinzip sowie das Prinzip allen Wissens vermittelt und damit auch die Grundlage natürlicher Vernunft bildet.[138] Dieses Prinzip ist aber Gott, der mehr durch nicht-Wissen gewusst wird (*ord*. II,44) und das die Einheit von Erkennen und Sein darstellt. Weshalb der Mensch sich Gott nicht „ausdenken" solle (das wäre Götze, ειδολον), sondern leer werden soll für das gegebene Wissen der *cognitio dei*, die den Menschen vervollkommnet: „Da wird's in Erfüllung gehen: ‚Seid stille und erkennt, dass ich Gott bin [Ps 45,11 VUL]."[139]

Augustin kann im religiösen Wissen die Erfüllung aller bisherigen Philosophien sehen, da es die Kenntnis eines Wegs zu dem ansonsten unerkennbaren ersten Prinzip der Einheit bietet. Damit dieses Wissen gegeben sein kann, hat der Geist ‚*vacuum*' zu sein, und durch die Selbstgabe Gottes schaut der Mensch Gott in seinem belehrten Nichtwissen (*serm.* CXVII, 3; *Ep*. CXXX,15,28: *docta ignorantia*). Damit ist der Grund allen Seins, der Gott, der nicht gedacht und nicht ausgesagt werden kann, der aber als paradoxes Geheimnis offenbar geworden ist und im bestimmten Nichtwissen zu glauben vorgelegt wurde, durch sein Fleisch in der sichtbaren Welt gelehrt worden.

II Augustins Schriftauslegung als erste Philosophie

1 Das erste Prinzip und die erste Philosophie bei Aristoteles

An dieser Stelle soll der philosophiegeschichtliche Status eines Bibelkommentars wie dem *tractatus in iohannis evangelium* geklärt werden. Weshalb ist es für einen Augustinus (u. a. Kirchenväter) zu einer der geistigen Hauptaufgaben geworden, die Heilige Schrift zu kommentieren? Welche philosophische Funktion und welche möglichen Erkenntnisse konnte eine solche Schriftauslegung versprechen? Wie verbanden sich im Kommentar Gottes Wort und die menschliche Rede von Gott? Welche Stellung und Voraussetzungen kommen einem Kommentar zu, der

[137] Vgl. Uhde, Bernhard, „‚Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis.' Des Bildlosen Bild, Grenzüberschreitungen, Zur Hermeneutik religiöser Jenseitsvorstellungen", in: *Studia Universitatis Babes-Bolyai, Theologia Catholica Latina* 50/1 (2005), S. 3–16, hier: S. 6 „Aber: diese Bilder werden genommen als ein gegebenes, ‚geoffenbartes' Wissen, nicht etwa gefunden von Menschen oder gar erfunden. Nochmals: im Selbstverständnis der Religionen wird die Grenze des Vorstellungsvermögens von Seiten des Unvorstellbaren so überschritten, dass für Menschen und unter Menschen das Unvorstellbare selbst Bild oder Sprachbild werden kann." Im Folgenden kurz zitiert: Uhde, *Gleichnis*.

[138] Vgl. Uhde, *Religion,* S. 99.

[139] *Civ*. XXII,30 (CCL 48,864,99–100): „Ibi perficietur: uacate et uidete quoniam ego sum deus."

sich auf einen Offenbarungstext bezieht, der zum primären Referenten das erste Prinzip hat?

„Aber eben dies, das für die Götterlehre (Θεολογίας) maßgebende Gepräge, welches ist es?“[140] Seit Platon bestand das Bedürfnis einer philosophisch verantworteten Rede von Gott, dem ersten Prinzip. In Bezug auf diese Rede sind zunächst die historischen Entwicklungen der Philosophie des ersten Prinzips und der daraus sich ergebenden und auf dieses Prinzip sich beziehenden Denkform zu klären. Zu diesem Zweck sollen zwei maßgebliche Positionen – Aristoteles und Plotin – im Verhältnis von erstem Prinzip und Erkenntnismöglichkeit summarisch zur Darstellung kommen, um den Schriftkommentar in seiner philosophischen Relevanz durch einen Vergleich zu profilieren und den eigentlichen Problemort zu benennen, aus dem sich die Sinnhaftigkeit der vernünftigen Schriftauslegung ergibt.[141]

Diese erste Wissenschaft nennt Aristoteles die erste Philosophie. „Es gibt eine Wissenschaft, welche das Seiende als Seiendes untersucht und das demselben an sich Zukommende“ (*Metaph.* IV,1 1003a 21). Diese erste Philosophie, die alle Bereiche des Seienden auf seine Ursachen hin untersucht, ist eine Prinzipienwissenschaft und darf eben nicht in Unkenntnis ihres letzten Prinzips sein. Hier setzt die alles entscheidende Problematik ein: Angenommen, das Eine (wie bei Platon) wäre Prinzip, argumentiert Aristoteles, so wäre es über dem Geist und könnte nicht denken und auch nicht gedacht werden.[142] Das Prinzip alles Seienden verhielte sich dann wie ein Schlafender[143] (*Metaph.* XII,9 1074b,16).[144] Wenn das erste Prinzip

[140] Platon, *Politeia* II, St. 379a, S. 79.

[141] Vgl. zur Stellung des Kommentars in der griechischen Philosophie: Schreckenberg, H., Art. „Exegese I (heidnisch, Griechen u. Römer)“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Theodor Klauser (Hrsg.), Bd. 6, Stuttgart 1966, Sp. 1174–1194, hier Sp. 1184–1185: „Dieses Verfahren ist bedingt durch ein hermeneutisches Gesetz, nach dem die Vollzugsweise des Verstehens die Auslegung ist (Gadamer 435). […] Die Geschichte des antiken Platonismus u. Aristotelismus ist in vieler Hinsicht eine Geschichte der Platonexegese u. Aristotelesexegese. […] Zwar versteht er [Plotin] sich als Deuter Platons, doch, ‚es ist schöpferische Interpretation, was er treibt‘ (Harder aaO. 19) […] [Wenn] Verstehen im tieferen Sinn zugleich Verwandeln bedeutet, […] [will] der Neuplatonismus nichts anderes sein als die Lehre Platons. Die Folge ist: Alles kommt also an auf die richtige Erklärung dieser Schriften. Und so besteht die philosophische Arbeit der Schule großteils in der Kommentierung platonischer u. aristotelischer Werke u. der angeblich dem Inhalt verwandten Literatur.“

[142] Vgl. Schmitz, Hermann, *Die Ideenlehre des Aristoteles,* Bd. 2, *Platon und Aristoteles*, Bonn 1985, S. 296–297: „Wenn er [Aristoteles] aber Wissenschaft und Intellekt für verträglich hält, dann sicher auch Wissenschaft und Intellektion. In der göttlichen Weisheit verbinden sich nach seiner Überzeugung demnach eine Intellektion, die sich nach seiner wiederholten Versicherung nur auf Gott selbst bezieht, mit einer Wissenschaft von höchst würdigen Gegenständen, wozu mindestens die ersten Prinzipien und Gründe (928b7–10) gehören.“

[143] Vgl. ebenso Augustin in *acad.* III,11,25.

[144] Vgl. Oehler, Klaus, *Der Unbewegte Beweger des Aristoteles*, Frankfurt a. M. 1984, S. 80: „Wenn der *nous* (des Ersten Bewegers) nichts denkt, ist dies nicht besser als wenn er schliefe; wenn er denkt, sein Denken jedoch von etwas anderem abhängt, so ist es nicht mehr als Potentialität.“

von allem aber dem Geist nicht zugänglich ist, kann es keine erste Philosophie der prinzipiellsten Ebene des Seienden geben. Damit geht die Problematik einher, dass jeder folgenden Wissenschaft, die auf einen Teilbereich des Seienden hin geordnet ist und von diesem Wissen zu erstellen hat, die Rückbegründung an die erste Philosophie fehlt, die für alle gültig Rechenschaft des spezifischen Wissens selbst ablegen muss.[145] Ebenfalls hätte das erste Prinzip als Eines zur geistigen Aktivität nur ein Vermögen und wäre nicht aktuelles Erkennen (*Metaph.* XII,9, 1074b17). Daraus folgt erstens, dass das Eine für Aristoteles nicht Prinzip sein kann, wenn es eine Potenz einschließt, und zweitens, dass das Eine weniger vollkommen wäre, wenn es nicht denken würde, obwohl es das Vermögen dazu hat.[146] Aristoteles zieht gegenüber dem ‚Einen' den *νοῦς* als Prinzip vor, um damit das höchste denkende Aktwesen als Prinzip zu erlangen. Das erste Prinzip ist das Denken, damit es erkannt und gedacht werden kann. An dieser Stelle gilt es zu betonen, dass Aristoteles sehr wohl um die Einheit des ersten Prinzips weiß, für ihn jedoch nicht das akzidentielle Prädikat des Eins-Seins zum Prinzip erhoben werden soll, da es als Akzidenz allen Kategorien zukommt,[147] sondern das zuhöchst reale Eine, d. h. eine Substanz, ein reines Aktwesen,[148] das Bedürfnis, das einheitliche erste Prinzip zu sein, einzig angemessen befriedigt.[149]

Für den Bereich der Begründung aller wissenschaftlichen Erkenntnis des Menschen kann also festgehalten werden: Wenn das erste Prinzip das Eine ist, kann es nicht gedacht werden – dann gibt es aber keine erste Philosophie, da sie in Unkenntnis ihres Gegenstandes verbliebe und keine Begründung aller folgenden Wissenschaften ermöglichen würde. Ist das erste Prinzip das reine Denken, so können das menschliche Denken und die diesbezügliche Wissenschaft begründet werden. Darin besteht der metaphysische Fortschritt des Aristoteles über Platon hinaus.

---

[145] Vgl. Hager, Fritz-Peter, *Der Geist und das Eine, Untersuchungen zum Problem der Wesensbestimmung des höchsten Prinzips als Geist oder als Eines in der griechischen Philosophie*, Bern 1970, S. 253. Vgl. *Metaph.* VI,1 1026a23–25.

[146] Vgl. Hager, Fritz-Peter, *Der Geist und das Eine, Untersuchungen zum Problem der Wesensbestimmung des höchsten Prinzips als Geist oder als Eines in der griechischen Philosophie*, Bern 1970, S. 195.

[147] *Metaph.* X,2, 1053a: „Wenn nun nichts Allgemeines Wesen sein kann, […] und auch dies selbst, das Wesen, nicht als ein Eines außer den vielen Einzelnen, da es etwas Allgemeines ist, sondern nur Prädikat derselben sein kann: so kann offenbar auch das Eine nicht ein selbstständiges Wesen sein; denn das Seiende und das Eine wird am allgemeinsten von allem ausgesagt. Es sind also die Gattungen nicht Naturen und Wesen getrennt von den übrigen Dingen, und das Eine kann auch nicht Gattung sein aus den selben Gründen, aus welchen auch das Seiende und das Wesen es nicht sind." Vgl. parallel hierzu *Metaph.* XIV,1, 1087b: „Das Eine ist aber dabei nicht Wesen an sich. Und dies hat seinen guten Grund; denn das Eine bezeichnet das Maß einer Vielheit, und die Zahl bezeichnet eine gemessene Vielheit und eine Vielheit von Maßen."

[148] Vgl. Krämer, Hans Joachim, *Der Ursprung der Geistmetaphysik, Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1967, S. 188.

[149] Vgl. Höffe, Otfried, *Aristoteles*, 3. Aufl., München, 2006, S. 228-229.

Die natürliche Substanz ist dasjenige, „was in sich selbst das Prinzip der Bewegung hat" (*Metaph.* XI,7 1064a 15–16). Das Prinzip, das im Menschen ist und ihn von innen her als seine wesenhafte Form bewegt, ist der λόγος.[150]. Aristoteles versteht den Menschen als sprachfähiges und rationales Lebewesen: „Alle Menschen streben von Natur nach Wissen" (*Metaph.* I,1 980a21). Folglich wird der Mensch durch das vollkommene Wissen in seiner Natur bewegt. Kommt diese Bewegung in der Kenntnis des Prinzips allen Wissens zu ihrem Ziel, so hat sich diese Natur vollendet. Die Begründung der Ethik des Menschen muss ebenfalls in Übereinstimmung mit dem ersten Prinzip erfolgen.[151] „Aber auch aus Folgendem mag man sehen, dass die vollkommene Glückseligkeit eine Denktätigkeit ist" (*Nik. Eth.* X,7 1178b). Diesen Vollendungszustand, in dem die Natur des Menschen ihre in ihr angelegten Potenziale ausgeschöpft und aktualisiert hat, denkt Aristoteles als Glückseligkeit und Verähnlichung mit Gottes aktuellem Denken. „Und so muss denn die Tätigkeit Gottes, die an Seligkeit alles übertrifft, die denkende Tätigkeit sein. Eben darum wird aber auch von menschlichen Tätigkeiten diejenige die seligste sein, die ihr am nächsten verwandt ist" (*Nik. Eth.* X, 7 1178b). Die Kenntnis um das erste Prinzip allen Wissens und daraus folgend die Möglichkeit einer ersten Philosophie beinhalten also nicht nur die Bedingung der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis, sondern auch die Bedingung der Möglichkeit menschlicher Glückseligkeit.[152]

Hätte der Mensch keine Kenntnis des ersten Prinzips, so wären ihm sowohl der Weg der Erkenntnis als auch die mögliche Glückseligkeit verstellt.[153] Für diese Kenntnis des ersten Prinzips muss dieses aber selbst intelligibel und dem menschlichen Denken zugänglich sein (*Metaph.* XII,7, 1072a–1072b). Glückseligkeit und Wahrheitserkenntnis hängen also von der Kenntnis des ersten Prinzips ab,[154] das

[150] Aristoteles, *Politik* 1, 2, 1253a9–10: „Nichts schafft, nach unserem oft ausgesprochenen Grundsatz, die Natur zwecklos; dem Menschen aber ward allein unter allen animalischen Geschöpfen Sprache [*logos*] gegeben [ζῷον λόγος ἔχων]. […] Die Sprache hingegen soll Nützliches und Schädliches, mithin auch Recht und Unrecht klar ausdrücken. Denn dies ist dem Menschen im Vergleich mit den Tieren eigentümlich, dass er allein Sinn hat für Gutes und Schlechtes, für Recht und Unrecht und die verwandten Begriffe [*logoi*]."

[151] Zur aristotelischen Eudaimonielehre im Kontext Augustins: vgl. Ritter, *mundus*, S. 130–132.

[152] Vgl. Bärthlein, Karl, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie, I. Teil: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*, Berlin, New York, 1972, S. 74; 105–107.

[153] Vgl. Schneider, Rudolf, *Seele und Sein, Ontologie bei Augustin und Aristoteles*, Stuttgart 1957, S. 37–43. Im Folgenden kurz zitiert: Schneider, *Ontologie*. Schneider zeigt nicht nur die Übereinstimmung der ethischen Struktur der Theoria, sondern darüber hinaus auch die ontologischen Voraussetzungen dafür, die sich bei Aristoteles und Augustin weitestgehend entsprechen, bis auf den Unterschied, dass Glückseligkeit bei Aristoteles selbst erreicht und bei Augustin von Gott geschenkt wird.

[154] Vgl. Schneider, *Ontologie,* S. 43: „Diese archai sind solche, die wir von uns aus nicht verändern können. […] Das Ziel ist zwar auch Prinzip, aber doch ein anderes als das Prinzip der episteme; ihr Prinzip ist ein Immer-schon-Seiendes, das Prinzip der phronesis ein Sein-sollendes. Die augustinische Anschauung über scientia und prudentia stimmen überein." Für Augustin ist also

nach Aristoteles denkbar sein muss, um der natürlichen Verfasstheit des Menschen als denkendem Lebewesen von Natur aus zu entsprechen (*Nik. Eth.* X,8, 1178b). Die Entsprechung von Wahrheitsschau und Glückseligkeit findet sich bei Augustin wieder (*mor.* I,11,18; *civ.* VIII,6; *trin.* XIV,12,9) – vermittelt durch Cicero[155] –, jedoch angepasst durch die eingeschränkte Denkbarkeit Gottes.

Von Plotin ist Augustin übermittelt: „Notwendig muss, falls das Erste sein Sein in der Theoria[156] hat, auch alles andere nach dieser verlangen, wenn anders der Ursprung auch das Ziel für alles ist."[157] Augustin baut auf der aristotelischen bzw. plotinischen Lehre auf[158] und lehrt die Identität von Wahrheit in Glück im Höchsten: „Glaubt ihr, dass die Wahrheitserkenntnis auch dann, wenn wir (durch) die Erkenntnis der Wahrheit glücklich sein könnten, notwendig sei?"[159] Somit wird theoretische Weisheit (Christus ist diese *sapientia,* vgl. 1 Kor 1,30) als Sinn und Prinzip des Lebens schlechthin erhoben: „Weil ich lebe, deswegen will ich die Weisheit, nicht weil ich die Weisheit wünsche, will ich leben."[160] Augustin teilt zwar die Auffassung, dass nur die Wahrheit selig mache (*en. ps.* XLIII), dass also die Erkenntnis des ersten Prinzips den Menschen vollendet (*conf.* X,23,33) und dass alle Handlungen des menschlichen Lebens auf Gott ausgerichtet sein sollen (*trin.* I,8,17). Jedoch vertritt Augustin die Überzeugung, dass von dem Ziel der Ruhe in Gott alle Menschen betroffen sein können und nicht nur der griechische Weise (*civ.* XI,8, *serm.* XXXIII,3

Gotteserkenntnis und Gottesgenuss Anfang und Ende des menschlichen Strebens, Aristoteles unterscheidet noch den epistemologischen Ausgangspunkt von der Finalursache der Klugheit.

155 Cicero, *de finibus bonorum et malorum*, *Über das höchste Gut und das größte Übel*, Harald Merklin (Hrsg. & Übers.), Stuttgart 2010, V,11: „Was aber die Art der Lebensführung angeht, so sagte ihnen die ruhige, die der Betrachtung [*contemplatio*] und Erkenntnis [*cognitio*] der Dinge gewidmet war, am meisten zu; da sie dem Leben der Götter am meisten glich, schien sie für einen weisen Mann am passendsten zu sein." Zu Cicero als einer Hauptquelle für platonisches Gedankengut bei Augustin vgl. Kenyon, Erik, *Augustin and the Dialogue*, Cambridge 2018, S. 65.

156 Theoria stammt von Theos, also ist das Schauen ursprünglich bezogen auf das Göttliche. Vgl. Alexander von Aphrodisias, *In Aristotelis analyticorum priorum librum 1 commentarium*, Max Wallies (Hrsg.), Berlin 1883, 3,20 & vgl. Jost, Lawrence, „Theoria, Theos, and Therapeia in Aristotle's Ethical Endings", in: *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* 369 (2009). Quelle: https://orb.binghamton.edu/sagp/369/. Letzter Zugriff: 17.8.21.

157 *Enn.* III,8,7. Zitiert nach Ritter, *mundus*, S. 66.

158 Zur ausführlichen Ableitung des augustinischen Glücks-Begriffes aus der griechischen Tradition vgl. Beierwaltes, Werner, *Regio Beatitudinis, Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens*, Heidelberg 1981, S. 20–44; hier: S. 41: „Der Weg zum glücklichen Lebe und der Akt, es in permanenter Gegenwart zu behalten, ist Erkennen (cognoscere), Einsehen (intelligere), Wissen (scire), Betrachten (contemplari), intelligibles (geistiges) Sehen (videre, visio), das eine Erleuchtung erwirkt. Damit ist das Suchen und ‚Haben' des Glücks als eine Form des Denkens oder der höchsten Möglichkeit und Intensität des Geistes beschrieben, die einzig das Ankommen am Ziel oder Ende garantiert."

159 *Acad.* I,2,5 (CCL 29,5,2,5–6): „Quid, si, inquam, etiam non conprehenso uero beati esse possumus, necessariam ueri conprehensionem arbitramini?"

160 *Acad.* III,2,4 (CCL 29,36,2,54–55): „Etenim quia uiuo, propterea uolo sapientiam, non quod sapientiam desidero, uolo uitam."

io. ev. tr. CXVII,4–5). Die Erlangung der Glückseligkeit ist also für den Weisen wie für den einfachen Gläubigen ins Jenseits verlagert worden, und darum kann es im Diesseits keine Glückseligkeit mehr geben (*c. Faust.* XXII,52).[161] Die Philosophen werden für den Versuch, im Diesseits – und das heißt ohne Gott – die Glückseligkeit verwirklichen zu wollen, wegen ihres Hochmuts kritisiert (*civ.* XIX,4,4–5).

Die Erlangung der Erkenntnis des ersten Prinzips und damit die Vollendung in der Glückseligkeit, auf die alle göttliche Weisheit abzielt (*ep.* XVIII,2; *vera rel.* LIII,102), erfolgt durch den *Usus* der Hermeneutik. Die Zeichen der Schrift werden in der Auslegung benutzt (*uti*), damit die Sache (*res*), die sie bedeuten, im Eschaton genossen (*frui*) wird.[162] In diesem Sinne erfüllt die Hermeneutik vorläufig die Funktion der theoretischen Vollendung des auf Glückseligkeit ausgerichteten Lebens, wie sie vor allem im ersten Buch *de doctrina christiana* durchgeführt wird.[163]

2 Das Eine Plotins und die Unmöglichkeit einer ersten Philosophie

Aristoteles setzt als das erste Prinzip das absolute Denken und legt ihm Selbstbewusstsein und Kenntnis seiner selbst bei, damit eine Intelligibilität aller nachfolgenden Seinsbereiche und die Möglichkeit zugehöriger Wissenschaft gesichert bleibt. Metaphysik meint hier die explizite Kenntnis dieses ersten Prinzips. Plotin versteht das erste Eine gerade so, dass es jenseits des Denkens liegt, da jedes Denken in Zweiheit zerfällt und prinzipiell von einer Einheit bestimmt werden muss:

---

[161] Vgl. Ritter, *mundus*, S. 141. Dass das Glück folglich ewig und unverlierbar sein soll, formuliert auch Cicero, *de finibus bonorum et malorum, Über das höchste Gut und das größte Übel*, Harald Merklin (Hrsg. & Übers.), Stuttgart 2010, II,86: „Denn wenn man das glückliche Leben verlieren kann, ist es unmöglich glücklich." & Ebd. II,88: „Ohne Ewigkeit ist Jupiter ja um nichts glücklicher als Epikur."

[162] Die Einteilung von *uti* und *frui* als mittelbarer Zweck und Liebe zum höchsten Gut ist bereits bei Platon angelegt vgl. *Lysis*, Otto Apelt (Übers.), Hamburg 2004, St. 220, S. 109: „All das eifrige Bemühen ist nicht gerichtet auf die Mittel, die der Erreichung des Zweckes dienen, sondern auf den Zweck selbst, um dessen willen all diese Mittel in Bereitschaft gestellt werden." Die Lehre vom heuristischen Gegensatz des *uti* (Nutzen) und *frui* (Genießens) findet sich bei Cicero, *de officiis*, *Vom pflichtgemäßen Handeln*, Heinz Gunermann (Hrsg. & Übers.), Stuttgart 2007: *uti*: II,3,9ff., *frui*: II,4,14ff. Augustin erklärt das Verhältnis von Wissenschaft des Zeitlichen, das dem Nutzen (*uti*) dient und Weisheit des Ewigen, dass in ewiger Schau genossen wird (*frui*) ebenfalls in *trin.* I,10,20 anhand der Personen Martha und Maria (Lk 10,38–42), vgl. *io. ev. tr.* XV,18.

[163] Vgl. Pollmann, *Doctrina*, S. 136: „Die Ethik ist nach dem Willen Augustins also die Teleologie der Hermeneutik (*doctr. chr.* I,35,39,84ff.), d. h. der Ausleger muss auf sie hingerichtet auslegen und das Auslegungsresultat muss mit ihr übereinstimmen. Anders formuliert: Die *caritas*-Ethik Augustins bildet den hermeneutischen Normenhorizont für die *tractatio scripturarum*, d. h. sie ist sowohl deren Ziel als auch deren Voraussetzung."

> All das [νοῦς] ist also zwiefach und das Eine zweierlei, und andererseits gehen die Zwei wieder zu einer Einheit zusammen. Jener aber gehört nicht zu alledem. Er ist weder das einzelne Eine, noch die Summe aller dieser Zweiheiten noch überhaupt Zweiheit [νοῦς] […]; sondern da er jenseits des Seins‘ steht, kommt ihm auch zu, jenseits des Denkens zu sein. So ist auch das keineswegs unsinnig, dass er von sich selbst nichts weiß. Denn er hat nicht bei sich, was er kennenlernen könnte, da er Einer ist. Indes, er braucht auch die übrigen Dinge nicht zu wissen; denn er gibt ihnen etwas dar, was besser und größer ist, als von ihnen Kenntnis zu haben, damit er das Heil für die anderen sei; sondern er ist vielmehr mitten unter ihnen, insofern sie ihn zu erfassen vermögen.[164]

Daraus folgt, dass das erste Prinzip bei Plotin weder Selbstbewusstsein noch Kenntnis seiner selbst hat, und auch kein Denken und Erkennen in einer reflexiven Form.[165] Aristoteles wandte an dieser Stelle der Problematik ein, dass das Erste weniger vollkommen gedacht wäre, wenn ihm das Denken vorenthalten bliebe.[166] Plotin verweist darauf, dass das Denken darin besteht, das Erkennen zur Vollendung zu bringen. Dies besteht wiederum darin, dass der Geist seines Objektes habhaft wird, was beim absoluten Geist stets der Fall ist, da er niemals von sich selbst abwesend ist.[167] Ergo ist das Denken nur für ein solches Wesen Vollendung, das eines Denkobjektes bedürftig ist oder dieses Wesens ermangelt. Da aber das Eine weder bedürftig ist noch irgendeinen Mangel hat, bedarf es auch nicht des aktuellen Denkens, um sich zu vollenden.[168] Der νοῦς bei Plotin kann,

---

[164] *Enn.* V 6,6,27–35.

[165] Vgl. *Enn.* V 3,13,7–13: „Wenn wir indes die Frage aufwerfen: ‚so wird Jenes also seiner selbst nicht gewahr und hat kein Bewusstsein von sich und weiß nichts von sich?‘, so müssen wir das eine dabei bedenken, dass wir mit solcher Rede uns selber umstürzen und zur gegenteiligen Meinung übergehen. Denn wir machen es vielfältig, wenn wir es zu Erkennbarem und Erkenntnis machen, und indem wir ihm das Denken zuschreiben, machen wir es des Denkens bedürftig; und wenn ihm auch das Denken innewohnte, es wäre ihm ja zwecklos.“

[166] Vgl. Hager, Fritz-Peter, *Der Geist und das Eine, Untersuchungen zum Problem der Wesensbestimmung des höchsten Prinzips als Geist oder als Eines in der griechischen Philosophie*, Bern 1970, S. 195.

[167] Vgl. *Enn.* V 3,13,18–23: „Erst das, was im zweiten Sinne sich selbst genug ist, indem es nämlich nur seiner selbst bedarf, dies bedarf des Sichselberdenkens; das, was sich gegenüber bedürftig ist, erreicht die Selbstgenügsamkeit erst durch seine Ganzheit, indem es aus allen seinen Teilen her zureichend wird und so bei sich selber weilt und zu sich selber hinneigt. So ist ja auch das Mitgewahren (Selbstbewusstsein) ein Gewahren einer Vielheit (das bezeugt schon sein Name) […].“

[168] Vgl. *Enn.* V 3,10,47–53: „Jenes Höchste aber hat es nicht nötig, sich gleichsam eifrig selber auszuforschen – denn was kann es Neues lernen, wenn es sich denkt? Bereits vor dem Denken ist es ja in seinem ganzen Seinsinhalt für sich selber da. Auch ist ja die Erkenntnis eine Art von Verlangen, gleichsam das Auffinden eines, der sich auf die Suche begab. Was also das absolut Verschiedene ist, das bleibt es selbst sich selber gegenüber und sucht nicht über sich erst zu ermitteln. Das aber, das sich selber entfaltet, das ist dann eben auch Vielheit.“ Vgl. *Enn.* VI

als absolute Selbsterkenntnis sich immer nur in der Doppelung der Selbstreflexion bestimmt haben. Der νοῦς bleibt also auch als höchstes Denken in den diskursiven Strukturen des Geistes und damit in der Vielheit gefangen und er kann als erste Zweiheit nicht Prinzip sein. Wie erhält nun aber Plotin eine erste Philosophie, wenn es keine Erkenntnis vom ersten Prinzip allen Denkens (und Seins) geben kann?[169] Die Problematik der ersten Wissenschaft würde Plotin darin gelöst sehen, dass durch die Identität von Denken und Sein im *voῦς* alles Sein als Intelligibles zugänglich gemacht ist und es für das Eine keine Wissenschaft mehr geben müsse.[170] Für Plotin ist das Eine zwar jenseits des Denkens, und dennoch sieht er die Surrogatsformen, anstelle der Kenntnis des Einen, sich dem Einen trotzdem philosophisch zu nähern: (1) durch mystische Schau,[171] (2) durch negative Theo-

9,6,47: „Auch ist es kein Denken, sonst wäre Andersheit in ihm; noch auch Bewegung; denn es ist vor der Bewegung und vor dem Denken. Was sollte es denn auch denken? Sich selbst? Dann müsste es vor dem Denken seiner selbst nichtwissend sein und des Denkens bedürfen damit es sich kennenlerne, es das doch unbedürftig, sich selbst genug ist. Indessen kann es nur deshalb weil es sich nicht erkennt und denkt, kein Nichwissen in ihm geben, denn Nichtwissen findet nur statt wo ein zweites da ist, wenn eines das andere nicht weiß. Jenes aber da es allein ist, erkennt nichts, anderseits hat es aber nichts in sich das es nicht wüsste, sondern da es eines ist und bei sich selber, bedarf es nicht des Denkens seiner selbst."

[169] Vgl. Ritter, *mundus*, S. 66–67: „Notwendig muss, falls das Erste sein Sein in der Theoria hat, auch alles andere nach dieser verlangen, wenn anders der Ursprung auch das Ziel für alles Sein ist (*Enn.* III,8,7) […]. Hiermit erweitert Plotin die Bestimmung zur Erkenntnis, die Aristoteles ausdrücklich dem Menschen vorbehalten und den Wesen abgesprochen hatte (*Nik. Eth.* X,8, 1178b) zur Bestimmung alles Seienden." Das gesamte Sein ist also auf die theoria, die Erkenntnis des Einen ausgerichtet.

[170] Vgl. *Enn*. V 4,1,2–3: „Das Erste nämlich muss ein Einfaches, vor allen Dingen Liegendes sein, verschieden von allem, was nach ihm ist, für sich selber seiend, […] von welchem es ‚keinen Begriff' und ‚keine Wissenschaft' gibt, von welchem es dann auch heißt, dass es jenseits des Seins ist."

[171] Vgl. *Enn*. I 6,8,25: Plotin weist darauf hin, dass bei der Rückkehr ins Innere der Seele der Mensch nicht erwarten dürfe, die Schönheit selbst zu sehen, sondern nur ihr Abbild (worunter hier der νοῦς verstanden wird). Eine Schau der Schönheit selbst würde blind machen und man würde wie Narzissus in den Tiefen der Flut verschwinden. Darüber hinaus: Porphyrios, *Vita Plotini*,10,59; 23,129–131. Zitiert nach: *Über Plotins Leben*, Richard Harder (Übers.), Hamburg 1958 [Plotins Schriften 5]. Porphyrios spricht zwar von der Einwohnung eines göttlichen Dämon und einem Aufstieg in die Nähe des Einen, sagt aber, diese Erhebung geschehe im Denken (ταῖς ἐννοίαις) und dass „Jenes" ihm nur „erschien" (ἐφάνη ἐκεῖνος). Es kann also bei Plotins Mystik, wie Thomas Jürgasch dargelegt hat, eher von einer νοῦς-Werdung, die das Eine in der Erscheinung des Abbildes seiner selbst erkennt, als von einer gänzlichen Einung mit der Gottheit gesprochen werden. Vgl. „Dichtung als Wahrheit? Wahrheit als Dichtung? Philosophisches und Poetisches in der Vita Plotini des Porphyrios", in: *International Yearbook for Hermeneutics* 13 (2014), S. 52–62. Vgl. Beierwaltes, Werner, „Reflexion und Einung, Zur Mystik Plotins", in: ders., Hans Urs von Balthasar, Alois M. Haas, *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974, S. 10. Dem stünden *Enn.*VI,9,9,60f., VI,9,10,10–20 und VI,9,11,32f. entgegen, vgl. Fox, Robin Lane, *Augustinus, Bekenntnisse und Bekehrungen im Leben eines antiken Menschen*, Karin Schuler, Heike Schlatterer (Übers.), Stuttgart 2017, S. 284: „Das Eine ist in Plotins

logie[172] oder (3) indem ihm „quasi" die Prädikate der zweiten Gottheit (νοῦς) zugeschrieben würden.[173] In der apophatischen Theologie könnte er also trotzdem eine inhaltliche erste Wissenschaft aufstellen. (4) Plotin sieht ebenfalls durch die prophetische Fürsprache oder Kundgabe des Einen durch seinen Kosmos eine Möglichkeit, eine analoge Offenbarung des Einen in seiner Erscheinung vorauszusetzen.[174] Diesen Weg wird Porphyrios weiter beschreiten. Er wird das Eine nicht nur in eine Kontinuität zum Geist bringen[175], sondern ihm auch das Sein zusprechen und somit seine Absolutheit relativieren.[176] Bei all diesen Ersatzformen für die erste Philosophie handelt es sich aber nur um indirekte und analoge Weisen, sich dem Einen zu nähern. Das Eine bleibt trotzdem die Nacht des Denkens, geht als erstes Prinzip allem Denken voran und kann sich so dem Denken nicht als Prinzip mitteilen.[177]

Denken so fern, jenseits des Seienden und des Intellekts, dass moderne Gelehrte manchmal bezweifeln, ob Plotin je den Kontakt dazu herstellen konnte. Doch in seinen Schriften finden sich Passagen, die auf einen derartigen Kontakt hinweisen, über die unteren Stufen beim Aufstieg der Seele hinaus."

[172] Vgl. *Enn*. V 3,14,5: „Wir sagen ja aus, was es nicht ist; und was es ist, das sagen wir nicht aus." Vgl. Beierwaltes, Werner, „Reflexion und Einung, Zur Mystik Plotins", in: ders., Hans Urs von Balthasar, Alois M. Haas, *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974, S. 23: „So ist, wenn über das Eine etwas ausgesagt werden soll, die adäquateste Sprechweise in der Tat eine negative Dialektik. Diese grenzt vom Einen alles aus, was vom Seienden legitim und zureichend ausgesagt werden kann."

[173] Vgl. *Enn*. V 3,14,6: „Somit geht das, was wir über es aussagen, von den Dingen aus, die später sind als es."

[174] Vgl. *Enn*. II 9, 9, 39–43: „So ist auch unser Kosmos durch ihn und blickt zu ihm auf, der ganze Kosmos sowohl wie alle Götter in ihm, und sind den Menschen Künder des Jenseitigen, gleichsam Orakelsprüche dessen, was dem Jenseitigen genehm ist (καὶ ὁ κόσμος δὲ ὅδε δι' ἐκεῖνόν ἐστι κἀκεῖ βλέπει, καὶ πᾶς καὶ θεῶν ἕκαστος καὶ τά ἐκείνου προφητεύει ἀνθρώποις καὶ χρῶσιν ἅ ἐκείνοις φίλα)." Plotin spricht von einer prophetischen Verkündigung des Einen durch den Kosmos, wodurch von der Wirkung analog auf die Ursache geschlossen werden könne.

[175] Vgl. Hadot, Pierre, „Metaphysik des Porphyrios", in: *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Clemens Zintzen (Hrsg.), Darmstadt 1987, S. 208–237.

[176] Vgl. Rappé, Charles J., *Porphyry and the Platonic-Aristotelian Tradition*, Freiburg 2002, S. 199 & Hadot, Pierre, „La Métaphysique De Porphyre", in: *Porphyre*, Genf 1965, S. 132. Die Gleichsetzung, die Plotin von Hypostasenlehre, Hypothesen des Parmenidesdialogs und der Zahlenstruktur der ungeschriebenen Lehre Platons gegeben ist (*Enn*. V 1,8,1–13), wird in ihren drei Momenten bei Porphyrios auf die Trias des Sophistes (ὄν-ζωή-νοῦς vgl. Soph 248f. & Tim 39e) und die drei logischen Momente des aristotelischen νοῦς (νοοῦν-νοητόν-νόησις vgl. Meta XII,9, 1074b35) verteilt, sodass das Eine zum Sein erklärt wird und zugleich mit den Offenbarungsworten der chaldäischen Orakel gleichgesetzt. Daraus folgt, dass das Eine nicht mehr absolut ist. Vgl. Proklos, *In Parm*. p1070,15, hier unterstellt Proklos der Lehre des Porphyrios die falsche Identifikation und damit eine Relativierung des ersten Prinzips mit der chaldäischen Trias πατήρ-δυνάμις-νοῦς.

[177] Damit soll nicht behauptet werden, dass Platon und Plotin keine Metaphysik besessen hätten. Jedoch hatten sie keine Metaphysik im Sinne einer expliziten Kenntnis des prinzipiellen

In Plotins Konzeption ist also die Begründung aller Wissenschaft dem aristotelischen νοῦς vorbehalten, dem aber das Eine, als die Nacht des Denkens, vorangeht.[178] Da Plotin die Möglichkeit annimmt, das Eine zu schauen (θεωρία) bzw. in der Kosmosanalogie darauf zu reduzieren, können die Eindrücke vom Einen in die Einsicht der notwendigen Voraussetzung einer jenseitig gedachten Einheit umgesetzt werden.[179] Die mystische oder theoretisch geoffenbarte Rede von dieser Einsicht wäre die erste Philosophie, ohne dass sie ihren Gegenstand erkennen könnte. Dieser Rede entspricht die V Enneade, die versucht, das Eine als Voraussetzung des νοῦς einzusehen. Diese Einsicht soll durch die Reflexion des νοῦς selbst gewonnen werden. Die VI Enneade wiederum versucht sich in uneigentlicher Rede eine Theologie des Einen, wobei vom Einen doch wieder eine ganze Reihe aristotelischer Prädikate ausgesagt werden, die ihm vom strengen Denken eigentlich abgesprochen werden müssten. Plotin verschleiert also nicht die Schwierigkeiten, das Denken durch eine undenkbare Einheit irgendwie begründen zu müssen, ohne *eigentlich* sagen zu können *wie*.

Bis zu diesem Punkt der Geistesgeschichte kann also ein Ringen beobachtet werden, das, wie ein Dilemma, zwischen zwei Gegensätzen liegt: (1) Entweder, das erste Prinzip wird als νοῦς angesetzt, damit es eine erste Philosophie geben könne, dann ist aber ein Zweifaches das erste Prinzip, das eigentlich vollkommene Einheit sein müsste;[180] (2) oder diese Einsicht wird anerkannt und die absolute Einheit wird als erstes Prinzip angesetzt. Dann ist aber die erste Philosophie ohne Kenntnis ihres Prinzips und es kann keine erste Philosophie geben.[181] Dies ist der metaphysische Fortschritt von Plotin über Aristoteles hinaus.

Welche Perspektiven ergeben sich für den Christen Augustinus auf dieses Problem? Augustin eröffnen sich drei Möglichkeiten: (1) den aristotelischen νοῦς anzusetzen, in Übereinstimmung mit Joh 4,24: „Gott ist Geist" – (2) oder Gott über

---

Einen. Stattdessen bezog sich bei Platon die Metaphysik auf die Ideen (und Zahlen) und war darum Dialektik und bei Plotin auf die Ableitung des νοῦς, der als erstes dem Denken zugänglich war und war darum Spekulation/Theoria. Umso schärfer die negative Theologie formuliert wurde, umso mehr drängte dies zu Surrogatsformen der Metaphysik.

178 Uhde, *Religion,* S. 94: „Das Prinzip [nach Plotin] von Allem muss jenseits der Reflexion des nous – wie sie in der Alten Epoche Prinzip dem Inhalt nach war – und jenseits der Doppelung des ‚Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch' – das formales Prinzip der Alten Epoche nach war – sein." Ebd. S. 97: „Das Prinzip von Allem ist höher als die Doppelung der Prinzipien, höher als das ‚Denken des Denkens', höher als das ‚Gute' und das ‚Einfache': es ist ‚etwas Erhabenes', erhaben über das Prinzip, wie es Aristoteles offenlegte, erhaben über das Prinzip, das Platon sah."

179 Vgl. Uhde, *Religion,* S. 8: „Religion gründet in der reflektierten Einsicht in den umfassenden Mangel an anwesender Gegenwart, hat das Wissen um die notwendige Voraussetzung der verborgenen Einheit zum Inhalt und ist im Beachten der Herrschaft des Prinzips von Allem lebendig."

180 Wie etwa bei Heraklit, Aristoteles, Zenon und Porphyrios zu erkennen.

181 Wie etwa bei Parmenides, Platon, Plotin und Dionysius zu erkennen.

dem menschlichen Denken anzusetzen in Übereinstimmung mit Jes 45,15: „du bist ein verborgener Gott." Augustin wird jedoch einen Mittelweg über den Mittler gehen (1 Tim 2,5) (3) und durch Joh 1,14: „das Wort ist Fleisch geworden" eine Metaphysik entwerfen, die den Begriff des *verbum* und seiner Inkarnation in ihr Zentrum nimmt.[182]

An dieser Stelle sei darauf verwiesen, dass Augustin seinen *verbum*-Begriff nicht auf den naheliegenden λόγος-Begriff Plotins, sondern auf den νοῦς-Begriff bezieht.[183] Zwollo hat diese These durch eine Vergleichsstudie von λόγος bei Plotin und *verbum* bei Augustin infrage gestellt.[184] Auch wenn beide Konzepte Gemeinsamkeiten teilen, fallen diese Ähnlichkeiten doch zu allgemein aus. Dennoch zeigt Zwollo überzeugend auf, dass im augustinischen *verbum* sowohl Elemente des νοῦς enthalten sind (ewiger Sohn) als auch des λόγος, der mehr der Schöpfungs- und Vermittlerrolle des Inkarnierten entspricht.[185] Augustin synthetisiert in Christus sowohl die verborgene Gottheit als auch den erkennbaren Sohn. Folglich ist es unter der Voraussetzung der Inkarnation für Augustin möglich, die beiden gegensätzlichen Positionen, das erste Prinzip zu erkennen bzw. nicht zu erkennen, im inkarnierten Wort zu überbrücken.[186] Damit endet Augustins Metaphysik in der Semantik und Deutung des verborgenen Gottes, der sich in seinem Fleisch zeichenhaft zeigt und offenbart.

---

[182] Crouse, Robert, „St. Augustine's De Trinitate: Philosophical Method", in: *Studia Patristica* 16 (1985), S. 501–510, hier: S. 503: „The fundamental issue under dispute is that of the distinctively Christian character of the theology of the De Trinitate, a question as to the extent to which the content and the method of the work are determined by the revealed Word of God, and in particular by the revelation of the Divine Nature in the Incarnate Wort and the economy of redemption." Im Folgenden kurz zitiert: Crouse, *Method*.

[183] Vgl. Perler, Othmar, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt*, Freiburg (i.d.Schw.) 1931, S. 74–77.

[184] Vgl. Zwollo, Laela, „Plotinus' Doctrine of the Logos as a Major Influence on Augustine's Exegesis of Genesis", in: *Augustiniana* 60 (2010), S. 235–261.

[185] Vorliegende Arbeit geht mit Perler von einer Entsprechung von verbum und νοῦς aus, da letzterer eine Hypostase darstellt. Vgl. Perler, Othmar, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursach der Welt*, 1931 Freiburg (i.d.Schw.), S: 47: „Dieser Geist ist bei Plotin der Nus, bei Augustin meist das Wort Gottes." Der λόγος (der die wörtliche Entsprechung des verbum wäre) hingegen hat bei Plotin lediglich eine Mitteilungsfunktion und keinen hypostatischen Rang. Darum ist im Rahmen dieser Arbeit nicht notwendig den *verbum*-Begriff mit dem plotinischen λόγος -Begriff zu vergleichen.

[186] Und so die Inkarnation zum Kerngedanken seines dogmatischen Hauptwerkes *de trinitate* macht, vgl. Crouse, *Method*, S. 503: „Both the name and the activity had a long tradition in the history of philosophical speculation; indeed, in a general sense, one might argue that all philosophy [speculation of the mind] was in the end theology [revelation], inasmuch as it sought an understanding of that first principle of thought and being which might be referred to variously as the Good, or the One, or ho theos; and the other philosophical sciences were as handmaids to the highest science, or wisdom, in which they would seek their unity, coherence and certainty."

3 Augustins inkarnatorische Worttheologie und der Schriftkommentar

Es hat sich gezeigt, dass bereits dem Platonismus die notwendige Vermittlung eines Wissens bewusst gewesen ist, das sich auf das erste Prinzip bezieht und von diesem selbst gegeben ist: Für dieses gegebene Wissen gab der Neuplatonismus als Quelle die chaldäischen Orakel an. Diese Orakel[187] sollen „die Legitimierung einzelner Lehrsätze durch göttliche Offenbarung (1), die Rechtfertigung der paganen Religion (2) und schließlich die Hilfe zum Seelenaufstieg (3)"[188] leisten. Durch eine eigene Offenbarungsquelle[189] sollte die Quelle des neuplatonischen Prinzipienwissens konkurrenzfähig zum Christentum werden,[190] ja die Offenbarungsquelle der

[187] Vgl. *c. Faust.* XIII,1. Speigl, Jakob, „Der Religionsbegriff Augustins", in: *Annuarium Historiae Conciliorum* 27/28 (1995/1996), S. 29–60, hier: S 57ff. Vgl. Förster, *Heilsweg* S. 293–295: „Göttliche Offenbarung spielte in seinem Denken offenbar eine große Rolle. Mit dieser Ausrichtung stand Porphyrios unter den Philosophen seiner Zeit nicht allein. Vielmehr zeichnete sich in der heidnischen Philosophie die Tendenz ab, ‚Vernunft durch Autorität zu ersetzen, und zwar nicht nur durch die Autorität Platons, sondern auch durch die orphische Dichtung, hermetische Theosophie und dunkle Offenbarung wie die der Chaldäischen Orakel.' Während Plotin sich diesem Trend noch widersetze, wurde aus dem Neuplatonismus nach Plotin ‚eher eine Religion denn eine Philosophie, eine Religion, deren Jünger sich wie ihre christlichen Konkurrenten damit beschäftigen, heilige Texte auszulegen und miteinander in Einklang zu bringen." Ebd. S. 294: „Nach Hulen war die Zusammenstellung der Orakelphilosophie motiviert durch Porphyrios' Bemühen, die traditionelle Religion an die Herausforderung durch die christliche Kirche anzupassen; deren Heiliger Schrift habe er die Orakel als ein heidnisches corpus revelationis gegenübergestellt." Ebd. S. 295: „Die chaldäische Orakelsammlung war offenbar bewusst als heidnische Alternative zum Christentum konzipiert. Sie stand bei den Neuplatonikern in höchstem Ansehen und kann gerade als ‚Bibel des Neuplatonismus' bezeichnet werden."

[188] Wintjes, Angelika, „Die Orakel als Mittel der Offenbarung bei Porphyrios", in: *Die Chaldaeischen Orakel, Kontext – Interpretation – Rezeption*, Helmut Seng, Michel Tardieu (Hrsg.), Heidelberg 2010, S. 43–63, hier: S. 47.

[189] Vgl. Dörrie, Heinrich, „Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin", in: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Werner Beierwaltes (Hrsg.), Darmstadt 1969, S. 412: „Diese (Plotin) Theologie ist in strengstem Sinne natürliche und rationale Theologie; dass eine gültige Kunde vom Göttlichen aus Offenbarung fließen könne, wird mit Schärfe abgelehnt. Es ist eine Theologie, die eine jede Beziehung des Göttlichen hinab zum Menschen ablehnt; also den Begriff der Gnade gar nicht bilden kann." Plotins Theologie ist gänzlich durchrationalisiert, infolgedessen ist also ein Sonderwissen der Offenbarung systematisch nicht vorhanden. Bei Porphyrios werden jedoch (wie bei Platons Mythen) durchaus mythische und religiöse Quellen herangezogen. Sie stehen aber nicht im Zentrum, wie in der christlichen Offenbarungsreligion, in der jede Erkenntnis aus dem Glauben stammt, sondern sagen gewissermaßen auf anderer Ebene dasselbe, wie es die Philosophie auch aus sich heraus zu finden im Stande ist.

[190] Vgl. zur griechischen Prophetie: Parmenides, *Vom Schein zum Sein*, I,1,15;16,2. Vgl. Wintjes, Angelika, „Die Orakel als Mittel der Offenbarung bei Porphyrios", in: *Die Chaldaeischen Orakel, Kontext – Interpretation – Rezeption*, Helmut Seng, Michel Tardieu (Hrsg.), Heidelberg 2010, S. 43–63, hier: S. 44 & Pollmann, *Doctrina,* S. 100: „Vergil als ‚pagane Bibel' sowie eine

Christen untergraben werden.[191] Auch der Neuplatonismus bemühte sich, einem religiösen Bedürfnis zu entsprechen.[192] So betreffen die Streitpunkte zwischen Christentum und Neuplatonismus bei Augustin und Porphyrios primär die Auslegung der Heiligen Schrift [vgl. *ep*. CII].[193] Auch wenn Augustin stets ein Schüler des neuplatonischen Denkens geblieben ist, so erkannte er doch deutlich die (soteriologischen) Mängel seiner elitären Philosophie.[194] Diesem Zweck dienten auch die dämonischen Mittlergestalten[195], die von Augustin ausführlich kritisiert werden (*civ*. IX,1;9;13).[196] Diesen Mangel an Wissen um das erste Prinzip hat auch

heidnische Religion stellen Repräsentanten der heidnischen Kultur dar." Hier ist als Beispiel Macrobius, *Saturnalia* I–VI zu nennen.

191 Vgl. Porphyrios, *Adversus Christianos*, *Porphyry Against the Christians*, Robert M. Berchman (Hrsg.), Leiden, Brill 2005. Augustin reagiert darauf. Sein Werk *de civitate dei* hat die erklärte Aufgabe, die Dämonenvermittlung und Orakelphilosophie zu widerlegen (v.a. Bücher VII–X).

192 Vgl. Halfwassen, Jens, „Die Einheit als Einheit und Dreiheit, Zur Prinzipienlehre Jamblichs", in: *Rheinisches Museum für Philologie* 139 (1996), S. 60ff. Vgl. zur Religiosität des Neuplatonismus: Dörrie, Heinrich, „Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin", in: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters,* Werner Beierwaltes (Hrsg.), Darmstadt 1969, S. 412: „Hier nun tut sich der Blick auf die neuplatonische Theologie auf, welche durchaus eine Theologie des Geistes ist. Denn in ihr ist der Geist mit dem Sein identisch, das Ziel aller philosophisch-theologischen Bemühung, und zugleich ist das Denken, das möglichst reine, abstrahierende Denken, der einzige Weg zu diesem Ziel. Für Plotin ist das Denken Gottesdienst: der weise Mann allein ist Priester." & Ebd. S. 424: „Man wird seiner [Plotins] Philosophie nur dann gerecht, wenn man in ihr die Antwort auf die damals in allen Schichten drängende Frage nach dem Wesen Gottes als des ganz Anderen sieht. Wie sehr seine Lehre in Wahrheit Religion war oder zumindest das religiöse Bedürfnis jener Zeit befriedigte, sieht man am Gipfelpunkt, an der Lehre vom Höchsten Einen. […] In diesem Punkt ist Plotins Lehre reine Religion – aber auch nur in diesem Punkte. Denn in allen anderen Beziehungen ist sie Wissenschaft vom νοῦς."

193 Vgl. Bochet, Isabelle, „The Role of Scripture in Augustine's Controversy with Porphyry", in: Augustinian Studies 41/1 (2010), S. 7–52, hier: S. 32ff. Bochet argumentiert überzeugend dafür, dass die *quaestiones expositae contra paganos* aus *ep*. CII der Feder des Porphyrios entstammen und Augustin zu seinen Repliken angeregt hat.

194 Vgl. Förster, *Heilsweg,* S. 287: „Der Platonismus leide mithin an der Diskrepanz zwischen einer guten Theologie und einer schlechten Religion."

195 Vgl. O'Meara, John, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris 1959. Vgl. Förster, *Heilsweg,* S. 289: „Das platonische Axiom: nullus deus miscetur homini, das dem Inkarnationsgedanken entgegensteht, ist falsch, denn es wird nicht einmal der platonischen Theorie von der Mittlerschaft der Dämonen gerecht [civ. IX,13–17]."

196 Vgl. Apuleius, *de deo socratis* 6–24. Vgl. Fuhrer, Therese, „Die Platoniker und die civitas dei (zu Aug. civ. 8–10)", in: *Studia Patristica* 33 (1997), S. 83–87: Fuhrer fasst Augustin Position in civ. VIII–X wie folgt zusammen, S. 84: „[Platoniker und Christen sind sich ähnlich,] (1) da sie die beatitudo im Jenseits ansetzen (im Unterschied zu den Gegnern in den Büchern civ. 2–5) (2) da ihre Lehre den ganzen Kosmos umfasst (im Unterschied zu den Gegnern in den Büchern civ. 6–7 (3) da ihre Gottesvorstellung wahr ist (im Unterschied zu den übrigen Philosophen." Ebd. S. 85: „Die Platoniker erstreben als höchstes Ziel, wie die Christen, das frui deo […] [und] die Gemeinschaft mit den guten Göttern bzw. Engeln in der civitas dei. Sie haben die Notwendigkeit eines Mittlers zwischen Gott und den Menschen erkannt. […] Porphyrios

Plotin empfunden und sich deshalb der kosmischen Prophetie sowie seine Nachfolger einiger Orakelsprüche als Inspirations- oder Legitimationsquelle bedient.[197] Augustin lässt die Schöpfungsanalogie zu,[198] die nicht nur aus Röm 1,20, sondern auch von Cicero bekannt ist.[199] Jedoch stellt er in *de vera religione* klar, dass bei aller vermeintlichen Ähnlichkeit die heidnische Religion nicht als philosophische Quelle der Gotteserkenntnis wahrgenommen werden kann, da diese Religion keine einheitliche und in sich widerspruchsfreie Philosophie hervorgebracht hat.[200]

---

hat gesehen, dass nur […] die paterna mens (nous), die Menschen zum höchsten Ziel und zur höchsten Erkenntnis führen kann (civ. X,23,28). Nun kommt ja aber gemäß platonischer Doktrin, der göttliche nous selbst nicht mit den Menschen in Berührung (civ. X,24;28) und demnach müssen sich die Menschen allein um die Erlangung der höchsten Erkenntnis bemühen, was im Diesseits nur einigen wenigen und höchstens für einige kurze Augenblicke gelingen kann (civ. IX,16, X,29)." Ebd. S. 87: „Da aber die Menschwerdung Gottes letztlich Gegenstand des Glaubens ist, muss er am Ende doch die Tragweite seiner rationalistischen Argumentation einschränken und die Fehler, die er den Platonikern minutiös nachzuweisen versucht, auf ihren fehlenden Glauben zurückführen: non credunt et ob hoc nec intellegunt (*civ*. X,10)."

197 Vgl. Fischer, Norbert, „Vom Berühren der ewigen Wahrheit zu Augustins christlicher Umdeutung der neuplatonischen Mystik", in: *Acta Universitatis Carolinae / Theologica* 3 (2013), S. 34–67, hier: S. 37. & Dörrie, Heinrich, Art. „Neuplatoniker", in: *Der kleine Pauly, Lexikon der Antike in fünf Bänden*, Konrat Ziegler, Walther Sontheimer (Hrsg.), Bd. 4, München 1979, S. 84 & Cumont, Franz, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, Darmstadt 1989, S. 114.

198 Vgl. *Conf.* XI,4: „Sieh, Himmel und Erde sind da; sie bekennen laut, daß sie geschaffen sind. […] Laut bekennen sie auch, dass sie nicht selbst sich gemacht haben: ‚Deshalb sind wir, weil wir erschaffen sind.' Wir waren also nicht, bevor wir waren, so dass wir also durch uns selbst hätten entstehen können. Dieses Geständnis der Schöpfung ist durch sich selbst klar genug. Du also, o Herr, hast sie erschaffen; und du bist schön, denn sie sind schön, und du bist, denn sie sind […]." & *en. ps.* CXLIV,13: „Es gibt eine Stimme der stummen Erde – das ist das schöne Antlitz der Erde."

199 Das gesamte Programm, den schöpferischen Geist Gottes über den kreatürlichen Verstand zu erkennen, ist bei Cicero schon angekündigt: Vgl. Cicero, *tusc.* I,28,69–7.: „Schließlich den Menschen selbst, als Betrachter [*contemplator*] des Himmels und Verehrer [*cultor*] der Götter, und all die Äcker und Meere, die zum Nutzen des Menschen da sind –: wenn wir all dies und unzähliges andere betrachten, können wir dann noch zweifeln, dass jemand dieses regiert, sei es ein Schöpfer, wenn diese Dinge entstanden sind, wie Platon glaubt, sei es, wenn sie immer bestanden haben, wie Aristoteles annimmt, ein Lenker dieses ungeheuren Werkes und Prachtbaues. Wie du also Gott nicht siehst, ihn aber doch aus seinen Werken erkennen kannst, so erkenne auch im Geist des Menschen, obwohl du ihn nicht sehen kannst, aus seinem Erinnerungsvermögen [vgl. *conf.* X, *trin.* XIV], seiner Erfindergabe, der Schnelligkeit seiner Bewegung und aus der ganzen Schönheit seiner Fähigkeit die göttliche Kraft [*vim divinam*] des Geistes."

200 Vgl. *vera rel.* I,1: „Der Irrtum jener Völker aber […] ergibt sich um so deutlicher aus der Tatsache, dass ihre Weisen, die sie Philosophen nennen, sehr voneinander abweichende Lehrmeinungen vertragen, aber gemeinsame Tempel besaßen. […] [Gleich] wie verschieden die Philosophen über das Wesen ihrer Götter dachten […] besuchten sie alle zusammen mit ihren Anhängern, mochten die unter sich auch verschiedener, ja entgegengesetzter Meinung sein, die gemeinsamen Götterdienste, und niemand hinderte sie daran."

> Jene heidnischen Hauptphilosophen aber haben zwar das Unsichtbare an Gott durch das, was geschaffen ist, in geistiger Einsicht zu schauen vermocht; sie hielten jedoch, weil sie ohne Mittler, das heißt ohne den Menschen Christus philosophierten, dessen künftiges Kommen sie nicht den Propheten, dessen eingetretenes Kommen sie nicht den Aposteln glaubten, die Wahrheit, wie es in der Schrift heißt, in Ungerechtigkeit nieder.[201]

Daraus geht hervor, dass die Wahrheit über Gott, die die Philosophen suchten, nur durch den Mittler Christus (*civ*. IX,15) und die Heilige Schrift (*civ*. IX,17) (hier kurz durch Propheten und Apostel angespielt) erlangt werden kann.[202] „Wir Christen glauben und lehren ja, und unser Heil hängt daran, dass Philosophie, das heißt Weisheitsstreben, und Religion nicht voneinander verschieden sind."[203] Die christliche Religion „liefert" also die Weisheit, die die Philosophen stets gesucht haben.[204] Augustin kann sich also in der wissenschaftlich günstigen Position vorfinden, dass ein vernünftiges Reden von Gott (*civ*. VIII,6) eben durch den Offenbarungstext ermöglicht wird, dessen göttlicher Inhalt durch Glauben und die bezeugten Wundertaten[205] für ihn sichere Autorität erlangt hat. „Anders als eine Theologie weiß sich diese Philo-Sophie [Augustins] ganz und gar angewiesen auf jene *inspiratio vocationis,* den Ruf dessen, was Plotin als Unsagbares begriff."[206] Wobei Augustin den Begriff Theologie ablehnt (*civ*. VI,5), da Gott nicht direkt ausgesagt werden kann, wie dies bei den griechischen Theologen (Mythendichter) der Fall war (*doctr. chr.* I,6–7). Zugleich wird aber die „wahre" Philosophie gewissermaßen sakralisiert

---

[201] *Trin.* XIII,19,24 (CCL 50A,416,38–43): „Illi autem praecipui gentium philosophi qui inuisibilia dei per ea quae facta sunt intellecta conspicere potuerunt, tamen quia sine mediatore, id est sine homine christo philosophati sunt, quem nec uenturum prophetis nec uenisse apostolis crediderunt, ueritatem detinuerunt sicut de illis dictum est in iniquitate."

[202] Vgl. Ritter, *mundus*, S. 142–143: „Für uns ist hieran wichtig, dass so der Lebenssinn der Philosophie tatsächlich an der Wurzel getroffen wird, sofern die Erkenntnis als Befreiung vom Dasein in der Welt als Werk, als Leistung des Menschen dem Gesetz des Diesseits unentrinnbar unterstellt bleibt, so dass die philosophische Freiheit zu einem Schein wird, dessen Wirklichkeit die hinfällige Mühsal des Lebens bleibt, wie denn auch die christliche Befreiung im Jenseits nicht aus menschlichem Werk, sondern aus göttlicher Gnade folgt (*En. ps.* 31, II,2; 114,6; s. dom. m. II,13,46)."

[203] *Vera rel.* V,8 (CCL 32,193,12–14): „Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem."

[204] Vgl. Ratzinger, Joseph, *Einführung in das Christentum*, 11. Aufl., München 2011, S. 128.

[205] Vgl. Marrou, Henri, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, Paderborn 1992, S. 387: „Die Heiden lehnen es ab, an die Heilige Schrift zu glauben, wegen all der Wunder, die da berichtet werden. Aber Augustin antwortet triumphierend: Sind die Wunder, die Christus zugeschrieben werden, a priori unglaubhaft? […] Das Schema der Argumentation ist deutlich zu erkennen. Auf einen rein rationalen Einwand antwortet Augustinus mit einem Faktum, das historisch gesichert ist und vor dem die Vernunft sich beugen muss." Im Folgenden kurz zitiert: Marrou, *Augustinus*.

[206] Vgl. Boeder, *Topologie*, S. 256.

und auf Gott bezogen: „*verus philosophus est amator dei*“ (vgl. *civ*. VIII,1). Augustin gibt den Grund vom Sprechen Gottes wie folgt an:

> Und deshalb besitzt das Fleisch gewordene Wort, das Christus Jesus ist, die Schätze der Weisheit und Wissenschaft. […] Unsere Wissenschaft also ist Christus, unsere Weisheit ist ebenfalls der gleiche Christus. Er pflanzt uns den Glauben hinsichtlich der zeitlichen Dinge ein, er bietet uns die Wahrheit über die ewigen dar. Durch ihn schreiten wir hindurch zu ihm, durch die Wissenschaft trachten wir nach der Weisheit.[207]

Wenn also nur das geoffenbarte Wort Gottes den Grund gibt, in eine geistige Beziehung zu Gott zu treten, Gott aber unerkennbar bleibt, sieht Augustin die einzige Verwirklichung einer ersten Philosophie darin, die Weisheit, die Gott ist (*sapientia dei* 2 Kor 2,5), selbst zu lieben. Darin besteht die wahre Philosophie, d. h. Liebe zur Weisheit, die an die Stelle der griechischen Theologie getreten ist.

Folglich hat Augustin für eine erste Philosophie, die Weisheit, die sich auf Ewiges und Göttliches liebend bezieht,[208] einen archimedischen Punkt in der Auslegung der Heiligen Schrift gefunden, den ein heidnischer Philosoph bis dato vermissen musste.[209] Dieser archimedische Punkt ist wiederum die Liebe[210]: „Wer auch immer also glaubt, die göttlichen Schriften oder einen beliebigen Teil davon verstanden zu haben, ohne dass er durch diese Einsicht diese doppelte Liebe zu Gott und zum Nächsten (Mt 37[sic!],37–40) aufbaut, hat sie noch nicht verstan-

---

[207] *Trin.* XIII,19,24 (CCL 50A,415–416,7–8,50–53): „Ac per hoc uerbum caro factum, quod est christus iesus et sapientiae thesauros habet et scientiae. […] scientia ergo nostra christus est, sapientia quoque nostra idem christus est. ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit; ipse de sempiternis exhibet ueritatem. per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam.“

[208] Vgl. *Trin*. XII,20,25: „Wenn also die rechte Unterscheidung zwischen Weisheit und Wissenschaft die ist, daß zur Weisheit die schauende Erkenntnis der ewigen Dinge gehört, zur Wissenschaft aber die Verstandeserkenntnis der zeitlichen Dinge, so ist es nicht schwer, zu entscheiden, was dem einen vorzuziehen, was nachzusetzen ist.“

[209] Zuvor erkannte Augustin diese metaphysische Aufgabe in der Dialektik. Diese wird aber wie alle Artes der Hermeneutik unterworfen. Vgl. Pollmann, *Doctrina,* S. 194: „Systematisch wird die Relativierung der Artes auch dadurch deutlich, dass die Dialektik, die nach antiker Tradition [z. B. Cicero, *Brutus* 152 und auch Augustin *ord.* 2,13,38] eine Metawissenschaft darstellt [*ord.* 2,13,38: *disciplinam disciplinarum*, *quam dialecticam vocant*], da sie die Systematisierung von Stoffen und Wissensgebieten zu leisten vermag, also Wissenschaft konstituiert, in DC lediglich als eine Wissenschaft neben den andere eingereiht wird.“

[210] Auch wenn die Inkarnation das Prinzipienwissen vermittelt, ist dieses Wissen nicht gnostischer Selbstzweck, sondern zielt auf die Sache: die Verehrung Gottes durch die Liebe zu Gott. Man kann aber auch sagen, dass Augustin bemüht ist, verschiedene Spitzenaussagen wie Mt 22,37 und Joh 1,14 zusammenzudenken, auch wenn sie zunächst nicht in einem notwendigen philosophischen Zusammenhang stehen.

den."[211] Das Prinzip der Erkenntnis Gottes durch die Heilige Schrift ist als Voraussetzung hierfür und Ergebnis derselben die einheitliche und vereinigende Liebe. Die Liebe als verwirklichte Einheit soll dabei anderen Alternativen abhelfen. „Ein Dualismus aber kommt nicht in Frage, denn zwei Prinzipien haben schon darum, weil sie beide Prinzipien sind, ein Moment der Identität und setzen daher ein gemeinsames Prinzip voraus. Die antike Philosophie in ihrer anspruchsvollsten, platonischen Form endet in der Aporie."[212] Wie nämlich soll die absolute Einheit im Denken verwirklicht werden?

Bereits bei Platon zeigte sich in der zweiten Hypothesis des Parmenidesdialogs, dass das Viele nur unter Voraussetzung des Einen denkbar sein kann (*Parm*. 142b–157b). Jedoch ergibt sich daraus die Frage, wie überhaupt ein Denken des Einen möglich sein soll, wenn der gesamte Parmenidesdialog das Eine als in sich widersprüchlich gefunden hat.[213] Es hat sich im Neuplatonismus aus dieser Aporie das Bedürfnis nach einer Vermittlung von Einheit und menschlichem Denken durch Dämonen[214] oder einen normativen Offenbarungstext ergeben.[215] Trotz der Denkregel der negativen Theologie bleibt also eine positive Theologie unumgänglich und damit auch ein philosophisches Bedürfnis.

„Für uns zeigt sich als erste und letzte Eigenschaft der Dreieinigkeit deren ineffabilitas (*doctr. chr*. I,5,5 & *trin*. XV,27,50). Sie ist die sprachliche und logische Anzeige für den absoluten Unterschied, den Gott zu Allem macht. Dieser Unterschied gründet in der absoluten Einheit Gottes."[216] Gott ist unaussprechlich, daraus folgt aber für Augustin mitnichten, dass Gott selbst sprachlos ist: „Du hast gerufen [*vo-*

---

[211] *Doctr. chr.* I,36,40,86 (CCL 32,29,1–4): „Quisquis igitur scripturas diuinas uel quamlibet earum partem intellexisse sibi uidetur, ita ut eo intellectu non aedificet istam geminam caritatem dei et proximi, nondum intellexit." Übersetzung zitiert nach: Aurelius Augustinus, *Die christliche Bildung, De doctrina christiana*, Karla Pollmann (Übers.), Stuttgart 2002. Im Folgenden kurz zitiert: *doctr. chr*.

[212] Kany, *Trinität*, S. 456.

[213] Vgl. Beierwaltes, Werner, *Denken des Einen*, Frankfurt a. M. 1985, S. 14; 16.

[214] Vgl. Platon, *Symposion*, *Gastmahl*, Otto Apelt (Übers.), Hamburg 2004 [Platon sämtliche Dialoge 3], St. 201, S. 46: „Ein großer Dämon, lieber Sokrates. Denn alles Dämonische ist ein Mittleres zwischen Gott und Mensch. Mit welcher Wirkungskraft begabt? Frage ich? Wirkend als Dolmetsch und Bote von den Menschen bei den Göttern und von den Göttern bei den Menschen: von diesen übermittelt er die Gebete und Opfer, von jenen Befehle und Vergeltung der Opfer; zwischen beiden ist er das den Zusammenhang wahrende Verbindungsglied, so dass das All ein festgefügtes Ganze ist." & Ebd. St. 203, S. 47: „Gott gesellt sich nicht unmittelbar zu den Menschen, vielmehr vollzieht sich aller Verkehr und alle Zwiesprache der Götter mit den Menschen durch Vermittlung dieses Dämonentums, sei es im Wachen oder im Schlafen." Im Folgenden kurz zitiert: Platon, *Symposion*.

[215] Vgl. Pollmann, *Doctrina,* S. 100 & Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 289: „Da sie den wahren Mittler Jesus Christus und damit die via humilitas nicht kennen, versuchen sie, teils aus eigenem Vermögen, teils durch den Kult der Mittelwesen, teils durch theurgische Praktiken den Weg aus dieser Welt in die himmlische Heimat zu finden."

[216] Vgl. Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 254.

casti], du hast geschrien [*clamasti*]. Du hast meine Taubheit aufgebrochen“[217]. In keiner Weise führt Augustin die Anerkennung der Unaussagbarkeit Gottes dazu, dass nichts über die Trinität ausgesagt werden könnte. „Dieser Geist verglich dann die in der Zeit erklingenden Wörter mit deinem Wort, das im ewigen Schweigen ertönt.“[218] Der Mensch kann nichts über Gott aussagen, aber er kann verstehen, dass Gott sich selbst in seinem Wort ausgesagt hat, wie die Wahrheit im Inneren des Geistes vernommen wird.[219] Somit kann der Mensch selbst Aussagen über Gott treffen, sofern sie im Wort Gottes begründet sind.[220]

Die negative Theologie Augustins ist laut Kurt Flasch nun nicht mehr das Ende und die Höchstform aller philosophischen Gottessuche, sondern deren Propädeutik (*trin*. VII,3,4).[221] Die *cogitatio dei* erfüllt sich in der *speculatio* seines

---

[217] *Conf*. X,27,38 (CCL 27,175,5–6): „Uocasti et clamasti et rupisti surditatem meam.“

[218] *Conf*. XI,6,8 (CCL 27,198,9–11): „At illa comparauit haec uerba temporaliter sonantia cum aeterno in silentio uerbo tuo.“

[219] Auch wenn die Quelle dieses Denkens nicht bei Platon gesucht werden muss, so soll an dieser Stelle doch nicht übergangen werden, dass auch Platon eine Theorie präsentiert, in der sich die Wahrheit und die Götter verbindlich durch eine innere geistige Stimme mitteilen, vgl. Platon, *Apologie*, Otto Apelt (Übers.), Hamburg 2004 [Platon sämtliche Dialoge 1], St. 31, S. 47: „Es ist dies ein gewisses göttliches und dämonisches Zeichen, was ja auch Meletos in seiner Klageschrift ins Lächerliche gezogen hat. Mich hat diese Erscheinung schon gleich von Kindheit auf begleitet: es ist eine Stimme, die sich immer nur in abmahnendem Sinne vernehmen lässt.“ & St. 40, S. 60: „Die gewohnte prophetische Stimme, die dämonische, war in der ganzen letzten Zeit immer sehr rege und warnte mich auch bei ganz geringen Anlässen. […] Gleichwohl trat das göttliche Zeichen mir weder heute früh beim Verlassen meiner Wohnung warnend entgegen.“ Diese Form eines inneren Gesetzes, das Gehorsam fordert, scheint der Konzeption des Gewissens vergleichbar. Vgl. Platon, *Kriton*, Otto Apelt (Übers.), Hamburg 2004 [Platon sämtliche Dialoge 1], St. 54, S. 103: „So sei es denn abgetan, mein Kriton, und lass uns demgemäß handeln, da uns der Gott [innere Stimme] so leitet.“ Vgl. zur Gleichsetzung der Stimme des Gewissens mit dem göttlichen Logos: Philo von Alexandria, *Über die Unveränderlichkeit Gottes*, *Die Werke in deutscher Übersetzung* Bd. 4, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962, § 182, S. 110: „Denn dann sind wahrhaftig die Krankheiten der Seele nicht nur schwer zu heilen, sondern völlig unheilbar, wenn wir, sobald das Gewissen sich meldet – das aber ist der göttliche Logos, ein leitender und das im Wege Stehende wegräumender Engel, auf das wir, ohne zu straucheln, auf der breiten Straße dahinschreiten – unsere eigenen urteilslosen Meinungen seinen Anweisungen vorziehen, die er zur Ermahnung und Warnung und zur besseren Einrichtung des ganzen Lebens dauernd zu erteilen pflegt.“

[220] Daraus ließe sich der fundamentaltheologische Grundsatz begründen, dass Aussagen über Gott, also im strengen Sinne theologische Aussagen nur und ausschließlich im Rahmen der Selbstaussagen Gottes über sich selbst, getroffen werden können, d. h. nur im Rahmen der Aussagen der Heiligen Schrift überhaupt philosophisch gerechtfertigt sein können. Folglich ist damit die Heilige Schrift nicht kontingenterweise ein Instrument zur ersten Philosophie und Theologie, sondern die einzig mögliche Quelle derselben Vernunftbetätigung.

[221] Vgl. Flasch, *Augustin*, S. 301: „Andererseits vergisst Augustin oft ganz einfach das Problembewusstsein der negativen Theologie.“ Dieser Äußerung ist entgegenzuhalten, dass Augustin

Wortes.[222] Augustin prüft in den *confessiones* einige philosophische Gottesvorstellungen (*conf*. VIII,1,2: Gott als Grenze; 4,6: Gott als das Gute selbst; 5,7: Gott unendlich ausgedehntes Sein) und weist sie sich selbst als falsche Vorstellungen aus (V,7: *doctrina fluitans*: schwankende Lehre), um sich danach an eine angemessene *cogitatio* von Gott heranzutasten. Diese *cogitatio* erfolgt durch verborgene Anreize (*occulto instinctu*) aus dem Abgrund des gerechten göttlichen Gerichts (*ex abysso iusti iudicii*).

Zuerst vollzieht Augustin ein propädeutisches Ausschlussverfahren falscher Gottesbegriffe, die Gott im Äußeren gesucht haben, um dann Gott im Inneren finden zu wollen: „Es war innen; ich war außen, und es ist an keinen Ort gebunden."[223] Augustin beginnt über Gott die Auslegung der heiligen Schrift eine positiv geoffenbarte Theologie aufgrund des göttlichen Wortes zu entwerfen (*conf*. VII,9,14). „Auf welchen Wegen bist du eingedrungen in diesen Geist? Er las […] die Heilige Schrift."[224] Durch die Heilige Schrift also tritt Gott in das Herz des Menschen ein. „So sprach er, aufgewühlt von den Geburtswehen eines neuen Lebens. Seine Augen kehrten wieder zu jenen Seiten zurück; und in seinem Innern, wo du hineinsahst, geschah die Verwandlung."[225] Durch die Lektüre, die das Wort Gottes anschaulich macht, und durch die innere Erleuchtung Gottes findet der Geist also das Fundament, um sich durch die Kenntnis seines Ursprungs zu verwandeln. „Denn sofort, als ich den Satz zu Ende gelesen hatte, strömte das Licht der Gewissheit in mein Herz; jegliche Finsternis des Zweifels war verschwunden."[226] An der Lektüre Pauli, durch die Vermittlung des Wortes, vollzog sich die innere Erleuchtung Augustins, die ihn zum Glauben bekehrte, zum Glauben an eben jenes Wort, das der Vermittler ist zwischen Gott und den Menschen: „Deswegen suchte ich einen Weg, die geeignete Kraft zu gewinnen, dich zu genießen. Doch ich fand sie erst, als ich mich dem Mittler zwischen Gott und den Menschen verband, dem Menschen

---

den Problemzusammenhang der negativen Theologie nicht vergisst, sondern durch die Neubegründung einer positiven Theologie auf Grund des Wortes Gottes zu beheben versucht.

[222] Vgl. Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 255: „Aber auch durch die Offenbarung etwa des Johannesprologs wissen wir noch nicht, ‚wie es ist', sehen jedoch, was wir wissen können mit Paulus gesprochen, ‚wie im Spiegel'. Auch nach der Offenbarung des Wortes Gottes bleibt für uns die Gotteserkenntnis spekulativ, dabei gleicht das Wort Gottes weniger dem gesprochenen menschlichen Wort, dem Klang, als dem gedachten und in diesem Sinne geistigen Wort, dem Begriff (verbum)." Vgl. *io. ev. tr*. I,9.

[223] *Conf*. VII,7,11 (CCL 27,100,19–20): „Intus enim erat, ego autem foris, nec in loco illud."

[224] *Conf*. VIII,2,4 (CCL 27,115,29–30): „Quibus modis te insinuasti illi pectori? legebat, […] sanctam scripturam."

[225] *Conf*. VIII,6,15 (CCL 27,123,66–68): „Dixit hoc et turbidus parturitione nouae uitae reddidit oculos paginis: et legebat et mutabatur intus, ubi tu uidebas."

[226] *Conf*. VIII,12,29 (CCL 27,131,36–38): „Statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt."

Jesus Christus, der Gott ist jenseits aller Dinge und gepriesen in Ewigkeit; er ruft: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben."[227]

Augustin ist es durch die Einsicht in die Inkarnation möglich, eine eindeutige Unterscheidung der verfehlten religiösen Vorstellungen zu geben:

> Wenn wir ihr [Ewigkeit] noch nicht anhangen können, wollen wir wenigstens unsere Wahngebilde [*phantasmata*] schelten und die possenhaften und betrügerischen Spielereien vom Schauplatz des Geistes verjagen. Wir wollen uns der Stufen bedienen, die uns die göttliche Vorsehung freundlich zubereitet hat. Denn als wir, allzu sehr von Phantasiebildern [*figmentis ludicris*] ergötzt, in unseren Gedanken eitel wurden und unser ganzes Leben sich wie ein nichtiger Traum abspielte, da hat Gottes unaussprechliche Barmherzigkeit, deren Gesetzen die vernünftige Kreatur dienstbar ist, es nicht verschmäht, durch Töne, Schriftzeichen, Feuer, Rauch, Wolke und Säule, also sozusagen durch sichtbare Worte mit unserer Kindheit in Gleichnissen und Sinnbildern gleichsam zu spielen und so unsere inneren Augen durch aufgelegten Lehm zu heilen.[228]

Der Lehm ist die menschliche Natur des fleischgewordenen Logos, dessen geistige Wahrheit in gewisser Weise für Augustin in den Zeichen der Schrift „Lehm" oder „Wort" geworden ist. Der „Aufstieg zur Erkenntnis" erfolgt in *de vera religione* eben über Stufen, unter denen Augustin, Bilder, Allegorien und Geschichten der Heiligen Schrift versteht, die es recht zu interpretieren gilt, d. h. den Geist aus den sichtbaren Zeichen zu ziehen. Die Inkarnation, durch die das Wort im Fleisch verborgen ist, dient selbst als Sinnbild für die Schau, die in den Worten der Heiligen Schrift die Wahrheit Gottes sucht und die *sacrosancta religio* ausmacht (*vera rel.* L,99,275).

Es lässt sich bei Augustin ein Paradigmenwechsel vom neuplatonischen „τὸ ἕν" zum biblischen „*verbum dei*" feststellen, der sich als die entscheidende Transformation gezeigt hat, wie das erste Prinzip in Bezug auf die Vielheit (des Denkens) gedacht und ausgelegt wird. In der Inkarnation sieht Augustin den Grund gegeben, überhaupt Aussagen über Gott, der über allem steht, zu treffen und eine Kennt-

---

[227] *Conf.* VII,18,24 (CCL 27,108,1–5): „Et quaerebam uiam comparandi roboris, quod esset idoneum ad fruendum te, nec inueniebam, donec amplecterer mediatorem dei et hominum, hominem christum iesum, qui est super omnia deus benedictus in saecula, uocantem et dicentem: ego sum uia et ueritas et uita."

[228] *Vera rel.* L,98,274 (CCL 32,250,1–11): „Cui si nondum possumus inhaerere, obiurgemus saltem nostra phantasmata et tam nugatorios et deceptorios ludos de spectaculo mentis eiciamus. utamur gradibus, quos nobis diuina prouidentia fabricare dignata est. cum enim figmentis ludicris nimium delectati euanesceremus in cogitationibus nostris et totam uitam in quaedam uana somnia uerteremus rationali creatura seruiente legibus suis per sonos ac litteras, ignem, fumum, nubem, columnam, quasi quaedam uerba uisibilia, cum infantia nostra parabolis ac similitudinibus quodam modo ludere et interiores oculos nostros luto huiusce modi curare non aspernata est ineffabilis misericordia dei."

nis von ihm zu entwickeln. Die mangelnde Vermittlung lässt die Lehre Plotins als unzureichend erscheinen.[229] Im Denken metaphysischer Vermittlung besteht der Fortschritt Augustins gegenüber Plotin (vgl. Kap. C.I.2). Da dieser Gott im Wort erschienen und dieses Fleisch geworden ist und nicht mehr in den Begriffen von Einheit in Vielheit gefasst wird, verschiebt sich das philosophische Interesse Augustins deutlich in Richtung einer Analyse des Wortes Gottes. Diese speculative Auslegung bzw. *cogitatio* des Gotteswortes ersetzen die theoretische Henologie des Neuplatonismus.[230]

Die göttliche Realität wird nicht mehr, wie bei Plotin, in den Begriffen des Parmenides-Dialogs Platons dargestellt: τὸ ἕν, ἕν-πολλα ἕν-και-πολλα. Anhand dieses Musters entfaltete Plotin seine metaphysischen Instanzen, das Eine, der Geist und die Seele. Augustin wählt nicht mehr die klassischen Begriffe, die der Neuplatonismus verwendet hatte, um die göttliche Realität zu fassen. Die normativen Ausdrücke werden der Heiligen Schrift entnommen, und zwar insbesondere die Aussagen, die Gott im „Wort" und im Bilde sprachlicher Gefüge zu verstehen geben, um wiederum die Heilige Schrift nach diesem Modell auszulegen.

Es zeigt sich, dass das Muster, nach dem das Göttliche verstehbar gegliedert und in sich bezogen werden soll, nicht mehr dem Parmenidesdialog, sondern dem Johannesprolog entnommen ist. Augustin hat den „mythologischen" Basistext der metaphysischen Hermeneutik gewechselt. Die philosophischen Begriffe sowie die dreifaltige Struktur des ersten Prinzips werden bei Augustin integriert. Will er jedoch einen platonischen Subordinatianismus wie bei Arius[231] vermeiden, so kann er nicht in Plotins hierarchischer Einteilung bleiben. Das metaphysische Paradigma „τὸ ἕν" wird als Zentralbegriff durch das Paradigma „*verbum*" des Johannespro-

[229] *Sol.* I,4,9 (CSEL 89,15,1–3;10): „Si ea, quae de deo dicerunt Plato et Plotinus, vera sunt, satisne tibi est, ita dum scire, ut illi sciebant? […] Scire autem aliud est." Vgl. „Wenn das, was Plato und Plotin über Gott gesagt haben, wahr ist, genügt es dir nicht, so viel von Gott zu wissen, wie sie wussten? […] Wissen aber ist etwas anderes." So kommt auch Barion zu dem Ergebnis, dass bei allen Gedanken von Plotin und Augustin, letzterer deutlich über seinen Vordenker hinausgeht und nicht einfach von einer unselbstständigen Rezeption gesprochen werden kann. Vgl. Barion, Jakob, *Plotin und Augustinus, Untersuchungen zum Gottesproblem*, Berlin 1935, S. 363: „Bei aller Anerkennung der Bedeutung, die Plotin gerade für Augustinus Gottesauffassung weit über die Jugendschriften hinaus gehabt hat, ist doch ihre Weiterentwicklung unter dem Einfluß christlicher Gedanken schon in früher Zeit deutlich festzustellen. Augustin hat dem Neuplatonismus Entscheidendes zu verdanken. Aber die Wahrheit bringt er ihm nicht, er bleibt für ihn aber Führer zur Wahrheit hin."

[230] Vgl. Strauss, *Schrift*, S. 44: „Ausgehend von der Grundfrage Augustins nach Gott und der Seele, war zunächst die Frage zu erörtern, wie diese beiden vermittels der göttlichen, von der Hl. Schrift bezeugten Offenbarung in eine Beziehung zueinander kommen, welche mit der als visio beatifica charakterisierten Stufe für die Seele ihre Vollendung findet. […] Dessen […] unwandelbare Wahrhaftigkeit gewissermaßen einen Ersatz schafft für den an sich geringen Gewissheitsgrad, mit dem uns Fakten aus dem geschichtlich-wandelbaren Bereich im Vergleich mit solchen der inneren Erfahrung gegeben sind."

[231] Vgl. Williams, Rowan, *Arius, Heresy and Tradition*, London 2001, S. 113–15; 199ff.

logs abgelöst. Die Henologie wird durch eine trinitarische Logik abgelöst, sowie der Haupttopos der Metaphysik nicht mehr τὸ ἕν ist, sondern das *verbum intimum* bzw. *divinum* (wie sich im letzten Buch XV *de trinitate* zeigt). Vom Durchdenken (*cogitatio*) dieses Wortes entwickelt sich der metaphysische Gedanke bei Augustin über den Neuplatonismus hinaus.

Augustin sieht aber Vater und Sohn nicht wie das Eine und den νοῦς als untergeordnete Prinzipien an. Um zu vermeiden, dass das dritte verbindende Glied wiederum die Einheit sein müsste, die die subordinierte Zweiheit (Vater und Sohn) prinzipiiert, wird durch die dritte Person des Heiligen Geistes, der das Band der *Liebe* beider ist, die Dreieinheit erst konstituiert. So wird das Prinzip ‚Liebe' zu eben der Theorie, die die antike Aporie auflöst und die Einheit des ersten dreifaltigen Prinzips denkbar begründet. „In ihr [der Liebe] beruht deren Einheit und also die Einheit des Geistes überhaupt; sie ist nicht geringer als die Einfachheit des plotinischen Prinzips. In der Einfachheit dieser Liebe hat jene ganze Gewissheit ihren Grund."[232]

Das gegebene Wissen, das die Kenntnis des ersten Prinzips von jenem selbst erhalten soll, findet Augustin in der Inkarnation und Inspiration vor.[233] Die inspirierte Heilige Schrift als erste Wahrheitsquelle[234] zieht die Konsequenz nach sich, dass die Auslegung und das Verständnis der Heiligen Schrift die erste prinzipielle Tätigkeit des menschlichen Denkens sein müssen. Die Vernunft hat sich der Heiligen Schrift (wie auch dem Glauben, der sich aus dieser speist) unterzuordnen, zu unterwerfen – und nicht umgekehrt!

> Ich glaube, dass du in Christus, deinem Sohn und in den heiligen Schriften (*scripturis sanctis*), die uns die Autorität der christlichen Kirche vorlegt, einen Weg der Errettung der Menschen zu jenem Leben hin eingerichtet hast, das nach dem irdischen Tod folgt. […] Du wärst meine wahre Freude gewesen, wenn ich mich dir unterworfen hätte, der du mir alles unterworfen hast, was du unterhalb meiner erschaffen hast.[235]

---

[232] Boeder, *Topologie*, S. 269.

[233] Ruhstorfer, Karlheinz, „Die Platoniker und Paulus, Augustins neue Sicht auf das Denken, Wollen und Tun der Wahrheit", in: *Die Confessiones des Augustinus von Hippo, Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern*, Freiburg 1998, S. 322–324. Im Folgenden kurz zitiert: Ruhstorfer, *Platoniker*.

[234] Vgl. *cons. eu.*I,54; *c. mend.* 6,11. *civ.* XVIII,41; XI,3; *ut. cred.* 13; *c. adim*. 3,3; 7,5; *c. adv. leg.* II,13.; *en.ps*. VIII,7; *ep*. CXLIII,7 & Polman, A.D.R., *The Word of God according to St. Augustine*, London 1961, S. 40ff. Im Folgenden kurz zitiert: Polman, *word*.

[235] Conf. VII,7,11 (CCL 27,100,5–8; 24–25): „In christo, filio tuo, domino nostro, atque scripturis sanctis, quas ecclesiae tuae catholicae commendaret auctoritas, uiam te posuisse salutis humanae ad eam uitam, quae post hanc mortem futura est. […] et tu gaudium uerum mihi subdito tibi et tu mihi subieceras quae infra me creasti."

Wie setzt sich aber das göttliche Wort zum Menschen in Beziehung, sodass er aus der Heiligen Schrift eine philosophisch angemessene Rede von Gott gewinnen kann?

> Zuerst wollte das Wort selbst vom Menschen geboren werden, damit du sicher aus Gott geboren würdest und dir sagest: Nicht ohne Grund wollte Gott vom Menschen geboren werden, und zwar aus keinem anderen als weil er mich einigermaßen für wert hielt, mich unsterblich zu machen und für mich sterblich geboren zu werden […]. Weil aber ‚das Wort Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat', hat er uns durch diese seine Geburt eine Salbe bereitet, damit die Augen unseres Herzens gereinigt würden und wir seine Hoheit sehen könnten durch seine Erniedrigung.[236]

Das Eine, der Vater, zeugt das ihm gleiche Wort. Dieses Wort wird Fleisch. Und dieser Christus wird für die Menschen zum Evangelium, d. h. der Sohn selbst ist die Lehre.[237] Seine Wahrheit wird selbst Schrift und Buchstabe. „Mein Wort [*verbum*] war bei mir und ging in die Stimme [*vox*] hervor. Gottes Wort war beim Vater und ging ins Fleisch hervor."[238] In der Heiligen Schrift zeigt sich das äußere Wort Gottes, und dieses korrespondiert mit dem inneren Wort des inneren Leh-

---

[236] *Io. ev. tr.* II,15;16 (CCL 36,19,15,9–12;16,1–4): „Prius ipsum uerbum uoluit nasci ex homine, ut tu securus nascereris ex deo, et diceres tibi: non sine causa deus nasci ex homine uoluit, nisi quia alicuius momenti me existimauit, ut immortalem me faceret, et pro me mortaliter nasceretur. […] Quia uero uerbum caro factum est, et habitauit in nobis, ipsa natiuitate collyrium fecit, unde tergerentur oculi cordis nostri, et possemus uidere maiestatem eius per eius humilitatem."

[237] *Trin*. II,2,4: „In der Gottesgestalt nämlich ist, wie nicht etwas anderes der Sohn, etwas anderes sein Leben ist, sondern das Leben selbst der Sohn ist, so nicht etwas anderes der Sohn, etwas anderes seine Lehre, sondern die Lehre selbst ist der Sohn. Wie daher das Wort; ‚Er gab dem Sohne das Leben' nichts anderes bedeutet als: Er zeugte den Sohn, welcher das Leben ist, so bedeutet auch das Wort: Er gab dem Sohne die Lehre, soviel wie: Er zeugte den Sohn, welcher die Lehre ist." Vgl. *vera rel.* XVI,32. Vgl. weiter Ratzinger, Joseph, *Einführung in das Christentum*, 11. Aufl., München 2011, S. 192: „Die Person Jesu ist seine Lehre, und seine Lehre ist er selbst. Christlicher Glaube, das heißt Glaube an Jesus als den Christus, ist deshalb wahrhaft ‚personaler Glaube'." Ebd. S. 212: „Es wird nicht mehr bloß vom Wirken, vom Tun, vom Reden und vom Lehren Jesu gesprochen, sondern vielmehr wird nun festgestellt, dass seine Lehre im Grunde er selbst ist. Er als Ganzer ist Sohn, Wort, Sendung; sein Tun reicht bis in den Grund des Seins hinab, ist eins mit ihm."

[238] *Serm*. CXIX,7 (PL 38,675): „Verbum meum erat apud me, et processit in vocem: Verbum Dei erat apud Patrem, et processit in carnem." (Übersetzung: SW) Vgl. Bruckmann, *Schrift*, S. 437–438: „Die entscheidende Folge der Fleischwerdung ist die Wortwerdung: Alles wird für den, der richtig zu lesen gelernt hat, zum Buchstaben, zum Hinweis auf den, der als Schöpfer der Welt nicht nur schön durch das Wort worthaft geschrieben hat, sondern sich selbst in die Welt so eingeschrieben hat, dass alles auf ihn hindeutet. […] Die Welt, der Buchstabe, das Fleisch drängen in dieser Weisheitstheologie auf die Wortwerdung hin und wollen, ja müssen spätestens seit der Inkarnation anders gelesen werden, weil sich der in sie hineingeschriebene Sinn gezeigt hat, den es zu lesen gilt."

rers.[239] Den Einfluss der Inkarnation auf die Auslegung Heilige Schrift beschreibt Schwienhorst-Schönberger:

> Der zweifache Schriftsinn wird in der Tradition mit den zwei Naturen Christi in Verbindung gebracht. Diese entsprechen den zwei Sinnen des Wortes, des Logos. Der historische (literarische) Sinn entspricht der menschlichen, der geistige Sinn der göttlichen Natur Christi. Der eine ist offenkundig, der andere ist verborgen. Wer also nur den historischen Sinn der Schrift erfasst, ist wie Pilatus, der Jesus zwar in menschlicher Natur sah, aber den göttlichen Logos in ihm nicht erkannte. Zugleich gründet die Einheit der Schrift in der Einheit Christi.[240]

Indem sich also Gott selbst (Christus ist wahrer Gott) in der Niedrigkeit geoffenbart hat, und zwar in einer dem Menschen angemessenen Weise (Christus ist wahrer Mensch, vgl. *vera rel.* XVI,30), ist es dem Menschen möglich, die unendliche Differenz von göttlichem Wort und menschlichem Wort durch Christus und seine göttlichen Selbstaussagen zu überbrücken.

Zum einen erfolgt durch die Niedrigkeit der Inkarnation eine Heilung der Herzensaugen, die den Menschen im Glauben befähigen, eine Kenntnis von Gott (*fides quae*) zu erlangen. Zum anderen wird durch den heiligen Tausch (vgl. *serm.* Den. V) ein analoger Anteil an dem göttlichen Wort, also dem Wesen Gottes, gegeben.[241] Im Sinne einer übersichtlichen Darstellung der Vermittlungsverhältnisse des Wortes zwischen Mensch und Gott siehe folgende Abbildung:

---

[239] Crouse, *Method*, S. 505 „The necessary relation between Word of God Incarnate and Revealed, appropriated by faith, and the Word of God inwardly illumination every man, is expressed at many points in St. Augustines' works [conf. XI,8]. […] Rather, it is a matter of a dialogue between the illumination Word of God spoken foris in the speech, and deeds and example of the Incarnate Lord, proclaimed in the Scriptures and the preaching of the Church, and the word of God intus, as the abiding Principium of human reflection."

[240] Schwienhorst-Schönberger, Ludger, „Die Wiederentdeckung des geistigen Schriftverständnisses, Zur Bedeutung der Kirchenväterhermeneutik", in: *Theologie und Glaube* 101 (2011), S. 402–425, hier: S. 412.

[241] Bruckmann, *Schrift*, S. 435: „Wegen der Inkarnation des göttlichen Wortes kann der Mensch allerdings die Überbrückung der Differenz zwischen sich und Gott geheilt sehen, so dass die Differenz zwischen Mensch und Gott nicht als Wider-, sondern als Füreinander und Miteinander beschrieben werden kann. Die direkte Folge der Inkarnation ist die Heilung der Herzensaugen, die fortan im Menschen Gott sehen können – so hat die augustinische Worttheologie schließlich soteriologischen Charakter und bedient sich der erkenntnistheoretischen Subjekt- bzw. Bewusstseinsphilosophie als eines theologischen Vehikels. Augustinus denkt den heiligen Tausch: das göttliche Wort wird Mensch, auf dass der Mensch an Gott teilhat, wobei diese Teilhabe für Augustinus wahre Erkenntnis im Glauben bedeutet."

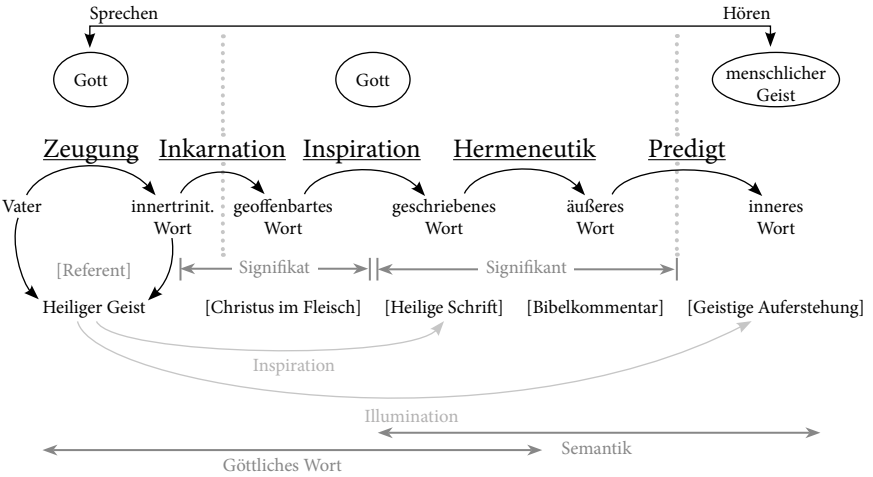

Abbildung 3

Die Problematik der griechischen ersten Philosophie bestand darin, dass sowohl das Erste als absolute Einheit gedacht als auch eine erste Philosophie ermöglicht werden sollte, die die Kenntnis um dieses Prinzip erreicht.[242] Bei Augustin zeigt sich die Inkarnation als die Bedingung der Möglichkeit solch einer ersten Philosophie, indem sie die im Fleisch verborgene Gottheit erkennt, wie die Wahrheit in den Zeichen der Schrift. Weisheit ist Kenntnis des ersten Einen durch den Mittler Christus (*trin*. XIII,24).[243] Uhde fasst diese Relation wie folgt zusammen:

> Das Erste Prinzip von Allem schenkt seine Anwesenheit den Menschen durch Selbstvergegenwärtigung. Das Unvorstellbare erniedrigt sich zur Denkmöglichkeit, und dies ist die wahre ‚passio Dei', indem Er, der Eine, sich in die Reflexionsverhält-

[242] Augustins Denken ist in diesem Sinne metaphysisch, da alles Wissen auf Gott bezogen wurde, vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 45: „Augustins Denken war gottbezogen. [Anm 2: ‚Gottbezogen' meint vor allem das Wissen, worauf alles zu beziehen ist. Dies geht aus *mor*. I,8,13 (PL 32, 1316) deutlich hervor: ‚Audivimus quid diligere, et quantum diligere debeamus: eo est omnino tenendum, ad id omnia consilia nostra referenda. Bonorum summa, Deus nobis est. Deus est nobis summum bonum.' Ähnlich ebd. 14,24, col. 1321. Alles dem summum bonum unterzuordnen, gehört zum charakteristischen Zug augustinischen Denkens.]"

[243] Crouse, *Method*, S. 504: „ [T]he problem of unity and distinction in the Divine Principle was the fundamental problem of speculative theology, for pagans and for Christians. […] On the other hand, it is surely a mistake to suggest […] that he [Augustine] found the doctrine of the Trinity in the Neuplatonist […] his experience of Neuplatonism seems to have convinced him that this most fundamental problem of speculative theology could not actually be resolved without a thorough-going reform in the basis and method of philosophy (and) could not be attained by 'those who philosophize without Christ'. […] Its (philosophy) clear perception of that goal, and its safe via (to patria) through trackless wastes can be afforded only by the Incarnate Word."

> nisse menschlichen Denkens zerschlagen lässt und damit dem Denken zugänglich macht – einem Denken das der Selbstvergegenwärtigung Gottes selbst gedenkt und diese so vergegenwärtigt. Eben dies ist das Wunderbare aber auch das ‚Skandalon' des Christentums.[244]

Durch die gegenwärtigende Relation der Inkarnation ist also die erste Philosophie nichts anderes als Θεολογία, verstanden als Worte von Gott – christlich gewendet als Kenntnis des göttlichen Wortes durch die Heilige Schrift: „Denn von daher [dem Lob, d. h. Gott anzusprechen] ist es möglich, dass etwas über Gott gesagt wird. In der Tat wird nämlich nicht er selbst im Geräusch dieser zwei Silben erkannt, aber dennoch bewegt dieser Klang Kundige der lateinischen Sprache, wenn er ihre Ohren berührt hat zum Nachdenken über eine bestimmte, ganz besonders ausgezeichnete und unsterbliche Natur."[245] Die Kenntnis um den Vater, die absolute Einheit, die „eher durch Schweigen vermieden als durch Argumentation aufgehoben werden"[246] soll, wird dem Menschen in der Inkarnation und der Evangelisierung ermöglicht und kann (Gott) durch die Heilige Schrift dem Menschen *zu denken geben*. Beide Bedürfnisse, das erste Eine als Prinzip (*en. ps.* XXX,1) und zugleich die Denkmöglichkeit einer ersten Philosophie zu erlangen, werden also in der *vera religio* durch die Inkarnation, d. h. in der Auslegung des Wortes in Liebe erfüllt (*doctr. chr.* I,35,39,84).

Wird darüber hinaus noch bedacht, dass der Kommentar respektive die Predigt eben die wissenschaftliche Auslegung der Selbstrede Christi – das heißt die zeitliche Kenntnis in zeitlichen Worten – darstellt, dann bringt die christliche Philosophie insbesondere in der Gattung des Kommentars (*enarratio, tractatus, sermo*) im Modus des zeitlichen Wortes eben die Kenntnis des ersten ewigen Prinzips als bestimmtes Wissen ins Wort. Der Kommentar spricht nicht nur über das göttliche Wort, er spricht dieses für die Menschen aus. Mithin ist der Schluss zu ziehen, dass die Schriftauslegung und der Schriftkommentar als die wissenschaftliche Denk- und Literaturform des Christentums (*doctrina christiana*) unter Voraussetzung der Inkarnation die beiden zentralen Bedürfnisse der griechischen Philosophie (erste Einheit als Prinzip und erste Philosophie mit Kenntnis um dieses Prinzip) in sich vereint und damit ein Suchen in sich zum Abschluss bringt (durch die Auslegung des Wortes Gottes), das in der griechischen Philosophie stets als uneinlösbares Desiderat und Dilemma gelten musste. Unter Voraussetzung der Inkarnation kann die

---

[244] Uhde, *Glauben*, S. 98.

[245] *Doctr. chr.* I,6,6,14 (CCL 32,6,10,12–17): „Nam inde est et quod dicitur deus. non enim re uera in strepitu istarum duarum syllabarum ipse cognoscitur, sed tamen omnes latinae linguae socios, cum aures eorum sonus iste tetigerit, mouet ad cogitandam excellentissimam quandam inmortalem que naturam."

[246] *Doctr. chr.* I,6,6,13 (CCL 32,6,9,9–10,9–10): „Quae pugna uerborum silentio cauenda potius quam uoce pacanda est."

Schriftauslegung als Explikation des autoritativen Wissens als die erste Philosophie und höchste Weisheit begriffen werden, die bereits bei Aristoteles postuliert wurde. Ist alles Wissen gegeben, dann ist der Geber oder Tradent dieses Wissens Autorität.[247] Bezieht sich dieses Wissen auf etwas, das nicht natürlich erkannt werden kann (Gott), dann muss es geglaubt werden: „*Crede ut intellegas.* [Jes 7,9]"[248] Also ist nicht einfach das selbstständige Denken, sondern die Explikation des gegebenen Wissens, das Auslegen eines autoritativen Textes die höchste glückseligmachende Tätigkeit der Vernunft.[249] Damit ist die Bibelauslegung als Metaphysik bestimmt.

Klassischerweise käme solch einer Metaphysik die Begründung aller Folgewissenschaften zu. Jedoch dient bei Augustin dieses Wissen um das erste Prinzip nicht zu einer solchen Begründung. Umgekehrt verhält es sich so, dass nur noch diese wissenschaftlichen Kenntnisse erforscht werden sollen, die der Erschließung des höheren Glaubenswissens dienlich sind (*doctr. chr.* II,28,42,105ff.; vgl. Kap. B.I.2.b).[250] Hinter der soteriologischen Bedeutung des religiösen Wissens haben alle anderen Wissensformen zurückzutreten. Das, worauf die Artes als Vorbereitung hinzielen, ist die höchste Form der Erkenntnis, d. h. Metaphysik.[251] Insofern bei Augustin die Artes also in Bezug auf ihre Funktion in der Bibelhermeneutik

---

[247] Vgl. Ruhstorfer, *Platoniker,* S. 324.: „Darin definiert er mit Verweis auf den ersten Korintherbrief (4,7; vgl. doctr. chr. 8) die neue Aufgabe der Vernunft: Das gegebene Wissen der Heiligen Schrift nach vernünftigen ‚praecepta' (doctr. chr. 1) auszulegen und zu liefern (‚tradere'). Damit legt Augustinus den Grund für die neue epochale Aufgabe der Vernunft: ‚cognitionem Dei tradere'."

[248] *Io. ev. tr.* XXIX,6 (CCL 36,287,17).

[249] Pollmann, *Doctrina,* S. 248: „Als universal ist die Hermeneutik Augustins vor allem deshalb zu bezeichnen, da sie den Menschen in seinen intellektuell-theoretischen wie auch ethisch-praktischen Fähigkeiten umfasst."

[250] Vgl. Marrou, *Augustinus*, S. 322–323: „Augustinus hat seine Lehre in diesem Punkt sehr deutlich zum Ausdruck gebracht, wenn er meint, die Bibel enthalte alles, was ein Christ, ob Laie oder Geistlicher, wissen müsse. […] Seither ist dem Christen jeder andere Gegenstand als Objekt des Studiums untersagt, es sei denn, es diene ihm als Hilfsmittel, um die Heilige Schrift besser kennenzulernen." Vgl. *ench*. III,9.

[251] Vgl. Fuhrer, Therese, „Die Schöpfung als Modus göttlicher Rede, Augustin über Religion und Hermeneutik", in: *Von Rom nach Bagdad, Bildung und Religion von der römischen Kaiserzeit bis zum klassischen Islam*, Peter Gemeinhardt, Sebastian Günther (Hrsg.), Tübingen 2013, S. 219–243, hier: S. 232–233: „Alle sieben *artes* vermitteln also auch eine Welt-Hermeneutik. […] Die Vorstellung, dass die Objekte der sinnlichen Welt als *symbola* zu verstehen sind, als sinnliche Abbilder des Intelligiblen, zu dem diese Abbilder den hinführen, der sie zu deuten weiß, findet sich zwar erst in der Theurgie und der Homerallegorese des späten Neuplatonikers Proklos im fünften Jahrhundert ausformuliert. Sie passt jedoch zu der neuplatonischen Grundtendenz der augustinischen Frühdialoge und zu der Vorstellung des intellektuellen Fortschritts und Aufstiegs, der mit dem Durchgang durch die sieben Wissenschaftsdisziplinen gefördert wird, die zur Philosophie und zur Gotteserkenntnis führen. Mithin ist philosophische Bildung letztlich theologische Bildung."

bestimmt werden, ist diese Hermeneutik erste Philosophie.[252] Damit wird die Methode der Schriftauslegung in ihrer Funktion als erster Philosophie zum *Selektionskriterium* für die überkommenen Wissenschaften der Antike.[253]

Ebenso ist die mögliche Kenntnis des ersten Prinzips der menschlichen Natur, dem Schöpfer-Wort, das Ziel und somit das Prinzip der Vollendung der menschlichen Natur zugänglich geworden. Wo sich jedoch bei Aristoteles die Schau in die Natur wendete – die Schau also per se objektiv und extrovertiert gedacht wird –, setzt Augustin bei der Introvertierung der neuplatonischen Theoria an: „Geh nicht nach draußen, kehr wieder ein bei dir selbst! Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit“[254] (vgl. Plotin, *Enn*. I,6,9). Dieser programmatische Satz kann nur in einer Gegenposition zur aristotelischen weltoffenen Theoria (Empirie) verstanden werden, die sich in das innere geistige Reich Gottes zurückwendet: „*Ecce enim regnum Dei intra vos est*“ (Luk 17,21 VUL). Der Blick wendet sich nach innen: „Von diesen Büchern [Platon] aufgefordert, zu mir selbst zurückzukehren, trat ich, von dir geführt, in mein Inneres ein; dies gelang mir, weil du dich zu meinem Helfer gemacht hast. Ich trat also in mich ein, […] sah oberhalb meines Geistes das unveränderliche Licht.“[255] In sich findet der Mensch die Wahrheit, durch die er anhand der Zeichen der Schrift erinnert wird.[256]

---

[252] Vgl. Pollmann, *Doctrina,* S. 192: „Die unterordnende, propädeutische Funktionalisierung dieser Artes zugunsten der Herausbildung einer bestimmten übergeordneten Fähigkeit [sapientia, theoria, oder bei Augustin Hermeneutik] hat im paganen Bereich Tradition: für das oberste Ziel der Philosophie ab Plato, nomo 817 E-819; Isokrates, Antidosis 261ff. und Poseidonius bei Sen. Epist. 88,20f. sowie für die Rhetorik Quint. inst. 1,4,44ff.; 1,10,9ff.“

[253] Vgl. Pollmann, *Doctrina,* S. 179: „Da sich DC [doctrina christiana] 1–3 gerade mit der Erörterung dieser beiden für jede Wissenschaft wesenskonstitutiven Elemente beschäftigt, gewinnt DC den Rang einer Metawissenschaft. Da das Thema von DC aber die *tractatio scripturarum* ist, bedeutet der intellektuelle Umgang mit der Bibel eine (meta)wissenschaftliche Betätigung, die alle anderen Einzelwissenschaften wesensmäßig übersteigt und umfasst. In diesem Horizont muss auch die Eingliederung der *artes liberales* am Ende von DC 2 gesehen werden.“ & S. 107: „Leicht paraphrasierend ist mein Übersetzungsvorschlag für *De Doctrina Christiana* daher: ‚Über die christlich gebotene Methode der Wissensaneignung und -vermittlung‘. Das Werk stellt eine christliche ‚Meta-Ars‘ dar, in welcher die wahre christliche Art der Wissensaneignung theoretisch beschrieben wird, die in der Auslegung und dem Verständnis der Bibel besteht.“ & Vgl. Polman, *word,* S. 73: „For this reason, St. Augustine told his congregation in his sermon on the shepherds that they must disdain everything outside the Scriptures if they are not to be lost in the mists [sermo 46,23].“

[254] *Vera rel.* XXXIX,72 (CCL 32,234,12–13): „Noli foras ire, in te ipsum redi. in interiore homine habitat ueritas.“

[255] *Conf*. VII,10,16 (CCL 27,103,1–5): „Et inde admonitus redire ad memet ipsum intraui in intima mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus. intraui et uidi […] supra mentem meam lucem incommutabilem.“

[256] Vgl. *conf*. XI,2,4: „Ich beschwöre dich bei dem, der zu deiner Rechten sitzt und für uns bei dir eintritt und in dem alle Schätze der Weisheit und des Wissens verborgen sind. Diese Schätze suche ich in deinen Büchern.“

> [D]ie Wahrheit würde mir im Innern, innen im Haus meines Denkens sagen: ‚Er [Moses] sagt Wahres', […]. Da ich ihn also nicht befragen kann, so bitte ich dich, die Wahrheit, die ihn ausfüllte, als er Wahres sagte, dich, mein Gott, bitte ich, sieh nicht auf meine Sünden. Ihm, deinem Knecht, hast du gegeben, das zu sagen. Gib auch mir, dass ich einsehe, was er gesagt hat.[257]

Diese Wahrheit wird nicht einfach besessen, sondern sie wird vielmehr als transzendente Wahrheit (*conf.* X,6) in den Geist hineingerufen, um anhand des Unterschieds zu erkennen: „Der Geist selbst rief das Licht Gottes und die Wahrheit Gottes an [in sich hinein]."[258] Sie bietet den apriorischen Grund für das Verstehen des göttlichen Wortes. Dann müsste aber die höchste Weisheit darin bestehen, dass die Kenntnis über den Vater, die durch den Sohn vermittelt wurde, im Lesen der Schrift, d. h. im Kennen des Vaters durch das Wort im Heiligen Geist, und im Denken der Trinität bedacht wird.[259] Sofern sich nun aber die Lektüre und Auslegung der Schrift nicht nur als erste Philosophie gezeigt haben, sondern auch als durch die Schrift vermittelte Kenntnis des ersten Prinzips, bietet die Heilige Schrift in sich ebenfalls die Vermittlung der Bedingungen menschlichen Glücks. Zwar erfolgt (ebenso wie bei Aristoteles) die Glückseligkeit erst in der lebendigen unmittelbaren Schau, in der Schrift jedoch kann eben die eschatologisch geschaute Gottheit jetzt schon semantisch vergegenwärtigt werden: „Inzwischen lasst *die Schrift das Antlitz Gottes für uns sein*. Gewinne an ihr Klarheit, lass dich durch sie zur Buße führen. Lass deine Tränen fließen und schmilz dahin wie eine Kerze in der Wärme des Wortes."[260] An dieser Stelle kann festgehalten werden, dass für Augustin sowohl die philosophischen Bedürfnisse der menschlichen Erkenntnis als

---

[257] *Conf.* XI,3,5 (CCL 27,196-197,9-16): „Intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis nec hebraea nec graeca nec latina nec barbara ueritas sine oris et linguae organis, sine strepitu syllabarum diceret: „uerum dicit" et ego statim certus confidenter illi homini tuo dicerem: „uerum dicis". cum ergo illum interrogare non possim, te, quo plenus uera dixit, ueritas, rogo, te, deus meus, rogo, parce peccatis meis, et qui illi seruo tuo dedisti haec dicere, da et mihi haec intellegere."

[258] *En. ps.* XLII,6 (CCL 38,479, 5,22–23): „Ipsa mens inuocabat lucem dei et ueritatem dei." (Übersetzung: SW)

[259] Vgl. *io. ev. tr.* CII,7: „Darum sind für ihn Gleichnisse alle Aussprüche der Weisheit über die unkörperliche und unveränderliche Substanz, nicht daß er sie als Gleichnisse betrachtet, sondern weil er so denkt wie die, welche Gleichnisse gewöhnlich hören und nicht verstehen. Wenn er aber als ein Geistiger alles zu beurteilen anfängt, selbst aber von niemand beurteilt zu werden, dann erkennt er, wenn auch in diesem Leben noch wie durch einen Spiegel teilweise, aber doch nicht durch einen Sinn des Körpers, nicht durch ein Phantasiebild, welches die Gleichnisse von wie immer beschaffenen Körpern erfaßt und bildet, sondern mit ganz sicherer Erkenntnis des Geistes, daß Gott nicht ein Körper, sondern ein Geist ist, indem der Sohn so deutlich den Vater verkündet, daß auch der, welcher verkündet, von derselben Substanz seiend erkannt wird."

[260] *Serm.* XXII,7 (CCL 41,297 201–204): „Ergo pro facie dei, tibi pone interim scripturam dei. Liquesce ab illa. Paeniteat te, cum audis haec de peccatis tuis. Cum autem te paenitet, et cum

auch der menschlichen Glückseligkeit in der Hinwendung zum göttlichen Wort, der Weisheit,[261] als dem Mittler zwischen Vater und Schöpfung in der Lektüre und Auslegung seiner Auswortung ihre Erfüllung gefunden haben.[262]

Dann besteht der philosophiegeschichtliche Status des Kommentars (als explizit lesende und auslegende Hinwendung zur Schrift) darin, die Aufgabe der ersten Philosophie, Weisheit, und der Vermittlung der Bedingung eschatologischer Glückseligkeit und Wahrheitsschau zu erfüllen (vgl. *gen. Litt*. IV,15,42), und stellt als solcher eine Vollendungsform antiker Philosophie vor Augen: „Die Weisheit eines christlichen Redners steht nun in einem direkten Verhältnis zu seinem Fortschritt im Verständnis der Hl. Schrift. Ich meine damit nicht, inwieweit er viel in der Bibel liest und auswendig lernt, sondern inwieweit er es gut versteht und sorgfältig ihre Bedeutung durchdenkt."[263]

Anhand der *tractatus in iohannis evangelium* wird der philosophische Anspruch Augustins an seiner Schriftauslegung deutlich. Augustin setzt seine Auslegung von dem hermeneutischen Schlüssel des allerersten Verses des Johannesevangeliums an: „*In principio erat verbum*" (Joh 1,1).[264] Es muss darauf hingewiesen werden, dass Augustin hier nicht die näher am Griechischen liegende Übersetzung „(*in*) ‚*initio*' *erat verbum*" vorliegt. Dies bewirkt zum einen, dass Augustin den philosophisch konnotierten Begriff *principium* als ersten hermeneutischen Kernbegriff ansetzt und nicht den geschichtlich konnotierbaren Begriff *initium* (Anfang/ ἀρχή).[265] Überdies wird Augustin den *sermo*-Begriff in seiner Auslegung konsequent durch den *verbum*-Begriff ersetzen, was wohl auf den neuplatonischen Einfluss durch die Mailänder Theologen zurückzuführen ist, die eher dem ideellen *verbum* zuneigten als dem rhetorischen *sermo*.[266] Zweitens wählt Augustin in den Lesarten der Tradition von Joh 1 den Begriff *verbum* (Wort) statt *sermo* (Rede) (vgl. *io. ev. tr.* CVIII,3), obwohl es eine breite lateinische Tradition für den Begriff

---

te ipsum excrucias sub calore uerbi." Übersetzung zitiert nach: Aurelius Augustinus, *Aufstieg zu Gott*, Ladislaus Boros (Hrsg. & Übers.), Düsseldorf 2001, S. 220.

[261] Vgl. *Trin*. XIV,6: „Also wollen wir in diesem Bilde Gottes eine Art Dreiheit suchen mit Hilfe dessen, der uns nach seinem Bilde geschaffen hat. Nicht anders nämlich können wir dies zu unserem Heil aufspüren und gemäß der Weisheit, die von ihm ist, etwas finden."

[262] Vgl. Bruckmann, *Schrift*, S. 462–463.

[263] *Doctr. chr.* IV,5,19 (CCL 32,120,5,18–21): „Sapienter autem dicit homo tanto magis uel minus, quanto in scripturis sanctis magis minus ue profecit. non dico in eis multum legendis memoriae que mandandis, sed bene intellegendis et diligenter earum sensibus indagandis."

[264] Joh 1,1 wird insgesamt 65 mal im gesamten Kommentar zitiert, häufig als Beleg für den eigentlichen Gegenstand des gesamten Evangeliums, das göttliche Wort. Darüber hinaus erwähnt Augustin die Bedeutung des Kreuzes als zentral für die Auslegung der Heiligen Schrift.

[265] Vgl. Geerlings, Wilhelm, *Christus Exemplum, Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*, Mainz 1978, S. 92: „Darum versteht er den Anfang der Genesis ‚in principio' auch nicht als zeitlichen Anfang, sondern als Angabe über den inneren Grund der Schöpfung, über den Logos als Urgrund der Schöpfung."

[266] Vgl. Schindler, *Wort*, S. 117.

sermo an dieser Stelle gibt.[267] Diese Lesart hat weitreichende Konsequenzen für die Interpretation des gesamten Evangeliums, das durchgehend aus der Perspektive seines ersten Verses heraus gedeutet wird.

Wo „(*in*) *initio erat sermo*" (Im Anfang war das Wort) eher den Beginn eines geschichtlichen Dialoges bedeuten kann, liegt für Augustin bei „*in principio erat verbum*[268]" (Im Prinzip war der Vernunftbegriff) eine metaphysisch-logische Spekulation über die Inkarnation geradezu auf der Hand.[269] Daraus ergibt sich für Augustin der metaphysische Fokus auf den *verbum*-Begriff, der in seinem Kontext von der platonischen Ideenlehre und der stoischen Semantik von innerem und äußerem Wort bestimmt ist. Sowie Augustin im gesamten Verlauf seines Johanneskommentars der geschichtlichen Dimension – sei es auch nur der Ereignisgeschichte, die der Evangelist zu berichten weiß – nahezu keine Aufmerksamkeit schenkt (vgl. *io. ev. tr.* XVI,2; XVIII,1; XX,1; XXXVI,5). Es ist bereits angemerkt worden[270], dass es Augustinus bei der Auslegung des Johannesevangeliums nahezu nur um die philosophische Erkenntnis der inneren Wahrheit Gottes geht, die ihm durch das Wort Gottes und den Jünger, der am Herzen des Vaters ruhte, vermittelt wird. „Dem vierten Evangelisten dagegen war es verdrießlich, auf der Erde zu wandeln, er richtete sich empor, um nicht nur die Inkarnation, Passion und Auferstehung des Herrn, sondern auch das zu verkünden, was der Eingeborene vor

---

[267] Vgl. Boyle, M., „Sermo: Reopening the conversation in translating JN 1,1", in: *Vigiliae Christianae* 31 (1977), S. 161–168, hier: S. 164–165: „Logos, signified a pharse, complex term, sentence, or complete statement, in opposition to a discrete word (verbum). […] Oratio is the Latin counterpart of this denotation […] Sermo signifies a literary conversation, discourse, disputation or discussion that is more informal and unpretending than oratio. […] during the fourth century sermo became the Christian term for preaching, including catechesis and exegesis. […] The Greek counterpart of verbum is not logos but lexis, precisely a vocable that logos can never signify grammatically." Vgl. S. 161–163. Tertullian, Cyprian und Laktanz kennen in Joh 1,1 Sermo, Marius Victorinus behält den griechischen λόγος-Begriff bei. & Vgl. Schindler, *Wort*, S. 116–117.

[268] Augustin ist sich bei der Übersetzung des griechischen Logos-Begriffes der Ambiguitäten wohl bewusst, vgl. rhet. 9 (PL 32,1443): „Rationales quaestiones sunt, quas Hermagoras logicas vocat. Melius enim putat sic eas cognominari quam verbales, quia logicae non ex verbi ex rationis significatione appellatati sunt a technicis, cum alioquin λόγος interdum verbum significet, interdum rationem." Vgl. „Rationale Fragen sind es, die Hermagoras ‚logische' nennt. Er meint nämlich es sei besser, diese so [logische] als nach ‚verbal' zu benennen, weil ‚logische' von den Fachleuten [technicis] nicht nach ‚verbum', sondern nach ‚rationalen' ihre Bezeichnung erhalten haben, auch wenn ansonsten λόγος manchmal verbum bedeutet, manchmal auch ratio." ((Übersetzung: SW))

[269] Augustin verweist in *io. ev. tr.* CVIII,3 darauf, dass manche Handschriften „in principio erat sermo" lesen, dass aber das Griechische immer *logos* stehen hat, wo im Lateinischen *sermo* oder *verbum* erscheint. Also versteht Augustin alle diese Stellen im Sinne von *verbum*.

[270] Vgl. Wyrwa, Dietmar, „Augustins geistliche Auslegung des Johannesevangeliums", in: *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Johannes van Oort, Ulrich J. Wickert (Hrsg.), Kampen 1992, S. 185–216, hier: S. 181. Im Folgenden kurz zitiert: Wyrwa, *Auslegung.*

seiner Menschwerdung war und geblieben ist, das ewige dem Vater gleiche Wort. (*io. ev. tr*. XXXVI,1; XL,1)“[271] Für Augustin nimmt sich Johannes – symbolisch als Adler dargestellt – als der Evangelist aus, der nicht nur Geschehnisse zu berichten weiß, sondern die apriorische Erkenntnis des Wortes Gottes vermittelt (vgl. *cons. ev.* II,52; IV,11,21), die nicht mehr nur bei dem irdischen Jesus der Synoptiker verweilt.[272] „Nicht fremd ist den Ohren eurer Liebe, daß der Evangelist Johannes wie ein Adler höher fliege, die Dunkelheit der Erde überschreite und das Licht der Wahrheit mit festeren Augen schaue.“[273] Johannes ist für Augustin der Lehrer der Transzendenz, der die Natur Gottes nicht bildlich, sondern *proprie* lehrt (vgl. *io. ev. tr*. XLVII,6).

> Wenn du mich aber nach dem eigentlichen Sinne [*proprietatem*] fragst: ‚Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort‘. Wenn du mich nach dem eigentlichen Sinne fragst, so ist der eingeborene Sohn, vom Vater in Ewigkeit von Ewigkeit erzeugt, gleich dem Erzeuger, durch den alles gemacht ist, zugleich mit dem Vater unveränderlich und durch die Annahme der menschlichen Gestalt nicht verändert, infolge der Menschwerdung Mensch, Sohn des Menschen und Sohn Gottes. All dies, was ich gesagt habe, ist nicht Bild, sondern Wirklichkeit.[274]

Augustin kennt die Möglichkeit, dass der Text *proprie* Aussagen über die Natur Gottes bietet, wie es im Johannesprolog geschieht, der weder ein uneigentliches

---

[271] Wyrwa, *Auslegung,* S. 192.

[272] Vgl. *io. ev. tr*. XXXVI,1: „Unter den vier Evangelien oder vielmehr den Büchern des einen Evangeliums hat der heilige Apostel Johannes, der nicht mit Unrecht wegen der geistigen Auffassung mit einem Adler verglichen wurde, höher und viel großartiger als die andern drei seine Lehrverkündigung emporgehoben, und in seiner Erhebung sollten nach seiner Absicht auch unsere Herzen emporgehoben werden. Denn die drei übrigen Evangelisten wandelten gleichsam mit dem Herrn als einem Menschen auf der Erde, von seiner Gottheit sagten sie wenig; dieser aber, als verdrieße es ihn, auf der Erde zu wandeln, erhob sich, wie er gleich im Beginn seiner Rede verlauten ließ, nicht bloß über die Erde und den ganzen Umkreis der Luft und des Himmels, sondern auch über das gesamte Heer der Engel und die ganze Ordnung der unsichtbaren Mächte und drang vor bis zu dem, durch den alles gemacht wurde, indem er sprach: ‚Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort; dieses war im Anfang bei Gott. Alles ist durch dasselbe gemacht worden, und ohne dasselbe ist nichts gemacht worden.‘ Diesem so erhabenen Anfang entsprechend hat er auch das übrige verkündet und von der Gottheit des Herrn wie kein anderer geredet.“

[273] *Io. ev. tr.* XV,1 (CCL 36,150,1–3): „Non rude est auribus caritatis uestrae, euangelistam iohannem uelut aquilam uolare altius, caliginem que terrae transcendere, et lucem ueritatis firmioribus oculis intueri.“

[274] Vgl. *io. ev. tr.* XLVI,3 (CCL 36,399,30–33): „Proprietatem autem si quaeras a me: in principio erat uerbum, et uerbum erat apud deum, et deus erat uerbum. si quaeras a me proprietatem, filius unicus de patre in aeternum ab aeterno genitus, aequalis gignenti, per quem facta sunt omnia, cum patre incommutabilis, et accepta forma hominis non mutatus, ex incarnatione homo, filius hominis et filius dei. hoc totum quod dixi, non similitudo, sed res est.“

Gleichnis ist noch einfach eine faktische Begebenheit erzählt.[275] Wäre jedoch alles nur historisch zu verstehen, so wäre der metaphysische und eschatologische Gehalt nicht verstehbar; wäre alles nur allegorisch zu verstehen, dann hätte das Wort, das Fleisch geworden ist, nur uneigentliche Offenbarung hervorgebracht (wie ein Märchen oder Mythos); wäre alles *proprie* zu verstehen, müsste auch die metaphysischen und parabolischen Aussagen wörtlich genommen werden (was „die Juden" tun). Drei Sinne können daher unterschieden werden: Diese drei Methoden scheinen folgender Struktur zu folgen: 1) *res*, Tat, Historischer Sinn. 2) *signum*, Fleisch, parabolischer Sinn. 3) *Signifikat*, Wort Gottes, metaphysischer Sinn. Alle drei nehmen Maß an dem, was Christus *tut* (1), *lehrt* (2) und *ist* (3). Erst wenn alle drei Methoden zum Einsatz kommen, kann das Wort Gottes in seinen Zeichenhandlungen verstanden werden, die real getan sind, um allegorisch etwas zu bedeuten (Christus lehrt, indem er es tut), und so der ganze Christus erschlossen wird.

Der metaphysischen und philosophischen Perspektive ist es auch geschuldet, dass Augustin den geschichtlichen Kontext ebenso wie die berichteten Ereignisse nahezu immer außen vor lässt, es sei denn, sie dienen einer Allegorie.[276] „Denn in der Erörterung geschichtlicher Ereignisse interessiert ihn nicht so sehr deren Inhalt, sondern jene transzendentale Wirklichkeit, die in allem Geschehen sichtbar werden will."[277] Als treffendes Beispiel sei hierfür angeführt, dass bei Augustin die Besprechung der johanneischen Passionserzählung nur 3,4% des gesamten Kommentars ausmachen. Die allegorischen Deutungen machen hier den Großteil aus und eine Soteriologie lässt Augustin an dieser Stelle völlig unerwähnt. Daraus ergibt sich ein Bild der *tractatus in iohannis evangelium,* das deutlich stärker an der philosophischen Erschließung der apriorischen Wahrheit des inneren göttlichen Wortes interessiert ist, und untermauert damit die These, dass es sich beim Johanneskommentar um einen philosophischen Text der ersten Philosophie und Prinzipienlehre handelt und nicht um ein „rein" exegetisches Werk. [278]

---

[275] Vgl. Pollmann, *Doctrina*, S. 187: „Allerdings ist die Bibel keine reine Fiktion, auch keine durchgehende figura, sondern sie enthält einzelne Aussagen, die unverhüllt über das Wesen Gottes gemacht werden, z. B. […] über den Logos Christus im Prolog des Johannesevangeliums (vgl. in pslam. 103,3,20)."

[276] Vgl. Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 156: „Die Verbindung zwischen Augustins allegorischer Auslegungsmethode und seiner Sprachphilosophie besteht nun darin, dass nicht schon der inkarnierte Logos und sein gepredigtes Evangelium das geistige Verständnis des alttestamentlichen Gesetzes und überhaupt der Wortzeichen der Heiligen Schrift bringen, sondern der Logos als ewiges, erleuchtendes Licht, das dem durch den Glauben an den geschichtlichen Christus gereinigten inneren Auge den intelligiblen Gegenstand offenbart. Ein bedeutsames Wort des irdischen Jesus bleibt dem ein Rätselwort, dem es nicht innen in seiner Bedeutung aufgeschlossen wird [io. ev. tr. CIV,1.; io. ev. tr. I,7; CXIX,3]."

[277] Vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 172.

[278] Vgl. Schneider, *Ontologie,* S. 17–23. Schneider vertritt ebenfalls die These, dass Augustins Denken wesentlich eine Fortsetzung der aristotelischen Metaphysik darstellt, jedoch vor allem in einer ontologischen Schriftauslegung besteht, wie vor allem in Johannes 1 und Exodus 3,

Resümierend: Platon setzt unterhalb des unerkennbaren Einen die Ideen als abgeleitetes denkbares Prinzip, ergo gibt es für Platon eine indirekte erste Philosophie, und diese besteht in der Dialektik und Mathematik. Aristoteles geht von einer ersten Substanz aus, die durch empirische Sinneswahrnehmung erkannt wird, also gibt es für ihn eine erste Philosophie, die durch Induktion und Abstraktion das erste Prinzip, den νοῦς, auffindet.[279] Plotin kritisiert die logische Zweiheit des νοῦς als unzureichend und setzt darum das erste Eine als notwendige Bedingung des aristotelischen νοῦς, als Prinzip. Diese Einheit ist, wenn überhaupt, in mirakulöser Ekstase erkennbar. Daraus folgt, dass er keine erste Philosophie begründen kann, weil das Prinzip über dem Denken steht, oder nur uneigentlich, d. h. nicht wissenschaftlich über das erste Prinzip gesprochen werden kann. Augustin wiederum geht vom Wort Gottes aus, das sich im *mundus sensibilis* erniedrigt und inkarniert hat und dessen Gehalt durch Auslegung der Schrift erfasst werden kann.[280] Das religiöse Wissen (Gottkenntnis) ist innerlich als Einsicht in die Zeichen gegeben, aber zu diesem Anlass aus dem Wort Gottes deduziert. Folglich ist für Augustin die erste Philosophie wesentlich hermeneutisch geworden. Für Augustin ist nicht im Denken, nicht in den Ideen, nicht in der empirischen Welt, sondern in der Heiligen Schrift als Zeichen des inneren und inkarnierten Wortes die Wahrheit und das erste Prinzip aufzusuchen. Daraus folgt aber auch, dass der Bruch, der

anhand derer Augustin vorrangig seinen ontologischen Gottesbegriff in aristotelischer Tradition entwickelt. So weist auch Byers auf die aristotelischen Begriffe im Kontext des Leib-Seele-Komplexes bei Augustin hin. Vgl. Byers, Sarah, „Augustine and the Philosophers", in: *A Companion to Augustine*, Mark Vessey (Hrsg.), Chichester 2012, S. 175–187, hier: S. 176f.

[279] Vgl. Schneider, *Ontologie,* S. 52: „Dies steht fest: Augustin ist ontologisch gesehen kein Abfall gegenüber Aristoteles, sondern ein Fortschritt. Augustin hat die Ontologie in weiten Bereichen durchgesetzt, er hat sie weitergeführt, und zwar in der Lehre von der transzendentalen Einheit und in der Lehre vom ‚unum simplex' als ‚actus purus', auf das das gesamte wandelbare Sein in allen seinen Bezügen zurückgeführt werden muss. Augustin hat die Theologie in ontologischer Weise zur allgemeinen Herrschaft gebracht. Anders gefasst: er hat die Ontologie vermittels der Theologie zu allgemeiner Geltung gebracht."

[280] Die Einsicht in das Dilemma antiker Prinzipienlehre verdankt der Autor der vorliegenden Arbeit Uhde, *Glauben*, S. 26: „War das Prinzip der ersten Epoche zwar einsehbar und ließ eine Anwesenheit im Denken zu, so war es doch nicht vollkommen einheitlich; war das Prinzip der zweiten Epoche des abendländischen Denkens zwar vollkommen einheitlich, so war es doch nicht an sich selbst, sondern nur in der Notwendigkeit seiner Voraussetzung einsehbar, ließ aber keine Anwesenheit im Denken zu. Das von Descartes eingesehene Prinzip allen Wissens ist vollkommen einheitlich und lässt Anwesenheit im Denken zu." Uhde sieht das Dilemma der Prinzipienlehre erst durch Descartes' transzendentales Subjekt gelöst. In der vorliegenden Arbeit wird aber bereits die Einheit des Gottmenschen durch Inkarnation als absolute Einheit verstanden. Die Vereinigung der zwei Naturen ist wirkliche Einheit Gottes und damit auch als völlige Gegenwart Gott im Denken des Menschen, die Lösung des philosophischen Dilemmas. Die Weiterentwicklung Descartes scheint mehr in der Begründung des Prinzips durch *subjektiven* und *methodischen* Zweifel zu bestehen und sich so von der objektiven und autoritativen Wissensbegründung der älteren Epochen zuvor zu unterscheiden.

zuvor zwischen Einem und Vielem, dem Gottgeist und der Natur gelegen hat, sich nun zwischen Signifikat und Signifikanten niederschlägt, deren Einheit nur durch den Glaubensinhalt der Einheit beider Naturen Christi überbrückt werden kann. Seine inkarnatorische Philosophie[281], die das Wort Gottes erschließt, ist eben nicht Dialektik (auch wenn anfangs von Augustin so in *ord.* II,38 vertreten), auch nicht einfach neuplatonische Mystik und schon gar nicht empirische Naturforschung.[282] Das augustinische Denken ist eigener Art, was insbesondere an der Aversion gegen die Sinneserkenntnis, gegen die Ideenlehre und gegen den Hochmut der Neuplatoniker erkennbar ist. Die Letzteren hatten es für möglich gehalten, im Denken zu Gott aufsteigen zu können, während die einzige Möglichkeit, Gott zu denken, darin besteht, dass Gott in der Inkarnation herabgestiegen ist. Damit ist die erste Philosophie angewiesen auf den Glauben an die Fleischwerdung, d. h. die Zeichenwerdung des Wortes und vollzieht sich in der hermeneutische Speculation der Heiligen Schrift. Diese Vernunftbewegung stellt eine Umkehrung[283] der Inkarnationsbewegung dar: Das Wort ist zuerst Fleisch geworden, und daraus folgt, dass die Hermeneutik aus dem äußeren Zeichen wiederum das geistige Wort zu gewinnen hat: „Der eine wahre Lehrer lehrt selbst die unzerstörbare Wahrheit, der der einzige innere Lehrer ist: der nämlich äußerlich geworden ist, um uns vom Äußeren zum Inneren zurückzurufen."[284] (*c. ep. man*. XXXVI,41)

---

[281] Norris John, „Augustine and Sign in Tractatus in Iohannis Euangelium", in: *Augustine, Biblical Exegete*, Joseph C. Schnaubelt, Frederick Van Fleteren (Hrsg.), New York 2004, S. 215–231, hier: S. 221: „In these tractates, Augustine never explicitly mentions in his discussions of the analogy of human knowledge to the generation of the Word the ensuing analogy between the actual formation of the spoken and written word and the Incarnation of the Word in human flesh. He does discuss this analogy in De trinitate [XV,11,20 & doctr. chr. I,13,26]. […] This analogy between human language and the generation and Incarnation of the Word is the integral basis of Augustine's epistemology. […] By the time he wrote these tractates, Augustine had constructed a Christian theological basis for all human knowledge that centered on the revelatory nature of the Word both as creating and incarnate." Im Folgenden kurz zitiert: Norris, *sign*.

[282] Vgl. Stefano, *Lordship*, S. 19: „These facts make it difficult to argue in quasi-Harnackian fashion that Augustine 'hellenized' or 'intellectualized' the incarnation doctrine."

[283] Insofern Christus Fleisch angenommen hat, um die Menschen durch seine Lehre wieder zurück zur geistigen Wirklichkeit zu führen, entspricht diese Umkehrung (Inversion) exakt dem Lehrzweck der platonischen Philosophie. Vgl. Platon, *Politeia* VII, St. 518c–d, S. 275: „So sie mitsamt der ganzen Seele aus dem Bereiche des Werdenden nach der anderen Seite umkehren muss, bis sie fähig geworden ist die Betrachtung des Seienden und des Hellsten unter dem Seienden auszuhalten; dies ist aber, wie wir behaupten, das Gute. Nicht wahr? Ja. Es wäre demnach die Bildung eine Kunst der Umkehrung dieses Organs?"

[284] PL 42,202: „Docet autem unus verus Magister ipsa incorruptibilis Veritas, solus Magister interior: qui etiam exterior factus est, ut nos ab exterioribus ad interiora revocaret." (Übersetzung SW)

B Augustins Verbum-Lehre

Einleitung

Nachdem die Prinzipienlehre Augustins besprochen wurde, sollen nun in einem nächsten Schritt die einschlägigen Werke Augustins zur Sprachphilosophie und Hermeneutik dargestellt werden. Der Problemhorizont der augustinischen Sprachphilosophie und Hermeneutik soll zunächst durch den Ansatz von Cornelius Mayer erschlossen werden. Er geht von einem dualen Sprachmodell aus, das in Augustins System Probleme produziert:

> So stehen wir vor der seltsamen Erscheinung, dass Augustins Sprachphilosophie durch seine Interpretation der Inkarnation mit linguistischen Mitteln sozusagen ständig aus den Fugen zu geraten droht, dass aber auch umgekehrt dieses Sprachmodell mit seinem ausgeprägten dualen Grundkonzept eine befriedigende philosophische Klärung der Einheit beider Naturen in Christus a priori unmöglich machte.[1]

Das Fleisch als *signum* und die Gottheit als *res* zu interpretieren gefährdet die Einheit der beiden Naturen in Christus und wertet seine Menschheit zum bloßen Lehrzeichen einer von ihr verschiedenen Sache ab. Wenn laut *de magistro* der Signifikant nichts mit dem Signifikat zu tun hat, dann ist die Einheit der beiden Naturen bedroht, sofern sie in diesem semantischen Schema gedeutet werden.

Mayers These, dass Augustin primär von dem dualen *signum-res*-Schema ausgeht, ist im Rahmen des von ihm untersuchten Zeitrahmens (frühe Schriften und antimanichäische Epoche) sicherlich zuzustimmen. Das folgende Kapitel, das sich in Text- und Themenauswahl mit Mayers Studien überschneidet und an Ausführlichkeit und Tiefgang hinter diesen zurückbleiben muss, soll deshalb vornehmlich dem Zweck dienen, die Entwicklung des inneren Wortes nachzuzeichnen. Augustins Sprachmodell scheint sich fortschreitend hin zum inneren Wort zu entwickeln, das als Signifikat verstanden werden soll. Dabei sind nicht zuletzt *confessiones* XI–XIII und insbesondere *de trinitate* XV relevante Wegstationen, in denen Augustin die Einsicht in die Bedeutung des inneren Wortes gewinnt und entfaltet. Die Semantik von äußerem und innerem Wort – die das duale Schema *signum-res*-Schema um das *verbum interior* ergänzt – dient dazu, die Hermeneutik stets über die äußeren Zeichen hinaus auf das Prinzip des inneren Wortes zu führen, d. h. auf die geistige Realität hin auszulegen.

---

[1] Mayer, *Zeichen* II, S. 239.

Wenn Gott der Referent der Offenbarung ist, so wird diese Offenbarung verstanden und kennengelernt – nicht als *signum* oder als *res*, sondern als innere *notitia*, *cognitio* oder *verbum intimum*. Würde Gott direkt als Referent der Sprache angesetzt werden, ergäbe sich ein unmittelbarer Widerspruch zu seiner *ineffabilitas*, sowie die geschichtliche und textliche Offenbarung damit bereits die Fülle und endgültige Erkenntnis Gottes darstellen müsste (diese Erkenntnis ist aber der eschatologischen Gottesschau vorbehalten). Die Zeit des Neuen Testamentes ist zwar durch wahre (und neue) Zeichen und wahre Einsicht bestimmt, aber immer noch unter der *conditio humana* eingeschränkt, da der fleischliche Mensch alle Wahrheit durch Interpretation und Bibelhermeneutik, gewissermaßen durch einen Schleier des Fleisches, erforschen muss.

In der aristotelischen Sprachlehre – die ebenfalls triadisch aufgebaut ist – wird bekanntlich zwischen sinnlichen Zeichen, geistiger Vorstellung (intelligible Form) und substanzieller/körperlicher *res* (Substanz) differenziert. Also ist die *res* (Substanz) ontologisch anderen Wesens als das Signifikat (Form bzw. Begriff). Die Verwirrung bei Augustin zwischen dualem oder triadischem Sprachmodell scheint dadurch zu entstehen, dass die *res* mit Gott identifiziert wird und dieser selbst ein geistiges, immaterielles Wesen (wie das Signifikat) ist, also zumindest ontologisch mit dem Wesen des inneren Wortes als rein geistigem Gehalt verwandt ist. Augustin selbst scheint sich dieser Subtilität kaum bewusst gewesen zu sein, da er keine Mühe darauf verwendet, zu zeigen, dass das innere Wort im Geist des Menschen irgendwie isomorph mit dem Gotteswort als zweiter Person der Trinität ist. Diese Verwandtschaft[2] scheint Augustin schlichtweg dadurch gegeben zu sein, dass beide

[2] Die Beziehung von innerem Wort und göttlichem Wort wird in der Analyse von *de trinitate* XV und in der Analyse des Johanneskommentars noch vorgenommen. An dieser Stelle scheint generell die Analogielehre einzusetzen, sodass die menschliche Kenntnis von Gott einen analogen Bezug zu ihrem erkannten Objekt, Gott, hat. Eine explizite Logik *per analogiam* konnte jedoch in den Texten nicht festgestellt werden – es sei denn man greift die *imago-similtudo*-Relationen als Analogie auf. Vgl. Schindler, *Wort*, S. 193–195: „Wesentlich ist hier nur, dass die notitia eine vollkommen gleiche similitudo besitzt und damit die homoousie in der Analogie voll zur Geltung kommt. […] Es finden sich Reflexionen über den Sohn als Wort und das Wort des Sohnes, die aber hauptsächliche von gewissen exegetischen Problemen hervorgerufen sind (trin. I,21;26;27; II,4). […] [U]nd trotz aller Unterschiede zwischen dem menschlichen und göttlichen Wort ist doch eine Analogie in der Offenbarungstätigkeit, und zwar hinsichtlich der Illumination (trin. VII,4), die dem Wort im besonderen, aber natürlich ebenso sehr dem Vater zugeschrieben wird." & Ebd. S. 241: „[A]ndererseits ermöglicht gerade das Konstruieren der Analogie im Menschen die Entdeckung des inneren Wortes, in dem wir eine mehrfach gebrochene Spiegelung des biblischen Gotteswortes erkannten." Augustin betont zwar die Ähnlichkeit aber auch die große Differenz von innerem und göttlichem *verbum*, vgl. *serm.* CCXXV,3,3 (PL 38,1097–1098): „Sicut verbum meum assumpsit sonum, per quem audiretur: sic Verbum Dei assumpsit carnem, per quam videretur. Quantum potui, dixi. Et quid dixi? Quoniam quis dixi? Homo loqui volui de Deo. Tantus est, talis est, ut nec eum loqui possimus, nec eum tacere debeamus." Man kann nicht von Gottes Wort sprechen, aber man darf auch nicht davon schweigen. Obschon spätere Theologen in der *via analogia*

wie Prinzip (Gotteswort) und Prinzipiiertes (inneres Wort) zum selben intelligiblen Reich gehörten.

I Die Entwicklung der Sprachphilosophie und Hermeneutik

1 Die frühe Verbum-Lehre

Von den vielen Texten Augustins, die sich auf den *verbum*-Begriff beziehen (insbesondere deshalb, weil das *verbum dei* durch einen der meist zitierten Bibelverse Joh 1,1 omnipräsent ist), soll hier lediglich eine Auswahl vorgelegt werden.[3] Zum einen, um bedeutsame Aussagen Augustins nicht zu übergehen, zum anderen aber auch, um einen Eindruck von der Zentralität und Bedeutung der *verbum*-Lehre bei Augustin zu vermitteln.

---

eine Lösungsmöglichkeit sahen, scheint Augustin davon auszugehen, dass in der Erkenntnis des Wortes Gottes nur eine defiziente Erkenntnis gegeben ist. Augustin geht lediglich von einem „Vorwissen" aus, das dem Glauben einen Ausgangspunkt bietet, aber keine direkte Erkenntnis (vgl. Kap. B.II.1). Zugleich muss aber dieses Vorwissen zutreffend und seine Aussage proprie sein, da sich Gott ansonsten in seiner Offenbarung nur uneigentlich und nicht wahrhaft mitgeteilt hätte – dann wäre das Evangelium tatsächlich nur Mythos, was Augustin nicht zu unterstellen ist. Vgl. Hoping, Helmut, „‚Und das Wort ist Fleisch geworden.' (Joh 1,14), Das inkarnierte Subjekt und die Menschwerdung Gottes", in: *Zukunft aus der Geschichte Gottes, Theologie im Dienst an einer Kirche für morgen*, Guido Bausenhart, Margit Eckholt, Linus Hauser (Hrsg.), Freiburg 2014, S. 314–340, hier: S. 317: „Bultmann fordert eine ‚Destruktion der neutestamentlichen Mythologie' und der darauf aufbauenden Metaphysik des Gottessohnes." Das würde bedeuten, dass Mythos und Metaphysik sachlich zusammengehören – was bei Augustin nicht der Fall ist. Augustin fasst die Heilige Schrift nicht als Mythos einer Metaphysik auf, sondern gerade nicht als mythologische Aussagen, damit die metaphysische Wahrheit proprie eingesehen werden kann. Wäre bspw. die Inkarnationsaussage nur mythologisch, d. h. bildlich, könnte sie auch kein wirkliches metaphysischen Sein der menschlichen Erkenntnis vermitteln. Insofern entzieht sich seine metaphysische Christologie einer Destruktion und Entmythologisierung und die Hermeneutik als Metaphysik liefe nicht Gefahr anachronistische Ansätze zu reaktivieren.

[3] Die äußerst umfangreichen Werke *ennarationes in psalmos, de genesi ad litteram, contra iulianum libri VI, de civitate dei* und die *sermones* äußern sich zwar alle gelegentlich zu semantischen/hermeneutischen Themen der Inkarnation. Jedoch wäre eine einzelne und eingehende Behandlung jedes dieser großen Werke zu umfangreich. Aus diesem Grund sind nur die Werke Augustins behandelt worden, die die Fragestellungen präzise behandeln (*conf., doc., trin.* u. a.) und die Aussagen der genannten großen Werke, werden an entsprechender Stelle ergänzend behandelt.

a de dialectica – Die Definition des Zeichens

Augustin verfasst sein Frühwerk *de dialectica*[4] um die Zeit seiner Taufe (387 n. Chr.) im Rahmen einer Gesamtdarstellung der freien Künste [*disciplinae liberales*]. Abgesehen von *de musica* nennt er alle andere Werke nur begonnen oder verloren.[5] Entscheidend ist bei der Aufarbeitung der freien Künste die Intention, die Augustin mit dieser Darstellung verbindet: „Ich wünschte mich der körperlichen Dinge zu bedienen, um wie auf gesicherten Stufen selbst zum Unkörperlichen hinzugelangen, oder wenigstens dorthin zu führen."[6] Hinter diesem Übersteigen der erscheinenden Körper hin zur unkörperlichen und geistigen Sache steht seine ontologische Position, dass das eigentliche Sein in geistigen Dingen zu suchen ist, und wird im *verbum*-Begriff seine gesamte Sprachphilosophie nachhaltig prägen.[7] In *de dialectica* wird eine Definition des *verbum* im Rahmen einer vollständigen Theorie der *significatio* vorgelegt:

> Das Wort ist das Zeichen jeder einzelnen Sache, das von einem Hörer eingesehen werden kann und von einem Sprecher hervorgebracht wird. Die Sache ist alles das, was entweder wahrgenommen oder eingesehen wird oder verborgen ist. Zeichen ist, was sich selbst dem Sinn und außer sich selbst irgendwas dem Geist zeigt. Sprechen ist mit artikulierter Stimme Zeichen geben.[8]

---

[4] Vgl. Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 43. Wobei uns von den vier angedachten Teilen (1. De loquendo, 2. De eloquendo, 3. De proloquendo, 4. De proloquiorum summa) lediglich die Hälfte des ersten Teiles erhalten ist, wobei wahrscheinlich auch nie mehr geschrieben wurde. Augustin behandelte also nur die Einzelworte und ihre Bedeutung und nichts zu Ausruf, zur Aussage oder zum Schluss. Vgl. Brachtendorf, Johannes, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus – Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in ‚De trinitate'*, Hamburg 2000, S. 293–302. Im Folgenden kurz zitiert: Brachtendorf, *Struktur*.

[5] Vgl. Fuhrer, Therese, Art. „Frühschriften", in: *Augustin Handbuch*, S. 261. Vgl *conf*. IV,20–27; IX,7, *retr*. I,5,1.

[6] *Retr.* I,6 (CCL 57,17,43–44): „Per corporalia cupiens ad incorporalia quibusdam quasi passibus certis uel peruenire uel ducere." Es ist bezeichnend, dass Augustin sowohl am Anfang seines Schaffens und am Ende auf diesen Übergang vom Körperlichen zum Unkörperlichen hinweist. In *de trinitate* und im Johanneskommentar wird sich diese Auffassung als eine der bleibenden Lehren Augustins herausstellen. Christus lehrt durch seine Menschwerdung im Fleisch den Übergang vom zeichenhaften Fleisch hin zur Erkenntnis der geistigen Gottheit.

[7] Vgl. zum Wissenschaftsmodell, das „vom Sichtbaren zum Unsichtbaren" übergehen soll S. 772, Anm. 1044.

[8] *Dial*. 5 (PL 32,1410): „Verbum est uniuscuiusque rei signum, quod ab audiente possit intellegi, a loquente prolatum. Res est quidquid vel sentitur vel intellegitur vel latet. Signum est quod se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit. Loqui est articulata voce signum dare." (Übersetzung: SW) Vgl. Augustinus, *de Dialectica*, B. Darrell Jackson (Übers.), Dordrecht 1975.

Der Begriff *verbum* ist also durch den Sprachaustausch bestimmt, woraus sich ergibt, dass ohne ein Bewusstsein, das die Worte hören oder sprechen kann, ein Zeichen nur ein Geräusch ist. Ein Klang wird erst als Zeichen wahrgenommen, wenn er etwas bedeutet, das vom Geist verstanden wird (*ord.* II,39;41; *gn. litt.* XII,11,22). Durch zwei weitere Begriffe wird das *verbum* bestimmt: *signum* und *res*.[9] Also definiert Augustin im nächsten Schritt die *res*: „Die Sache ist alles das, was entweder wahrgenommen oder eingesehen wird oder verborgen ist." Hier tritt Augustins Ontologie hervor, insofern er von wahrnehmbaren/körperlichen Dingen und von geistigen Dingen ausgeht. Die verborgenen Dinge[10] werden von Augustin besonders hervorgehoben, da für ihn das Lehren [*docere*] und das Bezeichnen [*significare*] dieselbe Operation darstellen und stets stellvertretend auf abwesende Dinge verweisen. Also wird durch die Zeichen dem Geist Unbekanntes oder Abwesendes vermittelt. Ein Zeichen für eine anwesende Sache ergibt keinen Sinn. Augustin kommt zur Definition des *signum*: „Zeichen ist, was sich selbst dem Sinn und über sich hinaus etwas dem Geist zeigt."[11] Anhand dieser Definition wird erkennbar, dass Augustin Zeichen und Sprache nicht unabhängig von einem verstehenden Geist konzipiert.[12] Eine Definition des Zeichens, die besagen würde: „Ein Zeichen bezeichnet eine Sache", würde für Augustin überhaupt keinen Sinn ergeben, wenn nicht verstanden wird, auf welcher Bedeutungsebene die Beziehung von Zeichen und Sache entsteht. Diese Ebene findet sich aber im interpretierenden Verstand.

---

[9] Vgl. hierzu die klassisch stoische Einteilung Diogenes Laertios, *Von den Leben und den Meinungen berühmter Philosophen*, VII,62.

[10] Augustin gibt eine ausführliche Anleitung wie Verborgenes untersucht werden soll in *gn. litt.* VII,28,43.

[11] Vgl. die späteren Definitionen aus *doctr. chr.* II,1: „[Zeichen ist] ein Ding, das bewirkt, dass außer seiner äußeren Erscheinung, die es den Sinnen einprägt, irgendetwas anderes aus ihm selbst im Nachdenken ausgelöst wird."

[12] Vgl. Markus, R.A., „Saint Augustine on Signs", in: *Phronesis* 2 (1957), S. 60–82, hier: S. 72: „A thing is a sign, for Augustine, precisely in so far as it stands for something to somebody." Darin erkennt Markus den entscheidenden Fortschritt Augustins. Zeichen sind für Augustin immer relational auf einen anderen Verstand bezogen, weil ihre Bedeutung nur in diesem aufzufinden ist. Diese soziale Bedingtheit der Vernunft, die auf allgemein mitteilbaren Ideen basiert, drückt Augustin auch so aus: „Was in uns vernünftig ist […] ist eine Art naturhaftes Bindeglied innerhalb der Gemeinschaft der Menschen geworden, denen die Vernunft selbst gegeben ist. Damit sich der Mensch dem Menschen auf das sicherste zugesellen kann, muss er sich mit ihm verständigen und seine Absichten und Gedanken kundgeben können." (*ord.* II,35)

Zudem versteht Augustin das Zeichen nicht nur als rein intentionale Sache, die schlichtweg auf anderes verweist.[13] Damit nämlich ein Hörer verstehen kann, dass ein Laut etwas anderes bedeuten soll, als einfach nur laut zu sein, muss er bereits das Zeichen vom Geräusch unterscheiden können. Insofern zeigt das Zeichen nicht nur seine Sache an, sondern *auch sich selbst als Zeichen* und unterscheidet sich so von allen anderen Lauten und Geräuschen. So ist es beispielsweise möglich, ein Zeichen als solches zu erkennen, auch wenn noch nicht bekannt ist, wofür es steht.

Die ontologische Unterscheidung von körperlichen und geistigen Dingen spiegelt sich auch hier in dem Unterschied, dass das Zeichen den Sinnen und dem Geist etwas anzeigt. Das Signifikat muss zuvor bekannt sein (d. h. in der Erleuchtung gegeben worden sein), damit eine *species* als *signum* eingeordnet werden kann.[14] Wer diese innere Kenntnis nicht durch die Wahrheit bereits zur Erkenntnis mitbringt, wird das Zeichen auch nicht als solches erkennen können und es folglich für bedeutungslos halten. Den Sinnen zeigt das Zeichen zunächst nur seine körperliche Gestalt in Klang und Buchstabe an, dem Geist wiederum vermittelt es seine geistige Bedeutung – das, was Signifikat oder inneres Wort[15] genannt werden kann.[16] Das *ostendere* ist der Wink des Zeichens, eine Ermahnung zur Aufmerk-

---

[13] Insofern sich für Augustin aus dem Wort keine Sacherkenntnis ableiten lässt, kennt er keinen natürlichen Sprachursprung (wie Platon, *Kratylos* St. 383a), sondern scheint Aristoteles näher zu stehen (*de inter*. 16a26), der die Zeichen als konventionell und damit als an sich nicht wahr oder falsch definiert. Vgl. *gn. litt.* IX,12,20: „Wenn man die menschlichen Sprachen untersucht, tragen alle diese Wesen die Namen, die ihnen die Menschen in ihrer jeweiligen Sprache beigelegt haben. […] All das ist mit Namen versehen, die sich nach der Verschiedenheit der Sprachen und Volksstämme voneinander unterscheiden."

[14] Vgl. Wilken, Robert Louis, „Spiritus sanctus secundum scripturas sanctas: Exegetical Considerations of Augustine in the Holy Spirit", in: *Augustinian Studies* 31/1 (2001), S. 1–18, hier: S. 15 „The meaning of the text is accessible only if one has prior knowledge of the reality to which the text refers, the thing itself of which the words are signs."

[15] Vgl. Pollmann, *Doctrina,* S. 247: „Dabei lehnt er sich enger an die peripatetische denn an die stoische Zeichentheorie an, wodurch er den Doppelaspekt des Zeichens wahrt: Einerseits ist es eine sinnlich wahrnehmbare Größe, die als solche auch analysiert werden kann, andererseits ist es eine intelligible Größe, die der geistigen Auflösung im einzelnen Menschen bedarf. Gemäß dem Grundsatz per *visibilia* ad *invisibilia* ist von einer Finalisierung der *sensibilia* hin zu den *intelligibilia* bei Augustin auszugehen, wobei aber keiner der beide Aspekte vernachlässigt wird. […] Das Zeichen wird am Ende der Zeit vergehen, das letztlich Bezeichnete aber nicht. […] Dies gilt bei Augustin auch für den Text Bibel selbst, der somit seine etwa in der jüdischen Tradition vorhandene *Sacrosanctitas* verliert, auch wenn seine prinzipielle Irrtumslosigkeit von Augustin zugestanden wird." Die Schrift wird als Signifikant bei Augustin gerade nicht verabsolutiert, wie es die *ewige* Thora im Judentum ist, die vor aller Zeit geschaffen wurde, vgl. Uhde, *Gleichnis,* S. 5, Anm. 30.

[16] Vgl. Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 136: „Um 389/391 (393) kannte Augustin die präzise Vorstellung des inneren Wortes offenbar noch nicht. Dass ‚verbum dicere' auch ein auf innerer ethischer Entscheidung beruhendes ‚exprimere factis' meint, begegnet zuerst in Rom. Imperf. 23 (394). […] Sobald Augustin die ethische Tradition des inneren Sprechens aufgenommen

samkeit des Geistes, sodass auf mehr geachtet wird als lediglich auf das sinnlich Wahrgenommene.[17] Die Eigenschaft des Zeichens, sich selbst und etwas Geistiges anzuzeigen, wird bei der Deutung der Inkarnation als Wort im Fleisch von größter Wichtigkeit und führt Augustin zur Ansicht, dass alle materielle Erscheinung einen signifikativen Aspekt hat: „What makes it possible to understand figurations is the ability to see an intelligible res behind a sensible signum. It is, I think, the power of reading the incarnate sign."[18] Das *loqui* beschreibt Augustin wie folgt: „Sprechen heißt mit artikulierter Stimme Zeichen geben" (*dial.* 5). Das Sprechen erscheint in dieser Definition als ein Akt des Gebens, aber auch als ein Medium der Zeichenvermittlung. Es ist eine Entäußerung durch Zeichen. Was geäußert wird, ist das innere Wort (vgl. *ench*. 22). Hier zeichnet sich bereits die grundlegende Scheidung von innerem und äußerem Wort ab.[19]

Damit ist die Definition des *verbum* vollständig.[20] Es handelt sich um ein Zeichen, das sich selbst und darüber hinaus etwas Wahrnehmbares, Verstehbares oder Verborgenes dem Geist eines Hörers mittels der Sinne anzeigt. Das hat Konsequenzen für die Richtung der Hermeneutik. Während bei Aristoteles (*de inter.* 16a,

hat, verbindet er damit sofort die dialektische Vorstellung der Wortbedeutung (*dicibile*, *significatio*), die des inneren Betens und Bekennens und auch die theologische Überlieferung der Logosspekulation." Duchrow widerspricht sich selbst, wenn er sagt, dass das innere Sprechen (Wort) erst ab 394 belegt ist (d. h. bei *dial.* und *mag.* noch nicht). Die Erörterungen, in denen Augustin das innere Wort mit *dicibile* (*dial*: 386) und *significatio* (*mag* 388) verbunden hat, sind deutlich vor 394 anzusetzen.

17 Vgl. Pollmann, *Doctrina,* S. 169: „In der aristotelischen Konzeption der *phone semantike* ist also die sensibel-intelligible Doppelnatur des Lautzeichens, wie sie auch Augustin in DC vertritt, enthalten."

18 Jordan, Mark D., „Words and Word: Incarnation and Signification in Augustine's de doctrina christiana", in: *Augustinian Studies* 11 (1980), S. 177–196, hier: S. 189. Im Folgenden kurz zitiert: Jordan, *Words*.

19 Vgl. in Platon, *Theaitetos* St. 205d spricht dieser bereits von der Funktion des Logos, den Gedanken nach außen hin zu offenbaren. Augustin beschreibt die sprachliche Entäußerung des Inneren und zugleich die Verborgenheit der inneren Worte eindrücklich: „Ein Abgrund ruft den andern an: Wenn Tiefe Abgrund heißt, glauben wir dann, das Menschenherz sei kein Abgrund? Was nämlich ist tiefer als dieser Abgrund? Reden können die Menschen, gesehen können sie werden durch Handlung ihrer Glieder, gehört in Worten – aber in wessen Gedanken dringt man ein, wessen Herz wird eingesehen? Was er innen treibt, was er innen kann, […] wer begreift es? Ein Abgrund ruft den andern an: Ein Mensch den andern […]." (*en. ps.* XLI,13)

20 Im Johanneskommentar nennt Augustin noch die Selektion als zentrale Funktion des Bezeichnens. Vgl. *io. ev. tr.* XXV,11 (CCL 36,253,16–26): „Was heißt bezeichnen, als etwas in besonderer Weise darstellen? Denn das heißt bezeichnen, etwas mit einem Merkmal versehen, damit es nicht mit den übrigen Dingen verwechselt wird. Bezeichnen heißt ein Zeichen auf etwas machen. Was immer du mit einem Zeichen versiehst, du machst das Zeichen deshalb, damit es nicht infolge Verwechslung mit anderen [*ne confusa cum aliis*] dir unerkannt bleibe."

c.1) die Zeichen für die Vorstellung in der Seele stehen und diese formal auf die äußeren Substanzen verweisen, besteht das Ziel der Hermeneutik darin, die intramentale Form ins Wort zu bringen. In Aristoteles' Werk Περὶ ἑρμηνείας geht es folgerichtig primär darum, wie ein Gedanke formuliert, d. h. ins Wort gebracht werden kann (*de inter.* 16b–c, c.4–5).[21] Umgekehrt ist bei Augustin die Wesenserkenntnis nicht auf das äußere Ding ausgerichtet, sondern auf die innere geistige Form, d. h. das innere Wort. Folglich ist das letzte Verweisungsglied der Sprache nicht mehr das äußere Objekt (wie bei Aristoteles), sondern das innere Wort, dessen Wesenserkenntnis nichts mehr durch die äußere Wahrnehmung hinzugewinnen kann. Daraus folgt aber auch, dass für Augustin Hermeneutik darin besteht, *aus einem sprachlichen Zeichensystem die wahre Bedeutung zu extrahieren* – anstatt sie in diese hineinzulegen. Aristoteles' Hermeneutik bedeutet Bedeutung in die Zeichen zu legen (Artikulationstheorie); Augustins Hermeneutik bedeutet Bedeutung aus den Zeichen zu lesen (Interpretationstheorie).

Ein *verbum* stellt für Augustin also immer eine zusammengesetzte Realität dar, insofern es auf wahrnehmbar/körperlicher Ebene nur als Zeichen auftritt und wenn es eine von sich unterschiedene rationale Bedeutung transportiert.[22] Diese Bedeutung ist als geistige Sache das Signifikat und beinhaltet die zu bezeichnende Sache nach dem logischen Gehalt.[23] Das Zeichen ist also immer aus etwas Körperlichem und etwas Geistigem zusammengesetzt[24] und entspricht damit dem sprachlichen

---

[21] Vgl. Oeming, Manfred, *Biblische Hermeneutik*, Darmstadt 2010, S. 7: „Die Hermeneutik ist nach Aristoteles die Kunst, wahre Aussagen über Sachen zu formulieren. Damit entwickelt er die Theorie von der Wahrheit als ‚Entsprechung' von Sache und Erkenntnis."

[22] Vgl. Hardy, P. Richard, *Actualité de la Révélation divine, Une Étude des ‚Tractatus in Iohannis Euangelium' de Saint Augustin*, Paris 1974, S. 33: „Les mots pour Augustin ne sont que des véhicles, par lesquels les hommes peuvent communiquer entre eux. L'object réel de cette communication, la vraie parole est silencieuse et intérieure. Ce qui importe c'est le sens des mots prononcés. […] Cette conception de la parole constitue le fondement même de son exégèse. Augustin se sert de cette théorie pour justifier le sens spirituel de l'Écriture." Im Folgenden kurz zitiert: Hardy, *Actualité*.

[23] Vgl. *en. ps.* VIII,2: „Denn auch das Wort Gottes kann unter der Traube verstanden werden […]: wenn es in der Notwendigkeit sich auszudrücken den Ton der Stimme annimmt, um in die Ohren der Hörer getragen zu werden, wird von dem Stimmklang wie von Traubenhüllen der Sinn wie der Wein umschlossen, und so gelangt diese Traube zu den Ohren wie in die Kelter der Winzer. Dort nämlich wird geschieden, so dass der Klang bis zum Ohre die Führung hat, der Sinn aber im Gedächtnis der Hörenden wie in einem Becken aufgefangen wird, von wo er in das sittliche Tun und in die Geisthaltung übergeht."

[24] Vgl. *gn. litt.* I,15,29 (CSEL 28,1,21,9–10): „Sicut enim vox materia est verborum, verba vero formatam vocem indicant." Das heißt: „So wie die Stimme die Materie der Worte ist, die Worte aber die geformte Stimme deutlich werden lassen [hat Gott die Schöpfung zugleich durch die Formung des Wortes erschaffen]." Übersetzung im Folgenden zitiert nach: Augustinus, *de genesi ad litteram libri duodecim, Über den Wortlaut der Genesis*, Carl Johann Perl (Übers. & Hrsg.), Paderborn 1961. Die Stimme ist Materie des Wortes und als geformte Materie ist sie

und erkennenden Wesen des Menschen, das aus Leib und Seele zusammengesetzt ist (vgl. *an. quant.* XXXII,66f.). Alles Erscheinende hat einen Sinn, eine Bedeutung, und diese wird dem Geist angezeigt, also vor allem im Geist gefunden – hierbei entspricht Augustins Position zunächst in gewissem Umfang der von Aristoteles, der ebenfalls die Vorstellungen in der Seele als das Bezeichnete ansieht.[25]

Augustin differenziert im *verbum* den Aspekt, der vom Ohr gehört wird und in der Seele eingesehen [*dicibile*], das Zeichen [*dictio*], das auf eine Sache verweist, und die Sache [*res*] selbst, die mit keinem der ersten beiden identisch ist.

> Aber was auch immer aus dem Wort nicht die Ohren, sondern die Seele wahrnimmt und was von der Seele selbst eingeschlossen gehalten wird ist, nennt man das Aussprechbare [das in Worte zu fassende]. Wenn aber ein Wort geäußert wird nicht wegen seiner selbst, sondern um etwas anderes zu bezeichnen, dann wird es Ausdruck[sweise] genannt. Die Sache selbst aber, die weder ein Wort ist, noch das geistige Erfassen eines Wortes ist, sei es, dass es ein Wort hat, durch das es bezeichnet werden kann, oder nicht hat, wird als nichts anderes bezeichnet als Ding [*res*] schon im eigentlichen Sinne des Namens.[26]

---

ein Wort. Das Sprechen ist die Zusammensetzung aus Form und Materie – ein artikuliertes (Form) und hörbares (Materie) Wort.

[25] Vgl. Aristoteles, *de interpretatione* 16a, c.1: „Es sind also die Laute, zu denen die Stimme gebildet wird, Zeichen der in der Seele hervorgerufenen Vorstellungen, und die Schrift wieder ein Zeichen der Laute. […] Was aber durch beide an erster Stelle angezeigt wird, die einfachen seelischen Vorstellungen, sind bei allen Menschen dieselben, und ebenso sind es die Dinge, deren Abbilder die Vorstellungen sind." Vgl. ganz ähnlich Augustin *dial.* 5 (PL 32,1411): „Quod dixi dicibile, verbum est, nex tamen verbum, sed quod in verbo intellegitur et animo continetur, significat." Das heißt: „Das, was ich das ‚dicibile' [Aussprechbare] nannte, ist ein Wort, obwohl es selbst kein Wort bezeichnet, sondern das, was im Wort verstanden/eingesehen wird und in der Seele enthalten ist." (Übersetzung: SW)

[26] Vgl. *dial.* 5 (PL 32,1411): „Quidquid autem ex verbo non aures sed animus sentit et ipso animo tenetur inclusum, dicibile vocatur. Cum vero verbum procedit non propter se sed propter aliud aliquid significandum, dictio vocatur. Res autem ipsa, quae iam verbum non est neque verbi in mente conceptio, sive habeat verbum quo significari possit, sive non habeat, nihil aliud quam res vocatur proprio iam nomine." (Übersetzung: SW)

Dies zeigt, dass auf Augustin das semiotische Dreieck[27] von Signifikant [*signum/dictio*], Signifikat [*verbum/dicibile*][28], Referent [*res*] anwendbar ist.[29] In einem *verbum* treten alle drei Aspekte auf: die Bezeichnung, das Verstehen durch die Bedeutung sowie die Sache, die dadurch vergegenwärtigt wird – auch wenn Augustin diese drei Aspekte nie ausdrücklich definitorisch gleichsetzt.[30] Dieses semantische

[27] Vgl. Strauss, *Schrift*, S. 79: „Sie [Offenbarung] ist also eine Größe, der letztlich keine Methode adäquat sein kann, die von dieser ihrer Sonderstellung absieht. Es ist also nicht etwa damit getan, zu erkennen, was die verba als signa auf Grund einer Übereinkunft der Menschen bezeichnen. Vielmehr fungieren die zunächst durch Worte bezeichneten res auf Grund einer similitudo oder ihnen von Gott beigelegten significatio selbst wieder als Zeichen. Der nunmehr zweifache Verweisungszusammenhang: *verbum* (*littera*) – *res* = *figura* – *res* (*divina*) erfordert zweifaches Verstehen: das fleischliche und das geistliche, wie Augustin auf Grund von 2 Kor 3,6 unterscheidet (*doctr. chr.* III,5,9)." Dies entspricht dem semiotischen Dreieck, vgl. S. 22, Anm. 23.

[28] Im Folgenden wird *dicibile* mit dem Signifikat identifiziert. Hierbei ist aber keine zwingende Definition intendiert. Es besteht bereits bei Platon, bei Aristoteles und der Stoa keine scharfe Differenzierung oder Identifikation zwischen Begriff, Erkanntem und Signifikat; es kann aber zumindest von einer Bedeutungsüberschneidung gesprochen werden: Vgl. Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 47: „Dieses schwer fixierbare Bezeichnete wurde in seiner Eigenart von den Stoikern oft verwischt; denn manchmal verstanden sie darunter einfach das Erkannte (νόημα), ein andermal das Ding (τυγχάνον) und nicht ein besonderes viertes Elemente. […] Bedenkt man noch, dass das ‚Sagbare' eigentlich nur eine Nuancierung der aristotelischen Anschauung bedeutet (vgl. *anal. post.* A 76b24; *cat*. 4b34; *Metaph.* IV 1009a20), so wird man nicht in diesem vierten Sprachelement das entscheidend Neue der Stoa gegenüber der Tradition suchen dürfen." & Ebd. S. 50: „[F]indet sich dergleichen doch nirgends im Blick auf das innere Wort und die bezeichnete Bedeutung. Das sollte vor einer vorschnellen Identifikation warnen, zumal erstens der Begriff der Bedeutung sachlich etwas ganz anderes anvisiert als der des inneren Wortes." & Ebd. S. 123: „Das unterstützt die oben bereits angedeutete Vermutung, dass der eigentliche Begriff des inneren Wortes (λόγος ἐνδιάθετος) nicht in der dialektischen Tradition weiterentwickelt und überliefert wird und daher nicht einfach mit dem λεκτον identifiziert werden darf." Eigenartigerweise sagt Duchrow hier zweimal, dass inneres Wort und Signifikat nicht identifiziert werden sollen und sagt trotzdem S. 125: „Zwar nimmt hier das ‚*verbum quod corde gestamus*' genau die gleiche Stelle ein wie das *dicibile* in *dial* V und implizit die *significatio* in den übrigen frühen Texten. […] Es beginnt sich sogar bereits ein Interesse daran zu regen, das innere Wort wegen der Analogie zum *Verbum* wirklich als Wort zu bezeichnen." In Anmerkung 104 bringt er selbst sogar noch die wörtlichen Belegstellen der Identifikation: *serm.* CLXXXVII,3 (PL 32,1002): „Sicut verbum quod corde gestamus, fit vox cum id ore profermimus […] ut et intus maneat quod inellegatur, et forus sonet quod audiatur" & *io. ev. tr.* I,8 (CCL 32,5,13–15): „Est uerbum quod uere spiritaliter dicitur, illud quod intellegis de sono, non ipse sonus." Es scheint unbegreiflich, warum Duchrow an dieser so zentralen Einsicht, ob das innere Wort gleich dem Signifikat ist, selbstwidersprüchliche Aussagen macht – wäre doch das „biblische Hören" an sich gar nicht möglich, wenn in den Zeichen der Bibel nicht das Wort Gottes gehört/verstanden werden könnte.

[29] Vgl. Fuhrer, *Hermeneutik*, S. 131: „Auf der Grundlage der stoischen Sprachtheorie fasst er Wörter als Zeichen auf und erörtert die wechselseitige Beziehung von Signifikant (‚signum') und Signifikat (‚res') und deren Bezug zum materiellen Gegenstand (ebenfalls ‚res')."

[30] So findet sich nach *de dialectica* das *dicibile* nirgends mehr, das innere Wort taucht in *de doctrina christiana* nicht auf und die Lehre des inneren Wortes in *de trinitate* nimmt kaum einen

Schema soll dazu dienen, Augustins Auslegung und philosophische Interpretation des göttlichen Wortes im Rahmen seiner Sprachphilosophie einzuordnen und verstehbar zu machen. Insbesondere die bei Augustin geäußerte Beobachtung, dass das Zeichen nicht nur etwas anderes, sondern auch sich selbst anzeigt, wird bei der Deutung des Fleisches des göttlichen Wortes zentral sein – das Fleisch zeigt als Zeichen nämlich primär sich selbst als erscheinende Gottheit an.

Augustin kommt gegen Ende des Werkes auf eine Problematik zu sprechen, die er auch in *de magistro* erneut aufgreifen wird:

> Daher ist von den Dialektikern ganz zurecht gesagt worden, dass jedes Wort mehrdeutig ist. Es interessiert dabei nicht, was Hortensius bei Cicero in dieser Weise übertrieben kritisiert: Sie erklären, sie würden es wagen, das Mehrdeutige klar zu bestimmen; dieselben Leute aber sagen, dass jedes Wort mehrdeutig sei; wie also werden sie Mehrdeutiges mit Mehrdeutigem erklären? Denn dies ist das gleiche, wie wenn man eine erloschene Leuchte in die Finsternis trägt.'[31]

Es ist die Frage, inwiefern das Zeichen selbst eindeutig seine Bedeutung mittransportiert oder immer mehrdeutig [*ambigua*] bleibt. Augustin sieht hier noch eine pragmatische Lösung für dieses Problem:

> Wenn nämlich behauptet wird, jedes Wort sei mehrdeutig, so gilt dies nur für die einzelnen Worte; aber Mehrdeutigkeiten werden in der Diskussion geklärt, und niemand diskutiert nur mit einzelnen Wörtern. Also erklärt niemand mehrdeutige Wörter durch mehrdeutige Wörter.[32]

Duchrow formuliert diese sehr kurzlebige Lösung wie folgt: „Hier könnte es noch scheinen, als sei nur das Einzelwort zur Erkenntnis der Sache unbrauchbar, der sprachliche Satz dagegen eindeutig für die Erklärung, Unterscheidung und Sicht

---

direkten Bezug zur Sprachphilosophie. Es kann sich bei der Gleichsetzung dieser drei (Bedeutung, Signifikat, inneres Wort) lediglich um eine Hypothese handeln, die aber wenigstens dadurch berechtigt scheint, dass die Ähnlichkeit dieser drei in der platonischen Tradition begründet liegt. Einer der ersten wörtlichen Belege für das ‚innere Wort' findet sich um 394–395 in *Epistolae ad Romanos inchoata expositio* 23,8: „(Die Wendung) ‚das Wort (wider den heiligen Geist) sagen' scheint hier nämlich nicht so gebraucht, dass darunter nur das zu verstehen ist, was wir mit der Zunge formulieren, sondern was wir mit dem Herzen empfangen und dann auch durch die Tat ausdrücken."

[31] *Dial.* 9 (PL 32,1415): „Itaque rectissime a dialecticis dictum est ambiguum esse omne verbum. Nec moveat quod apud Ciceronem calumniatur Hortensius hoc modo ‚ambigua se aiunt audere explicare dilucide. Idem omne verbum ambiguum esse dicunt. Quomodo igitur ambigua ambiguis explicabunt? Nam hoc est in tenebras extinctum lumen inferre'." (Übersetzung: SW)

[32] *Dial.* 9 (PL 32,1415): „Quod enim dictum est omne verbum esse ambiguum de verbis singulis dictum est. Explicantur autem ambigua disputando et nemo utique verbis singulis disputat. Nemo igitur ambigua verba verbis ambiguis explicabit."

der Wahrheit. Diese Annahme aber macht De magistro zunichte."[33] Wie sollte dann aber überhaupt die Bedeutung eines Wortes eingesehen werden können?

b de magistro – Sprachskeptizismus und innerer Lehrer

Tilman Borsche, der dieser Analyse zugrunde gelegt wird, gelangt zu Beginn seines Textes zu der Feststellung, dass dem „theologischen Schlussteil", dem Bezug von „Schulgrammatik" und „Logosmetaphysik", in der Forschung[34] kaum Beachtung zukam.[35] Leider bleibt Borsche bis zum Ende die Erörterung einer solchen Beziehung schuldig. Folgende Seiten sollen die Bedeutung der Sprachphilosophie in *de magistro* im Kontext der christlichen Philosophie Augustins, insbesondere den „theologischen Schlussteil", hervorheben; so hält Augustin ja selbst fest, dass es in dem kompletten Werk nur darum geht, dass *Gott* den Menschen lehrt (*retr.* I,11).

Augustin fragt nach der Möglichkeit, durch Worte Wissen lehren zu können (*mag* I,1). Darin erkennt er zwar zunächst den primären Zweck von Sprache, jedoch ist ihm durch seine Erfahrung sinnloser höfischer Rhetorik und vor allem der manichäischen, verführenden Rede (*conf.* V,3,3: *suaviloquentia*), ein Misstrauen und eine Skepsis gegenüber der Fähigkeit der Sprache, Wahres zu lehren, gewachsen.[36] Dieses Misstrauen kann vom Christen Augustin, der seine Offenbarung in wörtlicher Form vorliegen hat, nicht unreflektiert bleiben.[37]

Augustins Analyse beschränkt sich darauf, inwiefern ein Wort überhaupt Bedeutung haben kann – was gleichbedeutend mit der Frage ist, ob etwas gelehrt werden kann. Dies setzt die traditionelle Unterscheidung von Namen und Wörter

---

[33] Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 62.

[34] Vgl. Flasch, *Augustin*, S. 121.

[35] Vgl. Borsche, Tilman, „Macht und Ohnmacht der Wörter, Bemerkungen zu Augustins ‚de magistro'", in: *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, Burkhard Mojsisch (Hrsg.), Amsterdam 1986, S. 121–162, hier: S. 122. Im Folgenden kurz zitiert: Borsche, *Ohnmacht*.

[36] Ebenfalls ist Augustin in seiner Überwindung des manichäischen Dualismus bemüht aufzuzeigen, dass die sichtbare materielle Welt nicht als radikal böse aufgefasst werden muss. Zu diesem Zweck muss dem *mundus sensibilis*, in dem Gott sichtbar erschienen ist (*vera rel.* XVI,30) eine positive Funktion zukommen. Also zeigt Augustin ausführlich auf, dass auch in allen Sünden Wahrheit vorausgesetzt werden muss, jeder Irrtum Wahrheit voraussetzt, jede lügenhafte Erscheinung eine erscheinende Wahrheit usw. (vgl. *vera rel*. XLV,84–85). Der sichtbaren Welt kommt insgesamt eine positive (und keine rein manichäisch negative) Rolle zu, weil sie als Sichtbare zumindest auf unsichtbare Wahrheiten zeichenhaft hindeutet. Die Semantik koppelt also den Dualismus von Materie und Geist.

[37] Trotz der Abwertung äußerer Zeichen sieht Augustin in den historischen Zeichen eine sehr große Bedeutung, nämlich die des erscheinenden göttlichen Wortes. Vgl. Bonner, Gerald, „Augustine as Biblical Scholar", in: *The Cambridge History of the Bible*, Bd. 1, Peter R. Ackroyd (Hrsg.), Cambridge 1970, S. 541–563, hier: S. 554: „[He] does see in the sacred writings the record of God's revelation in time of his eternal purpose. In this respect, Augustine came to attribute to the temporal and the historical a far greater significance than a Neo-Platonist would do."

voraus, sodass zwischen zwei Ebenen differenziert wird.[38] Die Unterscheidung von gesprochenem Wort und seiner Bedeutung (*nomen* von *noscere*) führt Augustin mit Verweis auf die Bibel ein (Mt 6,6). Wenn im Verborgenen, d. h. in seiner Kammer als seinem inneren Geist gebetet werden soll, muss das bedeuten, dass es eine geistige Sprache gibt, ohne dass diese körperlich geäußert werden muss. Dieses innere Gebet versteht Augustin sogar als eigentliche Sprache.[39] Augustin betont, dass seine Untersuchung zur Sicherung der Bedeutung der Zeichen dazu dienen soll, das Ziel seiner Religion zu erreichen:

> Und dennoch, sollte ich behaupten, dass es ein glückliches und zugleich ewig währendes Leben gäbe, wohin wir – so mein Wunsch – unter dem Geleit Gottes, d. h. der Wahrheit selbst, auf bestimmten Stufen, die unserem schwachen Schritt angepasst seien, geführt würden, muss ich befürchten, lächerlich zu erscheinen, weil ich einen so wichtigen Weg nicht durch Betrachtung der Gegenstände selbst, die bezeichnet werden, sondern ihrer Zeichen, einzuschlagen begonnen habe.[40]

Augustin benennt seine religiöse Motivation, das ewige Leben erreichen zu wollen. Hierzu muss er Gott und die Wahrheit, die ihm sein ewiges Leben darstellen, selbst erkennen (vgl. *mor.* I,25,47). Den Aufstieg zu dieser geistigen Wahrheit über

---

[38] Vgl. Platon, *Kratylos* St. 424b–c; 389d; Aristoteles *Soph. Elen*. 1, 165,13f.

[39] Vgl. *mag.* I,2: „[O]bwohl wir keinen Laut ertönen lassen, dennoch, weil wir eben die Wörter denken, innen im Geist sprechen und so auch durch das Sprechen nichts anderes tun als vergegenwärtigen, indem das Gedächtnis, dem die Wörter immanent sind, dadurch, dass es auf sie zurück kommt, die Sache selbst, deren Zeichen die Wörter sind, in den Geist treten lässt." Übersetzung im Folgenden zitiert nach: Augustinus, *de magistro*, Burkhard Mojsisch (Hrsg. & Übers.), Stuttgart 2010. Vgl. Pollmann, *Doctrina,* S. 111: „Augustin lehnt eine ‚horizontale' Kommunikation von Mensch zu Mensch als Selbstzweck ab (es soll also kein *frui,* sondern nur ein *uti* in diesem Zusammenhang stattfinden), d. h. die einzig wahre *communicatio* bzw. *communio* der Seele ist ihre Einheit mit der Wahrheit Gottes." Vgl. *doctr. chr.* IV,15,32,87–89: „Er soll nicht daran zweifeln, dass er, wenn und insofern er dazu in der Lage ist, dies mehr aufgrund der Frömmigkeit seiner Gebete als durch seine rhetorischen Fähigkeit vermag, so dass er durch seine Gebete für sich und für jene, die er ansprechen will, Beter [*orator*] ist, bevor er zum Redner [*dictor*] wird. Genau zu dem Zeitpunkt, wenn er sich für sein Rede bereitmacht, soll er, bevor er seine Zunge für den Vortrag löst, seine dürstende Seele zu Gott erheben, damit er ausspeien kann, was er getrunken hat, oder ausgießen, was er in sich angefüllt hat. […] Wenn also der Hl. Geist in denen spricht, die den Verfolgern um Christi willen übergeben wurden [Mt 10,19f.], warum dann nicht auch in denen, die den Lernenden Christus übergeben?" Gebet als inneres Sprechen mit Gott ohne Differenz der äußeren Zeichen stellt für Augustin die wesenhafte und eigentlich Sprache dar und als solche ist es das Zwiegespräch mit Gott, was jede christliche Lehre zu einem abgeleiteten Sprechen Gottes werden lässt.

[40] *Mag.* VIII,21 (CCL 29,180,14–19): „Et tamen, si dicam uitam esse quandam beatam eandem que sempiternam, quo nos deo duce id est ipsa ueritate gradibus quibusdam infirmo gressui nostro accomodatis perduci cupiam, uereor, ne ridiculus uidear, qui non rerum ipsarum, quae significantur, sed signorum consideratione tantam uiam ingredi coeperim."

die Stufen (wie Augustin in *retr.* I,6 über körperliche Stufen zum Unkörperlichen zu kommen als sein Ziel benannt hat) der äußeren Zeichen zu unternehmen kann nur gelingen, wenn diese Stufen, d. h. die Zeichen, auch die geistige Bedeutung vermitteln.[41] Diese Kompetenz der Zeichen scheint fragwürdig. Die ursprüngliche Einsicht aus *de dialectica* war ja gewesen, dass eine Beseitigung der Ambiguität der Zeichen durch andere Zeichen bedeuten würde, Unklares durch noch einmal Unklares *ad infinitum* zu erklären.[42] Damit einher geht die Problematik, dass ein Zeichen nur in seiner Bedeutung verstanden wird, wenn bereits gewusst wird, was es bedeutet – wenn aber der Sinn nicht bekannt ist, kann es nicht verstanden werden (dann hat es nichts gelehrt).[43] Wenn es aber verstanden wird, war der Sinn zuvor schon bekannt (dann hat es auch nichts gelehrt) (vgl. *mag.* X,33). Zeichen, insofern sie selbstreflexiv sind, d. h. sich als Zeichen mitteilen, lehren eigentlich immer nur sich selbst, aber niemals etwas anderes.[44] Augustin unterscheidet aber einen nicht-reflexiven Gebrauch von Zeichen und benennt diesen als den Normalfall der

[41] Die religiöse Bedeutung der Unterscheidung der äußeren Sprache von der inneren Einsicht besitzt bereits eine lange Tradition. Ein entscheidender Unterschied stellt hier aber das Motiv der Ekstase dar. Philo sieht den geistigen Überstieg darin erfüllt, wenn die Seele nicht mehr in sich ist. Bei Augustin besteht das Ziel gerade darin, in die Seele einzukehren. Dem liegt zugrunde, dass Augustin neuplatonische Überstiege wegen der Inkarnation nicht mehr für nötig, noch für möglich hielt. Vgl. Philo von Alexandria, *Über die Frage: Wer ist der Erbe der göttlichen Dinge*, Joseph Cohn (Übers.), *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 5, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962, § 69–70, S. 238–239: „Wenn also, o Seele, das Verlangen über dich kommt, der göttlichen Güter Erbe zu werden, so verlasse nicht nur ‚Land', den Körper, ‚Verwandtschaft', die Sinnlichkeit und ‚Vaterhaus' (1 Mos. 12,1), die (durch die Sprache sich äußernde Vernunft), sondern entfliehe auch dir selbst, gehe aus dir hinaus, gleich den Besessenen und nach Korybantenart Rasenden verzückt und gotterfüllt mit prophetischer Begeisterung. Denn dies ist das Erbe der Seele, die gottbegeistert nicht mehr in sich ist, sondern von himmlischer Liebe getrieben und entflammt, von dem wahrhaft Seienden geführt und zu ihm emporgetragen wird, während die Wahrheit ihr voranschreitet und was im Wege ist, hinwegräumt, damit sie auf gebahnter Straße wandele." Vgl. Plotin, *Enn.*VI,4,12. Hier erörtert Plotin die Analogie vom Sprechen als Klangphänomen und der Inkorporation der Seele, was durchaus Parallelen mit Augustin aufweist.

[42] Platon, *Kratylos*, Otto Apelt (Übers.), Hamburg 2004 [Platon sämtliche Dialoge 2], St. 421e, S. 100: „[W]enn man immer nach den Worten fragt, die einem Namen zugrunde liegen, und dann wieder nach den Ausdrücken, die jenen Worten zugrundeliegen, forscht, und dies ohne Ende so weiter treibt, muss dann nicht schließlich der Antwortende einfach versagen." Im Folgenden kurz zitiert: Platon, *Kratylos.* & *mag.* III,6: „Deswegen wird auch der Schauspieler zwar nicht ein Wort durch ein Wort, aber nichtsdestoweniger doch ein Zeichen durch ein Zeichen anzeigen."

[43] Dass die Zeichen nichts lehren, sondern nur den bereits Wissenden erinnern, sagt schon Platon, *Phaidros* St. 278.

[44] Vgl. Borsche, *Ohnmacht*, S. 135: „Denn in den Wörtern, sofern sie in reflexiver Bedeutung genommen werden, ist das, was durch sie bezeichnet wird, unmittelbar gegenwärtig. Der für alles Lernen durch Zeichen problematische Übergang vom Zeichen zum Bezeichneten ist hier immer schon vollzogen."

Sprache, da Wörter in der Regel auf ihre Sache verweisen und nur sekundär auf sich selbst. Von dieser Sache können die Wörter aber kein Wissen geben, sondern setzen dieses Wissen immer schon voraus.[45]

Damit ist Augustin am „Tiefpunkt" seiner skeptischen Analyse angekommen, und Zeichen scheinen gar nichts mehr lehren zu können. Sofern seine Semantik zutrifft, ergibt sich ein dogmatisches Problem: Wie soll die ewige Wahrheit als unveränderliche Erkenntnis aus einem Zeichensystem extrahiert werden, wenn das Verhältnis der Zeichen zu seinem Referenten völlig kontingent ist?[46] Augustin braucht ein Prinzip der Kontinuität, das die dogmatische Wahrheit als konstante Bedeutung der mehrdeutigen Zeichen (vgl. *doctr. chr.* I,5,5–21,19*; civ.* XVIII,48; *conf.* XIII,24,25) der Heiligen Schrift sichert.[47] Dieses Prinzip ist als innerer Lehrer selbst der Garant seiner eigenen Bedeutung in der Schrift als Signifikat.[48] „Die Unwandelbarkeit dieser göttlichen ‚Disposition' ist damit gegeben, dass sie Bestandteil der *ratio intelligibilis* ist, ein *‚fixum et statutum in ipsa sapientia dei'* [ep. 138,7]."[49]

---

[45] Vgl. *mag.* X,33: „Infolgedessen lernt man ein Zeichen eher durch die erkannte Sache, denn die Sache als solche durch das gegebene Zeichen kennen." Vgl. Platon, *Krat*ylos St. 439a, wobei Platon mehr nach dem Ursprung der Sprache fragt, was für Augustin hier nicht sonderlich von Belang ist und sogar eine schädliche Neugier darstellt, da die Etymologien nichts als Traumdeutung sind. Er stellt sich damit gegen die stoische Tradition, die den Ursprung der Sprache in der Natur ansieht und eher auf die aristotelische Seite, die die Zeichen aus konventionellem Ursprung ableitet. Vgl. Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 56–58. Dieser kommt sogar zu der Einschätzung, dass Augustin deshalb gerade kein Vertreter stoischer Sprachphilosophie sei (!).

[46] Vgl. Strauss, *Schrift*, S. 15. Strauss sieht als zentrales Problem die Heilige Schrift als „historisches Dokument" denken zu können. Augustin ist aber am geschichtlich erscheinenden Zeichen nie als solches interessiert, sondern nur insofern es das göttliche Wort vermittelt. Genauer gesagt, legt Augustin nicht einfach eine Sprachphilosophie vor, sondern eine Offenbarungstheologie der Sprache.

[47] Vgl. Strauss, *Schrift*, S. 95–101.

[48] Dassmann, Ernst, „Schriftverständnis und religiöse Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus", in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 87 (1978), S. 264: „Verstehen der Schrift ereignet sich ‚indem der menschliche Geist in direkte Beziehung zu Gott tritt', indem das Wort der Schrift als das Wort, das Christus ist, in das Herz des Menschen eingeht." Man könnte durchaus anfragen, ob diese Illuminationslehre nicht jedes erfolgreiche Sprachgeschehen – indem es durch das direkte Eingreifen eines metaphysischen Prinzips erklärt wird – einfach nur durch ein Wunder erklärt. Ähnlich wie Leibniz den Occasionalismus von Malebranche ablehnte, da er alles, was natürlicherweise vonstatten geht, durch eine unendliche Kette von Wundereingriffen erklärt, was im Endeffekt bedeutet, überhaupt nichts mehr zu erklären. Augustin scheint sich zu seinem sprachphilosophischen Occasionalismus berechtigt zu sehen, da er in *de magistro* aufzeigt, dass ein erfolgreiches Sprachgeschehen unmöglich ist ohne die Hypothese eines inneren Lehrers. Damit wäre das Wort Gottes tatsächlich so etwas wie der Gott der Sprache an sich: *io. ev. tr*. XXII,14 (CCL 36,231,7): „Dicere enim meum esse est", „Sprechen ist mein Sein."

[49] Strauss, *Schrift*, S. 102.

Auch wenn sich die Position, dass durch Wörter eigentlich nichts gelehrt werden kann, in der antiken Skepsis findet,[50] hat Augustin nicht vor, die Sprache überhaupt ihrer Funktion zu entledigen, sondern durch seine methodische Skepsis zu einer verlässlichen Begründung zu kommen, inwiefern Wörter Bedeutung haben, d. h. die Sprache Wahrheit übermitteln kann. Bislang können Zeichen nur an die Sache erinnern, die zuvor bereits gewusst wurde, oder – sofern die Sache nicht bekannt ist – dazu auffordern, nach dem Unbekannten zu fragen (*mag.* X,34–36).

Der Empiriker erklärt die Unmöglichkeit, aus dem Zeichen die Bedeutung zu erkennen, dadurch, dass die fehlende Sachkenntnis als Bedeutung des Zeichens durch die sinnliche Erfahrung ergänzt werden muss. Diese Alternative wird von Augustin mit zwei Argumenten abgelehnt: (1) „Die Bedeutung ist die Macht eines Wortes, die in ihrem Klang verborgen [*latet*] ist."[51] Hier begegnet, wie in der Definition aus *de dialectica*, die Latenz, „das Verborgene", der Bedeutung. Diese wurde als dritte Möglichkeit, auf die ein Zeichen hinweisen kann, eingeführt. Die geistige Bedeutung ist nun aber im äußeren Zeichen verborgen, d. h. sie ist nie an sich sinnlich wahrnehmbar. Also kann die Bedeutung, durch die ein Zeichen überhaupt erst verstanden wird, gerade nicht empirisch erfasst werden. (2) Zudem erklärt er an den Alternativen, dass durch Tun etwas (am Beispiel des Gehens: *ambulare*) gezeigt wird (*mag.* X,29), oder durch demonstratives Zeigen, wie mit dem Zeigefinger (*mag.* X,34), zwar auf etwas empirisch hingewiesen werden kann, mitnichten aber die Ambiguität durch dieses Zeigen beseitigt werden kann.

Das Wort [*verbum*] besteht also aus Laut [*sonus*] und Bedeutung [*significatio*], die Vermittlung der beiden ist aber immer noch unklar (*mag.* X,34; *serm.* CCLXXXVIII,3).[52] Ein Laut wird aber erst dann zu einem Wort, sofern er Bedeu-

---

[50] Vgl. Sextus Empiricus, *Pyrron. Hypotyp.* III,253–268; *Adv. Math.* I,1–40. Vgl. Augustin, *div. qu.* XLV,1–2: gleich betitelt „adversus mathematicos". Hier erklärt Augustin am Beispiel der Astrologen, dass aus materieller Erscheinung keine andere Bedeutung gezogen werden kann als dahinter die Schönheit des Schöpfers zu finden.

[51] *Mag.* X,34 (CCL 29,193,115–156): „Uim uerbi, id est significationem, quae latet in sono."

[52] Vgl. Pohlenz, Max, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1959, S. 412: „Das hat Tertullian (Apologetikum 17,1; 21,11) offen ausgesprochen und dabei auch für die christliche Lehre, dass der Logos als Kraft Gottes zu dessen Wesen gehöre, aber in der Welt als selbstständiger ‚zweiter Gott' aus diesem heraustrete, ausdrücklich auf die stoische Scheidung des Logos endiathetos und prophorikos – als Römer gibt er sie durch ratio und sermo wieder – hingewiesen." Im Folgenden kurz zitiert: Pohlenz, *Stoa*. Die stoische Unterscheidung von innerem und äußerem Wort und ihre Anwendung auf Christus als Gottes Sohn ist für Augustin bereits Traditionsgut. Vgl. bspw. Apuleius, *de platone et eius dogmate,* I,14: „Dem Menschen wurde aber es mehr zu Diensten der rechten Vernunft und der angenehmsten Rede gegeben, damit was, was die Klugheit im Herzen [prudentia corde] ausdachte, die Rede zum sinnhaften Ausdruck [sensa oratio] brächte." Vgl. Schindler, *Wort*, S. 104: „Es ist jedoch auffallend, dass das Begriffspaar faktisch doch nicht im Rahmen eindeutig stoischer Überlieferung erscheint, sondern erst bei Porphyrios ausdrücklich der Stoa zugeschrieben wird [de abstinentia III,2, vgl. Pohlenz, Max, *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa*, Göttingen 1938/39, S. 192;197: „Das Begriffspaar selbst taucht erstmals bei Philo auf (de abrahamo 83),

tung hat. Das ist der Grund, warum aus dem äußeren Zeichen allein auch nichts gelernt werden kann, da das, was es als Wort vom Klang unterscheidet, die Bedeutung, gar nicht „darin" ist (dies wäre ein magisches Sprachverständnis). Die Bedeutung ist nicht im Zeichen, sondern im verstehenden Geist und wird durch Wahrnehmung gelernt – insofern zeigt sich auch der Teil der Definition des *verbum* als unverzichtbar, der das Zeichen in seinem Wesen davon abhängig macht, dass es einem Geist zu verstehen gegeben wird [*animo ostendit*].

Folglich verschiebt sich das Interesse Augustins von der Analyse der Zeichen hin zur Frage nach dem Aspekt der Bedeutung. Zu dieser „Bedeutung" nochmals die Definition aus *de dialectica*: „Das, was ich das ‚*dicibile*' [Aussprechbar] nannte, ist ein Wort, obwohl es selbst kein Wort bezeichnet, sondern das, was im Wort verstanden/eingesehen wird und in der Seele enthalten ist."[53] Es handelt sich hierbei um die Definition des Signifikats (vgl. *ord.* II,39). Dieses Signifikat entspricht dem erkannten Begriff im Geist: „Das gefundene Abhängigkeitsverhältnis zwischen *signum* und *cognitio rei* ist identisch mit dem zwischen *sonus* und *significatio*."[54] Augustin gelangt zu dem platonischen Schluss, dass der Gedanke im Geist formal der Bedeutung des Zeichens entspricht.[55] „Daraus ergibt sich auch, dass die eine Frage, was ein Wort bedeute, und die andere Frage, was eine Sache sei, durchaus

---

also bereits in theologischem Zusammenhang, was natürlich gerade bei Philo stoische Herkunft keineswegs ausschließt]". Vgl. Philo von Alexandria, *Über Abraham, Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 1, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962, § 83, S. 114: „Mit dem ‚Ton' nämlich meint die hl. Schrift den ausgesprochenen Gedanken und mit dem ‚Vater' die leitende Vernunft – denn der in unserem Innern gefasste Gedanke ist seiner Natur nach der Vater des ausgesprochenen, da er der ältere ist und gewissermaßen das erzeugt, was zu sagen ist."

[53] *Dial.* 5 (PL 32,1411): „Quod dixi dicibile, verbum est, nec tamen verbum, sed quod in verbo intellegitur et animo continetur, significat." (Übersetzung: SW)

[54] Borsche, *Ohnmacht*, S. 143. Vgl. dazu *gn. litt.* XII,9,20: „Denn des Pharao Geist ist (nur) befähigt worden, um zu sehen, Josephs Verstand aber ward erleuchtet, um zu erkennen […]. Ich will mit dem Geist beten, aber ich will auch mit dem Verstande beten (1 Kor 14,15), so dass sowohl die Zeichen der Dinge im Geist geformt werden, als auch ihr Sinngehalt im Verstand widerstrahlt; ich will sagen: auf Grund dieser Unterscheidung haben wir hier die Schauweise geistig genannt, bei der wir uns gedanklich auch die Bilder abwesender Körper vorstellen."

[55] Vgl. Platon *Sophistes* St. 263c, S. 119 (Apelt): „Denken [Dianoia] also und Aussage [Logos] sind dasselbe; nur dass das erstere ein Gespräch der Seele innerlich mit sich selbst ohne sprachliche Äußerung ist, weshalb es denn eben diesen Namen von uns erhielt: denken. Allerdings. Dagegen heißt das Ausströmen des Gedankens aus der Seele durch den Mund unter Begleitung des Tones Aussage?" & *Phaidros* St. 276a (Ritter): „Von dem lebendigen und beseelten Wort des Wissenden sprichst du, wovon das geschriebene mit Recht als ein Abbild bezeichnet werden könnte? Allerdings." St. 278: „Und solche Worte dürfe der Mann gleichsam als seine echten Söhne bezeichnen, vor allem das innerlich in ihm etwa vorhandene, das von ihm erdacht worden." Denken ist inneres Sprechen und das Wort ist Sohn!

gleichwertig sind."[56] Wenn also die Bedeutung verstanden wurde, ist auch die Sache erkannt.[57]

Aus dieser Position ergeben sich zwei nicht zu unterschätzende philosophische Konsequenzen: (1) eine adäquate Erkenntnis einer Realität ohne empirische Erfahrung kann nur durch die Einsicht seiner sprachlichen Vermittlung möglich sein (*civ.* XI,3). Und (2) „Augustin sagt hier [*mag.*] nicht mehr, als dass Wörter eine zwar notwendige, aber nicht hinreichende Voraussetzung für den Lernprozess sind und dass sich der Erwerb von Wissen im nicht-sprachlichen Bereich vollzieht."[58] Die Zeichen können die Sache nicht lehren, müssen aber stellvertretend für die Sache ein Wissen anzeigen, das aus einer anderen Quelle stammt. Damit hat Augustin zumindest theoretisch aufgezeigt, inwiefern es nicht unmöglich ist, über die Stufen äußerer Zeichen eine nie wahrgenommene abwesende Realität (wie Gott) zu erkennen.[59] Darin ist unschwer die sprachphilosophische Minimalbedingung[60] für eine Offenbarungsreligion in Zeichen- und Buchform zu erkennen.[61] Diese Erklärung funktioniert aber nur unter der Voraussetzung der platonischen These,

---

[56] Borsche, *Ohnmacht*, S. 143.

[57] Vgl. Platon, *Kratylos*, Otto Apelt (Übers.), Hamburg 2004 [Platon sämtliche Dialoge 2], St. 435e, S. 123: „Kennt einer die Natur des Wortes – die ja eben mit der der Dinge übereinstimmt – so wird er gewiss auch die Sache kennen, da sie ja dem Worte gleicht und da es ja immer eine und dieselbe Kunst ist, die alles, was einander gleicht, umfasst." Platon geht von einer natürlichen Entsprechung von Zeichen und Sache aus. Dem hingegen formuliert Aristoteles wie folgt: „Es sind also die Laute, zu denen die Stimme gebildet wird, Zeichen der in der Seele hervorgerufenen Vorstellungen, und die Schrift wieder ein Zeichen der Laute. […] Was aber durch beide an erster Stelle angezeigt wird, die einfachen seelischen Vorstellungen, sind bei allen Menschen dieselben, und ebenso sind es die Dinge, deren Abbilder die Vorstellungen sind." (*inter*. 16a, c.1) Die seelischen Vorstellungen sind bei allen Menschen dieselben, weil diese wahrgenommenen Formen aus derselben Sinneswahrnehmung stammen. Sowohl Platon als auch Aristoteles und Augustin beschreiben das Verhältnis von Begriff und Signifikat als formal identisch. Wie wird diese Identität bei Augustin gesichert, wenn nicht durch natürliche Zeichen (die Augustin nur als Sonderfall zulässt, wie Rauch beim Feuer, die dabei aber nicht intentional geistige Zeichen sind) oder durch Sinneswahrnehmung?

[58] Fuhrer, *Hermeneutik*, S. 135.

[59] Vgl. Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 117: „Das [*trin.* XIII,26] heißt aber, die Liebe im Glauben wird nicht durch das Gehörte ermöglicht, sondern durch das, was ich durch sinnliche oder geistige Erfahrung schon weiß, das heißt, sehe oder gesehen habe." Die religiöse Erfahrung basiert also nicht einfach auf Privatoffenbarung, sondern auch auf den natürlichen Bedingungen der Erfahrung und Erkenntnis.

[60] Eine Frage, die sich noch viel dringender stellt, ist, inwiefern auch Gott sachlich durch ein Signifikat erkannt werden kann – da Gott an sich unaussagbar und unerkennbar ist. Welches Zeichen reicht unter welchen Bedingungen aus, um Gott im Gedächtnis zu erinnern?

[61] Vgl. Fuhrer, *Hermeneutik,* S. 140: „Freilich ist die ‚Botschaft' des inneren Wortes keine metaphysische, sondern eine dogmatisch festgelegte Wahrheit. […] Die Verknüpfung zwischen dem inneren Wort und seinem Gegenstand ist damit so konventionell und willkürlich wie jede andere Signifikant-Signifikat-Beziehung." Wäre die dogmatische Wahrheit wiederum nur konventionell und willkürlich, wäre die *vera religio* nicht wahrheitsfähig und es stellte

dass die *cognitio* mit der *significatio* formal identisch ist, d. h. die „Idee“[62] das Wesen der Sache und die Bedeutung des Zeichens darstellt.

---

sich die Frage, warum Augustin überhaupt den inneren Lehrer als metaphysisches (und metasprachliches) Prinzip der Besicherung aller wahren Bedeutung eingeführt haben soll.

62 Augustin verwendet hier – wie so oft – den Ideenbegriff nicht. Auch die Erinnerungsfunktion der Sprache in *de magistro* zeigt kaum Ähnlichkeit mit der Anamnesislehre Platons (*Phaidros* 274e/275e). Dass Sprache hier den bereits Wissenden erinnert, ist nur eine triviale Entsprechung – Augustin ist nicht der Auffassung, dass der Mensch potentiell immer schon alles gewusst hat, aufgrund einer pränatalen Ideenschau. Folglich ist der entscheidende psychologische Punkt der Anamnesislehre bei Augustin überhaupt nicht gegeben (er erwähnt die Präexistenz der Seele in *lib. arb.* III,57, erwähnt aber in III,62 auch ausdrücklich, dass er diese Position nicht vertritt. Diese Frage wird in *de anima et eius origine* negativ entschieden). Insofern das semiotische Dreieck auf Platon als auch Augustin angewendet wird und in Bezug auf das Signifikat eine Überschneidung besteht, bleibt die platonische Position bei Augustin in einem rein sprachphilosophischen Kontext. Ontologische (Idee/ratio als abgetrennte Wesenheit) oder epistemologische (Anamnesislehre) Konsequenzen zieht Augustin nicht, auch wenn er in *lib. arb.* II,28–29 durchaus von universalen *notiones* spricht, sind diese auf koordinative und regulativen Ideen wie Weisheit, Wahrheit, Glückseligkeit beschränkt. So spricht Augustin in *div. qu.* XLVI,1–2 von den Ideen Platons, er sieht sie aber neuplatonisch im Verstand Gottes angesetzt (nicht getrennt vom Demiurgen). Weiter nennt er die *idea forma*, *species* oder *ratio*, die innerlich geschaut werden. Der Begriff im Verstand scheint für ihn hier in gewissem Umfang den Schöpfungsideen Gottes zu entsprechen – ein Platonismus dessen sich Augustin mit der Zeit immer mehr entledigen wird. Bspw. spricht Schmitz auch Aristoteles eine Ideenlehre zu, die aber psychologisch und nicht ontologisch konzipiert ist. Das scheint auch bei Augustin der Fall zu sein. Darum muss der Ideenbegriff noch nicht mit platonischer Ideenlehre zusammengehen. Vgl. Schmitz, Hermann, *Die Ideenlehre des Aristoteles,* Bd. 2, *Platon und Aristoteles*, Bonn 1985, S. 402: „Dabei sind sich Platon und Aristoteles über die Rechtfertigung der Idee völlig einig. Sie ist unentbehrlich dazu, dass über etwas geredet werden kann, weil sonst kein Aspekt vorhanden wäre, unter dem sich etwas mit zur Ansprechbarkeit genügender Bestimmtheit darböte.“ Augustin eine platonische Ideenlehre zuzuschreiben, wie es Jansen tut (Jansen, Bernhard, „Zur Lehre des hl. Augustinus von dem Erkennen der Rationes aeternae“, in: *Aurelius Augustinus, Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestag des hl. Augustinus*, Martin Grabmann, Joseph Mausbach (Hrsg.), Köln 1930, S. 111–136), scheint zu weit zu gehen, da Augustin keine einzige systematische Konsequenz der Ideenlehre zieht, wie Perler (Perler, Othmar, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt*, Freiburg (i.d.Schw.) 1931, S. 123f.) gezeigt hat. Würde der Sohn die Ideen beinhalten, wäre der Subordinatianismus die Folge, sofern aber der Sohn den Vater „beinhaltet“ und nicht die Ideen der nachgeordneten Kreaturen, so gibt es keinen Ideenkosmos mehr, durch den Erkenntnis erfolgt. Vgl. Perler, Othmar, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt*, Freiburg (i.d.Schw.) 1931, S. 121: „Dieses [zeugende] Sprechen begründet zwei entgegengesetzte Beziehungen: Den Sprechenden und das Gesprochene, Vater und Sohn. Wichtig für die Ideenlehre ist der Inhalt dessen, was der Vater in seinem Worte spricht. Bei Plotin umfasst der Nus nur die Vorbilder jener Wesen, die nach ihm hervorgehen werden. Bei Augustinus ist das Wort der vollkommene Ausdruck all dessen, was der Vater weiß und ist, so sehr alles, dass Vater und Sohn ist nämliche Weisheit und Wesenheit sind.“ & Ebd. S. 116: „Die ungeheuren Folgerungen für die Ideenlehre liegen auf der Hand. Der Sitz der Ideen ist nicht ausschließlich Gottes Sohn, das Verbum, sondern die göttliche Wesenheit, weil identisch mit der Schöpferweisheit.“

Wenn also die empirische Wahrnehmung[63] nicht die entscheidende Bedeutung lehren kann, weil diese Bedeutung unkörperlich und verborgen ist und Wörter als Zeichen wiederum nichts als sich selbst lehren können, weil Wörter nur durch Wörter erklärt werden, wie wird dann überhaupt etwas gelehrt/gelernt, also: Wie entsteht neues Wissen?

Borsche verweist nach diesem sehr sprachkritischen Befund bei Augustin (vergleichbar mit *Phaidros* St. 275b) auf die positiven Fähigkeiten der Sprache. Sofern die Sachen der Zeichen bereits bekannt sind, ist die Sprache trotz aller Skepsis zu zwei zentralen Operationen fähig: (1) Da ein Zeichen als solches erkennbar ist, auch wenn nicht gewusst wird, was es bedeutet, ist es fähig, aufzufordern, [*admoneri*] die Glauben schenkende Aufmerksamkeit [*mag.* X,35: *credere*] einer unbekannten Sache zu widmen und somit die Lücke zwischen Nichtwissen und Wissen in einem Übergang zu schließen.[64] (2) Da ein Zeichen immer nur auf etwas verweisen kann, was zuvor gewusst wird, kann es dieses Wissen aktualisieren und ins Bewusstsein bringen, d. h. für Augustin erinnern [*commemoratio*]. Daraus folgt: „Eine sprachtheoretische Analyse der verschiedenen Wortarten gründet sich auf das Wissen von der Bedeutung der einzelnen Wörter. Sie ist nichts anderes als die Analyse dieses Wissens."[65] Worte sind „Gefäße" für ihre Bedeutung, die mit dem Wissen identisch ist (*conf.* I,16). Durch die Auslegung und Bedeutungsanalyse von Wörtern wird sachlich eine Analyse des Wissens vollzogen.[66] *Auslegung und Er-*

---

[63] Vgl. Körner, Franz, „Abstraktion oder Illumination? Das ontologische Problem der augustinischen Sinneserkenntnis", in: *Recherches Augustiniennes* 2 (1962), S. 81–109, hier: S. 92–94; S. 109: „Dabei verhält es sich nicht etwa so, dass die Seele von den niederen Dingen informiert würde; sie informiert sich vielmehr, ihrer erhabenen Stellung im Sein entsprechend selber an ihnen; […] die [Erkenntnis] nicht wie die aristotelische Abstraktionslehre von außen nach innen führt, sondern vom Äußeren nur angeregt, diesem den Rücken kehrt und das lumen veritatis in jener transzendenten Innerlichkeit sucht." Augustin hat durchaus eine „alltägliche" Erkenntnislehre, die sehr an Aristoteles Empirismus angelehnt ist, vgl. *gn. litt.* XII,24,51, *trin.* XI,6,13;16; *an. quant*. XXVIII,55; *vera rel.* XXIV,45. Jedoch ist sie für Augustin nicht wahrheitsfähig, insofern sie nur Repräsentationen der äußeren Dinge erreicht und damit für das religiöse Wissen zunächst irrelevant.

[64] Vgl. Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 66: „Ihre Aufgabe ist die ‚*admonitio*', mein Wahrnehmungsorgan durch den Willen auf das Objekt selbst zu richten. Sie selbst [Zeichen] bewirken nur eine Bewegung hin auf die Erkenntnis, das ‚*credere*' – Bewegung insofern, als ich nicht beim Glauben stehenbleibe, sondern zur direkten Sinneswahrnehmung fortschreite."

[65] Borsche, *Ohnmacht*, S. 146.

[66] Vgl. Wieland, Wolfgang, „Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik", in: *Kant-Studien* 52 (2009), S. 206–219, hier: S. 218: „Wenn Aristoteles Sprachstrukturen analysiert, dann muss er sie nicht noch in Beziehung setzen zu ontologischen Strukturen der realen Welt. Aristoteles treibt keine Grammatik wie die alte Stoa, weil er die Sprache als solche noch nicht verdinglicht: eine Sprachanalyse ist unmittelbar und als solche zugleich eine Analyse allgemeinster gegenständlicher Strukturen […]." Bei Aristoteles können die Kategorien schon als ontologische Grundprinzipien des Seins verstanden werden *oder* als logische Aussageformen der menschlichen Sprache. Tatsache ist, dass beides für Aristoteles dasselbe ist.

kenntnis decken sich.[67] Texthermeneutik ist unter dieser Voraussetzung nicht nur Erklärung der Wörter, sondern auch immer Introspektion, Selbsterkenntnis und Epistemologie: eine Ausfaltung und Analyse des eigenen Geistes.[68]

Mit Augustin wäre also beispielsweise eine Bibelhermeneutik immer auch Auslegung und Entfaltung des eigenen Geistes.[69] Und auch wenn die Zeichen der Heiligen Schrift im Besonderen ihren unerkennbaren Gegenstand, Gott, nicht einfach vermitteln können, so ist es doch möglich, den Geist auf das Unbekannte aufmerksam zu machen, damit er es in der Analyse seiner Erinnerung aufsuchen kann. Die Ermahnung zur Suche nach der Wahrheit durch Zeichen ist notwendig.[70] Das Finden in der Erinnerung wird von Augustin programmatisch im zehnten Buch der *confessiones* vollzogen, in dem er nach der Präsenz des Signifikats (Gott) in seinem Gedächtnis fragt. Dasselbe Interesse leitet ihn, wenn er in *de trinitate* Gott im „Vorwissen" von Gottes Ebenbild bestimmt und so der Suche einen Anfangspunkt für das Textverständnis gewährt.[71] Ein ähnlicher Gedanke wird im Folgenden bestimmend sein, wenn die Unterscheidung von *verbum* und *caro* des Inkarnierten

---

Dieses Denken steht auch hinter Augustins, Ansatz in der Analyse der Wortbedeutung das Wesen der Dinge entdecken zu können, was ihn zumindest in der Konsequenz als Vertreter aristotelischer Ontologie erscheinen lässt.

67 Vgl. Pollmann, *Doctrina,* S. 248: „Augustin setzt in seiner Auslegungstheorie Auslegung und Sprache in eins, Auslegung ist der christliche Gebrauch von Sprache par excellence, was deshalb auch in zweifacher Weise geschehen muss: Auslegung als Akt der Erkenntnis und als Akt der kommunikativen Überzeugung. Die deutlichste Illustration hierfür gibt Augustin in seinen autobiographischen Confessiones, die er in Buch 12 und 13 in eine Genesis-Auslegung münden lässt." Dass die Analyse der Wortbedeutung mit einer Analyse des Wissens und damit einer Selbstaufklärung gleichkommt, ist bereits bei Platon die Standardmethode der Erkenntnisentfaltung, vgl. z. B. Platon *Theaitetos* St. 147 oder *Phaidros* St. 265.

68 Die Dialektik, Definitionskunst, des Begriffes ist ebenso identisch mit der Selbsterkenntnis der Vernunft, vgl. Augustinus, *de ordine, Die Ordnung*, Carl Johann Perl (Übers.), Paderborn 1952, II,38: „Sie lehrt das Lehren, und sie lehrt das Lernen; in ihr stellt sich die Vernunft selbst dar und offenbart, wer sie ist, was sie will und was sie vermag. Sie weiß, was Wissen ist, und sie will nicht nur Wissende machen, sondern sie allein kann es auch."

69 Pollmann, *Doctrina,* S. 177: „Auffallend ist, dass die systematische Stelle des Logos bei Theophrast bei ihm durch die *tractatio scripturarum* ersetzt ist. Daraus folgt, dass für Augustin die sprachliche Betätigung par exellence die Beschäftigung mit der Bibel ist."

70 Vgl. *Gn. adv. Man.* II,20,30 (CSEL 91,152,19–20): „Necessitate per hos oculos et per has aures de ipsa veritate admonemur.", „Es ist notwendig, dass wir durch diese Augen und durch diese Ohren über die Wahrheit selbst belehrt werden." (Übersetzung: SW) Vgl. *conf.* X,10,17; *lib. arb.* III,10,30.

71 Vgl. *en. ps.* CXVIII,23: „[U]nd jenes Wort, von dem sie erleuchtet sind, selbst nicht Lampe ist – was könnte dann also dieses Wort sein, das auf solche Weise Licht genannt wird, dass es zugleich Lampe ist […], wenn wir es nicht als das Wort verstehen, das an die Propheten erging oder das von Aposteln verkündet wurde? Nicht das Wort Christus, sondern das Wort Christi, von dem geschrieben steht: ‚Glaube aus Hören, Hören aber durch das Wort Christi.' [Röm 10,17] […] [ist] das Wort, das in der Gesamtheit der Schrift enthalten ist."

zur performativen Erkenntnis des Signifikats der Menschwerdung und Auferstehung befähigt.

Wie sollen aber die sinnlichen Zeichen, die kategorial und ontologisch als *sensibilia* von dem zu erkennenden Signifikat, *intelligibilia/dicibilia*, unterschieden sind, hinreichen, eine geistige Erkenntnis zu erzeugen? Augustin legt dar, dass das Zeichen nicht die ganze Sache, sondern nur einen sehr kleinen Teil aus der ungeheuren Menge der sichtbaren Dinge zur Darstellung bringen muss, damit die Vernunft das Ganze erkennen kann (*mag.* X,32). In Bezug auf die Ganzheit und Wesentlichkeit einer Erkenntnis ist das Wahrgenommene immer nur ein Bruchteil, der aber ausreichend ist, damit die Vernunft extrapolieren bzw. abstrahieren kann – darum muss das Zeichen für „gehen" [*ambulare*] nicht das Gehen selbst beinhalten, sondern muss es nur partiell darstellen. Das Zeichen muss den Begriff mitnichten umfassen oder beinhalten, damit Sprache gelingt, sondern lediglich auf seinen Gehalt verweisen.[72]

Wie steht es mit den rein geistigen Gegenständen, die keine anschauliche Grundlage haben (z. B. Gott)? Eine rein apriorische Erkenntnis scheint nicht durch Abstraktion erreicht werden zu können.[73] Wie steht es mit dem Sonderfall der religiösen Erkenntnis? Bei den wahrgenommenen Dingen ist es ein Abbild in der Seele, das dem Signifikat entspricht. Bei den apriorischen Begriffen verhält es sich

---

[72] Vgl. Pollmann, *Doctrina,* S. 190: „Im Gegensatz zu einer mimetischen Darstellung erhebt das *signum* [der Bibel] nicht den Anspruch der vollständigen Abbildung einer realen oder nicht realen Sache bzw. eines Sachverhaltes." Anm. 159: „Dies macht Augustin in anderem Kontext besonders deutlich *in psalm.* 102,9: ‚datat est enim similitudo, quantum de re mortali potuit trahi ad rem utumque significandam immortalem, non ad demonstrandum.'"

[73] Was bei Platon zur Annahme führte, dass alle Ideen bereits in der Seele sind und bei Aristoteles dazu, dass die vollständig abstrakte Form als apriorischer Begriff vom aktiven Intellekt erwirkt wird – d. h. Gott diesen selbst in die Seele hineindenkt. Vgl. Strauss, *Schrift*, S. 14: „Er [Augustin] betrachtet die Memoria nach wie vor als einen Aufbewahrungsort apriorischer Erkenntnisse, die für ihn gleichbedeutend mit einem religiösen apriori sind." Augustin benennt die Möglichkeit rein apriorischer Erkenntnis ausdrücklich, vgl. *gn. litt.* XII,10,21: „Es bleibt jedoch eine große Frage, ob es etwas gibt, das allein durch den Intellekt wahrgenommen werden kann und nicht auch selbst erkennt. Umgekehrt denke ich aber, dass es kaum jemand geben wird, der glaubt oder sagt, es gebe etwas, das er durch den Intellekt versteht und nicht auch durch den Intellekt verstanden werden kann; denn Verstand wird durch Verstand gesehen." Vgl. Jansen, Bernhard, „Zur Lehre des hl. Augustinus von dem Erkennen der Rationes aeternae", in: *Aurelius Augustinus, Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestag des hl. Augustinus*, Martin Grabmann, Joseph Mausbach (Hrsg.), Köln 1930, S. 111–136, hier: S. 120: „Erstens, Augustinus will in seiner Illuminationstheorie keine psychologische Erklärung des Entstehungsprozesses oder des Verlaufs des höheren Erkennens, sondern prinzipiell bloß die metaphysische Begründung der objektiven Geltung desselben geben. Er fragt nach dem transzendenten Sein, das dem geistigen Erkennen entspricht. In der Sprache der modernen Erkenntnistheorie ausgedrückt: Augustin versucht eine Theorie des Apriori zu geben: Wie können sich von der Erfahrung unabhängige Erkenntnisformen auf Gegenstände beziehen, genauer, welches sind die Objekte, die das auf Unveränderlichkeit Anspruch erhebende Wissen begründen? […] [Also] lehrt Augustin einen religiösen Apriorismus."

umgekehrt. Diese sind als solche (ohne Abbild zu sein) im Geist. Augustin weist nun nach, dass dies nicht ein epistemologischer Ausnahmefall ist, sondern der Standardfall, der bei allem Verstehen die Regel ist.

> Über alles aber, was wir erkennen, befragen wir nicht einen Sprechenden, der draußen seine Stimme ertönen lässt, sondern die innerlich über den Geist selbst waltende Wahrheit – durch Wörter aufgefordert, sie zu befragen. Jener aber, der befragt wird, lehrt, der, von dem es heißt, er wohne im inneren Menschen: Christus.[74]

Es ist in jedem Fall so, dass die Wörter die Erkenntnis der Sache nicht vermitteln, sondern immer so, dass Christus die Erkenntnis des Signifikats erleuchtet. Bei *sensibilia* ist diese Erkenntnis ein *imago* der Sache, bei den *intelligibilia* ist der Begriff die Sache selbst.

> [W]enn aber über das gehandelt wird, was wir mit dem Geist erblicken, d. h. mit vernünftiger Einsicht, sprechen wir zwar von dem, was wir in jenem inneren Licht der Wahrheit unmittelbar anschauen, wodurch der sog. innere Mensch erleuchtet wird und woran er sich erfreut, aber auch dann weiß unser Zuhörer, wenn er jenes auch selbst mit abgeschiedenem und einfachem Auge sieht, das, was ich sage, durch eigene Betrachtung, nicht durch meine Wörter. Also belehre ich, obgleich ich Wahres sage, nicht einmal den, der Wahres anschaut; er wird nämlich nicht durch meine Wörter belehrt, sondern durch die Sache als solche, die ihm offenkundig sind, weil Gott sie ihm innerlich eröffnet.[75]

Die innere Erkenntnis einer Sache wird betrachtet und in ein inneres Wort gebracht. Dieses Wort ist die artikulierte Form des Wissens[76] – sofern sie überein-

---

[74] *Mag.* XI,38 (CCL 29,195–196,44–48): „De uniuersis autem, quae intellegimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus ueritatem, uerbis fortasse ut consulamus admoniti. ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est christus."

[75] *Mag.* XII,40 (CCL 29,197–198,30–37): „Cum uero de his agitur, quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur, quae praesentia contuemur in illa interiore luce ueritatis, qua ipse, qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur; sed tum quoque noster auditor, si et ipse illa secreto ac simplici oculo uidet, nouit quod dico sua contemplatione, non uerbis meis. ergo ne hunc quidem doceo uera dicens uera intuentem; docetur enim non uerbis meis, sed ipsis rebus deo intus pandente manifestis."

[76] Vgl. Pollmann, *Doctrina,* S. 118–119: „Buchstabenzeichen bzw. Schrift geben keine phonetische Transkription des gesprochenen Lautes. Vielmehr beziehen sie sich auf die Artikulation als sinnerfüllten Laut, auf die grammatisch korrekte Koppelung […] der semantischen […] mit der phonetischen Ebene, wodurch erst die Lesbarkeit der Schrift garantiert ist. […] [Und] dass die articulatio nicht naturaliter fassbar sei, wie der sonus, sondern zum Intellekt gehöre." D. h. zum geformten inneren Wort, das als artikuliertes bestimmt ist und als Signifikat vom Intellekt verstanden wird. Vgl. *c. Faust.* XII,37; *conf.* I,13,20; *dial.* 7.

stimmen, ist die innere Betrachtung wahr und keine Lüge. Die Übereinstimmung von Wissen und Wort ist die innere Wahrheit. Immer dann, wenn ein Zeichen zum Erkennen einer Sache auffordert, ist diese innere Wahrheit zu prüfen. Also wird keiner durch Zeichen oder Lehrer belehrt, sondern die Sache wird nur durch die innere Wahrheit erkannt, und diese Kenntnis wird dem Zeichen zugeordnet.[77] Diese Wahrheit ist der himmlische Lehrer Christus[78], der alle Dinge als *intelligibilia* enthält und der als solcher die apriorische Erkenntnis des Begriffs – und damit das innere Wort, das sich von allen äußeren Worten unterscheidet – ermöglicht (*mag*. XIV,46).[79] Das Prinzip der Wahrheitserkenntnis, d. h. das Kriterium, wann eine Bedeutung zu einem Zeichen wahrheitsgemäß gehört, liegt in jedem Menschen selbst, insofern Gott als innere Wahrheit der inneren Betrachtung die Sache auf geistige Weise eröffnet. Also muss aus den äußeren Zeichen nicht Wahrheit extrahiert werden, sondern die Bedeutung der Zeichen wird anhand der Über-

[77] Vgl. Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 71: „Dagegen wendet sich Plato, wenn er durch Sokrates erklären lässt, es sei doch besser, aus der Wahrheit der Sache selbst deren Abbild in der Sprache – wenn diese überhaupt Abbild ist –, als umgekehrt die Wahrheit aus dem Abbild zu erheben (*Krat*. 439a5ff)."

[78] Vgl. Philo von Alexandria, *Über die Unveränderlichkeit Gottes*, *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 4, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962, § 135, S. 102: „Wenn aber der wahre Priester, das uns überführende Gewissen, in uns eingeht, wie ein ganz reiner Lichtstrahl, dann erkennen wir (erst) die in uns liegenden, der Seele nicht frommenden Willensregungen und die tadelnswerten und Vorwurf verdienenden Taten."

[79] Die Unterscheidung von äußerem Wort (λόγος προφορικός) und innerem Wort (λόγος ἐνιάθετος) ist bei Porphyrios, *de abstinentia* III,2 als stoisch belegt, jedoch zuvor schon bei Platon, Aristoteles und Philo anzutreffen: Philo von Alexandria, *Über die Einzelgesetze*, I. Heinemann (Übers.), *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 2, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962, § 69 S. 267–268: „Die beiden stellen so die zwei Arten der Vernunft dar, die in unserem Innern weilende und die in Worten sich äußernde; denn die letztere bedarf der Offenbarung, durch welche die geheimen Gedanken eines jeden von uns dem andern bekannt werden, die erstere der Wahrheit, um die Vervollkommnung des Lebens und der Handlungen zu erreichen, durch die der Weg zur Glückseligkeit gefunden wird." Vgl. Philon von Alexandrien, *Über das Leben Mosis*, B. Badt (Übers.), in: *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Bd. 1, Berlin 1962, § 127, S. 327: „Aus zwei Lagen besteht das Logeion ganz mit Recht; denn zweifach ist auch der Gedanke (Logos): Im All der körperlosen, urbildlichen Ideen, aus denen die übersinnliche Welt gebaut wurde, und der der sichtbaren Dinge, welche getreue Abbilder jener Ideen sind und aus denen unsere sinnliche wahrnehmbare Welt geschaffen wurde; ebenso beim Menschen einerseits der im Innern wohnende Gedanke, andererseits der sich äußernde und zwar ist der erstere gewissermaßen Quell, der letztere das aus jenem hervorströmende gesprochene Wort; der Ort des ersteren ist die Vernunft, der des sich äußernden Gedankens die Zunge, der Mund und alle anderen Sprachwerkzeuge." Vgl. Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 49; 131.

einstimmung mit der inneren Wahrheit geprüft und verifiziert.[80] Beweis für diese metaphysische Hypothese des inneren Lehrers ist Augustin die Unmöglichkeit, überhaupt etwas aus Worten zu lehren und zu lernen. Folglich zeigt jedes erfolgreiche Sprachgeschehen schon die Wirksamkeit Christi im Geist der Menschen an.[81]

Augustin benennt am Ende nochmals seine religiöse Intention und führt seine sprachphilosophische Untersuchung auf ihr Prinzip, das metaphysische *verbum*, Christus als den inneren Lehrer:

> Denn dass wir ihnen für den Augenblick nicht mehr als erforderlich zuschreiben, dazu habe ich aufgefordert, damit wir nicht mehr nur glauben, sondern auch zu erkennen, beginnen, wie wahr mit göttlicher Autorität geschrieben steht, wir sollen auf Erden niemanden unseren Lehrer nennen, weil der eine Lehrer für alle im Himmel wohnt (Mt 23,8–10). Was aber im Himmel anzutreffen ist, wird er selbst lehren,

[80] Die skeptische Einschränkung des Zeichens, die darin besteht, dass kein Zeichen sein Signifikat vermittelt (außer bei den natürlichen Zeichen) – oder eher die Abschaffung einer epistemischen Kompetenz des Zeichens – erfordert bei Augustin die Einführung der Theorie des inneren Lehrers, der in etwa vergleichbar ist mit der Lehre des aktiven Intellekts und der die abstrakte Form (Signifikat, vgl. *en. ps.* CXLVI,14) in der menschlichen Seele aktualisiert und besichert. Jedoch gerät diese illuminative Theorie in das Problem jeder epistemischen Begründungstheorie (wie die Ideenlehre auch, der Aristoteles vorwirft, dass jeder Mensch immer schon alles gewusst haben müsste), nämlich: zu viel zu begründen. In diesem Fall heißt „zu viel", die Wahrheit in einer solchen Weise zu gewähren, dass ein Irrtum nicht mehr eingeschlossen werden kann. Die Einschränkung dieser Über-Begründung wird von Augustin durch die Sündhaftigkeit und Vergänglichkeit der menschlichen Natur begründet, sodass sich zwar die Wahrheit allen unmittelbar innerlich darbietet, jedoch nicht von jedem in dieser Form aufgenommen werden kann. Wenn nun aber alle Menschen Sünder sind (was die Erbsündenlehre klar besagt), dann ist die Wahrheit im Menschen absolut begründet, aber in allen Menschen wiederum eingeschränkt worden. Dies impliziert ein graduelles Kontinuum, in dem sich von Sünde und Wahrheitsfähigkeit ein reziprok proportionales Verhältnis (die Wahrheitsfähigkeit nimmt in dem Maße zu, wie die Sünde abnimmt) findet, was einen purgativen Aufstieg zur Erkenntnis nötig macht. Wobei der Mensch in dem Maße seiner Sündhaftigkeit zunächst durch Autorität und Glauben moralisch „geheilt" (d. h. auf den rechten Weg gelenkt) werden muss, um aus der „gesunden" Lehre am Ende eines Prozesses die Wahrheit erkennen zu können. Methode und Ziel dieses Aufstiegs müssen also von der Autorität und Glaubensquelle, der Schrift, aus epistemischen Gründen ihren Anfang nehmen und werden später anhand der Schrifthermeneutik expliziert, die Seele auf die *visio* der Wahrheit anhand der *speculatio* der Heiligen Schrift auszurichten. Gewissermaßen eine hermeneutische Schraube, die sowohl die Erreichbarkeit von Wahrheit durch das inkarnierte Wort als auch die Einschränkung der menschlichen Wahrheitsfähigkeit in einen Prozess umsetzt, in dem Möglichkeit (Nichtwissen des Sünders) in Wirklichkeit (Erleuchtung durch die Wahrheit) sukzessive und partiell realisiert werden kann.

[81] Die Parallele zu Platons Position (*Menon* 81e–84a), dass alles Gelernte innerlich bereits gegeben ist, scheint kaum zu übersehen. Jedoch greift die Differenz zu Platon tiefer, da Augustin nicht der Meinung ist, jede Seele sei mit den Begriffen bereits ausgestattet, sondern erhalte sie gerade erst empfangend von Christus, der göttlichen Wahrheit. Christus verhält sich hier wieder mehr wie aktiver zum passiven Intellekt.

> von dem wir auch durch Menschen vermittels der Zeichen von außen aufgefordert werden, durch innere Hinwendung zu ihm zu lernen; ihn zu lieben und zu erkennen, das ist das glückselige Leben.[82]

Die gesamte Erörterung dient nicht nur der Erklärung einer Schriftstelle, sondern schafft auch die sprachphilosophische Voraussetzung dafür, aus den äußeren Zeichen der Heiligen Schrift apriorische Erkenntnisse ziehen zu können – obwohl Zeichen diese nicht übermitteln können. Augustin liest vom „himmlischen Lehrer" und versteht das Prinzip aller Bedeutung in seiner Seele. Sofern aber durch das Prinzip innerer Wahrheitsschau nicht nur apriorische Inhalte erkannt werden können, sondern Gott selbst darin als Lehrer erkennbar ist, dann ist in jedem wahren inneren Wort, indirekt bzw. der Wirkung nach, Gott erkannt worden: „Wir reden, aber Gott klärt auf; wir reden, aber Gott belehrt."[83] Das Signifikat der Heiligen Schrift ist erkennbar geworden, kann geliebt werden, und das Ziel der Religion kann erreicht werden, da es möglich ist, sich bewusst auf den Gott zu beziehen, der an sich unaussagbar und unerkennbar ist – der aber in der Weise erkennbar und aussagbar wird, als er alle Aussagen verständlich und ihre Wahrheit *erkennbar macht*. Folglich ist es möglich, eine Wahrheitserkenntnis auf den äußeren Zeichen der Heiligen Schrift aufzubauen, die für den gefallenen Menschen notwendige äußere Vermittlung ist, da er keinen unmittelbaren inneren und intuitiven Zugang mehr zur Wahrheit hat (*Gn. adv. Man.* II,30), sondern belehrt werden muss.

c de vera religione – Vom Fleisch zum Geist

Das erklärte Ziel von Augustins Sprachphilosophie war die Sicherung der Möglichkeit eines intelligiblen Signifikats, das nicht ohne Zeichen aufgefunden und erinnert werden, aber zugleich unmöglich aus diesen Zeichen selbst extrapoliert werden kann. Der geistige Übergang vom Signifikant zum Signifikat erfolgt durch kritische Unterscheidung beider und vollzieht den Wechsel von einem oberflächlichen Zeichenverständnis, hin zur Einsicht in das innere Wort, wodurch Gott als Signifikat der Religion erkennbar wird. In diesem Übergang überschneiden sich bei Augustin Philosophie und Hermeneutik. Diese Gemeinsamkeit hat bei Augus-

---

[82] *Mag.* XIV,46 (CCL 29,202,18–25): „Nunc enim ne plus eis quam oportet tribueremus, admonui te, ut iam non crederemus tantum, sed etiam intellegere inciperemus, quam uere scriptum sit auctoritate diuina, ne nobis quemquam magistrum dicamus in terris, quod unus omnium magister in caelis sit. quid sit autem in caelis, docebit ipse, a quo etiam per homines signis admonemur foris, ut ad eum intro conuersi erudiamur, quem diligere ac nosse beata uita est." Vgl. Clemens, *Stromateis* I,1,13,1.

[83] Vgl. *serm.* CLIII,1,1 (PL 38,823): „Nos loquimur, sed erudit Deus; nos loquimur, sed Deus docet." (Übersetzung: SW)

tin weniger Beachtung gefunden.[84] Zur Überschneidung von Anthropologie, Bibel und Metaphysik im Bereich von innerem, göttlichen Wort und Signifikat siehe folgende Abbildung:

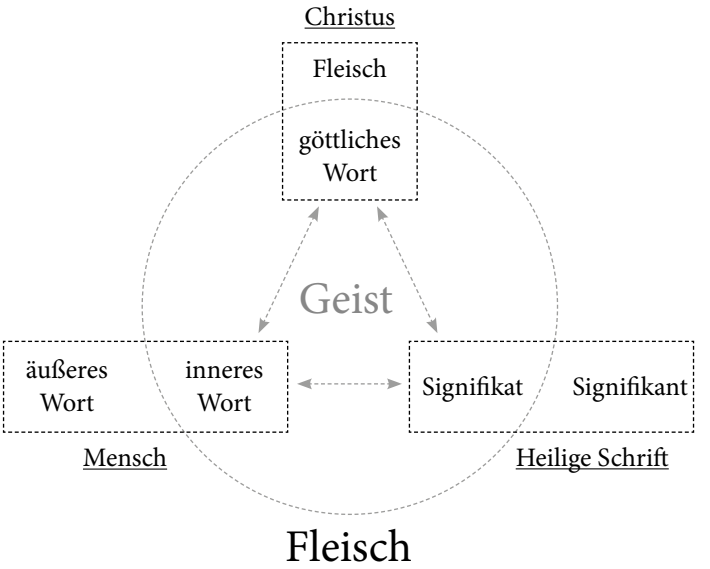

Abbildung 4

In dem Werk *de quantitate animae* wurde zwei Jahre vor *de vera religione* (388) ebenfalls die Lehre des Signifikats entfaltet (*an. quant.* XXXII,65–68[85]), um anschließend dieses Sprachmodell als die Kernaufgabe christlicher Religion aufzuzeigen:

[84] Vgl. Lössl, Josef, „Augustinus – Exeget oder Philosoph? Schriftgebrauch und biblische Hermeneutik in De uera religione", in: *Wissenschaft und Weisheit* 56 (1993), S. 97–114, hier: S. 97–98: „War Augustin Exeget oder Philosoph? Die Frage klingt seltsam, ist jedoch berechtigt; denn irgendwie war Augustin beides, wenn auch nicht immer und überall unter derselben Rücksicht. Philosophie und Exegese sind zwei Grundpfeiler seines methodischen Vorgehens – und doch wurde ihr Zusammenhang lange Zeit vernachlässigt, Augustin in der Forschung vor allem als Exeget nicht genügend ernstgenommen. […] Dass Exegese und Philosophie bei Augustin eng zusammenhängen, wird weiterhin nur selten beachtet."

[85] Vgl. Augustinus, *an. quant.* XXXII,67: „Ein Wort selbst besteht aus einem Ton (Klanggestalt) und einem Sinn. Der Ton steht in Beziehung zum Gehör, der Sinn zum Verstand. Bist du nicht der Meinung, dass in so einem Wort wie in einem lebenden Wesen der Ton der Leib und der Sinn gleichsam die Seele des Tones ist? […] [D]ass die Sinngebung [*significatio*], die gleichsam die Seele des Lautgebildes ist, sobald ein Wort ausgesprochen wird, durch sich selbst keinesfalls geteilt werden kann […]. Daher betrachten wir denn auch jene Buchstaben im zerstückelten Leib des Wortes wie entseelte Glieder, das heißt der Sinngebung beraubt."

> Aber das zu sehen, wie es gesehen werden soll, ist Sache nur von wenigen, und fähig hierzu wird einer nur durch die wahre Religion. Denn die wahre Religion ist es, durch die sich die Seele an den einen Gott in Versöhnung zurückbindet, von dem sie sich durch die Sünde gleichsam losgerissen hat. Sie verknüpft sich in jenem dritten ‚Akt' mit der Seele und übernimmt ihre Führung [bis zum siebten Akt der contemplatio].[86]

Zuvor hat Augustin ein siebenstufiges Modell des seelischen Aufstiegs entfaltet (*an. quant*. XXXIII,70ff.). Dabei ist vor allem bemerkenswert, dass die ersten drei Stufen exakt der aristotelischen Dreiteilung der menschlichen Seele in vegetativ, animalisch, rational entsprechen (Aristoteles, *de anima* II,4,415a–415b) und die folgenden vier Stufen, die die menschliche (biologisch-aristotelische) Natur vollenden, der Religion zugezählt werden (abweichend *vera rel*. XXVI,48–49). Die Religion (wie auch die Gnade) setzt die Natur voraus, um sie zu vollenden. Die Religion ist für Augustin gerade dadurch die wahre und einzige, weil sie die vernünftige Natur des Menschen als solche verwirklicht und gewissermaßen organisch verlängert und ergänzt. Insofern tritt die *vera religio* nicht nur philosophisch auf, sondern beansprucht sogar mit gleicher Gewissheit, die klassische Philosophie und ihr Menschenbild zu vollenden.

In *de vera religione* legt Augustin die religiöse Bedeutung dieser Sprachphilosophie und Erkenntnislehre ausführlicher dar. Wer in den oberflächlichen Zeichen verbleibt, der verfängt sich – wie bei Gauklern und Schauspielern – im Schein der Darstellung. Vielmehr soll man sich in den Zeichen, die bloß auf Wahres[87] verweisen oder es nachahmen, nicht verirren, sondern die Wahrheit begreifen, die sich von ihrem sichtbaren Schein unterscheidet (*vera rel.* XXIX,52–XXXIII,61; XLIX,95,268).

---

[86] *An. quant.* XXXVI,80 (CSEL 89,230,1–5): „Sed ista ut videnda sunt videre, paucorum est; neque ad hoc quisquam nisi vera religione fit idoneus. Est enim religio vera, qua se uni Deo anima, unde se peccato velut abruperat, reconciliatione religat. Innectit ergo animam in illo actu tertio, atque incipit ducere."

[87] *Vera rel.* XXXVI,66,185 (CCL 32,230,1–2): „Sed cui saltem illud manifestum est falsitatem esse, qua id putatur esse, quod non est, intellegit eam esse ueritatem, quae ostendit id quod est." Das heißt: „Wer jedoch klar begriffen hat, dass es Falschheit ist, wenn man das, was nicht ist, für seiend hält, der erkennt auch, dass es die Wahrheit ist, die zeigt, was ist." Die Falschheit besteht also im Schein und der Meinung über etwas und die Wahrheit *zeigt* oder legt offen, wie das Sein wirklich ist. Damit hat Wahrheit bereits eine semantische Funktion des Zeigens und legt das Sein hinter dem Schein offen, was der Bedeutung von Unverborgenheit Ἀλήθεια nahekommt (wie das a-lethe – Lethe als Fluss des vergessens – das Unvergessene durch seine Erinnerungsfunktion gegeben ist). Diejenige Religion kann als wahr bezeichnet werden, die die Zeichen besitzt, welche die Wahrheit bedeuten oder offenlegen. Vgl. Pollmann, *Doctrina,* S. 188: „Analog erklärt auch Hieronymus, epist. 22,29f. den Unterschied zwischen paganer Dichtung und der Bibel damit, dass zwar beide allegorisch ausgelegt werden können, dass aber nur die Bibel die göttliche Philosophie enthält (vgl. *vera rel.* LI,100; *io. ev. tr.* XXIV,2)."

> Und wenn wir auch endlich umkehren, die Wahrheit zu erforschen, treten sie [phantasmata] uns wie Wegelagerer entgegen, zwar ohne Gewalt, aber mit um so größerer Tücke, und lassen uns nicht vorbei, da wir nicht einsehen, welch weiten Sinn das Schriftwort hat: ‚Hütet euch vor den Abgöttern' (1 Joh 5,21).[88]

Die Zeichen verstehen zu wollen, ohne sie von einer abstrakten Bedeutung zu unterscheiden, bedeutet, den Phantasmata und körperlich erscheinenden Missverständnissen Tür und Tor zu öffnen. Augustin interpretiert die Warnung vor Götzen und Scheinbildern im weiten Sinne als Aufforderung, gerade nicht das oberflächliche, anstatt das geistige Verständnis zu suchen.[89] Augustin erklärt, dass alles Welthafte nur einen Schein darstellt und dieser Schein wie ein Traum durch das Erwachen der Wahrheit invertiert, d. h. als trügerische Wirklichkeit enthüllt wird.[90]

Weil nicht das eine geistige Signifikat gesucht wurde, kamen die Philosophen zu ihren Irrlehren unzähliger Welten (Epikureer), Gott sei ein Feuer (Stoiker), was in beiden Fällen bedeutet, Gott körperlich falsch zu verstehen. Auch dem Irrtum der Manichäer, die die körperliche Welt und die geistige Welt in zwei entgegengesetzte Reiche [*adversa regna*] mit zwei Prinzipien [*talia prinicpia*] trennen, rührt daher, die Körper nicht als Signifikanten, sondern als *res* aufzufassen. Von diesen körperlichen Bildern, die auf Gott übertragen werden, muss der wahre geis-

---

[88] *Vera rel.* XLIX,95,268 (CCL 32,249,30–33): „Nam redeuntibus nobis ad inuestigandam ueritatem ipsa in itinere occurrunt et nos transire non sinunt nullis uiribus, sed magnis insidiis latrocinantia, non intellegentibus quam late pateat, quod dictum est: cauete a simulacris."

[89] *Vera rel.* IX,18,51: „Du musst dies eine dir klarmachen und zu begreifen lernen, dass in der Religion kein Irrtum hätte entstehen können, wenn die Seele anstelle ihres Gottes nicht entweder eine Seele oder einen Körper oder ihre eigenen Phantasiegebilde verehrt haben würde." Vgl. weiter *ep*. CXX,7.

[90] Vgl. *mor.* I,21,38: „[Sie] meinen, sie täten etwas Großes, wenn sie diese gesamte Masse des Körperlichen, das wir Welt nennen, höchst wissbegierig und aufmerksam erforschen. Dadurch wird sogar ein so großer Hochmut erzeugt, dass es ihnen erscheint, als wohnten sie schon in dem Himmel, über den sie oft disputieren. […] Denn meistens wird sie durch eine solche Liebe getäuscht, dass sie entweder glaubt, es gäbe nichts außer dem Körper oder, selbst wenn sie unter dem Einfluss der Autorität bekennt, dass es etwas Unkörperliches gibt, sie dennoch darüber nur mittels körperhafter Bilder nachdenken und glauben muss, es sei etwas von der Art, wie der trügerische Sinn des Körpers es ihr auferlegt. Darauf zielt auch die Vorschrift, dass man sich vor den Bilder (1 Joh 5,21) zu hüten habe." *en. ps.* XLVIII,5: „Warum hat unsere Trauer ein Gleichsam? Weil sie wie ein Schlaf vorübergehen wird […]. Eure Heiligkeit weiß ja: wer einen Traum erzählt, der fügt ein Gleichsam bei: Ich saß gleichsam (etc). Das Ganze ist gleichsam; denn als er erwachte, fand er nicht vor, was er sah. […] Derer also, die jetzt zu welthaften Freuden die Augen öffnen und das Herz schließen, – es vergeht ihr Gleichsam, und es kommt ihr Wahr. Ihr Gleichsam ist die Freude der Welt, ihr Wahr ist die Strafe. Unser Gleichsam aber ist die Trauer, unsere Freude ist nicht gleichsam." Vgl. weiter zur eingehenden Analyse von Traum-, Vorstellungs-, Sprach- und Körper- und Geistesbildern *gn. litt.* XII,14,29–25,52.

tige Gott unterschieden werden, und daraus folgt auch die Unterscheidung von Signifikant und Signifikat. „Denn durch dasselbe erkenne ich die Wahrheit des Gesagten, und auch dass ich sie erkenne, erkenne ich wiederum durch es."[91] Die körperlichen Bilder und Zeichen gehören zur Ebene der veränderlichen und zeitlichen Erscheinung. Durch die Wahrheit wird ebenfalls die Ewigkeit erkennbar und unterscheidet sich selbst als Wahrheit von allem Zeitlichen, d. h. Gott kann nicht als solcher im *mundus sensibilis* erschienen gedacht werden.[92] Folglich besteht die einzige Weise, wie Gott angemessen gedacht werden kann, darin, ihn geistig und überzeitlich zu denken: „Von der Ewigkeit aber gilt, dass sie ausschließlich ist; da gibt es kein ‚es war einmal' und kein ‚es wird sein', als ob etwas nicht mehr oder noch nicht wäre. Darum konnte nur sie in vollster Wahrheit zum menschlichen Geist sagen: ‚Ich bin, der ich bin'."[93] Die Unterscheidung von Götze[94] und Gott vollzieht sich für Augustin an derselben Stelle wie von Körper und Geist, Zeit und Ewigkeit, Signifikant und Signifikat (*vera rel.* XXXVII,68).

> Denn als wir, allzu sehr von Phantasiebildern [*figmentum*] ergötzt, in unseren Gedanken eitel wurden und unser ganzes Leben sich wie ein nichtiger Traum [*vana somnia*] abspielte, da hat Gottes unaussprechliche Barmherzigkeit, deren Gesetzen die vernünftige Kreatur dienstbar ist, es nicht verschmäht, durch Töne, Schriftzeichen, Feuer, Rauch, Wolke und Säule, also sozusagen durch sichtbare Worte, mit

[91] *Vera rel.* XLIX,97,271 (CCL 32,250,49–51): „Per hanc enim intellego uera esse, quae dicta sunt, et haec me intellegere per hanc rursus intellego."

[92] Vgl. Lössl, Josef, „Augustinus – Exeget oder Philosoph? Schriftgebrauch und biblische Hermeneutik in De uera religione", in: *Wissenschaft und Weisheit* 56 (1993), S. 97–114, hier: S. 113–114: „Dies geschah aber wiederum nur auf dem Hintergrund des Anliegens der Seele eine um so festere Grundlage [Heilige Schrift] für ihren Aufstiegsweg zu gewährleisten. Die Schriftauslegung im einzelnen ist der Lehre vom Ganzen (Metaphysik) untergeordnet. […] Dem widerspricht nicht, dass mit der Einführung der Schrift in die philosophische Überlegung von Absolutem und Kontingentem, von Sein und Werden, und mit der Reflexion auf diesen formalen Schritt, der in gewisser Weise mit ihrem Inhalt zusammenfällt, nämlich der Lehre von der historischen Kontingenz philosophischer Wahrheitssuche und der einmaligen Präsenz des Absoluten selbst in der Geschichte der Hl. Schrift als ganzer eine elementare Rolle im Denken Augustinus zufällt, wie in uera rel. deutlich wird. Insofern sie selbst historisch kontingent ist, wird sie natürlich von der intelligentia je neu eingeholt."

[93] *Vera rel.* XLIX,97,273 (CCL 32,250,63–66): „Aeternitas autem tantummodo est, nec fuit, quasi iam non sit, nec erit, quasi adhuc non sit. quare sola ipsa uerissime dicere potuit humanae menti: ego sum qui sum."

[94] Vgl. Jordan, *Words,* S. 190: „If the rule of faith is merely another literal agreement to presume significance where there is none, if it does not stand in a more warrantable exegetical situation, then Christian exegesis is idolatry. So the rule of faith must stand outside the circle of literal and figurative, of sign and things." Deshalb entstammt das Credo der dritten Quelle: der kirchlichen Autorität.

> unserer Kindheit in Gleichnissen und Sinnbildern gleichsam zu spielen und so unsere inneren Augen durch aufgelegten Lehm zu heilen[95] (Joh 9,6).[96]

Sein eigenes Leben vom Traum zu unterscheiden hängt von nichts weniger ab als davon, sich als Erkennenden von allen körperlichen Scheinbildern unterscheiden zu können (*ord.* II,43). Hierzu ist die Erkenntnis des ewigen geistigen Prinzips vonnöten, das sich durch alle möglichen sichtbaren Worte [*verba visibilia*] zu erkennen gegeben hat und anhand sichtbarer Zeichen den metaphysischen Unterschied erkennbar macht.

Aus dieser prinzipiellen Ordnung ergibt sich auch die Orientierung dahin gehend, wie die Heilige Schrift methodisch ausgelegt werden muss. Die *interpretatio auctoritatis* muss unterscheiden, wie Allegorien auszulegen sind und inwiefern Aussprüche der Weisheit [*sapientiam dicta*] aufgefasst werden. Sie klärt, ob lediglich altes Sichtbares (Altes Testament) auf neues Sichtbares (Neues Testament) übertragen werden soll[97] oder vielmehr alles auf die unwandelbare Ewigkeit [*in-*

---

[95] Dieses Wunder stellt für Augustin ein Bild der Inkarnation dar. Die Augen, d. h. der Geist wird durch den Speichel geheilt, der mit der Erde vermischt ist. Dem Wort entspricht der Speichel (beides kommt aus dem Mund) und dem Fleisch Christi entspricht die Erde (von der Adam genommen ist). Vgl. *io. ev. tr.* XXXIV,9.

[96] *Vera rel.* L,98,274 (CCL 32,250,4–11): „Cum enim figmentis ludicris nimium delectati euanesceremus in cogitationibus nostris et totam uitam in quaedam uana somnia uerteremus rationali creatura seruiente legibus suis per sonos ac litteras, ignem, fumum, nubem, columnam, quasi quaedam uerba uisibilia, cum infantia nostra parabolis ac similitudinibus quodam modo ludere et interiores oculos nostros luto huiusce modi curare non aspernata est ineffabilis misericordia dei."

[97] Vgl. *retr.* I,13,3: „Im selben Kapitel sage ich: ‚In unseren Zeiten nun tut das die christliche Religion, die zu erkennen und der zu folgen der sicherste Weg zum gewissesten Heil ist.' Mit dem Ausdruck: ‚In unseren Zeiten' ziele ich mehr auf den Namen als auf die Sache, die mit diesem Namen bezeichnet wird. Denn die Sache, die jetzt christliche Religion genannt wird, hat es bereits bei den Alten gegeben, ja, sie fehlt seit dem Beginn des menschlichen Geschlechtes nicht [nec defuit], bis Christus selbst im Fleisch erschien. Von da an begann die wahre Religion, die es schon gab, die christliche genannt zu werden." An dieser Stelle der *retractationes* erklärt Augustin, dass das Neue an der christlichen Religion der Name Christi ist, der Gott vermittelt hat. Die Sache, Gott, die durch Christus erschlossen wurde, ist aber in der wahren Religion immer schon dieselbe gewesen – d. h. zu Zeiten des Alten Testaments, sodass die Sache der wahren Religion auch vor Christus schon gegeben war. Altes Testament und Neues Testament verhalten sich also zueinander wie Name und Sache. Wobei die Sache, Gott, in beiden die gleiche ist. Der wahre Name Christi tritt neu hinzu, sodass sich die Namen und Zeichen erst in Christus erfüllen, d. h. ihre Sache richtig bedeutet werden. Durch diesen semantischen Bezug des Alten Testaments auf das Neue Testament muss weder die bildliche Sprache des ATs abgelehnt werden, noch der „neue Gott" des Christentums vom alten (manichäisch) abgetrennt werden, da es sachlich immer derselbe gewesen ist. Vgl. Uhde, Glauben, S. 24: „So wird das antike Schema ‚Wahr' – ‚Falsch' abgelöst durch das Schema ‚Vorbereitung' – ‚Vollendung', eine Vollendung, die nur eine einzige vollkommene wahre Religion erkennen lässt, während die anderen [jüdisch & griechisch] keine ‚falschen Religionen', sondern die vollkommene Wahr-

commutabilem aeternitatem] bezogen werden muss – also gerade die Erkenntnis des Unsichtbaren[98] das Neue Testament „neu" macht (*vera rel.* L,99,275).[99]

> Wir müssen auch fragen, welches der feststehende Glaube ist, sei es der geschichtliche und zeitliche, sei es der geistliche und ewige, auf den jede Auslegung von Gewicht abzielen muss. Sodann, inwiefern der Glaube an Geschichtstatsachen von Nutzen ist, das Ewige zu erkennen und festzuhalten, was doch der Endzweck [*finis*] alles Wohlverhaltens [*bonarum actionum*] ist.[100]

Die christliche *actio* erhält ihren Zweck darin, das Ewige zu erkennen und festzuhalten, und dies geschieht durch die Auslegung der sichtbaren Zeichen und zeitlichen Bilder in Bezug auf eine ewige, unsichtbare und geistige Realität:

> Worin gleicht, meine Brüdern Gottes Zunge dem Stift eines Schreibers? Worin gleicht ein Felsen Christus? Worin gleicht ein Lamm dem Erlöser? Worin gleicht ein Löwe der Stärke des Einziggeborenen? Und doch wurde dies gesagt, und würde es nicht gesagt, so würden wir nicht auf einige Art durch dieses Sichtbare vom Unsichtbaren in Kenntnis gesetzt. […] Was eine Zunge sagt, klingt und verklingt. Was geschrieben wird, bleibt. Da also Gott das Wort sagt, und das Wort […] bleibt, wollte Gott es lieber der Schrift als den Klängen vergleichen.[101] […] Sieh, schon

---

heit vorbereitende Religionen sind." Vgl. zum Gedanken der *praeparatio evangelica* Clemens, *Strom*. I,5,29 und Eusebius von Caesarea, *Praeparatio evangelica*, XV,1.

98 Vgl. Augustin, *de fide rerum quae non videntur* I,1: „Es gibt Leute, die finden, die christliche Religion sei viel zu lächerlich, um sich zu ihr zu bekennen, weil sie, statt etwas Sichtbares zu zeigen, den Menschen befiehlt, an Unsichtbares zu glauben. […] Wenn wir auch nicht imstande sind, die von uns geglaubte göttliche Wirklichkeit dem menschlichen Gesichtssinn zu zeigen, so vermögen wir doch, glaubhafte Dinge, die unsichtbar sind, dem menschlichen Verstand vorzulegen." Übersetzung im Folgenden zitiert nach: Augustinus, *Ein Buch über den Glauben an das Unsichtbare, in: Drei Bücher über den Glauben, de Fide*, Carl Johann Perl (Übers.), Paderborn 1968.

99 Vgl. Hildebrand, Stephan M., „The Letter Kills but the Spirit Gives Life: Romans 7 in the Early Works of Augustine and in Rufinus's Translation of Origen's Commentary", in: *Augustinian Studies* 31/1 (2000), S. 19–39, hier: S. 28: „Origen safes the Old Testament from the Marcionites, making it consistent with Christianity by spiritualizing It; the Word of God, no matter when spoken, has its true meaning in the age of Christ, i.e. read under the guidance of the Word." Ebd. S. 30: „Augustine saved the Old Testament from the Manichees not by spiritualizing it but by giving it a place in the economy of salvation."

100 *Vera rel.* L,99,276 (CCL 32,251,23–27): „Et quae sit stabilis fides siue historica et temporalis siue spiritalis et aeterna, ad quam omnis interpretatio auctoritatis dirigenda est, et quid prosit ad intellegenda et obtinenda aeterna, ubi finis est omnium bonarum actionum, fides rerum temporalium."

101 *En. ps.* XLIV,6 (CCL 38,498,2–18): „Quid simile, fratres mei, quid habet simile lingua dei cum calamo scribae? quid habet simile petra cum christo? quid habet simile agnus cum saluatore? quid habet leo cum unigeniti fortitudine? dicta sunt haec tamen; et nisi dicerentur, non aliquo

kommt jenes vorgebrachte ewige Wort, das von Ewigkeit gleichewige, als der Bräutigam. Ausgegossen ist Gnade auf Deine Lippen.[102]

Die Wahrheit der geistigen Dinge wird sogar dadurch bewiesen, dass sie die prophetischen Aussprüche des Alten Testamentes erfüllen.[103] Augustin weist darauf hin, dass der Irrtum der Manichäer gerade darin bestand, die zeitlichen Bilder der Heiligen Schrift wortwörtlich zu nehmen (also nicht in geistiger Weise auf ein Signifikat zu allegorisieren), und sie deshalb zu der Ansicht gelangten, dass die anthropomorphe Gottesrede des Alten Testaments „falsch" (Schein) bzw. gefälscht sei und die Evangelien abgetrennt werden müssten (und auch Judaisierungen im Neuen Testament ausgesondert werden müssten, vgl. *c. Faust.* XXXII,16) und sich mit dieser Trennung auch das Reich des Körpers von dem Reich des Geistes zu vollziehen habe.[104] Die Reichslehre und die Hermeneutik bestimmen sich gegenseitig.

Christoph Walter hat in seiner Dissertation zum Werk *de genesi contra manichaeos* erarbeitet, inwiefern *de vera religione* gegen die Manichäer gerichtet ist. Er hat einige zentrale Positionen herausgearbeitet, die Augustin in Auseinandersetzung mit der manichäischen Position ausgebildet hat: (1) Augustin erschließt sich eine universale metaphysische Perspektive, die mit der ontologischen Immaterialität göttlicher Realität korrespondiert (*Gn. adv. Man.* I,7). (2) Aus dieser Perspektive können Aussagen, die sich auf historische Vergangenheit beziehen, auch auf die Gegenwart bezogen werden, da ihr Gehalt prinzipiell überzeitlich ist. (3) Die Aussagen der Heiligen Schrift können auf jeden einzelnen Christen bezogen werden, da die Heilsgeschichte als exemplarisches Zeichen für das vollkommene Wesen des

modo per haec uisibilia ad inuisibilem informaremur. […] quia quod lingua dicitur, sonat et transit; quod scribitur, manet; cum ergo dicat deus uerbum, et uerbum quod dicitur non sonet et transeat, sed et dicatur et maneat, scriptis hoc maluit deus comparare, quam sonis."

[102] *En. ps.* XLIV,7 (CCL 38,498,1–2; 499,41): „Ecce iam uerbum illud sic prolatum, aeternum, ab aeterno coaeternum, ueniet sponsus. […] ipsa est gratia dei diffusa in labiis."

[103] Vgl. *de fide rerum quae non videntur* III,5: „Denn gibt es klarere Beweise [*indicia clariora*] als die Voraussagungen von einst, die wir jetzt erfüllt sehen?" Augustin weist im Folgenden nach, dass die unsichtbaren bzw. nicht gesehenen Dinge, die über Christus berichtet und prophezeit worden sind, als wahr geglaubt werden können, weil die Prophetien, die die Kirche betreffen, an ihr in der Gegenwart sichtbare Realität geworden sind. Wenn sich die eine Prophetie sichtbar erfüllte, dann kann auch die andere als glaubwürdig gelten, obwohl sie nicht gesehen werden kann, entweder weil die Realität an sich unsichtbar (wie Gottes Wesen) oder vergangen ist (wie die Auferstehung). Vgl. ebd. V,8: „Aber so wie die an sich unsichtbaren Gesinnungen der Freunde aufgrund sichtbarer Zeichen geglaubt werden, so ist die jetzt sichtbare Kirche der Garant sowohl für das Vergangene als auch der Vorherverkündiger für das Zukünftige, nämlich all der unsichtbaren Dinge, die in ihren (der Kirche) Schriften ebenso vorausgesagt wird, wie auch sie selbst darin gezeigt wird."

[104] Vgl. *civ.* XV,26. Augustin weist hier die Allegorie der Arche in Bezug auf Christus und die Kirche nach und zeigt, dass gegen manichäische Vorwürfe, die die Testamente trennen wollen, weil Christus im AT nicht vorkommt sehr wohl das AT als prophetische Rede auf Christus bezogen werden kann.

Menschen zu interpretieren ist (*Gn. adv. Man.* I,35–43). (4) Die Aussagen können auch kirchengeschichtlich konkret verstanden werden, sodass sie zum Muster der Gegenwarts- und Geschichtsdeutung werden. Diese Universalisierung erklärt Cameron wie folgt: „This insight joins his Scripture story to the story of all humanity, which he tells later in de civitate Dei. As in the Confessions, so in the City of God Augustine leads his readers towards transformation by interpreting the Scriptures."[105]

Die universale Ebene, die in dieser Weise vergegenwärtigt, individualisiert und konkretisiert wird, nennt Augustin *spiritalis* im Gegensatz zu *carnalis* (1 Kor 3,1–5). Mit *spiritalis* ist insbesondere die immaterielle und geistige Natur gemeint, die sich bei Gott, in der Schöpfung (*rationes*), im Menschen (*mens*), in Christus' göttlicher Natur und im Reich Gottes findet und als solche auch die eigentliche metaphysische Bedeutungsebene der Heiligen Schrift[106] darstellt [Röm 7,14: „*scimus enim quod lex spiritalis est ego autem carnalis sum*"].[107] So beschreibt Jordan in einem Wortspiel sehr treffend, dass das Zum-Stehen-Kommen der ruhelosen Gottsuche im Ver-Stehen des Textes stattfindet: „How can a mind tuned to the discourse of signifying creatures be stilled in the creator? How will its categories *stand* after the stilling? How will it under*stand*?"[108] Auch die Einsicht, dass das Zeichen die Sache niemals erreicht, wird in diesem frühen Kommentar (*Gn. adv. Man.*) bereits zugrunde gelegt und führt zu der epistemologischen und hermeneutischen Methode eines Transits über die äußeren Signifikanten hinaus, hin zum geistigen Sinn [*spiritalis intelligentia*].[109] Dabei verwandelt Augustin den Gegensatz von manichäischem Dualismus Fleisch=AT und Geist =NT, in den Gegensatz fleischlicher Hermeneutik und geistiger Hermeneutik, die sich dadurch unterscheidet, in der Auslegung materieller Zeichen die Realität geistiger Natur freizulegen – z. B. der Immaterialität Gottes. Die Leistung figurativer Exegese, die ihm durch die neuplatonische Metaphysik (Zwei-Welten-Lehre) möglich wurde, war der Anfang vom Ende des Manichäismus bei Augustin (*conf.* V,13,24).

Wo bei den Manichäern durch falsche Hermeneutik der komplette Kosmos in Trennungen zerrissen wird, will Augustin durch die rechte Unterscheidung die wahre Religion [*sacorsancta religio*] sichern (*vera rel.* L,99,278). Die demütige Sprache [*loquendi humilitas*], das ist das Wort, das Fleisch wurde, ermöglicht es, sich von allem Schein zu unterscheiden und damit alle Götzen abzulegen und aus dem wahren geistigen Prinzip die Wahrheit auch in der körperlichen Erscheinung erkennen zu können, ohne sie als Lüge und Schein abstoßen zu müssen (*vera rel.*

[105] Cameron, *Scripture*, S. 213.

[106] Vgl. Walter, Christoph, *Der Ertrag der Auseinandersetzung mit den Manichäern für das hermeneutische Problem bei Augustin*, München 1972, S. 184–185.

[107] Vgl. Walter, Christoph, *Der Ertrag der Auseinandersetzung mit den Manichäern für das hermeneutische Problem bei Augustin*, München 1972, S. 200–201.

[108] Jordan, *Words,* S. 194.

[109] Vgl. Walter, Christoph, *Der Ertrag der Auseinandersetzung mit den Manichäern für das hermeneutische Problem bei Augustin*, München 1972, S. 194–199.

L,99,277). „Das ist die Wendung von den zeitlichen Dingen zu den ewigen und die Umformung des alten Menschen zum neuen."[110] Wer diese *reformatio*[111] und Erneuerung zum geistigen und inneren Menschen mit seiner ganzen metaphysischen, religiösen und hermeneutischen Konsequenz nicht vollzieht, bleibt im Schein gefangen. Wenn aber nur das Ewige absolut sicher erkannt werden kann – weil die Sicherheit nicht durch einen Wandel des Erkannten bedroht wird –, dann kann gemäß Augustin nur in derjenigen geistigen Schriftauslegung die Gotteserkenntnis Erfolg versprechen, die über die zeitlichen, geschichtlichen und veränderlichen Zeichen hinausgeht.[112] Bzw. dieses Hinausgehen über den Signifikant ist zugleich das Hineingehen und Aufsuchen der inneren Wahrheit, die im inneren Menschen er-*innert* werden muss: „Geh nicht nach draußen, kehr wieder ein bei dir selbst! Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit."[113] Wo Gott durch seine Zeichen erinnert wird, ist das Reich des Wortes Gottes die Einsicht in das Signifikat (innere Wahrheit). Umgekehrt ist die Hölle für Augustin der Ort, an dem die Wahrheit nicht mehr erinnert werden kann [*nulla potest esse commemoratio veritatis*].

d de utilitate credendi – Autorität und Vernunft im Glauben

In Augustins Werk *de utilitate credendi*[114] bestimmt Augustin die *vera religio* anhand ihrer Prinzipien Heilige Schrift, Glaube[115], Autorität, Vernunft und der Be-

[110] *Vera rel.* LII,101,280 (CCL 32,252,10–12): „Haec est a temporalibus ad aeterna regressio et ex uita ueteris hominis in nouum hominem reformatio."

[111] Vgl. Ladner, Gerhart B., „St. Augustine's Conception of the Reformation of Man to the Image of God", in: *Augustinus Magister*, Bd. 2, Paris 1954, S. 867–878.

[112] Vgl. Lössl, Josef, „Augustinus – Exeget oder Philosoph? Schriftgebrauch und biblische Hermeneutik in De uera religione", in: *Wissenschaft und Weisheit* 56 (1993), S. 97–114, hier: S. 114: „Insofern aber auch menschliche intelligentia historisch kontingent ist, bleibt sie im Glauben immer neu auf die Schrift verwiesen, die ihr an zentralen Stellen (z. B. Io 1,1–3) die Bedeutung dieses Zueinanders von Sein und Werden, Absolutheit und Kontingenz, in den Begriffen der Schöpfung, der Menschwerdung, des Todes und der Auferstehung erklärt und damit der Philosophie wie auch der Exegese eine neue Dimension verleiht."

[113] *Vera rel.* XXXIX,72 (CCL 32,234,202,12–13): „Noli foras ire, in te ipsum redi. in interiore homine habitat ueritas." Vgl. Platons *Theiatetos* (St. 195). Hier wird dargelegt, dass lediglich in Bezug auf Wahrnehmungen und Vorstellungen Verwechslung und falsche Meinung möglich sind. Dass also in einer Verknüpfung der Gedanke nicht zu einer Wahrnehmung passt (bspw.: „Der da ist Sokrates"), liegt nur an dem Bezug auf ein äußeres Objekt. Was die inneren Gedanken betrifft gibt es niemals einen Irrtum, weil man nie darauf käme den Gedanken „Sokrates" mit dem Gedanken „Nicht Sokrates" zu verwechseln. Die inneren Gegenstände sind dem Denken derart objektiv und transparent, dass es darin nie einen Irrtum gibt, also das innerlich Geschaute immer wahr ist.

[114] Vgl. Drecoll, Volker Henning, Art. „Zur Chronologie der Werke", in: *Augustin Handbuch*, S. 254. Geschrieben 391/392 nahezu gleichzeitig wie *de vera religione* (390).

[115] Vgl. Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 104. Duchrow weist hier darauf hin, dass es sich bei Augustins *fides* und *auctoritas* nicht um griechische oder biblische Vorstellungen handelt (und

deutung der Inkarnation ausführlicher. Die Argumentation entfaltet sich in der Regel durch die Frontstellung zum Manichäismus, von dessen falschen Auffassungen sich die wahre Religion unterscheiden und beweisen muss.

„Der Bereich unmittelbarer Erfahrung kann überschritten werden durch Autorität und durch Erkenntnis aus Zeichen."[116] Das Zeichen kann Gegenstände lehren, die per se abwesend sind, was insbesondere bei den Ereignissen der Heilsgeschichte und auch Gott selbst der Fall ist. Da die Erfahrung des Gegenstandes (Gott) ausfällt, muss seine Erkenntnis durch ein Zeichen vermittelt werden, das die eigene Erfahrung vertritt. Dieses Zeichen muss aus einer Autorität stammen (*vera rel.* L,98), damit es im Gegensatz zum Gerücht geglaubt werden kann, sodass es später eingesehen wird (*mag.* X,35; XIV,46). Dabei bleibt die vermittelte Sachkenntnis durch Zeichen stets vorläufig und muss durch eine unmittelbare Erkenntnis der *res* erfüllt werden. Aus diesem vorläufigen Defizit der Sprache ergibt sich der epistemologische Übergang von der Autorität zur Einsicht.[117]

Die manichäische Prinzipienordnung sieht vor, dass alles in der Religion nur aufgrund von rationalen Beweisen Gültigkeit besitzt (*util. Cred.* 2). Die Vernunft hat also hier einen ersten prinzipiellen Rang, und dies führt dazu, dass auch die Heilige Schrift im Einklang mit der vernünftigen Bestimmung selektiert und beurteilt wird (*util. Cred.* 7).[118] Augustin argumentiert gegen diese Position, dass der Manichäismus zum einen die epistemologische Bedeutung des Glaubens falsch verstanden hat (als Resultat, anstatt als Voraussetzung), die Heilige Schrift fleischlich und buchstäblich versteht und deshalb die Texte auseinanderreißt.[119] Die Unterscheidung von angeblich rationalem Scheinwissen [*opinio*] und der Wahrheit [*veritas*] muss anhand von Prinzipien erfolgen, die vernünftig sind, aber durch

---

auch nicht einfach ein Für-wahr-halten meint), sondern um den typisch römischen Begriff des Vertrauens, den Augustin auch in seiner sozialen Tiefe versteht (vgl. *de fide rerum quae non videntur* III,4) – ohne jedoch dabei zugleich ein Paradigma der personalen Zwischenmenschlichkeit zu eröffnen.

[116] Lorenz, Rudolf, „Die Wissenschaftslehre Augustins", in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 67 (1955/1956), S. 29–60, hier: S. 29. Im Folgenden kurz zitiert als: Lorenz, *Wissenschaft*.

[117] Vgl. Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 76.

[118] Ein Beispiel für die Beurteilung und Selektion der Heiligen Schrift durch die Vernunft ist, dass Mani große Teile der Bibel gelehnt hat. Vgl. Pollmann, *Doctrina,* S. 31.

[119] Vgl. *util. Cred.* 9: „Nichts ist schädlicher als alles, was dort steht (AT), buchstäblich, das heißt wortwörtlich zu verstehen, nichts aber ist heilsamer, als seinen geistigen Sinn aufzudecken. Daher heißt es: ‚Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig' (2 Kor 3,6). Daher heißt es: ‚Eben diese Decke bleibt beim Lesen des Alten Testaments, weil sie in Christus beseitigt wird' (2 Kor 3,14). Beseitigt wird nämlich in Christus nicht das Alte Testament, sondern die Decke, die über ihm liegt. So wird in Christus einsichtig und sozusagen bloßgelegt, was ohne Christus unverständlich und verhüllt ist." Übersetzung im Folgenden zitiert nach: Augustinus, *de utilitate credendi, Über den Nutzen des Glaubens*, Andreas Hoffmann (Übers.), Freiburg 1992.

den Glauben und die Offenbarung bestimmt werden (*util. Cred.* 2).[120] Augustin betont die Notwendigkeit, zuerst zu glauben: „Erkenne mein Wort, damit du glaubst; glaube an das Wort Gottes, damit du verstehst."[121] Die epistemologische Bedeutung des Glaubens besteht darin, dass überhaupt etwas erkannt respektive geprüft werden kann (vgl. *ep.* CXX,1,2; *lib. arb.* II,6,17–19; *en. ps.* VIII,6).

Konsequent leitet Augustin also die Methode der Schriftauslegung aus der Autorität, d. h. der Heiligen Schrift genauer von Christus und Paulus selbst ab.[122] Der vierfache Schriftsinn[123] wird mit vier Fragen dargestellt: (1) der historische Sinn – was ist geschehen (Mt 12,3)? (2) Der aitiologische Sinn – warum ist es geschehen, geschrieben (Mt 19,8)? Der analoge Sinn – inwiefern stimmen die beiden Testamente überein (Mt 12,39)? (4) Der allegorische Sinn – welche Stellen sind geistig zu verstehen (1 Kor 10,1–11)?[124] Insofern Christus selbst alle diese Methoden angewendet hat, sind sie legitim, und es folgt der Grundsatz: Die Schrift legt die Schrift aus,[125] und ihr Prinzip ist Christus selbst. Der faktische/historische Sinn (*ench.* IV,1) richtet sich gegen die Märchenerzählungen (Ersatzmythen) der Manichäer und das Prinzip Christus dagegen, dass Mani selbst normativer Ausleger

[120] Vgl. Loewen, H.J., „The use of scripture in Augustine's Theology", in: *Scottish Journal of Theology* 34 (1981), S. 207: „Thus Augustine saw the chief function of Scripture is to be not that of making God's reality and nature known (though these also are involved) but that of declaring God's intentions for the human race […]." Im Folgenden kurz zitiert: Loewen, *scripture*. Zurecht weist Loewen darauf hin, dass der primäre Zweck der Offenbarung nicht in der Wissensvermittlung liegt, sondern in der Kundgabe des göttlichen Willens. Da dieser für Augustin aber in den Liebesgeboten besteht und nichts geliebt werden kann, was man nicht kennt, ist die Vermittlung der rationalen Kenntnis mit eine Voraussetzung der Offenbarung.

[121] *Serm.* XLIII,9 (CCL 41,512,184–185): „Intellege, ut credas, uerbum meum; crede, ut intellegas, uerbum dei." *Sermones*-Übersetzung, wenn nicht anders vermerkt, zitiert nach: Augustinus, *Das Antlitz der Kirche*, Hans Urs von Balthasar (Einl. & Hrsg.), Freiburg 1991.

[122] Vgl. *util. Cred.* 6: „Alle diese Methoden haben unser Herr Jesus Christus und die Apostel angewandt."

[123] Vgl. Hoffmann, Andreas, „Einleitung", in: Augustinus, *de utilitate credendi*, *Über den Nutzen des Glaubens*, ders. (Übers.), Freiburg 1992, S. 7–75, hier: S. 30f.: „Weder ist dies Augustins eigene Methode, noch bleibt sie in dieser Form unverändert." In *Gen. ad litt. impf.* 2 werden bereits alle vier Methoden nicht nur auf je eine Schriftstelle, sondern zugleich auf eine Stelle für anwendbar erklärt. Dem entgegen: Strauss, *Schrift*, S. 126: „Er hatte es [vierfacher Schriftsinn] zwar aus der Tradition übernommen, aber es nicht nur in seiner eigenen Auslegung nicht verwendet, sondern es zur Zeit der Abfassung von doctr. chr. nicht einmal mehr für wert gefunden, es in der überkommenen Form in seinen theoretischen Ausführungen zur Hermeneutik zu berücksichtigen."

[124] Vgl. Origenes, *de principiis* IV,2,4ff.

[125] Zur Quelle dieser hermeneutischen Regel vgl. Schreckenberg, H., Art. „Exegese I (heidnisch, Griechen u. Römer)", in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Theodor Klauser (Hrsg.), Bd. 6, Stuttgart 1966, Sp. 1174–1194, hier Sp. 1176: „[E]in Prinzip das in der Form ‚Homer aus Homer erklären, Homer erklärt sich selbst' (Ὅμηρον ἐζ Ὁμήρου σαφηνίζειν, αὐτὸν ἐζηγούμενον ἑαυτόν im Munde des Porphyrius) in den Homerscholien erscheint u. auf Aristarch zurückgeht."

der Schrift sei. Der aitiologische Sinn klärt die rationalen Gründe, die die Manichäer für sich beanspruchen. Der analoge Sinn argumentiert gegen die Trennung der beiden Testamente. Der allegorische Sinn richtet sich gegen die ausschließlich buchstäbliche Auslegung.[126]

Die Kernproblematik des Manichäismus besteht für Augustin darin, dass eine falsche prinzipielle Ordnung der Erkenntnis vertreten wird. Über sich als Manichäer schreibt er: „Doch was taten wir, die wir selbstverständlich höchst gescheite junge Männer waren und in ganz bemerkenswerter Weise nach vernünftiger Erkenntnis forschten? Wir haben die Schriften nicht einmal aufgeschlagen."[127] Für Augustin beinhaltet die Heilige Schrift die ganze göttliche Wahrheit [*inest omnino veritas*]. „Wenn nämlich die Vernunft etwas gegen die Autorität der göttlichen Schriften behauptet, gleich wie scharfsinnig es auch sein mag, täuscht sie durch die [scheinbare] Ähnlichkeit des Wahren, denn wahr sein kann sie nicht."[128] Wenn das Erkennen also einen Anfang sucht, muss es von der Heiligen Schrift ausgehen – *diese ist der Vernunft vorgeordnet*, wie der Glaube dem Erkennen vorgeordnet ist.[129]

Wozu dient die Erkenntnis der religiösen Wahrheit? Sie dient nur dem Zweck der Seelenheilung durch die Wahrheit [*util. Cred.* 14: „*animae igitur causa omnis religio*"]. Wie kann die Seele aber einen Zugang zur Wahrheit finden? Augustin fragt nach der Methode und der Weise, wie die Wahrheit gefunden werden kann, und verweist auf die Akademiker[130]. „Nein, ich fragte mich, mit welcher Methode

---

[126] Ein Argument der Manichäer gegen das Alte Testament war, dass Gott dort anthropomorphe Eigenschaften erhielt, die gegen das stoische Apathieaxiom verstoßen (vgl. Apuleius,, *de deo socratis* 12). Demnach müssten diese Texte gefälscht sein. Augustin schafft es durch seine Hermeneutik, die Texte geistig und nicht wörtlich zu verstehen und der griechischen Gottesdefinition treu zu bleiben, ohne die Texte aufgeben zu müssen, *util. cred.* 36: „Gott ist nicht körperlich, kein Teil von ihm kann von den Augen unseres Körpers wahrgenommen werden, nichts von seiner Substanz [substantia] und seinem Wesen [natura] ist in irgendeiner Weise verletzbar, veränderlich, zusammengesetzt, oder geformt." Vgl. Pohlenz, *Stoa,* S. 457. Siehe Kap. C.III.5.

[127] *Util. Cred.* 13 (CSEL 25,19,4–6): „Sed scilicet intellegentissimi adolescentes, et miri rationum exploratores, non evolutis saltem illis Litteris."

[128] Vgl. *ep*. CXLIII,7 (PL 33,588): „Si enim ratio contra divinarum Scripturarum auctoritatem redditur, quamlibet acuta sit, fallit veri similitudine; nam vera esse non potest." (Übersetzung: SW) Vgl. Augustinus, *util. cred.* 21;31. Augustin führt noch ein Schema möglicher Interpretationsirrtümer ein und weist ausführlich nach, dass diese auf die katholische Interpretationsmethode nicht zutreffen.

[129] Vgl. Augustinus, *praed. sanct.* 20,40: „Wie wird denn die Tür für das Wort geöffnet? Doch nur, wenn der Sinn des Hörers geöffnet wird, dass er glaubt und sobald der Anfang des Glaubens gemacht ist, allem Eingang gewährt, was zur Auferbauung der heilsamen Lehre verkündet und dargelegt wird, damit er nicht in Unglauben sein Herz verschließt und das Gehörte missbilligend zurückweist."

[130] Vgl. Fuhrer, Therese, „Skeptizismus und Subjektivität, Augustins antiskeptische Argumentation und das Konzept der Verinnerlichung", in: *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, Reto Luzius Fetz, Roland Hagenbüchle, Peter Schulz (Hrsg.), Bd. 1, Berlin 1998,

die Wahrheit zu finden sei […]. Oft schien es mir so, als könne sie nicht gefunden werden, und im breiten Strom meiner Gedanken trieb ich auf eine Unterstützung der Akademiker."[131] Dieser Zweifel, zur sicheren Erkenntnis gelangen zu können, befreit zwar zunächst von den falschen Versprechungen der Vernunft, die er bei den Manichäern geglaubt hatte – zugleich wirft dieser Zweifel aber folgende Problematik auf: Wie kann das Ziel der Religion überhaupt erreicht werden?

> Denn zur wahren Religion kann man unmöglich einen richtigen Zugang finden, wenn man nicht folgendermaßen vorgeht: Man muss zunächst das glauben, was man später erst erfasst und einsieht, wenn man sich sittlich gut verhalten hat und würdig geworden ist, kurz, man muss sich der strengen Herrschaft einer Autorität unterwerfen.[132]

Die Methode, die Wahrheit zu finden, noch bevor sie kennengelernt wurde, besteht darin, sich einen glaubwürdigen Lehrer zu suchen, der sie schon kennt: den Weisen. Die zentrale Frage lautet nun: Wie soll der Weise erkannt werden, wenn die Wahrheit noch nicht bekannt ist, an der sich der Weise gerade unterscheidet und qualifiziert (*util. Cred.* 27–28)? Zuallererst muss folglich der Autorität geglaubt werden, damit das Geglaubte später erkannt und eingesehen werden kann.[133] Im

S. 321–337, hier: S. 337: „Doch während die akademischen Skeptiker dem stoischen Sensualismus mit ihrem Agnostizismus entgegengetreten sind, hat Augustin zwar die antisensualistische Argumentationsstrategie der Skeptiker übernommen, diesem Agnostizismus jedoch seinerseits die Erkennbarkeit der ‚Innenwelt' entgegengesetzt." Vgl. weiter *civ.* XIX,18. Hier ist Augustin der Meinung, dass der Glaube, den die Heiligen Schriften lehren und voraussetzen, das Erkenntnisstreben bereits vor der Skepsis der Akademiker bewahrt.

[131] *Util. Cred.* 20 (CSEL 25,24,28–25,2): „Saepe mihi videbatur non posse inveniri, magnique fluctus cogitationum mearum in Academicorum suffragium ferebantur."

[132] *Util. Cred.* 21 (CSEL 25,26,13–16): „Nam vero religio, nisi credantur ea quae quisque postea, si se bene gesserit dignusque fuerit, assequatur atque percipiat, et omnino sine quodam gravi auctoritatis imperio inire recte nullo pacto potest."

[133] Vgl. Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 77: „Vorausgesetzt wird, dass Augustin die Autorität und Vernunft nicht, wie die Manichäer, als Gegensätze sieht, sie aber auch nicht zusammenordnet, wie später die Scholastik, die behauptet, dass der Glaube an die Autorität eine niedere Form im Erkennen des gleichen Gegenstandes ist, während die Vernunft das Geglaubte nur klarer ans Licht stellt. Vielmehr sind Glaubensobjekt (die von Gott barmherzig in die Geschichte abgeschattete Wahrheit) und Erkenntnisgegenstand (die intelligibilia und im höchsten Fall Gottes Wesen) streng geschieden." Insofern ist auch die Hl. Schrift nur ein Schatten des göttlichen Wesens. Schrift und Gott sind aber nach unserer Auffassung nicht streng geschieden, sondern verhalten sich wie Signifikant zum Signifikat zueinander. Wird der Schatten weggenommen und zeigt sich das Enthüllte und es stellt sich als die erfüllte geglaubte Wahrheit dar, hat der Schatten als äußeres Zeichen immer schon auf geistige Erkenntnis zurückgewiesen. Wären Glaube und Einsicht strikt getrennt, dann würde die Vernunft den Glauben in Wahrheit *ersetzen* und dann hätte der Glaube keinen Bezug zur Wahrheit gehabt und wäre nicht *vera religio* – was aber im Interesse eines *sola fide* Prinzips vertreten werden könnte.

stoischen Sinne werden die *seminibus veritatis* [λόγος σπερματικός][134], die Samen der Wahrheit, vom Weisen empfangen (*util. Cred.* 31). Der Weise bildet durch seine Wahrheitserkenntnis den Ausgangspunkt, damit Gläubige ebenfalls einen Ausgangspunkt im Glauben erhalten und sie selbst erkennen können.[135]

Platon hat in seinem *Theaitetosdialog* (201c) das Wissen so weit wie möglich als wahre begründete Meinung beschrieben. Glauben und Wissen treten auch in der *Politeia* (509c–511e) noch als getrennte epistemische Zustände auf. Augustin stellt nun zwischen Glauben [*credere*], Wissen [*intellegere*] und Meinen [*opinari*] ausdrücklich einen Bezug her (*util. Cred.* 25). So ist der Glaube die notwendige epistemologische Vorstufe[136], damit überhaupt erkannt werden kann. Überdies bewahrt er insbesondere davor, in falscher Meinung und Scheinwissen zu verharren, d. h. zu meinen, es besteht ein Wissen, obwohl nichts gewusst wird. Weil nämliche der Gläubige weiß, dass er noch nicht erkannt hat, hat er keine Meinung, sondern Wissen: Wenn er nur glaubt, meint er niemals, dass er schon wüsste – also schützt der Glaube vor Scheinwissen und ermöglicht wahre Erkenntnis (*util. Cred.* 26).

Woran soll nun die Autorität erkannt werden können, die für den Anfang der Erkenntnis unerlässlich ist?

> Daher bildet unbestreitbar die Weisheit des Menschen ein Mittelstück zwischen der menschlichen Unwissenheit und der völlig reinen Wahrheit Gottes […]. War es da nicht die höchste Gnade und Großzügigkeit von Gott, dass sich seine reine, ewige, unveränderliche Weisheit selbst, an die wir uns klammern müssen, dazu herabließ, Mensch zu werden?[137]

---

[134] Vgl. Pohlenz, *Stoa*, S. 448.

[135] Vgl. *util. Cred.* 19. Ausgangspunkt (exordium) für die Suche nach einem solchen Weisen ist die katholische Kirche, weil in ihr die ungebrochene Tradition der Lehrvermittlung von Christus und den Aposteln durch alle Bischöfe hindurch erhalten geblieben ist. Die katholische Tradition ist der Garant für den glaubwürdigen Ausgangspunkt, in der Lehre der Kirche den Glauben zu finden, der das Erkennen und die wahre Religion ermöglicht.

[136] Darin lässt sich eine deutliche Parallele zum griechischen Denken ziehen, das den Anfang der Philosophie (vom Mythos zum Logos, vgl. *Metaph.* I,2,982) ebenfalls mit einem religiösen Text beginnen lässt. Vgl. Gadamer, Hans-Georg, *Der Anfang der Philosophie*, Stuttgart 1996, S. 88. Entscheidend ist aber, dass die Griechen ihren Mythos rationalisieren und so überholen wollen (ähnlich wie „die" Aufklärung), während der Christ durch seine vernünftige Einsicht die Erkenntnis der Bedeutung der Heiligen Schrift vertieft – also ihn als Ziel versteht und nicht als bloß kritischen Ausgangspunkt wie Platon (vgl. Platon *Tim.* 40d, *Phaid.* 114d, *Phaidr.* 237A; 243C, *Gorg.* 523). Augustins Bekehrung zum Christentum ist ebenso eine Abwendung von den manichäischen Mythen (und Vergil) wie eine Hinwendung zur Heiligen Schrift der Kirche. Von ihr soll Augustins Denken ihren Anfang nehmen. Vgl. Dassmann, Ernst, „Schriftverständnis und religiöse Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus", in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 87 (1978), S. 258f.

[137] *Util. Cred.* 33 (CSEL 25, 41,21–23;42,4–7): „Negare non possumus inter stultitiam hominis et sincerissimam Dei veritatem medium quiddam interpositam esse hominis sapientiam. […]

Der Mensch ist nur dann ein Weiser, wenn er die Wahrheit Gottes erkannt hat. Zu diesem Zweck ist die Wahrheit und Weisheit Gottes Mensch geworden. Wenn überhaupt, kann nur Gott (Christus) selbst der Weise sein (*mor.* I,5,10). Er verlangt den Glauben, damit die unwissende Seele die Wahrheit glaubt und dann durch Einsicht der Wahrheit geheilt werden kann.

> So geschahen einige dieser *Wunder* zum Wohle des Körpers, indem sie ihm recht handgreifliche Hilfe brachten; andere dienten dem Wohl des Geistes, indem sie ihm in verdeckterer Form Zeichen gaben. […] Auf diese Weise zog damals die göttliche Autorität die Seele der Menschen, die dem Irrtum verfallen waren, an sich.[138]

Das Wunder bringt den Menschen ins Staunen (vgl. *ord.* I,8: hier ist das Staunen noch Sünde) und fungiert so als Zeichen, um mehr zu erkennen.[139] Schon bei Platon ist der Anfang der Erkenntnis als das Erstaunen oder Verwundern beschrieben: „Sokrates: ja es gibt keinen andern Anfang der Philosophie als diesen, und wer gesagt hat [Hesiod, *Theogonie* 265], *Iris* [das Erkennen] sei die Tochter des *Thaumas* [der Verwunderung bzw. das Staunen[140]], scheint die Abstammung nicht übel getroffen zu haben" (Platon, *Theaitetos* St. 181a). Diese Philosophie ist Augustin von Cicero[141] bekannt und kommt hier zum Zuge. Die Wunder, die Christus getan hat, sind sinnliche Zeichen, die auch der Unwissende erkennt.[142] Durch die Wunder erhält Christus als Lehrer Autorität und Glaubwürdigkeit, und der Glau-

---

Quid potuit indulgentius et liberalius divinitus fieri, quam ut ipsa Dei sincera, aeterna, incommutabilisque Sapientia, cui nos haerere oportet, suscipere hominem dignaretur?"

138 *Util. Cred.* 34 (CSEL 25,44,4–7): „[I]ta quaedam corpori manifestiore beneficio, quaedam vero menti occultiore signo, et omnia hominibus maiestatis testimonio consulebant: sic in se tunc animas errantes mortalium divina commovebat auctoritas."

139 Vgl. Fink, Eugen, *Studien zur Phänomenologie*, Den Haag 1966, S. 182: „Indem in der Verwunderung hinter der zurechtgelegten heimischen Welt, in der wir uns auskennen und über Dinge, Menschen und Gott unsere feste, die Lebenssicherheit ermöglichenden Meinungen haben, auf ein Mal die erschütternde Ahnung einer eigentlicheren Weise des Wissens vom Seienden aufblitzt, geschieht eine eigentümliche Verkehrung: das bislang für das Seiende Gehaltene sinkt herab zum bloßen Schein. Im Staunen entspringt die ‚verkehrte' Welt der Philosophie."

140 Vgl. Albert, Karl, *Griechische Religion und Platonische Philosophie*, Hamburg 1980, S. 72–83, hier: S. 76: „Die Platonische Philosophie erscheint in diesem ihrem letzten und höchsten Ziel eben nicht als Wissenschaft. Ihr äußerstes Ziel ist die bewundernde Schau des Seins selbst. Sie ist darin der Religion verwandt."

141 Cicero, *nat. deo.*III,51: „Et ob eam speciem (arcus), quia causam habeat admirabilem, Thaumante dicitur Iris esse nata." Vgl. *ep.* CXVIII,20–21 wo Augustin Platon als Quelle der Gotteslehre über die Vermittlung Ciceros ausweist und über die epistemologische Relevanz sichtbarer Wunder spricht.

142 Vgl. *div. qu.* XLIII. Vgl. S. 214, Anm. 224. Augustin interpretiert die Inkarnation hier streng in einem semantischen Schema. Fleischwerdung ist eine Zeichenwerdung, die der menschlichen Erkenntnisfähigkeit entgegenkommt. Zwar heilt die Lehre die Seele durch neue Erkenntnis,

ben, den er von seinen Jüngern verlangt, wird zum Ausgangspunkt der Erkenntnis (vgl. Kap. C.II.6.).[143] Aus dem Gläubigen wird so ein Weiser und die christliche Religion damit als wahre Religion erwiesen, da sie die einzige ist, die die Erkenntnisordnung einhält und so die Möglichkeit eröffnet, tatsächlich die Wahrheit zu finden.[144]

Der Anfang der wahren Erkenntnis und damit der wahren Religion muss also in den Büchern gefunden werden, die von diesen Wundern und von diesem Glauben berichten. Die Schemata entsprechen sich wie folgt: Wie sich *signum* zu *res* verhält, so verhält sich *auctoritas* zu *ratio*; die Zeichen werden vorläufig geglaubt, damit ihre Referenten eingesehen werden.[145] Die Heilige Schrift ist für Augustin der Anfang des Denkens, der „Weg der Religion"[146], weil es gar keinen anderen geben kann (*util. Cred.* 35–36).[147] Christus ist der autoritative Mittler der Weisheit, der weise Lehrer, als Inkarnierter erster Glaubensinhalt, inhaltliche Mitte der Schrift[148], ihr erster Ausleger und das formale Prinzip ihrer Einheit und göttlichen Wahrheit (Signifikat).[149] Die Methode der wahren Religion besteht darin, Christus als die geistige Mitte der Schrift zu erkennen und die Texte nicht primär in Bezug auf ihren buchstäblichen Sinn, sondern auf ihren christologischen Sinn hin zu verstehen. [150]

---

eine performative Soteriologie ist hier aber nicht erkennbar. Vgl. zum Staunen als Anfang der Philosophie Clemens, *Strom*. II,9,45,6.

[143] Vgl. Origenes, *de principiis*, IV, 1–3. Hier wird ebenfalls wie in *util. Cred.* 15 die katholische Kirche als Ort empfohlen, die Autorität als Beginn der Wahrheitssuche wahrzunehmen, da die Kirche durch ihre Verbreitung und Einheit im Geist bestes Zeugnis dafür gibt.

[144] In *retr*. I,14,2 verweist Augustin darauf, dass die Erkenntnis der Religion immer einen eschatologischen Ausstand behält. Es ist also nicht so zu verstehen, dass der Weise in der Zeit bereits glückselig werden könnte. Vgl. *util. Cred.* 11,25.

[145] Vgl. Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 88: „[S]o ist es schwer begreiflich, wieso Augustin einerseits lange Passagen darauf verwendet, die Notwendigkeit und Bedeutung der Autorität zu begründen, andererseits für die Sprache nur bittere und abwertende Worte findet." Es muss kein Widerspruch sein, wenn Augustin die Autorität hoch und die Sprache geringschätzt, insofern er die Fähigkeiten des Signifikanten gering schätzt, die Autorität aber hoch, da sie durch ihre Zeichen die Sache trotzdem noch vermittelt.

[146] *Mend.* 21,43 (CSEL 41,466): „Ipsam religionis viam, in qua salus est omnibus, confracta et comminuta Scripturarum auctoritate, conantur evertere."

[147] Vgl. Ruhstorfer, *Quelle,* S. 133: „Mit Blick auf die anschauliche Vermittlung der Wahrheit im Allgemeinen, aber auch auf die geschichtliche Genese geht die Positivität der Offenbarung und damit die Heilige Schrift der Philosophie voraus."

[148] Für Augustin dient Christus, der Mittler der göttlichen Wahrheit, auch als Kriterium, falsche Auslegungen mit Sicherheit auszumachen. Was nicht vom einzig möglichen Mittler als Wissen ausgewiesen ist, kann nicht wahr sein und muss anhand dieses Kriteriums ausgeschieden bzw. unterschieden werden, vgl. *gn. litt.* I,21,41.

[149] Vgl. Ruhstorfer, *Quelle,* S. 99–110.

[150] Vgl. Augustinus, *de utilitate credendi*, *Über den Nutzen des Glaubens*, Andreas Hoffmann (Übers.), Freiburg 1992, S. 63: „Augustin deutet damit ein Konzept an, das er im neuplatonisch-christlichen Milieu Mailands entwickelt hat. Mit der Unterscheidung der intelligiblen

2 Hermeneutik und Gnadenlehre

a ad Simplicianum – Bibelhermeneutik und Gnadenlehre

Anhand des viel diskutierten Problemfalls der augustinischen Gnadenlehre zeigen sich nicht wenige Konsequenzen der hier behandelten Fragen: (1) Welche Reichweite haben theologische Begriffe? (2) Kann die Vernunft das erste Prinzip *proprie* erkennen? (3) Welche Rolle spielen Glaube, Autorität, Gnade für das Geschick menschlicher Vernunft? (4) Wo ist ein Ausgangspunkt zu suchen, um die defiziente menschliche Vernunft zu erneuern?

Der Text *ad Simplicianum* aus dem Jahr 396 markiert einen entscheidenden Wendepunkt in Augustins Denken. Bischof Simplician übersandte Augustin einen Fragenkatalog bezüglich komplexer Stellen aus der Heiligen Schrift, mit der Bitte um eine Interpretation Augustins. Diese problematischen Stellen haben alle weitestgehend gemein, dass die göttliche Gnade bzw. das Handeln Gottes, die menschliche Freiheit zu bedrohen oder gar auszuschließen scheinen – so beispielsweise die Verstockung des Pharaos (Ex 7ff.), die Bevorzugung Jakobs vor Esau (Röm 9,11–13, Mal 1,2f) oder die Erschaffung von Menschen als Gefäße des Zornes (Röm 9,22). Per se werden durch die Stellen die Fragen aufgerufen: Inwiefern erwählt Gott Menschen grundlos (Jakob) oder ohne, dass der Mensch den Grund erkennen kann? Wenn er es grundlos tut, ist es dann Willkür? Wenn Gott mit Gründen erwählt, können diese einsichtig gemacht werden? Bestimmt Gott Menschen vorher zu ihrer eigenen Verdammung? Wenn er sie nicht zu ihrer Verdammung bestimmt hat, läuft dann die Nicht-Erwählung nicht auf dasselbe hinaus? Wenn diese nicht erklärt werden können, wird die Religion der Wahrheit dann irrational? Handelt Gott vielleicht sogar irrational? An diesen Fragen entscheidet sich nicht nur die Interpretation einiger Bibelstellen, sondern vor allem auch die Reichweite und Stellung menschlichen Denkens und die prinzipielle Rolle göttlicher Gnade sowie die Möglichkeitsbedingung menschlicher Freiheit.

Für Augustin wird die Einsicht in die prinzipielle Vorordnung der göttlichen Gnade weitreichende – man möchte sagen pessimistische – Konsequenzen in der Neubestimmung menschlicher Erkenntnisfähigkeit und Freiheitsbedingung nach sich ziehen. In diesem Zusammenhang ist es hier in aller Kürze nicht möglich, das

---

und der materiellen Welt sowie der Überzeugung, dass die Wahrheit und Gott selbst der intelligiblen Welt angehören, übernimmt Augustinus von den Neuplatonikern auch die Grundforderung, sich vom sinnlich Wahrnehmbaren ab- und dem Geist zuzuwenden." Hierzu ist zu sagen, dass Augustin die Trennung von Körper und Geist vermeidet, wie er im manichäischen Dualismus vorliegt, indem er die körperliche Erscheinung wie ein Zeichen auf ihre intelligible Bedeutung bezieht. Er unterscheidet also die beiden Reiche, um sie aufeinander zu beziehen und den Übergang zu ermöglichen – und bleibt damit eben nicht in einem metaphysischen Dualismus verhaftet. Es handelt sich mehr um einen heuristischen Dualismus von Körper und Geist.

weitläufige Forschungsproblem der augustinischen Gnadenlehre zu beleuchten.[151] Auch kann in diesem Abschnitt nicht der Text *ad Simplicianum* neu kommentiert werden. Von Interesse sollen lediglich die Konsequenzen der Gnadenlehre für die hermeneutische Methode sein und umgekehrt. Dies ist insbesondere für den Text *ad Simplicianum* selbst von herausragender Relevanz, da er nämlich als Schriftauslegung gewissermaßen schon unter den hermeneutischen Bedingungen entstanden ist, die er selbst erst expliziert. Aufgrund dieser Tatsache soll die wissenschaftliche Darstellung der Gnadenlehre in einer knappen Auseinandersetzung um Hinweise zur Bedeutung der Hermeneutik ergänzt werden.

Der Deutung Kurt Flaschs, die in diesem Feld unverzichtbar geworden ist, soll in ihrer Eigenart, die Schärfe augustinischen Denkens offenzulegen, nicht widersprochen werden.[152] Die augustinische Gnadenlehre darf tatsächlich nicht in ihrer Konsequenz abgeschwächt werden.[153] Augustin konzeptionalisiert seine Gnadenlehre nicht im luftleeren Raum, im historischen Vakuum, sondern ist prinzipiell gebunden durch die Aussagen der Heiligen Schrift.[154] Die Bibel bestimmt das

---

[151] Vgl. zum Überblick Kreuzer, *Augustin*, S. 39 ff, & vgl. Lössl, Josef, *Intellectus Gratiae, Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo*, Leiden, New York, Köln 1997. Im Folgenden kurz zitiert: Lössl, *Gratia*.

[152] Es wird hier hoffentlich der Eindruck vermieden, zu den „Hermeneutikern zu gehören, die ihre Seele in den farblosen Rest" Augustins verrühren, oder zum „Mückenschwarm augustinischer Eiferer", die Flasch sich „vom Halse" zu halten vornimmt. Vgl. Flasch, Kurt, *Logik des Schreckens*, Mainz 1990, S. 90; 96. Im Folgenden kurz zitiert: Flasch, *Schrecken*.

[153] Vgl. Flasch, *Schrecken,* S. 252; 323. Flasch sieht in dieser Logik des Schreckens primär ein Instrument zum Erschrecken – und betont, dass die pastorale Ausrichtung dieses Erschreckens die Gnadenlehre belastet. Interessant ist die Beobachtung, dass die Gnaden- und Prädestinationslehre, die Augustin in Streitschriften mit Klerikern und Mönchen entwickelt, in den Predigten des Johanneskommentars nicht vorkommt. Obschon Augustin eine sehr aufwendige Auslegung betreibt, findet sich keine eigene Darlegung seiner Gnadenlehre im Johanneskommentar (soweit wir sehen konnten) – obwohl ja gerade die Hörer dieser Predigt diejenigen sein müssten, die Augustin „zu erschrecken" hat. Es wäre spannend auszuwerten, inwiefern diese Gnadenlehre in den Predigten an das Volk vorkommt. Handelt es sich dabei evtl. um einen kategorisch zu Ende gedachten Gelehrtendiskurs und nicht um eine pastorale Traumatisierung? Das wäre möglich, wenn gar keine Gläubigen in den Predigten mit dieser Logik „erschreckt" wurden.

[154] Vgl. Flasch, *Schrecken*, S. 99. Flasch verweist hier zwar auf Augustins Hauptquelle, die Bibel, anstatt aber Augustins hermeneutische Methode zu erklären, kann er sich eines anachronistischen Vorwurfs nicht enthalten, indem er sich darüber beklagt, dass Augustins Bibelauslegung gerade keinen historisch-kritischen, philologischen Prinzipien verpflichtete Exegese darstellt. Darin drückt sich lediglich der implizite Vorwurf aus, was Augustin hätte denken sollen, und nicht, wie er tatsächlich zu seinen Gedanken kam. So ist Flasch auch nicht verlegen, die Bibeldeutung Augustins (nach welchen Kriterien auch immer) für „ungelehrt" zu erklären, S. 101: „So zitiert Origenes, der Augustinus an Bibelgelehrsamkeit weit übertraf, ausgerechnet den Abschnitt (Röm) IX,16–21 als Beleg für die Existenz des freien Willens." Zur Beurteilung des Origenes durch Augustin vgl. *civ.* X,23. Augustin erkennt hier sehr wohl die Bibelkenntnisse des Origenes an, wundert sich aber darüber, wie trotzdem die Theologie des

menschliche Denken. Daher falsifiziert nicht die Vernunft die Bibel, sondern wenn etwas Biblisches der Vernunft widersprüchlich erscheint, ist die Vernunft falsifiziert.[155] Sind die Heilige Schrift und der Glaube an ihre Wahrheit der Anfang des Denkens, so kann für Augustin kein wahres Denken außerhalb von ihr einen gelingenden Ausgang nehmen.[156] Wenn etwas für Augustin wahr sein kann, dann nur in Übereinstimmung mit der Bibel (*nat. et gr.* XXXIX,46). Insofern hätte Augustin die Aussagen über die Gnade *gar nicht anders konzipieren können*, als er sie im Bibeltext vorgefunden und verstanden hat. Folglich werden das antike Weisheitsideal und die Kompetenz des menschlichen Denkens transformiert. Weil dieses Denken nicht mehr nur sich selbst unterstellt ist und sich selbst bestimmt, wie der absolute νοῦς, sondern dem göttlichen Wort heteronom unterstellt ist, das selbst wiederum nicht Produkt des menschlichen Denkens ist, sondern dessen Prinzip. Flasch sieht bei Augustin die menschliche Vernunft (wie sie in der griechischen Philosophie gedacht war) zerstört.[157] Er unterstellt Augustin darum auch die Inkonsequenz, logisch zu argumentieren, um jegliche Logik abzuschaffen.[158]

Origenes durch platonische Lehren, entgegen der Heiligen Schrift, beeinflusst wurde. Bspw. die Lehre, dass die Schöpfung nichts Gutes erzeugte (vgl. Gen 1,31), sondern Böses eindämmt; die Lehre, dass der Körper ein Gefängnis sei (*Gorgias* 493a2–3) und die Seelen durch ihren Fall in ihrer Weise zur körperlichen Existenz kamen (*Phaidros* 257bf.).

155 Vgl. Flasch, *Schrecken*, S. 102: „Dieselben Texte sagen in verschiedenen Situationen und bei unterschiedlichen Auslegungs- und Wertungskriterien etwas anderes. Und eben diese Kriterien und damit die philosophische Gesamtorientierung haben sich für Augustin verschoben." Das ist korrekt. Leider beschreibt Flasch nur, dass sich etwas verschiebt. Er benennt aber nicht die Vernunftkriterien und warum sie sich verschieben. Das Hauptkriterium scheint die Unterwerfung des menschlichen Denkens unter das göttliche Wort zu sein.

156 Vgl. Augustinus, *praed. sanct.* 2,5: „Denn wer erkennt nicht, dass das Denken dem Glauben vorausgeht? […] Mögen gewisse fromme Gedanken dem Willen zum Glauben sekundenschnell vorauseilen und dieser [der Glaube] ihnen so unmittelbar folgen, dass er sie gleichsam unzertrennlich begleitet, so muss gleichwohl dem Glauben jedweder Art ein Gedanke vorausgehen, zumal ja Glauben nichts anderes ist als ein zustimmendes Denken [*cum assensione cogitare*]. Denn nicht jeder, der denkt, glaubt, da doch viele nur deshalb denken, um nicht glauben zu müssen; aber jeder, der glaubt denkt und glaubend denkt er und denkend glaubt er. Wenn wir also in religiösen und gottesdienstlichen Fragen – von solchen sprach der Apostel – außerstande sind, etwas wie aus eigener Kraft zu denken, sondern wenn all unsere Fähigkeit aus Gott stammt, dann sind wir in der Tat auch außerstande, etwas wie aus eigener Kraft zu glauben; wir bringen dies ja nicht fertig, ohne zu denken. Unsere Fähigkeit, den Anfang des Glaubens zu setzen, stammt vielmehr aus Gott."

157 Vgl. Flasch, *Schrecken*, S. 46.

158 Vgl. *simpl.* I,2,16 (CCL 44,41,464–467): „Haec imago uel, et supra dixi, uestigium negotiis hominum de fastigio summo aequitatis impraessum est."; „Dieses Abbild des Ewigen oder, wie ich oben gesagt habe, diese Spur hat die allerhöchste Gerechtigkeit den Rechtsgeschäften der Menschen eingeprägt." Übersetzung zitiert nach: Flasch, *Schrecken*. Flasch gesteht zu, dass Augustin hier durch Abbilder und Spuren ein univokes Minimum der menschlichen Begriffe und göttlichen Realitäten zulässt. Jedoch stellt er es als Notlösung hin und nicht aus der Tatsache begründet, dass diese Univozität aus der Offenbarung in Fleisch und Wort abgeleitet

Entgegen dieser Ansicht ist für Augustin Vernünftigkeit nicht reserviert für griechische Philosophen, noch ist es für Augustin unmöglich, vernünftig zu denken, selbst wenn die Vernunft nicht selbstständig und von der Offenbarung abhängig ist. Läge Flasch richtig, so hätte Augustin nach 396 keinen einzigen Text – als Medium vernünftigen Denkens – mehr schreiben dürfen. Die Gnadenlehre geht offensichtlich in *ad Simplicianum* aus der Heiligen Schrift hervor; leider nennt Flasch in seinen Gründen für die gnadentheologische Wende nicht die philosophischen Voraussetzungen der Bibelhermeneutik, die erst zu dieser Auslegung führen.[159] Erst wenn die Heilige Schrift das Maß des Denkens ist, hat Augustin den Weg zur Gnadenlehre hinabzuschreiten, und kein freies Konzeptionalisieren könnte ihn von ihren Konsequenzen befreien.

Flasch sieht in der schroffen Trennung von Begnadeten und Verdammten – zu deren schauerlichen Bildern er sich mehr als Augustin hinzugeben geneigt ist – das Wiederaufbrechen manichäischer Dualismen, die gerade erst durch die Rezeption des Neuplatonismus überwunden wurden. Es scheint bei Flasch überall, wo auch nur eine Zweiheit gewittert werden kann, sofort ein Manichäismus gefolgert werden zu müssen. Dabei ist die Thematik der metaphysischen Zweiheit (vgl. *conf.* IV,15) und der Vermittlung der Gegensätze ein klassischer Topos jeder antiken und christlichen Philosophie. So hat der metaphysische Dualismus der Gnostiker mit dem eschatologischen Dualismus so gut wie gar nichts mehr gemein (vgl. *c.*

---

ist. Augustin nutzt die biblischen Begriffe, weil sie diejenigen sind, die Gott selbst in univoker Weise verwendet hat. Vgl. Flasch, *Schrecken*, S. 71. Weiter *simpl.* II,2,3: „Es würde zu lange dauern, die zahllosen übrigen Beispiele der Reihe nach alle anzuführen, an denen gezeigt werden könnte, dass vieles an Gott mit den gleichen Namen bezeichnet wird, die (auch) für menschliche Wirklichkeiten (verwendet werden), obwohl Göttliches und Menschliches durch einen unüberbrückbaren Unterschied voneinander getrennt sind." Übersetzung zitiert nach: Aurelius Augustinus, *An Simplicianus zwei Bücher über verschiedene Fragen*, Thomas Gerhard Ring (Hrsg. & Übers.), Würzburg 1991 [Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade, Prolegomena 3].

[159] Vgl. Mayer, Cornelius, „Paradigma neuzeitlicher Augustinuskritik, Kurt Flaschs Einführung in das Denken Augustins", in: *Internationales Symposion über den Stand der Augustinus-Forschung*, Cornelius Mayer, Karl Heinz Chelius (Hrsg.), Würzburg 1989, S. 231–245, hier: S. 237. Wenn Flasch (*Augustin*, Stuttgart 1980) sagt „Augustin hat Europa irregeführt und gequält. […] Augustins Denken ist ein Netz von Widersprüchen" (S. 403), steht dahinter eine Art und Weise, Augustin kritisch zu lesen, die auf dem Grad der Forschung entweder auf der reduktionistischen Seite hinunterfällt, sodass Augustin nur an der angeblichen Vollständigkeit Platons gemessen wird. Oder auf der anderen Seite, dem Revisionismus, sodass sich historische Forscher (Flasch / Scheel / Kreuzer uvm.) kaum enthalten können, in ihrer Kritik nur das zu reformulieren, von dem sie meinen, Augustin hätte es formulieren sollen (v.a. Scheel misst Augustin sehr stark an Luther). Anstatt Augustins Gedanken auf ihren argumentativen Gehalt zu analysieren, werden Erklärungen für Augustins „Verhängnis" gegeben. Es sollte vielmehr auch erklärt werden, warum diese Argumente als überzeugend wahrgenommen wurden. Diese Überzeugungskraft sollte in Augustins Rezeptionsgeschichte keine kontroverse historische Tatsache darstellen.

Faust. XXI,1): weder die zwei Prinzipienlehre noch das Vernunftvertrauen, noch die Körperfeindlichkeit, noch den Gegensatz von Vernunft und Glaube, noch eine Trennung von Altem und Neuem Testament.[160] Darum beginnt Augustin mit der Heiligen Schrift, kann aber ohne manichäische Trennung daraus einen *intellectus gratiae* entwickeln (*simpl.* I,2,21). Augustin kennt zwar einen doppelten Ausgang des Heilsgeschehens, aber nur einen Anfang. Er unterscheidet, wo die Manichäer trennen – er unterscheidet, um aufeinander zu beziehen,[161] und dies geschieht durch das einheitliche Prinzip der richtenden Vorsehung Gottes.

Wenn für Flasch die Willkür augustinischer Gnadendekrete eine Beleidigung der Vernunft darstellt, da Gott nur den erwählt, den er ohne Grund dazu vorherbestimmt hat, dann scheint Gott als irrational und die Vernunft ohne mögliche Erkenntnis (vgl. *ep*. CXX). Ist jedoch Gott als höchster Richter zu verstehen, so drängt sich die Frage auf, nach welchem von ihm unabhängigen oder höheren Maßstab er denn erwählen sollte, damit es nicht irrational und willkürlich sei? Augustin bemerkt seine Ratlosigkeit: „Denn ich habe nichts, worauf ich mein Augenmerk richten könnte bei der Auswahl von Menschen zu heilbringender Gnade."[162] Ist Gott das erste Prinzip und damit auch letzter Maßstab jeder Unterscheidung[163], so kann es vor ihm keinen Grund geben, der seine Gnadenwahl nachvollziehbar macht. Nicht Augustins Gnadenlehre ist die „Quadratur des Kreises" und versucht Unmögliches,[164] sondern Flaschs Unterstellung, Gott solle sich nach den „höheren"

---

[160] Bammel, Caroline P., „Pauline Exegesis, Manichaeism and Philosophy in the Early Augustine", in: *Origeniana Tertia*, Richard Hanson, Henri Crouzel (Hrsg.), Rom 1985, S. 20: „Whereas the Manichees had confused the creator and his creation in supposing the human soul to be part of God, Augustine emphasises that the human soul or mind is not the same nature as God; though created in the divine image it is able to fall and only become like God when subjected to him." Folglich ist die Betonung des plotinischen Unterschieds des ersten Prinzips und allem Prinzipiiertem auch als antimanichäische Abgrenzung zu sehen. Ebd. S. 24f: „The cluster of Pauline verses which refer to the two men (old/new, outer/inner, earthly/heavenly) in each individual and to the renewal of the inner man according to the image of God are central both for Manichaean anthropology and for Augustine's new und very different Platonizing understanding of Christianity." Die platonische Lesart der paulinischen Briefe macht also den Unterschied zum Rationalismus der Manichäer aus. Den Manichäern wird besonders die prinzipielle Bedeutung des Glaubens für die Vernunft entgegengehalten und damit ein Mittelweg zwischen tertullianischem Fideismus und gnostischem Rationalismus angestrebt (vgl. *mor. ecc.*, 2,3;25,47;7,11;14,24). Augustin verweist aber auch darauf, dass gerade der akademische Relativismus und Skeptizismus ihn aus dem naiven Rationalismus der Manichäer befreit hat (vgl. *conf.* V,10,19).

[161] Vgl. *io. ev. tr.* XXI,3: „Er verbindet so, daß er unterscheidet; er unterscheidet so, daß er nicht trennt. Eins sollten wir nach seinem Willen sein in ihm, eins aber der Vater und er."

[162] *Simpl.* I,2,22 (CCL 44,54,774–775): „Non enim habeo quod intuear in eligendis hominibus ad gratiam salutarem." Übersetzung zitiert nach: Flasch, *Schrecken*.

[163] Gott schafft, indem er unterscheidet und er rettet, indem er richtet, d. h. unterscheidet vgl. *c. iul.* IV,45,2.

[164] Vgl. Flasch, *Schrecken*, S. 63.

Maßstäben der menschlichen Vernunft richten – denn dann wäre Gott nicht mehr erstes Prinzip.[165] Augustin denkt in seiner Gnadenlehre nicht unvernünftig, sondern führt das vernünftige Denken bis an sein letztes Prinzip und *nicht darüber hinaus*.[166] Das kann als unvernünftig angesehen werden. Augustin bleibt damit aber lediglich in den Grenzen der „bloßen" Vernunft, da er dem menschlichen Denken nicht übermenschliche Fähigkeiten zusprechen kann.[167]

Wie soll also bei Augustin ein Kommentar zu Bibelstellen zur „Kapitulation des Intellekts vor dem Glauben bzw. der Gnade"[168] geführt haben? Trennt Augustin hier wieder manichäisch Glaube und Vernunft zum Nachteil der Vernunft, wo er sie zuvor nur unterschieden hatte, um den Glauben zu retten? Ganz im Gegenteil begründet Augustin (der Tendenz der Gnadenlehre zuwider) die Möglichkeit univoker Begriffe, sofern man von ihrer zeitlichen Sukzession abstrahiere:

> Es würde zu lange dauern, die zahllosen übrigen Beispiele der Reihe nach alle anzuführen, an denen gezeigt werden könnte, dass vieles Gott mit den gleichen Namen bezeichnet wird, die (auch) für menschliche Wirklichkeiten (verwendet werden), obwohl Göttliches und Menschliches durch einen unüberbrückbaren Unterschied voneinander getrennt sind. Und trotzdem sind nicht grundlos die gleichen Wörter beiden Bereichen beigelegt worden […]. Wenn ich nämlich vom

[165] Vgl. Flasch, *Schrecken*, S. 65.

[166] Vgl. Lössl, *Gratia*, S. 95: „Der intellectus gratiae ist nach Augustin nicht dann erzielt, wenn die Aporie ausgeräumt ist. Sie gehört vielmehr dazu (Röm 11,33). Das Vorgehen Gottes bleibt Geheimnis. […] Aber die Verwendung des Begriffs in ad Simplician 1,2,21 zeigt deutlich: Für Augustin heißt intellectus gratiae, an den selbstverschuldeten Grenzen des Intellekts seine ungeschuldete Transzendenz wahrzunehmen, die identisch ist mit dem Heil."

[167] Vgl. Flasch, *Schrecken*, S. 104. Hier kommt Flasch zu der Einschätzung, dass Augustins Interpretation von Röm 9 unmöglich die uneingeschränkte Wahrheit sein kann, weil es noch andere Interpretationen gibt: „Ewige Ratschlüsse haben nachweisbar eine Geschichte." Dass die Auslegungen Augustins unter historisch-kontingenten Bedingungen entstanden sind, die auch andere Auslegungen ermöglichen, ist trivial. Unterscheidet man jedoch zwischen Entstehungs- und Geltungszusammenhang (vgl. Oeming, Manfred, *Biblische Hermeneutik*, Darmstadt 2010, S. 160; Carrier, Martin, *Wissenschaftstheorie zur Einführung*, Hamburg 2006, S. 37ff.), wird deutlich, dass ein Satz, der unter kontingenten Bedingungen entstanden ist, deshalb in sich selbst nicht nur kontingente Tatsache beinhalten und ausdrücken kann. Es ist schlichtweg ein historisierender Fehlschluss der Wahrheit als Ganze aufhebt, da alle menschlichen Sätze unter kontingenten Bedingungen aufgestellt werden. Es ist aber durchaus möglich, dass eine absolute Wahrheitserkenntnis unter historisch-kontingenten Bedingungen erreicht wird, ohne dass ihre Absolutheit von der historischen Kontingenz eingeschränkt würde: bspw. wäre der Satz des Pythagoras genauso wahr, wenn nicht Pythagoras ihn entdeckt hätte. Man kann eine absolute Wahrheit zudem kennen, ohne dass diese Erkenntnis von absoluter Gewissheit begleitet würde; so im Fall der wahren Meinung: vgl. Platon, *Theaitetos* St. 200d. Flaschs eigentliche Intention scheint darin zu bestehen, historisierende Kritik gegen etwas aufzubieten, *was bei Augustin nicht wahr sein soll*.

[168] Lössl, *Gratia,* S. 94.

> menschlichen Wissen die Wandelbarkeit und gewisse Übergange [*transitus*!] von Gedanke zu Gedanke entferne, während wir uns erinnern, um im Geist zu sehen, was in seinem Blickfeld kurz zuvor nicht war […] wenn ich also dies alles abstrahiere und einzig die Lebenskraft [*vivacitatem*] der sicheren und unerschütterlichen Wahrheit, die in einer einzigen und ewigen Schau alles geistig umfasst, übriglasse, […] (nur) nach Kräften mir vorstelle, dann könnte sich mir, so gut wie immer nur möglich, (der Sinn des Begriffes) ‚Wissen Gottes' erschließen.[169]

Wenn univoke Begriffe trotz des unüberbrückbaren Unterschieds möglich sind, hat die Gnade nicht die Vernunft absorbiert. Die Voraussetzung dafür, dass es überhaupt ein „Denkbeben"[170] durch die Gnadenlehre geben konnte, ist die Methode, die in *de utilitate credendi* ausgearbeitet wurde. Das zeitliche menschliche Denken ist dem Prinzip des ewigen göttlichen Wortes im metaphysischen und epistemologischen Sinne *unterstellt*.[171] Dem großen Wandel der Gnadenlehre in Augustins Denken geht also eine philosophische Methode voraus, die die Gnadenlehre erst in dieser Form entwickeln kann.[172] Was in der Gnadenlehre ausgebildet wird, ist latent bereits in Augustins Epistemologie enthalten. Flasch verweist darauf, dass die weisheitliche Bibelauslegung vor Augustins gnadentheologischer Wende irrational anmutende Schriftstellen noch durch rationalisierende Interpretationen

---

[169] *Simpl.* II,2,3 (CCL 44,78,82–85;89–93;94–96;99): „Longum est percurrere cetera, et sunt innumerabilia quibus ostenditur multa diuina isdem nominibus appellari quibus humana, cum incomparabili diuersitate seiuncta sint. nec tamen frustra eadem sunt rebus utrisque indita uocabula, […] cum enim demsero de humana scientia mutabilitatem et transitus quosdam a cogitatione in cogitationem, cum recolimus ut cernamus animo quod in contuitu eius paulo ante non erat […] cum ergo haec cuncta detraxero et reliquero solam uiuacitatem certae atque inconcussae ueritatis una atque aeterna contemplatione cuncta lustrantis […] sed pro uiribus cogitauero, insinuatur mihi utcumque scientia dei." Übersetzung zitiert nach: Aurelius Augustinus, *An Simplicianus zwei Bücher über verschiedene Fragen*, Thomas Gerhard Ring (Hrsg. & Übers.), Würzburg 1991 [Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade, Prolegomena 3].

[170] Vgl. Flasch, *Schrecken*, S. 17.

[171] *Unterstellt* soll hier im Sinne von *hypostasis* und *substantia* verstanden werden. Das veränderliche menschliche Denken untersteht dem ewigen göttlichen Wort, wie die Akzidentien der Substanz zugeordnet sind. Festigkeit, Gewissheit und logische Unveränderlichkeit erhält die menschliche Erkenntnis nur, indem sie im göttlichen Wort *stand* nimmt. Vgl. *en. ps.* CXXI,5: „Was einen Leib hat, ist nicht es selbst, denn es steht nicht in sich […]. Und der Geist selber der Menschen, den man vernünftig nennt, ist änderlich, ist nicht Es-Selbst. […] Jener, der Es-Selbst aus sich selbst haben wollte, so dass er selbst für sich selber gleichsam sein Selbst sei, er fiel; es fiel der Engel und wurde ein Teufel."

[172] Vgl. Lössl, *Gratia,* S. 411. Die These Lössls, dass Erkenntnistheorie und Gnadenlehre nicht einfach als Gegensätze zu betrachten sind (weil die Vernunft vor der Gnade kapituliere, siehe S. 94), kann durch den hier genannten Punkt, dass die Gnadenlehre aus der erkenntnistheoretischen Position und der hermeneutischen Methode *folgt*, gestützt werden und helfen, den Bruch zwischen dem Philosophen und dem *doctor gratiae* zu überbrücken.

glätten kann, die Gott als höchstes Gut und erkennbare Wahrheit voraussetzt.[173] Jedoch verweist er nicht darauf, dass die Wende der Gnadentheologie und die daraus folgende massive Einschränkung des menschlichen Urteils- und Denkvermögens (auch in der Schriftauslegung) in der Methode begründet liegen. Diese Methode hat die vorgängige Ursache für menschliche Erkenntnis, darin den Sinn der Worte der Heiligen Schrift einzusehen. Es beurteilt nicht mehr der Maßstab der Vernunft die mögliche Interpretation, sondern die Heilige Schrift ist Maßstab für die menschliche Vernunft.[174] Hierbei kann bspw. die alttestamentliche Erzählung von Esau und Jakob noch *figurative* gedeutet, d. h. allegorisiert werden.[175] Insofern aber innerbiblisch bereits Paulus eine Interpretation *proprie* für die Bedeutung der Brüder Esau[176] und Jakob gegeben hat (Röm 9,6–12), sieht sich Augustin durch diesen Text im Literalsinn gebunden, was eine rationale Allegorisierung zunächst ausschließt. Gemäß Augustins Methode könnte er sich auf keinen Maßstab beziehen, um die Härte der paulinischen Aussagen glätten zu können – dessen Unterlassung Flasch nicht müde wird zu tadeln und dabei übersieht, dass sich Augustin eben darin nicht als frei begriff, den Bibeltext „irgendwie" auszulegen.

---

[173] Vgl. Flasch, *Schrecken*, S. 31: „Für die Schriftauslegung ergab sich daher der religionsphilosophische und hermeneutische Grundsatz: Alle Bilder und Erzählungen von Gottheiten sind nach dem Maßstab des schlechthin Guten und Neidlosen zu deuten. Sie sind in der Regel zu korrigieren, zu sublimieren, d. h. auf die Würde eines allumfassenden, schlechthin guten Wesens zu beziehen."

[174] Vgl. Strauss, *Schrift*, S. 153: „Die intelligentia steht über ihr (Hl. Schrift) und vermag im Einzelfall genau anzugeben, warum eine Schriftstelle jeweils so und nicht anders lautet (trin. XV,2,2)." Dies widerspricht der hier vorgelegten These, dass die Heilige Schrift das Prinzip der Vernunft ist, diametral. An der zitierten Stelle aus *de trinitate* (XV,2,2) wird lediglich festgehalten: „Der Glaube sucht, die Vernunft findet." Der Glaube als fides quae stammt aber aus der Heiligen Schrift, von der alle Wahrheitssuche für Augustin ausgehen muss. Das, was verstanden wird, wurde zuvor in der Schrift als zu erkennendes vorgelegt. Also lässt sich mitnichten sagen, die Vernunft stünde über der Heiligen Schrift – die Vernunft ist vielmehr durch ihre Aussagen gebunden und kann nur in besonderen Ausnahmefällen eine „beliebige" Interpretation festhalten (vgl. *doctr. chr.* III,28,39,86; *gn. litt.* XI,36,49). Auch ein Vernunfturteil kann zwar eine weitere mögliche Interpretation hinzufügen, die Schrift aber niemals überflüssig machen. Vgl. *gn. litt.* I,19,38. Die Position, dass die Heilige Schrift anhand vernünftiger Prämissen, die menschlicher Setzung entstammen, beurteilt werden kann, wird von Augustin eindeutig als manichäisch abgewiesen, vgl. *c. Faust.* XXXII,8.

[175] Vgl. Flasch, *Schrecken*, S. 31.

[176] Zur Deutung, dass unter Esau das Volk der Juden zu verstehen ist, führt Flasch (*Schrecken*, S. 34) aus, dass sich hieraus katastrophale Konsequenzen des politischen Antisemitismus ergeben haben. Die Belegstelle aus *civ.* XVI,35, die Flasch hierfür beibringt, spricht aber keine dieser genannten Konsequenzen an. Vielmehr wiederholt Augustin an dieser Stelle lediglich den Wortlaut der Heiligen Schrift, ohne dabei auch nur im Geringsten eine Versklavung der Juden unter die Christen in „juristisch-politischem" Sinne abzuleiten, wie Flasch behauptet. Dies steht auch in einer Spannung zu dem positiven Fazit, das Thomas Raveaux zum Verhältnis von Augustin und den Juden zieht. Vgl. Art. „Augustinus und die Juden", in: *Augustin Handbuch*, S. 212–218.

Flaschs unausgesprochene Erwartung an Augustin, sich eine unabhängige und „logische" Konzeption der Gnade zu erstellen, die in ihrer Denkfreiheit auch souverän mit der Deutung des Textes umgeht, schließt sich für Augustin völlig aus. Die zugleich eingeforderte Mitwirkung des Menschen bei seinem Heil, um Würde und Kompetenz der menschlichen Vernunft zu wahren, liefe für Augustin auf eine gnadentheologische Sekundärursache/Simultankausalität hinaus,[177] die sich wiederum durch die Einsicht in die absolute Einheit und Unveränderlichkeit Gottes verbietet. Wenn es nur einen Gott und Retter gibt, dann hat Heil auch nur eine einzige Ursache: die göttliche Gnade (vgl. *c. iul.* IV,46,3).

Auch die Darstellung von Johann Kreuzer[178], die neben Augustin her spekuliert, *wie Gnade zu denken ist, bzw. gedacht werden müsste*, übersieht, dass Augustin gar kein Interesse daran haben kann, Gnade „irgendwie" *zu denken*, sondern dass sein Interesse darauf abzielt, die für ihn prinzipiell bindenden Aussagen der Heiligen Schrift zu durchdenken. Kreuzer scheint diese biblischen Aussagen aber kaum als philosophisch relevant anzusehen, wenn er sie durchgehend „Mythologeme" nennt. Augustins Gnadenlehre, die insbesondere in *ad Simplicianum* entwickelt wird, muss *als Schriftkommentar* verstanden werden. Es sollte Augustin nicht unterstellt werden, dass er dem Text seine eigenen misanthropischen Behauptungen unterschieben möchte. Augustin versteht die Gnadenlehre vielmehr als seine Explikation unhintergehbarer Aussagen der Heiligen Schrift, die allein die Prinzipien allen wahren Denkens beinhalten. Es wird unterschätzt, wie weit Augustin sich durch die Aussagen der Heiligen Schrift in seiner Wahrheitssuche (auch methodisch) gebunden sah.[179] Die Gnadenlehre wird als eine quasi manichäische „Bewusstseinsspaltung"[180] pathologisiert oder ein „sich selbst entzweites Denken"[181] genannt, also nur zu dem psychotischen Ausfluss nicht bewältigter sektiererischer Vergangenheit erklärt. In dieser psychologisierenden Lesart[182] aber

[177] Vgl. Flasch, *Schrecken*, S. 42; 47.

[178] Vgl. Kreuzer, *Augustin*, S. 39–53.

[179] Vgl. Dassmann, Ernst, „Überlegungen zu Augustins Vorträgen über das Johannesevangelium", in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 78 (1969), S. 259f. Im Folgenden kurz zitiert: Dassmann, *Überlegungen*. Dassmann stellt gut heraus, dass die Heilige Schrift im Vergleich zu anderen Texten irrtumsfrei und als absolut und unbedingt autoritativ zu gelten hat, zugleich aber im Verhältnis zum göttlichen Wort relativ und vorläufig ist. Auch wenn die Bedeutung der Heiligen Schrift immens ist und fast in die Nähe der Inkarnation gerückt wird, liegt kein Biblizismus vor, da Augustin nie vergisst, die Schrift als äußeres Wort vom göttlichen Wort zu unterscheiden und die Möglichkeit menschlichen Irrtums auch in Bezug auf die irrtumsfreie Schrift: *de excidio urbis romae* 2,2: „Die Schrift täuscht nicht, wenn sich der Mensch selbst nicht täuscht." ((Übersetzung: SW))

[180] Kreuzer, *Augustin*, S. 15.

[181] Kreuzer, *Augustin*, S. 51.

[182] Eine solche Interpretation sollte immer die letzte Option sein. Psychologische Erklärungen unterstellen nämlich, was sie erklären wollen in der Form „Autor X dachte Y, weil er diese und jene psychologische Disposition hatte"; wobei ja gerade dieser geistige Zustand des Autors

findet die Gnadenlehre lediglich in Augustins „Kopf“ statt und würde dabei die eigentliche Quelle völlig ignorieren: die Bibel.[183] Wer von einer Abkehr vom Manichäismus spricht, muss zwingend auch von der Hinwendung zur Autorität der Kirche und ihrer Schriften sprechen, die Augustin in seiner Gnadenlehre bestimmt haben. Die Beantwortung der Frage, ob Augustin die Heilige Schrift in seiner Gnadenlehre richtig aufgefasst hat, ist natürlich eine bleibende Aufgabe der theologischen Debatte. Dass es aber per se nicht unmöglich ist, die Heilige Schrift so zu verstehen, belegt die Tatsache, dass Augustins Gnadenlehre über Jahrhunderte rezipiert wurde. Wenn jedoch die (durchaus kritikfähige) Gnadenlehre kritisiert werden soll, dann muss sie unter Berücksichtigung der Prämissen Augustins, d. h. aus der Heiligen Schrift heraus erfolgen: Die Fragen Simplicians müssten vonseiten des Kritikers also besser beantwortet werden können.

Die Gnadenlehre begründet ebenfalls die Wirkursache für die Erneuerung von Willen und Geist und der inneren Erleuchtung.[184] Die Gnade überbrückt die fehlende Relation von Signifikat und Signifikant. Sie „ergänzt“ die geistige Bedeutung der äußeren Worte.[185] Folglich könnte die Ausrichtung des Geistes auf die Wahr-

---

zur Debatte steht. Zudem scheinen solche Erklärungsversuche immer nur aufzutreten, wenn einem Autor psychische Probleme unterstellt werden. Niemand würde wohl argumentieren, dass eine Theorie besonders wahr sei, weil ihr Autor eine offensichtlich gesunde Psyche an den Tag lege. Umkehrt wird sehr wohl argumentiert.

183 Ähnlich vgl. Fürst, Alfons, *Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus*, Berlin, Boston 2011, S. 499: „Augustinus vermochte ein solches Vertrauen in eine umfassende Erlösung offenbar nicht aufzubringen und rettete sich vor der Verzweiflung angesichts des Absurden in eine Prädestinationslehre, in deren Zentrum ein dem menschlichen Verstehen entzogener Willkür-Gott steht.“ Im Folgenden kurz zitiert: Fürst, *Origenes*.

184 Vgl. Augustinus, *praed. sanct.* 19,39: „Darum danken auch wir Gott unablässig, dass ihr die Predigt vom Worte Gottes, die ihr von uns vernommen, nicht als Menschenwort aufgenommen habt, sondern als das, was sie wahrhaft ist, als Gottes Wort; es wirkt in euch, die ihr ihm geglaubt habt (1 Thess 2,13). […] Allein weil dies nicht eitel und nutzlos ist, hat in der Tat Gott, dem er für dieses Werk Dank sagt, selbst vollbracht, dass sie die Predigt vom Worte Gottes, die sie vom Apostel vernommen hatten, nicht als Menschenwort aufnahmen, sondern als das, was sie wahrhaft ist, als Gottes Wort. Gott ist es also, der in den Herzen der Menschen durch jene Berufung nach seinem Ratschluss, von der wir ausführlich gesprochen, bewirkt, dass sie nicht nutzlos das Evangelium hören, sondern auf seine Verkündigung hin sich bekehren und glauben, weil sie es nicht als Menschenwort aufnahmen, sondern als das, was es wahrhaft ist, als Gottes Wort.“

185 Vgl. Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 204: „Das gesamte Verstehen der Heiligen Schrift, selbst das geistige auf Grund von Erleuchtung und Offenbarung, fällt also nach dem späten Augustin unter das tönende Gesetz, wenn nicht die Gnade hinzukommt, die den ganzen Menschen zu Gott umkehrt. Das ist in einer Weise revolutionär – nicht nur im Blick auf den jungen Augustin, sondern auf die Geschichte der Hermeneutik überhaupt –, dass man schlechterdings nicht sagen kann, Augustin habe aus seinem neuen Verständnis von Buchstabe und Geist keine hermeneutischen Konsequenzen gezogen. […] Damit ist Augustins Intention völlig klar, wenn er auch wegen seines metaphysischen Denkens und seiner damit zusammenhängenden Sprachphilosophie die neutestamentliche Gnade nicht notwendig an die geschichtliche Pre-

heit prinzipiell ohne äußere Worte und nur durch innere Erleuchtung erfolgen[186] – die äußeren Worte ermahnen nur zur Einkehr. Dadurch sind die äußeren Zeichen und die Sprache eigentlich nicht unmittelbar daran beteiligt, einen Menschen zur wahren Religion zu bekehren.[187] „Das fortwährende Gebet des Bischofs um Erleuchtung ist daher keine bloße Zutat, ebenso wenig nur eine Bitte um Beistand, der dann vonnöten ist, wenn der menschliche Intellekt versagt und eine wie auch immer gedachte Illumination weiterhelfen muss."[188] Vielmehr ist es so, dass das bloße religiöse Erkennen bereits unter der notwendigen Voraussetzung göttlicher Gnadenhilfe steht, die von Augustin nicht aus irrationaler Frömmigkeit, sondern im philosophisch reflektierten Bewusstsein der Grenzen seiner Vernunft stets erbeten wird. Nichtsdestotrotz wird die innere Erkenntnis – selbst dann, wenn sie Produkt der Illumination ist – durch die Ermahnung der Zeichen auf empirischem und sinnlichem Wege intuitiv aufgefunden. Darin liegt auch die Notwendigkeit begründet, die Zeichen der Religion interpretieren zu müssen.[189]

Die Bestimmung der göttlichen Gnade als das alleinige und notwendige Prinzip der Bestimmung des Menschen hat weitreichende Folgen. Wenn Gott die entscheidende Gnade schenkt, so gehört der Begnadete zu den Auserwählten (auch, wenn es im Detail der verschiedenen Gnadengaben differenzierter abläuft); wenn nicht begnadet wurde, bleibt der Mensch *simultan* Sünder (*simpl.* I,2,15). Aus einem einzigen Prinzip erfolgt also die Unterscheidung. Dieser Unterschied vollzieht sich im Individuum und macht aus einem Fleischlichen den Geistmenschen [*spiritabilis*] (*simpl.* I,2,17); er vollzieht sich auch in der Scheidung zweier „Reiche", der *civitas dei* und der *civitas mundi* (*civ.* XVI,37). Wenn Augustin von der *massa peccatorum*

digt des Evangeliums von Christus zu binden vermag. [iul VI,50; iul imp III,114]" Die metaphysische Bedeutung der Illumination für die Hermeneutik hat ebenso gesehen Schwienhorst-Schönberger, Ludger, „Augustinus und die kontemplative Form der Schriftauslegung", in: *Augustinus, Ein leidenschaftlicher Gottsucher*, Bernhard Kirchgessner (Hrsg.), St. Ottilien 2013, S. 93–113, hier: S. 96: „Er gehört zum Kern der Erkenntnislehre und der biblischen Hermeneutik Augustins: der Gedanke der Illumination, der Erleuchtung durch Gott."

[186] Vgl. *gr. et pecc. or.* I,13,14: „Wenn diese Gnade Lehre zu nennen ist, muss sie sicher in der Weise [als solche] bezeichnet werden, dass man glaubt, Gott gieße sie tiefer und innerlicher und unaussprechlicher Süßigkeit ein, nicht nur durch diejenigen, die von außen pflanzen und bewässern, sondern auch durch sich selbst, [– Gott], der sein Wachstum im Verborgenen verleiht (vgl. 1 Kor 3,7), so dass er nicht nur die Wahrheit zeigt, sondern auch die Liebe mitteilt." Zitiert nach: Aurelius Augustinus, *Die Gnade Christi und die Erbsünde,* Anton Fingerle (Übers.), Würzburg 1964 [Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade 2]

[187] Vgl. Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 196: „Diese Gedanken [*de spiritu et littera* 36–39] sind für unsere Fragestellung darum besonders wichtig, weil Augustin das Sprachliche an Gottes Gnadenmitteilung offenbar nur als störendes, aber für unsere zeitliche Existenz notwendiges Übel werten kann. Aber nicht nur das, schon jetzt wirkt Gott ja gar nicht eigentlich im äußeren Wort, sondern innen durch die Gabe des Heiligen Geistes [ebd. 42]."

[188] Dassmann, Ernst, „Schriftverständnis und religiöse Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus", in: *Trierer Theologische Zeitschrift 87* (1978), S. 272.

[189] Vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 397.

spricht, dann meint er mit diesem Bild gerade die ungeformte, d. h. unbestimmte und ununterschiedene Menge, in der alle Menschen noch Sünder sind. Vollzieht sich die Scheidung der Gnadenwahl, dann sind beide Völker unterschieden und bestimmt und als solche eine *geformte* Masse. In dieser Wortwahl muss keine Degradierung des Menschen zum „Dreck" gesehen werden.[190] Das lateinische Wort *massa*[191] kann auch Teig, also formbare Materie, bedeuten und damit auf den *limus* aus Gen 2,7 anspielen, der die Erde (Lehm, Schlamm, Dreck) meint, aus dem Adam genommen und geformt ist. Ebenso wie also in der Schöpfung der Mensch aus der Masse der Erde geformt wird, formt Gott sein auserwähltes Volk aus der Masse aller Menschen durch seine Begnadung. „Denn wie die menschliche Natur für den Schöpfergott formbar ist, ist sie für den Erlöser heilbar."[192] Es handelt sich um einen Neuschöpfungsakt, der der Materie die Form vermittelt, und das Wort *massa* gibt in Anspielung auf die Schöpfung Adams die Materie dieser Formung an.[193] Es meint also nicht zwangsläufig eine misanthropische Herabwürdigung aller Menschen. Spricht Augustin von *consparsio*[194], was sowohl mit Teig als auch mit Streuung wiedergegeben werden kann, zeigt sich dieser Sinn noch deutlicher: durch die Gnadenwahl wird das Volk der Heiligen aus der Zerstreuung gesammelt und in seiner Form zusammengezogen (*simpl.* I,2,19–20). Die Gnade wird zum universalen Prinzip, sowohl Individuen als auch Reiche zu unterscheiden, und verlangt nach dem bewussten Nachvollziehen und Bewusstwerden der Unterscheidung auf individueller (*confessiones*) sowie auf menschheitsgeschichtlicher Ebene (*de civitate dei*).[195] An dem Prinzip Gnade scheiden sich sowohl die knechtische

---

[190] Vgl. Flasch, *Schrecken*, S. 42; 203; 219.

[191] Vgl. Wurst, Gregor, Art. „massa damnata", in: *Augustinus-Lexikon*, Cornelius Mayer u. a. (Hrsg.), Bd. 3, Basel 2004–2010, Sp. 1196–1199, hier Sp. 1197: „A. hat das ab ca. 418 [8] von ihm ‚massa damnata' (=m.d.) genannte Konzept zwischen 394 und 396 im Zuge der Auslegung von Rm 9,20sq. und der Frage nach der ‚iustitia' Gottes entwickelt. Verstand er zunächst die ‚conspersio' als Synonym für den fleischlichen Menschen (*exp. Prop. Rm.* 62), so verbindet er seit diu.qu. 68,3 damit den Gedanken, dass in Adam ‚natura nostra peccauit', so dass wir ‚omnes una massa luti facti sumus, quod est massa peccati' (ib.) [9]. Aufgrund von ‚occultissima merita' rechnet er jedoch mit Unterschieden innerhalb der einen m. der Sünder. […] In De ciuitate dei charakterisiert A. die beiden antagonistischen ‚ciuitates' als gnadenhaft geretteten (Ciuitas dei) bzw. in seiner verdienten Verdammung belassenen Teil der einen m.d." Vgl. zum Begriff der Materie als formloser aber formbarer Potenz, Apuleius, *de platone et eius dogmate*, I,5.

[192] *C. iul.* II,22,3 (PL 44,689): „Quia sicut est humana natura creatori deo formabilis, ita sanabilis redemptori."

[193] Zum Hylemorphismus vgl. *gn. litt.* IV,21,38; V,5,13 und zur Erschaffung des Menschen als Formung aus Schlamm, vgl. g*n. litt.* VIII,3,7.

[194] Vgl. Wurst, Gregor, Art. „massa damnata", in: *Augustinus-Lexikon*, Cornelius Mayer u. a. (Hrsg.), Bd. 3, Basel 2004–2010, Sp. 1196–1199, hier Sp. 1196: „Synonym mit m. [massa], jedoch deutlich seltener, gebraucht A. ‚conspersio' der ‚(Teig-)Klumpen', was er in seiner lateinischen Übersetzung von Rm 9,21 vorfindet."

[195] Vgl. Cameron, *Scripture* S. 213.

Gerechtigkeit des Gesetzes (AT) und die Freiheit des Glaubens (NT) als auch die endgültige Bestimmung von Leben und Tod: *Alles* wird bei Augustin vom Prinzip der Gnade her bestimmt, d. h. unterschieden (*simpl.* I,2,19).

Darüber hinaus dient das Prinzip der Gnade, nach dem alles geschieden und gerichtet wird, auch zur Neubestimmung des Wissens[196] und des Strebens des Menschen. Insofern die Bibel die entscheidende Wahrheitsquelle ist, konnte der Text *ad Simplicianum* überhaupt erst seine revolutionäre Bedeutung erlangen. Die Einschränkung der menschlichen Freiheit[197] und des Vernunftstrebens[198]stand in deutlichem Kontrast zur griechisch-römischen Weisheitsphilosophie. Die Einsicht in die paradoxale Struktur der Gnadenlehre zwang Augustin geradezu, die kulturelle und intellektuelle Sphäre seines bisherigen – vor allem weisheitlichen Denkens – einer Revision zu unterziehen, die bestimmt war von der Welt der alten Weisheit, d. h. den *artes liberales* und ihrem philosophischen Wahrheitsstreben.[199] Diese Unterscheidung des überkommenen Denkens anhand des Gnadenprinzips erfolgt unmittelbar in der Schrift *de doctrina christiana.*[200]

b de doctrina christiana[201] *– Augustins Fundamentalhermeneutik*

Die systematischen Konsequenzen der Schrifthermeneutik

Insofern sich die Einsicht in die Grenze menschlicher Vernunft durch die Erkenntnis der überrationalen göttlicher Gnade ergeben hat, muss Augustin seine gesamte philosophische Bildung und Tradition in Bezug auf diese Grenze neu bestimmen (*simpl.* I,2,22).[202] Augustin entwickelt folglich eine christliche Lehre, in

---

[196] Zu erinnern ist hier an die Tatsache, dass Augustin in der Zeicheninterpretation eine Analyse des Wissens gesehen hat. Die Heilige Schrift richtig auszulegen, bedeutet also unmittelbar sich sein Wissen zu explizieren.

[197] Vgl. Ruhstorfer, *Platoniker,* S. 325: „Wenn aber der freie Wille die Erstursache für die Gabe der Gnade ist, ist der Grundsatz alles ist gegeben in Gefahr. Die Problemlage spritzt [sic!] sich zu: entweder kein freier Wille oder nicht alles ist von Gott gegeben."

[198] *Simpl.* I,2,22 (CCL 44,56,810): „Credamus tantum, et si capere non ualemus"; „Glauben wir also einfach, auch wenn wir es nicht zu fassen vermögen." Übersetzung zitiert nach: Flasch, *Schrecken*.

[199] So sagt Augustin über Vergil, *conf.* I,12,21: „Und dieser Schwachsinn [*dementia*] gilt als die höhere und fruchtbarere Bildung im Vergleich zum Lesen- und Schreibenlernen."

[200] Vgl. Flasch, *Schrecken*, S. 105.

[201] Vgl. Vogels, Heinrich Joseph, „Die Heilige Schrift bei Augustin", in: *Aurelius Augustinus, Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestag des hl. Augustinus*, Martin Grabmann, Joseph Mausbach (Hrsg.), Köln 1930, S. 411–421, hier: S. 411: „Jedenfalls ist die Theologie keines Kirchenvaters so tief und sicher in der Bibel verankert wie die des hl. Augustinus. ‚*Doctrina christiana*' und ‚*Doctrina de scripture sacra hausta*' erscheinen bei ihm als Begriffe, die sich decken."

[202] Augustin zieht hier aus der Tatsache, dass nur die Gnade Gottes Heil verschafft, die Konsequenz, dass weder gute Ausbildung in den freien Wissenschaften, noch sittliche Selbstverbes-

der die Hermeneutik[203] der Bibel durch das Prinzip der Gnade für das Denken universalisiert wird.[204] Augustin behandelt die *doctrina* der christlichen Religion in einem eigenen Werk. Diese unterscheidet sich als einzigartige von den vielen Irrlehren (*en. ps.* XXXI,2,18). Sie ist als Lehr- und Zeichensystem nur zu benutzen und kein Selbstzweck (*b. coniug.* 9), führt so zum ewigen Leben (*civ.* XVIII,54) und zu Christus, der die Lehre selbst ist (*io. ev. tr.* XXIX,3–7), und ist als solche durch die Kontinuität der Tradition gesichert (*io. ev. tr.* XXXVII,6; *c. Faust.* XI,2).[205] Die *doctrina christiana* ist also ein zu benutzendes Zeichensystem (*signum*), das als Lehre den Weg zum ewigen Leben (*res*) darstellt.[206]

serung des Weisen, noch die Rhetorik (die jedem Fischer/Apostel unterlegen ist) irgendeinen Unterschied machen. Sie haben keinen intrinsischen Wert mehr. Augustin verschafft ihnen aber im Rahmen der Bibelauslegung noch einen abgeleiteten Wert.

[203] Inwiefern die Hermeneutik durch die Analyse der *signa* bestimmt ist, bleibt bei Pollmann leider zweideutig: Pollmann, *Doctrina,* S. 148–149: „Eine grundsätzliche Verkennung augustinischer Intentionen bedeutet es, die Bücher 2 und 3 als ‚die eigentliche Hermeneutik' zu bezeichnen [Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991]. […] In Buch 2 und 3 entfaltet Augustin sein hermeneutisches Instrumentarium im engeren Sinne."

[204] Vgl. Pollmann, *Doctrina*, S. 126: „Da die Bibel universal die gesamte Geschichte Gottes mit den Menschen erzählt, bedarf eine ihr angemessene Hermeneutik derselben universalen Dimensioniertheit. Die hermeneutische Verstehensleistung als eine mögliche Form der Gotteserkenntnis, ist somit im Eschatologischen verankert, obgleich die Hermeneutik selbst als *machina* nur Mittel und nicht Endziel ist." & Ebd. S. 143: „Die caritas überwölbt die Bibel in zweierlei Hinsicht: Einerseits ontologisch, da die *res* dem *signum* vorzuziehen ist, andererseits historisch-eschatologisch, da die *caritas* als *finis* der Bibel letztere bei Erreichen des *finis* überflüssig macht. […] Auch hier wird wieder der universale Anspruch deutlich, dass das Auslegungsresultat der Bibel alle Bereiche (sowohl *visibilia* als auch *invisibilia*) zu umfassen vermag. Die Universalhermeneutik bekommt einen universalen Normenhorizont zur Seite gestellt." Vgl. Fuhrer, Therese, „Die Schöpfung als Modus göttlicher Rede, Augustin über Religion und Hermeneutik", in: *Von Rom nach Bagdad, Bildung und Religion von der römischen Kaiserzeit bis zum klassischen Islam*, Peter Gemeinhardt, Sebastian Günther (Hrsg.), Tübingen 2013, S. 219–243, hier: S. 241.

[205] Vgl. Mayer, Cornelius Petrus, Art. „Doctrina", in: *Augustinus-Lexikon*, Cornelius Mayer u. a. (Hrsg.), Bd. 2, Basel 1996–2002, Sp. 534–551: „Nach den Untersuchungen von G.A. Press [*The Subjekt and Structure of Augustine's De Doctrina Christiana*: AugStud 11 (1980) 99–124.] über die d.[doctrina] in A.s doctr. chr. ist die christliche d. der heidnischen in drei Punkten überlegen: 1. in ihrer Geschlossenheit bezüglich ihres Bildungsstoffes, 2. in ihrer auf die ‚caritas' ausgerichteten Sittlichkeit und 3. in ihrer Vermittlung der freilich vorzüglich als eschatologisches Gut verstandenen beatitudo. […] Nach der a. Anthropologie übermittelt Gott dem Menschen seine d. auf dem Umweg der Zeichen. Für den gegenwärtigen, durch die Sünde gekennzeichneten Zustand der Entfremdung gilt: ‚neccesariam esse de humanis uerbis diuinam doctrinam' (Gn. Adu. Man. 2,6; cf. s. dom. M. 1,79)."

[206] Vgl. *mend.* 19,40: „Die ganze Frömmigkeit [*pietas*] in diesem Leben aber ist eine Übung [*exercitatio*], die auf jenes andere Leben hin ausgerichtet ist, eine Übung, bei der die Lehre [*doctrina*] als Wegweiser [*ducatus*] dient, die mit menschlichen Worten und Zeichen der irdischen religiösen Gnadenmittel [*sacramentorum signaculis*] gerade diese Wahrheit einpflanzt und

Polman beschreibt Augustins Wechsel von der philosophischen bzw. neuplatonischen Deutung des göttlichen Wortes hin zur biblischen Auslegung und Füllung desselben mit einem Zwei-Phasen-Modell:[207] diese erste Philosophiephase und die zweite Gnadenphasen. Diese sind jedoch nicht eindeutig trennbar (auch nicht mit der Priesterberufung und der Gnadenwende 397), da auch die zweite biblische Phase stets philosophisch orientiert geblieben ist. Es ist also kein zweidimensionaler Übergang von der Vernunft zur Bibel bei Augustin festzustellen, sondern vielmehr eine Orientierung des philosophischen Denkens an der Heiligen Schrift. Die immer noch neuplatonisch aufgefasste Vernunft des Menschen wird nicht verlassen zugunsten eines biblischen Fideismus, sondern bleibt unter dem neuen Überbau der biblischen Offenbarung erhalten.[208]

---

einprägt." Übersetzung zitiert nach: Augustinus, *Die Lügenschriften*, Alfons Städele, Volker Henning Drecoll (Übers.), München 2013.

[207] Vgl. Polman, *word*, S. 13: „Here, Christ's incarnation was no more than precept and example, just as, in the attainment of a blessed life of contemplation, the Scriptures are not more than a starting point. And the preaching of God's Word, is but a call to follow the glorious example of Christ. Then this attitude of St. Augustine's gave way to one in which the philosophic interpretation of Christ as the Word still retained its value, in which the Word was considered as the revelation of the Father, full of grace and truth. […] On the pilgrimage to the heavenly city, the Scriptures as the Word of Christ become a sure guide and a strong support, and in the preaching of His Word, we find the cause and the soil of the new life of the children of God. This, by and large, was St. Augustine's development. Nowhere can we draw a sharp line between the first and second stage."

[208] Polman versucht in diesem Sinne die zwei Phasen voneinander abzutrennen und aufzuzeigen, dass der späte Augustin die Identifikation des platonischen *mundus intelligibilis* mit dem biblischen Reich Gottes bereut habe; folglich der späte Augustin eine klare Abwendung vom Neuplatonismus vollzogen habe. Vgl. Polman, *word,* S. 29: „This is borne out by his remarks in the Retractationes, viz. that he had been wrong to identify the intelligible world with the Kingdom of God." So auch Flasch, Kurt, „Nachwort", in: Augustinus, *De vera religione*, Wilhelm Thimme (Übers.), Stuttgart 1983, S. 215–230, hier: S. 224: „[Hier] tadelt Augustin, er habe die ‚geistliche' Welt der Bibel mit der ‚intelligiblen' Welt der Platoniker vermengt." Die hierfür herangezogene Anmerkung Augustins in *retr*. I,3,2 die sich auf die besagte Identifikation aus *ord*. I,32 bezieht, besagt aber, dass Augustin diese Gleichsetzung nicht an sich bereut, sondern nur bedauert, sie als seine eigene ausgegeben zu habe: „Ich hätte nicht von zwei Welten sprechen dürfen, ohne mich auf Plato und die Platoniker zu berufen. Stattdessen gab ich es als meine eigene Ansicht aus. […] Plato hat nämlich nicht geirrt, als er die Existenz der geistigen Welt behauptet hat, sofern wir uns nicht an diesem Wort stoßen wollen, das auf diesem Gebiet in der kirchlichen Ausdrucksweise ungebräuchlich ist, sondern an die Sache selbst herankommen möchten. Denn was er die intelligible Welt nennt, ist nichts andres als die ewige und unveränderliche Vernunft, aus der Gott die Welt erschaffen hat." (ebd. nach Perl), wobei die Übersetzung sehr frei ist. Vgl. CCL 57,12,16–18; 24–28: „Et quod duos mundos, unum sensibilem alterum intellegibilem, non ex platonis uel ex platonicorum persona, sed ex mea sic commendaui. […] nec plato quidem in hoc errauit, quia esse mundum intellegibilem dixit, si non uocabulum quod ecclesiasticae consuetudini in re illa inusitatum est, sed ipsam rem uelimus adtendere mundum quippe ille intellegibilem nuncupauit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit deus mundum." Daran ist auch gut erkennbar,

Es ist möglich, in gewissem Umfang vom beklagenswerten Ende der antiken Bildung zu sprechen.[209] Es gilt jedoch darauf hinzuweisen, dass Augustin nicht in einem radikalen Fideismus alle Philosophie (wie bspw. Luther[210]) verwirft, weil die Gnade oder der Glaube alle Vernunft „mit Füßen tritt". Er zerstört nicht mit der Gnade die Fähigkeit der Vernunft, sondern *unterstellt* alles vernünftige Streben konsequent der einzig möglichen Wahrheitsquelle: der Heiligen Schrift[211], die die

dass auch der späte Augustin es stets für legitim hielt, das biblische Reich Gottes im Rahmen platonischer Zwei-Welten-Ontologie zu erklären, sofern man unter dem *mundus intelligibilis* die göttliche Vernunft versteht (auch wenn dann die platonische Bezeichnung „Welt" für diese Vernunft überflüssig ist). So meinen, laut Augustin, Platon und die Heilige Schrift dieselbe Sache, nämlich ein geistiges Reich. Polman und Flasch scheinen aufgrund der „Forschungsannahme", dass der späte Augustin dem frühen entgegenzusetzen ist, eine Ablehnung der platonischen Zwei-Welten-Lehre in diese Stelle hineinlesen zu müssen, die wörtlich nicht dort steht. Es scheint eher so zu sein, dass Augustin sich seiner platonisch/philosophischen Grundlagen bewusst bleibt, auch nachdem er die Wende der Gnadentheologie vollzogen hat. Damit scheint Augustin kaum der dämonische Zerstörer der Antike, als den manch einer ihn haben will (vgl. Flasch ebd. S. 230). Ebenfalls ist in *ep*. CXVIII,3,17; 3,20–21 zu lesen, dass Augustin in der Sache der unsichtbaren geistigen Welt mit den Platonikern übereinstimmt, diese es aber versäumt hatten, den Menschen durch rechte Autorität und Glauben ihre Lehre auch lebbar zu vermitteln.

[209] Vgl. Marrou, *Augustinus*, S. 453: „Ich habe in ihm [Augustin] den Amateurphilosophen gezeigt, der seine Arbeitsmethode so wenig beherrscht, den Exegeten, den Schmalspurphilologen." Diese Aussage sei nur als ein Beispiel für den Versuch genannt, aus Augustin jemanden zu machen, der die Vielfalt der Antike aus bloßem Unvermögen in den Bereich seiner Dürftigkeit zurechtstutzen musste. Wobei man außer Acht lässt, dass es Augustin als Christ gar nicht in den Sinn kam, einem griechischen Philosophen in irgendetwas gleichkommen zu müssen. Vgl. zur positiveren Neubewertung durch Marrou u. a. Fuhrer, Therese, „Die Schöpfung als Modus göttlicher Rede, Augustin über Religion und Hermeneutik", in: *Von Rom nach Bagdad, Bildung und Religion von der römischen Kaiserzeit bis zum klassischen Islam*, Peter Gemeinhardt, Sebastian Günther (Hrsg.), Tübingen 2013, S. 219–243, hier: S. 219–220.

[210] Vgl. Strauss, *Schrift*, S. 148: „Gewiss, auch er [Luther] vergewaltigt gelegentlich die Hl. Schrift, aber sein Interesse beläuft sich dabei allein darauf, das eine Wort Gottes in der Hl. Schrift deutlich zu machen, während Augustin, von seinem Standpunkt aus zwar dasselbe anstrebend, zugleich den Ausgleich mit seiner Metaphysik anstreben muss, die in ihren Ursprüngen wie in ihrem Aussagengehalt zunächst nichts mit der Hl. Schrift gemein hat." Strauss vertritt hier ebenfalls die (protestantische) Theorie, dass Augustin die Inhalte seiner Schriftauslegung aus der Philosophie in die Heilige Schrift hineinprojiziert. Auch wenn die konzeptuelle Nähe zum griechischen Denken unbestreitbar ist, wird sie doch unter Voraussetzung des Credos und der Inkarnation in eine christliche Denkform umgesetzt, für die die Heilige Schrift wiederum Primärquelle ist. Augustin trägt also nicht fremdes Denken in die Bibel, sondern unterwirft das platonisch verstandene Denken dem Wort Gottes.

[211] Vgl. *cresc.* II,39. Vgl. Polman, *word,* S. 66: „Thus man's hard and proud necks are bent by the authority of the Holy Scripture. Whenever God speaks – this was St'. Augustine's firm conviction – it behoves us to submit to Him and to obey His commands." & Milewski, *Exegesis,* S. 93: „Their mere existence, however, cautions against any overly facile or 'rationalist' minimization of the meaning of Scripture as among the Manicheans whose imposed limitations on

Zeichen *gibt*, von denen aus gedacht werden soll.[212] Insofern wird die Schrifthermeneutik zur christlichen Kernwissenschaft und alles antike Wissen hat sich in ihr durch seine Nützlichkeit zu bewähren.[213]

Augustins *doctrina christiana* bestimmt die Auslegung der Heiligen Schrift als erste Philosophie, insofern darin der Erkenntnisweg zum ersten Prinzip (*verbum dei)* verstanden wird.[214] Metaphysik ist für Augustin Deutung und Interpretation des Seins auf ihren göttlichen und vernünftigen Ursprung hin.[215] Auch die Hermeneutik dient in diesem Rahmen der Erkenntnis Gottes aus den sichtbaren Zeichen.[216] Insofern unter dem Sohn diese *doctrina* zu verstehen ist (*trin.* II,2,4) und er den Weg zur Wahrheitserkenntnis in seiner Inkarnation (d. h. Zeichenwerdung[217]) darstellt (*doctr. chr.* I,11,11), ergibt sich von dieser Menschwerdung die

---

the possibilities of meaning." Die Bibel selbst menschlicher Kritik zu unterwerfen, war exakt das Fehlverhalten der Manichäer.

212 Vgl. Lössl, *Gratia,* S. 202: „Versteht man diesen Zusammenhang darum als von Gott gnadenhaft gewährt, was Augustin zweifellos impliziert, und die Welthaftigkeit der Sprache des geistbegabten Wesens Mensch wörtlich, so ist man erneut beim intellectus gratiae als Zielvorstellung angelangt. Die menschliche Sprache weist über sich selbst hinaus, in einer Weise, die klar macht, dass dies nur möglich ist, weil sie von jenem Bereich ‚über sich selbst hinaus' her die Fähigkeit dazu zur Verfügung stellt."

213 Vgl. zu einer kritischeren Einschätzung Schaber, Johannes, „Zur philosophischen Aktualität der augustinischen Trinitätslehre, Martin Heidegger und Augustinus", in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 47 (1997), S. 385–407, hier: S. 396: „Seine [Heideggers] Antwort lautet, dass Augustin die antike Wissenschaft überboten habe, weil ihm deren kosmologische Probleme gleichgültig geworden seien (sol I,2,7)."

214 Loewen, *scripture,* S. 215: „For Augustine Scripture as sign points beyond itself, to the thing itself, thereby continually urging the interpreter to read the content of Scripture in the light of the reality it signifies, the spiritual, illuminating reality of God in Christ."

215 Vgl. Lorenz, *Wissenschaft*, S. 58: „Die Wissenschaft von der irdischen Dingwelt, d. h. die vernünftige Erkenntnis des Sinnlichen, richtet sich nur auf das an den Dingen vorfindliche Vernünftige. Das Materielle an sich wird gleichsam abgesondert, das wissenschaftliche Interesse gilt nur den Spuren von Form und Ordnung die auf das Intelligible zurückverweisen. […] Die ars Dei wird aus ihren Werken erkannt, nicht durch Abstraktion, sondern indem die entdeckten Spuren der Vernunft auf ihren Ursprung hin gedeutet werden (civ. XI,21)."

216 Vgl. Lorenz, *Wissenschaft*, S. 59–60: „Bei Augustin ist Wissenschaft nicht Selbsterkenntnis des Geistes, sondern Erkenntnis des transzendenten Geistes. […] Das, was sie zur Wissenschaft macht, ist der vernünftige Rückgang vom Abbild zum Urbild, von den Spuren des Seins zum absoluten Sein. Auch die als Schriftwissenschaft auftretende christiana doctrina fügt sich diesem Wissenschaftstypus ein."

217 Vgl. Noronha Galvao, Henrique de, „Weisheitschristologie und Weisheitspneumatologie bei Augustinus, Eine Untersuchung der Tractatus in Iohannis Evangelium", in: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*, Bd. 1, Walter Baier u. a. (Hrsg.), Berlin 1985, S. 651–666, hier: S. 658: „Wegen der Bedeutungsfähigkeit des Körperlichen lässt sich zwischen ihm und dem Geistigen eine besondere Beziehung herstellen. Bereits auf der Ebene der menschlichen Beziehung wird das, was innerlich im Herzen empfangen wird, durch die Zeichen entäußert: […] Auch das Geheimnis Christi besteht in einer Äußerung und Entäußerung durch die Fleischwerdung. Durch das Fleisch verbirgt und entäußert sich das Wort Gottes."

christliche Lehre vom Prinzip her als Hermeneutik.[218] Wenn der Hermeneut das göttliche Wort in der Heiligen Schrift verstehen will, so ist es unter der Voraussetzung der Inkarnation für Augustin ebenfalls klar, dass er sich um eine tugendhafte und reine Lebensform bemühen muss (*doctr. chr.* II,7,9,26–8,22,24): schließlich muss er diese *Lehre* in sich aufnehmen und verkörpern und sein eigenes Fleisch durch Nachahmung dem Wort Gottes verähnlichen.[219] Durch die Anwendung der richtigen Semantik, die Disposition der Liebe und die Erleuchtung aus Gnade ist es dem Menschen möglich, *durch* die Zeichen der Heiligen Schrift zur Einsicht in ihr Signifikat zu kommen, das mit der *cognitio dei* und damit der geistigen Gegenwart Gottes im menschlichen Geist identisch ist.

Es findet sich gerade keine explizit exegetische Methode als solche in *de doctrina christiana*, sondern ein Erkenntnisweg, wie über den ausgelegten Text – die *signa* – hinaus zur Erkenntnis der *res* der wahren Religion zu gelangen ist. Die Hermeneutik ist metaphysisch ausgerichtet und der Text als physische Erscheinung nur von Interesse, insofern er über sich nicht nur als physischer Erscheinung, sondern über den *mundus sensibilis* insgesamt hinauszudeuten imstande ist. Über das Zeichen zu erkennen zeigt zum einen die epistemologische Funktion von Augustins Semantik, zum anderen entspricht sie der *condicio humana* (*doctr. chr. prol.* 6), des fleischlichen Menschen, der durch äußere Zeichen zur inneren Erkenntnis geführt werden muss.[220] Die Semantik und Hermeneutik geben also den epistemologischen Rahmen der menschlichen Erkenntnis des ersten Prinzips nach Augustin.[221]

Augustin drückt die überragende Bedeutung der Heiligen Schrift als epistemologisches Prinzip, moralische Norm und metaphysische Instanz in den eindringlichen Worten aus:

---

[218] Vgl. Hardy, *Incarnation*, S. 205: „In fact, for Augustine it is the humanity of Christ which renders a significational vision of the Word possible." & Jordan, *Words,* S. 179. Jordan stellt fest, dass aus diesem Grund das Werk auch nicht De Interpretatione Sacrarum Scriptuarum heißt – weil es nicht einfach ein hermeneutisches Handbuch ist, sondern *die christliche Lehre* darstellt, insofern sich Heilige Schrift und Wort Gottes gegenseitig auslegen und bestimmen.

[219] Vgl. Jordan, *Words,* S. 182; 185. Jordan sieht sogar die Analogie gegeben, dass das göttliche Wort in der Kirche und in der Lebensführung des Gläubigen inkorporiert ist.

[220] Augustin kennt drei Weisen des fleischlichen Menschen, vgl. Hardy, *Actualité*, S. 93: „Il y a pour Augustin trois types d'hommes charnels: 1° l'homme dans son humanité [io. ev. tr. XIV,6], 2° l'homme sans la foi en Jésus-Christ [io. ev. tr. XXVII,1], 3° l'homme débutant dans la foi. De par sa nature propre, l'homme est ‚charnel' dans sa connaissance, son langage et ses jugements."

[221] Vgl. Strauss, *Schrift*, S. 84: „Wir sagen vielmehr, dass für ihn die Hl. Schrift in erster Linie auctoritas ist, weil in ihr eine zeitliche Manifestation von metaphysischen Gegebenheiten zu sehen ist." Ebd. S. 86: „Der Schritt vom signum (littra) zur res, der ihrerseits wiederum signifikative Bedeutung eignet, die in einem 2. Schritt zu transzendieren ist. Der geschichtliche Charakter der Hl. Schrift bleibt hier außer Betracht; es handelt sich vielmehr um die Auffindung von zeitlosen Wahrheiten und Beziehungen mit Hilfe der artes liberales."

> Vor allem ist es nun nötig, dass man aus Gottesfurcht umkehrt, um zu erkennen, was wir nach seinem Willen erstreben und was meiden sollen. Diese Furcht aber flößt uns notwendigerweise die Erkenntnis unserer Sterblichkeit und unseres zukünftigen Todes ein und befestigt gleichsam wie Fleisch, durch das Nägel getrieben wurden, alle Bewegung des Hochmuts am Holz des Kreuzes. Daraufhin ist es nötig, in Frömmigkeit sanft zu werden und der Hl. Schrift nicht zu widersprechen, entweder weil wir verstanden haben, wenn sie irgendwelche Fehler von uns aufspießt, oder weil wir sie nicht verstanden haben, als ob wir besser denken und besser vorschreiben könnten, vielmehr ist eher zu bedenken und zu glauben, dass das, was dort geschrieben ist, auch wenn es verborgen sein sollte, besser und wahrhafter ist, als das, was wir durch uns selbst denken können.[222]

Es zeigte sich, dass Augustins Gnadentheologie beinahe geschichtliche und äußere Zeichen überflüssig gemacht hätte.[223] Also bemühte sich Augustin, herauszustellen, dass die Zeichen der Heilsgeschichte notwendig waren, um einen Anfang für den Glauben zu setzen. Die Zeichenübermittlung (*traditio*) und die Zeichendeutung (*interpretatio*) sind in *de doctrina christiana* als immanente Aufgaben christlicher Lehre ausgewiesen worden. Augustin kommt in dem Werk *de diversis quaestionibus octoginta tribus* zu einer Bewertung von Heilsgeschichte und Inkarnation aufgrund eben dieses semantischen Schemas.

> Weil jener gekommen ist, um den Menschen ein Beispiel des Lebens vorzuleben, und weil dies erschienen ist, um das Geschenk zu bezeichnen, zu dem man durch das gute Leben gelangt. Beides hat sich in sichtbarer Form zugetragen im Hinblick auf die leibhafte Natur der Menschen: sie sollten nämlich auf sakramentalem Weg, was sie mit leiblichen Augen wahrnehmen konnten, übertragen auf das, was sie mit dem Verstand begreifen können. Auch Worte ertönen und gehen vorüber; was aber

---

[222] *Doctr. chr.* II,7,9,16–17 (CCL 32,36,3–37,12): „Timor autem iste cogitationem de nostra mortalitate et de futura morte necesse est incutiat et quasi clauatis carnibus omnes superbiae motus ligno crucis affigat. deinde mitescere opus est pietate neque contradicere diuinae scripturae siue intellectae, si aliqua uitia nostra percutit, siue non intellectae, quasi nos melius sapere melius que praecipere possimus, sed cogitare potius et credere id esse melius et uerius, quod ibi scriptum est, etiam si lateat, quam id, quod nos per nos ipsos sapere possumus."

[223] Vgl. Strauss, *Schrift*, S. 128: „Die Bedeutung des Wortsinnes bzw. des faktisch Geschehenen für die Auslegung reduziert sich in dem Maße, als die Relation *signum – res* als eine zeitlose, zwischen Sensiblem und Intelligiblem stattfindende verstanden wird und dementsprechend die Auslegung ihr ganzes Interesse auf letzteres richtet. Kommt dagegen der Schrifttext und das berichtete Geschehen selbst mehr so in den Blick, dass im Fortschreiten der Geschichte selbst zunächst Verhülltes offenbar, Weissagung zur Erfüllung wird, so muss Bericht und Berichtetes als solche größere Aufmerksamkeit erfordern. Die res, ob intelligibel vorgestellt [sic!], erscheinen in die Zeit projiziert. Dies führt zu einer Erweiterung des ursprünglich hermeneutischen Schemas, die sich in einer Erweiterung des Begriffes proprie andeuten."

> mit Worten sinnbildlich gesagt wird, geht nicht auf gleiche Weise vorüber, wenn es sich darum handelt, Göttliches und Ewiges sprachlich darzustellen.[224]

Augustin deutet die Menschwerdung als *exemplum* und Zeichen, das als sichtbare Erscheinung auf die unsichtbaren geistigen und ewigen Güter hinweisen und sie durch diese Bezeichnung „lehren" sollte. Die Inkarnation scheint hier jedoch nichts zu bewirken (wie bspw. die performative Heilung des Menschengeschlechts), sondern dient vor allem der Lehre und Darstellung Gottes auf eine dem Menschen angemessene Weise.[225] Auf eine Weise, die die sinnlich-leibliche Erkenntnis- und Sprachbedingtheit des Menschen wahrnimmt (*mor.* I,17,30).[226]

Ethik und Gnade in der Schriftauslegung

Es haben sich bisher die semantische Theorie (Signifikant und Signifikat), der Übergang vom äußeren zum inneren Wort, der Fortschritt vom Glauben zum Erkennen und die epistemologische Abhängigkeit vom Signifikat zum inneren Lehrer als bestimmende Theoreme gezeigt. Diese werden in der *doctrina christiana* systematisch verbunden. Das gesamte Werk steht aber chronologisch und systematisch unter dem Eindruck des neu entdeckten bzw. entwickelten Gnadenprinzips

---

[224] *Div. Qu.* XLIII (CCL 44a,64,1–10): „Quia ille uenit, ut exemplum uiuendi demonstraret hominibus, ille ut donum ipsum, quo bene uiuendo peruenitur, significaret apparuit. utrumque autem uisibiliter factum est propter carnales, ab his quae oculis corporeis cernuntur ad ea quae mente intelleguntur sacramentorum gradibus transferendos. nam et uerba sonant et transeunt; nec tamen ea quae uerbis significantur, cum aliquid diuinum atque aeternum loquendo exponitur, similiter transeunt." Übersetzung im Folgenden zitiert nach: Augustinus, *de diversis quaestionibus octoginta tribus*, Carl Johann Perl (Übers.), Paderborn 1972.

[225] Vgl. Baumann, Notker, *Die Demut als Grundlage aller Tugend bei Augustinus*, Frankfurt a. M. 2009, S. 65: „Das exemplum von Christi Tod und Auferstehung ist mit dem äußeren, das sacramentum mit dem inneren Menschen verbunden. Die innere, geistliche Erneuerung des Gläubigen kann also nur ‚sakramental' geschehen; Beispiele allein reichen dafür nicht aus. ‚Zu wenig wäre es allerdings gewesen, sie durch sein Beispiel zu ermuntern, wenn er sie nicht mit seinem Geist erfüllt hätte' [io. ev. tr. XCIII,1]. Sacramentum (oder auch adiutorium) drückt die Ermöglichung inneren Sehens und Annehmens eines äußeren exemplum aus; es ist gnadenhaft gegeben und liegt sowohl zeitlich als auch ontologisch voraus." Baumann stellt zurecht heraus, dass Augustin das Problem gesehen hat, wenn Fleischwerdung bloße Zeichenwerdung bedeutet: dann ist Christus nur noch exemplum. Jedoch hat Augustin neben dem beispielhaften Zeichencharakter auch die wirksame Gnade ergänzt, was den Unterschied zur pelagianischen Ansicht darstellt.

[226] Vgl. *mor.* I,17,30: „Aber weil vieles recht schlicht und den auf der Erde schleichenden Seelen angemessen ausgedrückt wird, damit sie sich durch das Menschliche zum Göttlichen erheben, vieles auch bildlich, damit sich ein eifrigerer Geist sowohl nützlicher am Gesuchten übt, als auch reichhaltiger am Gefundenen freut, […] einen plumpen und von der verderblichen Nahrung körperlicher Bilder kranken Verstand sucht ihr zur Beurteilung der göttlichen Dinge zu bewegen, die viel höher sind, als ihr glaubt."

und dem daraus sich ergebenden Problem der Relativierung äußerer Zeichen im Vergleich zur inneren Gnadenwirkung. Damit einher geht eine Inversion (*doctr. chr.* I,11;13; I,14,13,28) der gesamten menschlichen Bildung und Erkenntnis. Es war nach dem antiken Ideal der παιδεία[227] noch möglich, dass durch den stufenartigen Aufstieg der *artes liberales* der Mensch aus eigenen Geisteskräften die Weisheit – also das vollständige Wissen um menschliche und göttliche Dinge – erlangt. Augustin sieht alles menschliche Erkennen nun unter die vorrangige Gnadenwirkung göttlicher Erleuchtung gestellt, deren Einsicht durch die Zeichen der Heiligen Schrift vorbedingt ist. Insofern steigt der Mensch nicht mehr zur Gotteserkenntnis „von unten nach oben" auf, sondern diese Erkenntnis wird „von oben" mitgeteilt (*doctr. chr.* III,56).[228] Dies wird ermöglicht durch „die anagogische Fähigkeit des biblischen *signum* (des Zeichens), auf die göttliche *res* (die Sache) zu verweisen."[229]

Die Kernkompetenz des christlichen Weisen bzw. der christlichen Bildung besteht also zuallererst in der Schrifthermeneutik,[230] die durch göttliche Erleuchtung tatsächlich zu einem Verständnis des göttlichen Signifikats führen kann (*doctr. chr. prol.* 3): Alle antiken *artes* haben hier nur noch propädeutische Funktion (*doctr. chr.* II,60).[231] Insofern ist die Schrifthermeneutik zur ersten Philosophie geworden, da sich alle anderen Wissensformen erst durch diese bewähren und begründen las-

---

[227] Vgl. Lössl, *Gratia,* S. 208.

[228] Vgl. Lettieri, Gaetano, Art. „De Doctrina Christiana", Margitta Berghaus (Übers.), in: *Augustin Handbuch*, hier: S. 388: „Die außergewöhnliche Innovation in *doctr. Chr.* 4 besteht darin, dass Gott selbst als oberster Redner und damit als Subjekt des *docere*, *delectare* und *flectere* [Cicero, *orator* 69 *&* *doctr. chr.* IV,27;24,53] aufzufassen ist, dessen Willen die heilige Schrift verkündigt […]."

[229] Lettieri, Gaetano, Art. „De Doctrina Christiana", Margitta Berghaus (Übers.), in: *Augustin Handbuch*, S. 377–393, hier: S. 378.

[230] Vgl. Crouse Robert, „In Aenigmate Trinitas: The Conversion of Philosophy in St Augustine's Confessions,", in: *Dionysius* 11 (1987), S. 53–62, hier: S. 59: „By promoting of the Word externally, the soul is recalled to find and recognize the truth within, in domicilio cogitationis. Thus, the conversion of the soul proceeds in dialogue between the Word without, and the same Word within; and that is why the Confessions, and, in general, the Augustinian philosophy which follows from it, must have the form of engagement with the Word of God in Scripture."

[231] Vgl. *doctr. chr.* IV,7. Die christliche Rhetorik ist die Einzige, die auch nach paganen Maßstäben [Cicero, *de inventione* I,1] die Rede [*oratio*] auf die (geoffenbarte) Wahrheit auszurichten vermag. Vgl. Lettieri, Gaetano, Art. „De Doctrina Christiana", Margitta Berghaus (Übers.), in: *Augustin Handbuch*, S. 377–393, hier: S. 389: „Das klassische Bildungsideal wird also zur Sache des gebildeten Christen, der durch breite Kenntnisse, insbesondere in den *disciplinae liberales* und hier vor allem in der Rhetorik zum Werkzeug der Gnade Gottes werden soll." Die Aussage bei Milewski (*Exegesis*, S. 99): „The critical difference is that the Christian preacher searches for the truth within a text, […] For the pagan rhetor, the question of truth need never arise." scheint in Anbetracht von Cicero, *de oratore* I,47: „Verbi enim controversia iam diu torquet Graeculos homines contentionis cupidiores quam veritatis." kaum nachvollziehbar.

sen müssen.[232] In diesem Zusammenhang ist der These Andrews[233] zuzustimmen, dass es sich bei *doctr. chr.* nicht um ein klassisches Rhetorikhandbuch handelt, sondern um ein Methodenwerk zur Hermeneutik, dessen Zweck ein rhetorischer ist. In diesem Maße emanzipiert sich Augustins Ansatz auch von dem Rahmen klassischer Rhetorik, obwohl sie Augustins ursprüngliche Profession gewesen ist. Die Glaubensinhalte werden laut Augustin erst dann selbst besessen, wenn man sie weitergegeben hat (1 Kor 15,3), weshalb die Vermittlung der Wahrheit der Schrift unweigerlich mit ihrer Auslegung zusammenhängt.[234]

Augustins grundlegende Unterscheidung von *res* (Buch I) und *signum* (Buch II & III), der die Gliederung des ganzen Werkes folgt (die Predigt in Buch IV), wird durch das moralische Gegensatzpaar von *uti* (nutzen) und *frui* (genießen) ergänzt und auf der *realen* Ebene schematisiert.[235] Mayer sieht im rechten Interpretieren,

---

[232] Vgl. Lössl, *Gratia,* S. 196. Leider erklärt Lössl nicht – was sonst nicht vorkommt – was seine ambitionierte Kapitelüberschrift „Hermeneutik als Wissenschaftstheorie" bedeuten kann. Vgl. weiter Fuhrer, Therese, „Die Schöpfung als Modus göttlicher Rede, Augustin über Religion und Hermeneutik", in: *Von Rom nach Bagdad, Bildung und Religion von der römischen Kaiserzeit bis zum klassischen Islam*, Peter Gemeinhardt, Sebastian Günther (Hrsg.), Tübingen 2013, S. 225: „Die Junktur von (intellektueller) Bildung und Religion wird hier [in *doctr. chr.*] sozusagen zum Prinzip erhoben."

[233] Vgl. Andrews, James, „Why Theological Hermeneutics Needs Rhetoric: Augustine's De doctrina Christiana", in: *International Journal of Systematic Theology*, 12/2 (2010), S. 184–200, hier: S. 200: „Theological interpretation attends to Scripture as a divinely-established vehicle for engendering the double love of God and neighbor, using every available intellectual resource with the goal of communicating God's will to the pilgrim church. […] In short: the paradigm of theological interpretation is the sermon." Insofern für eine Kirchengemeinde die Wahrheit des Glaubens gepredigt und nicht nur wie vor Gericht ein rhetorisches Plädoyer zu halten ist, verändert bereits der Adressatenkreis den Zweck der „Auslegung" als Predigt vielmehr zu einem Lehrvortrag, denn zu einer Gerichtsrede eines Rhetors.

[234] Vgl. *doctr. chr.* I,1,1,2: „Jede Sache nämlich, die so beschaffen ist, dass sie durch das Weitergeben nicht abnimmt, besitzt man noch nicht, wie man sie besitzen soll, solange man sie nur bei sich behält." Es ist dem christlichen Glauben und der Gnade eigen, dass sie Gaben sind. Sie werden also erst besessen, wenn sie weitergegeben wurden, ohne dass sie dabei abnehmen, sondern umgekehrt, zunehmen. Es ist für den Christen also sachgemäß, nicht nur seinen Glauben anzunehmen und zu verstehen, sondern er muss ihn dann auch weitergeben. Diesem traditionellen Verstehen (Buch I–III *modus inveniendi*) und Weitergeben (Buch IV *modus proferendi*) entspricht das ganze Werk, das Tradition nicht nur als Voraussetzung nimmt, sondern auch als Aufgabe. Vgl. weiter Lössl, *Gratia,* S. 197–209.

[235] Vgl. Mayer, Cornelius Petrus, „Prinzipien der Hermeneutik Augustins und daraus sich ergebende Probleme", in: *Forum Katholische Theologie* 1 (1985), S. 197–211, hier: S. 205: „Res ‚utendae' sind die ‚corporalia' und die ‚temporalia'. ‚Res fruendae' so darf man folgern, sind die ‚spiritalia' und die ‚aeterna'." Vgl. Laktanz, *Epitome divinarum institutionum, Auszug aus den göttlichen Unterweisungen*, Aloys Hartl (Übers.), Kempten, München 1919, 64: „Alles hat demnach Gott um des Menschen willen gemacht, weil alles dem Menschen zum Gebrauch überlassen ist. Das haben die Philosophen richtig erkannt; aber die Folgerung, die sich daraus ergibt, haben sie nicht durchschaut, daß nämlich Gott den Menschen selbst um Gottes willen geschaffen hat."

Beziehen und Referieren der Zeichen auf die geistige *res* die Grundausrichtung dieser Hermeneutik:

> Das richtige Beziehen auf (referre ad deum und referri in deum), nämlich der mutabilia auf das immutabile, des temporale auf das aeternum, der corporalia auf die spiritalia, der sensibilia auf die intelligibilia, der res utendae auf die fruendae, des sonus auf das verbum cordis, die forma servi auf die forma dei, dazu noch das Heer der hermeneutischen signa im engeren Sinn auf ihre res ist ja das Leitmotiv und das eigentliche Thema dieses grandiosen Unterrichtswerkes De doctrina christiana. Wie dieses referre ad deum und referri in deum vor sich gehen soll, dafür ist der Christus in carne das exemplum schlechthin.[236]

Im richtigen Beziehen der Zeichen, d. h. richtigen Auslegen des Textes, wird gewissermaßen das Zeitliche zu Gott zurückgebracht (*referre/referri ad/in deum*), was von Gott in Schöpfung und Offenbarung ausgegangen ist.[237] So schließt Augustin seine Hermeneutik in einer universalen neuplatonischen Triade, wobei alles, was aus Gott hervorgeht, durch die hermeneutische *Übersetzung* auch in Gott zurückgeführt wird. Dieses Schema deckt alle Bereiche der klassischen Philosophie (Logik, Physik, Ethik) sowie des religiösen Denkens ab und ergibt ein universales Modell.[238]

Entscheidend für den Umgang mit der Heiligen Schrift ist die Tatsache, dass die äußeren Zeichen (Signifikant) auf der Ebene des Veränderlichen und Benutzbaren eingeordnet werden. Die Deutung der Zeichen als solche ist also niemals Selbstzweck, sondern immer nur Mittel zum Zweck, um die eigentlichen *res* einzusehen. Augustins Hermeneutik zielt immer auf die Sache und ihr Verstehen, nicht auf die Zeichen und somit am Text vorbei. Insofern kann Augustins Hermeneutik nur noch eingeschränkt als philologische Exegese im heutigen Sinne aufgefasst werden, die sich dem Text als solchem widmet.[239] Interessanterweise geht Augustin

---

[236] Mayer, *Zeichen* II, S. 253.

[237] Vgl. *en. ps.* XLV,7: „Ein Buch sei dir die göttliche Seite, damit du dies hörst; ein Buch sei dir der Kreis der Erde, damit du dies siehst. In diesen Büchern kann sie niemand lesen, wenn sie die Buchstaben nicht kennen; in der ganzen Welt aber liest auch der Ungebildete." (Übersetzung: SW)

[238] Vgl. *civ.* VIII,4: „Wenn nämlich der Mensch so von Gott geschaffen ist, dass er mit dem, was sein Höchstes ist, das, was das Höchste von allem ist, nämlich den einen, wahren, besten Gott berührt, ohne den kein Wesen besteht, keine Lehre einleuchtet und keine Betätigung frommt, nun wohlan, so soll man ihn suchen, in welchem alles wirklich ist [Physik], auf ihn schauen, in welchem alles gewiss ist [Logik], ihn lieben in welchem alles gut ist [Ethik]." Übersetzung im Folgenden zitiert nach: Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat, De civitate Dei*, Wilhelm Thimme (Übers.), München 1995.

[239] Schon Platon hat im *Ion* (St. 541ff.) aufgezeigt, dass die bloße Textkenntnis des Rhapsoden überhaupt keiner Kunst/Wissenschaft entspricht. Lediglich, wenn der Rhapsode auch über die *Sachen* Bescheid weiß, über die bspw. Homer spricht, hat er eine Kenntnis vorzuweisen – dann

hier nicht auf das Problem ein, dass diese *res*, die als einzige zu genießen ist (Gott), gerade die einzige ist, die nicht bezeichnet werden kann (um derentwillen aber alle Zeichen gegeben sind), und insofern das Schema *signum-uti* und *res-frui* in Bezug auf das Wort Gottes problematisch ist und gar nicht ans Ziel gelangen kann. Die *res* muss aber gar nicht durch das Zeichen gegeben werden, sondern vielmehr muss vom Zeitlichen und Äußeren des Zeichens zur *res* übergangen werden (*doctr. chr.* I,35,39: „*transitoria viae*"), sodass die äußeren Zeichen als zurückzulassender Ausgangspunkt des Aufstiegs interpretiert werden.[240]

Die gesamte Methode lässt sich mit folgendem Zitat aus den *Ennarationes in Psalmos* zusammenfassen: „*ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora*".[241] Der Weg führt von außen (Zeichen) nach innen (Sache), von unten (körperliche/zeitliche Erscheinung) nach oben[242] (geistige/ewige Substanz) (vgl. *c. ep.*

---

hat er aber nicht mehr die Kenntnis eines Rhapsoden. Für Platon ist ein Wissen, das sich nur auf den Text bezieht, z. B. der Ilias, nicht möglich, sondern nur in Bezug auf die Sache, von der der Text spricht, z. B. die Wagenlenkerei, oder, wie er in Bezug auf die Ilias ausdrücklich festhält, die menschlichen und göttlichen Dinge (wie bei Augustin). Ganz ähnlich ist auch Augustin als Ausleger der Heiligen Schrift nicht einfach nur Kenner des Textes, sondern vor allem interessiert an der Sache des Textes. Platon schließt seinen *Ion*-Dialog mit der Feststellung (St. 542), dass ein Ausleger ohne Sachkenntnis seinen Vortrag lediglich seiner Gottesbegeisterung verdankt, was sich wiederum mit Augustin deckt, der charismatische Erleuchtung als Basis der Auslegungspraxis strikt ablehnt. Wenn aber die Sache des Textes schon bereits bekannt sein muss, um ihn zu verstehen, dann muss der Mensch bereits mit diesem Wissen ausgestattet sein, dass unter Voraussetzung der Illumination aktualisiert wird – insbesondere, wenn der Gegenstand nicht aus den herkömmlichen Erkenntnisquellen erkennbar ist, wie im Falle Gottes.

240 Vgl. Mayer, *Zeichen* I, S. 357: „Wir haben bei der Behandlung des sacramentum-Begriffes Augustins Lehre von der Inkarnation als Grundlage seiner Gedanken über das Wirken Gottes in der Zeit gebührend herausgestellt. Das ‚visibiliter factum propter carnales' ist Heilshandlung, ihr Ziel ist ‚transferre gradibus sacramentorum ab iis quae oculis corporeis cernuntur ad ea quae mente intelliguntur', De div. Quest. 83, qu. 43. […] Das Hineinragen der sacramenta in die sinnliche Sphäre ist aber gleichzeitig der Grund, weshalb die ‚evangelica sacramenta, … dictis factisque signata' nicht von allen angenommen werden: ‚non omnibus patent', ebd, qu. 64,1, col. 54. Mitteilung über die sacramenta ist und bleibt eine Unterweisung von außen, die eine sorgfältige ‚expositio secundum fidem', die sich drinnen vollzieht, erfordert." Vgl. die augustinische klingende Formulierung in LG 48: „Bis es aber einen neuen Himmel und eine neue Erde gibt, in denen die Gerechtigkeit wohnt (vgl. 2 Petr 3,13), trägt die pilgernde Kirche in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit [*aevum*] gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht, und zählt selbst so zu der Schöpfung, die bis jetzt noch seufzt und in Wehen liegt und die Offenbarung der Kinder Gottes erwartet (vgl. Röm 8,19–22)."

241 *En. ps.* CXLV,5 (CCL 40,2108,18). Dabei handelt es sich um einen der frühesten Denkansätze Augustins, nach denen er auch den Erwerb der *artes* ordnet. Vgl: „a corporeis ad incorporea" (*mus.* VI,2) über die „vestigia rationis" (*ord.* II,33), *trin.* XIII,20,26; XIV,2,5, *vera rel.* XXXIX,72, *mag.* XI,38, *conf.* XI,8,10, *en. ps.* XLI,8, *serm.* LII,6,16–17 & Plotin *Enn.* I,6. Vgl. weiter Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 34; Lorenz, *Wissenschaft,* S. 36; 39. Vgl. zum Ursprung dieses Bildungsmodells S. 772, Anm. 1044.

242 Vgl. Löhr, Winrich, „Christianity as Philosophy: Problems and Perspectives of an Ancient Intellectual Project", in: *Vigiliae Christianae* 64 (2010), S. 160–188; hier: S. 165. Der augustini-

Man. XXXVI,41). Ziel dieser Unterscheidung der Erkenntnisweisen ist die Reinigung des Glaubens für die geistige Schau unsichtbarer Realität.[243] „Übersteige den Körper und schmecke den Geist; übersteige den Geist und schmecke Gott. Du berührst Gott nicht, wenn du nicht auch über den Geist hinausschreitest; um wieviel weniger berührst du ihn, wenn du im Fleische bleibst."[244]

Auslegung in der Spannung von Gnade und Ambiguität

Die Hermeneutik der Schrift ist unter ein Prinzip gestellt: die Liebe (*doctr. chr.* I,27; I,35,39,84 – 36,40,86; vgl. *en. ps.* CXL,1).[245] Dies folgt der Bibelstelle, dass das Gesetz und die Propheten laut Christus selbst auf die Liebe abzielen (Mt 22,37f.), und der Tatsache, dass die Liebe epistemologisch vor aller Erkenntnis eingeordnet ist (1 Kor 13,2), was auch auf die Schriftauslegung als *scientia* zutrifft (*doctr. chr.* II,9). Es ist bemerkenswert, dass zunächst nicht etwa Gott oder Christus als sachliches Prinzip der Schriftauslegung angesetzt wird, sondern die seelische Disposition, die Christus selbst zum Verständnis der Schrift lehrt: die Liebe (*en. ps.* CXL,1). Insofern schließt die christliche Weisheit systematisch den moralischen Anspruch mit ein – ebenso wie die pagane Weisheit: keine Logik ohne Ethik. Augustin wird aber nicht müde, vor dem scheinbaren Wissen zu warnen und vor den unnützen Auswüchsen der paganen Bildung, die sich durch Knechtschaft unter äußere Zeichen (*doctr. chr.* III,9,13) und Götzen und ihre falsche „Liebe" zeigen.[246] Wer aber die

---

sche Dreischritt Außen-Innen-Oben spiegelt noch die klassische Einteilung der Philosophie Physik-Ethik-Logik. Die bloße Verinnerlichung ist für Augustin noch nicht der Zielpunkt, sondern erst die Transzendierung des eigenen Inneren. Vgl. Fokin, Alexey, „St. Augustine's Paradigm: Ab Exterioribus ad Interiora, Ab Inferioribus ad Superiora in Western and Eastern Christian Mysticism", in: *European Journal for Philosophy of Religion* 7/2 (2015), S. 81–107. Fokin geht sogar davon aus, dass dieses Schema erstmals von Augustin entwickelt wurde (S. 81). Zudem arbeitet er die großen Übereinstimmungen des augustinischen Ascensus mit einigen griechischen Vätern heraus, was eigenartigerweise in gewissem Umfang den chronologischen Gegenbeleg zur These der augustinischen Originalität selbst vorbringt.

[243] Vgl. *io. ev. tr.* CXI,3: „Es ist aber schon viel gewonnen, wenn man wenigstens, was immer derartiges dem Auge des Geistes vorschweben mag, verneint, abweist, verwirft, und wenn man ein gewisses Licht, worin dies als etwas zu Verneinendes, Abzuweisendes, zu Verwerfendes erblickt wird, so gut man kann, sich denkt, und wenn man es als zuverlässig erkennt und liebt, um von da sich zu erheben und nach dem Innern einzudringen."

[244] *Io. ev. tr.* XX,11 (CCL 36,209,5–8): „Transcende et corpus, et sape animum; transcende et animum, et sape deum. non tangis deum, nisi et animum transieris; quanto minus tangis, si in carne manseris?"

[245] Vgl. Cameron, *Scripture*, S. 209–212.

[246] Vgl. *doctr. chr.* III,8,12,29: „Dadurch erreichte die christliche Freiheit, dass die Heiden nicht einmal mehr unter Knechtschaft der nützlichen Zeichen stehen müssen, sondern vielmehr ihren Geist in deren geistiger Erkenntnis üben können."

Sache, auf die die Zeichen der Heiligen Schrift verweisen, richtig verstanden hat, der bedarf auch der Schrift nicht mehr (*doctr. chr.* I,39,43; *serm.* LVII,7).[247]

Augustin legt eine Exegese[248] dar, die der Mehrdeutigkeit biblischer Zeichen und der damit potenziell unbegrenzten Auslegungsmöglichkeiten der Heiligen Schrift durch Regeln [*praecepta* (*doctr. chr.* prol.1)] begegnen soll.[249] Dabei ist ein Plural von Auslegungen möglich, die sich subjektiv voneinander unterscheiden können.[250] Die Ambiguität der Zeichen ist dabei keine vermeintliche Schwäche, sondern schafft Raum für den Leser, wie es Hofmann treffend ausgedrückt hat: „Das kann sie [Heilige Schrift] deshalb tun, weil sie als defizitäres Zeichensystem immer mehrdeutig bleibt und gerade in ihrer Multivalenz kontext- und rezipientenabhängige Aktualisierungen erlaubt."[251] Durch diese Vielzahl von uneigentlichen Bedeutungen sollen die vielen Menschen zu einem einzigen Verständnis geführt werden. Die prinzipielle Aussage *proprie* über Christus ist aber: „*In principio erat verbum*" (*io. ev. tr.* XLVII,6). Es gibt eine begrenzte Pluralität von Interpretationsmöglichkeiten und Bedeutungsvariationen der Bilder (*per similitudinem*), mit denen Christus beschrieben wird. Diese Mehrdeutigkeit scheint aber kein Nachteil zu sein. Für Augustin scheinen diese gerade zu dem Zweck dienlich zu sein, möglichst vielen Menschen den einen Sinn geben zu können. Diese Vielfalt an individuellen Zugängen und Sinnzusammenhängen wäre bei einem „eindeutigen" Text, der sich nur *proprie* artikuliert, sicherlich nicht gegeben. Aus diesem Grund will Augustin den Text auch nicht vereindeutigen und den Sinn finalisieren, sondern in seiner Bedeutungstiefe entfalten. Ein Text für jeden Menschen und jede Zeit kann, so gesehen, überhaupt gar nicht eindeutig sein, ohne dabei gewisse Zugänge

---

[247] Vgl. Bochet, Isabelle, *Le Firmament de l'Écriture, L'Herméneutique Augustinienne*, Paris 2004, S. 52–53.

[248] Augustin scheint in diesem Zusammenhang zwar ausführliche methodische Überlegungen zur Exegese vorzulegen, jedoch stellt Strauss fest (*Schrift*, S. 76): „Es kann nun aber kein Zweifel sein, dass Augustin nach unseren Begriffen von seinen theoretischen Aufstellungen nicht nur nicht zu viel, sondern entschieden zu wenig Gebrauch in seiner exegetischen Praxis gemacht hat." Theoretische und praktische Exegese scheinen bei Augustin nicht übereinzustimmen. So zeigt sich auch in *io. ev. tr.*, dass die Prinzipien der Schriftauslegung aus *doctr. chr.* so gut wie nie explizit zur Anwendung kommen, oder auch nur darauf verwiesen wird.

[249] Vgl. Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 212: „Hier ist die Wahrheit, weil sprachlich, vom Wesen der Tradition her gedacht." Sie muss also sprachlich empfangen und weitergegeben werden in Gestalt der geschichtlich kirchlichen Tradition – und nicht nur privat geoffenbart werden. Damit hat Augustin zumindest die Tür für eine Wahrheitsübermittlung offengehalten, die nicht nur auf persönlicher Erleuchtung, sondern ebenso auf kirchlicher Bildung basiert.

[250] Vgl. *io. ev. tr.* IX,9: „Aber es gibt noch eine andere Auffassung [*intellectus*], die nicht übergangen werden darf, auch diese will ich erwähnen; wähle jeder, was ihm zusagt; wir behalten das, was uns geboten wird, nicht zurück."

[251] Hofmann, *Wort*, S. 92. Vgl. *conf.* XII,31,42.

auszuschließen und damit seinem Zweck universaler Vermittlung des sachlichen Inhaltes nicht mehr gerecht zu werden.[252]

Mit dem Ansatz, dass die Religion „durch Menschen den Menschen"[253] gelehrt wird, sind die spiritistischen bzw. charismatischen Auslegungen, die nur auf göttliche Eingebung vertrauen[254], abgewehrt.[255] Augustin insistiert darauf, dass die Wahrheit der Religion durch äußere Zeichen tradiert und gelehrt wird (Röm 10,14–21). Zwar muss die Religion als Tradition den Menschen durch Menschen vermittelt werden,[256] jedoch soll zugleich die Position eingeschränkt werden, dass die göttlichen Dinge ohne göttliche Hilfe gelehrt werden können.[257] Duchrow zeigt diesbezüglich sehr schön auf, dass aus dieser Erleuchtungslehre nur folgen kann, dass alle anderen Faktoren verzichtbar oder überflüssig werden (*en. ps.* CXXXIX,15), sofern nur Christus den Menschen innerlich lehrt.[258] Die Mönche von *Hadrumetum* zogen aus einem Brief Augustins (*ep.* CXCIV) die Konsequenz, dass sie keine Zurechtweisung (Zeichenbelehrung) ihrer Oberen mehr annehmen wollten.[259] Augustin ist kaum fähig, innerhalb seiner Gnadentheorie zu begründen, warum sie sich trotzdem durch äußere Worte belehren lassen sollen. Gegen

---

[252] Vgl. zur Sammlung in einer geistigen Bedeutung durch eine Vielzahl von Bildern und Symbolen *io. ev. tr.* XXII,1; VI,1; CXVIII,4; XXVI,17. Die Hypothese, dass Augustin viele Sprachbilder verwendet, damit es möglichst viele Zugänge für verschiedene Menschen gibt, wird so nicht ausdrücklich von ihm gesagt. Dabei handelt es sich um eine Interpretation der Tatsache, dass Augustin stets bemüht ist dem Fassungsvermögen jedes einzelnen Zuhörers dadurch zu entsprechen, dass er den geistige Sinn durch die Wendung und Ausschmückung möglichst vieler Bilder darlegt. Wäre die Heilige Schrift eindeutig und ohne Symbolik, wäre es nicht möglich einen solchen Bedeutungsüberschuss aus ihr zu gewinnen, dass jede Person damit resonieren kann.

[253] *Doctr. chr. prol.* 6 (CCL 32,4,93): „Per homines hominibus."

[254] Vgl. Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 206. Dem scheint *ep. Io. tr.* III,13 zu widersprechen, in dem Augustin erklärt, dass der Mensch gar nichts durch den Menschen lernt, sondern nur durch den inneren Lehrer. Vgl. Ebd.: „Der Klang unserer Worte trifft eure Ohren, doch der Lehrer ist im Innern. Glaubt nicht, es lerne einer etwas vom Menschen. Ermahnen können wir mit dem Schall unserer Stimme. Wenn aber innen keiner ist, der lehrt, dann ist eitel unser Schall." Übersetzung zitiert nach: Augustinus, *Unteilbar ist die Liebe, Predigten des Heiligen Augustinus über den ersten Johannesbrief*, Hermenegild M. Biedermann (Übers.), Würzburg 1986 [Augustinus – heute 5].

[255] Vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 215: „[D]ieses apparere des Verbum hominibus in homine ist somit die conditio sine qua non für die Erkenntnis des Verbum-Christus, der sich eben dieser menschlichen Natur unverkürzt bediente, um auf seine Gottheit aufmerksam zu machen."

[256] *Io. ev. tr.* LIV,2 (CCL 36,459,12–13;28–29): „Wie sollen wir das anders verstehen, als daß er als Mensch den Menschen [*homo hominibus*] erschien, während er als Gott verborgen war?" Christus ist den Menschen erschienen, damit Menschen seine Göttlichkeit weitergeben können.

[257] Vgl. Hannam, A. Walter, „Nodo unitatis et caritatis: The Structure And Argument of Augustine's De Doctrina Christiana", in: *Florilegium* 15 (1998), S. 149.

[258] Vgl. Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 200–205.

[259] Vgl. Brown, Peter, *Augustinus von Hippo*, Frankfurt a. M. 1982, S. 348f.

die Position – die erst später in der Hadrumetumkontroverse so anschaulich wurde –einer ausschließlich auf Gnadenerleuchtung beruhenden Schriftauslegung (*doctr. chr. prol.* 4–9) formiert sich schon früher die Behandlung in *de doctrina christiana*, die auch die Bedeutung der äußeren Zeichen reflektiert, um die völlige Entwertung der Sprache (und damit auch des Zeugnisses, der Sakramente als Zeichen, der Predigt Sprechen und der Bibel als Schrift) zu relativieren: Das äußere Zeichen bleibt notwendig, mindestens um den Menschen zur Einkehr zu ermahnen, wo er die innere Lehre vorfindet.[260] Die Notwendigkeit der Zeichen bleibt trotz Gnadenlehre gegeben, da sie der leiblich/sündigen *condicio humana* entspricht.[261] Die Betonung beider Seiten – innere Gnade und äußeres Zeichen – folgt dabei sowohl der Zweinaturenlehre als auch der Semantik und der anthropologischen Bedingtheit menschlicher Erkenntnis, die das Geistige durch das Sichtbare einsieht und deutet.[262]

Pollmann sieht zwischen den beiden Prinzipien, dass menschliche Lehre für die erfolgreiche Auslegung nötig ist und zugleich ihr Gelingen nur durch gnadenhafte Erleuchtung gegeben ist, eine „unüberwindbare Spannung“[263]. Dies scheint nicht der Fall zu sein, da Augustin die Lehre und Bildung menschlichen Sprachvermögens (auch philologische und exegetische Methoden) auf die Ebene des Signifikanten bezieht (*doctr. chr.* I,2,2,4) und die gnadenhafte Erleuchtung auf die Ebene des Signifikats (*doctr. chr.* III,37,56), was mit der Semantik aus *de magistro* übereinstimmt.[264] Es besteht also keine Spannung, sondern eine kritische Zuordnung der Methoden.

---

[260] Weitere Werke, die im Zuge dieser Debatte entstanden sind: *de gratia et libero arbitrio, de correptione et gratia, de praedestinatione sanctorum, de dono perseverantiae, ep.* CCXXV, CCXXVI & Augustins Erläuterung zum verlorenen Sohn als Wegbeschreibung der Einkehr in sich selbst und Heimkehr zum Vater *serm.* Cai. II,11. Vgl. weiter Drobner, Hubertus, *Lehrbuch der Patrologie*, Frankfurt a. M. 2004, S. 393–395.

[261] Vgl. Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 211–212.

[262] Vgl. Hardy, P. Richard, „The Incarnation and Revelation in Augustine's Tractatus in Iohannis Evangelium", in: *Église et Théologie* 3 (1972), S. 193–220, hier: S. 207: „It is only in this manner that the whole man, body and soul, can be called to participate in Divine Life even in his earthly existence. Augustine's anthropology calls for this. And his view of the Incarnation responds to this. As Eternal Word God could have communicated Himself to man by a special grace which would be entirely spiritual, as would be the communication. However, it is only in the Incarnation that Augustine sees revelation as most perfectly accomplished.“ Im Folgenden kurz zitiert: Hardy, *Incarnation*.

[263] Vgl. Pollmann, *Doctrina,* S. 88: „Sich in bestimmten Dingen nicht auf die Vermittlung durch Menschen zu beziehen, ist ein Zeichen von superbia, was auch anhand biblischer Beispiele belegt werden kann (*prol.* 11f. 14,f). Zu *prol.* 16f. wird allerdings die göttliche Gnadengabe als Voraussetzung für diese menschlichen Fähigkeiten betont (Anspielung auf 1 Kor 4,7). Dass zwischen diesen beiden Denkansätzen eine im Prinzip unüberwindbare Spannung besteht, bleibt als grundlegendes Problem dieses theologischen Erbes bis heute bestehen.“

[264] Generell scheint Pollmann das innere Wort nicht als Signifikat in Betracht zu ziehen, wodurch sich die Spannungen von Exegese und Erleuchtung überbrücken ließe. Vgl. Pollmann, *Doc-*

Augustin vertritt dabei die Ansicht, dass ein Plural von Deutungsmöglichkeiten durchaus gegeben sein kann (*doctr. chr.* III,2,5,9).[265] Es muss zwar die Auslegung immer im beabsichtigten Sinne des Autors sein (*doctr. chr.* I,36,40,86), sofern aber Aussagen dunkel oder mehrdeutig bleiben und nicht durch klare Bibelstellen ausgelegt werden können, soll durch Vernunftgründe das wahrscheinlichste Verständnis ermittelt werden (*doctr. chr.* III,28,39,86).[266] Die Bestimmung, wann ein Zeichen *proprie* (wörtlich) oder *figurate* (bildlich) zu verstehen ist, ergibt sich sowohl aus dem Gegenstand als auch aus der Art des Zeichens.[267] Betrifft das Zeichen die Wahrheit oder die Sitten, dann ist es wörtlich aufzufassen; wenn nicht, kann es allegorisch gedeutet werden (*doctr. chr.* III,13;23).[268]

---

trina, S. 119–121. Die vorliegende Arbeit legt das semiotische Dreieck zugrunde (vgl. Einleitung) und sieht in der Lehre des inneren Wortes das Signifikat gegeben, mit dem die in *doctr. chr.* behandelten *signum* und *res* ergänzt werden müssen. Damit lässt sich auch die Spannung zwischen *doctr. chr.* und *conf.* XI–XIII auflösen, wo Lettierie (Art. „De Doctrina christiana", in: *Augustin Handbuch*, S. 385) dieselbe Spannung zwischen der exegetischen Methode in *doctr. chr.* und der gnadenhaften Erleuchtung in *conf.* ausmacht. Es bedarf also der Kenntnis der menschlichen Zeichen, damit man den Ausgangspunkt hat, für das *was* man verstehen soll. Die Gnade bewirkt aber, *dass* man versteht. Also schließen sich äußerliche Lehre und Erleuchtung nicht aus, wie Lettieri es beschreibt: „Nicht mehr äußerliche Lehre […], sondern das Wirken der unwiderstehlichen und unverdienten Gnade Gottes, die im Bewusstsein des Erwählten unmittelbar die *veritas* sowie die *caritas* entzündet" (ebd. S. 385–386).

[265] Vgl. Pollmann, *Doctrina*, S. 158: „Dabei gesteht Augustin im Prinzip durchaus eine Pluralität von Figuralsinnen zu, wenn diese nur mit der christlichen Botschaft übereinstimmen. Dann kann auch die vom menschlichen Autor eigentlich intendierte Aussage vernachlässigt werden, da der Hl. Geist, der den Text inspiriert hat, jedenfalls eine Pluralität von Bedeutungen mitbedacht hat (doctr. chr. III,38)."

[266] Vgl. Loewen, *scripture*, S. 204f.

[267] Vgl. Mayer, *Zeichen* I, S. 339: „Signum, sacramentum, figura, ebenso umbra und imago in figuralem Sinn gebraucht, haben bei Augustinus eine gemeinsame ontologische Struktur: Sie sind selber eine res; in ihrer Zeichenhaftigkeit aber haben sie noch ein gleichsam über sie gelagertes, ihre Zeichenhaftigkeit begründendes ‚aliud aliquid', dem eine ontologische Priorität zukommt [div. qu. LXI,2]." Vgl. für die Zuordnung von Zeichenart und vorgesehener Methode die Tabelle bei Hofmann, *Wort*, S. 71:

unverständliche Zeichen [signa non intelligibilis]	eigentliche [s. propria]	uneigentliche [s. translata]
unbekannte [s. ignota]	Sprachkenntnisse (II,11–15)	Sachkenntnisse (II,16–42)
zweideutige [s. ambigua]	Textkritik (III,2–4)	Tyconius-Regeln (III,5–37)

[268] Vgl. Lössl, *Gratia,* S. 205 & vgl. Freeman, W. Curtis, „Figure and History: A Contemporary Reassessment of Augustine's Hermeneutic", in: *Augustine, Presbyter Factus Sum*, Joseph T. Lienhard, Earl C. Muller, Roland J. Teske (Hrsg.), New York 1993, S. 319–329, hier: S. 320–321: „First, it is necessary to safeguard against the error of taking figural expression as if they were literal. [doctr. chr. III,5,9] […] Second, it is equally essential to prevent the opposite error of taking literal expressions as if they were figural [doctr. chr. III,10,14]. […] A prima facie

Diese Erlaubnis zur Allegorie ist jedoch nicht unproblematisch. „Augustin fehlt durch die verfehlte allegoristische Methode in der unberechtigten Ausdehnung der Symbolik und Typik im Johannesevangelium bezw. Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen [sic!]."[269] Roles führt das Beispiel von Übersetzungsfehlern an (Joh 19,22) und weist darauf hin, dass alle Wunder Zeichencharakter haben und als *parabola verbi* und *parabola rei* (*io. ev. tr*. CXXII,7) aufzufassen sind – als eine verfehlte Ausdehnung der Allegoristik auf *alle* Dinge, die im Evangelium berichtet werden.

> Eine solche Ausdeutung muss notwendigerweise subjektiv und willkürlich sein, abgesehen natürlich von dem Fall, dass der Schriftsteller selbst eine solche veranlasst. Da nur an verschwindend wenigen Stellen der Evangelist symbolische Deutungen klar genug insinuiert, müssen wir die ganze üppige Allegoristik Augustins im großen Ganzen als nicht in der Intention des Schriftstellers liegend oder als unbeweisbar ablehnen.[270]

Roles vertritt die Auffassung, dass Augustins allegorische Deutungen unangebracht sind, es sei denn, der biblische Autor weist die parabolische Intention ausdrücklich als solche aus. In diesem Zusammenhang kann konstatiert werden, dass Augustin sehr bemüht ist, feste Kriterien für die Allegoristik aufzustellen, sodass gerade keine schrankenlose Allegorese alles Mögliche in den Text hineinlesen wird. Das Hauptkriterium für diese Schriftauslegung ist die Schrift selbst.[271] Zu-

---

rule of an exegete is that a text should be understood figurally if, when taken literally, it cannot be referred to purity of life (morum honestatem), soundness of doctrine (fidei veritatem), and hope in one's conscience (Spes autem sua cuique est in conscientia propria) [doctr. chr. III,10,14]." Für Augustin beinhaltet der Text der Heiligen Schrift gerade keine Wahrheiten, die nicht zum Heil dienen (*gn. litt*. II,9,20). Diese Position ist ebenfalls im zweiten Vatikanum aufgegriffen worden (*Dei Verbum* 11), darf aber nicht so aufgefasst werden, dass damit nur *gewisse* Aussagen und Passagen der Heiligen Schrift als wahr, normativ und inspiriert gelten. Vgl. Hoping, Helmut, „Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum", in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Peter Hünermann, Bernd Jochen Hilberath (Hrsg.), Bd. 3, Freiburg 2005, S. 695–831, hier: S. 770–771.

269 Roles, Heinrich, „Augustins theologische Auffassung vom Schriftwort im Allgemeinen und vom Johannesevangelium im Besonderen auf Grund seiner Johannestraktate", in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 42 (1931), S. 189–201, hier: S. 193. Im Folgenden kurz zitiert: Roles, *Schriftwort*.

270 Roles, *Schriftwort,* S. 193.

271 Es kann zwar für Augustin auch Erkenntnisquellen außerhalb der Bibel geben, sowie der biblische Bericht sogar durch sekundäre Quellen ergänzt werden kann. Jedoch darf nichts hinzugefügt werden, was dem Text widerspricht, vgl. Aurelius Augustinus, *de natura et gratia*, *Natur und Gnade*, Anton Maxsein (Übers.), Würzburg 1971 [Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade 1], XXXIX,46: „Außerdem ist es kein Unrecht, etwas hinzuzufügen [der Schrift], auch was wir nicht lesen. Wir können nämlich irgend etwas guten Glaubens als Zeugen hinzufügen,

dem geht Augustin von einem Bedeutungsüberschuss der Heiligen Schriften aus, die auch über die Intention des Autors hinausgeht. Es ist für ihn möglich, mehrere Deutungen vorzunehmen, indem sachverwandte Schriftstellen aufeinander bezogen werden. Die Voraussetzung von Roles, dass jede Schriftaussage nur einen einzigen bestimmbaren Sinn hat, trifft weder Augustins Methode noch seine Auffassung, dass den Zeichen der Heiligen Schrift der unermessliche Bedeutungsgehalt des göttlichen Wortes zugrunde liegt. Im Rahmen der augustinischen Methode ist es also nur dann möglich, von „falschen" oder „unberechtigten" Interpretationen zu sprechen, wenn diese nicht aus der Heiligen Schrift begründet werden, sondern aus einer Quelle, die der Offenbarung fremd ist. Zudem ließen sich eine Unzahl von Stellen z. B. im Johannesevangelium nachweisen, die allegorisch oder typologisch zu verstehen sind, auch wenn der Evangelist nicht ausdrücklich nachweist[272], dass es sich um eine parabolische Andeutung handelt.

Der hermeneutische Übergang

Die Lehre der *fides veritatis* (*doctr. chr.* II,12) vollzieht sich ebenfalls im richtigen, anagogischen Umgang mit den äußeren Zeichen der Heiligen Schrift. Die Hermeneutik ist also in ein ontologisch/moralisches Schema[273] eingebettet, in dem zeitliche äußere Zeichen (Signifikant) nur benutzt werden sollen, um durch das Signifikat zur Erkenntnis der ewigen geistigen Referenten zu gelangen. Dieses Signifikat wird in der Hermeneutik erschlossen.

---

was wir erfahren haben, auch wenn wir es zufällig nicht lesen. Dieser antwortet vielleicht: Als ich das sagte, handelte ich von den heiligen Schriften. Ach, dass doch [dieser Autor wirklich] nichts hinzufügen wollte, ich sage nicht: nichts anderes, als was er in jenen Schriften liest, sondern nichts im Gegensatz zu dem, was er [dort] liest!"

[272] Beispielsweise das Bett in der Heilung am See Bethesda (Joh 5,8), das für den Nächsten steht, der geliebt werden soll, d. h. der getragen werden soll und von dem man getragen wurde: „Es trage einer des anderen Last" (Gal 6,2) (*io. ev. tr.* XVII,8). Oder aus Joh 6,1–14, dass das Volk im Grase sitzt, das Gras mit Jes 40,6: „Alles Fleisch ist Gras" als fleischliche Gesinnung kombiniert wird (*io. ev. tr.* XXIV,5–6). Dabei handelt es sich auch für Augustin nicht um zwingende Interpretationen, jedoch um Deutungen, die *Sinn ergeben können* und das ist der Sinn einer Bedeutung. Eine solche Identifikation allegorischer Methode ist der Bibel nicht einfach übergestülpt, sondern auch dem Neuen Testament nicht unbekannt, vgl. Mt 13,36–43; Röm 5,14; 1 Kor 10,1 u.v.m. Man könnte sogar die These aufstellen, dass das Evangelium selbst erstes Produkt einer solchen geistlichen Deutung ist (Lk 24,27).

[273] Vgl. Hannam, A. Walter, „Nodo unitatis et caritatis: The Structure and Argument of Augustine's De Doctrina Christiana", in: *Florilegium* 15 (1998), S. 152: „In a traditional Christian/Neoplatonic pattern of *exitus*/*reditus*, we realise that we are *peregrinantes a domino* and yet, as a result of the incarnation, we are able to use (*uti*) creation in order to attain to and enjoy God, Wisdom itself."

> ‚Da sie [Weisheit] selbst die Heimat ist, wollte sie auch Weg [Fleisch] zur Heimat werden.' (*doctr. chr.* I,11,11). Den Unterschied zwischen den beiden ‚*res*' veranschaulicht aufs beste das christologische Schema ‚*via-patria*'. Als ‚*via*' gehört Christus ontologisch auf die Ebene der ‚*mutabilia*', der ‚*res utendae*', der ‚*signa*'. Als ‚*patria*' ist er der Logos.[274]

Dieses Pilgern über alles zeitlich und zeichenhaft Erscheinende hinaus (*ep.* LV,7,13) bezieht sich prinzipiell auch auf das Fleisch Christi, damit er als Gottheit erkannt und genossen wird (*doctr. chr.* I,38; I,10,10,22; I,22,22,44), und muss auch die Liebe bestimmen, sodass die Liebe nicht verkehrterweise Geschaffenes liebt, das zu benutzen ist, anstelle des einzigen Gottes, der allein zu lieben (genießen) ist (*doctr. Chr.* III,27–33).[275] Dieser unterscheidende Übergang in der Lesart ist als Pilgern, Wandern, Schifffahrt in das „Vaterland"[276] beschrieben.[277] Den Text christlich zu interpretieren ist als Wechsel in das geistige Reich des Signifikats, des Wortes Got-

---

[274] Mayer, Cornelius Petrus, „Prinzipien der Hermeneutik Augustins und daraus sich ergebende Probleme", in: *Forum Katholische Theologie* 1 (1985), S. 197–211, hier: S. 207.

[275] Vgl. Strauss, *Schrift*, S. 42–43: „[Wenn] der Bezug zwischen Gott und der Seele jedoch durch die Liebe gewährleistet wird, die im Maß ihres Fortschreitens den Glauben als zeitlich-unvollkommene Erkenntnisweise hinter sich lässt, so kann der Hl. Schrift in diesem Prozess nur eine vorläufige, graduell verschiedene, instrumentale, letztlich pädagogische Bedeutung zukommen. Ihre Auslegung hat dann so vor sich zu gehen, dass in jedem ihrer Sätze hinter der oft undeutlichen Gestalt vergänglicher Zeichen der ewige Gehalt aufgesucht wird, von dem man im vorhinein weiß, da er der Auferbauung jenes Gott und die Seele Umgreifenden, der Liebe, dienen wird."

[276] *Doctr. chr.* I,10 (CCL 32,12,5–6): „Quam purgationem quasi ambulationem quandam et quasi nauigationem ad patriam esse arbitremur."

[277] Vgl. Courcelle, Pierre, „Die Entdeckung des christlichen Neuplatonismus", in: *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart I*, Carl Andresen (Hrsg.), Darmstadt 1962, S. 126–181, hier: S. 166: „Die Ausführungen über die Flucht in das Vaterland entsprechen sich buchstabengetreu, sieht man von geringen Details ab. Plotin sagt: ‚So lasst uns denn in unser liebes Vaterland fliehen: das ist der wahre Rat.' Ambrosius übersetzt: ‚So lasst uns denn in unser wahres Vaterland fliehen!' [Enn I,6,5,49 zu de Isaac VIII,78.]." Ebd. S. 166: „Die Plotinstelle über die Flucht in das göttliche Vaterland, die weder zu Fuß noch mit einem Gefährt oder in einem Schiff möglich ist, lässt bei A. wie bei Ambrosius die Idee vom Flug der Seele auf den Flügeln der Liebe aus [Ambrosius, de Isaac VIII,77; Augustin En. in Ps. CXLIX,5]." Vgl. das Vaterland als Reich der Tugend bei Ambrosius, *Die Flucht vor der Welt* (De fuga saeculi), Franz Xaver Schulte (Übers.), Kempten 1871 [BKV I,49], 4,17–5,31 und bei Philo von Alexandria, *Über Abraham*, *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 1, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962, § 31, S. 103: „Er erklärt damit geradezu, dass nur Tugenden und tugendhafte Handlungen für den Weisen Haus und Verwandtschaft und Vaterland sind." Bei diesem Motiv kann kaum von einem bloß griechischen oder biblischen Ursprung die Rede sein, da dieser Topos von Flucht und Heimkehr bei Homer oder auch im Exodus omnipräsent sind.

tes, zu verstehen, und damit beginnt ein eschatologischer Prozess, der zur vollendenden Gottesschau führt (vgl. *io. ev. tr*. LXXV,4).[278]

Zeichen der Schrift, die auf Dinge verweisen, selbst für die Dinge zu halten, gilt Augustin als Knechtschaft[279], d. h. als eine ungeistige oberflächliche Urteilsweise (*doctr. chr.* III,9), und verhindert den Aufstieg zum geistigen Verständnis der Schrift (*doctr. chr.* III,12: *intellegentia spiritalis* [sic!]).[280] Die falsche Semantik ist für Augustin nicht nur ein Problem moralischer Perversion, sondern auch ontologischer Art: „Denn sie sehen insoweit, wie sie für diese Welt sterben; insoweit sie aber im Diesseits leben, sehen sie nicht."[281] Die Fähigkeit, hinter die äußeren Zeichen zu sehen, bedeutet ein Absterben der Welt.[282]

> Denn zuallererst [*in principio*] muss man sich davor hüten, eine figürliche Redeweise buchstäblich aufzufassen. Darauf bezieht sich nämlich, was der Apostel sagt: „Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig" (2 Kor 3,6). Wenn man nämlich etwas figürlich Gesagtes so auffasst, als ob es wörtlich gemeint wäre, wird es fleischlich verstanden. Denn nichts wird passender „Tod der Seele" genannt, als

[278] Vgl. *de videndo deo / ep.*CXLVII,23,297, 20–22: „In der zukünftigen Zeit aber werden ihn alle, die sein Reich empfangen, das ihnen von Anfang an bereitet ist, mit reinem Herzen sehen, doch auch in jenem Reiche nur, wenn sie so beschaffen sind." Zitiert nach: Augustinus, *Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes*, Erich Naab (Übers.), Stuttgart, Bad Cannstatt 1998 [Mystik in Geschichte und Gegenwart 1,14].

[279] Vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 323: „Knechtschaft und Freiheit sind nichts anderes als die in der Heilsgeschichte sich manifestierenden, einander entgegengesetzten Verstehensweisen der über die Zeichen sich vermittelnden Offenbarung. […] Ja, littera und spiritus werden selbst zum Schema. […] Wer die signa translata so handhabt, ist ein carnalis, d. h. ein geistig Toter, weil er sich durch ein solches hermeneutisch ins Stocken geratene Verfahren sozusagen im materiellen Bereich der signa verfängt. […] Knechtschaft besagt Unwissenheit. Der Bischof präzisiert: Ignorant ist einer, der eine Sache verehrt, die ein Zeichen ist, ohne zu wissen, was diese Sache als Zeichen bedeutet. [*doctr. chr*. III,9,13]."

[280] Vgl. Pollmann, *Doctrina,* S. 155–156: „A) verbum: bos / B) 1. Res: bos (proprie) 2. C) Res: res evangelista (translata). […] In diesem Methodenvorspann (3,9–13) erörtert er die Gefahr, solche signa translata (=spiritus) fälschlicherweise für signa propria (=littera) zu halten, also unter der Knechtschaft des Buchstaben zu stehen (Röm 2,27; *doctr. chr.* 3,10,12). Dies ist auf zweierlei Weise möglich: Die Juden halten die biblischen *signa* für die *res* selbst, verkennen also den Zeichencharakter der biblischen Erzählungen an sich (3,10); die Heiden dagegen nehmen z.T. ihre unnützen Zeichen (d. h. die mythologische Dichtung) für die Sache selbst (3,11). Nur der Christ geht mit den biblischen Zeichen richtig um und ist deshalb *spiritalis et liber* (3,12f. & 3,47–49)." Zur Erörterung der *verborum translatorum ambiguitas* (doppeldeutigen Zeichen) vgl. *doctr. chr.* III,9–56.

[281] *Doctr. chr.* II,7,11,22 (CCL 32,38,47–48): „Nam in tantum uident, in quantum moriuntur huic saeculo, in quantum autem hic uiuunt, non uident."

[282] Vgl. *doctr. chr.* I,20,19,37: „Wessen Geist sich aber nicht gegenüber dieser Welt abtötet und nicht beginnt, sich der Wahrheit gleichförmig zu machen, der wird in einen gewichtigeren Tod als den Tod des Körpers hineingezogen, und er steht nicht auf zu einer Verwandlung in ein himmlisches Äußeres, sondern zum Erleiden schwerster Strafe."

> wenn sogar, was in der Seele über den Tieren steht, d. h. die Vernunft, sich dem Fleisch unterwirft, indem sie dem Buchstaben folgen. […] Es ist insgesamt eine elende Knechtschaft der Seele, Zeichen für die Dinge selbst zu halten und das Auge des Verstandes nicht über die körperliche Kreatur erheben zu können, um das ewige Licht aufzunehmen.[283]

Für Augustin ist die Erkenntnis der *res* hinter[284] dem *signum* die Befreiung und Belebung des Geistes, der aus der Knechtschaft der fleischlichen und oberflächlichen Denkweise befreit ist (*doctr. Chr.* III,7,11,27–12,29). Erst durch den Übergang zum Signifikat hat der menschliche Geist den „Reichswechsel" vollzogen, der es ihm erlaubt, eine Kenntnis von der unsichtbaren und geistigen Gottheit zu erfassen.[285]

---

[283] *Doctr. chr.* III,5,9,20–21 (CCL 32,82,3–83,9; 83,16–19): „Nam in principio cauendum est, ne figuratam locutionem ad litteram accipias. et ad hoc enim pertinet, quod ait apostolus: littera occidit, spiritus autem uiuificat. cum enim figurate dictum sic accipitur, tamquam proprie dictum sit, carnaliter sapitur. neque ulla mors animae congruentius appellatur, quam cum id etiam, quod in ea bestiis antecellit, hoc est, intellegentia carni subicitur sequendo litteram. […] ea demum est miserabilis animi seruitus, signa pro rebus accipere; et supra creaturam corpoream, oculum mentis ad hauriendum aeternum lumen leuare non posse."

[284] Vgl. Lubac, Henri de, *Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn, Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*, Rudolf Voderholzer (Übers.), Freiburg 1999, S. 19: „‚Der geistige Sinn ist niemals ‚hinter' dem Buchstaben zu suchen, sondern immer darin, so wie der Vater nicht hinter dem Sohn, sondern in ihm und durch ihn hindurch gefunden wird' (Balthasar 1949). [Anm. 25: ‚Augustin nahm an, dass die Schrift eine Unterstufe, eine solide Grundlage hatte: den Buchstaben; nur hat er nicht immer eingesehen, wie sehr der Geist aus dem Buchstaben hervorgehen muss, der ihn verleiblicht. So hat er aus dem Buchstaben oft mehr einen zufälligen Träger als einen echten Leib gemacht' (Pontet 1947)]." Auch wenn Augustin durch seine dualistische Semantik verleitet ist, den Buchstaben ganz aus den Augen zu verlieren zeigt de Lubac doch S. 20ff. gut auf, dass der Sinn im Buchstaben selbst nicht buchstäblich ist und dass die Heilsbedeutung der Zeichen nicht einfach nur mit dem Signifikant identisch sein können. Weiter kann man hier anmerken, dass der Versuch den eigentlichen Sinn der Heiligen Schrift nur *im* und nicht *hinter* dem Buchstaben zu suchen, in der Immanenz verbleibt und das göttliche Wort zu einem bloßen Sprachgeschehen machen würde. Die Buchstaben sind aber nur der Leib des Sinnes (Seele) wiederum in allegorischer Bedeutung, realiter ist *nur* der Leib Christi tatsächlich geeint mit dem göttlichen Wort. Die Bibel ist kein zweiter Leib Christi. Den wahren Sinn also nur *im* Buchstaben zu suchen, wie Pontet gegen Augustin vorschlägt, würde bedeuten, jeden Signifikant zur Realpräsenz des göttlichen Wortes zu erheben und die Einmaligkeit der Inkarnation zu bestreiten.

[285] Vgl. Lorenz, *Gnade*, S. 53: „Der Autoritätsglaube ist so ein Schritt vom Sichtbaren zum Unsichtbaren [In Ev. Joh. Tr. 79,1: ‚[E]x rebus quae videntur, agitur, in nobis ut ea credantur quae non videntur.'], von der sichtbaren oder feststellbaren Autorität des Zeugen, etwa der Kirche, zur unsichtbaren Sache, welche der Zeuge berichtet. Es gibt keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Glauben der Augenzeugen, welche Christus sahen, und unserem Glauben. Denn die Augenzeugen mussten von dem sichtbaren Menschen Christus und der Autorität, welche er sich durch Wunder erwarb, zu seiner unsichtbaren Gottheit aufsteigen, und das gerade ist der Glaube [de util. Cred. XV,33]."

Hierzu braucht es gerade die korrekte Unterscheidung der Auslegung *figurate* und *proprie*.[286]

Um dem Menschen den Übergang zur geistigen Erkenntnis dieser „Heimat“ [287] zu ermöglichen, ist die Weisheit – die erreicht werden soll – selbst zum Weg zu sich selbst[288] geworden (*doctr. chr.* I,11,11,23) und ist vor fleischlichen Augen sichtbar erschienen, damit das fleischliche Denken des Menschen [*doctr. chr. prol.* 6: *condicio humana*] einen ihm angemessenen Ausgangspunkt hat, von dem aus es sich zur geistigen Erkenntnis erheben kann (*doctr. chr.* I,12,24). Die Inkarnation ist die Voraussetzung für diese Hermeneutik, da sie den ontologischen Zustand angenommen hat (Fleisch), der zu einem höheren epistemologischen Zustand geführt werden soll – der Erkenntnis Gottes[289]:

---

[286] Gäbe es nur eine figurative-allegorische Auslegung, wäre die ganze Offenbarung uneigentlich gesprochen und die Wahrheit wäre nicht präzise mitgeteilt, wo sie in der Offenbarung präzise mitgeteilt sein soll. Es kann aber auch nicht alles nur *proprie* verstanden werden, denn dann wäre der ganze Text ohne geistigen Sinn lediglich ein Tatsachenbericht. Die inkarnatorische Lesart des AT basiert darauf, dass in dem, was *proprie* berichtet wird, allegorischer Sinn enthalten sein muss (vgl. *civ.* XV, 26–27). Vgl. Pollmann, *Doctrina,* S. 157: „In 3,14 wird als Scheidekriterium zwischen literaler und figuraler Bedeutung das doppelte Liebesgebot angegeben, d. h. die Textstelle muss auf die *morum honestas* des doppelten Liebesgebotes (= DC I) und/oder die *fidei veritas* beziehbar sein. Ist sie es nicht in ihrer wörtlichen Bedeutung, bedarf es der Figuralexegese. […] Grundsätzlich will Augustin nicht den historischen Literalsinn zugunsten der sauberen spiritualen Bedeutung aufgeben.“ Vgl. dazu *gn. litt.* VIII,1,4.

[287] Vgl. Philo von Alexandria, *Über Abraham*, *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 1, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962, § 66, S. 110f.: „Abraham aber zog sogleich, wie es ihm befohlen wurde, mit wenigen oder auch allein hinaus und wanderte mehr mit der Seele als mit dem Körper, da himmlische Liebe über seine Zuneigung zu Sterblichen den Sieg davontrug.“ Ebd. § 68–70: „Die erwähnten Wanderungen geschahen nach der buchstäblichen Auffassung der Schrift durch einen weisen Mann, nach den Regeln der Allegorie aber durch die Tugendliebe und den wahren Gott suchende Seele. Die Chaldäer nämlich betrieben vorzugsweise die Sternkunde und schrieben alles den Bewegungen der Gestirne zu; daher glaubten sie, dass alles in der Welt von Kräften geleitet wird, die in Zahlen und Zahlenverhältnissen enthalten sind, und priesen das sichtbare Sein, während sie das unsichtbare und rein geistige nicht begriffen.“

[288] Vgl. *civ.* XI,2: „Damit aber der Geist auf diesem Weg des Glaubens voll Zuversicht zur Wahrheit hin sich bewege, so hat die Wahrheit selbst, Gott, der Sohn Gottes, indem er die Menschheit anzog, ohne die Gottheit auszuziehen, eben diesen Glauben festgesetzt und begründet, damit der Mensch zum Gott des Menschen einen Weg habe durch den Gottmenschen.“

[289] Vgl. *doctr. chr.* II,1,1,1, wo das Zeichen aus äußerer Erscheinung und intelligibler Bedeutung zusammengesetzt ist (vgl. Cicero, *de inventione* I,38,48) und darin der Zweinaturenlehre des Inkarnierten entspricht. Vgl. Pollmann, Karla, *Die christliche Bildung*, Stuttgart 2002, S. 281: „Aber in diesem Zusammenhang geht es um christologische Spekulation, nämlich um die Erklärung der zwei Naturen Jesu Christi als des inneren Wortes Gottes in der äußeren Gestalt eines historischen Menschen. Es wird aber kein Gebrauch von dieser Vorstellung als linguistisch-hermeneutischem Modell gemacht.“ Diese Analogie von Semantik und Zweinaturenlehre wird dem entgegen in *io. ev. tr.* XXI,9; XXIX,2; XXXVII,5 ausdrücklich besprochen.

> Auf welche Weise kam er, wenn nicht indem „das Wort Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat" (Joh 1,14)? Zum Vergleich: Wenn wir sprechen, damit das, was wir im Geist bewegen, in den Geist eines Zuhörers durch die fleischlichen Ohren hineingeleitet wird, dann wird das Wort, das wir im Herzen tragen, ein Klang, und es wird Sprache genannt. Dennoch wird unser Gedanke nicht in denselben Klang umgewandelt, sondern er bleibt bei sich unversehrt, und er nimmt die Gestalt der Stimme an, durch die er in die Ohren eindringt, ohne irgendeinen Schaden durch eine Veränderung seiner selbst zu nehmen. Ebenso ist das Wort Gottes unverändert geblieben und trotzdem Fleisch geworden, damit es unter uns wohne.[290]

Augustin bezieht die Inkarnation und das menschliche Sprachgeschehen aufeinander, sodass sie sich gegenseitig erschließen.[291] Die Interdependenz der Sprache und der Selbstoffenbarung Gottes gibt Augustin die Möglichkeit, die Menschwerdung Gottes als einen göttlichen Sprach- und Offenbarungsakt[292] zu begreifen. [293] Christus ist Zeichen geworden, damit er erkannt wird, und zugleich, damit die

[290] *Doctr. chr.* I,13,12,26 (CCL 32,13,12,17–13,8): „Quomodo uenit, nisi quod uerbum caro factum est et habitauit in nobis? sicuti cum loquimur, ut id, quod animo gerimus, in audientis animum per aures carneas inlabatur, fit sonus uerbum quod corde gestamus, et locutio uocatur, nec tamen in eundem sonum cogitatio nostra conuertitur, sed apud se manens integra, formam uocis qua se insinuet auribus, sine aliqua labe suae mutationis adsumit: ita uerbum dei non commutatum caro tamen factum est, ut habitaret in nobis."

[291] Vgl. Norris, *sign,* S. 215: „Augustine sees the Incarnation as the primary model for signification, for this path from the physical to the spiritual, from the signum to the res. Language and sign reflect the way of Christ; the flesh of Christi, able to be apprehended by the senses, is the sign of the Word who was with God in the beginning and who is God."

[292] Vgl. Hardy, *Actualité*, S. 135: „Ainsi, l'actualisation de la révélation nécessite un mouvement à la fois extérieur et intérieur. Ce mouvement est l' œuvre du Christ médicine, le Verbe Incarné. […] Par là Augustin établit le principe de sacramentalité de l'Incarnation et le principe d'activité intérieure: tous deux se fondent dans un mouvement que nous appelons l'actualisation de la révélation."

[293] Vgl. *doctr. chr.* I,13,12,26. Die Inkarnation als systematisches Kernprinzip von Augustins Semantik und Hermeneutik kommt leider bei Pollmann nicht zum Ausdruck. Dieser Gedanke findet sich sehr ähnlich ausgedrückt in: *serm.* CXIX,7: „Mein Wort (*verbum*) war bei mir und ging in den Laut (*vox*) hervor. Gottes Wort war beim Vater und ging ins Fleisch hervor." & Vgl. *serm.* CCXXV,3,3: „Nur als mein Wort Klang annahm, durch welchen es gehört wird, wie das Wort Gottes Fleisch annahm, durch welches es gesehen wurde." & vgl. *div. qu.* XLIII. Vgl. Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 123–124: „Es gibt deshalb m.W. nur eine Stelle, wo er die Hervorbringung des ewigen Wortes mit unserem äußeren Wort vergleicht. Und dies geschieht bezeichnenderweise in der frühen, noch stark von der Tradition abhängig Schrift De fide et symbolo 3f. [vgl. *de fide et symbolo* 3,3: ‚Das Wort des Vaters wird es aber genannt, weil durch es der Vater bekannt gemacht wird']." Es lassen sich gegen Duchrow eine Mehrzahl von Stellen angeben, an denen die Inkarnation mit der Erzeugung des äußeren Wortes aus dem inneren Wort erklärt wird. Duchrow schreibt selbst (S. 137): „[D]ass Augustin dort nur kurz die schon erörterte Inkarnation am Beispiel des aus dem Inneren hervorgehenden äußeren Zeichen Wortes veranschaulicht ([*trin*] XV,20)" und widerspricht sich damit selbst.

Menschen an seinem Fleisch den (semantischen) Übergang zur Erkenntnis seiner geistigen und göttlichen Natur vollziehen.[294]

Die Inkarnation (Wort wird Fleisch) wird *inversiv* gedeutet, sodass in der hermeneutischen Methode aus den Zeichen (Fleisch) die Wahrheit (Wort) extrahiert werden – also aus dem Buchstaben das Signifikat gewonnen werden – kann. „Die Juden, die in der überwiegenden Mehrzahl, die ihnen im Rahmen der göttlichen Pädagogie für eine bestimmte Zeit auferlegten *signa* für *res* hielten, müssen den Offenbarer der wirklichen *res* verwerfen (*doctr. chr.* III,6,10)." [295] Die Position „der Juden", die paradigmatisch durch die Ablehnung des Inkarnierten bestimmt ist, kann also unter ihren Voraussetzungen kein absolutes Signifikat in den Zeichen der Schrift erkennen, sondern muss deshalb (wiederum *inversiv*) die *signa* für *res* halten und vertritt damit die fleischliche respektive knechtisch (*doctr. chr.* III,9,13) gesinnte Exegese (Röm 2,28; 8,5; 1 Kor 2,13ff.). Sie kann Christus nicht als die Mitte der ganzen Schrift erkennen, sofern er ihr absolutes Signifikat darstellen soll: „Festgemacht und festgestellt in der Weisheit Gottes selbst."[296] Die Inkarnation bestimmt die Semantik, unter der die Heilige Schrift in einem nicht wörtlichen Sinn zu interpretieren ist. Sie erlaubt eine Semantik, die in Signifikant (Fleisch) und (ewigen) Signifikat (*verbum*) zu unterscheiden vermag und somit potenziell christologisch (Zwei Naturen) sein kann (vgl. *io. ev. tr.* XXXVII,2).

Die Zeichen ändern sich, nicht der Glaube

Augustin kennt aber auch das zugrunde liegende Prinzip, das sowohl sachlich als auch semantisch die Kontinuität des Glaubens durch die Geschichte und die Varianz der Zeichen sichert:

> Die Zeiten haben sich geändert, nicht der Glaube. Denn auch die Worte selbst ändern sich je nach der Zeit, indem sie verschieden abgewandelt werden; einen andern Klang hat: er wird kommen; einen andern Klang hat: er ist gekommen; der Klang ist ein anderer: er wird kommen und er ist gekommen; der nämliche Glaube jedoch verbindet beide, sowohl jene, welche glaubten, daß er kommen wird, wie jene, welche glauben, daß er gekommen ist. Wir sehen, daß sie zu verschiedenen

[294] Vgl. Jordan, *Words,* S. 188: „But it is the Word Who teaches us how to understand, and the Word Who speaks to us in the Scriptures, and the Word Who alone can 'explain' words. […] If signification is the capacity for leading the mind back then the possibility for signification must be, beyond a simple emanation, an active mediation. Mediation is achieved in act by the Word's taking flesh."

[295] Strauss, *Schrift*, S. 91.

[296] *Ep.* CXXXVIII,7 (CSEL 44,131,20): „Fixum et statutum in ipsa sapentia dei." (Übersetzung: SW)

> Zeiten, aber beide durch die eine Türe des Glaubens, d. i. durch Christus, eingetreten sind.[297]

Augustin hat die Problematik historischer Kontingenz [*tempora varianta*] der Zeichen durchaus gesehen. Die geschichtliche Gestalt, die sich immer ändert, schreibt er jedoch der Ebene der äußeren Zeichen zu.[298] „Die Zeichen [*sacramenta*] sind gewandelt, nicht der Glaube. Die Zeichen [*signa*] sind gewandelt, die eine Sache bedeutet haben; nicht die Sache selbst, die bedeutet wurde."[299] Augustin bezieht die gewandelten Zeichen hier zunächst auf die alttestamentlichen Bilder[300], die sich zu den neutestamentlichen hin verändert haben.[301] Jedoch ist mit diesem Fortschritt die Überholbarkeit äußerer Zeichen gegeben (*adv. iud.* 6.), solange die Sache beibehalten bleibt.[302] Die geglaubte Sache, die Wahrheit, ist für ihn unveränderlich

---

[297] *Io. ev. tr.* XLV,9 (CCL 36,392,5–11): „Tempora uariata sunt, non fides. quia et ipsa uerba pro tempore uariantur, cum uarie declinantur; alium sonum habet: uenturus est; alium sonum habet: uenit; mutatus est sonus, uenturus est, et uenit; eadem tamen fides utrosque coniungit, et eos qui uenturum esse, et eos qui eum uenisse crediderunt. diuersis quidem temporibus, sed utrosque per unum fidei ostium, hoc est per christum, uidemus ingressos."

[298] Vgl. Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 165: „Das Zeichenschema verschluckt also, auf die Sprache gesehen, den geschichtlichen Ansatz wieder. Die zeitliche Veränderung des Wortes betrifft nur den körperlichen Klang, ist gleichsam nur eine grammatikalische Veränderung." Duchrow, unterscheidet diese zeitlichen Varianzen als reine Äußerlichkeit von einem echt geschichtlichen Denken. Was sich bei Augustin geschichtlich abspielt, ist die Entfaltung eines finalen Prinzips (Gericht), aber keine evolutive Geschichte. Darum scheint es für Augustin keine historisch kontingenten Entwicklungen zu geben, sondern nur eine Wahrheit mit verschiedenen Darstellungsformen, deren spezifische Form mehr oder weniger irrelevant ist. Es zeigt sich gewissermaßen ohnehin immer dieselbe Idee in allen Erscheinungen.

[299] *Serm.* XIX,3 (CCL 41,253,56–57): „Sacramenta sunt mutata, non fides. Signa mutata sunt quibus aliquid significabatur, non res quae significabatur."

[300] Vgl. *serm.* XIX,3 (Balthasar): „Die Zeichen sind gewandelt, nicht der Glaube. Die Zeichen sind gewandelt, die eine Sache bedeutet haben; nicht die Sache selbst, die bedeutet wurde. An Christi Stelle stand der Widder, an Christi Stelle das Lamm, an Christi Stelle das Kalb, an Christi Stelle der Bock: alles ist Christus. […] Aber verschleiert war dies alles, bis der Tag erschien und die Schatten schwanden." Vgl. *adv. iud.* 3 (PL 42,53): „Non ut res ipsae quae significabantur perirent, sed ut rerum signa suis quaeque temporibus convenirent." „Nicht, dass die Sachen selbst, die bezeichnet wurden, vergingen, sondern dass die Zeichen der Sachen mit ihren Zeiten zusammenkämen." (Übersetzung: SW) Die „Zeichen der Zeit" sind hier klar auf den Übergang vom Neuen zum Alten Bund bezogen.

[301] Vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 369: „Der wichtige hermeneutische Leitsatz zu ihrem Verstehen lautet: ‚non ergo diversa doctrine est, sed diversum tempus' (c. Faust. XVI,28); d. h. ein und demselben Sachbereich stehen zeitbedingt divergierende Verstehensweisen gegenüber. Das damit gegebene Problem ließ sich wieder aufs beste mit dem signum-res-Schema in den Griff bekommen. Das Apriorische der hermeneutischen Methode war damit eo ipso vorgegeben. Das mosaische Gesetzeswerk war nach Augustinus schon von allem Anfang an nicht auf das rechte Handeln, sondern auf Verstehen hin angelegt."

[302] Mithilfe dieser Theorie erklärt Augustin ebenfalls das Abweichen von Zeichen und Formulierungen in den verschiedenen Evangelien. So können sie also Unterschiedliches ausdrücken,

und ewig und damit nicht historischer/semantischer Kontingenz unterworfen.[303] In der geglaubten *res* beschreibt Augustin im Johanneskommentar die Kontinuität der wahren Religion:

> Das Rote Meer bedeutet die Taufe, Moses, der Führer durch das Rote Meer, bedeutet Christus; das hindurchgehende Volk bedeutet die Gläubigen; der Tod der Ägypter bedeutet die Tilgung der Sünden. In verschiedenen Zeichen derselbe Glaube: so in verschiedenen Zeichen, wie in verschiedenen Worten, weil die Worte den Klang ändern nach den Zeiten und die Worte sicherlich nichts anderes sind als Zeichen. Denn dadurch, daß sie bezeichnen, sind sie Worte; nimm dem Worte die Bezeichnung, und es ist ein leeres Geräusch. Alles also ist bezeichnet worden. Glaubten nun die nicht dasselbe, durch welche diese Zeichen gegeben wurden, durch welche dasselbe, was wir glauben, in der Prophetie vorausverkündet wurde? Gewiß, sie glaubten; doch jene, es werde geschehen, wir aber, daß es geschehen sei.[304]

c de spiritu et littera – Hermeneutische Probleme der Gnadenlehre

Augustin fasst die religiöse Bedeutung der Hermeneutik in seinem Werk *de spiritu et littera* zusammen. Das Werk bezieht sich in Thema und Titel auf das Zitat „Der

---

weil das, was sie bezeichnen wollen die gleiche Sache ist (gesichert durch Inspiration) und darum kein Widerspruch in den abweichenden Darstellungen gesehen werden muss. Vgl. *cons. ev.* II,28. Vgl. Polman, *word,* S. 44.

[303] Wird aber die geglaubte Wahrheit zu einer historischen Kontingenz erklärt (wie es gegenwärtig vorkommt), würde dies laut Augustin erstens die Veränderlichkeit des ewigen Wortes bedeutet – was rundheraus die Göttlichkeit des Sohnes ausschließt. Zweitens würde dies Zeichen und Sache identifizieren – wobei man sich die Zunge verbrennen müsste, wenn man das Wort Feuer in den Mund nähme. Drittens ist ohne ewiges Signifikat auch die gemeinsame Basis des Glaubens mit den „Vätern", d.h. „den Juden", entzogen. Zwar versteht sich das Christentum bei Augustin vor allem durch seinen hermeneutischen Fortschritt in der Deutung der biblischen Zeichen, die Glaubenssache ist jedoch im Christentum und Judentum dieselbe! Radikale Kontingenz würde die sachliche Verbindung zum Judentum zerstören. Vgl. Cameron, *Scripture*, S. 207: „Jews provide an example for this (since Augustine was incapable of conceiving a spiritual Judaism that was not Christianity)." Vgl. *adv. iud.* 7 (Pl 42,58): „Aut vero alius intelligendus sit spiritualiter Iacob, quam ipse populus christianus."; „Oder muss als spiritueller Jakob ein anderes Volk verstanden werden, als das christliche Volk selbst [?]." ((Übersetzung: SW))

[304] *Io. ev. tr.* XLV,9 (CCL 36,392,28–393,39): „Mare rubrum significat baptismum; moyses ductor per mare rubrum significat christum; populus transiens significat fideles; mors aegyptiorum significat abolitionem peccatorum. in signis diuersis eadem fides; sic in signis diuersis, quomodo in uerbis diuersis; quia uerba sonos mutant per tempora, et utique nihil aliud sunt uerba quam signa. significando enim uerba sunt; tolle significationem uerbo, strepitus inanis est. significata ergo sunt omnia. numquid non eadem credebant, per quos haec signa ministrabantur, per quos eadem quae credimus, prophetata praenuntiabantur? utique credebant; sed illi uentura esse, nos autem uenisse."

Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig" (2 Kor 3,6) (*spir. et litt.* IV,6).[305] Obschon Paulus mit „Buchstaben" das Gesetz des alten Bundes gemeint haben wird und den Geist als die Gnadengabe des Glaubens (Röm 5,13f., *spir. et litt.* VI,9), der jenseits der Gesetzesobservanz rechtfertigt (was Augustin geläufig ist: *spir. et litt.* XIV,25), wird das Zitat (2 Kor 3,6) in diesem Werk vorwiegend im Zusammenhang der Hermeneutik interpretiert und zum programmatischen Motiv der geistlichen Schriftauslegung gebracht. Als gnadentheologischer Traktat stellt *de spiritu et littera* aber gerade die soteriologische Insuffizienz der rein äußeren Zeichen heraus.[306]

> Dort wird außerhalb des Menschen geschrieben, um ihn inwendig einzuschüchtern, hier wird im Menschen selbst geschrieben, um ihn zu rechtfertigen. […] Durch den Buchstaben des Gesetzes wird niemand gerechtfertigt, vielmehr ist das Verständnis des Alten Bundes durch einen Schleier verhüllt, wenn nicht der Übergang zu Christus getan und so der Schleier weggenommen wird, das heißt wenn nicht vorangeschritten wird zur Gnade und der Einsicht.[307]

Der Alte Bund und die äußeren Gesetze (Buchstaben) entsprechen dem Signifikanten und „verschleiern" durch ihre materielle Erscheinung die geistige Realität. Wird aber die Bedeutung der Worte erkannt, die als Kenntnis und Signifikat im eigenen Geist gefunden wird, ist der Übergang „hinter den Schleier" zum inneren geistlichen Verstehen vollzogen.[308] Diese Erkenntnis versteht Augustin als Einschreibung [*inscriptionem*] in den Geist (*spir. et litt.* XXVII,48), wodurch der Mensch innerlich zu seinem geistigen Urbild erneuert, d. h. umgeformt wird (*spir. et litt.* VI,10; XV,26; XX,35; XXII,37; XXV,42; XXVII,47;49; XXIX,51). Die Gna-

[305] Vgl. Drecoll, Volker Henning, Art. „De spiritu et littera (Über den Geist und den Buchstaben)", in: *Augustin Handbuch*, S. 333–334. Auf das eigentliche Thema der Rechtfertigungs- und Gnadenlehre und das Problem menschlicher Sündenlosigkeit (vgl. *pecc. mer.* 2–3) kann hier nicht eingegangen werden. Von Interesse sind hier lediglich die hermeneutischen Konsequenzen und Aussagen des Textes.

[306] Vgl. Drecoll, Volker Henning, Art. „De spiritu et littera (Über den Geist und den Buchstaben)", in: *Augustin Handbuch*, S. 328–330.

[307] *Spir. et litt.* XVII,30 (CSEL 60,183,16–24): „Ecce quemadmodum ostendit, quia illud extra hominem scribitur ut eum forinsecus terrificet, hoc in ipso homine, ut eum intrinsecus iustificet. […] hoc significat, quia littera legis iustificat neminem, sed velamen positum est in lectione Veteris Testamenti, donec ad Christum transeatur et auferatur velamen, id est, transeatur ad gratiam et intellegatur." Übersetzung im Folgenden zitiert nach: Aurelius Augustinus, *Geist und Buchstabe, De Spiritu et Littera Liber Unus*, Anselm Forster (Übers.), Paderborn 1968.

[308] Vgl. Drecoll, Volker Henning, Art. „De spiritu et littera (Über den Geist und den Buchstaben)", in: *Augustin Handbuch*, S. 330: „Augustin interpretiert dies aufgrund des exegetischen Hintergrunds durch Verweis auf Jer 31,31–34 (= Jer 38,31–38 LXX) (vgl. *spir. et. litt* 33f), der dort geltend gemachte Unterschied zwischen einem *uetus testamentum* (alten Bund) und einem *nouum testamentum* (neuen Bund) bezieht sich gerade auf den Gegensatz zwischen drohendem, befehlendem Buchstaben und innerlich erneuerndem Geist (*spir. et litt* 35)."

de des Geistes besteht gerade in der inneren Einsicht der Lehre des Evangeliums (*spir. et litt.* XIX,32), das seinem Referenten nach identisch ist mit Christus selbst: Er verkündigt sich selbst (*spir. et litt.* XXIV,39). Das Neue Testament ist im Alten Testament latent enthalten – wie das Signifikat im Signifikanten – und verhält sich wie die (geistige) Sache zum (materiellen) Zeichen (*spir. et litt.* XIV,23).[309] „Dieses ewige Leben besteht nach den Worten der Schrift, […] in der Erkenntnis des einen wahren Gottes […]. Jetzt schon setzt die Bewegung auf diese Ähnlichkeit hin ein, wenn und soweit der Mensch innerlich Tag für Tag erneuert wird nach dem Bild dessen, der ihn erschaffen hat"[310]. In der geistigen Auslegung der Heiligen Schrift und der Einsicht hinter die „Schleier" der materiellen Zeichen erkennt Augustin den *gegenwärtigen Anfang* der vollkommenen Gegenwart in der Erkenntnis der Gottesschau (vgl. *spir. et litt.* XXIX,51).

Sind darum wieder alle äußeren Zeichen überflüssig geworden? Was sagt Augustin in Bezug auf die Bedeutung des Signifikanten? Die äußeren Zeichen (auch des Evangeliums) fungieren trotzdem stets als notwendige Anstöße, Ermahnung und Erinnerung, über sich selbst hinauszugehen, wie sie als Zeichen über sich intentional hinausweisen (*spir. et litt.* XXXIV,60). „Dies waren Vorbedeutungen und diese Vorbedeutungen [*significatio*] sind den Dingen selbst vorausgegangen."[311] Augustin erklärt die wörtliche Verkündigung der geistigen *res* nicht nur aufgrund der epistemologischen Funktion der äußeren Zeichen für nötig, sondern auch aufgrund der *Erfüllung* der Zeichen in *ihrer Bedeutung*. [312] Sofern die Wahrheit nur partiell und zeitlich erkannt werden kann, braucht es in dieser Relativität vorläufige Orientierung. Diese entsteht durch die feststellbare Übereinstimmung von prophetischem Zeichen und realer Erfüllung (*civ.* XVI,2), die die Spur zur Wahrheit offenlegt:

---

[309] Vgl. *mend*. 5,8: „Nach der Ankunft des großen Geheimnisses, mit dem einen so langen Zeitraum hindurch diese gesamte alte Schrift in prophetischen Bildern schwanger ging." Die Wahrheit ist im Alten Testament verborgen, wie das Kind im Körper der Mutter vor der Geburt.

[310] *Spir. et litt.* XXII,37 (CSEL 60,190,25–26; 191,1–3): „Quae vita aeterna, sicut commemoravi, definita est ea esse, ut cognoscant unum verum Deum. […] Haec similitudo nunc incipit reformari, quamdiu homo interius renovatur de die in diem secundum imaginem eius, qui creavit eum."

[311] *Io. ev. tr.* XVII,5 (CCL 36,172,5–6): „Significata sunt ista, et quibusdam significationibus res ipsae praeuentae sunt."

[312] Vgl. Röm 3,21; *en. ps.* LXXIII,2; *c. Faust.* XVII,6. Vgl. Pollmann, *Doctrina*, S. 190: „Schließlich erlaubt die Qualifikation des Bibeltextes als Zeichen auch die Integration der christlichen, besonders durch Augustin hervorgehobenen Vorstellung der eschatologischen Versparung, dass wir nämlich jetzt nur im *aenigma* sehen, am Ende der Zeiten aber von Angesicht zu Angesicht." Man könnte vielleicht sagen, dass dem Signifikanten die Erinnerung an Vergangenes zukommt, dem Signifikat die Einsicht des Gegenwärtigen und der Referent die zukünftige eschatologische Realität bedeutet.

> Deswegen [Spiegel- & Rätselbilder] auch bedarf es der Prophetie, denn noch gibt es eine Abfolge der Zeiten; deswegen das Reden in Zungen, das heißt die Vielfalt der Bedeutungen, indem aus diesem oder jenem Wort je verschiedene Ansprüche an den erstehen, der noch nicht die innere Reinheit besitzt, um die ewige reine Wahrheit zu schauen. ‚Kommt aber die Vollendung, wird all das Stückwerk abgetan' (1 Kor 13,10). Dann wird das Wort, das Fleisch angenommen hat, um dem Fleisch zu erscheinen, sich selbst denen offenbaren, die es lieben; dann wird ewiges Leben sein, und wir werden den einen wahren Gott erkennen; dann werden wir ihm ähnlich sein, denn wir werden erkennen, so wie wir auch erkannt sind.[313]

Die Bedeutung der äußeren fleischlichen Zeichen, auch wenn die fleischliche Hermeneutik überwunden werden muss, bindet Augustin an die Inkarnation.[314] Warum sollten die Zeichen neben der gnadenhaften Erleuchtung der geistigen Erkenntnis unverzichtbar sein? Weil das, was eingesehen wird, die Gottheit im Fleisch ist. Die Fleischwerdung der unsichtbaren Gottheit ist notwendig, damit „das Fleisch", d. h. die Menschen, deren Erkenntnis von der sinnlichen Wahrnehmung bestimmt ist, deren Verstehen folglich von den äußeren Zeichen ihren Ausgang nimmt[315], einen zeitlichen Ausgangspunkt zur Erkenntnis des Ewigen nehmen kann.[316] Eine ans Ziel gekommene christliche Hermeneutik ist der Himmel. Die Problematik,

---

[313] *Spir. et litt.* XXIV,41 (CSL 60,194,12–21): „Propter hanc enim necessaria est prophetia, cum adhuc praeteritis futura succedunt; propter hanc linguae, id est, multiplicitas significationum, cum ex alio atque alio aliud atque aliud admonetur, qui nondum aeternam lucem perspicuae veritatis mente purgatissima contemplatur. Cum autem venerit quod perfectum est, et totum hoc quod ex parte est fuerit evacuatum, tunc verbum, quod adsumpta carne carni apparuit, ostendet se ipsum dilectoribus suis; tunc erit vita aeterna, ut cognoscamus unum verum Deum; tunc similes ei erimus, quoniam tunc cognoscemus sicut et cogniti sumus."

[314] Vgl. *civ.* XX,29: „Wenn er nun auftritt, so wird er durch geistige Auslegung des Gesetzes, das die Juden zurzeit fleischlich auffassen, ‚das Herz des Vaters zum Sohne hinkehren', d.i. das Herz der Väter zu den Söhnen. […] Elias wird auch das Herz des Menschen zu seinem Nächsten hinkehren, läßt sich vortrefflich so auffassen: das Herz des Menschen zum Menschen Christus. Denn obwohl Christus unser Gott ist in der Gestalt Gottes, hat er doch durch die Annahme der Knechtsgestalt auch unser Nächster zu sein sich gewürdigt." Der Zweck des wiederkommenden Elias und der Inkarnation bestehen gerade darin die geistige Auslegung zu lehren.

[315] Vgl. *vera rel.* XXIV,45: „Denn ebenda, wo jemand hingefallen ist, muss er sich auch aufstemmen, um wieder hochzukommen. So muss man sich auf dieselben fleischlichen Formen, die uns fesseln stützen, um zur Erkenntnis derer zu gelangen, zu denen das Fleisch keine Kunde geben kann. Freilich nenne ich diejenigen Formen, die durchs Fleisch, nämlich die Augen, Ohren und übrigen leiblichen Sinne, wahrgenommen werden können."

[316] Erleuchtung bewirkt also nicht überhaupt das Vorhandensein geistiger Erkenntnisse, sondern ihre bloße Erkennbarkeit. Vgl. Lorenz, *Gnade*, S. 83: „Mit Erleuchtung meint Augustin zunächst das Sichtbarwerden eines Sachverhalts. Licht ist das, wodurch etwas sichtbar wird [De gen. ad litt. op. imp. 5,24]. So wie die Sonne der Erde und was auf ihr ist, erleuchtet und dadurch sichtbar macht, so beleuchtet Gott mit seinem Licht die Wahrheiten der wissenschaftlichen Disziplinen, so dass sie dem Geist sichtbar und damit erkennbar werden [Sol. I,6,12]."

welchen Sinn äußere Lehr-Zeichen haben können, wenn die Gnade allein alles innerlich bewirken soll, ist durch den Inkarnationsgedanken gelöst, insofern die Inkarnation die Bedeutung äußerer Zeichen mit der Bedeutung des Fleisches Jesu identifiziert.

Dem steht das Beispiel der Bekehrung des Paulus entgegen, der scheinbar ohne Zeichenbelehrung und gegen seinen eigenen bösen Willen nur aus Gnade bekehrt wurde.[317] Hätte Paulus vor der gnadengewirkten Bekehrung nicht irgendeine äußerer Lehre vernommen (vgl. Röm 10,14), wäre die ganze Zeichentheorie inkonsequent und zumindest bei der Begnadung des Paulus wären Zeichen überflüssig gewesen. Solche Zeichenbelehrung war aber der Fall, da Paulus die Predigt des Stephanus hören konnte:

> Stephanus sprach: Herr, rechne Jenen diese Sünde nicht an [.] Er hat sowohl für jene gebetet, als auch für alle Ungläubigen, damit sie glauben. Dies, weil sie den Glauben noch nicht hatten und sie durch die frommen Gebete den Glauben empfingen. Sie hatten noch nicht, was sie Gott anbieten. Weil sie noch nicht von der Barmherzigkeit erreicht worden sind, damit sie Gläubige seien. Schließlich ist danach selbst der ausgestoßene und erhabene Saulus durch eine Stimme vom ausgestoßenen Verfolger zum erhabenen Prediger bekehrt worden; danach beginnt er den Glauben zu verkünden, in selben Maße, wie er ihn einst verwüstet hat. […] Also hat dieser selbst bewirkt, dass Saulus das alte Gewand abgelegt hatte, das Kleid der Sünde, durch die Morde voller Blut, sodass dieses Gewand abgelegt ist, empfing er das Gewand der Demut und so wurde aus Saulus Paulus.[318]

---

[317] Vgl. *gr. et lib. arb.* 5,12: „Dass er aber vom Himmel berufen wurde und aufgrund der großen und sehr wirkungsvollen Berufung sich bekehrte, war allein Gottes Gnade." Übersetzung zitiert nach: Aurelius Augustinus, *Gnade und freier Wille, An Valentinus und seine Mönche*, Sebastian Kopp (Hrsg. & Übers.), 2. Aufl., Würzburg 1987 [Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade 7]. Vgl. *simpl*. I,2,22: „Es bleibt also zu fragen, ob die erwählt werden, die es wollen [der Wille das Kriterium ist]. Aber der Wille selbst kann keinesfalls bewegt werden, wenn ihm nichts begegnet, was die Seele erfreut und einlädt. Dass ihm das begegnet, liegt aber nicht in menschlicher Macht. Was wollte Saulus anderes als Christen überfallen, fortschleppen, fesseln, töten? Welch rasender Wille, wie wütend, wie blind! Und doch begegnet ihm, als er von einer Stimme aus dem Himmel zu Boden geworden war, eine Erscheinung, die seine Grausamkeit hemmte, die alte Gesinnung und den Willen änderte und auf den Weg des Glaubens führe. Und augenblicklich wurde aus einem außerordentlichen Verfolger ein noch außerordentlicherer Verkünder des Evangeliums." Vgl. zur problematischen Bedeutung der Gewalt *ep*. XCIII,2,5.

[318] *Serm*. CLXVIII,6,6 (PL 38,914): „Dixit Stephanus: Domine, ne statuas illis hoc peccatum ? Orabatur et pro illo, et pro aliis infidelibus, ut crederent. Ecce nondum habebant fidem, et orationibus fidelium accipiebant fidem. Nondum habebant quod Deo offerrent; quia nondum erant misericordiam consecuti, ut fideles essent. Denique posteaquam Saulus iste conversus est, una voce elisus et levatus, elisus persecutor, levatus praedicator; posteaquam coepit evangelizare fidem quam aliquando vastabat, […] Ergo ipse fecit, ut Saulus deposita tunica veteri,

Paulus wurde folglich nicht nur begnadet, sondern auch belehrt. Augustin hat also die Relativierung der Zeichen durch die Gnadenlehre[319] erkannt und durch die Bedeutung der äußeren Verkündigung ausgeglichen.[320] „Ein Mensch beginnt in dem Augenblick die Gnade zu empfangen, in dem er – durch innere oder äußere Anmahnung zum Glauben bewegt – anfängt, an Gott zu glauben."[321]

Augustin hat über die Inkarnationslehre die Notwendigkeit der Zeichen begründet: *Die Zeichen sind so nötig, wie es das Fleisch Jesu gewesen ist*. Auch der Sonderfall einer Bekehrung nur durch Gnade scheint Augustin zufolge der Zeichen zu bedürfen.[322] Es ist also nicht das Fleisch Christi so überflüssig wie die äußeren Zeichen, sondern die äußeren Zeichen sind so bedeutsam wie das Fleisch Christi. Das Fleisch ist aber das Zeichen (insofern eine Doktrin, die Summe der Zeichen ist, durch die die Sache gelernt wird[323]), das den Sohn bezeichnet. Dieser stellt jetzt die Bedeutung dieser *doctrina* dar und somit die Vollständigkeit göttlicher Selbstbezeichnung oder Selbstoffenbarung. Von seiner Fleischwerdung berichten die Zeichen der Schrift in Prophetie und Historie. Die Inkarnation und die Tradition der Heiligen Schrift sind Zeichen, die auf die verborgene, aber angezeigte göttliche Natur des Sohnes verweisen.

Augustin hat nicht im eigentlichen Sinne eine Semantik oder Hermeneutik oder Geschichtsphilosophie im Sinn. Alle diese Dinge werden nur deshalb als Zeichen

---

peccatis pannosa, caedibus sanguinea, ut deposita ista tunica, acciperet tunicam humilitatis, et fieret de Saulo Paulus."

[319] Vgl. Lettieri, Gaetano, Art. „De Doctrina christiana", in: *Augustin Handbuch*, S. 392: „Während für den frühen Augustin, wie er in doctr. chr. 1,1–3,35 zu Wort kommt, die mens in der Lage zu sein scheint, von den signa zu den res aufzusteigen, hat für den Augustin aus doctr. chr. 3,26–4,64 allein der Heilige Geist die anagogische Kraft, die mens der Auserwählten zur Erkenntnis der res zu führen, so wie einzig die göttliche Gnade der Rede des Christen Wirksamkeit verleiht. Dem entspricht unter anderem die pneumatische Zuspitzung der Gnadenlehre in spir. et litt." Neben der gnadentheologischen/pneumatischen Zuspitzung vergisst Augustin jedoch nicht die Offenbarungsfunktion des Signifikanten zu begründen.

[320] Vgl. *io. ev. tr.* XXI,12: „Und warum sind sie gesagt, als um bekannt zu werden? Warum ertönen sie, als um gehört zu werden? Warum wurden sie gehört, als um verstanden zu werden?"

[321] Simpl. I,2,2 (CCL 44,25,27–28): „Incipit autem homo percipere gratiam, ex quo incipit deo credere uel interna uel externa admonitione motus ad fidem." Übersetzung zitiert nach: Flasch, Kurt, *Logik des Schreckens*, Mainz 1990, S. 151.

[322] Vgl. *gn. litt.* XII,11,24: „Sein Überlegen und Nachforschen, wie diese Zeichen zu verstehen seien, war ein Werk des sich bemühenden Verstandes, aber der Erfolg blieb so lange aus, bis die Männer kamen, die Cornelius geschickt hatte. Erst als diese ebenfalls körperliche Schau hinzukam, und der Heilige Geist in demselben Geist, in dem er jenes Zeichen gezeigt und die Stimme eingeprägt hatte, noch einmal sprach: ‚Geh mit ihnen': da erkannte mit göttlicher Hilfe der Verstand, *worum es sich bei allen diesen Zeichen handelte*. Wenn man sich diese und ähnliche Dinge sorgfältig überlegt, wird es einem ganz klar, dass die körperliche Vision auf die geistige abzielt, und diese zur verstandesmäßigen führt."

[323] Vgl. *doctr. chr.* I,2: „Jede Lehre betrifft entweder die Sache oder die Zeichen, aber die Sachen werden durch die Zeichen gelehrt." Vgl. CCL 32,7,1-2: „Omnis doctrina uel rerum est uel signorum, sed res per signa discuntur."

interessant, weil sie die Inkarnation erschließen sollen – nicht aber das Zeichen als Zeichen, den Text als Text oder die Zeit oder Geschichte als solche. Nur insofern das Wort Gottes in der Zeit Fleisch, d. h. Zeichen wurde und Augustin davon aus der Heiligen Schrift weiß, werden diese Fragen für ihn virulent. Sofern Augustin jedoch kein religiöses Erkenntnisbedürfnis gehabt hätte, so hätte er sich nie jenseits der *artes* in origineller Weise damit befasst. Alles Zeitliche und Erscheinende ist nur *von Bedeutung*, wenn es auf Gott verweist oder irgendwie zu ihm führt. Die *signa* sind nichts ohne die *res*, auf die sie verweisen (wie auch die Menschennatur allein kein Heil bewirken kann). Insofern kann nicht im eigentlichen Sinne von Semantik oder Hermeneutik gesprochen werden, sondern vielmehr von einer semantischen Inkarnationslehre.[324] In diesem Sinne kann Augustin auch nicht einfach als Exeget aufgefasst werden, da ein Denker, der den Zeichen überhaupt keine andere Kompetenz zuspricht, als von sich selbst als Zeichen wegzuzeigen, nicht an einem Text als solchem interessiert sein kann – aber gerade in dieser Eigenschaft kommt den Zeichen (und dem Fleisch) unersetzliche Funktion zu.

3 Die Verbum-Lehre in den Confessiones

a Confessiones I–V – Macht und Gefahr der Sprachbegabung

Eine ausführliche Untersuchung dieses unerschöpflichen Werkes kann hier aus Gründen der Limitation vorliegender Arbeit unmöglich gegeben werden. Jedoch darf ein Querschnitt hinsichtlich unserer Thematik auch nicht außen vor bleiben. Die Situation des gefallenen Menschen in seiner Sünde, d. h. Augustins eigener Person, wird zum Ausgangspunkt für die Analyse von Erkenntnis und Sprache (u. a.) des Menschen. Augustin benennt zu Beginn der *Confessiones* (*conf.* I,1,1) bereits eine Kernproblematik: „Aber wer kann dich anflehen, wenn er dich nicht kennt?“[325] Um Gott zu loben und anzuflehen, d. h. tatsächlich einen bewussten und sprachlich-religiösen Bezug im Gebet zu ihm herzustellen, braucht es „irgendeine“ Kenntnis Gottes. Diese leitet Augustin aus der Verkündigung [*praedicare*] ab, die – verstanden als äußere Sprache – innerlich geglaubt werden muss [*credere*]. Augustin bekennt, dass die Möglichkeit, den Inhalt der Zeichen tatsächlich zu glauben, durch den menschgewordenen Sohn [*humilitatem filii*] inspiriert [*inspirare*] ist. Dieser Glaube ist es auch, der ausgesagt werden kann. „Ich glaube, deswegen rede ich.“[326] Folglich ist der Glaube sowohl Voraussetzung als auch Produkt des Gebets,

[324] Vgl. Loewen, *scripture,* S. 210–211: „The signifying function of Scripture in Augustine's thought testifies to a much greater awareness of the creaturely, historical nature of Scripture than is often granted to him. This understanding is anchored in his theology of the incarnation of the Word of God, and the resulting historical forms that the Word takes.“

[325] *Conf.* I,1,1 (CCL 27,1,9–10): „Sed quis te inuocat nesciens te?“

[326] *Conf.* I,5,6 (CCL 27,3,16): „Credo, propter quod et loquor.“

das von Gottes Gnade ermöglicht wird und den Menschen sprachfähig macht. Die Bedingung der Religion ist also konsequenterweise eine Kombination aus der Predigt äußerer traditioneller Zeichen und der Gnadengabe inneren Glaubens an die Sache, die bezeichnet wird.[327]

Augustin betont (*conf.* I,2,2), dass er nicht einfach *etwas* über Gott kennenlernen will, sondern geradewegs Gott *selbst* (als Kenntnis Gottes) in sich hineinruft [*in me ipsum eum vocabo*]. Dies bedeutet, den Grund des Seins bzw. das ewige erste Prinzip[328] in einem Teil des Seienden – dem eigenen Bewusstsein – explizit durch sichtbare Zeichen bewusst zu machen.

> Die direkte Erkenntnis der göttlichen Wahrheit steht der mittelbaren Kommunikation endlicher Wesen gegenüber. Von der modernen Hermeneutik unterscheidet sich diejenige Augustins gerade durch ihre Metaphysik-Gebundenheit. […] Letztlich geht es Augustinus im zwölften Buch also gar nicht um das geschichtliche Verstehen unter Menschen, sondern um die unvermittelte Einsicht in das Ewige.[329]

In gewisser Weise spielt Augustin mit dem Wort *invocatio* als Anrufung und Hereinrufung[330], da die epistemologische Bedingung für eine Anrufung bereits eine Kenntnis Gottes voraussetzt, die als innere Präsenz Gottes aufgefasst wird [wörtlich: *capiat te*].[331] Augustin vergewissert sich, dass Gott ihm tatsächlich gegenwär-

---

[327] Vgl. Brachtendorf, *Confessiones*, S. 42–43.

[328] Vgl. *Conf.* I,4,4: „Höchster, Bester, Mächtigster! Ganz allmächtig, ganz barmherzig und gerecht, ganz verborgen und ganz gegenwärtig, ganz schön und ganz stark, beständig und unbegreiflich, unwandelbar wandelst du alles, niemals neu und niemals alt, erneuerst du alles und lässt die Überheblichen veralten, ohne dass sie es merken. Immer bist du tätig, immer in Ruhe. Du liest zusammen und brauchst nichts. Du trägst das All, füllst es aus und schützt es. Du erschaffst, ernährst und vollendest. Du suchst, obwohl Dir nichts fehlt."

[329] Brachtendorf, *Confessiones*, S. 276. Vgl. weiter: Mayer, *Signifikationshermeneutik,* S. 73: „Das angewendete Interpretationsverfahren entspricht ganz und gar der in den Schriften De magistro und De doctrina christiana entworfenen Signifikationshermeneutik. Nach deren Prinzipien ist bei einer Auslegung die ‚Konstante' stets jene Sache, auf die das Auszulegende zu beziehen ist. Diese erweist sich in der Daseinsauslegung als die Sphäre des Göttlichen, des Unveränderlichen, zu der alles Veränderliche in der Funktion der Verweisung steht. Das Schema signum-res wird hier mit dem Schema mutbile-immutabile beinahe zur Deckung gebracht."

[330] Vgl. *en. ps.* III,3,4: „Du rufst Gott an, wenn du ihn in dich rufst. Das nämlich heißt ihn anrufen […], ihn gewissermaßen in das Haus deines Herzens einladen." *En. ps.* LII,8: „Was heißt anrufen [*invocare*], wenn nicht in-sich-hinein-rufen [*vocare in se*]?" Vgl. zur *invocatio* Hofmann, *Wort*, S. 83: „Das innere Wort zeigt sich so als Ergebnis einer göttlichen ‚Einsprechung'." Zur *invocatio* als Anrufung und „Herein"-Rufung vgl. *en. ps.* XXX,4; XLII,7; LII,8; *serm*. XII,4; *conf*. XI,10; *vera rel.* 110; *io. ev. tr.* I,7; XX,3; XXXIII,5; LIV,8. *gn. litt.* VIII,49.

[331] Vgl. Warnach, Viktor, „Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus", in: *Augustinus Magister*, Bd. 1, Paris 1954, S. 429–450, hier: S. 438f.: „Beruht demnach die Erleuchtung wesenhaft auf einer Wirkung des göttlichen Wortes, dann kann es uns nicht überraschen, dass Augustinus den Vorgang der Einstrahlung des Wahrheitslichtes mit dem Einsprechen (inspiratio,

tig ist, insofern er selbst nicht existieren würde, wenn Gott nicht in ihm, noch er in Gott wäre.[332]

Augustin spricht sein Gotteslob, fragt sich aber am Ende: „Was kann überhaupt ein Mensch von dir sagen?“[333] An sich ist Gott unaussagbar, und doch sind alle stumm zu nennen, die nicht von Gott sprechen. Gott möge in sein Herz kommen [*venias in cor meum*], damit er wissen kann, wovon er spricht [*miserere, ut loquar*] (*conf.* I,5,5). Gott soll zu ihm innerlich sprechen, in der Weise, wie er es mit dem Ohr seines Herzens [*aures cordis*] hören kann [*sic dic, ut audiam*]. Das Herz erscheint als spezifisches Organ für die Erkenntnis des geistigen Sinnes der Schrift und der geistigen Natur Gottes.[334] Augustin versteht den Anfang des religiösen Bewusstseins als eine innere „sprachliche“ Selbstmitteilung Gottes, die die äußere Sprache, die sich auf Gott bezieht, erst wahr macht (insofern eine Bezeichnung ohne passenden Gegenstand falsch genannt wird).[335]

Das Erlernen der Sprache beschreibt Augustin als Notwendigkeit, innere Wünsche nach außen hin mitzuteilen, wobei bereits das Geschrei der Kleinkinder als Zeichen ihres Willens gilt (*conf.* I,6,8). Jedoch sind diese Zeichen von Kindern zunächst nur deshalb erlernt, um der sündigen Gier Ausdruck zu verleihen (*conf.* I,7,11; vgl. Cicero, *tusc.* III,2). Augustin stellt auch die Entstehung der pluralen Sprachen in Babylon als Konsequenz der Sünde heraus (vgl. *civ.* XVI,4). Insofern die Menschen aus Hochmut nicht Gott gehorchten (mit dem Geist), konnten sie sich gegenseitig nicht mehr verstehen bzw. hören. Sprache und Denken fallen durch die Sünde auseinander, und so werden die Menschen untereinander gespalten, weil der Mensch sich von Gott, dem inneren Prinzip der Sprachlichkeit, abgespalten hat.[336] Die Notwendigkeit, das eigene Denken durch *äußere* Zeichen

---

intus loqui) Gottes in das Innere des Geistes in engste Verbindung bringt, zumal da nach dem oben ausgeführten Gedanken (Urteil), inneres Wort und Licht wesenhaft eins sind. Die Auffassung der Erleuchtung als Einsprechung liegt somit in der Konsequenz der augustinischen Erkenntnislehre.“ Im Folgenden kurz zitiert: Warnach, *Erleuchtung*.

[332] Vgl. *Conf.* I,2,2: „Ich wäre also nicht, mein Gott, ich wäre überhaupt nicht, wenn du nicht in mir wärst.“

[333] *Conf.* I,4,4 (CCL 27,3,16–17): „Aut quid dicit aliquis, cum de te dicit?“

[334] Vgl. Hardy, *Actualité*, S. 60: „Quand saint Augustin parle des sens spirituels, on trouve que c'est toujours en relation avec une intériorité nettement spécifiée: ‚interior oculus' ou ‚oculos, aures, nares, cordis tui.'. Par là, Augustin exprime une réalité qui est invisible et au tréfonds de l'homme. L'homme intérieur est synonyme d'esprit (mens). Les yeux du cœur s'appellent aussi les yeux de l'intelligence, parce que ce pouvoir de vision intérieure relève de l'intelligence.“

[335] Vgl. *civ.* XI,2: „[S]ondern er [Gott] spricht da ausschließlich durch die Wahrheit, wofern einer fähig ist, mit dem Geiste zu hören, nicht mit dem Leibe.“

[336] Vgl. *civ.* XVI,4: „Weil die Herrschaft des Befehlenden in der Zunge ihren Sitz hat, so traf in ihr die Verdammung den Hochmut, und der Mensch, der nicht so verständig sein wollte, Gottes Befehl zu gehorchen, sollte nun mit seinem eigenen Befehl nicht mehr verstanden werden. So ward jener verruchte Plan zunichte, da jeder sich trennte von dem, den er nicht mehr verstand, und sich anschloß an einen, mit dem er reden konnte. Und nach Zungen wurden die

und verschiedene Sprachen mitzuteilen und zu entfalten, ist eine Konsequenz der Sünde und hüllt gewissermaßen alle Erkenntnis in eine Nebelwand des Fleisches.[337]

„Kennzeichnend für den Übergang von der Kleinkindzeit zur Kindheit ist nach Augustinus die Sprachfähigkeit."[338] Die Sprache erlernt das Kind Augustin zunächst aus den Tönen und Bewegungen der Erwachsenen, die er als Natursprache bezeichnet [*verbis naturalibus*] und im Gedächtnis behält, interpretiert und verknüpft. Was bedeutungsvolle Zeichen an sich sind, ist nicht Konstrukt, sondern als Voraussetzung bereits in seinem Geist angelegt, weil die Kenntnis des Zeichens als solches Voraussetzung dafür ist, überhaupt Bedeutung zu erkennen. „Denn unser Sprachvermögen wächst aus dem spezifisch menschlichen Bildvermögen – der Fähigkeit nämlich, etwas als Bild von seinem Umfeld abzugrenzen. Ohne diese ‚Fähigkeit zur relativen Verneinung' ist [das Verstehen nicht denkbar]."[339] Dass der Mensch sprachfähig ist, ist durch seine Erkenntnisfähigkeit – d. h. Dinge auf ihr ideelles Urbild zu beziehen und zu unterscheiden – mitgegeben. Die konkrete Bedeutung eines Lautes bzw. Zeichens wird aber von den Erwachsenen gelernt.[340] Augustin meint nicht, im Sinne Platons *Kratylos* [St. 383a–b], die Worte selbst würden von Natur aus ihre Dinge bezeichnen, sondern vielmehr muss im „trial-and-error"-Verfahren jede Aussage aus rudimentären Zeichen zusammengesetzt und zu jeder Sache dazugelernt werden. Ihr Bezug ist also konventionell. Lediglich die Bewegung wird als natürliches Zeigen bzw. Zeichen aufgefasst (*conf.* I,8,13), sodass die leiblichen Ausdrucksformen des Kleinkindes bereits auf eine natürliche Kenntnis der Zeichennatur hinweisen.[341] Die Zeichen werden später in instrumenteller

Völker geteilt und über die Länder verstreut, wie es Gott gefiel, der das auf verborgene und uns unfaßbare Weise bewirkte."

337 Vgl. Kleffmann, Tom, *Die Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont, Eine Interpretation Augustins, Luthers und Hamanns*, Tübingen 1994, S. 46ff.

338 Brachtendorf, *Confessiones*, S. 56.

339 Vgl. Hofmann, *Wort*, S. 16.

340 Vgl. *Conf.* I,8,13: „Denn nicht wie die Erwachsenen lehrte es mich, indem sie mir die Wörter in einer bestimmten didaktischen Abfolge vorgelegt hätten, wie sie es später mit den Buchstaben taten, sondern ich selbst mit dem Geist, den du mir, mein Gott gegeben hast." Dass Gott innerlich bereits die Kenntnis von Bedeutung und damit Lauten wie Zeichen gegeben hat, deckt sich mit der Position aus *de magistro*, dass nur Gott innerlich das erfolgreiche Sprachgeschehen ermöglicht.

341 Vgl. zur Sprachlichkeit des Leibes *de sermone domini in monte* I,6,17: „Durch ebenso diesen Dienst des Leibes könnte die wahre Lehre umso stärker leuchten, das heißt durch die Stimme, die Sprache und die anderen Funktionen des Körpers durch gute Taten auf die zu Unterweisenden einwirken." Übersetzung zitiert nach: Aurelius Augustinus, *Die Bergpredigt*, Susanne Greiner (Übers.), Freiburg 2006 [Christliche Meister 54]. Vgl. Brachtendorf, *Confessiones*, S. 58: „In der Aneignung der Wortsprache erfährt es [das Kind] daher nicht, dass es Bedeutung gibt; vielmehr lernt es eine bereits als bedeutungsvoll erfasste Geste durch einen Laut zu ersetzen und diesem die gleiche Bedeutung zuzuerkennen." Zur Frage, ob das Kind aus einer natürlichen Zeichenkenntnis, d. h. einer bereits bekannten Sprache gleichsam *eine* Fremdsprache lernt, anstatt *die* Sprache überhaupt erlernt – wie Wittgenstein behauptet, vgl.

Weise beschrieben, sodass bei den „schändlichen" Geschichten der Grammatiker nicht die Worte Schuld an der Verwerflichkeit haben, sondern eben nur dazu genutzt werden, um unziemliche *Dinge* zu beschreiben (*conf.* I,16,26).

Die Sprache der Rhetorik wird zum Ziel für Augustins Ehrgeiz, da er für seine Begabung gelobt wird (anstatt selbst Gott sein Lob darzubringen). Er verliert sich in der äußeren Oberflächlichkeit der Worte (vgl. *lib. arb.* II,43), und die Sprache wird ihm zur Fremdheit von den Dingen und damit auch der Wahrheit (*conf.* I,18,29–19,30). Die Sprache wird zur Dimension der Scheinsetzung (verfremdet sich von den Dingen) und ist nicht mehr das Medium der inneren Wahrheit (drückt nicht mehr aus, *was ist*).

Augustin berichtet, dass er durch den *Hortensius* zur Weisheitsliebe und Philosophie [*amor sapientiae*] entzündet wurde (*conf.* III,4,8), stellt jedoch fest, dass der *Name* Christi in den Philosophenschriften fehlt. Also beginnt er die Heiligen Schriften auf die gesuchte Weisheit zu prüfen, erkennt jedoch ihre Tiefe nicht (*conf.* III,5,9). Vielmehr verirrt er sich in den manichäischen Mythen[342] und vertraut weit mehr dem leeren Schall der äußeren Worte (*conf.* III,6,10). Er hält Trugbilder [*phantasmata*] für die Wahrheit, erkennt aber nicht, dass diese Bilder veränderlich sind, die Wahrheit jedoch unveränderlich sein müsste. Das Kriterium, das ausschlaggebend dafür ist, zu welcher Religion/Weltanschauung sich Augustin rechnet, scheint in dem Text (bspw. Vergil oder Bibel) gegeben zu sein, den Augustin als normative Wahrheitsquelle ansetzte. Noch hatte er aber nicht gelernt, zwischen Zeichen und Dingen zu unterscheiden.

Augustin lernt, zwischen vergänglichen äußeren Worten und dem bleibenden inneren Wort zu unterscheiden in dem Maße, wie er sich auch eines immateriellen Seins bewusst wird.[343] Zu dem ewigen göttlichen Wort will er gelangen, das nicht vergeht[344], damit auch sein Geist einen bleibenden Stand gewinnt und in Form

ebd. S. 60–62. Das Kind scheint mehr vor einem Übersetzungsproblem von Geste zu Zeichen zu stehen, als sich das Konzept des Zeichens überhaupt erst aneignen zu müssen. Augustin bespricht das Erlernen der Sprache auch in *an. quant.* XVIII,32 als eine Übersetzung von Gesten in Laute, dass aber die Sprachfähigkeit an sich gar nicht erlernt sei, sondern für diese Übersetzung schon vorhanden sein müsse. Diese erste gewissermaßen „natürliche" Sprache entsteht durch „Wachstum" der Seele (ebd.) und alle folgenden konventionellen Zeichen werden als neue Zeichensysteme erlernt.

342 Vgl. Teske, Roland, „Spirituals and Spiritual Interpretation in Augustine", in: *Augustinian Studies* 15 (1984), S. 72: „However, the Manichee who surrenders his imaginings about God has thereby ceased to be a Manichee. This point was one of tremendous importance für Augustine since a Manichee who transcends his imagination and thinks of God as incorporeal can no longer be an Manichee." Im Folgenden kurz zitiert: Teske, *Interpretation*.

343 Vgl. Teske, *Interpretation,* S. 66; 69.

344 Vgl. *serm.* CCXVI,4 (Balthasar): „Hier zerflossen wie Rauch eure Tage: an ihnen zunehmen hieß abnehmen, an ihnen wachsen hieß schwinden, in ihnen fortschreiten hieß vergleiten." Ein „*Mehr*" von äußeren Zeichen, die „*Weniger*" sind, bedeutet für Augustin ein Verlust. Man gewinnt also, je weniger man sich auf das Äußerliche bezieht.

gebracht wird [*reformabuntur et renovabuntur*][345] (*conf.* IV,11,16). Das göttliche Wort führt Augustin in das Reich von Einheit [*unitas*] und Wahrheit [*veritas*], das gerade durch seine immaterielle Geistigkeit bestimmt ist, d. h. sich sowohl von der sichtbaren Welt als auch von den äußeren Zeichen unterscheidet (*conf.* IV,15,24).[346] Der Durchbruch zur christlichen Religion besteht bezeichnenderweise darin, die *Reden* bzw. Predigten zur Bibel des Bischofs Ambrosius zu hören[347], jedoch nur aus Interesse am Schmuck der äußeren Worte – aber darin Inhalt und Rede (Sache und Zeichen[348]) nicht voneinander trennen zu können (*conf.* V,13,23). Durch die äußeren Worte öffnete sich Augustin ein Zugang des Menschen zu Gott (der Sache), den er nicht mehr für möglich gehalten hatte.[349] Die Unterscheidung von sinnlicher/veränderlicher Welt und unsichtbarer/ewiger Welt des geistigen Gottes, die sich auch in der Unterscheidung der Zeichen von ihren intelligiblen *res* ausgewirkt hat (*conf.* VI,3,4), löst schlussendlich Augustins Problem mit der Interpretation der Heiligen Schrift, die ihm zu „flach" vorgekommen war.[350]

[345] Vgl. Röm 12,2: „Reformamini in novitate sensus."

[346] Vgl. Cameron, *Scripture*, S. 209: „As majestic as it is, Scripture is nevertheless not in itself God's eternal Word, who is Christ alone. […] With Christ the inner teacher, Scripture calls the soul beyond temporally created things, to thirst for the eternal."

[347] Vgl. Milewski, *Exegesis*, S. 104. Die Kirche als Ort der Wahrheit und die Predigt als notwendiges Medium des göttlichen Wortes machen auch Augustins Neuanfang im Aufstieg zum göttlichen Wort anhand der Bischofspredigt in einer Kirche sehr gut nachvollziehbar. Augustins persönlicher Glaube beginnt nicht mit einer blitzartigen Erleuchtung, sondern damit, die menschliche Predigt des Ambrosius (Lehre) in der Kirche zu hören und die äußeren Zeichen der Schrift des Paulus zu lesen.

[348] Vgl. *conf.* V,13,23: „Eifrig hörte ich zu, wenn er in der Öffentlichkeit sprach, freilich nicht mit der Absicht, mit der ich hätte zuhören sollen, sondern um gleichsam zu ermitteln, ob seine Beredsamkeit mit dem Ruf, der ihr vorausging, zusammenstimmte oder ob ihre Wirkung größer oder kleiner war, als man rühmt; voller Aufmerksamkeit hing ich an seinen Worten, doch gleichgültig und mit Verachtung blickte ich auf den Inhalt; ich ergötze mich an der Anmut seiner Rede."

[349] Vgl. *conf.* V,14,24: „Dieses nichtige Interesse war mir geblieben, wenngleich ich ja keine Hoffnung mehr hegte, dass es für den Menschen einen Zugang zu dir gebe – drangen doch zugleich mit den Worten, die mir gefielen, auch die Inhalte, die ich unbeachtet ließ, auf mich ein; denn ich konnte das eine nicht vom anderen trennen."

[350] Vgl. Teske, *Interpretation,* S. 75: „This section of the paper has attempted to show that there is some reasonably good evidence to tie the spirituals in the Church with those in the Church who have come to a grasp of the spiritual substance, i.e., with those whose way of thinking about God has been reformed by Neuplatonism. The animal or carnal man, on the other hand, though in the Church, are those who are as yet unable to rise to such a spiritual understanding of God and of the soul."

> [Z]umal ich vernehmen konnte, wie sich die eine oder andere ziemlich rätselhafte Stelle aus dem Alten Testament gelungen deuten lasse, wo ich weil ich sie buchstäblich verstand, keinen Sinn mehr sah. Nachdem nun sehr viele Stellen daraus geistig ausgelegt worden waren, tadelte ich mich natürlich.[351]

Der intellektuelle Durchbruch zum geistigen Reich des Neuplatonismus ermöglichte auch eine neue Hermeneutik religiöser Texte, die Augustin tatsächlich den Zugang durch das äußere Wort und darüber hinaus zu Gott begründet sein ließen.[352]

b Confessiones VII–VIII – Unterwerfung und Unterscheidung

Augustin erarbeitet sich die Prinzipien seines Denkens und dringt dabei immer mehr in semantische und hermeneutische Probleme vor. Seine Überlegungen legen hierbei auch Konsequenzen für die metaphysische Stellung des menschlichen Denkens und des menschlichen Wortes nahe. Je nachdem, welchem Prinzip das Menschenwort unterstellt ist, wird einen *ordo* impliziert, dem sich der Geist zu fügen hat. Insofern das Wort Gottes die Grundlage einer möglichen christlichen Philosophie bietet, drängt sich die Frage nach der metaphysischen Hierarchie auf: *Untersteht die Heilige Schrift der menschlichen Vernunft, oder die menschliche Vernunft der Heiligen Schrift?* Drei Prämissen muss die Antwort auf diese Frage genügen: (1) Wie muss Gott gedacht werden können, dass er in seinem Wort erscheine? (2) Wie muss der Mensch gedacht werden, dass er Gott in seinem Wort aufzufinden vermag? (3) Wie verhalten sich Gotteswort und Menschenwort zueinander?

Confessiones VII – Unterwerfung

Der *hypostasis*- bzw. *subiectio*-Begriff erscheint hier als guter Ausgangspunkt für die Gotteslehre und Anthropologie Augustins.[353] Dieser Ansatz basiert auf folgender Beobachtung Nietzsches:

> Die modernen Menschen […] fühlen das Schauerlich-Superlativische nicht mehr nach, das für einen antiken Geschmack in der Paradoxie der Formel ‚Gott am Kreuze' lag. Es hat bisher noch niemals und nirgendswo eine gleiche Kühnheit im Um-

[351] *Conf.* V,14,24 (CCL 27,71,10–14): „Maxime audito uno atque altero et saepius aenigmate soluto de scriptis ueteribus, ubi, cum ad litteram acciperem, occidebar. spiritaliter itaque plerisque illorum librorum locis expositis iam reprehendebam desperationem meam illam dumtaxat."

[352] Vgl. Teske, *Interpretation,* S. 75: „I hope to show that at least a number of passages in which Augustine speaks of spiritual understanding are spiritual in an intrinsic sense insofar as they involve an understanding of God of the soul as incorporeal or interpret the corporeal things mentioned as referring to incorporeal things – something Augustine learned to do from Neuplatonism."

[353] Vgl. Drecoll, Volker Henning, Art. „Trinitätslehre", in: *Augustin Handbuch*, S. 450–451.

> kehren, etwas gleich Furchtbares, Fragendes und Fragwürdiges gegeben wie diese Formel: sie verhiess eine Umwerthung aller antiken Werthe."[354] „[denn] seine [des Glaubens] Voraussetzung ist […] die Unterwerfung des Geistes […]."[355]

Der Akt der Unterwerfung der eigenen Vernunft unter die paradoxe Wahrheit und der daraus folgenden Inversion philosophischer Prinzipien ist die zentrale Voraussetzung für die Umkehrung und Neuaufstellung des Geistes (*conf.* XIII,22,26).[356] Das Wort Gottes wird so zum anerkannten Maßstab menschlicher Urteile. Dies mag eine der wichtigsten Einsichten sein, die man dem Kirchenvater zuschreiben kann: Jedes Urteil schließt die moralische Qualität einer Unterwerfung des Beurteilten ein, bzw. die geordnete Vernunft muss sich ihrem Prinzip unterstellen. In jedem Urteil sind also die moralischen Qualitäten des Hochmuts und der Demut des Menschen implizit gesetzt.

Es zeigt sich, dass für Augustin die Unterwerfung unter das Wort Gottes, der sich selbst in der Knechtsgestalt allen unterworfen hat, die Demut als die geistige Haltung[357] bestimmt, die alleine dem „Alles ist gegeben"[358] der plotinischen Unterscheidung angemessen sein kann. Wenn nämlich alles durch Gottes Gnade gegeben ist, muss alles in Demut empfangen werden – auch das Verständnis des Wortes.[359] Als Demütige ist die menschliche Vernunft prinzipiell als Empfangende und Vernehmende (Vernunft stammt von Vernehmen) aufzufassen, die nichts Wahres

---

[354] Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, III,46, KSA 5, S. 67,3–10.

[355] Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, III,46, KSA 5, S. 66,31–32.

[356] Vgl. Dörrie, Heinrich, „Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin", in: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Werner Beierwaltes (Hrsg.), Darmstadt 1969, S. 435: „Porphyrios wie Augustin fordern die völlige Ausrichtung, ja Unterwerfung des Menschen unter ein abstraktes Göttliches. Wo diese Beziehung besteht, ist der Mensch positiv gerichtet, wo sie nicht besteht, herrscht Wahn und Fehlhaftigkeit."

[357] Vgl. *ep*. CXVIII,3,22 (CCL, 32 B, 127,551): „Ita si interrogares, et quoties interrogares de praeceptis christianae religionis, nihil me aliud respondere nisi humilitatem liberet." Das heißt: „So wenn du fragst, so oft du über die Lehren der christlichen Religion fragst, steht mir nichts anderes frei zu antworten außer Demut." ((Übersetzung: SW))

[358] Pérez Paoli, *Hypostasis,* S. 31: „Alles ist gegeben. Diese erstaunliche Einsicht macht das Wesentliche der platonischen Position aus. Sie hat zur Bedingung, dass der Geber, von dem alles gegeben wird, nichts von allem ist." Das ist das plotinische Eine. Vgl. zu demselben Ansatz Ruhstorfer, *Platoniker,* S. 296f.

[359] Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Ludger, „Die Wiederentdeckung des geistigen Schriftverständnisses, Zur Bedeutung der Kirchenväterhermeneutik", in: *Theologie und Glaube* 101 (2011), S. 402–425, hier: S. 411: „Die Erfahrung, von der Augustinus im 7. Buch der Confessiones erzählt, kann als eine Art von Erleuchtung (illuminatio) verstanden werden. […] Das deutet darauf hin, dass das geistige Schriftverständnis in einer Erfahrung gründet. […] In diesem Sinne ist das Verstehen der Heiligen Schrift eine Gabe Gottes." Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Ludger, „Erleuchtungserfahrung und Schriftverständnis", in: *Mystik – Spiritualität der Zukunft, Erfahrungen des Ewigen*, Peter Langsfeld (Hrsg.), Freiburg 2005, S. 251–264.

aus sich selbst hat, sondern als Gabe empfängt (*io. ev. tr.* XIII,4; XIV,5).[360] Will der Mensch das erste Prinzip erfassen, so muss er sich dem Wort unterwerfen, das ihm Kunde bringt von diesem Prinzip (Joh 1,18 VUL: *unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*).[361] Diese Unterwerfung unter die Gottheit[362] (*lib. arb.* II,37) (zweite Hypostase der Trinität) wird durch eben diesen entäußerten Gott selbst gelehrt und vorbildlich vollzogen und wird für den Mensch zum Grund einer neuen Existenz. Es handelt sich um eine neue Subjektwerdung durch Unterwerfung [*subiectio*], d. h. eine Menschwerdung (des Geschöpfs unter dem Schöpfer) durch das *Stellungnehmen* unter dem menschgewordenen Gott. Der Mensch nimmt seinen metaphysischen Stand in der Substanz (Hypostase) des Gottessohnes und wird damit im Geiste wesenhaft neu geschaffen, weil er ein neues *Zugrundeliegendes* bzw. *Unterstelltes* als Grund erhält.[363] „Du wärst meine Freude gewesen, wenn ich mich dir unterworfen hätte [*subdito*], der du mir alles unterworfen hast [*subiaceras*], was du unterhalb meiner erschaffen hast."[364]

Auf welchem Weg vollzieht nun der Mensch die Selbstunterscheidung hin zur Gemeinschaft mit der Wahrheit und der inneren Klarheit?

> Deswegen suchte ich einen Weg, die geeignete Kraft zu gewinnen, dich zu genießen. Doch fand sie erst, als ich mich dem Mittler zwischen Gott und den Menschen verband, dem Menschen Jesus Christus, der Gott ist jenseits aller Dinge und gepriesen ist in Ewigkeit; er ruft: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Er mischte die Speise, die aufzunehmen ich unfähig war, mit seinem Fleisch, da das Wort Fleisch geworden ist, damit so deine Weisheit, durch die du alles erschaffen hast, zur Milch werde für uns Kinder. Ich war nicht demütig [*humilis*], daher fasste ich nicht die Demut [*humilitas*] meines Gottes Jesu. Ich wusste nicht, was seine Schwachheit mich lehrte. Denn dein Wort überragt [*supereminens*] als die ewige Wahrheit die oberen Ränge deiner Schöpfung und erhebt [*erigit*] alle zu sich hinaus, die sich ihm unterwerfen [*subditos*]. Im niederen Teil der Schöpfung baute er

[360] Vgl. Matthews, Gareth, „Knowledge and Illumination", in: *Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge 2009, S. 179–181.

[361] Vgl. *de videndo deo*, *ep*. CXLVII,22: „Wenn daher der Eingeborene, der am Herzen des Vaters ruht, auf unaussprechliche Weise Kunde bringt, wird das reine und heilige vernunftbegabte Geschöpf von unaussprechlichem Sehen Gottes erfüllt, das wir dann erlangen, wenn wir den Engeln gleich geworden sind."

[362] Das gegensätzliche Verhältnis zum modernen Denken soll hier nochmals betont worden sein. Vgl. Uhde, *Glauben*, S. 27: „Eben dadurch wird jeder mögliche Gegenstand menschlichen Wissens diesem Urteil des Subjektes unterworfen [Descartes], so dass auch die Prinzipien der überkommenen Epochen, ja auch die Religion nicht mehr Voraussetzung menschlichen Wissens und Urteilens, sondern Objekt derselben werden. So werden auch alle Religionen und Kulturen – auch die christliche Religion – menschlich selbstbestimmtem Urteil unterworfen."

[363] Vgl. Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 262–263.

[364] *Conf.* VII,7,11 (CCL 27,100,23–25): „Superior enim eram istis, te uero inferior, et tu gaudium uerum mihi subdito tibi et tu mihi subieceras quae infra me creasti."

> sich aus unserem Lehm ein bescheidenes Haus [*humilem domum*], um die, die ihm unterworfen [*subdendos*] werden sollen, von ihrem Ich loszulösen und zu sich herüberzuziehen. So heilte er den Stolz und nährte die Liebe, damit sie sich nicht in ihrem Selbstvertrauen weiter von ihm entfernten. Eher sollte sie, wenn sie die Gottheit vor ihren Füßen liegen sehen, die schwach geworden ist durch ihre Teilhabe an unserer leiblichen [*pellicius*] Hülle [*tunica*], selbst schwach werden. Ermattet, sollten sie sich zu der am Boden liegenden Gottheit werfen, damit diese sie, wenn sie aufsteht, zu sich erhebe.[365]

Sofern also Christus sich selbst in Demut unterworfen hat, kann der Weg zur Gotteserkenntnis nicht mehr in einem intellektuellen Aufstieg bestehen, sondern muss darin bestehen, dem Lehrer der Demut auf seinem Weg nachzufolgen und sich seinerseits zu unterwerfen.[366] Durch das Aufgeben des egoistischen Willens vollzieht sich der Subjektwechsel[367], der den Menschen erst dazu befähigt, Christus als die Wahrheit anzuerkennen und nicht länger in Zweifel, Unentschiedenheit und innerem Konflikt ein Sohn Adams zu sein (*conf.* VIII,10,22). Der Mensch [*homo* von der Erde, *humus* genommen] wird dann zum wahren Menschen, wenn er sich mit Christus im Fell Adams (*pellis* verstanden als gefallenes Fleisch) in Demut [*humilitas*] zu Boden legt, d. h. seine Demut nachvollzieht und mit ihm stirbt, also seinen Hochmut sterben lässt.[368] Die demütige Erscheinung des Wortes Gottes gibt

---

[365] *Conf.* VII,18,24 (CCL 27,108,1–17): „Et quaerebam uiam comparandi roboris, quod esset idoneum ad fruendum te, nec inueniebam, donec amplecterer mediatorem dei et hominum, hominem christum iesum, qui est super omnia deus benedictus in saecula, uocantem et dicentem: ego sum uia et ueritas et uita, et cibum, cui capiendo inualidus eram, miscentem carni, quoniam uerbum caro factum est, ut infantiae nostrae lactesceret sapientia tua, per quam creasti omnia. non enim tenebam deum meum iesum humilis humilem nec cuius rei magistra esset eius infirmitas noueram. uerbum enim tuum, aeterna ueritas, superioribus creaturae tuae partibus supereminens subditos erigit ad se ipsam, in inferioribus autem aedificauit sibi humilem domum de limo nostro, per quam subdendos deprimeret a se ipsis et ad se traiceret, sanans tumorem et nutriens amorem, ne fiducia sui progrederentur longius, sed potius infirmarentur uidentes ante pedes suos infirmam diuinitatem ex participatione tunicae pelliciae nostrae et lassi prosternerentur in eam, illa autem surgens leuaret eos."

[366] Vgl. Boeder, *Topologie*, S. 261: „Erst da wird die Selbstaufgabe das Härteste, wo von der Vernunft, wie sie ist, die Demut des obaudire, des ‚entgegenkommenden Hörens' auf das Wort (In Io XIX,10,25) eines Anderen, nämlich des doctor humilitatis (ed Mar VI 357B), verlangt wird. Da ist ihr versagt, sich jemals zur Vernunft des ‚Geistes' zu erheben. Das Wort dieses Lehrers hat sie darin gebunden, die Vernunft des Menschen zu bleiben. Im Menschen selbst den Unterschied auszutragen, den die Weisheit des Ersten macht."

[367] Vgl. *io. ev. tr.* XIV,3: „Es erkennt also der Mensch, daß er sich nicht freuen soll über seine Weisheit, sondern über die Weisheit, die er von Gott empfangen hat. Er suche nichts darüber, und er verliert nicht, was er gefunden hat." Vgl. Gal 2,20: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir."

[368] Vgl. Ruhstorfer, *Platoniker,* S. 289: „Die humilitas meint die Niedrigkeit im Sinne von Erdhaftigkeit, Humusartigkeit, – johanneisch gesprochen – die Fleischwerdung des Wortes." &

dem Menschen als Einzige den Grund seiner geistigen Erneuerung, die als Einsichtnahme in die Kenntnis des ersten Prinzips, durch das alles geschaffen und gegeben wurde, verstanden wird.[369] Diese Einsicht erfolgt jedoch nicht einfach unvermittelt, sondern anhand der *speculatio* (Betrachtung) der Heiligen Schrift, die dem Menschen das Abbild des gesuchten Urbildes aller Wahrheit gibt.[370]

Es lassen sich die drei Fragen vom Beginn dieses Kapitels wie folgt beantworten: (1) Alles ist von Gott gegeben. Gott ist durch sein Wort in sich selbst unterstellt. Als Hypostase kann Gott sich allem selbst geben – das heißt sich in der *forma servi* (Phil 2,7) inkarnieren. „Mit dem Johannesprolog und 1 Kor 15,20–28 deutet Augustin das ganze Christusgeschehen als einen Akt der Selbstunterscheidung Gottes. In Christus unterwirft sich Gott sich selbst. Der Mittler ist das Subjekt Gottes. Erst als Subjekt Gottes wird der Mittler den Menschen zur Bestimmung."[371] Der Mensch vollendet sich durch seine Gotteserkenntnis und wird Gott ähnlich, wenn er sie ihm unterwirft (*mor.* I,12,21). (2) Der Mensch findet diese Verbindung zu Gott, indem er sich dem Inkarnierten unterstellt und in ihm seinen Lehrer findet.[372]

Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 233: „Das bloße Wissen zieht die superbia nach sich, auch wenn es sich dabei um Glaubenswissen handelt. Die Liebe führt zur humilitas, zu einem ‚Grund' (humus), von dem her sie erbauen kann. Dieser „Grund" (fundamentum) ist bereits gelegt (1 Kor 3,10f.) und er heißt: Jesus Christus. Christus ist der in die Welt gekommene ‚Grund' (principium) von allem. Erst in ihm, in seiner Liebe, können Glaube und Wissen heilswirksam werden." Da das Wissen abstrakt ist und sich über die Dinge erhebt, muss ein Geist, der nur auf diesem Fundament steht, hochmütig werden, in etwa so wie das Wissen über dem Gewussten erhaben ist. Erst die Inkarnation zwingt dazu, dieses Wissen wieder mit der Demut der Realität zu verknüpfen und sich nicht in Aristophanes' Wolken-Kukuks-Heim zu verlieren.

369 Vgl. Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 245: „Dennoch ist das Wort Gottes, durch welches alles geschaffen wurde, auch die Ursache der Erneuerung des Menschen (io. ev. tr. 1,12) und die höchste Sache des Genusses des bekehrten Denkens (doctr. chr. 1,5,5)."

370 Vgl. Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 221: „Wenn die göttliche Wahrheit als Subjekt des Urteils in die Sphäre der menschlichen Wahrheit gesetzt wird, dann befinden sich göttliche und menschliche Wahrheit dabei nicht in einer einfachen Identität, sondern im Verhältnis von Urbild und Abbild entsprechend einer speculatio. Die copula des Urteils muss ihrerseits göttliche Gabe sein, weil sie das unwandelbare Wort Gottes mit der Sphäre wandelbarer menschlicher Wahrheit in ein Verhältnis setzt. Sie ist zu begreifen als die Gnade des Heiligen Geistes. Insofern der Heilige Geist selbst gegeben ist, wird er zum Grund des Urteils: Christus (S) ist die Wahrheit (P)." Ebd. S. 246: „Das Tun der reinen ‚Vernunft' (intellectus), das in der ‚Betrachtung' (contemplatio) des Wortes Gottes besteht, ist selbst der wahre und vorzügliche ‚Gottesdienst' (trin. 14,1,1)." Ebd. S. 247 „Die Heilige Schrift vermittelt zwischen dem Wort Gottes und dem gläubigen Menschen, sowohl im Blick auf die scientia als auch im Blick auf die sapientia (io. ev. tr. 1,1–6)."

371 Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 253.

372 Vgl. Boeder, *Topologie*, S. 255: „Dem zuvor aber macht trotz der Wechsellosigkeit der Wahrheit jener Weg des Zu-sich-kommens am Wort selbst einen Unterschied. Indem es sich nämlich zur Gestalt des Knechtes oder des durch das Gehorchen Bestimmten erniedrigt, hat es sich zum ‚Subjekt' gemacht. Erst durch die subiectio, durch die Unterwerfung in das menschliche Gehorchen bis zum Äußersten, ist das göttliche Wort den Menschen zur Lehre gewor-

(3) Die Heilige Schrift ist eine Erniedrigung des Signifikats in den Buchstaben, die der Inkarnation entspricht, die Gott der menschlichen Niedrigkeit anpassen soll.[373] Das Abbild, das dem Menschen zur Erkenntnis des Urbildes, Christus, gegeben ist, findet er in der Heiligen Schrift. Folglich hat sich das menschliche Denken, um der Wahrheit fähig zu werden, dem Wort Gottes – d. h. der Heiligen Schrift – zu unterwerfen. Die Demut wird zum bestimmenden Prinzip inkarnatorischen Denkens[374]: „*est autem prima humilitas, secunda humilitas, tertia humilitas*" (*ep.* CXVIII,3,22). Dies entsprechend dem Anfang der Weisheit: „*Initium sapientiæ timor Domini*" (Ps 110,10 VUL).

Confessiones VIII – die Unterscheidung des Willens

Pérez Paoli vertritt in Bezug auf den Begriff der Unterwerfung bei Augustin die Position, dass sich der Hypostasenbegriff Plotins (*hypostasis* als Unterstellung) hin zum Begriff des *subiectums* bei Augustin (Subjekt als Unterworfenes) modifiziert hat.[375] Die zweite Person der Trinität ist nicht mehr einfach die höchste Substanz

---

den, und es spricht dies selbst in der Weise der humilitas, der Demut aus: ‚Meine Lehre ist nicht meine, sondern die Lehre dessen, der mich gesandt hat' (tin II,2,4,7). Das ist der Sinn der subiectio, die in der Menschwerdung des göttlichen Wortes liegt (trin. I,8,5,1): Die Weisheit selbst, die Gott sich offenbart, wird weltlich und dadurch den Menschen zur doctrina. Eben darin ist das Wort als Wort zu sich gekommen, das Wort an alle geworden."

373 Vgl. Cameron, *Scripture*, S. 202–203: „The divine submission to humble speech mirrors the humility of Incarnation (both ‚bowed the heavens': En Ps 8.8,17,10). […] Just as humility is the external teacher's key to the inner teacher's work, Scripture's humble form melts human pride in order to render us fit to hear the inner teacher's voice. Scripture not only portrays his humility; its humble form imitates the teacher's humility in flesh."

374 Vgl. Baumann, Notker, *Die Demut als Grundlage aller Tugend bei Augustinus*, Frankfurt a. M. 2009, S. 59ff.

375 Vgl. Pérez Paoli, *Hypostasis,* S. 243. Kritische Anmerkung zu dieser Interpretation: Die hier vorgestellte *subiectio*-Interpretation, die von Heribert Boeder von Porphyrios auf Augustin hin angewendet wurde und von Pérez Paoli und Ruhstorfer (*Platoniker*, S. 304; 319ff.; *Konversionen* S. 245; s.o. B.I.1.b.) fortgesetzt wird, kann mit folgenden Einwenden konfrontiert werden: (1) Auch wenn Augustin Porphyrios gelesen hat, kann kaum geklärt werden, ob der anonymen Parmenideskommentar (der den Ansatz zu Augustins Trinitätsdenken vorwegnehmen soll) von Porphyrios stammt und für Augustin zur vorbereitenden Quelle eines trinitarischen Prinzips geworden ist, (vgl. Bechtle, Gerald, *The Anonymous Commentary on Plato's 'Parmenides'*. Bern, Stuttgart, Wien 1999). Vielmehr scheint das Greifbare, was Augustin an Neuplatonischem kennengelernt hat, von Victorinus (und indirekt von Porphyrios) zu stammen, bei dem jedoch der Bezug Hypostase-Subiectum nicht vorkommt. (2) Ebenfalls wird in *trin.* V,8,10 & VII,4,6, wo Augustin ausdrücklich den Hypostasenbegriff der griechischen Theologen bespricht, kein Wort über seine Beziehung zu seinem *subiectum*-Begriff verloren. Damit ist die historische Herleitung der augustinischen *subiectum*-Lehre aus der neuplatonischen Hypostasenlehre lediglich auf die anregende, aber brüchige Tatsache gebaut, dass *hypostasis* auch mit *subiectum* übersetzt werden kann. (3) Ein weiteres Problem besteht darin, dass Augustin Hypostase ausdrücklich mit *substantia* übersetzt und nicht mit *subiectum* (*trin.*

der Metaphysik, sondern der entäußerte Sohn, der zum Grund [*principium*] alles Gegebenen wird, weil er sich bis in Leben, Leiden und Sterben hinein entäußert, erniedrigt hat. „Die Unterstellung unter Gott ist die Voraussetzung für alle Erkenntnis; ihre tiefste und für die späteren Jahrhunderte einflussreichste Begründung findet sie bei Augustin durch die Aufnahme der platonisch-neuplatonischen Illuminationstheorie."[376] Augustin identifiziert die Neuwerdung und Wiederherstellung der menschlichen Natur insbesondere mit dem Wissen, das der Geist des Menschen von Gott erlangen kann.[377] Die Wahrheit Gottes aufzunehmen wird nicht als die Aufnahme einer objektiven Kenntnis verstanden, sondern als Subjektwechsel in der Erkenntnis eben dieser Wahrheit. „Gerade seine [Christi] *humilitas* wird dem Menschen zur Bestimmung; ist er doch als Mensch selbst Gott vollkommen subjektiert, und hat er doch seine Leiblichkeit der Geistigkeit unterworfen – bis hinein in den leiblichen Tod. Er wird zum Vorbild für die Wiederherstellung der Subjektordnung, welche durch die Bekehrung angestrebt wird: Leib – Seele

V,8,10). Auch wenn die historische Ableitung problematisch ist, lassen die Texte trotzdem das Motiv von Unterstellung/Unterwerfung bei Augustin als einen zentralen und strukturgebenden Gedanken erkennen. Ebenso bleibt die Tatsache, dass bei Platon durch *Hypothesen*, bei Plotin durch *Hypostasen* und bei Augustin durch das *subiectum* dieselben prinzipiellen Hierarchien beschrieben werden. Diese Rekonstruktion erfolgt in vorliegender Arbeit trotzdem anhand des in sich selbst dreifach unterstellten ersten Prinzips aus folgenden Gründen: (1) Dieser Ansatz macht die Inversion der Aufstiegsstruktur logisch nachvollziehbar. (2) Selbst wenn dieses Motiv nicht von Porphyrios stammen würde, wäre Augustin nicht Rezipient, sondern origineller Urheber in dieser Entwicklung der Geistmetaphysik. (3) Weiter erklärt dieser Ansatz, wie Halfwassen zeigt [Halfwassen, Jens, „Neuplatonismus und Christentum", in: *Kaiser Julian ‚Apostata' und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*, Christian Schäfer (Hrsg.), Berlin 2008, S. 1–15], inwiefern zwei verschiedene Wege des christlichen Neuplatonismus entstehen konnten. Die eine Linie übernahm das porphyrianische Prinzip und die andere entwickelte sich über Proklos (In Parm. P. 1070,15), der dem plotinischen Prinzip verpflichtet blieb. Für die zweite steht paradigmatisch Dionysius. Dieser denkt Gott als die absolute Entzogenheit und lässt daraus resultierend auch eine deutliche Theorieschwäche bei der zweiten trinitarischen Person erkennen. Wohingegen Augustin im Anschluss an Porphyrios fähig ist, das in sich selbst bezogene erste Prinzip auch bezogen auf den menschlichen Geist zu denken. Dieser Bezug wird durch die Inkarnations- und Logostheologie und univoker Begriffe von Wahrheit und Gerechtigkeit ermöglicht. Diese Differenz positiver und negativer Theologie, die sich eben an dem möglichen intelligiblen Gehalt des göttlichen Wortes unterscheidet, wird durch die Position des Porphyrios in der Metaphysikgeschichte erst möglich gemacht. Zudem erlaubt es, Augustin in einer Tradition des Neuplatonismus einzuordnen, die logisch dazu in der Lage ist, die Inkarnation der absoluten Gottheit zuzulassen, anstatt alle positiven Aussagen mit dem Messer der negativen Theologie abzuschneiden.

376 Ritter, *mundus*, S. 106.

377 Vgl. *trin*. IV,2,4: „Ihn [den ungläubigen Sinn] heil und gesund zu machen, ist das Wort, durch welches alles geworden ist, Fleisch geworden und hat unter uns Wohnung genommen. Unsere Erleuchtung ist Teilnahme am Worte, das heißt am Leben, welches das Licht der Menschen ist."

– Gott (*trin*. 1,10,20).“[378] Gott muss dem Geist als bestimmende Instanz und in gleicher Weise muss der Geist dem Leib zugrunde liegen (vgl. *c. iul*. IV,6,11; Cicero, *rep*. III,36). Die Unterwerfung, ie. *subiectio*, stellt den Menschen als Subjekt der Erkenntnis wieder her. Es handelt sich also bei Augustins Erkenntnisordnung präzise um *die bloße Vernunft innerhalb der Grenzen der Religion*.

Der Grund des neuen Menschen wird zum Subjekt (Unterstellung als substanziellem Träger), wenn die Wahrheit in diesem Menschen lebt: „Jener aber, der befragt wird, lehrt, der, von dem es heißt, er wohne im inneren Menschen: Christus, das ist die unveränderliche Kraft Gottes und die ewige Weisheit.“[379] Die innere Wahrheit (*vera rel.* XXXIX,72) vermittelt sich selbst in Christus: „Gott selbst wird in Christus zum Subjekt des Denkens. Gott kann aber zum Subjekt werden, weil Gott sich selbst in Christus von sich unterscheidet und sich sich selbst ‚unterwirft‘.“[380] Gott hat sich selbst in Christus von sich unterschieden und ist zur Grundlage (Hypostase) von allem geworden; darin zeigt sich sein Schöpfertum (*trin*. I,8,15). Insofern er aber allem „unterworfen“ ist, sind diejenigen, die sich ihm unterwerfen, in Christus zu einem Subjekt (Unterworfenen) geworden.[381] Diese demütige Unterwerfung als epistemologische Ein- und Unterordnung bedeutet auch im Menschen die Selbstunterscheidung[382], die in ihm einen wahren Willen entschieden sein lässt:

> Zwar war in mir ein neuer Wille entstanden, dich selbstlos zu verehren und dich als Lebensziel zu genießen, Gott, du einzig sichere Freude, aber er war noch nicht stark

---

[378] Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 297. Für Platon (*Pol*. IV, St. 444) stellt die innere Herrschaftsordnung die Gerechtigkeit dar. Wenn die Vernunft den Willen und dieser die Begierde beherrscht, kann nach diesem Bild auch der wahre Staat gebildet werden. Es ließe sich hier in gewissem Sinne eine Parallele zu Augustin ziehen. Der alte Mensch wechselt in das Reich Gottes (den vollkommenen Staat, *civitas dei*), wenn er sich in seine Herrschaftsordnung Gott-Seele-Leib einfügt. Gott entspricht der Vernunft, der Sille entspricht der liebende Willen und dem Leib die Begierde, dann entsprechen sich die Ordnung der Seele und die Ordnung der *civitates*. Dann bildet die Staatsordnung die Struktur der gerechten Seele ab, wie bei Platon. Dann ist das Reich gerade durch den Willen ein Reich Gottes, weil sich dem Willen Gottes untergeordnet wird („Dein Reich komme, dein Wille geschehe“).

[379] *Mag.* XI,38 (CCL 29,195,46–196,49): „Ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est christus, id est incommutabilis dei uirtus atque sempiterna sapientia.“

[380] Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 220.

[381] Vgl. Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 251: „Die Subjektwerdung des Menschen erhält ihren Grund und ihre Würde in der Selbstunterscheidung Gottes, welche durch die Menschwerdung an den einzelnen Menschen als persönliche Bestimmung kommt (conf. 1,1,1), ist Christus doch die Wahrheit in Person, die personae veritate (conf. 7,19,25).“

[382] Die Selbstunterscheidung als Selbsterkenntnis findet sich auch bei Cicero, *de finibus bonorum et malorum*, *Über das höchste Gut und das größte Übel*, Harald Merklin (Hrsg. & Übers.), Stuttgart 2010, V,41: „Wenn wir jedoch begonnen haben, zu unterscheiden und zu erkennen, was wir sind und wie wir uns von allen anderen Lebewesen unterscheiden, dann fangen wir an, das Ziel zu verfolgen, zu dem wir geboren sind.“

> genug, den früheren Willen zu überwinden, der mit der Zeit verfestigt war. Deswegen stritten zwei Willen in mir, der neue gegen den alten, der geisthafte gegen den fleischlichen. Ihr Zwist zerriss meine Seele. […] Ich selbst stand auf beiden Seiten, aber mehr bei dem, was ich in mir bejahte, als bei dem, was ich in mir verwarf.[383]

Die Selbstunterscheidung resultiert in einer Aufhebung der Selbstzerissenheit (*conf.* VIII,10,22) – und nicht umgekehrt.[384] Das Tun der Wahrheit [*facere veri-*

[383] *Conf.* VIII,5,10 (CCL 27,119,14–120,19; 120,22–23): „Uoluntas autem noua, quae mihi esse coeperat, ut te gratis colerem frui que te uellem, deus, sola certa iucunditas, nondum erat idonea ad superandam priorem uetustate roboratam. ita duae uoluntates meae, una uetus, alia noua, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam. […] ego quidem in utroque, sed magis ego in eo, quod in me approbabam, quam in eo, quod in me improbabam."

[384] Vgl. Figal, Günter, *Nietzsche, Eine philosophische Einführung*, Stuttgart 1999, S. 164: „So ist die Moral eine besondere Ausprägung der ‚Dividualität'. In ihr wird das eigene Leben an etwas gemessen, das, um als Maßstab dienen zu können, vom eigenen Leben unterschieden, gleichsam nach außen verlagert worden ist [ie. der metaphysische Wert]. Die Moral ist eine Variante der metaphysischen ‚Scheidung der Welt'; es geht darum, das eigene Leben von etwas her zu verstehen, um es überhaupt führen zu können. […] Deshalb muss man sich als dividuum behandeln – man ist es nicht einfach. Zwar ist das nur möglich, wenn die moralische ‚Selbstzertheilung' oder Selbstunterscheidung in der Struktur des Lebens angelegt ist – etwa im Sinne des Platonischen Gedankens einer gegliederten Lebendigkeit." & Ebd. S. 169: „Religion, die Unterscheidung von Diesseits und Jenseits, ist die intensivste und folgenreichste Zerteilung des Lebens." & Ebd. S. 170: „Die religiöse Moral stellt die Welt im ganzen unter das Prinzip der ‚Selbstzertheilung des Menschen', indem sie eine Welt jenseits der Welt erfindet, um der diesseitigen auf paradoxe Weise einen Sinn zu geben; sie ist, wie Nietzsche es sieht, lebensverneinende Dichtung des Lebens." Die Zwei-Reiche-Lehre setzt eine Ontologie voraus, die sich auf den Menschen auswirkt. Und zwar in der Teilung von Fleisch und Geist, bzw. in Nietzsches Sinne in der Zerrissenheit des Subjektes, die die Welt verdoppelt. Vgl. Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra*, Von den Hinterweltlern, KSA 4, S. 35,5–6; 35,13–16; 38,4–6: „Traum schien mir da die Welt und Dichtung eines Gottes; farbiger Rauch vor den Augen eines göttlich Unzufriednen. […] Diese Welt, die ewig unvollkommene, eines ewigen Widerspruches Abbild und unvollkommnes Abbild – eine trunkne Lust ihrem unvollkommnen Schöpfer: – also dünkte mich einst die Welt. […] Aber ein krankhaftes Ding ist er ihnen: und gerne möchten sie aus der Haut fahren. Darum horchen sie nach den Predigern des Todes und predigen selber Hinterwelten." Augustin spürt auch den inneren Konflikt von geistigem Ideal und fleischlicher Unzulänglichkeit und versucht die innere Verwirrung und gegenseitige Blockade durch eine klare Willensunterscheidung aufzuheben. Nietzsche wiederum sieht die geistige und ideale Seite des Menschen bereits als eine pathologische Bewusstseinsspaltung, die sowohl Konsequenz als auch Voraussetzung religiöser Moral ist. Während Augustin bemüht ist, sich durch seine wahrhaftige Selbstunterscheidung zu erkennen und auf das Gute auszurichten, sieht Nietzsche in dieser Selbstunterscheidung bereits eine Negation und Spaltung des Lebens in sich. Aus dieser nietzscheanischen Perspektive wird auch die negative Beurteilung der augustinischen Gnadenlehre nachvollziehbar, die als pathologische Bewusstseinsspaltung aufgefasst wurde (vgl. Kap. B.I.2 a.).

tas] ist das Bekenntnis der Gnade Gottes und der Selbstunterscheidung in Licht und Finsternis.[385] Augustin beschreibt diesen Bekenntnisvorgang ausführlich im Johanneskommentar:

> [V]iele nämlich liebten ihre Sünden, viele bekannten ihre Sünden; denn wer seine Sünden bekennt und seine Sünden anklagt, der steht bereits auf Seiten Gottes. Gott klagt deine Sünden an; wenn auch du sie anklagst, bist du mit Gott verbunden. Der Mensch und der Sünder sind gleichsam zwei Dinge. Was der Mensch ist, hat Gott gemacht, was der Sünder ist, hat er selbst gemacht. Vernichte, was du gemacht hast, damit Gott rette, was er gemacht hat. Du mußt an dir dein Werk hassen und an dir das Werk Gottes lieben. Wenn dir aber einmal das zu mißfallen anfängt, was du gemacht hast, dann beginnen deine guten Werke, weil du deine schlechten Werke anklagst. Der Anfang der guten Werke ist das Bekenntnis der bösen Werke. Du tust die Wahrheit und du kommst zum Lichte. Was heißt das: Du tust die Wahrheit? Du tust dir nicht schön, du schmeichelst dir nicht, du sagst dir keine Artigkeiten; du sagst nicht: Ich bin gerecht, während du ungerecht bist, und fängst so an, die Wahrheit zu tun. Du kommst aber zum Lichte, damit deine Werke offenbar werden, weil sie in Gott getan sind; denn gerade auch dies, daß dir deine Sünde mißfiel, würde dir nicht mißfallen, wenn Gott dir nicht leuchtete und seine Wahrheit es dir nicht offenbarte. Aber wer, obwohl gemahnt, seine Sünden liebt, haßt das mahnende Licht und flieht es, so daß seine bösen Werke nicht kund werden, die er liebt. […] Es sei vor dir, von dem du nicht willst, daß es vor Gott sei. Wenn du aber deine Sünde hinter dich tust, so wird sie dir Gott wieder vor deine Augen bringen, und wird sie dann hinbringen, wenn eine Frucht der Buße bereits unmöglich ist.[386]

[385] Vgl. zum Tun der Wahrheit Ruhstorfer, *Platoniker*, S. 315: „Das göttliche Tun der Wahrheit findet seinen sichtbaren Ausdruck in der Hingabe des Gottessohnes an uns. Die erste Tat ist die depressio, subiecto, oder declinatio des Wortes in die Niedrigkeit des Fleisches." Ebd. S. 316: „Aber auch das Tun der Wahrheit, wie es das Resultat der Unterscheidung des Menschen von sich selbst ist, wird schließlich ein Tun des Menschen im Fleische."

[386] *Io. ev. tr.* XII,13 (CCL 36,128,20–38;129,45–48): „Multi enim dilexerunt peccata sua, multi confessi sunt peccata sua; quia qui confitetur peccata sua, et accusat peccata sua, iam cum deo facit. accusat deus peccata tua; si et tu accusas, coniungeris deo. quasi duae res sunt, homo et peccator. quod audis homo, deus fecit; quod audis peccator, ipse homo fecit. dele quod fecisti, ut deus saluet quod fecit. oportet ut oderis in te opus tuum, et ames in te opus dei. cum autem coeperit tibi displicere quod fecisti, inde incipiunt bona opera tua, quia accusas mala opera tua. initium operum bonorum, confessio est operum malorum. facis ueritatem, et uenis ad lucem. quid est, facis ueritatem? non te palpas, non tibi blandiris, non te adulas; non dicis: iustus sum, cum sis iniquus, et incipis facere ueritatem. uenis autem ad lucem ut manifestentur opera tua, quia in deo sunt facta; quia et hoc ipsum quod tibi displicuit peccatum tuum, non tibi displiceret, nisi deus tibi luceret, et eius ueritas tibi ostenderet. sed qui et admonitus diligit peccata sua, odit admonentem lucem et fugit eam, ut non arguantur opera eius mala quae diligit. […] sit ante te quod non uis esse ante deum. si autem post te feceris peccatum tuum, retorquet illud tibi deus ante oculos tuos; et tunc retorquet, quando iam paenitentiae fructus nullus erit."

Die zwei Seelen, zwei Willen und zwei Seiten, die noch im Konflikt sind (vgl. Jak 1,8), werden in Augustins berühmten Bekehrungserlebnis mit der Heiligen Schrift konfrontiert: „Nimm und lies, nimm und lies! […] [d]enn ich konnte das nur so deuten, Gott befehle mir, ein Buch aufzuschlagen und die Stelle zu lesen, auf die als erste mein Blick fallen werde."[387] Das „*tolle lege*" bezieht sich im Imperativ auf Augustins Willen und befiehlt das Lesen als *religiösen* Akt, der den Leser an die *res* der gelesenen *signa* erinnert und ihn in dieser Sache wieder sammelt. Insofern ist dieses Bekehrungserlebnis keine Entscheidung zum Glauben oder ein bewusster Sprung, sondern das Wiedererinnern der wahren Religion, die nie abwesend war, sondern immer die Religion seiner Mutter und seiner Kindheit gewesen ist. Der Mensch kann im Glauben keinen Anfang setzen, also wieder-erinnert sich Augustin hier durch das Wiederlesen seines Paulus-Büchleins daran, was Gottes Gnade durch seine Mutter in ihm schon angefangen hat.[388]

Die gelesene Stelle (Röm 13,13–14) ermahnt Augustin dazu, das Leben nach dem Fleisch zu überwinden, das heißt eine der beiden Seiten, die den Konflikt erzeugte, hinter sich zu lassen.[389] „Denn sofort, als ich den Satz zu Ende gelesen hatte, strömte das Licht der Gewissheit in mein Herz; jegliche Finsternis des Zweifels war verschwunden."[390] In der Weise, wie sich Augustin gegen das Fleisch wendet und sich für den Geist *entscheidet*, überschreitet sein Verständnis die gelesenen Worte hin zur inneren Einsicht.[391] Dieses Lesen entspricht ebenfalls der inneren Verwandlung von der zeitlichen Welt hin zum Ewigen (*conf*. VIII,10,24).[392] Indem eine der Konfliktseiten nun durch Entscheidung weggefallen ist, gibt es keine Zerrissenheit zwischen zwei Positionen mehr, sondern nur noch die Gewissheit der Seite des Glaubens. Die Bekehrung Augustins zeigt sich als konsequente Anwen-

[387] *Conf*. VIII,12,29 (CCL 27,131,20;24–25): „Tolle lege, tolle lege […] nihil aliud interpretans diuinitus mihi iuberi, nisi ut aperirem codicem et legerem quod primum caput inuenissem."

[388] Vgl. *conf* .VIII,12,30: „Jetzt stand ich auf jener Regel des Glaubens, auf der du mich ihr vor Jahren im Traum gezeigt hattest."

[389] Vgl. O'Collins, Gerald, „The Inspiring Power of Scripture: Three Case Studies", in: *Irish Theological Quarterly* 79/3 (2014), S. 266–273, hier: S. 271. O'Collins zeigt auf, dass Augustin interessanterweise in allen späteren Schriften und Predigten zu diesem Vers die Bedeutung für seine persönliche Konversion nie erwähnt, noch sonst dem Vers besondere Aufmerksamkeit schenkt.

[390] *Conf*. VIII,12,29 (CCL 27,131,36–38): „Statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt."

[391] Vgl. Mayer, Cornelius, „Die Zeichen und die Bekehrung Augustins in den Confessiones", in: *Augustiniana* 19 (1969), S. 5–13, hier: S. 8: „Die Zeichenhaftigkeit der Schöpfung war geistig bewältigt, jedoch die Zeichen erreichten noch nicht seinen Willen. […] Im Licht der neuplatonischen Ontologie vom absoluten Vorrang alles Inwendigen und Geistigen sieht er aber jetzt auch zwischen dem Alten Testament und den Briefen des Apostels keine Gegensätze mehr. Die ganze Schrift hat ja nur eine Verweisungsfunktion auf Christus. Nunmehr achtete er nicht mehr auf den Wortsinn, sondern auf den hinter den Worten sich offenbarenden Geist."

[392] Vgl. *Conf*. VIII,6,15: „Er las, und in seinem Innern, wo du hineinsahst, geschah die Verwandlung. Sein Geist löste sich von der Welt, wie sogleich offenbar wurde."

dung seiner Semantik und Illuminationslehre: „Was innerlich vor sich ging, wurde nach außen sichtbar; was außen geschah, wurde als Zeichen aufgenommen und drinnen verarbeitet."[393] Augustin unterscheidet sich selbst (seinen inneren Willen) an den äußeren Zeichen der Heiligen Schrift, um durch ihre Ermahnung in die geistige innere Einsicht zu gelangen, die aber nicht aus dem Buchstaben folgen kann, sondern durch die innere Präsenz des göttlichen Lichtes erzeugt wird. Die Einsicht in die äußeren Zeichen trennt ihn in dem Maße vom Äußeren ab, wie es ihn auf die innere Unterscheidung *verweist*.[394]

Alypius – ein Freund Augustins, der bei seiner Bekehrung zugegen war – wiederum bezog ebenfalls eine Schriftstelle auf sich. Er behandelte damit die Heilige Schrift als *Spiegel* seiner Seele. Die beiden verwenden die biblischen Erzählungen als Archetypen ihres Lebens, bspw. dem verlorenen Sohn[395] oder Adams im Paradies.[396] Augustin kommt nicht umhin, festzustellen, dass Gott weit mehr in diesen beiden Lektüren bewirkt, als er erbitten oder erkennen konnte (*conf.* VIII,12,30). Dies folgt der Einsicht, dass jede Form wahrer Bibelauslegung nicht durch die eigenständige Auslegung des Textes geschieht,[397] sondern nur durch die innere Selbstmitteilung Gottes als Signifikat des Textes.[398] Die Heilige Schrift zu verstehen

[393] Mayer, Cornelius, „Die Zeichen und die Bekehrung Augustins in den Confessiones", in: *Augustiniana* 19 (1969), S. 5–13, hier: S. 10–11.

[394] Vgl. Murad, Yasser, *Sprache und Wahrheit, Zeichentheorie und Illuminationslehre bei Augustinus*, Tübingen 2011, S. 217: „In der höchsten Stufe des Aufstiegs – der Schau des Lichtes– spielt die Sprache keine Rolle mehr, sondern die Erkenntnis wird durch die unmittelbare Verbindung mit Gott erworben." Zitiert nach: https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/46894. Letzter Zugriff: 18.6.20. Leider wird in Murads Arbeit nicht der Zusammenhang von Illumination und der Einsicht in das innere Wort erklärt. Ebenso übersieht die zitierte Aussage leider die Tatsache, dass die Erleuchtung durch das göttliche Wort erfolgt und das innere Wort bestimmt. Die äußere Sprache spielt in der inneren Erleuchtung keine Rolle mehr, aber das innere und göttliche Wort als Prinzip der Sprache sehr wohl.

[395] Vgl. Raffelt, Albert, „‚profectus sum abs te in regionem longinquam' (conf. 4,30), Das Gleichnis vom ‚verlorenen Sohn' in den Confessiones des Aurelius Augustinus", in: *Theologie und Glaube* 93 (2003), S. 208–222, hier: S. 219–220.

[396] Vgl. Cameron, *Scripture*, S. 200: „Augustine becomes Adam in the Garden of Eden (Gen 3 and the prodigal son of Jesus parable (LK 15). He is the Pauline double personality, at once devoted to and rebellious against God's law (Röm 7), and the mystical deer panting for God's fountain."

[397] Vgl. bspw. die moderne Position Kants, bei dem die Heilige Schrift, im direkten Gegensatz zu Augustin, den Kriterien der Vernunftreligion unterworfen ist. Vgl. Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Rudolf Malter (Hrsg.), Stuttgart 1974, S. 145f. (AA VI, S. 112): „Wenn also gleich eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen worden, so wird doch das oberste Kriterium derselben, als einer solchen, sein: ‚alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung u.s.w.', und da das letztere, nämlich die moralische Besserung des Menschen, den eigentlichen Zweck aller Vernunftreligion ausmacht, so wird diese auch das oberste Prinzip aller Schriftauslegung enthalten."

[398] Vgl. Ruhstorfer, *Quelle,* S. 109: „In-der-Schrift-Sein bedeutet In-Christus-Sein. Die Selbstmitteilung Gottes meint also weder eine stets unanschauliche, kaum kommunizierbare innere Seinserfahrung noch eine bloße Instruktion, sondern sie meint immer ein vernehmbares mit-

und auf sich anzuwenden ist ein Akt der gnadenhaften Erleuchtung – und muss es sein, da keines der Zeichen sich selbst für den Leser interpretieren kann. Augustin scheint sich als erleuchtet vorzufinden, weil er überhaupt eine relevante Bedeutung aus den Worten gewinnen konnte. Damit ist das *relegere* der Heiligen Schrift und das *intellegere* der inneren Wahrheit der Anfang seiner christlichen *vera religio*.

Es kann an dieser Stelle festgehalten werden, dass jeder menschliche Versuch, sich selbst denkend der Wahrheit zu bemächtigen (*conf.* X,41,66), für Augustin scheitern muss. [399] Aus diesem Grund erschien das Urbild der Wahrheit, die *sapientia Dei* in der *forma servi* in menschenangemessener Weise, damit der Mensch ein Abbild hat, an dem er lernen kann, wie er die *cogitatio dei* (*conf.* VII,1,1) aufsuchen soll. Da der Mensch sich nicht zu Gott empor denken kann, muss ihm das Gesuchte entgegenkommen. Dies geschieht in der *subiectio* seiner Menschwerdung. Die neuplatonische *superbia* (vgl. *ep.* CXVIII,17,20) erfüllt für Augustin ihr elitäres Versprechen, durch Kraft eigenen Denkens zum ersten Prinzip aufsteigen zu können, nicht mehr:[400]

> In diese große Trennung wurde der Mittler gesandt. Nicht konnte zu Gott der Mensch; Gott wurde Mensch, damit du Mensch, der du zum Menschen kannst und zu Gott nicht könntest, durch den Menschen gelangtest zu Gott, und es wurde ein Mittler Gottes und der Menschen aufgestellt, der Mensch Jesus Christus (1 Tim 2,5).[401]

Vielmehr kommt der Mensch nun seinem Gott entgegen, sofern er denselben Weg beschreitet, mit dem Gott den Menschen entgegenkam: dem Weg der Demut (*conf.*

---

hin vernünftiges Wort, das im Geist gehört als Wort Gottes verstanden werden kann und dem Menschen einen Aufenthalt und mehr noch ein zu Hause bietet."

399 Vgl. Ruhstorfer, *Konversionen*, S. 295: „Der früher Augustin sieht noch in dieser partiellen Erhebung des menschlichen Geistes zum göttlichen den Höhepunkt des menschlichen Denkens (*acad.* 1,23;2,2; sol. 1,24; *mag.* 11,38, *an. quant.* XXXIII,76), dem allerdings bereits eine Selbstunterscheidung vorausgeht (*sol.* 1,12). Nach 396 erscheinen neuplatonische Aufstiegsversuche unter dem Vorzeichen der Überheblichkeit (*conf.* 7,9,13). Die Versuche Augustins, sich über die Stufen der Geistigkeit bis zu Gott zu erheben, scheitern. Im siebten Buch der Confessiones schildert er zwei Aufstiegsversuche der Seele (*conf.* 7,10,16 und 7,17,23)."

400 Vgl. Flasch, *Augustin*, S. 301: „Augustin ließ sein Eines Denken sein, aber er setzte das negative Aufstiegsverfahren fort. In Wirklichkeit gab er der negativen Theologie eine neue Funktion (trin. VIII,3,4): Sie steht nicht am Ende der Gotteserkenntnis, sondern ist deren Vorbereitung."

401 *En. ps.* CXXXIV,5 (CCL 40,1941,17–21): „In magna ista separatione missus est mediator. non poteras ad deum homo; deus factus est homo: ut quoniam homo potes ad hominem, qui non posses ad deum, per hominem uenires ad deum; et factus est mediator dei et hominum, homo christus iesus."

VII,9,14).[402] Aufsteigen können die Menschen nicht, jedoch hinabsteigen, in die Niedrigkeit der Wahrheit Gottes, kann auch der Mensch (*io. ev. tr.* VII,23).

> [S]ie richteten ihr Augenmerk wohl auf das Ziel, aber nicht auf den Weg; der Herr rief sie, damit sie in geordneter Weise ins Vaterland kämen, auf den Weg zurück. Denn hoch liegt das Vaterland, niedrig ist der Weg dahin. Das Vaterland ist das Leben Christi, der Weg ist der Tod Christi; das Vaterland ist die bleibende Wohnung Christi, der Weg ist das Leiden Christi.[403]

In der Unterwerfung unter das Wort wird das Wort in seiner eigenen demütigen Inkarnation nachgeahmt, es ist die Verähnlichung (*imitatio*) mit dem Urbild (*imago*).

Sofern Augustin den neuplatonischen Aufstieg in dieser Form aufgegeben hat, würde dies eine Inversion der gesamten menschlichen Vernunftstruktur nach sich ziehen. Das menschliche Denken könnte nicht mehr von sich aus das Prinzip seines Denkens aufsuchen, sondern umgekehrt, würde der Mensch von diesem Prinzip in seinem Abstieg aufgesucht werden. Ließe sich beides aufzeigen, so wäre die oben gestellt Frage[404] eindeutig zu beantworten: Die menschliche Vernunft muss sich dem Wort Gottes unterwerfen, um Wahrheit zu empfangen.

Demut und Platons Aufstieg aus der Höhle

Im Vergleich mit dem Aufstieg aus dem Höhlengleichnis Platons (Pol. 514a–515b)[405] lässt sich Folgendes beobachten: Der entfesselte Weise vollzieht seinen Aufstieg zur Ideenwelt und Erkenntnis der Wahrheit. Damit aber allen Menschen der Unterschied von Licht (Sonne) und Finsternis (Höhle) und Schein (Schatten) und Realität (Dinge) aufgezeigt wird, bedarf es auch eines Abstieges.[406] Während nun Au-

---

[402] Vgl. Flasch, *Augustin*, S. 291: „Was den griechischen Weisen fehlte, war das erzitternde Bewusstsein, das Gute nicht vom Menschen her beginnen zu können. Sie kannten den Logos, aber nicht seine Menschwerdung. Sie kannten nicht die Weisheit der göttlichen Abstiegsbewegung in eine Welt, die Widerstände leistet."

[403] *Io. ev. tr.* XXVIII,5 (CCL 36,279,19–23): „Adtendebant quo, et non uidebant qua; dominus eos, ut ordinate uenirent ad patriam, reuocauit ad uiam. excelsa est enim patria, humilis uia. patria est uita christi, uia est mors christi; patria est mansio christi, uia est passio christi."

[404] Untersteht die Heilige Schrift der menschlichen Vernunft, oder die menschliche Vernunft der Heiligen Schrift?

[405] Vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 186f.

[406] Vgl. Platon, *Politeia* VI St. 511b–c: „So verstehe denn auch folgendes: unter dem zweiten Abschnitt des Denkbaren meine ich das, was der denkende Verstand unmittelbar selbst erfasst mit der Macht der Dialektik, indem er die Voraussetzungen nicht als unbedingt Erstes und Oberstes ansieht, sondern in Wahrheit als bloße Voraussetzungen, d. h. Unterlagen, gleichsam Stufen und Aufgangsstützpunkte, damit er bis zum Voraussetzungslosen vordringen an den wirklichen Anfang des Ganzen gelange, und wenn er ihn erfasst hat, an alles sich haltend was

gustin nach seinen skeptischen und rationalistischen Enttäuschungen und seiner gnadentheologischen Wende nicht mehr davon ausgehen kann, dass der Mensch den Aufstieg zur Wahrheit aus sich heraus schafft, so bedeutet das nicht, dass der Mensch keinerlei Zugang zum *mundus intelligibilis* besitzt.[407] Denn der Abstieg des weisen Lehrers[408] erfolgt mit demselben Zweck und selber Konsequenz wie bei Platon auch.[409] Der göttliche Logos inkarniert sich, steigt zu den Menschen herab, lehrt sie den Weg zur Wahrheit, und er wird, wie Sokrates, dafür hingerichtet.[410] In

mit ihm in Zusammenhang steht, wieder herabsteigen ohne irgendwie das sinnliche Wahrnehmbare dabei mit zu verwenden, sondern nur die Begriffe selbst nach ihrem eigenen inneren Zusammenhang, und mit Begriffen auch abschließe." Vgl. Philo von Alexandria, *Über die Freiheit des Tüchtigen*, *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 7, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962 § 5, S. 5: „Diese vermögen das intelligible Licht nicht zu sehen wegen der Schwäche ihres seelischen Auges, das naturgemäß durch den strahlenden Glanz geblendet wird. Gleich als ob sie sich in beständiger Nacht aufhielten, schenken sie denen, die im Licht des Tages leben, keinen Glauben, und ihre Erzählungen über das, was sie im unvermischten Glanz der Sonnenstrahlen völlig klar gesehen haben, halten sie für Spuk und trugbildhaft und glauben, es unterscheide sich nicht von Gaukelei."

[407] Vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 187: „Dort ist es die Vernunft, die sich über die ‚abgeschatteten' Gegenstände der Ideen einen Zugang zur Transzendenz verschafft, hier werden die geschichtlichen Ereignisse, die mirabilia rerum, und deren Aufzeichnung in der Bibel zur Abschattung der Transzendenz, die freilich die Vernunft gleichsam auf dem Umweg der auctoritas und der fides als solche erkennt. Der platonische κόσμος οὗτος wird durch die Heilsgeschichte in seiner transzendentalen Verweisungsfunktion sozusagen angereichert."

[408] Vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 189: „In der augustinischen Konzeption übernimmt die Rolle des Philosophen jener Weise, der als das inkarnierte Verbum absolut sicheres Wissen nicht nur über die Urbilder der Schöpfung, sondern auch über den der dispensatio temporalis zugrunde liegende Heilsplan besitzt, und der deshalb, wie das im Einzelnen noch zu zeigen sein wird, befähigt ist, die heilsgeschichtlichen dicta und facta authentisch auf die Transzendenz hin auszulegen."

[409] Augustin erklärt in *vera rel.* III,3 ausdrücklich, dass Christus die Lehre, die der platonischen sehr ähnlich ist, so vermittelt hat, dass sie als wahre Lebensform nicht nur wenigen Philosophen, sondern allen Menschen zugänglich wurde. Laut Augustin hat Christus als Lehrer der Völker wirklich erreicht, was Platon gerade mal für Einzelne wünschen konnte.

[410] Vgl. Platon, *Politeia* II St. 361e–362a: „Bei solcher Gemütsverfassung wird der Gerecht gegeißelt, gefoltert, in Ketten gelegt und geblendet werden an beiden Augen und schließlich wird er nach allen Martern noch ans Kreuz geschlagen und so zu der Einsicht gebracht werden, dass es nicht das Richtige ist, gerecht sein zu wollen, sondern es scheinen zu wollen. Das Wort des Aischylos aber wäre weit richtiger vom Ungerechten gesagt worden. Denn tatsächlich – so sagen sie – ist es der Ungerechte, der, weil er mit seiner Wirksamkeit auf dem Boden der Wirklichkeit steht und nicht dem Scheine lebt, nicht ungerecht scheinen, sondern es sein will." Auch wenn Augustin den Vergleich zwischen dem beispielhaften Tod Jesu und dem Tod des Sokrates nicht zieht, so ist doch der Aufstieg aus der Welt der Phantasiebilder in *vera rel.* X,19 über die Stufe des Inkarnierten zur Erinnerung der göttlichen Natur orientiert an dem platonischen Aufstieg des Höhlengleichnisses. „Sich seine erste und vollkommene Natur wieder in Erinnerung zu bringen. Das aber ist die christliche Religion unserer Tage [*nostris temporibus*]." (Ebd.) Mit dem Mittel der Erinnerung erreicht das religiöse Bewusstsein aus der Zeit nach der Inkarnation wieder ihr Prinzip in seiner geschichtlichen Erscheinung. Man

gewissem Sinne erfolgt in Augustins Gnadenmodell zunächst der Abstieg des Weisen (Christus) und dann der Aufstieg aller, die er aus der „Höhle" der Finsternis führt.[411] Es scheint nun aber weniger so zu sein, dass Augustin sich der Inkarnation zuwendet, weil die Aufstiege scheitern, sondern vielmehr können die menschlichen Aufstiegsversuche nur deshalb scheitern, weil ohne den Abstieg, die Gnade, die Inkarnation des Logos überhaupt nichts von Gott erkannt werden kann.[412] Die Menschwerdung Christi bedeutet für Augustin in der Konsequenz die Aufgabe des antiken Weisheitsideals und zugleich die Angewiesenheit auf die gnädige Zuwendung der Gottheit als Anfang aller wahren Weisheitssuche. Sofern unter der griechischen Philosophie das Streben nach Weisheit verstanden wird, liegt die Zukunft dieser alten Tradition konsequenterweise in der christlichen Philosophie, die das Ziel, das kein Grieche erreichen kann (weshalb er sich *philo-sophos* und nicht *sophos* nennt; er liebt die Weisheit, hat sie aber nicht), im inkarnierten Christus tatsächlich erreichen kann.

Die Inversion der neuplatonischen Vernunfthierarchie

In *Confessiones* IX untersucht Augustin den Sinn, den die neuplatonischen Aufstiege noch haben können. Die Inversion der menschlichen Vernunft zeigt sich am deutlichsten an den Versuchen Augustins, es Plotin gleichzutun und einen denkenden Aufstieg zum ersten Prinzip zu bewerkstelligen. Ruhstorfer weist in sei-

---

beachte an dieser Stelle die Differenz von *religio perfecta* und *nostris temporibus christiana religio* (ebd.), also die Differenz von vollendeter Religion als sündenlose Bindung an Gott im Unterschied zur Religion „unserer Zeit", die einen geschichtlichen Modus darstellt, der gewisse Differenzen noch zu überbrücken hat und hierzu zeitliche und wandelbare Mittel bietet. Diese Zeit, bzw. dieses Zeitalter des Glaubens an die Inkarnation erinnert an der Eingangsformulierung von *Nostra Aetate.*

411 Vgl. Augustinus, *Das Antlitz der Kirche*, Hans Urs von Balthasar (Einl. & Hrsg.), Freiburg 1991, S. 12: „Dieser aufsteigende Weg, der als solcher freilich die Heilsordnung ist, hat zu seiner innersten unverrückbaren Form eben den Abstieg Gottes: Abstieg des Ewigen Wortes in die endgültige Existenz im Fleische; Abstieg des fleischgewordenen Mittlers als Haupt der Menschheit in seinen Leib, die Kirche."

412 Vgl. *En. ps.* CXXI,5: „Jetzt also, Brüder, wer immer die Spitze des Geistes emporhebt, wer immer die Nacht des Fleisches ablegt, wer immer das Auge des Herzens reinigt, der erhebe es und schaue Es-Selbst [*idipsum*] […]. Du begreifst es nicht, zu viel ist's, einzusehen, zu viel, zu fassen. So behalte, was Der, den du nicht fassen könntest, für dich geworden ist. Behalte das Fleisch Christi, auf das du als Kranker gehoben wirst, als Halbtoter, mit den Wunden der Räuber zurückgelassen, um zur Herberge geleitet und dort geheilt zu werden […]. Festigkeit des Herzens suchte Er da Er sagte: ‚Ich bin, der ich bin.' […] Aber du hast vielleicht die Schau noch nicht – ermatte nicht, verzweifle nicht. Der Ist, wollte Mensch sein, wie du es bist. […] Weil du noch im Fluss bist, und in der Veränderlichkeit und Buntheit der menschlichen Sterblichkeit nicht begreifen kannst, was das ist: Es-Selbst. Ich steige herab, weil du nicht kommen kannst. "

nem Aufsatz[413] auf die Quellen der augustinischen Denkbewegung in Confessiones VII hin und rekonstruiert aus diesen systematisch den Gedanken Augustins. Die Daten sind erstens die Noetik des Porphyrios, zweitens die plotinische Einsicht, dass alles gegeben ist (die sich mit dem paulinischen Gnadenbegriff verbindet) und drittens die Einsicht, dass sich ein Aufstieg zum ersten Prinzip aus der Kraft des menschlichen Geistes als unmöglich erweisen muss.[414] In *en. ps.* CXIX wird auf die Notwendigkeit der *humilitas* hingewiesen, die die Gegenwart mit dem inkarnierten Logos, nicht mehr durch Aufstieg, sondern in der Niedrigkeit sucht:

> Es gibt einen Berg, den wir besteigen, eine gewisse geistige Erhabenheit. Und welcher ist dieser Berg, den wir ersteigen, wenn nicht der Herr Jesus Christus? Er selbst schuf dir, leidend, ein Tal der Tränen, der, bleibend, einen Berg des Ersteigens schuf […] So stieg Er zu dir herab, dass er in Sich selber verblieb; Er stieg zu dir ab, um dir zu einem Tränental zu werden, Er verblieb in Sich selbst, um dir zu einem Berge des Aufstiegs zu werden […] denn damit wir aufsteigen können, war ein Abstieg zu uns notwendig.[415]

Durch die Vermittlung des Wortes – und folglich auch der Schrift – kann der Geist im Glauben Kenntnis um das Eine erlangen, das ihm ansonsten immer entzogen geblieben wäre. Diese „neue Sicht auf das Denken und Wollen"[416], das sich aus der Einarbeitung der Gnadenlehre in die neuplatonische Epistemologie ergibt, arbeitet Ruhstorfer in seinen Transformationen heraus.

Porphyrios hatte den von Plotin herausgestellten absoluten Unterschied des Einen zum Vielen durch dessen Einbeziehung in ein Kontinuum geistiger Substanzen relativiert[417], wodurch der Seele die Möglichkeit eröffnet wurde, sich bis

---

[413] Vgl. Ruhstorfer, *Platoniker,* S. 284–341.

[414] Vgl. Ruhstorfer, *Platoniker,* S. 291f.

[415] *En. ps.* CXIX,1–2 (CCL 40,1777,29–31;40–41; 2–3): „Conuallis humilitatem significat; mons celsitudinem significat. est mons quo adscendamus, spiritalis quaedam celsitudo. et quis est iste mons quo adscendimus, nisi dominus iesus christus? […] sic descendit ad te, ut maneret in se: descendit ad te, ut fieret tibi conuallis plorationis; mansit in se, ut esset tibi mons adscensionis. […] quia ut adscendamus descensum est ad nos."

[416] Ruhstorfer, *Platoniker,* S. 284.

[417] Vgl. Porphyrios, *Sententiae*, *Auxiliaries to the Perception of intelligible natures, Select Works of Porphyry*, Thomas Taylor (Übers.), Frome (Somerset) 1994 [The Thomas Taylor series 2], S. 173, Sent. 15: „If, however, intellect understands many things, and not one thing only, intellect also will necessarily be any. But the One subsists prior to the many; so that it is necessary that The One should be prior to intellect." Diese Stelle steht im Gegensatz zu der These von Pérez Paoli, dass Porphyrios den Unterschied zwischen Einem und Vielen relativiert hat (*Hypostasis*, S. 54ff.). Bezeichnenderweise ist die 15. Sentenz exakt die Stelle, die bei Pérez Paoli nicht zitiert wird. Vgl. Pérez Paoli, *Hypostasis*, S. 56, Anm. 60.

zur *consubstantialitas*[418] mit Gott zu erheben.[419] Bei Plotin soll „ ‚durch das Prinzip […] das Prinzip geschaut werden' (*Enn*. VI 9,11,31f.). Dieser Gedanke erinnert an das Psalmwort: ‚In deinem Licht schauen wir das Licht' (Ps 36,10). […] In Plotins Worten heißt dieser Gedanke ‚Wäre das Auge nicht sonnenhaft, könnte es die Sonne nicht sehen' (*Enn*. I 6,9,30f.). Will man Gott sehen, muss man ‚gottesförmig' (*Enn*. I 6,9,33) werden."[420] Augustinus hat insbesondere diese Erhebung zum Einen – um Gott ähnlich zu werden – als Überheblichkeit kritisiert und der neuplatonischen *superbia* die *humilitas* des Mittlers gegenübergesetzt.[421] Das grundlegende Bedürfnis, dass eine geistige Nähe zum ersten Prinzip gesucht wird, bleibt gleich. Dieses durchaus religiöse Bedürfnis formuliert Porphyrios wie folgt:

> Es spricht doch die Vernunft, dass das Göttliche ganz und gar gegenwärtig, dass aber als Tempel dafür bei den Menschen das Denken gewohnt ist, vor allem allein das des Weisen, und dass die dem Gotte zukommende Ehre ihm von dem bezeugt werde, der den Gott am meisten erkannt hat. […] Und gereinigt wird der Mensch durch das Denken Gottes, auf gerechtes Handeln ist er – von Gott dazu angetrieben – bedacht.[422]

Die Weisheit des Menschen geht nun nicht mehr vollständig im Denken (νοῦς) auf, an dem der Mensch teilhat, sondern bleibt ein gegebenes Wissen von der Bestimmung des Menschen, und zwar im Hinblick auf das Wohnen des Menschen in der Wahrheit.[423] Im Confessiones VII grenzt Augustinus in aller Deutlichkeit meta-

---

[418] Vgl. Benz, Ernst, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik,* Stuttgart 1932, S. 293, S. 414–418. Benz sieht in den „Gleichsam"-Aussagen Plotins (*Enn*. VI), die das erste Eine dem *nous* wesenhaft verwandt machen, den entscheidenden Schritt in Richtung der christlichen *homoouisie*-Lehre. Dies findet sich auch bei Porphyrios: vgl. *Select Works of Porphyry*, Thomas Taylor (Übers.), Frome (Somerset) 1994, S. 179, Sent. 31: „Intellect is in God, but is every where and no where, with respect to the natures posterior to it."

[419] Vgl. Smith, Andrew, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition, A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, Den Haag 1974, S. 54: „It is at this point that Plotinus had recourse to the dogmatic assertion of the unity of the ego with nous, that we become nous. […] The evidence would seem to suggest that he regarded this stage as more difficult than Plotinus had done, but, nonetheless, possible in exceptional cases. […] We attributed Plotinus' boldness here to the conviction of actual experience. Porphyry was, perhaps, less optimistic. (Life of Plotinus Kap. 23). […] Not doubt the fact that Porphyry so passionately desired but failed to bring the ordinary man into a common scheme of salvation with the philosopher also weakened his belief in the capacity of man to reach the divine level."

[420] Roth, Ulli, *Gnadenlehre*, Paderborn 2013, S. 149.

[421] Vgl. Ruhstorfer, *Platoniker*, S. 331.

[422] Porphyrios, ΠΡΟΣ ΜΑΡΚΕΛΛΑΝ, Walter Pötscher (Hrsg. & Übers.), Leiden 1969, XI. 26–1; 8–9, S. 24–25.

[423] Vgl. *civ.* XI,3: „[S]ie [Heilige Schrift] heißt die kanonische und wir schenken ihr Glauben in den Dingen, die nicht zu wissen keineswegs frommt, die wir aber aus uns selbst zu wissen nicht imstande sind. […] Wie wir also in Bezug auf die sichtbaren Dinge, welche wir nicht

physische Spekulation von gegebenem Wissen und dem Wohnen in der Wahrheit ab. Dieses Wissen kann nicht nur im Denken verharren, sondern führt zur Krisis des ganzen Menschen. „Die entscheidende Krisis meint keine Flucht des Einsamen zum Einsamen [Plotin], keinen *recursus animae ad Patrem* [Porphyrios], sondern das Anziehen Christi, das heißt die Erneuerung des ganzen Menschen aus Leib und Seele, welche das Wohnen in der Wahrheit zur Folge hat."[424] Die Inkarnation als Selbstgabe und das Bekenntnis (Glaubenskenntnis des Inkarnierten) erscheinen als die Erfüllung des menschlichen Bedürfnisses nach Gegenwart mit dem ersten Prinzip: Nicht der Mensch denkt sich gottähnlich, sondern Gott wird Mensch. Nicht der Mensch erkennt Gott, sondern er glaubt an diesen. Nicht der Mensch steigt zu Gott auf, sondern dieser wird ihm durch Selbstentäußerung zur Hypostase (*subiectum*) einer neuen geistigen Existenz.

Nietzsche hat die Umkehrung menschlicher Vernunft, die hier vonstattengeht, wie folgt formuliert: „Was *ist* Wahrheit? Man *hat* bereits die Wahrheit auf den Kopf gestellt, wenn der bewusste Advokat des Nichts und der Verneinung als Vertreter der ‚Wahrheit' gilt."[425] Und weiter: „Man hatte aus der Realität eine ‚Scheinbarkeit' gemacht; man hatte eine vollkommen erlogne Welt, die des Seienden, zur Realität gemacht."[426] Was an dieser Stelle mit dem Begriff der „Inversion"[427] gezeigt werden soll, ist die konträre Entgegensetzung dessen, was Nietzsche in diesem kurzen Satz über „den Theologen" aussagt: Das augustinische (paulinische) Christentum hat das pagane Leben und seine Wahrheit invertiert.

> Die Bewertung des Paulus als Ursprung der Enteignung des Wesens des Menschen – seines Willens zum Leben in dieser Welt – hat ihren großen Protagonisten in Friedrich Nietzsche. Wenn Nietzsche einerseits den Gründer des Christentums und damit seinen Widersacher in Paulus ausmacht, andererseits im Platonismus die Unwahrheit der Welt beginnen sieht, dann gewinnt Augustins Tat, Platonismus

selbst gesehen haben, denen glauben, die sie gesehen haben, und so auch in Bezug auf die übrigen Objekte der einzelnen Sinne, so müssen wir in Bezug auf das, was mit dem Geiste wahrgenommen wird (denn auch der Geist wird mit vollem Recht Wahrnehmungsvermögen, sensus, genannt, woher auch das Wort sententia sich ableitet), d. h. in Bezug auf solche unsichtbare Vorgänge, die unserem inneren Sinne ferne liegen, denen Glauben beimessen, die sie in jenem unkörperlichen Lichte als Anordnungen inne geworden oder als darin ruhend schauen."

[424] Ruhstorfer, *Platoniker,* S. 336.

[425] Nietzsche, Friedrich, *Der Antichrist, Versuch einer Kritik des Christentums*, KSA 6, S. 175,12–14.

[426] Nietzsche, Friedrich, *Der Antichrist, Versuch einer Kritik des Christentums*, KSA 6, S. 176,32–177,3.

[427] Der lateinische Begriff *inversio* ist bei Augustin nicht nachweisbar. Trotzdem kann er Augustins Denken beschreiben, da Begriffe wie *perversio* oder *conversio* geradezu Legion sind und aus einer anderen Perspektive selbiges aussagen.

> und Paulus zu verbinden größtes Gewicht für die Geschichte des Christentums, die zumindest im Mittelalter die Geschichte des Abendlandes ist.[428]

Die eigentliche Logik der Inkarnation und der Umkehrung der neuplatonischen Vernunfthierarchie lässt sich deutlich aus der Kritik Nietzsches erkennen, die in diesem Sinne als zutreffend bezeichnet werden kann. Dieser Ansatz kann im Rahmen der eleatischen Unterscheidung von Sein und Schein her gedacht werden. Jede Philosophie setzt diesen Unterschied voraus, da sie ihrem Gehalt zumuten will, dass er sich von falschem und scheinbarem „Wissen" abhebt. Augustin nun identifiziert, wie Platon, diesen Schein in der körperlichen Außenwelt, in den Abhängigkeiten, Vorstellungen, Trieben und Lüste, kurz: dort, wo die Vielheit und die Sünde das Prinzip sind. Dem steht der *mundus intelligibilis* entgegen, das *verbum dei*, das sich zur materiellen Welt verhält wie Signifikat zum Signifikanten. Augustin hat durch die Unterscheidung zweier Welten nahezu alles „auf den Kopf gestellt", um das menschliche Denken zur inneren Wahrheit zu führen. Die Wahrheit wird nicht mehr durch Vernunft in einem Aufstieg, sondern durch Demut im Glauben an die Inkarnation gefunden – das bedeutet ebenfalls, dass die Moral zur Bedingung der Logik geworden ist.

Hierzu ist es zum einen vonnöten, die immanente Denkbarkeit der Trinität ebenso wie die Widersprüche in der körperlichen Scheinwelt (Sünden) nachzuweisen und offenzulegen – um den Schluss zu ermöglichen, dass die wahre Wirklichkeit in der unsichtbaren Welt aufgesucht werden müsse (*io. ev. tr.* VIII,2). Diese besteht eben im geistigen, immateriellen Gott. Das menschliche Denken wird als ein Wesen der Scheinwelt als nicht aus sich selbst heraus wahrheitsfähig gedacht, sondern vielmehr als eine Instanz, die der göttlichen Wahrheit aus Gier und Sünde eine scheinbare Wahrheit entgegensetzt: „Alle lieben die Wahrheit so sehr, dass jeder, der etwas anderes liebt als die Wahrheit, will, dass eben das, was er liebt, die Wahrheit sei."[429] Vielmehr ist nur dann Wahrheit im Denken des Menschen, wenn es das Prinzip der Vermittlung von Sein und Werden in sich trägt: das *verbum*, das allen Wandel von sich negiert: „Und etwas Falsches kann dieses Wort niemals haben, weil es sich unwandelbar so verhält, wie sich der verhält, von dem es ist."[430] So stellt Augustin in Bezug auf die alles unterscheidende göttliche Liebe fest: „So viel vermag die Liebe. Seht, weil sie allein es ist, die scheidet, seht, weil sie als einzige die Taten der Menschen unterscheidet."[431] Die Liebe unterscheidet in Wahrheit

---

[428] Ruhstorfer, *Platoniker,* S. 299.

[429] *Conf.* X,23,34 (CCL 27,173,26–27): „Nisi quia sic amatur ueritas, ut, quicumque aliud amant, hoc quod amant uelint esse ueritatem."

[430] *Trin.* XV,14,23 (CCL 50A,496,14–15): „Et falsum habere aliquid hoc uerbum numquam potest quia immutabiliter sic se habet ut se habet de quo est."

[431] *Ep. Io. tr.* VII,7 (PL 35,2033): „Tantum valet caritas. Videte quia sola discernit, videte quia facta hominum sola distinguit." ((Übersetzung: SW))

von allem nur scheinbar Guten, sodass Augustin zu dem programmatischen Kriterium gelangt: „*Dilige, et quod vis fac.*“[432] Die Liebe unterscheidet und wird zum Prinzip der Inversion und Neuunterscheidung: Die Liebe stellt alles auf den Kopf.

c Confessiones XI–XIII – Die Heilige Schrift als Spiegel und Himmel

In Augustins 147. Brief mit dem Titel „*de videndo deo*“[433] führt Augustin ausführlicher seine Ansichten über die Schau Gottes aus. In diesem Text wird in dieser Frage unzählige Male auf die Autorität der Heiligen Schrift als Verständnisgrundlage verwiesen (*ep.* CXLVII,2;4–5). Ebenso besteht die Methode dieser Untersuchung darin, biblische Aussagen über die Möglichkeit und Unmöglichkeit, Gott zu sehen, zu harmonisieren. So hält Augustin fest: „Denn wir haben Gott nie mit dem Leib gesehen wie dieses Licht, auch nicht mit dem Geist wie den Glauben selbst in uns, mit dem wir glauben, sondern wir bezweifeln nur keineswegs, dass es wahr ist, weil es in der Schrift steht, der wir vertrauen.“ [434]

Ausgehend von „*Ecce enim regnum dei intra vos est*“ (Luk 17,21 VUL) versteht Augustin das Reich Gottes und damit die Lebensform der theoretischen Vollendung als einen inneren metaphysischen „Ort“, der als die Antizipation der jenseitigen Gottesschau verstanden wird. Philosophie und Wissenschaft bedeuten für Augustin auch im religiösen Sinne die Vollform menschlichen Lebens.[435] Der Blick wendet sich nach innen: „Von diesen Büchern aufgefordert, zu mir selbst zurückzukehren, trat ich, von dir geführt, in mein Inneres ein; dies gelang mir, weil du dich zu meinem Helfer gemacht hast. Ich trat also in mich ein, […] sah oberhalb meines Geistes das unveränderliche Licht.“[436] In sich findet der Mensch die Wahr-

---

[432] *Ep. Io. tr.* VII,8 (PL 35,2033).

[433] Dieser Text weist darüber hinaus eine Parallelstelle mit dem *tractatus in iohannis evangelium* auf: *de videndo deo* 34 307,16–308,16 und *io. ev. tr*. CXVIII,5. Hier wird die allegorische Bedeutung von Breite, Länge, Höhe und Tiefe des Kreuzes ausgelegt; ebenso in *en. ps.* CIII,12,13, und *doctr. chr*. II,41,62,148. Bezeichnend ist, dass Augustin das Kreuz immer nur in seinem symbolischen Gehalt (d. h. als Zeichen) deutet und nicht in seiner soteriologischen Funktion oder Kausalität.

[434] *Ep.* CXLVII,5,12 (CSEL 44,285,7–11): „Credimus: quoniam Deum nec corpore aliquando vidimus, sicut hanc lucem; nec mente, sicut ipsam in nobis, qua id credimus, fidem; sed tantum quia scriptum est in ea Scriptura cuius fideles sumus, quod verum sit minime dubitamus?“

[435] Vgl. Lorenz, *Wissenschaft*, S. 57: „Wenn die Schau der Wahrheit sich in ein Leben nach der Wahrheit, d. h. nach Gott, umsetzt, dann ist Wissenschaft gleichbedeutend mit sittlicher Existenz. […] Auch theologische Studien sind ohne caritas schädlich. Die Wissenschaft ist eine Art höheren und echteren Lebens, intelligere heißt: vollkommen im Licht des Geistes leben (io. ev. tr. 18,7). Dieser Zusammenhang von Leben und Erkennen ist schon darin ausgesprochen, dass für den jungen Augustin nosse gleichbedeutend ist mit cum Deo esse (ord. II,2,5).“

[436] *Conf*. VII,10,16 (CCL 27,103,1–5): „Et inde admonitus redire ad memet ipsum intraui in intima mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus. intraui et uidi […] supra mentem meam lucem incommutabilem.“

heit, durch die er anhand der Zeichen der Schrift erinnert wird, und zwar nicht als besessene, sondern als transzendente Wahrheit (*conf.* X,6). Durch die Heilige Schrift sieht sich Augustin göttlich geführt, von der Außenwelt in sich selbst zurückzukehren – „Das ist die Wendung von den zeitlichen Dingen zu den ewigen."[437] Diese Wende zeigt sich deutlich in der Struktur der *confessiones*: die ersten neun Bücher des biografischen und äußeren Lebens führen Augustin – stets durch entscheidende Lektüreerlebnisse initiiert – in sich selbst zurück. Diese Innenwelt, die als Ort der wahren *theoria*, als Hören des *verbum* – und nicht Schauen der *species* – verstanden wird, analysiert Augustin in *conf.* X–XI. Wiederum folgt sachgemäß in *conf.* XII die Frage der Interpretation der Schrift. Also dem rechten Umgang mit dem gehörten Wort. Die griechische *theoria*, die vor allem eine Erkenntnistheorie der Wahrnehmung fordert (vgl. Platon *Theaitetos* 195b–205d; Aristoteles, *de anima* III 4, 429b29–430a2), wird also durch die innere Er-*inner*-ung der Wahrheit – aufgefordert durch eine *contemplatio* der Schrift – ersetzt, die vor allem eine interpretative Hermeneutik als Methode der Wahrheitssuche erfordert:

> Da es also nicht in unserer Macht lag, die Wahrheit vermittels klarer Vernunftmethode zu finden und wir deswegen des Ansehens heiliger Schriften bedurften, glaubte ich nun allmählich, du hättest keinesfalls dieser Schrift ein so hervorragendes Ansehen in allen Ländern zuerkannt, wenn es nicht dein Wunsch gewesen wäre, dass man durch sie an dich glaube, durch sie dich suche.[438]

Für Augustin bleibt also gesetzt: „Alle Menschen streben von Natur nach Wissen" (*Metaph.* I,1 980a21).[439] Die Vollendung der menschlichen Natur (Glück) erfüllt sich darin, Gott zu wissen: „Glückselig hingegen, wer von dir weiß."[440] Jedoch wird diese natürliche Vollendung durch die paulinische Feststellung neu bestimmt: „*Videmus nunc per speculum in ænigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum*" (1 Kor 13,12 VUL) und: „*per fidem enim ambulamus, et non per speciem*" (2 Kor 5,7 VUL). Der Erkenntniszustand des Menschen bestimmt sich durch die glaubende Vorwegnahme der

---

[437] *Vera rel.* LII,101 (CCL 32,252,10–11): „Haec est temporalibus ad aeterna regressio."

[438] *Conf.* VI,5,8 (CCL 27,78,29–34): „Ideo que cum essemus infirmi ad inueniendam liquida ratione ueritatem et ob hoc nobis opus esset auctoritate sanctarum litterarum, iam credere coeperam nullo modo te fuisse tributurum tam excellentem illi scripturae per omnes iam terras auctoritatem, nisi et per ipsam tibi credi et per ipsam te quaeri uoluisses."

[439] Vgl. zum Menschen als Wahrheitswesen von Natur aus: Cicero, *de officiis*, *Vom pflichtgemäßen Handeln*, Heinz Gunermann (Hrsg. & Übers.), Stuttgart 2007, I,6,18: „Von den vier Gebieten aber, in die wir Wesen und Begriff des Ehrenhaften eingeteilt haben, betrifft jenes erste, das in der Erkenntnis der Wahrheit beruht, am meisten die Natur des Menschen. Alle nämlich fühlen wir uns gedrängt und geführt zur Begierde nach Erkenntnis (cognitio) und Wissen (scientia)."

[440] *Conf.* V,4,7 (CCL 27,60,3): „Beatus autem, qui te scit."

eschatologischen Gottesschau. In diesem Zusammenhang drängt sich die Frage auf, worin diese Vorwegnahme bestehen soll? Antwort: In der *speculatio*.[441] Es fragt sich also, in welchem Spiegelbild der Mensch etwas erkennen kann. In der menschlichen Seele, *imago dei*, die eben der Ort des inneren Reiches Gottes ist, Ort der geistigen Präsenz des ersten Prinzips, und dieser Ort wird aufgefunden durch Luk 17,21; Gen 1,26; 2 Kor 4,4; 1 Kor 15,49 – d. h. durch die Heilige Schrift: „Es vergeht [*transit*] nämlich diese Nacht, in der wir gegenwärtig leben, in der uns die Lampen der Hl. Schriften entzündet werden."[442]

Diese Heilige Schrift ist zeichenhafte Vermittlung (eidolon) des eigentlichen Urbildes (eikon), durch das sich der Mensch speculativ als gottebenbildlich, d. h. als wesenhaft kreatürlich erkennen kann.[443] Ein Blick in die sichtbaren Zeichen der Schrift ist ein gespiegelter Blick in die unsichtbare Seele und ihr Wesen.[444] Die Heilige Schrift verhält sich also zum *verbum dei* wie Signifikant zum Signifikat.[445]

---

[441] Vgl. zur speculativen Hermeneutik: S. 81, Anm. 10.

[442] *Serm*. CLXXXIX,1 [Miscellanea Augustiniana 1,209–211 (s. Frangip. 4)]: „Transit enim ista nox, in qua modo uiuimus, in qua nobis accenduntur lucernae scripturarum." Zitiert nach: Mayer, Cornelius, „Sermo / Predigt 189". Quelle: https://augustinus.de/einfuehrung/texte-von-augustinus-mit-online-uebers/weihnachten/239-der-sermo-189. Letzter Zugriff: 28.5.21.

[443] Eine solche Rolle des Vorbildes als Spiegel kennt auch Philo von Alexandria, *Über Joseph*, *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 1, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962, § 87, S. 176: „Indem er ihnen nämlich sein enthaltsames und tugendhaftes Leben wie ein gut gemaltes Bild vor Augen stellte, führte er selbst noch solche auf den rechten Weg zurück, die ganz unverbesserlich zu sein schienen […]. Wo war eigentlich das Gute, das wir früher verfehlt haben? Denn siehe, da es zum Vorschein kommt, schämen wir uns in unser schlechtes Betragen wie in einen Spiegel hineinzusehen." Vgl. weiter Brachtendorf, Johannes, „Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit", in: *Gott und sein Bild, Augustins De trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, ders. (Hrsg.), Paderborn 2000, S. 155–172, hier: S. 170–172.

[444] Als Beispiel kann Augustins Auslegung der Perikope der samaritanischen Frau am Jakobsbrunnen gelten (Joh 4,1–26). Die fünf bzw. sechs Männer der Frau werden als die fünf Sinne und die Vernunft gedeutet, sodass der Dialog als eine Auslegung der psychologischen und epistemologischen Strukturen des menschlichen Geistes gelesen werden kann. Der Text beschreibt so nicht nur ein Ereignis, sondern auch das Innere des Menschen. Vgl. *io. ev. tr.* XV,19–25, hier: 21: „Schwach ist sie noch, welche durch diese fünf Sinne gelenkt wird und unter diesen fünf Männern tätig ist; allein sobald sie zu den Jahren des Vernunftgebrauchs kommt, folgt, wenn sich ihrer ein guter Unterricht und die Lehre der Weisheit angenommen hat, diesen fünf Männern nur der wahre, gesetzliche Mann zur Leitung nach, der besser ist als jene, der besser leitet, der zur Ewigkeit führt, zur Ewigkeit heranbildet, zur Ewigkeit unterweist."

[445] In Bezug auf das Einheitssakraments erklärt Augustin diese Vorbildfunktion für den Einzelnen, die genauso auch für die Schrift gelten könnte. Vgl. *serm*. CCXXVII: „Empfangt es also so, dass ihr es auf euch selbst bezieht, dass ihr die Einheit im Herz habt, das Herz stets nach oben heftet." Zitiert nach: Mayer, Cornelius, „Sermo 227 – Osterpredigt für Neugetaufte". Quelle: https://www.augustinus.de/einfuehrung/texte-von-augustinus-mit-online-uebers/oesterlicher-festkreis/243-sermo-227-osterpredigt-fuer-neugetaufte. Letzter Zugriff: 12.6.21.

Die griechische *theoria* als Vollendung des Menschen besteht in eschatologischer Antizipation fort, und zwar in der Lektüre der Schrift und damit der Reflexion des *verbum dei* in die *mens* des Menschen (vgl. Kap. B.II.7. & C.IV.10).[446] *Contemplatio dei* ist für Augustin gleichbedeutend mit *lectio divina*.[447]

Folglich bleibt die Schau Gottes ein eschatologischer Ausstand, und für die Pilgerschaft des Glaubenden ist allein die Heilige Schrift als Ausgangspunkt übrig, sein Glaubenswissen zu mehren, insbesondere im Bereich dessen, was nicht gesehen werden kann (*ep.* CXLVII,8). Im Glauben „spekuliert"[448] der Mensch sich selbst bzw. über sich selbst: „Du erwähnst deinen Glauben, untersuche dich: dein Glaubensbekenntnis [*symbolum*] sei für dich wie ein Spiegel [*speculum*]. Betrachte [*vide*] dich in ihm, um zu sehen, ob du all das, was du zu glauben erklärst, auch wirklich glaubst. Und freue dich jeden Tag an deinem Glauben."[449] Ohne die Erleuchtung des Geistes Gottes könnte Gott selbst für den Menschen gar nicht denkbar sein (*ep.* CXLVII,27;29). Die Heilige Schrift ist der Ausgangspunkt für das Glaubenswissen, um von diesem aus nach der Schau des Geglaubten zu suchen (*ep.* CXLVII,39–40). Sie stellt eine Vorwegnahme der kommenden Schau dar bzw. bietet den stellvertretende Erkenntnisweg zum Glaubenswissen. Augustin erklärt: „Wenn du fragst, ob Gott gesehen werden könne, antworte ich: Er kann. Wenn du fragst, woher ich das weiß, antworte ich: Weil in der nur Wahrheit enthaltenden Schrift zu lesen ist: Selig die ein reines Herz haben, denn sie werden Gott sehen."[450] Und etwas später: „Weil die Wahrheit [in den Worten der Heiligen Schrift] ohne Geräusch ruft […] um das Schweigen seiner Kunde zu hören und seine unsichtbare Gestalt zu sehen." [451] Die Gottesschau ist in diesem Leben nicht möglich: „*per*

[446] Vgl. Strauss, *Schrift*, S. 29: „[D]ass Augustin mit dem bisher entwickelten intellektualistischen Glaubensbegriff in keinen seinsbestimmenden Bezug zu den von der Hl. Schrift bezeugten aeterna kommen kann. […] Ganz anders verhält es sich aber dort, wo zeitliche Worte oder Ereignisse Zeichen für Ewiges sind, wie das bei der in der Hl. Schrift bezeugten Offenbarung der Fall ist. […] Sofern also der Glaube als Antizipation des intellegere (sapientia) jene der Offenbarung beigemischten aeterna sich aneignen soll, unterliegt er dem Gesetz, nach dem nichts vollkommen erkannt wird, was nicht zugleich vollkommen geliebt wird [*div. qu.* 83,35,2]."

[447] Vgl. Stock, Brian, *After Augustine, The Meditative Reader and the Text*, Pennsylvania 2001, S. 103f.

[448] Kreuzer, *Augustin*, S. 89: „Er leitet ihn [Begriff der Spekulation] (im Hinblick auf 1 Kor 13,12) von *speculum* (Spiegel) im Unterschid von *specula* (Beobachtungsanhöhe) und *speculari* (spähen, einem militärtechnischen terminus) ab: ‚Speculantes dicit, per speculum videntes, non de specula prospicientes' (*trin.* XV,8,14)."

[449] *Serm.* LVIII,11,13 (PL 38,399): „Commemora fidem tuam, inspice te: sit tamquam speculum tibi Symbolum tuum. Ibi te vide, si credis omnia quae te credere confiteris, et gaude quotidie in fide tua." (Übersetzung: SW)

[450] *Ep.* CXLVII,37 (CSEL 44,310,6–9): „Si enim quaeris utrum possit Deus videri, respondeo: potest. Si quaeris, unde sciam, respondeo: quia in veracissima scriptura legitur: Beati mundo corde, quoniam ipsi deum videbunt."

[451] *Ep.* CXLVII,53 (CSEL 44,329, 17–24): „Haec verba sancti viri, quae non carnalia sed spiritalia sunt, in quantum intellegis, et vera esse, non quia ipse dixit, sed quia veritas sine strepitu cla-

fidem enim ambulamus, et non per speciem" (2 Kor 5,7), der Glauben sieht aber eben nicht die Wahrheit „*rerum argumentum non parentum*" (Hebr 11,1). Also ist der epistemische Status des menschlichen Lebens in der Gegenwart der Glaube. Dieser Glaube *sieht* durch den Spiegel der Heilige Schrift[452], in der die verborgene Wahrheit geschaut werden kann.[453] Die unmittelbare Schau von Angesicht zu Angesicht kann nur dann erlangt werden, wenn jetzt mit reinem Herzen geglaubt wird: „*Beati mundo corde: quoniam ipsi Deum videbunt*" (Mt 5,8). Also ist die griechische *theoria* Gottes in das Jenseits eschatologisch verzögert, aber durch die *contemplatio*, *speculatio* und *cogitatio* seines *verbum*, der Heiligen Schrift, in der Gegenwart ersetzt worden (*ep.* CXLVII,9–11).[454]

Augustin sieht die gesamte Schöpfung mit Plotin (*Enn.* III,8) theoretisch veranlagt und bestimmt. Damit ist „[d]ie gesamte Welt […] für ihn religiös, nur der religiöse Mensch vermag sie zu verstehen. Ich und Welt, damals und heute, Zeichen und Wirklichkeit werden von der religiösen Schau umgriffen."[455] Durch die

---

mat, agnoscis, in tantum intellegis unde adhaereas domino, teque ipsam intrinsecus praeparas incorporalem locum mansionis eius ad audiendum silentium narrationis eius, et videndam invisibilem formam eius."

[452] Vgl. *de scriptura sacra speculum*, praef. (PL 34,889): „[I]n unum tamquam Speculum congeram". Die Heilige Schrift ist der Spiegel (vgl *io. ev. tr.* X,7), in dem alle Wahrheit gesammelt ist. Bei diesem Werk handelt es sich um eine Auflistung der Gebote aus AT und NT, die laut Augustin immer noch unmittelbar – auch nach der Aufhebung des Gesetzes – zu beachten sind. Vgl. Polman, *word,* S. 111: „But the other commandments must be kept by Christians, and in his Speculum, St. Augustine gave a list of all these contained in both the Old and the New Testaments." Vgl. Fiedrowicz, Michael, *Psalmus Vox Totius Christi, Studien zu Augustins ‚Enarrationes in Psalmos'*, Freiburg 1997, S. 145ff.

[453] Vgl. Philo von Alexandria, *Über das betrachtende Leben*, Karl Bormann (Übers.), *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 7, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1964, § 78, S. 67: „Die Auslegung der heiligen Schriften geschieht auf die Weise, dass die in Allegorien verborgene Bedeutung erörtert wird. Denn die gesamten Gesetzesbücher gleichen nach Ansicht dieser Männer einem Lebewesen, das als Körper die wörtliche Anordnung hat, als Seele aber die in den Worten verborgene unsichtbare Bedeutung besitzt. Hierin besonders beginnt die vernunftbegabte Seele das ihr Verwandte zu schauen. Sie erblickt durch die Worte wie durch einen Spiegel die übermäßige Schönheit der in ihnen sich zeigenden Gedanken; sie faltet die allegorischen Symbole auseinander und entfernt sie und führt die Bedeutung der Worte nackt ans Licht für die, welche nur etwas erinnert zu werden brauchen, um das Unsichtbare durch das Sichtbare sehen zu können."

[454] Vgl. Ruhstorfer, *Quelle,* S. 125: „Spekulative Philosophie ist für den späten Augustin nichts anderes als Auslegung der biblischen Schriften, die ihrerseits ihre Mitte in Jesus Christus haben, den Mittler zwischen Gottheit und Menschheit, er vermittelt zwischen dem göttlichen Urbild und dem geschaffenen Abbild. Dabei hebt Augustinus besonders auf die Realität der Inkarnation ab. Eben weil Gott Mensch und nicht nur mens geworden ist, werden Geistigkeit und Sinnlichkeit versöhnt." Vgl. zur speculativen Hermeneutik: S. 81, Anm. 10.

[455] Mayer, *Signifikationshermeneutik,* S. 72.

Heilige Schrift wird alles Wissen „wie in einem Spiegel zusammengebracht“[456], erinnert und vergegenwärtigt: „‚Wir schauen‘ heißt es in dem Sinne, daß wir durch einen Spiegel [*speculum*] schauen, nicht in dem Sinne, daß wir von einer Anhöhe [*specula*] herabschauen. Im Griechischen, aus dem die apostolischen Schriften ins Lateinische übertragen wurden, fehlt diese Doppelsinnigkeit.“[457] Augustin ersetzt das griechische Ideal der Theoria des Seins durch die Speculation der Heiligen Schrift, in der das Wort Gottes geschaut werden soll,[458] sowie dieses Wort in der innertrinitarischen *visio* des Sohnes auf den Vater begründet liegt (Kap.C.IV.6). Das *videre* bzw. die *theoria* wenden sich nicht nur der Erscheinung des Seienden zu, sondern erhalten bei Augustin die Funktion, die Bedeutung aus dem Sichtbaren *lesen* zu können. Der Mensch erfüllt sein theoretisches Potenzial, wenn er die *religiöse Welt* richtig *sehen*, das heißt die rechte Bedeutung in ihr *lesen* lernt.[459]

---

[456] *De scriptura sacra speculum*, praef. (PL 34,889): „In unum tamquam Speculum congeram.“ Vgl. Fitzgerald, Allan D., „Speculum“, in: *Augustine through the Ages, An Encyclopedia*, ders. (Hrsg.), Cambridge 1999, S. 812: „Possidius describes Augustine's intention in this work, saying: ‚As an aid to all whether or not they were capable of reading many books, he extracted the divine precepts and prohibitions from the two inspired Testaments, the Old and the New. He wrote a preface for the collection and made it into a single book so that those who wished might read it and see to what extent they were obedient or disobedient to God. This work he wished to be known as the mirror‘ (Vita 28,3). The speculum was written in 427 after the completion of the Retractationes. […] Hence, the book was not only a mirror, according to which the Christians of North Africa were to examine their consciences; it also provides something of a summary of the ethical teaching of Augustine.“ Vgl. Mayer, *Zeichen* I, S. 49.

[457] *Trin*. XV,8,14 (CCL 50A,479,13–14): „Speculantes dixit, per speculum uidentes, non de specula prospicientes. quod in graeca lingua non est ambiguum unde in latinam translatae sunt apostolicae litterae.“

[458] An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass Augustin hier vom Spiegel der menschlichen Seele als *imago dei* spricht. Nicht weniger dient aber die Schrift in diesem Sinne als Spiegel, da sie selbst dem Menschen seine Ebenbildlichkeit (Gen 1,26; Kol 1,15) durch die Gestalt Christi in der Schrift vollendet vor Augen stellt. Die Schrift verhält sich zum wahren Ebenbild Gottes wie das Zeichen zum Signifikat. Siehe *speculatio* anhand eines Vorbildes bei Cicero, *de re publica*, *Vom Gemeinwesen*, Karl Büchner (Hrsg. & Übers.), Stuttgart 2004, II,42,69: „[D]ass er [Weise] nie ablässt, sich selbst zu unterrichten [*instituendo*] und zu betrachten [*contemplando*], dass er die anderen aufruft zur Nachahmung [*imitatio*] seiner selbst, dass er sich durch den Glanz der Seele und seines Lebens seinen Mitbürgern wie einen Spiegel [*speculum*] hinhalte.“ Ein solcher Spiegel ist Christus in der Schrift. Der Spiegel bringt dem Menschen lediglich die gleichnishaft darstellbare göttliche Wirklichkeit in ein Verhältnis der Reflexion. Vgl. Uhde, *Gleichnis,* S. 9–10: „Bild und Wort sind – mit Ausnahme der Worte des Koran – gleichsam Spiegel, wie das ‚Diesseits ein Spiegel des Jenseits‘ ist. Das Bild in diesem Spiegel überschreitet die Grenze zum Unbegrenzten nicht, und doch stellt es etwas dar, was menschlichem Sehen nicht unmittelbar begegnet. […] Und solches geschieht in und mit Christus: Er, die Grenzüberschreitung in Person, hebt die Grenze zwischen Gleichnis und Verglichenem auf. […] Und für das Christentum ist nur Er diese Einheit in reiner Form und reinem Inhalt, diese grenzüberschreitende und grenzaufhebende Einheit selbst, ganz bildlos und ganz bildhaft.“

[459] Vgl. Mayer, *Signifikationshermeneutik,* S. 70: „Videre meint eher jenes Schauen, das für die neuplatonische Transzendentalphilosophie charakteristisch ist, und das der Kirchenvater

Die Heilige Schrift dient gemäß Augustin mit ihren äußeren Zeichen als Spiegel der menschlichen Seele, der zur Einkehr mahnt, damit der Mensch sich selbst als Bild im Urbild Gottes erkennt:

> Höret ihn so, als ob ihr euch selber hörtet, höret ihn so, als ob ihr euch im Spiegel der Schriften selbst beschautet. Betrachtest du nämlich die Schriften wie einen Spiegel, so leuchtet dein Antlitz auf, wenn du dich im Jubel der Hoffnung ähnlich erfindest gewissen Gliedern Christi, die dies hier gesungen – auch du wirst in diesen Gliedern sein und dies singen.[460]

Die Heilige Schrift führt als erinnerndes Zeichensystem den Menschen in sich selbst zurück, dort die Wahrheit Gottes vorzufinden[461] und so die Schau des göttlichen Wortes in der Betrachtung des Signifikats der Schrift vorwegzunehmen und das göttliche Wort in der *speculatio* zu vergegenwärtigen. Das literarische Ich des Textes und das betende Subjekt werden durch den Spiegel aufeinander bezogen:

> Es ist die deutliche Stimme des Volkes selbst, des Knechtes selbst, die ihr in den Klagen gehört habt im Psalme, und ihr wurdet gerührt, weil ihr dazu gehört. Was von einem gesungen wurde, klang in allen Herzen wider. Glücklich jene, die sich in jenen Worten wie in einem Spiegel erkannten.[462]

Augustin sieht Christus ebenso in seiner Menschennatur als Spiegel des Menschen (*serm*. Den. V). So wird die Heilige Schrift zum Mittel der Selbsterkenntnis.[463]

---

selbstverständlich mit der Offenbarungslehre in Einklang brachte." & Ebd. S. 72–73: „Nur wer auch inwendig sieht, vermag die Zeichenhaftigkeit des Seienden, das Veränderliche auf das Unveränderliche hin wahrzunehmen und im augustinischen Sinn zu ‚sehen'."

460 *En. ps.* CXXIII,3 (CCL 40,1827,5–10): „Sic audite, tamquam uos ipsos audiatis; sic audite, tamquam in speculo scripturarum uos ipsos adtendatis. cum enim tamquam speculum adtendis scripturas, exhilaratur facies tua; cum similem te inuenies exsultatione spei, membris quibusdam christi, quae membra ista cantarunt."

461 Vgl. *en. ps.* LIV,7: „Wenn dir Christus nicht in den Sinn kommt, so schläft Er; wecke Christus, erinnere dich des Glaubens! Dann nämlich schläft in dir Christus, wenn du der Leiden Christi vergaßest, dann wacht Christus in dir, wann du dich der Leiden erinnerst."

462 *Io. ev. tr.* X,7 (CCL 36,104,13–18): „Ipsius populi, ipsius serui uox est illa euidens, quam in lamentationibus audistis in psalmo, et mouebamini cum audiretis, quia inde estis. quod cantabatur ab uno, de omnibus cordibus resonabat. felices qui se in illis uocibus tamquam in speculo cognoscebant."

463 Vgl. Cameron, *Scripture*, S. 213: „All understanding of Scripture is at the same time understanding of oneself. […] For Augustine, Christ's hermeneutical principle of 'transfiguration' – his incorporation of believers into his body – draws his members to look at themselves through his eyes in the mirror of Scripture. So the church 'knows herself' in the testimonies of the holy book (ep. 93,9,29)."

Insofern der Modus des Geistes in der Gegenwart die suchende Philosophie darstellt, also die glaubende Liebe zur Weisheit, ist die vollendete Schau, also das Leben in theoretischer (schauender) Vollendung des menschlichen Geistes, noch ein eschatologischer Ausstand. Jedoch wird in der Schrift, die Christus als ihr Sinnzentrum des Menschen vergegenwärtigt, dem Menschen durch den Glauben eine intellektuelle Gegenwart Christi als Geheimnis in den Rätseln der Schrift dargeboten.[464] Darum zeigt sich der immer verborgene Gott in einer rätselhaften und dunklen Heiligen Schrift[465], dass auch unser vorläufiges Finden im Glauben durch ein fortlaufendes Suchen nach Gott in der Dunkelheit seiner Schrift voranschreitet. „Inzwischen lasst *die Schrift das Antlitz Gottes für uns sein*. Gewinne an ihr Klarheit, lass dich durch sie zur Buße führen. Lass deine Tränen fließen und schmilz dahin wie eine Kerze in der Wärme des Wortes."[466]

Confessiones XI und das Wort

Augustin erklärt den Zweck, warum er überhaupt zu Gott spricht: Indem er Gott an-/ und ausspricht, eröffnet bzw. enthüllt er seinen inneren „Affekt" für Gott [*affectum patefacere*] und realisiert so eine Armut im Geiste [*pauperes spiritu*], um letztendlich offen zu werden für Gott (Mt 5,3). Die Worte, die Augustin verwendet, sollen folglich den „Affekt" für Gott sensibilisieren und die Aufmerksamkeit des Geistes auf ihn lenken (*conf.* XI,1,1). Augustin bekennt zugleich, dass sein geschriebenes Wort [*lingua calami*] nicht hinreicht, um das göttliche Wort und Sakrament [*verbum et sacramentum* – identisch![467]] tatsächlich zu erfassen. Vielmehr

---

[464] *Io. ev. tr*. CXXIV,7: „Denn weder dieser [Petrus] allein, sondern die gesamte Kirche bindet und löst die Sünden, noch jener [Johannes] allein trank von der Quelle der Brust des Herrn, um es in der Predigt zu verkünden, das Wort, das im Anfang war, Gott bei Gott, und die übrigen erhabenen Wahrheiten von der Gottheit Christi und von der Dreiheit und Einheit der ganzen Gottheit, welche in jenem Reiche von Angesicht zu Angesicht schauen, jetzt aber, bis der Herr kommt, im Spiegel und Rätsel zu betrachten sind, sondern der Herr selbst hat eben dieses Evangelium auf dem ganzen Erdkreis ausgebreitet damit es all die Seinen, jeder nach seiner besonderen Fassungskraft, trinke."

[465] Vgl. *c. Faust.* XXII,34: „Die Art der Weisheit zu lehren, bevorzugt es, nur anzudeuten, wie die göttlichen Dinge zu denken seien, und zwar durch Bilder und Analogien, die für den Verstand brauchbar sind." Übersetzung zitiert nach: Aurelius Augustinus, *Aufstieg zu Gott*, Ladislaus Boros (Hrsg. & Übers.), Düsseldorf 2001, S. 216.

[466] *Serm.* XXII,7 (CCL 41,297 201–204): „Ergo pro facie dei, tibi pone interim scripturam dei. Liquesce ab illa. Paeniteat te, cum audis haec de peccatis tuis. Cum autem te paenitet, et cum te ipsum excrucias sub calore uerbi." Übersetzung zitiert nach: Aurelius Augustinus, *Aufstieg zu Gott*, Ladislaus Boros (Hrsg. & Übers.), Düsseldorf 2001, S. 220.

[467] Vgl. Dassmann, *Überlegungen*, S. 270–271: „Wie die Sakramente, besonders die Eucharistie, in ihrer geistigen Wirksamkeit leibhafte Gemeinschaft schaffen, so auch die Schrift." & Vgl. Norris, *sign,* S. 215: „Scripture is a sacrament of Christ." Augustin sieht Sakramente vor allem als Zeichen und unterscheidet sie in Folge dessen nicht streng in eine kanonisierten Siebenzahl, sondern sieht die Heilige Schrift als Zeichensystem auch als ein Sakrament an.

kann Augustin nur die Differenz bekennen, wie viel ihm vom göttlichen Wort durch die menschlichen Worte schon „eingeleuchtet" haben. Inwiefern Gottes Wort und inneres Wort identisch sind, scheint nicht eindeutig.[468] Was Augustin aussagen kann, basiert also auf der inneren erleuchteten Präsenz des göttlichen Wortes (*conf.* XI,2,2).[469]

Augustin fleht um die Erhörung seines Gebetes, das er an Gott richtet: „Du siehst in meinem Herzen, dass es so ist. Ich will dir den Dienst meines Denkens und meiner Sprache als Opfer bringen."[470] Er bittet um Beschneidung seiner Lippen, damit weder außen (an den Leser) noch innen Lüge sei. Das Gebet als innere Sprache des Herzens, die gewissermaßen intuitiv vor Gott gebracht wird, soll wahr sein vor Gott und auch nach außen als wahr bekannt werden (*conf.* XI,2,3[471]). Aus der dunklen Tiefe ruft Augustin nach dem Licht, das ihm die Tiefe und den Abgrund der Heiligen Schrift [*abdita legis*] erleuchten soll. Augustins inneres Gebet, sein inneres Sprechen mit Gott, ist vermittelt durch Gottes inneres Wort, das das Verständnis seiner heiligen Bücher eröffnet. Diese Worte will er wiederkäuen [*ruminari*[472]], damit Gott sie ihm öffnet. Augustin will den Inhalt dieser Bücher ganz kennenlernen und bedenken [*considerare*]. Insofern sich die Kenntnis gerade auf das ewige Wort bezieht, das allem Zeitlichen zugrunde liegt, vermittelt die Heilige Schrift und die Erleuchtung ein Wissen, das sich seiner Extension nach auf die gesamte Zeit bezieht und damit zu dem einen Prinzip geschichtlichen Wissens wird: „[V]on dem Anfang an, als du Himmel und Erde gemacht hast (Gen 1,1), bis zu der Herrschaft deiner heiligen Stadt (Apg 5,10), die ewig währt, wie du (Apk

[468] Vgl. Joh 14,23–24: „Jesus antwortete ihm: Wenn jemand mich liebt, wird er mein Wort halten; mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und bei ihm Wohnung nehmen. Wer mich nicht liebt, hält meine Worte nicht. Und das Wort, das ihr hört, stammt nicht von mir, sondern vom Vater, der mich gesandt hat." Christus ist selbst das Wort, das gehört und geliebt wird und das die Menschen halten sollen, als gehaltenes und geglaubtes wird es aber zum Wort des Menschen. Wie können Gotteswort und Menschenwort übereinstimmen? Wenn sie nicht übereinzustimmen scheinen, sind die Gebote der Religion so *sinnlos* wie die Zeichen *bedeutungslos* sind. Wenn sie übereinstimmen, müsste eine innere Gottesschau möglich sein, die Augustin ablehnt. Von Plotin her ist diese Identität unstrittig, weswegen es möglich ist, dass auch Augustin das Problem nicht unbedingt gesehen hat, vgl. *Enn.* I,2,3,16: „Denn wie der ausgesprochene Gedanke ein Nachbild des Gedankens in der Seele ist, so ist der in der Seele seinerseits ein Nachbild dessen in einem Andern."

[469] Vgl. Augustinus, *praed. sanct.* 8,15: „Die da glauben, hören und lernen im Innern vom Vater, während von draußen die Stimme des Predigers ertönt; die aber nicht glauben, hören zwar die Stimme von draußen, hören und erlernen jedoch nicht im Innern; d. h. jenen wird es gegeben zu glauben, diesen wird es nicht gegeben."

[470] *Conf.* XI,2,3 (CCL 27,194,14–195,16): „Et uides in corde meo quia sic est. sacrificem tibi famulatum cogitationis et linguae meae, et da quod offeram tibi."

[471] Diese Meditation der Bedeutung der Bibellesung beinhaltet bei 16 Sätzen 18 Bibelzitate! Es durchdringen sich Form und Inhalt, wenn Augustin die Bedeutung der Heiligen Schrift durch die Worte dieser Schrift selbst zum Ausdruck bringt.

[472] Dies erinnert sehr an das Wiederkäuen der benediktinischen *lectio divina*.

21,2).“[473] Das Ganze der profanen und sakralen Geschichte wird in *de civitate dei* anhand des universalen Wissens der Religion unterschieden[474]: Die Religion – d. h. die Heilige Schrift[475] – wird zum Maßstab und Kontinuitätsprinzip der menschlichen Geschichte.

Augustin sucht die Schätze der Weisheit und des Wissens, die in Christus enthalten sind (Kol 2,3), bezeichnenderweise in der Heiligen Schrift. Die Heilige Schrift scheint eine „christological nature“[476] zu besitzen und scheint ihrem Inhalt nach für Augustin mit dem göttlichen Wort identisch zu sein. Wie ist diese Suche möglich? Augustin versucht in das Innere göttlicher Rede [*interiora sermonum tuorum*] zu gelangen (worunter das Signifikat verstanden werden kann). Die Möglichkeit, in diese Innerlichkeit zu gelangen, ist durch die Menschwerdung, d. h. Entäußerung des göttlichen Wortes ermöglicht worden. Christus ist im Fleisch gewissermaßen der äußere und im Geist, der die Schrift versteht, der innere Lehrer. Christus lehrt sich also selbst, wenn die Heilige Schrift verstanden wird.[477]

Augustin will den ersten Vers der Bibel verstehen, den Mose geschrieben hat. Wäre Mose gegenwärtig, so würde er ihn um eine Erklärung seiner Worte bitten.

---

[473] *Conf.* XI,2,3 (CCL 27,195,36–36): „Ab usque principio, in quo fecisti caelum et terram, usque ad regnum te cum perpetuum sanctae ciuitatis tuae.“

[474] Vgl. Förster, *Heilsweg,* S. 284;299ff. Förster zeigt auf, dass der Neuplatonismus zwar zu einem universalen Prinzip führen will, jedoch die Philosophie, die dies zu Wege bringen soll, nur für wenige geeignet ist und die theurgische Praxis für das Volk durch ihren Magie- und Dämonenkult nicht das vermitteln kann, was eine Religion mit universalem Heilsweg [*civ.* X,32: „*universalis via*“] zu vermitteln hat. Dem entgegen kann das Christentum das Heil durch Autorität, Glaube und Gnade universal vermitteln und steht der wahren Prinzipienerkenntnis offen.

[475] Man könnte die Entwicklung dieser religiösen Universalgeschichte in aller Kürze so zeichnen: aus der Geschichte des auserwählten Volkes wird die Geschichte des Neuen Bundes mit ihrem ersten Geschichtswerk in der Apostelgeschichte. Diese wird gewissermaßen zum Anfangspunkt der Kirchengeschichte, wie sie bei Eusebius auf die römische Reichgeschichte erweitert wird. Zu einem wirklich universalen Modell wird die Kirchengeschichte aber erst bei Augustins *de civitate dei*. Dieser Ansatz setzt sich fort bspw. bei Otto von Freisings *Geschichte der zwei Staaten* und bei Bossuets *Universal-Geschichte vom Anfange der Welt bis auf das Kaiserreich Karl's des Großen.* Erst mit der Aufklärung befreit sich die geschichtliche Perspektive von ihrem universalen, aber zugleich kirchlichen Konstruktionspunkt, zu einer Volks-, National-, oder Strukturgeschichte (u. a.).

[476] Loewen, *scripture,* S. 214.

[477] Vgl. Lorenz, *Gnade*, S. 92: „Die Gnade ist Erleuchtung und Einwohnung der Trinität im Menschen [Enarr. In ps. 9,2]. Diese erleuchtende Gnade fasst Augustin als Belehrung auf. Gott, Christus, der Heilige Geist, die als ‚doctor‘ oder ‚magister interior‘ in uns tätig sind, eröffnen uns das Verständnis der christlichen Lehre: der Christus in uns ist die Voraussetzung für das Verstehen seines Wortes [De dono pers. XXIV,68: Qui legunt haec, si intelligunt, agant Deo gratias: qui autem non intellegunt, orent ut illorum ille sit doctor interio, a cuius facie est scientia et intellectus].“ Es scheint keinen Gegensatz einer Zeichenhermeneutik (*doctr. chr.*) und einer Gnadenhermeneutik (*conf.*) zu geben, sofern die Aufteilung der Methoden bezüglich des Signifikants und des Signifikats beachtet wird.

Jedoch zeigt Augustin auf, dass es gar keinen Unterschied machen würde, die Worte von Moses zu lesen oder von ihm erklärt zu bekommen (vgl. Platon, *Phaidros* St. 278). Denn nicht durch Sprache, Zunge, Lippen oder Geräusche weiß der Mensch, was wahr ist, sondern er erkennt die Wahrheit der Worte dann, wenn sie wahrhaft mit dem in Übereinstimmung ist, was er weiß.

> Die Wahrheit würde mir im Innern, innen im Haus meines Denkens sagen: „Er sagt Wahres." Sie würde es weder in hebräischer noch in griechischer, noch in lateinischer, noch in irgendeiner barbarischen Sprache sagen; sie würde es sagen ohne Hilfe von Lippen und Zunge, ohne das Geräusch der Silben. Und ich würde sofort mit Gewissheit und Vertrauen zu diesem deinem Mann sagen: „Du sagst Wahres."[478]

Das Prinzip, durch das Mose selbst Wahrheit in seinen Worten aufgeschrieben hat, kann dem Leser ebenso innerlich präsent sein. Aus diesem kann Augustin die äußeren Worte verstehen – auch wenn ihr Autor abwesend ist (*conf.* XI,3,5). Augustin vergleicht die Schöpfung aller vergänglichen Dinge, in ihrer zeitlichen Erscheinung[479] mit der Vergänglichkeit äußerer Worte und Stimmen (*conf.* XI,4,6). Der ontologische Unterschied der Dinge spiegelt sich in zwei Ebenen der Sprache als äußere und innere. Wobei in der Hermeneutik der Heiligen Schrift ein Übergang vom äußeren zeitlichen Wort zum inneren göttlichen ewigen Wort vollzogen werden soll. Es soll also gerade kein Aufstieg, sondern ein Übergang vom Äußeren zum Inneren vollzogen werden. Die vergänglichen Dinge sind durch das Wort Gottes gemacht worden, eben indem Gott sprach. Augustin vergleicht diesen Vorgang mit dem Handwerker, der im Geist innerlich versteht, was er tun will, und dann die Form aus dem Gedächtnis in den Stoff überführt und sodann die innere Wahrheit fragt, ob es gut sei (*conf.* XI,5,7). Die Sprache materialisiert also den Geist, wie analog dazu Gottes Wort durch Aussprache die materielle Welt erschaffen hat.[480] Augustin unterscheidet die Art, wie Gott zur Schöpfung gesprochen hat, vom zeitlichen Sprechen:

---

[478] *Conf.* XI,3,5 (CCL 27,196,9–197,13): „Intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis nec hebraea nec graeca nec latina nec barbara ueritas sine oris et linguae organis, sine strepitu syllabarum diceret: „uerum dicit" et ego statim certus confidenter illi homini tuo dicerem: ‚uerum dicis'."

[479] Zur Untersuchung der Zeit in Buch XI, die in einer Unzahl von Publikationen erforscht wurde und darum hier nicht eigens behandelt wird, vgl. Flasch, Kurt, *Was ist Zeit*, Frankfurt a. M. 1993, S. 76–77; 196–201.

[480] Vgl. Hofmann, *Wort*, S. 53: „Die Schöpfung entspricht einem Designationsprozess, bei dem aus der Gesamtheit der Bedeutungsmöglichkeiten (*verbum*) einem Referenten (*res*) ein spezifisches Signifikat (*forma*) zugeordnet wird, der so zu einem Signifikanten des *verbum dei* wird."

> Ein äußeres Ohr meldete diese deine in die Zeit gesprochenen Worte einem einsichtigen Geist, dessen inneres Ohr auf dein ewiges Wort achtete. Dieser Geist verglich die in der Zeit erklingenden Wörter mit deinem ewigen Wort, das im Schweigen ertönt, und sagte: ‚Anders ist es, ganz anders. Diese Wörter sind weit unter mir. Sie sind nicht einmal, denn sie fliehen und gehen vorbei; aber das Wort meines Gotts über mir bleibt in Ewigkeit' (Jes 40,9).[481]

Der Mensch besteht aus Leib und Seele, und die Sprache setzt sich in gleicher Struktur aus äußerem und innerem Wort zusammen. So wie die Seele als *distentio animi* Prinzip der Zeit ist (*conf.* XI,27;33), verhält sich das göttliche Wort zur Schöpfung.[482] Die Einsicht der äußeren Worte erfolgt, sofern sie mit dem inneren geistigen Wort übereinstimmen. Es ist für Augustin also unumgänglich, dass die zeitlichen Worte den leiblich/sinnlich wahrnehmenden Menschen erst auf das Innere zurückverweisen, damit er von dort ausgehend das ewige Wort findet (*conf.* XI,7,9). Die äußeren Worte beinhalten die Wahrheit nicht, sondern führen zu ihr.[483] „So rufst du uns also zur geistigen Erkenntnis des Wortes, das Gott ist bei Gott, das ewig gesprochen wird und durch das alle Dinge ewig gesprochen werden. Dort verklingt nicht, was gesagt wurde."[484] Die zeitliche Schöpfung[485] verhält sich zu ihrem ewigen Prinzip so, wie die zeitlichen und äußeren Worte, die vergehen, sich zum inneren bleibenden

---

[481] *Conf.* XI,6,8 (CCL 27,198,7–13): „Et haec ad tempus facta uerba tua nuntiauit auris exterior menti prudenti, cuius auris interior posita est ad aeternum uerbum tuum. at illa comparauit haec uerba temporaliter sonantia cum aeterno in silentio uerbo tuo et dixit: ‚aliud est longe, longe aliud est. haec longe infra me sunt nec sunt, quia fugiunt et praetereunt: uerbum autem dei mei supra me manet in aeternum.'"

[482] Vgl. Wienbruch, Ulrich, *Erleuchtete Einsicht, Zur Erkenntnislehre Augustins*, Bonn 1989, S. 139. Augustin definiert aber Zeit nicht nur als Ausdehnung der Seele, sondern auch als Bewegung der Kreatur (*gn. litt.* V,5,12) und kommt damit der aristotelischen Definition nahe (Phys. IV 12, 220b 14–16).

[483] Vgl. Lorenz, *Gnade*, S. 114: „Die Zeit als ‚distentio animi', als Zerdehnung des Geistes, ist nicht bloss ein psychologisches Faktum, sondern ein kosmologisches und metaphysisches. Zeitlichkeit bedeutet, dass die Fülle des Seins nur in der Zerdehnung, im Nacheinander da ist. Die ‚distentio' muss überwunden werden durch die ‚intentio', die Sammlung auf das höchste Sein [In Ev. Joh. tr. 38,10]."

[484] *Conf.* XI,7,9 (CCL 27,198,1–3): „Uocas itaque nos ad intellegendum uerbum, deum apud te deum, quod sempiterne dicitur et eo sempiterne dicuntur omnia. neque enim finitur, quod dicebatur."

[485] Die Kernfrage, wie ein unveränderlicher Gott mit einer Schöpfung zeitlich beginnen konnte, findet sich bereits bei Cicero, *nat. deo.* I,20: „An euch beide richte ich jedoch die Frage, warum die Baumeister der Welt plötzlich hervorgetreten sind, aber zahllose Jahrhunderte lang geschlafen haben. Denn wenn auch noch keine Welt existierte, so gab es doch die Zeit [saecla] – mit Zeit meine ich jetzt nicht die, welche durch die Zahl der Tage und Nächte im jährlichen Ablauf bestimmt wird; ich gebe ja zu, dass diese ohne eine Umdrehung des Himmels nicht zustande kommen konnte. Trotzdem gab es seit unendlicher Zeit [infinito tempore] Ewigkeit [aeternitas]."

Wort verhalten. Insofern Gott in seinem Wort alles gegenwärtig weiß, ist es das Zugrundeliegende – genauer: das Allwissen – für alles Zeitliche.[486] Dieses ewige und unsterbliche Wort, in dem alles, was ist, gesprochen wird, sieht Augustin durch die äußeren Worte der Heiligen Schrift ein.[487] Durch diese begrenzten äußeren Worte transzendiert der Geist die Endlichkeit menschlicher Sprache.

Die Bibel ist ein Zeichen, das auf Zeichen (symbolisch Realitäten) verweist. Sie ist nicht einfach „nur" ein Geschichtsbuch, das als Zeichen auf Realität verweist, eben weil diese Realität wiederum höhere Dinge bedeuten.[488] Die *res* der Heiligen Schrift besteht also nicht nur im berichteten Ereignis, sondern in seiner geistigen Bedeutung. Die Kenntnis dieses inneren Wortes wird durch dieses Wort selbst in seiner Fleischwerdung, d. h. Zeichenwerdung[489] ermöglicht und durch Zeichen gelehrt:

> Dies ist dein Wort; es ist auch der Ursprung, der zu uns spricht (Joh 8,25[490]). So sprach das Wort im Evangelium auf dem Weg über das Fleisch, und so drang es von

---

[486] Vgl. Lechner, Odilo, *Ideen und Zeit in der Metaphysik Augustins*, München 1964, S. 141.

[487] Vgl. Fischer, Norbert, *Augustins Philosophie der Endlichkeit, Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik*, Bonn 1987, S. 310: „Indem er aber der eigenen Endlichkeit auf der Grundlage der Analyse des Zeitbewusstseins gewärtig geworden ist, wird sichtbar, dass er in der Verhaftetheit in die Endlichkeit zugleich auch schon einen konstitutiven Bezug zur Unzeitlichkeit hat, zu dem also, was gegenüber dem Zeitfluss Beständigkeit besitzt. Die Selbsterfassung des Menschen als endlichen Wesens setzt somit seine Betroffenheit von der Zeit ineins mit einer gewissen Unbetreffbarkeit vom Zeitfluss voraus."

[488] Vgl. *civ.* XV,27: „Dagegen darf niemand glauben, es sei das ohne Grund aufgezeichnet worden, oder man habe es hier lediglich mit geschichtlichen Tatsachen, ohne jede allegorische Bedeutung zu tun, oder umgekehrt, dies habe sich überhaupt nicht zugetragen, sondern es handle sich nur um Redefiguren, oder es fehle, wie es sich im übrigen damit auch verhalten mag, jede vorbildliche Beziehung zur Kirche. […] Niemand kann wahrscheinlich machen, daß diese Dinge sich zwar zugetragen, aber nichts zu bedeuten hätten, oder daß sie ausschließlich in bildlichem Sinne und nicht als Tatsachen erzählt seien, oder daß sie keine sinnbildlichen Beziehungen zur Kirche enthielten; vielmehr ist anzunehmen, daß sie weislich überliefert und aufgezeichnet worden seien, daß sie sich wirklich zugetragen und etwas zu bedeuten haben und daß diese Bedeutung in vorbildlichem Sinne auf die Kirche gehe." Augustin verteidigt in seiner Auslegung der Arche-Erzählung sowohl, dass es sich um mögliche Tatsachen handelt, als auch, dass sie eine tiefergehende Bedeutung [*rerum signa gestarum*], die über einen bloßen Faktenbericht hinausweist, beinhaltet. Die Tatsachen sind als solche auch Zeichen.

[489] Vgl. *doctr. chr.* I,13,12,26: „Auf welche Weise kam er, wenn nicht indem ‚das Wort Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat' (Joh 1,14)? Zum Vergleich: Wenn wir sprechen, damit das, was wir im Geist bewegen, in den Geist eines Zuhörers durch die fleischlichen Ohren hineingeleitet wird, dann wird das Wort, das wir im Herzen tragen, ein Klang, und es wird Sprache genannt. Dennoch wird unser Gedanke nicht in denselben Klang umgewandelt, sondern er bleibt bei sich unversehrt, und er nimmt die Gestalt der Stimme an, durch die er in die Ohren eindringt, ohne irgendeinen Schaden durch eine Veränderung seiner selbst zu nehmen. Ebenso ist das Wort Gottes unverändert geblieben und trotzdem Fleisch geworden, damit es unter uns wohne."

[490] Vgl. Zur Auslegung und Übersetzung dieses Verses Kap. C.V.4.

> außen an die Ohren der Menschen, damit es geglaubt, im Innern gesucht und aufgefunden würde in der ewigen Wahrheit. Dort wirkt es als der Lehrer, der allein gut und der allein wirklich Lehrer ist. Dort höre ich deine Stimme, Herr, die mir sagt, dass nur der zu uns spricht, der uns belehrt.[491]

Augustin geht also davon aus, durch Zeichen aufgerufen in der Interpretation der Schrift das innere ewige Prinzip der zeitlichen Schöpfung auffinden zu können. Die Auslegung der Schöpfungserzählung, gerade im Rahmen hermeneutischer Fragestellungen, darf also nicht einfach nur als „Traktat zur Zeit" aufgefasst werden, sondern weist auf Augustins Versuch hin, die ewige Wahrheit über den zeitlichen Zeichen der Heilige Schrift zu erkennen.[492] Im Prinzip überschneiden sich der Gegenstand der Hermeneutik und der Schöpfungsgrund, was Augustin bezeichnenderweise durch die Auslegung eines Schöpfungstextes erklärt.

Confessiones XII und der Sinn der Schrift

Im ersten Teil des zwölften Buches der *confessiones* legt Augustin die Auslegung der ersten beiden Genesisverse vor (*conf.* XII,1–13). Die Grundfrage fasst Matthews treffend zusammen:

> Is there any plausible way to understand the words 'In principio fecit deus caelum et terram' such that, on that understanding, these words make a statement that is possibly true? […] The project of Book 12 is then to ask whether there is more than one defensible understanding of these words […].[493]

Hierbei entwirft Augustin eine philosophische Interpretation, die die Erschaffung von Himmel und Erde durch das Schema des Hylemorphismus erklärt. Indem Augustin den hier genannten Himmel mit Ps 113,16 als Himmel des Himmels auffasst (vgl. *gn. litt.* I,9,15) und vom sichtbaren Himmel unterscheidet, etabliert er einerseits den *mundus intelligibilis* und den *mundus sensibilis* in der Schöpfungs-

---

[491] *Conf.* XI,8,10 (CCL 27,199,5–11): „Ipsum est uerbum tuum, quod et principium est, quia et loquitur nobis. sic in euangelio per carnem ait, et hoc insonuit foris auribus hominum, ut crederetur et intus quaereretur et inueniretur in aeterna ueritate, ubi omnes discipulos bonus et solus magister docet. ibi audio uocem tuam, domine, dicentis mihi, quoniam ille loquitur nobis, qui docet nos."

[492] Vgl. Strauss, *Schrift*, S. 145: „Einzig und allein auf die Erkenntnis des *verum* kommt es an, das wir in ipsa incommutabili veritate schauen, während wir dem Wort, sogar wenn es uns Mose selbst sagen wollte, was er beim Schreiben gedacht habe, immer nur glauben können."

[493] Matthews, Gareth, „Augustine on Reading Scripture as Doing Philosophy", in: *Augustinian Studies* 39/2 (2008), S. 145–162, hier: S. 160.

geschichte (vgl. Plotin, *Enn.* V 8,3).[494] Eine eher aristotelische Lesart[495] ermöglicht es Augustin andererseits, aufzuzeigen, dass auch der Gott des Alten Testament die geistige Wirklichkeit erschaffen hat – was einen antimanichäischen Zug aufweist.[496] Dieser metaphysische Dualismus hatte aber bereits in der Bestimmung der Zeit eine ontologische Rolle gespielt und wird in dem hermeneutischen Teil (*conf.* XII,14–32) von zunehmender Relevanz sein.

Augustin hebt hervor, dass sich Gottes Ewigkeit durch die innere Wahrheit mitteilt und sich somit von allem Zeitlichen/Veränderlichen/Geschaffenen unterscheiden muss und Moses, wenn er über diesen Schöpfer spricht, offensichtlich nur dieses ewige Sein meinen könne (*conf.* XII,15,18). Augustin leitet aus dem Buch Genesis eine metaphysische Zwei-Reichelehre[497] ab und ist sehr bemüht, nachzu-

---

[494] Vgl. Ritter, *mundus*, S. 59: „Ebenso kann aber für diesen Abschnitt die Abhängigkeit Augustins von der von Philo ausgehenden Tradition der Genesis-Auslegung als gesichert gelten. Sowohl die Verdoppelung des mundus intelligibilis zur Hypostase des Verbum und zur Hypostase der creatura spiritualis, sowie die Überführung der ontologischen Emanationsreihe in die hierarchische Ordnung mythischer Mittlerwesen, in das Reich der Engel machen den Zusammenhang eindeutig." Vgl. weiter Runia, David T., „A Brief History of the Term Kosmos Noétos from Plato to Plotinus", in: *Traditions of Platonism, Essays in Honour of John Dillon*, John J. Cleary, Ashgate 1999, S. 151–171.

[495] Vgl. hierzu *conf.* XII,28,39–29,40. Die Ideenlehre scheint hier in der Ontologie keine Rolle zu spielen. Die dominante Rolle in der Schöpfungserklärung spielt der aristotelische Hylemorphismus. Ähnlich in *gn. litt.* I,4,9; I,15,29; III,20,30; IV,21,38; V,5,13; V,5,19. Vgl. Brown, Montague, „Augustine and Aristotle on Causality", in: *Augustine, Presbyter Factus Sum*, Joseph T. Lienhard, Earl C. Muller, Roland J. Teske (Hrsg.), New York 1993, S. 465–476, hier: S. 469–472. Augustin evtl. auch bekannt durch: Ambrosius, *Exameron*, Joh. Ev. Niederhuber (Übers.), Kempten, München 1914 [BKV I,17], I,1,1.

[496] Vgl. Brachtendorf, *Confessiones*, S. 267–271. Besonders arbeitet Brachtendorf heraus, welchen Fortschritt der Schöpfungsgedanke gegenüber der griechischen Ontologie besaß, S. 271: „Historisch gesehen kam die Unterscheidung von Essenz und Existenz erst im Kontext der Schöpfungsreligionen (Judentum, Christentum, Islam) auf, denn erst vor diesem Hintergrund gewinnt der Gedanke Plausibilität, ein Gegenstand existiere nicht schon deshalb, weil er begriffliche Bestimmtheit besitzt, sondern weil Gott ihm Existenz verliehen habe. Dann ist das Seiende aber nicht mehr das Begreifbare [Aristoteles, *Metaph.* VII,1 1028b3–8], sondern das von Gott Geschaffene. Der Essentialismus der antiken Metaphysik weicht dem Schöpfungsgedanken." Neuplatonisch gedacht, wäre ansonsten alles, was denkbar ist, gerade deshalb auch existent. Von dieser denkmöglichen Existenz trifft aber der Schöpferwille eine Auswahl. Der Vorteil in der Annahme eines Schöpfergottes anstatt eines absoluten Geistes besteht darin, dass diese göttliche Person mit Wille auswählen kann, was genau aus der Menge des an sich Denkbaren, geschaffen wird.

[497] Vgl. Philo von Alexandria, *Über die Weltschöpfung, Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 1, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962, § 12, S. 30: „Der große Moses dagegen erkannte, dass das Ungewordene (Ewige) zu dem Sichtbaren ganz und gar nicht passt; denn alles mit den Sinnen Wahrnehmbare ist im Werden und in Veränderung und bleibt niemals in demselben Zustand; er schrieb daher dem Unsichtbaren und nur Gedachten als verwandte Eigenschaft die Ewigkeit zu, während er dem sinnlich Wahrnehmbaren den ihm zukommenden Namen Genesis (Werden, Schöpfung) zuerteilt." Ebd.

weisen, dass diese (neuplatonische) Lehre tatsächlich vom biblischen Text gemeint ist (*conf.* XII,14,17).[498] Augustin legt die geistige Schöpfung [*intellectualis natura*] dar, die nicht dem Wandel unterliegt, da sie in der Ewigkeit Stand genommen hat. Sie ist zwar geschaffen, bildet aber das geistige Zugrundeliegende der Schöpfung (*conf.* XII,15,19). Eine intelligible und rationale *civitas* liegt der zeitlichen Schöpfung zugrunde, ist aber nicht die Ewigkeit selbst (*conf.* XII,15,20–21). Augustin vermittelt die Topoi der himmlischen Kirche mit dem *mundus intelligibilis* und der metaphysischen Bedeutung des Bibeltextes: Es ist immerwährender Mittag [*semper meridies*], der im Licht der Weisheit leuchtet (vgl. *gn. litt.* I,17,32).[499] Diese Interpretation der geistigen Kirche, die als intellektuelle und lichthafte Instanz geschaffener Weisheit[500] der Welt in ideellem Sinn zugrunde liegt, gilt es für Augustin gegen die *contradictores* zu verteidigen (*conf.* XII,15,22).[501]

---

§ 16, S. 32: „Da Gott nämlich bei seiner Göttlichkeit im voraus wusste, dass eine schöne Nachahmung niemals ohne ein schönes Vorbild entstehen kann und dass keines von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen tadellos sein würde, das nicht einem Urbilde und einer geistigen Idee nachgebildet wäre, bildete er, als er diese sichtbare Welt schaffen wollte, vorher die gedachte, um dann mit Benutzung eines unkörperlichen und gottähnlichem Vorbildes die körperliche – das jüngere Abbild eines älteren – herzustellen, die ebenso viele sinnlich wahrnehmbare Arten enthalten sollte, wie jener gedachte waren."

498 Bedenkt man protestantische Vorwürfe, die reine Lehre der Bibel durch griechische Philosophie verunreinigt zu haben, oder auch die historische Kritik, die die Texte von den Projektionen des Interpreten befreien will, ist im Gegensatz dazu diese philosophische Frage Augustins die Kernfrage der christlichen Schriftauslegung. Schneider zeigt ausführlich, dass die ontologische Fassung des Gottesbegriffs keine philosophische Verunreinigung ist, sondern die konsequente Anwendung und Fortsetzung aristotelischen Denkens – ders., *Ontologie,* S. 47: „Die christliche theoria hat ihren Grund im neuen gnadenhaften Sein […]. Diese Tatsache ist der entscheidende Beweis dafür, dass dem Glauben die Ontologie entspringt, dass diese nicht Fremdkörper, sondern Bestand der Theologie ist." Dies widerspricht direkt der Kernthese Harnacks (Vgl. Harnack, Adolf von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Darmstadt 1964, Bd. 1, S. 496–796), dass durch die Ontologisierung Gottes bei Augustin der Sündenfall der Hellenisierung des Christentums stattgefunden hat: Vgl. ebenso Brucker, Johann Jakob, *Historia critica philosophiae*, Bd. 3, Leipzig 1766, S. 485–507. Dieser charakterisiert die Auseinandersetzung mit dem Platonismus in der Patristik als böswillige Unterwanderung der vermeintlich reinen christlichen Lehre. Vgl. ähnlich Geerlings, Wilhelm, *Christus Exemplum, Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*, Mainz 1978, S. 238. Der Vorwurf ist im Kern von Luther, vgl. *Von der Babylonischen Gefangenschaft der Kirche*, Kap. 2, wo sich Luther jedoch über die Beeinflussung des Thomas durch den Heiden Aristoteles auslässt. Vgl. weiter Ratzinger, Joseph, *Glaube – Wahrheit – Toleranz, Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, S. 74–78.

499 Vgl. Ritter, *mundus*, S. 154.

500 Vgl. *Conf.* XII,17,24: „[Sie sagen:] ‚Mit dem Wort ‚Himmel' meinte er nicht jene geistig-vernunfthafte Kreatur [*spiritalem vel intellectualem creaturam*], die stets das Angesicht Gottes betrachtet, und mit dem Wort ‚Erde' nicht die formlose Materie.' Was aber dann?" Augustin will also unter „Himmel" gerade die intelligiblen Realitäten verstanden wissen.

501 Augustin nennt sogar die Heilige Schrift den Ort des *mundus intelligibilis*, verstanden als Reich der Zahlen der schöpferischen Weisheit, vgl. Augustinus, *lib. arb.* II,30: „Wenn ich mir

Woher soll gewusst werden, dass dies der Inhalt der Heiligen Schrift ist? (1) Der Heilige Geist spricht durch die Heilige Schrift.[502] (2) Gottes Wahrheit spricht im Inneren.[503] (3) Der Referent der Aussagen, die durch innere Erleuchtung ihre sichere Bedeutung erlangen, ist zugleich die metaphysische Instanz, die das Prinzip geistiger Erkenntnis ist. Gott teilt sich selbst mit, im himmlischen Jerusalem (geistigen Reich) und durch die „Erstlinge des Geistes". Gott ist Gegenstand und Erkenntnisgarant des geistigen Schriftsinnes. Da also mittels der Heiligen Schrift Gott die Wahrheit über sich selbst spricht (*c. Faust.* XI,6; *cons. ev.* I,35,54) und somit im Geist des Interpreten dasselbe Signifikat des Textes aufgefunden werden kann, ist es durch die Wendung nach Innen möglich, einzusehen, was auch Moses sagen wollte.[504] Die Richtigkeit der metaphysischen Interpretation des Textes setzt also die metaphysische Instanz voraus, von der der Text selbst Kunde bringt. Dies hat – wie Schirner gezeigt hat – auch zur Folge, dass unterschiedliche Textversionen dennoch dieselbe Erkenntnis derselben Wahrheit ermöglichen, „denn auch so gelangt der Interpret in seiner Exegese – auf eigentlich falschem Weg – zum richtigen Ziel einer adäquaten Interpretation."[505] Es liegt nahe, zu sagen, dass das Ergebnis der Auslegung bereits vorher bei Gott (bzw. bei Augustin) festgestanden hat.

Sollte jemand Augustin in dieser Interpretation widersprechen, so läge zwar eine legitime theoretische Alternative vor (*conf.* XII,17,24); sofern aber noch mehr Alter-

---

die unwandelbare Wahrheit der Zahlen überlege und in ihre Lagestatt [*cubile*] eindringe, da wir ja keinen passender Namen für jenes Gebiet [*regio*] haben, mit dem wir den Wohnplatz [*habitaculum*] und den Sitz [*sedes*] der Zahlen bezeichnen könnten: da fühle ich mich weit vom Körperlichen entfernt; ich finde da vielleicht etwas, das ich denken kann, allein es mit Worten ausreichend auszudrücken vermag ich nicht. Und ermüdet kehre ich in unsre Welt zurück, in der ich reden kann und sagen kann, was mir vor Augen liegt, weil das allein sich nennen lässt. Und wenn ich über die Weisheit so sorgsam nachdenke, geht es mir ebenso. Und deshalb wundere ich mich so sehr, wenn ich in so geheimnisvoller und doch sicherer Wahrheit diese beiden auch im Zeugnis der Heiligen Schriften verbunden sehen und dennoch erkennen muss, wie im Urteil der meisten Menschen die Zahl so gering, die Weisheit so hoch gewertet wird. Ich sage, ich wundere mich darüber, zumal ich keinen Zweifel hege, dass beide ein und dasselbe sind." Im Folgenden Übersetzung zitiert nach: Augustinus, *de libero arbitrio, Der freie Wille*, Carl Johann Perl (Übers.), Paderborn 1972.

[502] Vgl. *conf.* XII,15,22 (CCL 27,226,65): „Libros eius oracula sancti spiritus creditis."

[503] Vgl. *conf.* XII,15,22–16,23: „Mit denen, mein Gott, die zugestehen, dass all das wahr ist, was deine Wahrheit mir im Innern, in meinem Geist, nicht verschweigt, will ich mich vor dir in der Tat unterreden. […] Sprich in meinem Herzen auf wahrhaftige Weise."

[504] Vgl. Brachtendorf, *Confessiones*, S. 272: „Immer dann, wenn Augustinus bei seiner Auslegung des Schöpfungsberichtes philosophische Thesen formuliert, beruft er sich nicht auf Unterweisung durch den Autor, sondern auf göttliche Belehrung [XII,3,3;6,6;10,10;15,18;16,23;20,29]. Gott spricht ‚innerlich' zu Augustinus Geist, um ihm diese Weisheit, die als innerer Lehrer jeden Menschen erleuchtet, indem sie ihm Prinzipienwissen zukommen lässt."

[505] Schirner, Rebekka, „Interpretationum varietas non in rebus, sed in verbis, Die Zeichenlehre Augustins als Normenhorizont seiner ‚Übersetzungskritik'", in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 58 (2015), S. 89–111, hier: S. 108.

nativen behauptet werden, stellt sich die Frage nach dem Kriterium ihrer Bewertung (*conf.* XII,17,25–26), da ja aus den Worten Diverses eingesehen werden kann.[506] Damit ist die Aussageabsicht des Autors als Ziel der Interpretation nahegelegt.

> Während somit ein jeder bestrebt ist, in den heiligen Schriften den Sinn zu ermitteln, den der Autor in ihnen niederlegte, was bedeutete es dann Schlimmes, wenn er einer Auffassung zuneigte, die du Licht eines jeden wahrheitsliebenden Geistes als wahr dartust, auch wenn es nicht die Meinung dessen war, den er liest und der gleichwohl Wahres, wenn auch nicht dasselbe gemeint hat?[507]

„Augustinus entwickelt hier hermeneutische Prinzipien, die deutlich machen sollen, dass das letzte Ziel der Schriftauslegung nicht die Erhebung der Intention des Autors sei, sondern die Erkenntnis der Wahrheit."[508] Augustin listet sogleich eine Vielzahl von Deutungen auf, die durch seine Methode ermöglicht worden sind, und diskutiert sie nach *rationalen Argumenten* durch (*conf.* XII,20,29–22,32), was schlussendlich zur Schöpfung *ex nihilo* führt [*veritate intellegamus ex deo factam esse de nihilo*]. Augustin stellt fest, dass die Diversität der Auslegungen entweder durch verschiedene Auffassung der Zeichen [*per signa*] entstehen kann oder dann, wenn sich die Sache [*res*] scheinbar ganz anders verhält (*conf.* XII,13,32). Die Wahrheit bildet als Signifikat das Prinzip ab für das, was der Autor (Mose) sagen wollte und was jeder Interpret (auch Augustin) aus dem Text verstehen kann. Daraus folgt ein Bedeutungsüberschuss, der es erlaubt, sogar über das hinauszugehen, was Mose[509] (oder auch Augustin) tatsächlich durch den Text verstanden wissen wollten. Dem liegt die Auffassung einer prinzipiellen Unabschließbarkeit[510] und

---

[506] Vgl. *Conf.* XII,18,27 (CCL 27,229,8–9): „Cum diuersa in his uerbis intellegi possint."

[507] *Conf.* XII,18,27 (CCL 27,229,14– 230,18): „Dum ergo quisque conatur id sentire in scripturis sanctis, quod in eis sensit ille qui scripsit, quid mali est, si hoc sentiat, quod tu, lux omnium ueridicarum mentium, ostendis uerum esse, etiamsi non hoc sensit ille, quem legit, cum et ille uerum nec tamen hoc senserit?"

[508] Brachtendorf, *Confessiones*, S. 266.

[509] Vgl. Matthews, Gareth, „Augustine on Reading Scripture as Doing Philosophy", in: *Augustinian Studies* 39/2 (2008), S. 145–162, hier: S. 159: „For through him (Moses) the one God has tempered the sacred books to the interpretations of many, who could come to see a diversity of truths. […] If we can actually discern the human author's mind, we may well have received a superior truth. […] Poets and playwriters sometimes say that they are happy to learn from others what their writings mean. According to Augustine's hermeneutics, Moses might well be glad to learn from his readers truths his words express that he had not intended to convey."

[510] Vgl. Bruckmann, *Schrift*, S. 460–461: „Ganz anders als Derrida deutet Augustinus dieses sprachlose innere Wort im Menschen aber aufgrund der Offenbarung und ihrer Niederlegung, also ihrer Verschriftlichung in der Hl. Schrift, als eines, das wie der innere Lehrer Christus aufblitzt und unterbricht. […] Er deutet die anwesende Abwesenheit, das, was sich nicht vereindeutigen und vereinheitlichen lässt, als Christus und kennzeichnet es als Aufgabe christlichen Lebens, diesen in allem zu suchen, trotz der Gewissheit, dass er irdisch nicht gefunden werden kann."

Pluralität biblischer Auslegung zugrunde (*serm.* CCCLII,1,3 (PL 39,1553): „*diversa verba sunt, sed idem Christus*"), insofern ihr Signifikat sachlich mit dem unendlichen Gott zusammenfällt und so unermesslich sein muss, also auch durch eine beliebige Vielfalt von Zeichen ausgedrückt werden kann.[511] Es scheint Augustin aber kaum möglich, aus dem Text abzuleiten, welche subjektive Ansicht Moses tatsächlich hatte. Zumal die Wahrheit – auch unabhängig vom Autor Moses – sehr schwer zu erkennen ist (*conf.* XII,24,33).

> Wenn er aber sagt: ‚Er hat nicht das gemeint, was du sagst, sondern das, was ich sage', und gleichwohl nicht bestreitet, dass beides wahr ist, was jeder von uns sagt, dann, mein Gott, Leben der Armen, dessen Innerstes frei ist von Widerspruch, lass Milde sich in mein Herz ergießen, auf dass ich solche Leute mit Geduld ertrage. Sie sagen mir das nämlich nicht, weil sie göttliches Wissen besitzen und im Herzen deines Dieners, das, was sie sagen, erschaut haben, sondern weil sie überheblich sind und Moses Ansicht gar nicht kennen, wohl aber ihre eigene lieben, jedoch nicht etwa, weil sie wahr ist, sondern weil es die ihre ist.[512]

Augustin stellt erneut heraus, dass nur diejenige Auslegung Ansprüche erheben kann, die tatsächlich mit den Worten der Heiligen Schrift und der rational argumentierbaren Wahrheit in Übereinstimmung steht. Die rein subjektive Deutung der Textstelle zeugt für Augustin vielmehr davon, dass sich der Ausleger nie der Autorität der Heiligen Schrift und damit der göttlichen Wahrheit *unterstellt* hat – folglich niemals über den subjektiven Gesichtskreis hinaus zur objektiven Wahrheit vordringen kann (*conf.* XII,24,34). „Denn wer die Unwahrheit spricht, spricht aus seinem Eigenen" (vgl. Joh 8,44) – dies legt Augustin so aus, dass diejenigen, die der allgemeinen Wahrheit widersprechen, eine subjektive „eigene" Auslegung des Textes anstreben und damit performativ keine *wahre* Auslegung hervorbringen können.

> Wenn wir beide sehen, dass wahr ist, was du sagst, und wir beide sehen, dass wahr ist, was ich sage, wo, frage ich, sehen wir das? Gewiss doch weder ich in dir noch du in mir, sondern wir beide in der unveränderlichen Wahrheit als solcher, die unseren Geist überragt.[513]

---

[511] Vgl. Dassmann, *Überlegungen*, S. 261.

[512] *Conf.* XII,24,34 (CCL 27,234,6–235,13): „Cum uero dicit: ‚non hoc ille sensit, quod tu dicis, sed quod ego dico', neque tamen negat, quod uterque nostrum dicit, utrumque uerum esse, o uita pauperum, deus meus, in cuius sinu non est contradictio, plue mihi mitigationes in cor, ut patienter tales feram, qui non mihi hoc dicunt, quia diuini sunt et in corde famuli tui uiderunt quod dicunt, sed quia superbi sunt nec nouerunt moysi sententiam, sed amant suam, non quia uera est, sed quia sua est."

[513] *Conf.* XII,25,35 (CCL 27,235,33–36): „Si ambo uidemus uerum esse quod dicis et ambo uidemus uerum esse quod dico, ubi, quaeso, id uidemus. nec ego utique in te nec tu in me, sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est incommutabili ueritate."

Augustin zieht darum die Konsequenz, dass selbst wenn Mose gefragt werden würde[514], er persönlich nicht erschöpfend erklären könnte, was er selbst geschrieben hat,[515] – weil er die Zeichen nur durch noch mehr zu deutende Zeichen erklären würde. Augustin verweist – wie auch in *de doctrina christiana* (*doctr. chr.* I,27; I,35,39,84–36,40,86) – darauf, dass diese Auslegungsstreitereien nur zur Spaltung führen und damit dem zentralen Prinzip der ganzen Heiligen Schrift widersprechen: dem Liebesgebot, das alle zur Einheit anhält.[516] Eine Schriftauslegung scheint also genau dann falsch, wenn sie zum Streit provoziert; zugleich gibt es „eine große Fülle gänzlich wahrer Ansichten, die aus jenen Worten ermittelt werden können".[517] Augustins metaphysische Hermeneutik lässt also durchaus einen Plural an Auslegungen zu, solange sie nicht subjektivistisch begründet werden, sondern mit der objektiven Wahrheit übereinstimmen: „und wenn ein anderer im Licht der Wahrheit eine andere geschaut hätte, dann hätte er auch sie denselben Worten entnehmen können."[518] Jeder kann aus derselben Quelle Wahrheit schöpfen – nicht seine Wahrheit, aber jeder die Wahrheit für sich (*conf.* XII,26,36; vgl. *lib. arb.* II,28). Die bildhafte Sprache dient zunächst dazu, den „fleischlichen" Menschen, die am Anfang stehen, den Glauben aufzubauen. Die Einsicht, die dem Glauben folgt, muss auf den reellen Gehalt der Wahrheit hin den Text metaphysisch interpretieren (*conf.* XII,27,37). Augustins Methode[519] erlaubt also einen Plural wahrer Interpretationen in Bezug auf dieselbe Stelle[520], da dieser Text nicht eine Wahrheit für einen Interpreten beinhaltet, sondern zum Zweck für die Wahrheitserkenntnis

---

514 Vgl. zu der gleichen Frage des Autors als Interpretationsmaßstab Platon, *Protagoras* St. 347e und *Phaidros* St. 274e–275e. Zudem hielt es Augustin in *dial.* 9 noch für möglich, dass Ambiguitäten durch zusätzliche Aussagen aufgeklärt werden können.

515 Vgl. *conf.* XII,30,41, auch wenn Augustin sagt, dass Mose die Wahrheit erkannt und aufgeschrieben hat.

516 Vgl. Pollmann, *Doctrina*, S. 142.

517 *Conf.* XII,25,35 (CCL 27,236,48–49): „In tanta copia uerissimarum sententiarum, quae de illis uerbis erui possunt, temere affirmare."

518 Vgl. *conf.* XII,26,36 (CCL 27,236,19–21): „Et si alius aliam uidisset in luce ueritatis, nec ipsa in eisdem uerbis intellegenda deesset."

519 Vgl. Brachtendorf, *Confessiones*, S. 272–277. Wie Brachtendorf im Vergleich zu Gadamer treffend herausarbeitet, geht es Augustin weder um eine subjektive oder grammatikalische Hermeneutik, noch darum, die Intention des Autors zum Maßstab zu machen und auch nicht darum, von einem objektiven Standpunkt aus eine wissenschaftliche Deutung zu ermöglichen, sondern vielmehr darum, den Text der „Sphäre ewiger Wahrheit" abzugrenzen und zu interpretieren. Auch die subjektive und kontingente Pluralität von Deutungsmöglichkeiten hat nichts mit einer Historisierung des Interpreten oder gar des Textes zu tun, sondern meint, dass die absolute Wahrheit immer nur partiell erfassbar ist. Es soll immer über das Zeichen und die zeitliche Geschichte hinaus „das Tor zum Reich der Wahrheit" durchschritten werden, dass der Autor öffnen konnte, weil er inspiriert ist und der Leser findet, weil er erleuchtet wurde (vgl. *praed. sanct.* 20,40).

520 Vgl. Brachtendorf, *Confessiones*, S. 275: „Dann sind vielmehr verschiedene Leser berechtigt, verschiedene Sachwahrheiten in dem grundsätzlich als wahr geltenden Schöpfungsbericht

vieler Menschen geschrieben wurde – also beinhaltet er noch vieles, was an Wahrem entdeckt werden kann (*conf.* XII,31,42).[521]

Confessiones XIII und die Schrift als Firmament

Augustin stellt sich im XIII Buch die Frage nach dem Zusammenhang der zeitlichen Zeichen der Heiligen Schrift und dem ewigen Wort Gottes. Für Augustin ist es sehr selten, dass das Sprechen über die Trinität auch von einem Wissen der Trinität begleitet ist (*conf.* XIII,11,12). An sich ist es zwar möglich, sich mit den geistigen Eigenschaften Gottes vertraut zu machen, jedoch muss vom Veränderlichen noch zum Unveränderlichen übergegangen werden. Gott ist für Augustin unbegrenzte Grenze [*infinito in se sibi fine*] und somit zugleich denkbar als auch unerkennbar (*conf.* XIII,11,12). Er ist anschaulich geworden in der Inkarnation, und seine geistigen (Himmel) und fleischlichen (Erde) Leibesglieder sind in der Kirche nach seiner Lehre geformt [*forma doctrina accipere*] (*conf.* XIII,12,13). Augustin zitiert hier einige Schriftstellen und sagt: „Doch nicht mehr seine Stimme [d. Autors] ist es, die da spricht, sondern deine Stimme, der du aus der Höhe deinen Geist gesandt hast, durch den, der zur Höhe aufgestiegen ist und die Schleusen geöffnet hat."[522] Er hält ausdrücklich fest, dass der Inkarnierte selbst das Prinzip des göttlichen Wortes in der zeitlichen Sprache ist. Die Worte Gottes sind für den Menschen in Finsternis und Abgrund die Leuchte für seine Füße [*lucerna opedibus tuis verba eius*] (*conf.* XIII,14,15). Gott schwebt als Geist über dem Abgrund – dem menschlichen Geist – und erleuchtet ihn. Da die Erkenntnis des Menschen aber unsicher ist [*incerta humana notitia*] – und folglich nicht von sich aus für das Wissen prinzipieller Wahrheit hinreicht –, hat Gott ein Pfand [*pignus*] gegeben, damit der menschliche Geist Sicherheit gewinnen kann, wo er nicht sicher erkennt (*conf.* XIII,14,15). Dieses Pfand ist die Heilige Schrift [*divina scriptura*], die von der Autorität zum Glauben und damit zum Anfang der Erkenntnis vorgelegt wurde. Johannes Brachtendorf fasst in Bezug auf *conf.* XIII,19,25 treffend zusammen:

> Das Firmament, das Gott nach Genesis 1,7 zur Trennung der unteren von den oberen Wassern errichtete, symbolisiert nach Augustin die heilige Schrift. Dabei stehen die unteren Wasser für die Menschen, die aus der Schrift das Wort Gottes zeit-

ausgedrückt zu finden. Vor diesem Hintergrund rechnet Augustin mit einer Pluralität wahrer Deutungen." Vgl. *gn. litt.* I,20,40.

[521] Vgl. Cameron, *Scripture*, S. 208: „Augustine, here anticipating Paul Ricœur's idea of a written text's ‚surplus of meaning', argues that one should not separate an author's intention form the truth of the matter that he is writing about (*conf.* XII,23,32)." Augustin muss mitnichten Ricœur vorwegnehmen, wenn es sich beim „surplus of meaning" schlicht um den christlichen *sensus plenior* handelt.

[522] *Conf.* XIII,13,14 (CCL 27,249,13–15): „Sed iam non in uoce sua; in tua enim, qui misisti spiritum tuum de excelsis per eum, qui ascendit in altum."

> lich erfahren, während mit den oberen Wassern die Engel gemeint seien, die nicht das Firmament der Autorität betrachten müssen, um darin lesend das Wort Gottes zu erkennen, sondern Gottes Angesicht schauen. Sie bedürfen der geschichtlichen Offenbarung nicht, da sie Gott unvermittelt sehen.[523]

„Sie lesen, lesen aus, lieben, sie lesen immer, und nie vergeht, was sie lesen."[524] Die Gottesschau der Engel (Himmel) stellt einen Akt des Lesens in einem nie verschlossenen Buch [*non clauditur codex*], d. h. der ewigen Religion dar, sofern sie als *re-legere*, als unaufhörliches Immer-wieder-Lesen, aufgefasst wird.[525] Das Studium der Heiligen Schrift ist damit eine Form indirekter und zeitlicher Gottesschau bzw. Gotteskommunikation: „Dein Gebet ist eine Rede zu Gott; wenn du liest, redet Gott mit dir; wenn du betest, sprichst du mit Gott."[526] Mayer beschreibt dieses Verhältnis wie folgt:

> Er besagt, Gott hat dem Menschen seit dem Sündenfall den direkten Weg zur Erkenntnis der Transzendenz versperrt. In der Allegorie des Firmamentes heißt das: Gott hat die unmittelbare Schau seiner Welt dem Menschen versagt. Während die ‚supercaelestes' Gottes Willen sozusagen zeitlos ablesen, sind die Menschen unterhalb des Firmamentes bei der Erkenntnis bzw. der Willenskundgabe Gottes auf die

---

[523] Brachtendorf, *Confessiones*, S. 283.

[524] *Conf.* XIII,15,18 (CCL 27,251,30–31): „*Legunt*, *eligunt* et *diligunt*; semper legunt et numquam praeterit quod legunt." Vgl. Cicero, *nat. deo.* II,72: „Die hingegen, welche alles, was zur Götterverehrung [cultum deorum] gehörte, sorgfältig bedachten und gewissermaßen immer wieder durchdringen [relegerent], wurden, von *relegere* abgeleitet, als religiös bezeichnet, so wie sich elegantes von *eligere*, diligentes von *diligere* und intellegentes von intellegere herleitet. In all diesen Wörtern steckt nämlich dieselbe Bedeutung von *legere* [lesen, auswählen] wie in religiosus." Augustin scheint mit den Facetten der ciceronischen Religionsdefinition zu spielen – wobei das Verb legere im Zentrum steht.

[525] Was dadurch bestärkt wäre, dass Augustin die Konversion zur wahren Religion durch ein Leseerlebnis begründet: tolle *lege*. Auch wenn Augustin Laktanz folgend (*institutiones divinae* IV,28,3–11, PL 6, 456–458) das Wort *religio* von *religare* ableitet (*vera rel.* CVIII,295–CXI,307), bleibt die ciceronische Dimension der Lektüre eines heiligen Textes ebenfalls bedeutsam für den Wesensvollzug der Religion. Da aber dieser Vollzug im *Lesen* heiliger Texte, wie Laktanz bereits feststellt, nur die *Weise* beschreibt, *wie* Religion sich vollzieht, nicht aber die Sache, die die Religion darstellt, also kann durch diese Definition wahre von falscher Religion nicht unterschieden werden. Vielmehr muss sich die wahre Religion auch in ihrer Verehrungsweise (Lesen und Beachten) an den wahren Gott rückbinden, anstatt nur „irgendeinen" heiligen Text zu lesen und durch das Lesen schon wirklich religiös zu sein. Dem folgt Augustin, da seiner Ansicht nach nur die Inkarnation das Kriterium sein kann, aus dem hervorgeht, an welche Gottheit man sich mit Wahrheit rückbinden soll und in wessen Wort gelesen werden soll.

[526] *En. ps.* LXXXV,7 (CCL 39,1182,50–51): „Oratio tua locutio est ad deum; quando legis, deus tibi loquitur; quando oras, deo loqueris." (Übersetzung: SW)

> Zeichen angewiesen, die ihnen über die auctoritas der Bibel aus Erbarmen verabreicht wird.[527]

Der aristotelische sublunare Bereich der veränderlichen sichtbaren Dinge kann in gewisser Weise mit dem Bereich „*sub signa*", der sichtbaren Zeichen, bei Augustin identifiziert werden. Von den Engeln sagt Augustin „*Legunt, eligunt et diligunt*"[528] – Sie lesen, sie lesen (wählen) aus, sie lieben (bejahendes Wollen): womit Augustin sehr anschaulich die religiöse Zeichendeutung (*legere*) mit der Unterscheidung (*eligere*) der Liebe (*diligere*) verbindet, die den Grundvollzug christlicher Religion sowie jeder anderen Religion darstellt.[529]

Augustin deutet die Heilige Schrift durch eine Typologie des Wortes *pellis* sowohl als Himmel (vgl. *en. ps.* VIII,8; *serm.* IV,31), der ausgerollt ist wie ein Pergament/Fell [*pellis*] (Ps 103,2[530]), als auch den gefallenen Menschen als Fell [*pellis*], dem Felle zum Schutz in ihrer Sterblichkeit angelegt wurden (Gen 3,21). Die allegorische Bedeutung des Felles ist also die Trennung von oben und unten (Himmel-Erde), innen und außen (Geist-Fleisch) sowie die semantische Differenz. Folgende sehr beeindruckende Stelle räumt der Heiligen Schrift – man möchte fast sagen – eine vergleichbare Stelle wie der Inkarnation ein.

> Denn im Himmel, Herr, wohnt deine Barmherzigkeit, und hoch wie die Wolken ist deine Wahrheit. Die Wolken vergehen, aber der Himmel bleibt. Die Prediger deines

---

[527] Mayer, *Signifikationshermeneutik,* S. 57.

[528] *Conf.* XIII,15,18 (CCL 27,251,30–31).

[529] Vgl. *c. Faust* XIX,11 (PL 42,355): „In nullum autem nomen religionis, seu verum, seu falsum, coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colligentur: quorum sacramentorum vis inenarrabiliter valet plurimum, et ideo contempta sacrilegos facit. Impie quippe contemnitur, sine qua non potest perfici pietas." Das heißt: „In keinem Namen einer Religion aber, weder einer wahren noch falschen, können Menschen zusammenkommen, wenn sie sich nicht in irgendeiner Gemeinschaft sichtbarer Zeichen oder Sakramente versammeln werden. Die Kraft dieser Sakramente gilt unaussprechlich viel, und deswegen macht ihre Verachtung die Ungläubigen [sacrilegos] aus. In frevelhafter Weise [impius] wird sie [die Religion] freilich verachtet, ohne welche man Frömmigkeit [pius] nicht erreichen kann." (Übersetzung: SW)

[530] Vgl. *En. ps.* CIII,8–9: „Er spannte den Himmel aus wie ein Pergament […]. Wenn wir bildlich etwas Verhülltes aufdecken wollen und am Verschlossenen anklopfen, so finden wir, dass Gott den Himmel wie ein Pergament ausgespannt, damit wir als Himmel die Heilige Schrift verstehn [sic!]. Diese Autorität stellte Gott als Erstes in Seiner Kirche auf, von da aus begann Er das übrige auszuführen […]. Der im Wasser beschützt, was über ihm liegt […]. Was bedeutet das bildlich? […] Wenn also nichts Überragenderes in der Heiligen Schrift gefunden werden kann, als die Liebe, wie wird dann, was über dem Himmel liegt, im Wasser beschützt, wenn das Höchste der Schrift die Vorschriften der Liebe sind? […] Im Wort der Ausgießung begreife die Wasser in der Liebe des Heiligen Geistes […]. Das Gebot der Liebe also ist über den Himmeln, über allen Büchern, ihm sind alle Bücher unterstellt, dafür kämpfen alle Zungen der Heiligen, und jeder Zug der Heils-Ordnung Gottes, sei's für Leib oder Seele."

> Wortes wechseln von diesem Leben über in ein anderes Leben, deine Schrift aber bleibt, bis ans Ende der Zeit über den Völkern ausgebreitet. Und auch Himmel und Erde werden vergehen, aber deine Worte werden nicht vergehen. Denn auch das Fell (des Himmels) wird dereinst zusammengerollt werden, und das Gras, über das es sich wölbte, wird verwelken mit seiner ganzen Pracht, aber dein Wort bleibt in Ewigkeit; jetzt erscheint es uns noch im Rätselbild der Wolken und durch den Spiegel des Himmels hindurch, nicht so, wie es ist, weil auch von uns, die wir zwar die Geliebten deines Sohnes sind, gleichwohl noch nicht erschienen ist, was wir sein werden. Durch die Gitter seines Fleisches [Zeichen] hat er uns angeblickt und liebkost und entflammt, und wir eilen seinem Duft nach.[531]

Die Heilige Schrift – und ihre *res*, die Liebe – verhält sich zur Zeit, wie der Himmel zu den Wolken oder wie der Sohn zu seiner fleischlichen Erscheinung. Sie ist aber an sich nicht ewig, sondern abhängig von ihrem Verweis auf das ewige Gotteswort; das Christentum kennt nach Augustin keinen Bücherkult. „Augustin unterscheidet zwischen *verbum suum* (Gottes) und *verba ista* der Schrift [*Gn. adv. Man.* II,4,5]. Die letzteren, die ertönen und im Ertönen vergehen und dabei manchmal in recht dunkler Weise auf das verbum verweisen, werden mit Recht, so meint Augustin, ob ihres Transitus-Charakters Wolken genannt."[532] Das Wissen der zeitlichen und sterblichen Menschen ist vorübergehend (wie der Mond), es soll sich aber in seiner Wahrheit und Weisheit an dem Gotteswort (Sonne) orientieren.[533] „Das alles lässt du, Weisester, unser Gott, uns also in deiner Schrift, deiner Feste [*firmamento*], wissen, damit wir es in wundersamer Betrachtung [*contemplatio*] auseinanderhalten sollen, wenngleich einstweilen noch in Zeichen und angesichts von Zeiten, Tagen und Jahren."[534] Bei Platon wurde noch die astronomische Be-

---

[531] *Conf.* XIII,15,18 (CCL 27,252,37–48): „In caelo enim, domine, misericordia tua et ueritas tua usque ad nubes. transeunt nubes, caelum autem manet. transeunt praedicatores uerbi tui ex hac uita in aliam uitam, scriptura uero tua usque in finem saeculi super populos extenditur. sed et caelum et terra transibunt, sermones autem tui non transibunt, quoniam et pellis plicabitur et faenum, super quod extendebatur, cum claritate sua praeteriet, uerbum autem tuum manet in aeternum; quod nunc in aenigmate nubium et per speculum caeli, non sicuti est, apparet nobis, quia et nos quamuis filio tuo dilecti sumus, nondum apparuit quod erimus. attendit per retia carnis et blanditus est et inflammauit, et currimus post odorem eius."

[532] Mayer, *Zeichen* II, S. 206.

[533] Vgl. *conf.* XIII,18,22: „Wenn derartige Früchte auf der Erde wachsen, sieh hin und sag, dass es so gut ist. So soll unser Licht in der Zeit hervorbrechen; und wenn wir zum Lohn für derartige Früchte tätigen Lebens hier unten zur wonnevollen Betrachtung das lebendige Wort dort oben erhalten werden, dann wollen wir wie Himmelslichter in der Welt erscheinen und der Feste deiner Schrift vertrauensvoll anhangen."

[534] *Conf.* XIII,18,23 (CCL 27,255,45–48): „Haec nobis cum disputas sapientissime, deus noster, in libro tuo, firmamento tuo, ut discernamus omnia contemplatione mirabili, quamuis adhuc in signis et in temporibus et in diebus et in annis."

trachtung des Himmels als Schau des Abbild der göttlichen Vernunft verstanden.[535] Es scheint, als habe die Speculation und Betrachtung der Heiligen Schrift die Astronomie in der zentralen Funktion der Glücks-[536] und Wissensvermittlung und der Sammlung zur Einheit[537] abgelöst (Platon *Epinomis* St. 990–992). Der Philosoph[538] schaut zum Blick in seine Seele nicht mehr in den Himmel (*Timaios* St. 47), sondern in die Bibel.

Der transitive Charakter der Zeichen (Wolken) entspricht der leiblichen und sündigen Existenz des Menschen. Mayer verdeutlicht dies anhand des Sprechens vor und nach dem Sündenfall:

> Der Unterschied in der Wahrheitsvermittlung vor und nach dem Sündenfall liegt somit im modus loquendi. Zuerst war ein unmittelbares loqui in intellectum, jetzt dagegen sind verba extrinsicus notwendig. Die Wahrheitsvermittlung als pluvia de

---

[535] Vgl. Platon, *Nomoi*, Otto Apelt (Übers.), Hamburg 2004 [Platon sämtliche Dialoge 7], St. 897, S. 417: „Wir wollen also bei der Antwort nicht so vorgehen, als könnte wir mit sterblichen Augen der Vernunft ins Antlitz schauen und sie zur Genüge erkennen; denn da könnte es uns ergehen wie denen, die unmittelbar geradüber in die Sonne schauen, sodass es ihnen mitten am Tage Nacht vor den Augen wird; vielmehr wollen wir den sicheren Weg wählen und uns an die Betrachtung eines Bildes von dem fraglichen Gegenstande halten. Wie meinst du das? Es soll uns als Bild diejenige jener zehn Bewegungen [der Gestirne] dienen, welche der Vernunft ähnlich ist [der Sonne]." Im Folgenden kurz zitiert: Platon, *Nomoi*.

[536] Vgl. *conf.* XIII,17,20: „Sie haben in der Tat nur das eine Ziel, das zeitlich-irdische Glück; um seinetwillen tun sie alles, mögen sie auch in einer noch so bunten Mannigfaltigkeit sorgenvoller Verrichtung dahintreiben." Vgl. Platon, der die Gestirne als Vorbild sittlicher Vollkommenheit sieht (!), *Nomoi*, St. 899, S. 420 „Wird also über sämtliche Gestirne und über den Mond, über Jahreswechsel und Monate und alle Jahreszeiten, unser Urteil nicht ebenso lauten wie über die Sonne? Da die Seelen, seien es mehrere oder sei es nur eine, sich als eigentliche Urheberin von allen diesen Erscheinungen und dabei zugleich als Muster aller sittlichen Vollkommenheit erwiesen haben, so werden wir sie als Gottheiten anerkennen, sei es, dass sie, in Körper eingehend, als leibhaftige Wesen oder wie und auf welche Weise sonst immer, das gesamte Weltall leiten. Könnte nun irgendeiner, der dies zugibt, in Abrede stellen, dass alles von Götter voll sei?" Man könnte diese Gedanken mit Augustin reformulieren: da Gott der Urheber von all diesen Erscheinungen in der Heiligen Schrift (statt Himmel) ist und dabei zugleich als Muster aller sittlichen Vollkommenheit erwiesen ist, so werden wir ihn als Gottheit anerkennen, sei es, dass er in sichtbare Erscheinungen oder in äußere Worte eingegangen ist, oder auf welche Weise er auch immer das gesamte Weltall leitet.

[537] Vgl. *Conf.* X,29,40: „Denn Enthaltsamkeit sammelt und führt uns zum Einen zurück, das wir zugunsten des Vielerlei verlassen haben."

[538] Vgl. Platon, *Politeia* VII, St. 527c–e; St. 529d, S. 291–292: „Diesen himmlischen Sternenteppich also darf man nur als Fundstätte für Beispiele benutzen, um dadurch Einsicht zu gewinnen in jenes höhere Gebiet [ie. geistigen Kosmos, der nur durch Denken erfasst wird] […]." Die Astronomie dient also nur zur Introspektion, um der Seele ihre inneren Begriffe aufzuzeigen. In ähnlicher Funktion tritt nun die Heilige Schrift auf, den menschlichen Geist durch sinnliche Anregung auf die innere geistige Welt aufmerksam zu machen.

> nudibus [Regen aus den Wolken[539]] bezieht den gesamten foris-Bereich in den Lernprozess mit ein. Die Offenbarung erweist sich auch als eine doctrina de humanis verbis. Worauf es aber bei diesem durch die Sünde bedingten notwendigen Lernprozess des res per signa ankommt, ist das inwendige Aufnehmen der pluvia veritatis, die sich auch auf die Inkarnation erstreckt, denn so fährt Augustin weiter, der Herr habe sich nicht gescheut, die Wolke unseres Fleisches anzunehmen.[540]

Daraus zieht Mayer weiter die Konsequenz, dass der Zeichen-Skeptizismus in diesem Sinne bei Augustin abgeschwächt wird: „Das durch die conditio humana bedingte Angewiesensein des Menschen auf die signa bei der Erkenntnis der Offenbarungswahrheit erhöht noch den natürlichen Wert der den heilsgeschichtlichen Zeichen zugrunde liegenden Dingen und Ereignisse durch die ihnen von der res significata her zukommende Funktion, kraft der sie den notwendigen Prozess des Verweisens erfüllen."[541] Augustin fährt mit seiner Allegorie fort:

> Er, der weiß, was er dem Tag und der Nacht zuweisen muss, damit auch du es weißt und auch für dich Lichter an der Feste des Himmels entstehen. Das wird nicht geschehen, wenn dein Herz dort nicht weilt. Das wird auch nicht geschehen, wenn dort nicht dein Schatz ist, wie du es vom trefflichen Meister vernommen hast. Die unfruchtbare Erde ist freilich betrübt, und Dornen erstickten das Wort.[542]

Der Tag sind die Erleuchteten (*vera rel.* XLII,79), die Nacht sind die Menschen im Irrtum, die Scheidung von Licht und Finsternis ist durch die Gestirne am Himmel, d. h. durch das Wort Gottes in der Zeit gegeben. Nur der Verstand kommt tatsächlich über das Zeitliche und über den weltlichen Abgrund hinaus, der der Lehre Christi folgend zu lesen beginnt. Diese Worte können fruchtbar werden, insofern ihre Bedeutung erst von dem Lehrer selbst erfahren wird.

---

[539] Diese Allegorie, die zunächst durch ihre phantasievolle Kühnheit auffallen mag, findet sich bereits in *Gn. adu. Man.* II,5 und basiert auf einer anderen Bibelstelle. Dies zeigt auf, wie wenig kreativ und willkürlich Augustins Allegoresen sind, da sie gerade, wenn sie etwas zu gewagt erscheinen, andere biblische Bildbezüge aufgreifen, vgl. Jes 55,10–11: „Denn wie der Regen und der Schnee vom Himmel fällt und nicht dorthin zurückkehrt, ohne die Erde zu tränken […], so ist es auch mit dem Wort, das meinen Mund verlässt: Es kehrt nicht leer zu mir zurück, ohne zu bewirken, was ich will, und das zu erreichen, wozu ich es ausgesandt habe."

[540] Mayer, *Zeichen* II, S. 207. Zur Sammlung der vielfältigen Zeichen in der Einheit des Signifikats vgl. weiter: Mayer, *Signifikationshermeneutik,* S. 74.

[541] Mayer, *Zeichen* II, S. 214. Vgl. *gn. litt.* XI,33,43.

[542] *Conf.* XIII,19,24 (CCL 27,255,18–22): „Qui nouit, quid distribuat diei et nocti, ut noris et tu, ut fiant et tibi luminaria in firmamento caeli: quod non fiet, nisi fuerit illic cor tuum; quod item non fiet, nisi fuerit illic thesaurus tuus, sicut audisti a magistro bono. sed contristata est terra sterilis, et spinae offocauerunt uerbum."

Augustin bettet in *conf.* XIII seine Philosophie so tief in die Bilder der Schöpfungserzählung, dass er nur noch in biblischen Bildern zu denken scheint. Augustin verknüpft die Erschaffung der Gestirne durch das Wort mit der Gabe der Feuerzunge des Heiligen Geistes, die das Wort des Lebens bedeuten, das über alle zeitlichen Sprachen erhaben ist und das eigentliche Licht der Welt darstellt. Er fasst die Worte Gottes als Sterne in der Nacht auf, nach denen navigiert werden kann und durch die der Mensch erleuchtet wird (*conf.* XIII,19,25). Die Vögel des Schöpfungsberichts, die sich nah am Himmel [*firmamentum*] bewegen, sind die Prediger des Wortes, die sich an die Heilige Schrift halten. Sie verbreiten Gottes Wort in allen Sprachen, bis an das Ende der Welt – was wiederum dem Fruchtbarkeitssegen entspricht (*conf.* XIII,20,26). Dabei zeugt das Wasser die Vögel, was Augustin so deutet, dass die gleichbleibenden und einheitlichen Begriffe [*notitia*] nur durch die körperlichen Erscheinungen abgebildet und ausgedrückt werden bzw. aus diesen durch das göttliche Wort geschaffen wurden. „Die Bedürfnisse der Völker, die von deiner ewigen Weisheit abgewichen sind, haben das hervorgebracht, aber Kraft deines Evangeliums."[543] Die zeitlichen Worte wurden von den Wassern, d. h. den Menschen als Evangelientext hervorgebracht, damit sie als zeitliche und sterbliche Wesen eine ihnen angemessene körperliche Vermittlung für die geistige und unsichtbare Weisheit des Gotteswortes haben können. Diese Vermittlung erfolgt durch den Sachwalter [*dispensator*], der in dem „Wasser" durch Taten und Worte [*facta et dicta*] auf sichtbare Weise [*sensibiliter*] sein Geheimnis [*mystica*] lehrt (*conf.* XIII,20,28).

Diese Allegorese stellt Augustins Versuch dar, den Schöpfungsbericht nicht nur in Bezug auf körperliche Fakten, sondern auch gerade in seinem geistigen Gehalt zu erfassen[544] und „Im Anfang" bereits alles Spätere zu entdecken. Die Scheidung von Land und Meer durch die Ermahnung der Zeichen bewirkt einen Umzug, der darin besteht, die Zeichen als solche zu erkennen, auf ihre Sache (Land) zu unterschieden und zu beziehen und dadurch im Geiste *überzusetzen*. „Nach der Allegorese [Scheidung von Meer und Land] spiegelt sich dieser Umzug [an Land] im veränderten Verhältnis der Gläubigen zu den Zeichen der kirchlichen Heilsveranstaltung."[545] So stellt die Scheidung von Meer und Erde die Unterscheidung der Seele vor Augen, die der Zeichen [*linguae in signo*] nicht mehr bedarf, um zum Heil zu kommen, sondern schon gläubig ist und Frucht bringen kann (*conf.* XIII,21,29):

---

[543] *Conf.* XIII,20,27 (CCL 27,257,24–26): „Necessitates alienatorum ab aeternitate ueritatis tuae populorum produxerunt haec, sed in euangelio tuo."

[544] Vgl. *gn. litt.* IV,10,20: „Alles, was geschrieben ist, wird eben zuerst als Geschehnis gezeigt, um daran, so weit es nötig ist, die Belehrung zu knüpfen, was es zu bedeuten hat."

[545] Mayer, *Signifikationshermeneutik,* S. 60.

> So mögen fortan deine Diener auf Erden wirken, freilich anders als in den Wassern des Unglaubens. Dort verkündigten sie das Wort durch Wunder, geheimnisvolle Zeichen und hintergründige Rede. Dadurch wird die Aufmerksamkeit der Unwissenheit geweckt, der Mutter des Staunens, in Furcht vor den verborgenen Zeichen – denn derart ist der Eingang zum Glauben für die Adamskinder, die dich vergaßen, indem sie sich vor deinem Antlitz verbargen und zum Abgrund wurden.[546]

Die Wasser sind die Ungläubigen, und ihnen wird durch Zeichen der Glauben verkündet, damit sie zu der Sache *ermahnt* werden, die sie *vergessen* haben. Sofern sie sie wiedergefunden haben, *erstaunen* sie, werden aufmerksam und „*ent-bergen*" sich aus dem Abgrund. Die Verkündigung des Glaubens wird hier in den semantischen Funktionen Ermahnen, Erinnern und Erstaunen – die bereits aus Augustins Sprachphilosophie bekannt sind – darauf angewendet, die Sterblichkeit des Menschen zum geistigen Prinzip ihres Lebens zurückzuführen. Die Seele lebt, wenn sie das meidet, woran sie stirbt, sofern sie es erstrebt. Sie stirbt, indem sie sich von der Quelle des Lebens entfernt und dann von der vergehenden Welt aufgenommen wird und sich ihr anpasst (*conf.* XIII,21,31). Das Wort Gottes dient dazu, die Seele (Land) von der Sterblichkeit (Meer) zu unterscheiden und zu ihrem Prinzip zu führen – es handelt sich hierbei aber in gewissem Sinne um den Tod der Seele, der durch die Widerlegung des Scheinwissens eintritt.

Dieses Prinzip, das Wort Gottes, fordert zur Selbstunterscheidung von dieser sterblichen Welt auf (Röm 12,2). Das göttliche Wort ist für Augustin durch den Evangelisten vermittelt [*in verbo tuo per evangelistas tuos*]. Der Weg der Vernunft [*ratio*] zu ihrem lebenssichernden Prinzip besteht in der Auslegung und dem Verstehen der Heiligen Schrift, genauer im Erkennen der *res* dieser Zeichen. Zeichen, Evangelium und Wort Gottes sind so direkt aufeinander bezogen.[547] Gott will durch das Evangelium Söhne [*per evangelium filios*] zeugen, die seinem Sohn ähnlich geworden sind, weil sie ihren Geist erneuert [*reformare in novitate mentis*], d. h. ihr Denken auf sein Prinzip zurückgeführt haben. Darunter versteht Augustin, die göttliche Trinität zu schauen und sich selbst als solchen Ternar zu begreifen (vgl.

---

[546] *Conf.* XIII,21,30 (CCL 27,258,27–32): „Operentur ergo iam in terra ministri tui, non sicut in aquis infidelitatis annuntiando et loquendo per miracula et sacramenta et uoces mysticas, ubi intenta fit ignorantia mater admirationis in timore occultorum signorum – talis enim est introitus ad fidem filiis adam oblitis tui, dum se abscondunt a facie tua et fiunt abyssus."

[547] Vgl. Mayer, *Signifikationshermeneutik,* S. 58: „Wir haben somit hinsichtlich des Wortes Gottes eine dreifache Differenzierung zu beachten: 1. Die aktuelle Verkündung, 2. Das schriftlich fixierte Offenbarungswort – diese beide [sic!], einschließlich der Offenbarungsfunktion des inkarnierten Christus, vollziehen sich auf der Ebene der veränderlichen signa – und 3. Das verbum divinum auf der Ebene der unveränderlichen res; von ihm wird gesagt, dass es in Ewigkeit bleibt, und dass es hier nur in aenigmate nubium (der Prediger) und per speculum caeli (der hl. Schrift) in Erscheinung tritt."

de trinitate XIV).[548] Die Rückwendung/Rückbeziehung der Zeichen auf ihre Sache gleicht also der *conversio*, die der gesamten Schöpfung auf ihren Grund eigen ist, um ihre finale Formung zu erhalten.[549]

Der Mensch wird nicht wie die Tiere „nach seiner Art" [*secundum genus*], sondern zum Bild und Gleichnis [*imago et similitudo*] Gottes geschaffen: Die Bildhaftigkeit ist nicht nur der biblischen Erkenntnis zu eigen, sondern macht den Geist des Menschen an sich aus (*conf.* XIII,22,32). Die geistig erneuerten Menschen sind dem Wort Gottes gänzlich unterstellt, sie urteilen „nicht über die geistigen Wahrheiten, die an der Feste leuchten – eine so hohe Autorität darf nämlich nicht beurteilt werden – auch nicht über deine Schrift, selbst wenn darin etwas dunkel bleibt. Denn ihr unterwerfen wir unsere Einsicht und sind sicher, dass auch das richtig und wahr gesagt ist, was unseren Blick noch verschlossen bleibt."[550] Die Heilige Schrift ist also nicht dem vernünftigen Urteil unterworfen (und damit für

[548] Vgl. Lorenz, *Gnade*, S. 108–109: „So wie in der Schöpfung die geistige Kreatur in der ‚conversio' zum Sein kam, so erfolgt die Begnadung und Erneuerung des gefallenen Menschen als ‚conversio' [Trin. XIV,16,22], als ‚reformari'. Die Elemente des Begriffs sind beides mal dieselben: Erleuchtung, Erkenntnis, Formung. Der augustinische Begriff der Bekehrung kommt aus der Metaphysik. Die schöpfungsmäßige ‚conversio' ist Gnade und wird mit Begriffen der Gnadenlehre beschrieben. Allerdings ist die ‚imitatio Christ' in diesem Zusammenhang von der platonisch-neuplatonischen Mimesis hergenommen. Die Kreatur ahmt mit der Hinwendung die göttliche Weisheit, und das ist Christus, nach. Es gibt so eine kosmische ‚imitatio Christ', von der Zuwendung der Engel zum Logos über die Christusnachfolge der Gläubigen bis zur Nachahmung des Einen im physischen Zusammenhalt der Teile eines Körpers [De gen. ad litt. I,4,9]. […] Ja, das göttliche Verbum redet unaufhörlich und durch eine verborgene Berufungsinspiration zur geistigen Kreatur – auch zur heutigen Menschenwelt –, damit sie sich zu ihrem Ursprung hinkehre [De gen. ad litt. I,5,10]. Diese ‚occulta inspiratio vocationis', mit der wir nicht mehr weit vom ‚logos spermatikos' der Apologeten entfernt sind, ist die Vorsehung."

[549] Vgl. *gn. litt.* I,4,9: „So gesehen, erkennen wir in dem, was die Schrift erzählt: ‚Gott sprach: Es werde', Gottes unkörperlichen Ausspruch in der Natur seines gleichewigen Wortes, das zurückruft, zu ihm die unvollendete Kreatur, auf dass sie nicht ungeformt sei, sondern geformt werde, so wie die anderen Werke der Schöpfung auch, die der heilige Verfasser in der ihnen gebührenden Ordnung aufzählt. In dieser Hinwendung und Formung stellt die Kreatur auf ihre Weise nachahmend Gott, das Wort, dar, das heißt den Sohn Gottes, der immer dem Vater anhangt in völliger Ähnlichkeit und Wesensgleichheit, in der er und der Vater eines sind." Vgl. Mayer, *Signifikationshermeneutik,* S. 53: „Jedoch ihre [der Dinge] Formung vollzieht sich nach Augustin durch ein ‚Zurückrufen' des Urstoffes, durch ein revocari per idem verbum ad unitatem." & S. 55: „Das von ihm als universaler Auftakt zur conversio interpretierte ‚fiat lux' hat somit für jede zur Schöpfung gehörende und in die Heilsgeschichte hineinbezogene Person eine vorbildhafte Bedeutung."

[550] *Conf.* XIII,23,33 (CCL 27,261,10–19): „Spiritaliter iudicant, non de cognitionibus spiritalibus, quae lucent in firmamento – non enim oportet de tam sublimi auctoritate iudicare – neque de ipso libro tuo, etiam si quid ibi non lucet, quoniam summittimus ei nostrum intellectum certum que habemus etiam quod clausum est aspectibus nostris."

Augustin nicht kritikfähig[551]), sondern das menschliche Denken ist der Heiligen Schrift unterworfen[552]: Die Bibel ist der Anfang des Denkens. „Unser ringendes Streben soll nicht dahin gehen, dass wir wollen, die Schrift sei so verfasst, wie es unsrer Meinung nach sein soll, sondern, dass wir unsre Meinung so uns bilden können, wie sie in der Schrift enthalten ist."[553]

Die Vögel deutet Augustin nochmals als die Zeichen unter dem Himmel der Heiligen Schrift, der die gottschauenden Engel von den zeitlichen Menschen unterscheidet, die als solche noch eine zeitliche/körperliche Vermittlung benötigen. Die *sacramenta* der Religion sind das Zeichensystem dieser Vermittlung. „Dass all dies Reden auch auf körpergebundene Weise geäußert werden muss, liegt im Abgrund der Welt und der Blindheit des Fleisches begründet, wodurch Gedachtes nicht visuell wahrgenommen werden kann, so dass es erforderlich ist, es laut zu Gehör zu bringen."[554] In diesem Rahmen deutet Augustin nochmals die Fruchtbarkeitsverheißung.[555]Augustin parallelisiert den Schöpfungsakt vieler Lebewesen durch das eine Wort mit der Pluralisierung eines Gedankens durch viele äußere Zeichen: Der Mensch zeugt durch seine Sprache, wenn er in den Geist spricht, der versteht. Ein geistiger Gedanke kann auf unzählige Weise körperlich und sprachlich ausgedrückt werden.[556] Für Augustin sind die Zeichen in ihrer Ambiguität nun

---

[551] Es handelt sich also um einen eindeutigen Paradigmenwechsel, wenn Kant die Moral als Kriterium der Bibelauslegung formuliert, vgl. Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Rudolf Malter (Hrsg.) Stuttgart 1974, S. 143 (AA VI, S. 110): „Dazu wird eine Auslegung der uns zu Händen gekommenen Offenbarung erfordert, d.i. durchgängige Deutung derselben zu einem Sinn, der mit den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt. […] [Anm.:] Ob die Moral nach der Bibel, oder die Bibel vielmehr nach der Moral ausgelegt werden müsse?"

[552] Vgl. *mor*. I,7,12: „Darum frage mich in der Folge niemand nach meiner Meinung, sondern wir wollen lieber auf die Offenbarung hören und unsere Vernünfteleien der göttlichen Aussprache unterwerfen." *Gn. litt.* II,5,9: „Schließlich ist immer noch die Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift größer als alle Fassungskraft menschlicher Intelligenz." & II,9,21: „Denn wahr ist nur, was die göttliche Autorität sagt, eher als was die menschliche Schwäche vermutet."

[553] *Gn. litt.* I,18,37 (CSEL 28,27,18–20): „[U]t eam velimus Scripturarum esse, quae nostra est; cum potius eam quae Scripturarum est, nostram esse velle debeamus."

[554] *Conf.* XIII,23,34 (CCL 27,262,45–47): „Quibus omnibus uocibus corporaliter enuntiandis causa est abyssus saeculi et caecitas carnis, qua cogitata non possunt uideri, ut opus sit instrepere in auribus."

[555] Vgl. *conf.* XIII,24,37: „Bei all dem treffen wir auf Vielheit, Fruchtbarkeit und Wachstum; dass aber etwas so wächst und sich mehrt, dass ein Ding allein auf mannigfache Weise begriffen werden kann, darauf stoßen wir nur bei körperlich [*corporaliter*] ausgedrückten Zeichen und bei begrifflich erfassten [*intellegibiliter*] Dingen. Die körperlich ausgedrückten Zeichen sind die Entstehungsprozess in den Wassern, und zwar wegen der erforderlichen Meerstiefe unseres Fleisches, die begrifflich erfassten Dinge aber sind die Entstehungsprozesse unter den Menschen, und zwar wegen der Fruchtbarkeit unserer Vernunftmethode [*ratio*] – so jedenfalls haben wir all das zu begreifen versucht."

[556] Vgl. Mayer, *Signifikationshermeneutik,* S. 66: „Zwischen der Vermehrung der Zeichen und dem Wachstum des Verstehens (intellegere als wesentliche Eigenschaft der Gattung Mensch)

nicht mehr nur problematisch, sondern regen zum Nachdenken an und eröffnen in der Folge ein mannigfaltiges Interpretationspotenzial.[557] Diese Funktion des Symbols drückt Augustin an anderer Stelle wie folgt aus:

> Mir scheint es, daß selbst die Seele, so lange sie sich noch mit rein irdischen Dingen beschäftigt, nur langsam in feurige Bewegung gerät; wird sie aber auf Sinnbilder aus der Körperwelt und durch sie auf geistige Dinge hingelenkt, die in diesen Sinnbildern angedeutet sind, so ist es gerade der Übergang vom einen zum anderen, der sie lebendig macht und gleichsam wie mit einer geschwungenen Fackel entzündet, so daß sie mit glühender Liebe dem Ziele der Ruhe entgegeneilt.[558]

Dieses Potenzial ist die Voraussetzung für die Fruchtbarkeit der Auslegungen, sodass „uns in diesem Segen von Gott die Befähigung und die Freiheit eingeräumt worden sei, auf viele Weise zu verkündigen, was wir auf eine einzige Weise begriffen, und auf viele Weise zu begreifen, was wir nur dunkel auf eine einzige Weise vermittelt bekommen hätten."[559]

Diese Taten und Reden, die beide als körperliche Zeichen einer einzelnen geistigen Erkenntnis begriffen werden, sind die Geburt und Frucht des „Wassers" (*conf.* XIII,24,36).[560] Gott hat die Heilige Schrift selbst gegeben, und weil er die Wahrheit

---

muss es demnach nicht zu unterschätzende Beziehungen geben." & S. 67: „Die Interpretation der Texte (hier der Bibel) fördert den Prozess des Verstehens nicht unerheblich, ja ohne Hermeneutik scheint es überhaupt kein Wachstum im Verstehensbereich zu geben."

[557] Vgl. Platon, *Politeia* VII St. 523e–524d. Hier beschreibt Platon ebenfalls die Ambiguität als notwendige Vorbedingung das Zweifeln und Forschen in Gang zu bringen. Dies fällt vor allem dem Wahrnehmbaren zu, das nicht nur sich selbst, sondern auch sein Gegenteil nahelegt. Die Eindeutigkeit der Vernunft lässt nichts zu fragen übrig.

[558] Vgl. *ep*. LV,11,21 (CSEL 34,192,8–13): „Credo quod ipse animae motus quandiu rebus adhuc terrenis implicatur, pigrius inflammatur: si vero feratur ad similitudines corporales, et inde referatur ad spiritalia, quae illis similitudinibus figurantur, ipso quasi transitu vegetatur, et tanquam in facula ignis agitatus accenditur, et ardentiore dilectione rapitur ad quietem."

[559] Mayer, *Signifikationshermeneutik,* S. 68–69.

[560] Vgl. Brachtendorf, *Confessiones* 5, S. 284: „Schon zuvor hatte Augustinus, die aus dem Meer geborenen und zum Firmament auffliegenden Vögel mit der Verkündigung des Wortes Gottes in allen Sprachen parallelisiert. In noch allgemeinerer Weise bezieht er nun die Vielheit der sich vermehrenden Vögel auf das Verhältnis eines gedanklichen Inhalts zu seinen sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten. Beispielsweise könne das einheitliche geistige Konzept der Gottes- und Nächstenliebe durch viele körperliche Zeichen repräsentiert werden, etwa durch verschiedene sakramentale Handlungen oder durch eine Vielzahl von Worten innerhalb einer Sprache oder in verschiedenen Sprachen. Daher symbolisiert der Vermehrungssegen über die Vögel die Vielheit möglicher sprachlicher und ritueller Zeichen für einen Gedanken. Diese Vielheit ist ein Wesensmerkmal zeichenvermittelter Kommunikation, an die der Mensch aufgrund seiner Materialität und Zeitlichkeit gebunden ist. Andererseits könne aber auch ein einziger sprachlicher Ausdruck, z. B. ‚im Anfang schuf Gott Himmel und Erde', auf vielfache Weise gedanklich erfasst und gedeutet werden, wie Augustin selbst im zwölften Buch anhand der Pluralität legitimer Deutungen der Worte Moses vorführt. Der Vermehrungssegen

ist, ist seine Schrift wahr. Die Einsicht in die Schrift erfolgt also in Übereinstimmung mit der inneren Wahrheit. Augustin bringt die zeitlichen Menschenworte mit dem ewigen Gotteswort in ein Verhältnis der Entsprechung, wenn nicht sogar der Identität[561]:

> Lieber Mann [Oh Mensch], was meine Schrift sagt, das sage ich selbst, doch gleichwohl unterliegen ihre Worte der Zeit; mein Wort aber befällt keine Zeit, denn es hat ewigen Bestand wie ich. Somit gilt: Das, was ihr durch meinen Geist seht, sehe auch ich, und das, was ihr durch meinen Geist sagt, sage auch ich. Doch während ihr es in der Zeit seht, sehe ich es nicht in der Zeit, ebenso: Während ihr es in der Zeit sagt, sage ich es nicht in der Zeit.[562]

Augustin löst die Problematik, wie Gott als Unerkennbarer und Unaussprechlicher überhaupt Gegenstand der Heiligen Schrift sein kann und durch diese erkannt werden soll, indem nicht der Mensch die Schrift versteht oder erkennt, sondern Gott sich selbst einsieht und im menschlichen Geist zu verstehen gibt.

> Wie können dann auch wir wissen, was uns von Gott geschenkt worden ist? Mir wird zur Antwort gegeben, dass das, was wir vermittels seines Geistes wissen, auch wirklich niemand weiß, wenn nicht der Geist Gottes. Wie zu Recht denen, die im

über den Menschen symbolisiere deshalb die Furchtbarkeit der menschlichen Vernunft, die einen sprachlichen Ausdruck auf eine Mehrzahl richtiger Verstehensweisen hin auszulegen vermag."

561 Vgl. Strauss, *Schrift*, S. 62–63: „Für den Schriftgebrauch Augustins ist festzuhalten, dass ihm von hier aus die Hl. Schrift als einheitlicher Kodex objektiver Wahrheit erscheint (*conf.* XIII,29,44). Insofern wird man sagen müssen, dass Augustin so exponierter Äußerungen wie io. ev. tr. I,1 die Göttlichkeit der Hl. Schrift auf Kosten ihrer Menschlichkeit überbetont hat. Die Übertragung der Kategorien zeitlich-ewig auch auf die Hl. Schrift musste ihn zwangsläufig zu einem ähnlich ‚feinen Doketismus' führen wie in der Christologie, von der her allein die Hl. Schrift als Gottes und Menschenwort zugleich sachgemäß verstanden werden kann. Denn in der Inkarnation ist der Dualismus ‚zeitlich-ewig' zur Paradoxie des wahren Gott und wahren Menschen verschärft, exemplarisch aufgehoben." Die Identifikation von Menschenwort und Gotteswort bezieht sich nur auf das erkannte Signifikat und nicht auf die materielle Bibel, die dadurch zu einer metaphysischen Instanz werden würde (wie evtl. der Koran). Augustin sichert nur ihre metaphysische Wahrheit, lehrt aber keine doketistische Inliberation, wie Strauss das nahelegen will.

562 Vgl. *Conf.* XIII,29,44 (CCL 27,268,10–17): „O homo, nempe quod scriptura mea dicit, ego dico, et tamen illa temporaliter dicit, uerbo autem meo tempus non accidit, quia aequali me cum aeternitate consistit. sic ea, quae uos per spiritum meum uidetis, ego uideo, sicut ea, quae uos per spiritum meum dicitis, ego dico. atque ita cum uos temporaliter ea uideatis, non ego temporaliter uideo, quemadmodum, cum uos temporaliter ea dicatis, non ego temporaliter dico."

> Geist Gottes reden, gesagt worden ist: Nicht ihr seid es, die da reden, so wird auch denen, die im Geist Gottes wissen, zu Recht gesagt: Nicht ihr seid, die da wissen.[563]

Alles, was der Mensch von Gott aussagen und erkennen kann, gibt Gott selbst als Wissen und Wort, indem er sich als Bedeutung der zeitlichen Worte offenlegt.[564] Diese Worte dienen zur Erinnerung und Ermahnung, auf die innere Erleuchtung aufmerksam zu sein. Wird Gott erkannt, so erkennt er sich selbst durch den menschlichen Geist: „Die aber diese Werke vermittels deines Geistes betrachten, deren Auge bist du."[565]

Es kann der Eindruck entstehen, als lese Augustin die Lösungen seiner metaphysischen und semantischen Probleme geradewegs in den Genesistext hinein, als beantwortete dieser genau seine Frage. Wird Augustins Methode ernst genommen, ist es aber im Gegenteil unmöglich, dass ein Text von derart prinzipiellem Rang wie der Schöpfungsbericht *nicht figurativ* daraufhin befragt und ausgelegt werden kann, unter welchen Voraussetzungen er verstanden werden soll (*conf.* XIII,24,37). Das Produkt dieser Auslegung ist für Augustin die Selbstmitteilung Gottes: „Denn Wahres werde ich vorbringen, weil du mir eingibst, was ich deinem Willen gemäß über diese Worte sagen soll. […] Um demnach Wahres zu sprechen, spreche ich aus *seinem* Eigenen [und nicht *meinem* vgl. Joh 8,44]."[566] Augustin sieht Aussagen über Gott also nur dann als philosophisch möglich an, wenn sie auf den Selbst-Aussagen Gottes basieren. Wahres über Gott zu sagen bedeutet, aus der Wahrheit selbst zu sprechen und das zu sagen, was Gott über sich selbst sagt (in der Heiligen Schrift). Insofern scheint es nicht zufällig, sondern geradezu notwendig, jede einzelne theologische Aussage mit einem Bibelzitat zu begründen bzw. sein ganzes Denken im Rahmen dieser Aussagen zu entfalten. Das Ergebnis am Ende von Buch XIII der *confessiones* ist, dass Augustin eigene Denkformen und Gedanken über-

---

[563] *Conf.* XIII,31,46 (CCL 27,269,8–12): „Quomodo ergo scimus et nos, quae a deo donata sunt nobis? respondetur mihi, quoniam quae per eius spiritum scimus etiam sic nemo scit nisi spiritus dei. sicut enim recte dictum est: non enim uos estis, qui loquimini, eis, qui in dei spiritu loquerentur, sic recte dicitur: non uos estis, qui scitis, eis, qui in dei spiritu sciunt."

[564] Vgl. Brachtendorf, *Confessiones*, S. 288: „Das Wort Gottes, durch das er die Welt geschaffen hat, ist ebenso wenig zeitlich wie Gott selbst. Der Mensch hingegen ist an die Zeit gebunden. Wenn nun der Mensch durch den Geist Gottes spricht, wie etwa Moses es im Schöpfungsbericht tut, dann bringt er den gleichen Inhalt, den Gott unzeitlich spricht, auf zeitliche Weise hervor. Augustinus kommt es darauf an, dass der Sprecher beide Male letztlich der gleiche ist, da ja auch dann, wenn der Mensch durch Gottes Geist spricht, eigentlich Gott durch den Menschen redet. Gott spricht also für sich selbst auf unzeitliche, für den in der Zeit lebenden Menschen aber auf zeitliche Weise."

[565] *Conf.* XIII,31,46 (CCL 27,269,1–2): „Qui autem per spiritum tuum uident ea, tu uides in eis."

[566] *Conf.* XIII,25,38 (CCL 27,264,2–265,7): „Uera enim dicam te mihi inspirante, quod ex eis uerbis uoluisti ut dicerem. […] ergo ut uerum loquar, de tuo loquor." Das „de tuo loquor", als „aus seinem sprechen", d. h. die Wahrheit aus Gott nehmen, ist die Umkehrung der Lügendefinition in Joh 8,44: „Wenn er lügt, sagt er das, was aus ihm selbst kommt."

haupt nicht mehr von den Worten der Bibel unterscheidet. Augustin drückt sich in unzähligen Anspielungen und Zitaten aus der Bibel aus, und die Verschmelzung seines Denkens mit der Sprache der Bibel kann umgekehrt auch als ein projektives Hineinlesen unbiblischer Inhalte wirken. Indem Augustin die Erkenntnisprinzipien aus der Heiligen Schrift erkannt hat, ist sein zeitlicher Geist mit diesen Worten eine Synthese oder Symbiose eingegangen (*conf.* XIII,18,22–23), damit sein Geist wiederum eine Erkenntnissymbiose mit Gottes Geist eingeht.

Zusammenfassung

Augustins Entwicklung in der Bibelhermeneutik kann wie folgt zusammengefasst werden: Der Manichäismus[567] hat das Alte von dem Neuen Testament in seinem harten Dualismus abgetrennt und das Alte als fleischlich verworfen. Augustin berichtet uns von den Herausforderungen für die katholische Position in *contra faustum* ausführlich.[568] „Der Gott beider Testamente ist einer."[569] Augustin reagiert auf diese Kritik, indem er die wörtlichen Widersprüche zwischen den beiden Testamenten mit einer gemeinsamen geistigen Bedeutung – Christus als Mitte der Schrift[570] – erklärt, was dazu führt, bzw. auch ermöglicht, dass schwierige Passagen des Alten Testaments allegorisiert werden können. Diese Allegorie setzte aber die neuplatonische Philosophie (Idee als Signifikat) voraus und brachte in ihrer Zwei-Weltenlehre wiederum die Konsequenz mit sich (vgl. *ord.* II,41), dass das äußere Zeichen und die historischen Ereignisse als solche nahezu bedeutungslos erscheinen mussten.[571] Diese Konsequenz trat wiederum sehr deutlich in der Kontroverse mit den Mönchen aus Hadrumetum hervor, die alle äußere Lehre zugunsten eines inneren rein geistig/gnädigen Spiritismus abgelehnt hatten. Augustins abschließende Position kann als inkarnatorische Hermeneutik bezeichnet

---

[567] Vgl. Polman, *word,* S. 112: „Now, while in his controversy with Faustus, St. Augustine was forced to stress the similarity between the Testaments as regards the commandments, he was forced to emphasize the difference between them, in his dispute with Pelagius." Der pelagianische Kontroverse in dieser Hinsicht kann in vorliegender Arbeit leider nicht weiter nachgegangen werden. Vgl. ebd. S. 97ff.

[568] Vgl. Polman, *word,* S. 75: „The first of these objections [d. Faustus] was that the Old Testament contained no prophecies about the coming of Christ." & Ebd. S. 77: „Faustus' second objection was that the Old Testament is of the flesh rather than of the spirit and hence can have nothing common with Christ." & Ebd. S. 79: „Faustus' third objection was that the acceptance of the New Testament is tantamount to the rejection of the Old." & Ebd. S. 81: „Fourthly, Faustus claimed that: Just as Christ has taught the Catholic Church to reject much of the Old Testament in practice, so the Paraclete Manichaeus has taught men to sift the wheat from chaff in the New Testament."

[569] *Mor*. I,17,30 (CSEL 90,34,3): „Utriusque testamenti deus unus est."

[570] Vgl. *io. ev. tr.* IX,3; *en. ps.* XCVI,2; *c. Faust*. XXII,94.

[571] Vgl. Polman, *word,* S. 96: „Added to this, St. Augustine's Neoplatonism caused him to neglect history as a whole, and to transform every historical event into a symbolic idea."

werden, die anhand der beiden Naturen Gott (inneres Wort) und Fleisch (äußeres Zeichen) versucht, beide Ebenen zugleich zu denken, indem sie je unterschieden und unterworfen werden.[572] Die Allegorese, die auf geistige metaphysische Realität zielt, nimmt sich nicht mehr als Fremdkörper im biblischen Denken aus, sondern wird von Augustin ausführlich durch biblische Stellen und pagane Hermeneutiken legitimiert.[573] Augustin reagiert also auf die Manichäer mit seiner Allegorese. Diese lässt ihn zu einer Metaphysik greifen, die den Fokus auf das geistige Signifikat so weit erhöht, dass sich durch Überallegorisierung die gesamte religiöse Wahrheit in ein metaphysisches Glasperlenspiel aufzulösen droht[574] – Augustin limitiert diese Tendenz durch den Inkarnationsgedanken, der als solcher die beiden Welten des Geistes (Signifikat) und der semantischen und historischen Äußerlichkeit (Signifikant) festhält,[575] und verpflichtet dazu, die sichtbare Erscheinung des Geistes potenziell als wahr zu denken und nicht abzuwerten.

---

[572] Vgl. Bouman, Johan, *Augustinus, Die Theologie seiner Predigten über die Psalmen*, Sven Grosse (Hrsg.), Paderborn 2019, S. 19: „Diese Methode lässt sich durch das Hauptdogma des christlichen Glaubens rechtfertigen. Indem das Wort in Christus Fleisch wurde (Joh. 1,14), ist die Offenbarung in Christus die Grundlage für die Erklärung aller Worte der Heiligen Schrift."

[573] Vgl. Schäublin, Christoph, „Zur paganen Prägung der christlichen Exegese", in: *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Johannes van Oort, Ulrich J. Wickert (Hrsg.), Kampen 1992, S. 148–173, hier: S. 164: „Denkweise und Methode, soviel steht wohl fest, verbinden die christliche Exegese auch mit der paganen philosophischen Exegese. Ja, etwas pointiert könnte man sagen, dass Christen und Philosophen sich im Grunde lediglich hinsichtlich dessen unterscheiden, was für sie je als ‚die Wahrheit' zu gelten hat, die einem Text entnommen oder an der er gemessen wird."

[574] Vgl. Polman, *word,* S. 96: „However, he often went too far, almost to the point of panallegorism."

[575] Vgl. Polman, *word,* S. 97: „True, he continued to look for spiritual meanings, but he no longer built on thin air, searching for the real course of history rather than for its allegorical significance." Gemäß dem Zwei-Phasen-Modell der Biographie Augustins (zuerst die philosophische und darauf folgend die biblisch Phase) kommt Polman zu der Ansicht, dass Augustin in dem Maße wie er dem Neuplatonismus entwächst, offen wird für den historischen Realismus der Bibel. Obwohl Augustin durchaus fortlaufend mehr Beachtung für den historischen Sinn entwickelt hat, hat er die metaphysischen/neuplatonischen Grundlagen seiner Hermeneutik ebenso wenig aufgegeben wie die Allegorese. Unterstellt man, dass Augustin schlicht von Philosophie zur Bibel wechselte, wird übersehen, dass beide Ebenen durch den Inkarnationsgedanken gekoppelt werden – was Polman in seiner ansonsten lehrreichen Analyse nicht beachtet.

II Die Verbum-Lehre in de trinitate

Einleitung

Es haben sich bisher diverse Kernproblematiken bei Augustin verfolgen lassen: 1) Die Frage nach der Möglichkeit, Gott zu erkennen oder zu denken und über Gott zu sprechen. 2) Die Inkarnationsphilosophie als dritte Alternative zwischen platonischer und aristotelischer Prinzipienlehre. 3) Die Frage nach einem denkmöglichen Ausgangspunkt für die speculative Erschließung des Wortes Gottes. Die folgende Darstellung versucht den Nachweis zu führen, dass diese drei Kernproblematiken in *de trinitate* sukzessive abgearbeitet werden.

In den Büchern *de trinitate* I–IV liegt der Fokus auf der inkarnatorischen Hermeneutik, als Reflexion des göttlichen Wortes in der Heiligen Schrift, die zum Ausgangspunkt einer rational artikulierbaren Gotteslehre wird. In den Büchern V–VII legt Augustin seine Auseinandersetzung mit der aristotelischen Kategorienlehre vor, die hier aus Platzgründen nicht ausführlich verfolgt werden kann.[576]

Zusammenfassend kann an dieser Stelle jedoch festgehalten werden, dass Augustin bezüglich der Aussagbarkeit des Einen zu einem vergleichbaren Ergebnis kommt wie Aristoteles (*Nik. Eth.* I,4, 1096a): Werden die Kategorien (Substanz des Einen und Akzidenz des Eins-Seins) auf die Gottheit angewendet, so ergibt sich ein Kategorienfehler (*trin.* VII,5,10). Der breiten Tradition[577], die versucht, Personen in ihrer Substantialität als Relation zu denken, kann Augustin nicht als

[576] Vgl. besonders *trin.* V,1,2–2,3. Vgl. zum Ergebnis Brachtendorf, Johannes, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus, Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in ‚De Trinitate'*, Hamburg 2000, S. 58: „Hier erfolgt gleichsam eine Regionalisierung der aristotelischen Kategorienlehre, indem argumentiert wird, dass diese keineswegs auf Seiendes überhaupt, sondern nur auf wandelbar Seiendes anwendbar sei. Gott gilt somit als transkategorial."

[577] Vgl. zur Debatte substantialistischer oder relationaler Trinitätslehre: Ratzinger, Joseph, *Einführung in das Christentum*, 11. Aufl., München 2011, S. 168–176 & Hilberath, Bernd Jochen, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean"*, Innsbruck, Wien 1986 [Innsbrucker theologische Studien 17], S. 230f: „Selbststand in Relation"' & Greshake, Gisbert, *Der dreieine Gott, Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 1997, S. 104: „Die göttlichen Personen sind also in ihrem ‚Wer-Sein', das sich vom ‚Was-Sein' der einen und einzigen göttlichen Substanz unterscheidet, wesentlich mitkonstituiert durch das jeweilige Woher ihres Seins." & Kasper, Walter, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, S. 354: „Weder antike Substanz noch neuzeitliches Subjekt sind das Letzte, sondern die Relation als Urkategorie des Wirklichen. Die Aussage: Personen sind Relationen, ist zwar zunächst nur eine Aussage über Gottes Dreieinigkeit, aus ihr folgt aber doch auch Entscheidendes über den Menschen als Bild und Gleichnis Gottes." Siehe zur trinitarischen Standardformulierung: DH 1330: „Hae tres Personae sunt unus Deus, et non tres dii: quia trium est una substantia una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas una aeternitas omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio."

Urheber vorangestellt werden.[578] Zwar ist Augustin bemüht, die Trinität durch ihre Relationen zu denken, jedoch kann er sich zu einer Identifikation von Substanz und Relation (Akzidenz) nicht durchringen (vgl. *trin.* V,5,6;16,17; VII,1,2). Da aufgrund dieses Ergebnisses keine Möglichkeit mehr besteht, die Kategorien des

[578] Zur angeblichen Revolution der aristotelischen Kategorienlehre in Augustins *de trinitate*: Vgl. Ratzinger, Joseph, *Einführung in das Christentum*, 11. Aufl., München 2011, S. 171: „Mit diesem Gedanken der Beziehentlichkeit in Wort und Liebe, unabhängig vom Substanzbegriff und nicht einzuordnen in die ‚Akzidentien', hat das christliche Denken den Kern des Personenbegriffs gefunden, der etwas anderes und unendlich mehr als die bloße Idee des ‚Individuums' besagt. Hören wir noch einmal Augustinus: ‚In Gott gibt es keine Akzidentien, nur Substanz und Relation (Beziehung)' [Anm. 33: trin. V,5,6]. Darin verbirgt sich eine Revolution des Weltbildes: Die Alleinherrschaft des Substanzdenkens wird gebrochen, Relation als eine gleichrangige Urweise der Wirklichkeit entdeckt." Augustin bestimmt an dieser Stelle aber nur, dass das Relative in Gott keine Akzidenz ist, mitnichten wird die Relation zur Substanz erhoben. Vgl. *trin*. V,5,6: „Denn die Bestimmungen Vater und Sohn betreffen nicht die Substanz, sondern eine Beziehung. Die Beziehung ist aber kein Akzidens, weil sie nicht wandelbar ist." Augustin sagt weiter ausdrücklich, dass die Substanz keine Relation ist, vgl. *trin*. VII,4,9: „Wenn aber bei Gott etwas anderes das Sein, etwas anderes das Fürsichsein ist, wie für Gott etwas anderes das Sein, etwas anderes das Vatersein und Herrsein ist – das Sein besagt nämlich eine in sich ruhende Wirklichkeit, Vater aber eine Beziehung zum Sohne, Herr eine solche zum dienenden Geschöpf –, dann besagt für sich sein eine Beziehung, wie zeugen und Herr sein eine Beziehung besagen. Dann ist aber die Substanz nicht mehr Substanz, weil sie eine Beziehung besagt. Wie nämlich das Wesen [essentia] seinen Namen vom Sein [esse] hat, so Substanz von subsistieren. Es wäre aber töricht, die Substanz für eine beziehentliche Wirklichkeit zu halten." Augustin schränkt sogar den Gebrauch des Substanzbegriffes ein und schließt ausdrücklich aus Gott als Relation zu bezeichnen, was Ratzingers Lesart widerspricht. Vgl. *trin*. VII,5,10: „Es ist daher klar, daß es ein Mißbrauch ist, Gott Substanz zu nennen. Man will dabei nur ein gebräuchlicheres Wort verwenden zur Bezeichnung dessen, was das Wort Wesen besagen will. […] Ja vielleicht darf Gott allein Wesen genannt werden. Er allein hat ja das Sein in wahrem Sinne, weil er unwandelbar ist. […] Ob man jedoch den Ausdruck Wesen gebraucht, der im eigentlichen Sinne bei Gott zutrifft, oder den Ausdruck Substanz, den man nur mißbräuchlich verwendet, beide Male wird eine in sich ruhende Wirklichkeit gemeint, nicht eine Beziehung." Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch Kany, *Trinität*, S. 208: „Zweitens ist die Theorie, Augustinus habe gleichsam als erster das Schema von Substanz und Akzidenz zugunsten der Relation durchbrochen (und dadurch dem Personalismus oder einer neuartigen ‚relationalen Ontologie' vorgearbeitet), historisch völlig falsch, auch wenn sie in der Theologie gerne vertreten wird: Augustinus ersetzt das Schema von Substanz und Akzidenz in *de trinitate* V durch das Schema *ad se – ad aliquid,* das (wie anscheinend noch niemandem aufgefallen ist) nichts anderes ist als die grundlegende Einteilung von Selbstständigem und Relativem in der platonischen Akademie mit ihrer reichen hellenistischen und lateinischen Wirkungsgeschichte. Drittens ist immer wieder zu betonen, dass Augustinus da, wo er seine Relationstheorie einführt, kaum vom Personbegriff spricht, und umgekehrt da, wo er den Personenbegriff diskutiert, kaum den Relationsbegriff zur Geltung bringt." Über den Wahrheitsgehalt des Personenbegriffs von Ratzinger und der grundlegenden dogmatischen Bedeutung in Gott Relation und Personalität zu denken, ist damit nichts ausgesagt. Man kann sich hierzu nur nicht auf Augustinus berufen, der die Relation weder wesentlich nennt, noch überhaupt auf Gott angewendet wissen will.

menschlichen Denkens auf Gott zu übertragen, ist die Kenntnis Gottes äquivok bestimmt und Augustin muss sich auf eine andere Quelle beziehen. Diese Quelle findet sich im Wort Gottes, das dem Wissen (wie bspw. durch die Ebenbildlichkeitsaussage) einen univoke Ausgangspunkte bietet. Festzuhalten bleibt jedoch, dass das Scheitern der Anwendung der aristotelischen Kategorienlehre (wie auch das Scheitern der neuplatonischen Aufstiege) auf die Trinität zur Reflexion des *imago*-Begriffs in *trin.* XIV. und des *verbum*-Begriffs in *trin.* XV geführt hat und damit einen entscheidenden Schritt von der philosophischen Theologie hin zur biblischen Theologie Augustins darstellt.

Damit ist Augustin deutlich von Thomas von Aquin zu unterscheiden, der sagt: „*relatio vero procedentis a principio dicitur filiatio*" (Thomas v. Aquin, *S.Th.* I q. 28 a.4. ad 1). Thomas sieht in der Relation den wesenhaften Unterschied der Personen. Dass aber Augustin die Relation als Möglichkeit, die trinitarischen Personen adäquat zu beschreiben, nicht für möglich hält, bedeutet in der Konsequenz, dass mit philosophischer Begrifflichkeit (Kategorie) Gott nicht gedacht werden kann. Daraus folgt umgekehrt, dass theologische Aussagen durch eine andere Quelle zu rechtfertigen sind: die inspirierte Heilige Schrift, die nicht auf rationaler und definierter Begrifflichkeit basiert, sondern einer Hermeneutik des geistigen Wortes. Auf eine weitere Analyse des *imago*-Begriffs in den Büchern VIII–XIV wird zugunsten des *verbum*-Begriffs verzichtet.

Als Wahrheitserkenntnis müsste die *vera religio* den konkreten Ausweis der Erkenntnis der Seele und der Erkenntnis Gottes als ein solches Wissen erbringen. Der rein speculative Weg über die Ebenbildlichkeit der Seele wird in Buch XV nochmals in seinen eigentlichen Grund zurückgeführt: das Wort Gottes.[579] Die Frage nach Erscheinung und Einheit des göttlichen Wortes im menschlichen Wort und Wissen bildet für Augustin die eigentliche Grundlage, biblische Aussagen wie Gen 1,26 und 1 Kor 13,12, zum Ausgangspunkt seiner Gedankengänge zu machen. Diese Methode soll im Folgenden als inkarnatorische Hermeneutik bzw. christ-

[579] Vgl. Ayers, Lewis, *Augustine and the Trinity*, Cambridge 2010, S. 297ff. Eine Analyse von *de trinitate*, die mit Buch XIV abbricht, muss sich fragen lassen, weshalb Augustin das Buch XV mit einem so deutlichen thematischen Neuansatz (*verbum* statt *imago*) noch angefügt hat, wenn zuvor schon das Wesentliche gesagt sein soll. Folgende Ausführungen sollen gerade der *verbum*-Lehre im Kontext von *de trinitate* besondere Aufmerksamkeit schenken.

liche Philosophie dargestellt werden.[580] Eine treffendere Bezeichnung wäre Augustins Verbum-/Logoslehre oder Augustins *Logik*.[581]

Das Johannesevangelium bildet auch in *de trinitate* über weite Strecken den Ausgangspunkt für Augustins Nachdenken. Jedoch geht *de trinitate* mehr mit dogmatischen Fragen an den Bibeltext heran, und der Johanneskommentar beantwortet die Fragen des Textes selbst, wie Studer den methodischen Unterschied treffend benannt hat.[582] Zudem bestehen thematisch einige Überschneidungen mit dem Johanneskommentar (bspw. die Frage nach der Einheit von Vater und Sohn, dem *verbum*-Begriff und der Lehre der geistigen Auferstehung). Aus diesen Gründen scheint die Behandlung von *de trinitate* als Übergang von der philosophischen Vorgeschichte bis zum Kern vorliegender Arbeit – der Analyse des Johanneskommentars – sinnvoll, um die philosophischen Bedingungen zu klären, unter denen Augustin das Wissen versteht, das im Johanneskommentar entfaltet wird. Folglich ist ein ausführlicher Querschnitt durch die ungeheure Stoffmenge des Werkes *de trinitate* – als Vorarbeit für die Analyse des Johanneskommentars – obligatorisch.

---

[580] Vgl. zur problematischen Denomination „philosophisch" oder „theologisch": Crouse, *Method*, S. 501– 502: „M. Schmaus and E. Hendrikx say that the treatise is not really *philosophical* at all, but *theological*, because it is dominated from beginning to end by an effort to explicate the revealed word of Scripture in the *historical* and *existential* (rather than *theoretical* and *metaphysical*) categories […]. On the other hand we were told by […] A. Harnack and R. Seeberg, and, most recently, Olivier du Roi – that the chief defect of the De trinitate is that it is too *philosophical* […]. According to this view, it was St. Augustine's experience of *Neuplatonism* which enabled him to come to an understanding of the Trinity, quite apart from the revelation of the divine nature in the Incarnate Word." Was sicherlich nicht der Fall ist. Ebd. S. 510: „St. Augustine's view (in de trinitate), those belong properly to the realm of human reflection; it is, in fact, the most proper business of philosophy." Vgl. Duchrows Feststellung, *Sprachverständnis*, S. 222–223: „Damit radikalisiert er allerdings nur das *griechisch-antike* Denken in seiner *platonisch-neuplatonisch*, *aristotelischen* und in gewisser Hinsicht auch seiner *stoischen* Form [belegt mit einer Selbstzitation Anm 43.]." Mit dieser oberflächlichen Art der Etikettierung oder Kategorisierungen ist kaum eine analytische, geschweige denn definitorische Tiefe zu erreichen. Philosophie und Theologie sollten im Zusammenhang Augustins nicht methodisch oder textlich anachronistisch getrennt werden. Eine solche Trennung ist auch bei „lupenreinen" Philosophen wie Platon nicht möglich.

[581] Vgl. Jordan, *Words,* S. 177: „In Augustine's thinking, any method of reading the Scripture is fundamentally a reflection on words as analogous to Christ the Word. It is not only that the words convey the Word, it is that they are like the Word."

[582] Vgl. Studer, Basil, *Augustins De Trinitate, Eine Einführung*, Paderborn 2005, S. 91.

1 Die Begründung des wahren Wissens

„[Gott] ist, er wird erkannt und er lässt alles erkennen."[583] Wie muss aber die Erkenntnis Gottes unter seiner Mithilfe verstanden werden, wenn Gott an sich unerkennbar ist? Wie entwickelt der Mensch die Einsicht in wahres Wissen, das ihm als gewusste Wahrheit zum „Vorwissen" Gottes wird?[584] Wenn der Mensch als zeitliches Wesen nur zu einer partiellen *scientia* fähig zu sein scheint, muss es in diesem veränderlichen Modus seines Geistes eine „Spur" des ewigen Wortes geben, damit von dieser aus die ewige Wahrheit Gottes wenigstens gesucht und erfragt werden kann.[585]

Das menschliche Denken und sein Wissen kann sich nicht aus sich selbst begründen, da es sich seine wahren Inhalte nicht selbst zu geben vermag (*conf.* X,8,26). Die Grenze menschlichen Wissens wird darin bestimmt, dass der Mensch sich selbst nicht als erstes Prinzip ansetzen kann, weil er auch das Sein der Dinge (in Form und Materie) niemals vollständig erkennen kann. Alle Dinge empfangen nämlich ihre Form aus einem vorausliegenden Einheitsprinzip, das über der möglichen Erkenntnis liegt:

> Selbst aber ist es das ursprünglich Eine [*unum principale*], weder begrenzt [*finitum*] noch unbegrenzt raumfüllend, weder begrenzt noch unbegrenzt wandelbar […]. Denn vorausgegangen ist die Form aller Dinge, die das Eine, von dem sie stammt, vollendet wiedergibt, auf dass alles Übrige, was ist soweit es dem Einen ähnlich ist, durch diese entstehen.[586]

---

[583] *Sol.* I,8,15 (CSEL 89,24,6): „Quod est, quod intelligitur, et quod cetera facit intelligi." Übersetzung zitiert nach: Augustinus, *Alleingespräche*, *soliloquiorum libri duo*, Carl Johann Perl (Übers.), Paderborn 1955.

[584] Vgl. Brachtendorf, *Confessiones*, S. 43. Vgl. *conf.* I,1,1–5,6.

[585] Platon behandelt dieses Problem im *Lysis*-Dialog (St. 218). Wenn die Liebe nur Mangel an Geliebtem ist, dann würde niemand die Weisheit lieben, da sie niemand liebt, wenn er nicht schon Weise ist. Der Weise sucht die Weisheit nicht, weil er sie schon hat. Der Schlechte sucht sie nicht, weil er denkt, er braucht sie nicht. Wer also liebt die Weisheit, wenn beide sie nicht suchen? Derjenige, der zwar schlecht ist, sofern er nichts weiß, aber wenigstens weiß, dass er nichts weiß. Also braucht der Philosoph die wahre Meinung (*Theait.* St. 210a: ὀρθὴ δόξα / Orthodoxia), die zwischen Unwissen und Wissen steht (wie zwischen gut und schlecht), sodass er das Gute liebt, aber nicht durch den Mangel schlecht ist, sondern um besser zu werden. Die Funktion der wahren Meinung hat bei Augustin das Vorwissen, die Suche in Gang zu bringen, noch bevor man gefunden hat, was man zu Beginn der Suche bereits braucht. Damit korrespondiert, dass Kirche im geoffenbarten Glauben die Wahrheit bereits aus Ausgangspunkt erhalten hat, was die Philosophenschulen nie als Ergebnis haben herbeidisputieren können.

[586] *Vera rel.* XLIII,81 (CCL 32,241,37–45): „Ipsum est unum principale nec per finitum nec per infinitum crassum nec per finitum nec per infinitum mutabile. […] praecessit enim forma omnium summe implens unum, de quo est, ut cetera quae sunt, in quantum sunt uni similia, per eam formam fierent."

Die Einsicht in dieses Prinzip beschreibt Augustin auch in den *confessiones*:

> Aber ich erwachte in dir und sah dich als den Unendlichen, mit anderen. Und dieses Anschauen stammte nicht vom Fleisch. Und von dir blickte ich zurück auf die anderen Dinge, und ich sah, dass sie es dir verdanken, dass sie sind und dass sie in dir ihre Grenze finden, aber anders, nicht wie in einem Ort, sondern weil du mit der Wahrheit die Grenze aller wie mit deiner Hand zusammenhältst.[587]

Ist Gott – wenn er richtig gedacht wird – die Grenze von allen, so muss der begrenzte Mensch Gott als das erste Prinzip jenseits der Grenzen des Endlichen und damit über allem Kreatürlichen ansetzen (*conf.* IX,10,13). Zwar findet der Mensch von sich selbst ein vollständiges, wahres und unerschütterliches Wissen (*trin.* X), dieses ist jedoch nicht selbstbegründend. Also erfolgt die indirekte Einsichtnahme in das erste Prinzip durch die *via negativa*, die Selbstnegation, d. h. die Unterscheidung des Menschen von Gott (*conf.* IX,10,23).

Augustin erkennt, dass es über seinem Geist eine absolute Wahrheit geben muss, die als Maßstab seiner Urteile vorausgesetzt werden muss; er weiß aber nicht, wo er sie finden soll. Wenn sich die Wahrheit nämlich über seinem bewussten Denken (*memoria*) befindet, kann er sie über sich nicht kennenlernen (*conf.* X,8,26). Gleichzeitig stellt Augustin fest, dass die Wahrheit in irgendeiner Form anwesend sein muss, um überhaupt etwas als wahr beurteilen und wissen zu können. „War er [Gott] uns vielleicht nicht ganz, sondern nur zum Teil entfallen? Suchten wir mit Hilfe des Teils, den wir behielten, den anderen Teil?“[588] Ist es möglich, von einem partiellen Vorwissen auf ein ganzes Wissen[589] zu extrapolieren? Hierzu

---

[587] *Conf.* VII,14,20–15,21 (CCL 27,106,20,11–21,3): „Et euigilaui in te et uidi te infinitum aliter, et uisus iste non a carne trahebatur. et respexi alia et uidi tibi debere quia sunt et in te cuncta finita, sed aliter, non quasi in loco, sed quia tu es omnitenens manu ueritate, et omnia uera sunt, in quantum sunt.“

[588] *Conf.* X,19,28 (CCL 27,170,7–8): „An non totum exciderat, sed ex parte, quae tenebatur, pars alia quaerebatur.“

[589] Vgl. die Definition bei Lorenz, *Wissenschaft,* S. 46–48: „Wissen bedeutet Erkennen und Ergreifen des Wahren (acad. II,5,21). Augustin geht von der Definition des Stoikers Zeno aus, der behauptet id verum percipi posse, quod ita esset animo impressum ex ei unde esset, ut esse non posset ex eo unde non esset. Quod brevius plenisque sic dicitur, his signis verum posse comprehendo, quae signa non potest habere quod falsum est. […]. Die sichere Erkenntnis schließt also den Irrtum aus. Das Wissen bietet demnach zwei Aspekte dar. Es vollzieht sich erstens im comprehendere oder percipere, d. h. im vernünftigen und festen Erkennen des menschlichen Geistes [retr. I,14,3: „quod mentis firma ratione comprehendimus“] und erfordert zweitens einen Gegenstand, der sich firma ratione erfassen lässt [an. quant. 26,49] auf keinen Fall schafft sich das Erkennen erst sein Objekt (cognoscibilia cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur trin. XIV,10,13). […] Das Wissen erfordert die Gegenwart des zu erkennenden Gegenstandes; denn es bezeichnet den Erfolg des geistigen Hinblickens, das wir Vernunft nennen. Es ist Schauen der Sache selbst [an. quant. 27,53]. […] Wissbar ist nun das

muss die Wahrheit dem Menschen in einer Art Vorwissen gegeben sein[590], damit überhaupt nach ihr gesucht werden kann (*conf.* X,18,27).[591] „Dein Gott ist überall ganz."[592] Entweder ist also Gott als Wahrheit im Geist, dann ist er aber mindestens zum Teil im Denken aufgegangen und wird nie ganz gefunden (Ganzheit ist jedoch ein notwendiges Kriterium des wahren Wissens), oder er ist radikal transzendent, dann ist aber die Wahrheit nicht erkennbar. Augustin formuliert dieses Paradoxon folgendermaßen: „Wo also habe ich dich gefunden, um dich kennenzulernen? Du warst nämlich nicht in meinem Gedächtnis, bevor ich dich kennenlernte. Wo also habe ich dich gefunden, um dich kennenzulernen, wo, wenn nicht in dir über mir?"[593] Wie erhält also der Mensch eine ganze Kenntnis des ersten Prinzips in seinem Geist, sodass das erlangte Wissen auch dem gewussten Prinzip angemessen ist? Diese Kenntnis muss als *religiöses Wissen*[594] der Ausgangspunkt der *vera religio* sein und als Wahrheit ausgewiesen werden können.

Sein [id quod est], denn das Sein ist die Wahrheit und die Wahrheit ist die Wirklichkeit [trin. VIII,1,2]."

590 Dieses Problem vom Anfang der Vernunftbewegung ist auch formuliert in Augustinus, *an. quant.* XXVI,50: „Wir würden nicht zur Vernunft gelangen, wenn wir nicht wüssten, dass man zu ihr gelangen soll. Daher hat das Wissen den Vorrang, auf dass wir durch es zur Vernunft gelangen. So? Also braucht man, um zum Wissen zu gelangen, das, wie du sagst, den Vorrang hat, keine Vernunft? […] Nichts [sonst], weil uns das [erste] Wissen eingepflanzt ist." & Ebd. XXVII,53: „Es handelt sich darum, dass du kurz vorher gesagt hast, ich müsse dir zustimmen, dass wir, bevor wir zur Vernunft kommen, ein Wissen besitzen, weil sich die Vernunft, wenn sie uns zum Unbekannten führen soll, auf Bekanntes (Gewusstes) stützen muss." Vgl. Aristoteles, *anal. post*. I,1 71a 1: „Alles vernünftige Lehren und Lernen geschieht aus einer vorangehenden Erkenntnis."

591 Vgl. Brachtendorf, *Confessiones*, S. 44: „Resultat des glaubenden Suchens ist das explizite Wissen um Gott, doch dieses Suchen steht selbst noch einmal unter der Bedingung einer vorgängigen Kenntnis des Gesuchten, wie sie jeder Suche zugrunde liegt." Vgl. *en. ps*. XCIX,6: „Wenn du aber dort gelernt, dass unsagbar ist, was du spürtest, wirst du da schweigen, wirst du nicht lieben? Wirst du also stumm sein im Lobe Gottes und keine Danksagung darbringen Dem, der Sich dir bekanntgeben wollte? Du lobtest, da du suchtest. Wirst du schweigen, da du gefunden? Doch gewiss nicht. Nicht undankbar wirst du sein […]. Wie denn sagst du, werde ich loben? Schon das bisschen, das ich spüren kann durch Stückwerk in Rätsel durch Spiegel, kann ich nicht mehr erklären!"

592 *Io. ev. tr.* XXXIV,6 (CCL 36,313,16): „Deus tuus ubique totus est."

593 *Conf.* X,26,37 (CCL 27,174,1–175,3): „Ubi ergo te inueni, ut discerem te. neque enim iam eras in memoria mea, priusquam te discerem. ubi ergo te inueni, ut discerem te, nisi in te supra me?"

594 Vgl. Strauss, *Schrift*, S. 14: „Er betrachtet die Memoria nach wie vor als einen Aufbewahrungsort apriorischer Erkenntnisse, die für ihn gleichbedeutend mit einem religiösen apriori sind."

In Bezug auf diesen Sachverhalt geht nun Alfred Schöpf davon aus, dass anhand der Struktur hypothetischer Urteile[595] die Wahrheit abgeleitet werden kann.[596] Gott muss hypothetisch als Wahrheit gesetzt werden, damit nach ihr alles beurteilt wird, die aber selbst nicht mehr beurteilt werden kann und soll.[597] Und dass ein Aufstieg zu diesem transzendentalen Grund möglich ist: „Indem er dies alles überstieg und seine Seele über sich hinaus ergoss, wohin gelangte er?“[598] Sodass der Mensch über seiner Seele einen „Ort“ der Wahrheit findet: „Alles aber, was über dieses Licht des Geistes von mir gesagt wurde, ist durch kein anderes als durch eben dieses Licht offenbar geworden. Denn durch dieses Licht erkenne ich, dass das Gesagte wahr ist und, dass ich das erkenne, erkenne ich wiederum durch es.“[599] Jedoch weiß Augustin um die Problematik: „Aber wie kann ich meinen Gott anrufen, meinen Gott und Herrn, da ich ihn doch in mich hineinrufe, wenn ich ihn anrufe? Wo ist der Ort in mir, wohin mein Gott kommen soll?“[600] Geht Gott in den Geist als denkbare Gestalt ein, dann ist er nicht mehr absolut transzendent; bleibt Gott völlig transzendent, ist er nicht die Wahrheit, nach der sich alle Urteile des Denkens ausrichten können (*trin.* IX,6,11 & *lib. arb.* II,23,34).

Schöpf formuliert die Lösung dieser Problematik bei Augustin wie folgt:

---

595 Vgl. Cicero, *Lucullus* 96, S. 213. Hier wird die hypothetische Logik nach Chrysipp referiert. Das Problem ist, dass das „Sagen, was ist“ als Inbegriff wahrer Rede nicht möglich ist, wenn kein Kriterium (iudicium) gegeben ist. Dann ist alles relativ und es gibt keine Wahrheit. Jedoch kann die hypothetische Aussage auch potentiell wahr sein, wenn die indikative oder kategoriale Aussage unwahr ist. Die Aussage „A ist B“ ist relativ. Aber die Aussage „WENN A, dann B“ ist wahr, gleichgültig, ob A relativ ist, bzw. ein Kriterium gegeben ist. Ist Christus auferstanden, muss geglaubt werden. WENN er auferstanden ist, lassen sich daraus gewisse Wahrheit deduzieren. Also schwenkt Augustin im Relativismus der akademischen Skepsis auf die hypothetische Logik (nach Zenon die paradoxale Logik der Hypothese, aus denen Hypostasen wurden), um überhaupt Wahrheiten besprechen zu können. Dies erklärt Augustin unserer Kenntnis nach in *acad.* III,13,29. Die hypothetische Logik folgt in gewisser Weise aus der Not, kein Prinzip sicheren Wissen ausweisen zu können, es jedoch durch die hypothetische Methode finden zu wollen. Vgl. hierzu weiter die Erörterung von 1 Kor 15,13f. in *doctr. chr.* II,31,48–32,50 und Lössl, *Gratia,* S. 204.

596 Vgl. Schöpf, Alfred, *Wahrheit und Wissen, Die Begründung der Erkenntnis bei Augustin*, München 1965, S. 176: „Die Wahrheit einer Behauptung äußert sich also offensichtlich im Urteil, ist aber weder mit dem Urteilenden noch mit dem Beurteilten identisch.“ Im Folgenden kurz zitiert: Schöpf, *Wissen*.

597 Vgl. *En. ps.* CXLVIII,11: „In der Werkstatt wagt er den Schmied nicht zu tadeln, und er wagt Gott in dieser Welt zu tadeln!“ Vgl. *vera rel.* XXXI,58.

598 *Io. ev. tr.* XX,13 (CCL 36,211,7–8): „Transcendens ista omnia, super se effundens animam suam, quo peruenit?“

599 *Vera rel.* XLIX,97 (CCL 32,250,48–51): „Quae rursus omnia, quae de hac luce mentis nunc a me dicta sunt, nulla alia quam eadem luce manifesta sunt. per hanc enim intellego uera esse, quae dicta sunt, et haec me intellegere per hanc rursus intellego.“

600 *Conf.* I,2,2 (CCL 27,1,1–3): „Et quomodo inuocabo deum meum, deum et dominum meum, quoniam utique in me ipsum eum uocabo, cum inuocabo eum? et quis locus est in me, quo ueniat in me deus meus?“

> Damit ist aber erreicht, dass das angestrebte absolute Prinzip nicht mit dem Wissen gleichgesetzt wird, sondern dem Wissen transzendent ist, da ja das Wissen zurückgelassen wurde [in der Selbstnegation der *mens*]. Nun ist dies aber im Wissen geschehen. Wissend hat sich das Wissen als letztes Prinzip verneint. Was also positiv als gültiges Prinzip evident werden könnte, würde daher im Wissen zur Evidenz gelangen […], er überstieg seinen Geist eben mit dem Begreifen des Geistes' (*io. ev. tr.* XX,13). Die Selbstaufhebung des Begreifens ist durch eben dies Begreifen geschehen. Damit sind wir in die Bedingung gesetzt, das Urprinzip alles Wissens zu erreichen.[601]

Schöpf sieht also in der augustinischen *docta ignorantia*[602] den Bewusstseinszustand gegeben, in dem der Geist sich der unmittelbaren Evidenz der Wahrheit öffnen kann.[603] Dabei ist Augustin der Ansicht, dass Gott nicht aus der *memoria* erschlossen, sondern *in der memoria* gefunden wird. Die *memoria sui* weiß, dass sie sich ihrer erinnert. Wenn sie sich als Bild Gottes erkennt, geht sie über zur *memoria dei*[604], dann hat sie diesen nicht nur erfasst, sondern *weiß* auch, dass sie diesen erfasst hat – dies ist die Gestalt der vollen Reflexion von göttlichem und menschlichem Geist: „Er [Geist] wird zum logischen Ort der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur (*trin.* XV,17,27). ‚Der Geist ist es also und Gott, der ihn gegeben hat und wir, die ihn angenommen haben' (*trin.* V,14,15)."[605] Darin be-

---

[601] Schöpf, *Wissen,* S. 179.

[602] Vgl. *serm.* CXVII,3 (Balthasar): „Denn wenn du begreifst, so ist es nicht Gott. Es sei mehr das fromme Bekenntnis des Unwissens als der überhebliche Vortrag des Wissens. Tastend im Geiste Gott berühren ist große Seligkeit: ihn erfassen Unmöglichkeit. […] Und doch ist, was begriffen wird, nicht das Schauen der Augen, sondern die Lebhaftigkeit des Erinnerns." Vgl. PL 33,505: „Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia [!], sed docta spiritu Dei qui adiuvat infirmitatem nostram."

[603] Vgl. Schöpf, *Wissen,* S. 183: „So resultiert aus dieser cogitatio ein wissendes Nichtwissen und ein nichtwissendes Wissen, das seinem bildlichen Ausdruck im Begriff des *attingere* findet. ‚Denn wenn jener eine Gott der Götter gedacht wird … so wird er so gedacht, dass die Gedankenbewegung etwas, im Vergleich zu dem nichts besser und höher ist, zu berühren versucht.' (doctr. chr. I,7,7)"

[604] Gott zu lieben ist das erste Gebot der christlichen Religion und nach Augustin, kann nur geliebt werden, was man kennt, also ist die Erinnerung der Kenntnis Gottes die notwendige Bedingung der Gottesliebe und der christlichen Religion. Vgl. *en. ps.* CXLIX,4: „Es gibt eine gewisse Schau in dieser Zeit, […] eine andere Schau wird sein in künftiger Zeit. Die Schau jetzt ist durch Glauben, die Schau, die kommt, durch die Eigengestalt. Wenn wir glauben, so sehen wir, wenn wir lieben, so sehen wir. Was sehen wir? Gott. Wo ist Gott? Frage Johannes: ‚Gott ist die Liebe' (1 Johr 4,16) […] Wer immer die Liebe hat, schicken wir den in die Ferne, damit er Gott sehe? Er schaue auf sein Bewusstsein [*conscientia*], und dort sieht er Gott […]. Seien wir also Israel und freuen wir uns in Dem, der uns schuf […], nicht in Arius, nicht in Donatus, […] nicht in Augustinus."

[605] Kreuzer, *Augustin*, S. 89.

steht die Erkenntnis menschlicher Endlichkeit und implizit die indirekte Erkenntnis der Wirksamkeit des Geistes Gottes im Menschen.[606]

Schöpf geht davon aus, dass Gott bei Augustin *objektiv* im Gedächtnis vorliegt (*conf.* X,25,36), zugleich jedoch als solcher nicht erkannt werden kann (*conf.* VII,10,16). Wird Gott gefunden, so ist er als undenkbar und unaussagbar aufgefunden worden: „Du suchst eine angemessene Bezeichnung und wirst sie nicht finden; du suchst auf jede mögliche Weise zu reden und findest alle."[607] Und: „Was immer du dir einbildest, er ist es nicht: was immer du mit Gedanken umfassest, er ist es nicht. Denn wenn er es wäre, so könnte er vom Gedanken nicht eingefasst werden."[608] Schöpf sieht nun im Weiteren die Problematik, dass Gott nur in der *docta ignorantia* gewusst wird und so aus ihm als transzendentaler Wahrheit kein inhaltliches Wissen ableitbar ist, meint nun aber „die bisherige Einsicht zu überprüfen und zugleich die Gedankenentwicklung weiterführen"[609] zu müssen. Schöpfs Ableitung von Wissen aus der Wahrheit stellt sich wie folgt dar:

> Wenn nämlich der Inhalt des Wissens das letzte sich selbst begründende Prinzip ist, dann könnte die bisher nur logisch fundierte Unbezweifelbarkeit eine umfassendere Begründung erhalten. Nun zeigte sich aber die Wahrheit als absolutes Prinzip, d. h. Grund seiner selbst und alles Wissens und Urteilens. Folglich ist die Evidenz dieses Grundes nicht nur mehr von logischer Gewissheit, sondern von seinem Inhalt her total und absolut begründet.[610]

Dabei scheint Schöpf ein Kausalverhältnis von Wahrheit zu Wissen anzunehmen, in dem Augustin nur eine Kongruenz als wahre Übereinstimmung (nicht Identität) annimmt (vgl. Kap. B.II.7.c–d).

Schöpfs Darstellung lässt sich in folgenden Punkten kritisieren: (1) Die Wahrheit ist nach Augustin zuallererst Kongruenzprinzip und somit Maß der Urteile und nicht ihr Inhalt (vgl. *vera rel.* XXXVI,66,185–186). (2) Es handelt sich hier um einen Zirkelschluss: Weil die Wahrheit das erste Prinzip sein muss und daraus alles inhaltliche Wissen folgen soll, so muss die Wahrheit selbst inhaltlich bestimmt

---

606 Vgl. Williams, Rowan, „Sapientia and the Trinity, Reflexions on the De trinitate", *Augustiniana* 40 (1990), S. 317–332. Vgl. ders., „The paradoxes of self-knowledge in the De Trinitate", in: *Augustine, Presbyter Factus Sum*, Joseph T. Lienhard, Earl C. Muller, Roland J. Teske (Hrsg.), New York 1993, S. 121–134.

607 *Io. ev. tr.* XIII,5 (CCL 36,133,40–41): „Quaeris congruum nomen, non inuenis; quaeris quoquo modo dicere, omnia inuenis."

608 *Serm.* XXI,2 (CCL 41,278,68–70): „Quicquid finxeris, non est; quicquid cogitatione comprehenderis, non est. Si enim ipse esset, cogitatione comprehendi non posset." Übersetzung: Augustinus, *Das Antlitz der Kirche*, Hans Urs von Balthasar (Übers. & Hrsg.), Freiburg 1991 [Christliche Meister 41].

609 Schöpf, *Wissen,* S. 185.

610 Schöpf, *Wissen,* S. 185–186.

sein – dieser Satz ist aber nur eine Behauptung, keine Ableitung. (3) Die Aussage, dass die Wahrheit nur in ihrer Evidenz einsichtig wird, besagt, dass die Wahrheit nicht angeben kann, warum sie an sich einsichtig sein soll – im Gegenteil ist die Wahrheit das, was Einsicht ermöglicht. (4) Schöpf scheint hier eine mentale Wahrheit aus dem Denken des Menschen heraus philosophisch beweisen zu wollen, die – wenn sie augustinisch wäre – die Offenbarung und den Glauben an die geoffenbarte Wahrheit überflüssig machen würde, also kaum als augustinisch angesehen werden kann. Schöpf greift jedoch in der Frage, wie aus einer unbegreiflichen Wahrheit wahres Wissen abgeleitet werden soll, zu kurz, wenn er lediglich festhält, dass sich die Wahrheit im Wissen zeigen muss, da ohne dieses Erscheinen nichts gewusst werden kann[611] – genau das steht ja infrage!

Wie sich nun Erkenntnis (Wissen) und Erkanntes (Wahrheit) zueinander verhalten, erklärt Schöpf dadurch, dass es kein Wissen ohne gewusste Wahrheit gebe. Also „muss die Wahrheit einen Inhalt aus sich entlassen, der im Wissen ergriffen wird. Sie konstituiert also das gewusste Wissen oder die Gegenstände des Denkens."[612] Diese Ableitung ist nichts anderes als die Selbstkonstitution des νοῦς nach Plotin (*Enn*. V 4,11–13)[613] und impliziert eine Ableitung und Emanation des Wissens aus der Wahrheit.

Die folgende Analyse von *de trinitate* XV wird aufzeigen, dass Augustin in der Konsequenz des *homoousios* von Vater und Sohn eine völlige Gleichheit von Wissen und Wort (Vater und Sohn) lehrt (und eben keine Identität!) und in dieser Übereinstimmung die formale Einheit der Wahrheit als Kongruenzprinzip verstanden wissen will.[614] Für Augustin ist hier zuallererst von Interesse, zu zeigen, dass das innere Wissen in Übereinstimmung mit der inneren Wahrheit steht – wie der Sohn mit dem Vater zwar wesensgleich, aber nicht austauschbar ist. Die Wahrheit wird im Sinne einer Übereinstimmung von Aussage und Intellekt in Bezug auf die Realität verstanden. Also wird etwas als wahr beurteilt, wenn das Verhältnis der Kongruenz, d. h. einer inneren Übereinstimmung vorliegt.[615]

---

[611] Vgl. Schöpf, *Wissen,* S. 189: „Da die Wahrheit aber Erscheinungsform eines in sich transzendenten und unbegreiflichen Prinzips ist, liegt in ihr beschlossen, dass sie zur Erscheinung kommt." Ebd. S. 189: „Die Notwendigkeit der Evidenz liegt aber in der Wahrheit beschlossen, also muss das geistige Sehen notwendig aus ihr begründet werden." In solchen und ähnlich zirkulären Formulierungen umgeht Schöpf die eigentliche Begründung wahren Wissens.

[612] Schöpf, *Wissen,* S. 190.

[613] Vgl. Beierwaltes, Werner, *Das wahre Selbst*, Frankfurt a. M. 2001, S. 22.

[614] Normalerweise ist ein Wort wahr zu nennen, wenn es mit seiner Sache übereinstimmt, das heißt durch das Wissen der Sache das Wort „gezeugt" ist. Wenn aber der Sohn als Wort nicht aus etwas anderem, sondern aus seinem Vater selbst gezeugt wird, dann ist es in dieser Hinsicht absolut übereinstimmend mit dem Vater, folglich absolut wahr. Vgl. Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 141.

[615] Vgl. Beierwaltes, Werner, „Zu Augustins Metaphysik der Sprache", in: *Augustinian Studies* 2 (1971), S. 179–195, hier: S. 182: „Der Mensch ist aufgefordert, in transzendierendem Rückstieg sich mit der Wahrheit, die reine und höchste Selbstübereinstimmung (summa conve-

Zunächst wird die Wahrheit als relative Übereinstimmung von absoluter Wahrheit und relativem Wissen in der Seele, erst danach in Übereinstimmung mit den äußeren Referenten verstanden, meint also zunächst eine innere Relation, dann erst eine empirische. Hierbei verbinden sich sowohl Augustins semantische Position, dass das innere Wort Aussagen wahr macht, als auch, dass das wahre Sein in der Seele zu finden ist. Die äußeren Dinge *werden gewissermaßen erst wahr*, sofern sie von einem Geist wahr und übereinstimmend gewusst werden. Dies entspricht auch der intentionalen und reflexiven Natur des Wissens. Die Wahrheit ist also bei Augustin zunächst introvertiert, da sie zunächst eine innere Übereinstimmung und erst dann eine äußere bedeutet[616] und folglich nur in beschränktem Maße an der Außenwelt orientiert. So dienen auch die außen wahrgenommenen *species* lediglich als Stufen zur inneren Wahrheit (*conf.* X,6,8).

Auf eine radikale Konsequenz soll an dieser Stelle hingedeutet werden: Augustins Wahrheitstheorie begründet hierbei zwar eine Verfügbarkeit der Wahrheit als göttliches Wort in jeder Seele, zerstört jedoch zugleich die Brücke für einen Wahrheitsbegriff, der die Übereinstimmung empirischer Fakten mit dem Wissen sucht.[617]

---

nientia) ist, zu identifizieren. […] Das Organon aber, durch das und in dem gedacht und gewusst wird, ist das Wort. Dies aber nicht nur als formales, austauschbares Vehikel des Gedankens, sondern als artikulierte Einsicht in die Wahrheit einer Sache." Ebd. S. 186–187: „Der seiende Sinn einer Sache ist, wie gesagt wurde, maßgebend für ihre worthafte ‚conceptio spiritualis'. In ihr wird der Sinn einer Sache oder eines Seienden als begrifflicher oder als Begriff aufgenommen. Das Wort also, in dem der Begriff sich artikuliert, steht im selben Verhältnis zur Sache wie das begreifende Denken selbst: es kommt ihr so weit als möglich nahe, ist ihr Abbild: ‚verbum simillimum rei notae, de qua gignitur et imago eius.' [*trin.* XV.12.22]." Im Folgenden kurz zitiert: Beierwaltes, *Sprache*.

616 Vgl. *mend.* 3,3: „Wer aber meint, nimmt an, er wisse, was er nicht weiß. Jeder aber, der zum Ausdruck bringt, wovon er entweder auf der Grundlage von Glauben oder Meinen innerlich überzeugt ist, lügt nicht, auch wenn es unwahr sein mag. Das nämlich ist er der Glaubwürdigkeit seiner Äußerung schuldig, dass er durch sie zum Ausdruck bringt, wovon er innerlich überzeugt ist, und dass er es so annimmt, wie er es zum Ausdruck bringt. […] Daher lügt einer, der etwas anderes im Sinn hat, als er durch Worte oder sonstige Äußerungen zum Ausdruck bringt. […] Denn nach der inneren Überzeugung, nicht nach der Richtigkeit oder Falschheit der Sachverhalte selbst muss man beurteilen, ob einer lügt oder nicht lügt."

617 Augustin ist nicht so sehr an der Übereinstimmung von Aussage und Tatsache (Aussagenwahrheit) oder an der Übereinstimmung von Denken und Sein (ideelle Wahrheit) interessiert. Vielmehr geht es ihm um die innere Übereinstimmung von Wissen und Wort (Denkwahrheit) – die an der Wesensübereinstimmung von Vater und Sohn orientiert ist (Theologische Wahrheit). Wenn diese beiden nicht übereinstimmen, dann hat sich der Mensch selbst belogen, weil er gewissermaßen gegen sein (Ge-)Wissen denkt. Diese Übereinstimmung von Wissen und Wort entspringt der Reflexion von der Übereinstimmung von Vater und Sohn. Wenn der Geist diese höchste Übereinstimmung nicht abbildet, dann brechen Wissen und Wort auseinander und es kommt zur Lüge im Geist des Menschen. Diese trinitarische Speculation führt Augustin also in eine noch tiefere Ebene der Wahrheit, die nicht nur die Übereinstimmung mit der äußeren Welt sucht. Wenn aber diese innere Übereinstimmung nicht mehr gegeben ist, dann ist auch der transzendentale Maßstab aller Urteile und die Abbilder der Wahrheit

Wenn das Äußere an der inneren Wahrheit beurteilt wird, so ist gerade nicht das äußere Sein Urheber und Maßstab des wahren Wissens, obschon die Dinge die Erkenntnis wahr machen.[618]

Schöpf versteht weiterhin Augustin im Sinne eines noetischen Modells (wie es vielleicht in den zitierten *Soliloquia* noch zugrunde liegt). Dies stellt aber nicht Augustins eigentliche Begründung von Wahrheit und Wissen dar. „Die philosophische Reflexion über die Evidenz der Wahrheit und deren Entfaltung zum Wissen macht diese Evidenz zum Objekt."[619] Die Bewusstwerdung der Wahrheit in einem wahren Wissen ist nicht die inhaltliche Einsicht in ihren formalen Grund. Auch als Inhalt ist sie nicht Idee, sondern wird durch das äußere Wort der Heiligen Schrift als Offenbarung vermittelt und durch das innere Wort eingesehen. Der Inhalt der Wahrheit Gottes ist seine verborgene Gegenwart in Geschichte, in Heiliger Schrift und in der Kirche (Sakramente) und keine platonische Idee.[620] Ganz im platonischen Sinne meint jedoch Schöpf: „Dieser *Regressus* (Reflexion auf die Wahrheit im Wissen) ließe sich sinnlos bis ins Unendliche zurückführen, solange bis die Reflexion in der Formalität erstarren würde."[621] Die Reflexion von Wissen auf Wahrheit wäre nur dann infinit, wenn sie nicht prinzipiell in höchster Übereinstimmung wäre (wie in der Einheit von Wissen und Wort, als Vater und Sohn), und dieses Prinzip wäre nur dann formale Erstarrung, wenn es nicht lebendige

---

an sich (homoousios) nicht mehr gegeben und der Mensch kann auch die Übereinstimmungen von Denken und Sein und Aussage und Realität nicht mehr richtig beurteilen. Insofern liegt diese innere Wahrheit und Übereinstimmung allen anderen wahren Urteilen zugrunde. Bspw. wenn der Mensch sich selbst belügt, dann kann er in Bezug auf die Wirklichkeit nur noch irren und lügen, weil er die Übereinstimmung an sich aufgegeben hat, die ihm immer bekannt sein muss, um wahr zu urteilen. Man könnte auch sagen, dass der Geist, der nicht das homoouisos abbildet, den Diagnoseapparat, mit dem in der Welt wahre Verhältnisse erkannt werden sollen, verbogen hat und so alles Erkennen und Sprechen nur noch konfus sein kann. Stellt man die innere Übereinstimmung wieder her, indem man das denkt, was man weiß, dann kommt dies einer Wiederherstellung des Geistes und des Sprachvermögens gleich, was durch die Übertragung des Vorbildes des Wortes auf den menschlichen Geist bewerkstelligt wird. Es ist die Re-formation des Abbildes (mens) durch das Urbild (Wort Gottes) und somit eine Angleichung der Übereinstimmung, d. h. ein „wahr-werden".

[618] Hier tritt ein theoretischer Mangel auf, der das äußere Seiende nur als Vorstufe und nicht als Inhalt der Wahrheit begreift, dann aber nicht recht weiß, *was* eigentlich gewusst wird. Dies versteckt sich ebenfalls hinter der mehr mythologisch anmutenden, statt metaphysischen Theorie des „inneren Lehrers". Bei der Illumination wird Wahrheit mehr vorausgesetzt, als erklärt. Dieser Wahrheitsbegriff könnte vielleicht eine Erklärung für die Neigung des Mittelalters sein in Klöstern die Heilige Schrift zu studieren, anstatt die Natur zu erforschen.

[619] Schöpf, *Wissen,* S. 193.

[620] Vgl. Brachtendorf, *Confessiones*, S. 209, Anm. 9. Brachtendorf weist nach, dass es sich nicht um eine Wiedererinnerung an Ideen eines früheren Lebens handelt, sondern das Gedächtnis das Medium der apriorischen Begriffe darstellt. Brachtendorf sieht die Vorläufe in Plotins *Enn*. IV,3,25; IV,4,15; IV,6,3 gegeben.

[621] Schöpf, *Wissen,* S. 194.

Materie (Fleisch!) würde. In der Trinität ist die Grenze der Reflexion erkennbar, die durch die Erkenntnis der Einheit von Vater und Sohn dem *infiniten Regress* sein bestimmtes Ziel und Ende gibt: „*in se sibi finis.*“[622] Die reine Formalität der Wahrheit hat sich selbst in Demut, Liebe und Opfer als selbst-mitteilende Wahrheit (durch die zwei Naturen) konkret erfüllt. So gewinnt das Wissen sowohl seine Grenze als auch sein Ziel in der Erkenntnis des inkarnierten Gottes.

2 Inkarnatorische Hermeneutik [I–II]

Einordnung von de trinitate

Der viel zitierte Ansatz augustinischer Religionsphilosophie, wie er ihn in den *soliloquia* ausgedrückt hat – „*Deum et animam scire cupio*“[623] und „*Nouerim me, nouerim te*“[624] –, findet sich bei Cicero bereits programmatisch vorformuliert:

> In der Philosophie ist bislang noch vieles keinesfalls ausreichend geklärt. Erst recht, mein Brutus, stößt man, wie du sehr wohl weißt, auf große Schwierigkeiten und viele Rätsel, wenn man sich mit dem Wesen der Götter [*natura deorum*] beschäftigt, einer Untersuchung [*questio*], welche im Hinblick auf die theoretische Erkenntnis [Erkenntnis des Geistes/ *cognitio animi*] überaus wertvoll und für die rechte Götterverehrung [*religio / nat. deo.* II,71: *vera religio!*] unentbehrlich ist.[625]

Augustin scheint sich der Aufgabe, die Cicero zu Beginn von *de natura deorum* vorträgt, in *de trinitate* zu widmen: die Erkenntnis Gottes und die Erkenntnis des Geistes zur Klärung der wahren Religion sicherzustellen. So ist das Werk gemäß dieser beiden Aufgaben in zwei Teile aufgeteilt: die Erkenntnis der Trinität aus der Schrift (I–VII) und die Behandlung der *cognitio animi*, der Erkenntnis des Ebenbildes Gottes (VIII–XV).[626] Augustin stellt zu Beginn des Buches II seinen me-

---

[622] *Conf.* XIII,11,12 (CCL 27,248,17).

[623] *Sol.* I,2,7 (PL 32,872).

[624] *Sol.* II,1,1 (PL 32,885).

[625] Cicero, *nat. deo.* I,1: „Cum multa res in philosophia nequaquam satis adhuc explicatae sint, tum perdifficilis Brute, quod tu minime ignoras, et perobscura queastio est de *natura deorum*, quae et ad *cognitionem animi* pulcherrima est et ad moderandam *religionem necessaria*.“

[626] Zu den Gliederungsfragen von *de trinitate* vgl. Kany, *Trinität*, S. 181–182. Kany diskutiert verschiedenste – nicht überzeugende – Gliederungen. Auch wenn die Einteilung in eine biblische und eine philosophische Hälfte kritikwürdig ist, so folgt sie doch dem methodischen Zweischritt, der bei Augustin überall präsent ist: „Glaubt ihr nicht, werdet ihr nicht erkennen“ (vgl. Jes 7,9). Zuerst erfolgt also der Glaubensbefund, dann die philosophische Durchdringung. Also scheint auch die Einteilung in Bibel und Philosophie nicht unwillkürlich zu sein (bei dem apologetischen Werk *de civitate dei* ist es umgekehrt). Dies wird durch Crouse, *Method*, S. 501–510, gestützt. Crouse erklärt, dass das Werk ein Dialog zwischen äußerem (Bibel) und innerem Wort (intellektueller Einsicht) ist, der der Umgestaltung des menschlichen Geistes

thodischen Zugang dar. Den Anfang eines möglichen „Vorwissens" sieht er in der Schöpfung und der Heiligen Schrift gegeben:

> Wenn mich Gott, wie ich bete und hoffe, vor diesen beiden, der Auffindung der Wahrheit und der Behandlung der göttlichen und heiligen Bücher allzu feindseligen Fehlern durch den Schild seines huldvollen Willens und durch die Gnade seiner Barmherzigkeit beschützt und bewahrt, dann werde ich für die Erforschung der Substanz Gottes nicht schläfrig sein, mag mir hierzu die Heilige Schrift oder die Schöpfung Wegweiserin sein. Diese beiden sind ja deshalb vor unser Auge hingestellt, damit wir den suchen und den lieben, der die eine inspirierte, die andere schuf.[627]

Über die beiden sichtbaren Wege – den der Heiligen Schrift und den der Schöpfung[628] – kann Gott gesucht werden. Dem entspricht wiederum die Zweiteilung des Werkes *de trinitate* I–VII – bestehend aus Schriftbeweisen und Dogma – und VIII–XV, in denen Augustin anhand des Ebenbildes Gottes ausführlich die Schöpfung bespricht, sodass der unsichtbare Schöpfer durch die sichtbare Schöpfung erkannt wird.[629]

---

zur *memoria dei* dient. Zuerst wird also durch äußere Zeichen zum Glauben ermahnt, sodass die Zeichen durch die Wahrheit auf ihr inneres Wort (ihre Bedeutung) hin für die Gotteserkenntnis und die Religion erkennbar werden.

[627] *Trin.* II,1,1 (CCL 50,80,11–19): „A quibus duobus uitiis nimis inimicis inuentioni ueritatis et tractationi diuinorum sanctorum que librorum si me, ut precor et spero, deus defenderit atque muniuerit scuto bonae uoluntatis suae et gratia misericordiae suae, non ero segnis ad inquirendam substantiam dei siue per scripturam eius siue per creaturam. quae utraque nobis ad hoc proponitur intuenda ut ipse quaeratur, ipse diligatur qui et illam inspirauit et istam creauit."

[628] Vgl. Fuhrer, Therese, „Die Schöpfung als Modus göttlicher Rede, Augustin über Religion und Hermeneutik", in: *Von Rom nach Bagdad, Bildung und Religion von der römischen Kaiserzeit bis zum klassischen Islam*, Peter Gemeinhardt, Sebastian Günther (Hrsg.), Tübingen 2013, S. 219–243, hier: S. 236: „Der *orbis terrarum* [*ep*. 43,25] ist der Text, in dem sich das umgesetzt findet, was in der Bibel ‚verheißen wurde'. Dieser Welt-Text vermittelt, da er von Gott geschaffen ist, den unmittelbaren Zugang zur Wahrheit als alle von Menschen gefertigten Dokumente, auch wenn deren Gültigkeit durch staatliche und kirchliche Autorität gesichert ist. Denn die geschaffene Natur ‚spricht' durch ihren Schöpfer und liefert damit unmittelbare Evidenz. [*serm*. 68,6]"

[629] Vgl. zur Semantik der Schöpfung vgl. *ep*. XLIII,25: „Unser größeres Buch ist der Kreis der Erde; in ihm lese ich als erfüllt, was im Buch Gottes verheißen." (Übersetzung: SW) Vgl. *c. Faust*. XXXII,20: „Du würdest alle Kreatur so ansehen, dass du sie Gott als Urheber zuschreiben würdest, gewissermaßen lesend im großen Buch der Dinge der Natur und so, wenn dich dort etwas kränken würde, würdest du sicher glauben, dass der Grund in dir, sowie im Menschen verborgen sei, als dass du es wagen würdest in den Werken Gottes irgendetwas zu tadeln." (Übersetzung: SW) Vgl. weiter Mayer, Zeichen II, S. 109: „Uns interessiert Augustins Ontologie allein im Hinblick auf die Verweisungsfunktion des zeitlich Seienden; d. h. wir ha-

Die Inkarnation als methodischer Grundgedanke

Augustin stellt fest, dass es einige Stellen in der Heiligen Schrift gibt, die, wenn sie wörtlich verstanden werden würden, zu einem unangemessenen oder irrigen Denken über Gott führen müssten. Die Ambiguität solcher Schriftstellen ist für ihn auch der Anknüpfungspunkt für die erschienenen Häresien, wobei diese immer nur dann zu ihren Irrtümern gelangen, wenn sie Schriftstellen *selektiv* interpretieren (vgl. *mor.* I,1,2; *c. iul.* IV,80,2) und nicht die Gesamtheit der Schrift miteinbeziehen, sodass die Interpretation der Schrift nicht mehr durch die Schrift selbst korrigiert werden kann (*trin.* I,1,1).[630] Gleichermaßen droht ein Irrtum, wenn die Begrifflichkeiten des Dogmas streng philosophisch zur Anwendung kommen. So folgte unter Voraussetzung des Aristoteles bei Theologen tendenziell ein Tritheismus[631] und unter Voraussetzung des Plotin ein Subordinatianismus. Augustin sieht sich folglich vor der Aufgabe, sowohl die Regeln einer orthodoxen Hermeneutik zu klären als auch der Philosophie ihren berechtigten, aber begrenzten Ort zuzuweisen.

Werden die „unangemessenen" respektive anthropomorphen Aussagen der Bibel auf die Gottesnatur Christi bezogen, so ist daraus im Fall des Inkarnierten die arianische Lehre gefolgert worden, sodass der Sohn dem Vater untergeordnet werden müsste (*trin.* II,1,3) und damit nichts Unangemessenes über den Gottmenschen auch von Gott ausgesagt werden würde. Dabei ist Christus, wie Augustin betont, in seinen zwei Naturen in sich selbst untergeordnet und so „geringer als er selbst" (*trin.* I,7,14: *se ipso minor / maior*[632]), aber wesenhaft dem Vater gleich, womit von ihm sowohl göttliches als auch kreatürliches aussagbar ist.

---

ben zu fragen, wie ist diese konkrete, mit den Sinnen erfahrbare Welt aufgebaut, dass sie den sie Betrachtenden auf die Transzendenz zu verweisen imstande ist."

630 Vgl. Studer, Basil, „Zur Bedeutung der Heiligen Schrift in Augustin's De Trinitate", in: *Durch Geschichte zum Glauben, Zur Exegese und zur Trinitätslehre der Kirchenväter*, Rom 2006, hier: S. 93–117.

631 Vgl. Flasch, *Augustin*, S. 333: „Die aristotelische Kategorienlehre lehrt, alles Wirkliche sei entweder Substanz oder etwas in einer Substanz (Inhärenzschema); dann kann es in einer Substanz nicht wiederum eine Substanz geben (dritter Mensch-Argument). Wenn in Gott der Sohn und der Heilige Geist selbstständige Personen, also Substanzen, sind, dann gibt es drei Substanzen, also drei Götter (Tritheismus). Wendet man die aristotelische Ontologie und die Kategorienlehre konsequent auf die Trinitätsproblematik an, kam es zu einem die Trinitätslehre und überhaupt den Monotheismus vernichtenden Ergebnis."

632 Wenn es Ideen gibt und diese als universale logische Mengen eine gewisse Klasse von Seiendem übergeordnet werden, so ergibt sich das Problem des dritten Menschen, nämlich, dass die Idee des Menschen, die das Wesen des Menschen ist, selbst Mensch sein müsste (Selbstprädiktion) und somit die realen und idealen Menschen durch eine dritte Wesenheit Mensch (Idee der Ideen) beherrscht werden müssten (*Parm.* St. 131–133). Darin kann der Vorläufer der sogenannten Russelschen Antinomie gesehen werden, die auf das Problem hinweist, dass eine universale Menge alles andere und zugleich sich selbst enthalten müsste; weshalb es keine universalste Menge geben könne (auch keine Idee der Ideen). Diese Paradoxie hat bereits Platon im Dialog *Charmides* (St. 168f.) dadurch formuliert, dass das Wissen des Wissens – d. h.

In der Zweinaturenlehre wurzelt die Voraussetzung dafür, wie Gottes Wort im äußerlichen Wort ausgedrückt werden kann. Gemäß dem Ausspruch des Johannesevangeliums: „*de me enim ille scripsit*“ (Joh 5,46 VUL) ist das einheitliche Signifikat der ganzen Heiligen Schrift Christus selbst (*trin.* III,11,26; *en. ps.* XLVI,1). Aus einem einheitlichen Sinn heraus muss alles verstanden werden und jedes Verständnis sein Kriterium erhalten. Christus nun ist das Wort (das absolute Signifikat[633]), und dieses ist Fleisch geworden. Aus der johanneischen Theologie erwächst die Zweinaturenlehre (*forma servi*/*dei*), und aus dieser Lehre wiederum lässt Augustin das Kriterium der Schriftinterpretation hervorgehen. Was aber besagt die Inkarnation für das Wesen des Wortes? Sie hebt die Bedeutung der Schriftworte hervor und lässt sie zu verbindlichen Zeichen werden.[634] Die Erscheinung des göttlichen Wortes in Predigt, Kirchengemeinde und Text geht also stets von einer Prä-

die Kenntnis der Ideen – ebenfalls als Idee „größer“ (umfassender) und „kleiner“ (sich selbst nicht enthaltend) „als sie selbst sein müsste“ (bspw. wäre die Idee der Größe größer und kleiner als sie selbst, da sie sich übergeordnet ist und sich zugleich enthalten muss). Versteht man nun Christus als das Wort Gottes in der Funktion des *mundus intelligibilis* (*div. qu.* XLVI,2), ist Christus diese universalste Menge, die Idee der Ideen, und sie müsste alle anderen Ideen (Wesenheiten) in sich der geistigen Kausalität nach enthalten. Also müsste Christus „größer“ und „kleiner“ als er selbst sein, was Augustin ausdrücklich sagt (*trin.* I,7,14). Augustins und Platons Formulierung sind sich auffallend ähnlich. Damit ist die ‚Idee der Idee‘ (Logos), die selbst Teil ihrer Menge, d. h. konkreter Mensch wurde, der dritte Mensch, der als logische Menge (Begriff) auch sich selbst enthält und ist damit logisch gesehen die Vermittlungs-„Idee“ zwischen Idealem und Realem. Somit löst sich in der Inkarnation das Teilhabeproblem aus Platons Parmenidesdialog. Folglich würde diese Idee, die alle Dinge enthält, auch das universale Signifikat darstellen, welches alle Bedeutungsfelder der Signifikanten und Aussagen der Heiligen Schrift als umfassende Bedeutung enthält. Es würde damit logisch das Zentrum der Schriftauslegung darstellen. Universal (der Gottheit nach) und konkret (der Menschheit nach) können also die Aussagen in der Heiligen Schrift auf ihr Zentrum hin verstanden werden, das heißt gemäß der Zwei-Naturenlehre der Inkarnation. Zudem wäre damit nachvollziehbar, warum für Augustin die platonische Philosophie das Denken der Wahl für die Religion der Inkarnation ist: Weil die Inkarnation einen Ideenrealismus (voraus-)setzt. Die Inkarnation des Wortes im Konkreten könnte so als Antwort auf die Aporie des platonischen Dritte-Mensch-Argumentes gelesen werden, das sonst unbeantwortet, fatal für die Ideenlehre und ihre religiöse Darstellung in Fleisch und Zeichen wäre.

633 Vgl. Ferretter, Luke, „The Trace of the trinity: Christ and Difference in Saint Augustine's Theory of Language“, in: *Literature and Theology* 12 (1998), S. 256–267. Hier wird festgestellt, dass der Sohn nur der Signifikant Gottes ist, was aus dem göttlichen Wort als Offenbarer des Vaters nur einen Propheten macht, wie Augustin bspw. Johannes, aber nicht den Inkarnierten versteht (*io. ev. tr.* IV,3).

634 Vgl. Luther, Susanne, „Augustinus (354–430): Vom rechten Verständnis der Heiligen Schrift“, in: *Studienbuch Hermeneutik, Bibelauslegung durch die Jahrhunderte als Lernfeld der Textinterpretation, Portraits – Modelle – Quellentexte*, dies., Ruben Zimmermann (Hrsg.), Gütersloh 2014, S. 110–119; hier: S. 115: „In scheinbarem Gegensatz zu dem Postulat der Klarheit der Schrift (De trinitate I,2) räumen doctr. chr. II und III im Zusammenhang mit Augustinus' Zeichenlehre ein, dass die Erschließung des Sinnes von Worten oft schwierig oder sogar unmöglich sein kann (Vgl. de magistro 33).“ Bei Augustin gab es sicherlich bis zuletzt eine offene

senz im Fleisch aus. Diese Erscheinungsformen sind als Zeichen aber nicht vollwertig existent, da sie – wie alle Worte – an der vergänglichen Welt teilhaben. Sie sind heilsnotwendig wie die Inkarnation (verstanden als Zeichenereignis) selbst, gelangen jedoch erst dann an ihr Ziel, wenn sie „nach innen" und „nach oben" zum ewigen Wort geführt haben:[635] „Wie durch Christus zu Christus? Durch Christus den Menschen zu Christus dem Gott, durch das Fleisch gewordene Wort zu dem Worte, welches im Anfang war Gott bei Gott; von dem, was der Mensch aß, zu dem, was die Engel täglich essen."[636]

Insofern der Signifikant (das äußere Wort) durch das Signifikat (inneres Wort = Inkarnierter) interpretiert wird, gibt es gemäß der zwei Naturen zwei Interpretationsweisen des Textes. So kann jede Textstelle sowohl fleischlich als auch geistig verstanden werden (vgl. Röm 7,14). Und so ist das Wort Gottes (Sohn) gewissermaßen für sich selbst (Heilige Schrift) das Kriterium. Gemäß den beiden Naturen sind auch scheinbar widersprüchliche Aussagen jeweils auf die fleischliche Natur des Inkarnierten oder auf die geistige Natur zu beziehen (vgl. *io. ev. tr.* XXXVI,2):

> Wenn wir also einmal jene Regel erkannt haben, nach welcher die Aussagen der Heiligen Schrift über den Sohn Gottes zu verstehen sind, und so zu unterscheiden vermögen zwischen dem, was in der Schrift nach der Gestalt Gottes klingt, in welcher der Sohn dem Vater gleich ist, und dem, was nach der Knechtsgestalt klingt, welche er annahm und in der er geringer ist als der Vater, dann werden wir durch die scheinbar einander entgegengesetzten und widersprechenden Lehren der heiligen Bücher nicht mehr beunruhigt werden.[637]

Spannung **zwischen** der gewünschten Eindeutigkeit wahrer Offenbarung und der Ambiguität der äußeren Zeichen, die diese Wahrheit vermitteln sollen.

635 Vgl. Schindler, *Wort*, S. 88. Leider ist die Darstellung des *verbum* bei Schindler etwas uneindeutig, bspw. ebd. S. 89: „Das ewige und das zeitliche Wort lassen sich nicht so miteinander kombinieren. Erst die Lehre vom inneren und äußeren Wort wird die Möglichkeit schaffen, zugleich die Göttlichkeit und die Menschlichkeit in dem einen verbum deutlich zu machen." Vgl. hierzu S. 95: „Ein verbum internum, das der Mensch empfängt, ist Augustin unbekannt." Vorliegende Arbeit folgt dem Ansatz, dass die inkarnatorische Deutung des menschlichen Denkens zu keiner anderen Begründung bei Augustin erfolgt, als das innere Wort zwar nicht sachlich (dem Referenten nach) aber doch dem Signifikat nach mit dem ewigen Wort zur Übereinstimmung zu bringen. Hierzu sagt und denkt sich Gott im menschlichen Geist selbst.

636 *Io. ev. tr.* XIII,4 (CCL 36,132,13–16): „Per christum ad christum uenis. quomodo per christum ad christum? per christum hominem ad christum deum; per uerbum carnem factum, ad uerbum quod in principio erat deus apud deum; ab eo quod manducauit homo, ad illud quod quotidie manducant angeli."

637 *Trin.* I,11,22 (CCL 50,60,1–8): „Quapropter cognita ista regula intellegendarum scripturarum de filio dei ut distinguamus quid in eis sonet secundum formam dei in qua est et aequalis est patri, et quid secundum formam serui quam accepit et minor est patre, non conturbabimur tamquam contrariis ac repugnantibus inter se sanctorum librorum sententiis. nam secundum formam dei aequalis est patri et filius et spiritus sanctus quia neuter eorum creatura est sicut iam ostendimus." Vgl. *io. ev. tr.* XVIII,2.

Die Inkarnation des Wortes ist also für Augustin nicht nur objektives, sondern auch performatives Ereignis. Anhand der zwei Naturen des Inkarnierten findet Augustin das Prinzip, das Kriterium einer Hermeneutik, die die scheinbaren Widersprüche und Unangemessenheiten vermeidet.

Von *trin.* I,11,22 bis I,13,31 werden nun ausführlich die widersprüchlichen Schriftaussagen unter Voraussetzung dieses inkarnatorischen Auslegungskriterium[638] in Einklang gebracht und damit der Nachweis geführt, dass die katholische Lesart widerspruchsfrei aus dem Text ableitbar (vgl. *io. ev. tr.* XXXVI,4) und der Häresie jede biblische Rechtfertigung entzogen ist. Wird unter der verborgenen Gottheit in Christus das göttliche Wort verstanden, dann geschieht dies eben gerade dadurch, dass auf die äußeren Zeichen der Heiligen Schrift ihr verborgenes Signifikat (das göttliche Wort) als Kriterium angewendet wird. Die Inkarnation ist also nicht nur sekundäres Produkt einer Hermeneutik, sondern im Christentum ist sie das primäre Prinzip, die Texte, insbesondere das Alte Testament, in ihrem wahren Sinn lesen zu können. „Denn der Alte Bund ist die Verhüllung des Neuen Bundes, und der Neue Bund ist die Enthüllung des Alten Bundes […] Nur die Hülle wird also entleert, damit, was dunkel war, einsichtig werde. Diese Hülle freilich war verschlossen, weil der Schlüssel des Kreuzes noch nicht dazugekommen war."[639] Die Wahrheit wird folglich gerade durch eine inkarnatorische Hermeneutik in der Heiligen Schrift gefunden.[640]

Das Wort wird in *trin.* I,12,26 als Kriterium für das Gericht eingeführt. Diese Zuweisung geht konsequent aus der analogen Relationen Signifikant-Signifikat, Fleisch-Geist, Mensch-Gott hervor. In *trin.* I,13,30 wird entfaltet, dass diejenigen, die in Christus nur das Fleisch gesehen haben und nicht die verborgene Gottheit, auch nicht den wahren Sinn der Schrift erkennen konnten, also stets fleischlich und knechtisch im Verstehen (*trin.* II,15,25: *carnalis cogitatio*) blieben (vgl. Kap.

---

[638] Vgl. Pelikan, Jaroslav, „Canonica Regula, The Trinitarian Hermeneutics of Augustin", in: *Proceedings of the PMR Conference, Annual Publications of the Patristic, Medieval and Renaissance Conference* 12/13 (1987/88), S. 17–29.

[639] *Serm.* CCC,3 (PL 38,1377): „Testamentum enim vetus velatio est novi Testamenti, et Testamentum novum revelatio est veteris Testamenti. […] Velamen ergo evacuatur, ut quod obscurum erat intellegatur. Hoc utique clausum erat, quia nondum clavis crucis accesserat." (Übersetzung: SW)

[640] Vgl. Schindler, *Wort*, S. 81: „Das Kommen Christi im Fleisch bedeutet eine neue Eröffnung der inneren Wahrheitsquelle, die allerdings erst in der Vollendung für uns so reichlich fließen wird, dass mit der Befreiung von allem Materiellen auch die Erkenntnis ohne Zeichen von Angesicht zu Angesicht wieder möglich wird. Obschon also hier die Worte als etwas zu Überwindendes auf die Seite der Sünde gestellt werden, zeigt doch die Notwendigkeit der doctrina de humanis verbis zum Zwecke der inneren Erweckung, dass den Worten eine gewisse Heilsbedeutung zukommt. (*gn. adv. Man.* II,6)"

C.II.).[641] Das Wort legt sich selbst in seiner fleischlichen Erscheinung und allen zeichenhaften Spuren aus.[642] Demzufolge werden die „Unverständigen"[643] beim jüngsten Gericht auch nur die Knechtsgestalt des Fleisches schauen und nicht die Gottesgestalt, wie sie entborgen den Herzensreinen gezeigt werden wird (vgl. Mt 5,3). Die spezifische Differenz der beiden unterschiedenen Gruppen ist eben das Fleisch. Im Fleisch hat sich die Gottheit verhüllt, wie das Signifikat (Christus) im Signifikanten (Heilige Schrift).[644] Das Fleisch hat also nicht nur eine nachrangige Funktion, wie das Zeichen nach dem *res-per-signa* Schema, sondern eine vorläufige, d. h. eschatologische Funktion, auf die Enthüllung und Vollendung hinzudeuten, und ist damit in dem gleichen Verhältnis zur geistigen Erkenntnis wie die Autorität des Glaubens.

In gewissem Sinne „[…] kann das Herabsteigen des Wortes in menschliche Worte auch von der Heiligen Schrift als ganzer gesagt werden: *sapientia, cum descensura esset usque ad corpus humanum, prius usquae ad humana verba descendit* [*c. Adim.* 13,2; *en. ps.* 103,4,1]."[645] Die Verhüllung im Fleisch erfolgt als Bedingung der Krisis[646] (Scheidung) derer, die nur glauben, weil sie sehen, und derer, die das im Sichtbaren Verborgene glauben (Joh 20,29).

---

641 Vgl. Strauss, *Schrift*, S. 90: „Das Haften am signum, als servitus carnalis verstanden, kann jetzt im Hinblick auf eine libertas spiritualis, welche die bezeichneten res erkennt, als vorläufig verstanden werden."

642 Vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 291: „Ist Christus der eigentliche Verfasser der Bibel, dann ist er auch ihr authentischer Interpret. Mit anderen Worten: er allein besitzt den Schlüssel zum Verstehen der Texte, die von ihm künden, besser gesagt, er ist der Schlüssel des Verstehens."

643 Norris, *sign,* S. 225: „In fact, those who do not interpret these happenings spiritually, but rather literally, are under a veil of misunderstanding, which is only removed when the Old Testament is understood in the light of Christ."

644 Vgl. Bruckmann, *Schrift*, S. 461–463: „Nur wenn sich in der Sprachhandlung Gott als der erweist, der je zu anders ist, als dass er ausgesagt werden könnte, so dass er in der Erzählung der Handlung Gottes durchkreuzt ist von einer gewissen und immer noch größeren Entzogenheit, nur dann kann Gott als Gott wahrgenommen werden, ohne dass er auf menschliches Sprechen reduziert wird und damit kausal herbeigezwungen werden könnte. Gott gewährt seine Gegenwart, ihnen präsentisch in seiner Herrlichkeit anwesend zu sein, denn diese würden den Menschen notwendig überfordern. […] Der Evangelist Lukas berichtet seinerseits sehr eindrücklich, wie die Emmaus-Jünger den Auferstandenen am Brotbrechen erkennen und sich im Augenblick ihrer Erkenntnis ihnen körperlich entzieht und nicht mehr sichtbar ist, obwohl er nicht mehr da war. Im Entzug öffnet sich den Jüngern der Sinnzusammenhang und sie verstehen, was ihnen der Herr erklärt hat, indem er ihnen auf dem Weg die Schriften geöffnet, d. h. ausgelegt hat."

645 Schindler, *Wort*, S. 88.

646 Vgl. zum Begriff der Krisis *en. ps.* LXXII,20: „Aufgewühlt ist die Seele, über geht die Seele, die übergehen soll zum Vorbeisehn am Irdischen und zum Ersehnen des Ewigen. Die Überfahrt der Seele selbst ist in diesem Gedanken; wo sie in einer Art Sturm hin und her schwankt, wird sie zum Hafen hindurchgelangen. Und wie es die Kranken zu tun pflegen: sie siechen sanfter dahin, wenn die Gesundheit fern ist, und brennen heftiger, wenn die Heilung bevorsteht – den Krisenanfall nennen es die Ärzte, durch den hindurch man zur Heilung gelangt – […] so

Diese Scheidung von sichtbarer und unsichtbarer, geglaubter Welt ist die Voraussetzung für die christliche Religion[647] und das rechte Schriftverständnis. Im aktuellen Verstehen des Textes vollzieht sich also im verstehenden Leser entweder das Bekenntnis zur verborgenen Gottheit Jesu – und damit die Anerkennung der Wahrheit des Textes – oder das Verharren im fleischlichen Verstehen, das nicht über den Schein des zeitlich Sichtbaren (Fleisch und Buchstabe) hinauskommen kann und damit die entscheidende unsichtbare Wirklichkeit (*trin.* II,5,9) immer verfehlen muss. (2 Kor 4,18).

> Wann sollte wohl das Fleisch begreifen, daß er das Brot Fleisch nannte? Fleisch wird genannt, was das Fleisch nicht begreift, und umsomehr begreift es das Fleisch nicht, weil es Fleisch genannt wird. […] Die Gläubigen kennen den Leib Christi, wenn sie es nicht versäumen, der Leib Christi zu sein. Sie sollen der Leib Christi werden, wenn sie vom Geiste Christi leben wollen. Vom Geiste Christi lebt nur der Leib Christi. [648]

Die Unterscheidung des Fleisches bedeutet, nicht mehr nur das Fleisch erkennen, sondern auch die unsichtbare Gottnatur schauen zu können:

> Wer an mich [Christus] […] glaubt, glaubt nicht an das Sichtbare, auf dass unsere Hoffnung sich nicht richte auf ein Geschöpf, sondern auf ihn, der die geschöpfliche Natur annahm, in der er den menschlichen Augen erscheinen und so die Herzen durch den Glauben reinigen sollte, damit sie seine Gleichheit mit dem Vater schauen könnten.[649]

---

brennt also auch dieser hier […]. Denn gefährliche Worte sind's, Brüder, beschwerlich und fast lästernde: Wie weiß denn Gott?"

[647] Vgl. *de fide rerum invisibilium* III,4: „Wenn wir uns also weigern zu glauben, was wir nicht sehen können, geht die Eintracht zugrunde, und die ganze menschliche Gesellschaft verliert ihren Halt. Um wieviel mehr ist den göttlichen Dingen Glauben entgegenzubringen, so unsichtbar sie auch sind. Wird dieser Glaube verweigert, wird nicht nur die Freundschaft unter den Menschen jeder Art, sondern die Religion in ihrem ganzen Umfang verletzt."

[648] *Io. ev. tr.* XXVI,13 (CCL 36,266,5–8;10–13): „Hoc quando caperet caro, quod dixit panem, carnem? uocatur caro, quod non capit caro, et ideo magis non capit caro, quia uocatur caro. […] Norunt fideles corpus christi, si corpus christi esse non negligant. fiant corpus christi, si uolunt uiuere de spiritu christi. de spiritu christi non uiuit, nisi corpus christi."

[649] *Trin.* I,12,27 (CCL 50,67,144–68,149): „Qui in me credit, inquit, non in me credit sed in eum qui me misit – nisi ita intellegas: 'qui in me credit, non in hoc quod uidet credit,' ne sit spes nostra in creatura, sed in illo qui suscepit creaturam in qua humanis oculis appareret ac sic ad se aequalem patri contemplandum per fidem corda mundaret?"

Augustin geht in dem gesamten Aufriss von *de trinitate* der Aufgabe nach, das „Denken der Trinität“[650] zu erlangen und dabei konsequenterweise von der Heiligen Schrift auszugehen. Er bespricht zunächst die inkarnatorischen Prinzipien der Schriftauslegung. In diesem Zusammenhang verweist er darauf, dass im selben Maße der Sohn sein Sein vom Vater hat, wie auch er seine Lehre vom Vater hat (Joh 7,16) und dieses Sohn-Sein ein Gezeugt-Sein bedeutet, folglich der Sohn als Lehre zu verstehen ist (*trin.* II,2,4). Die Lehre des Sohnes ist nicht nur, was er sagt oder tut (*mend.* 15,27), sondern *was er ist* (vgl. Kap. C.V.).[651] Christus belehrt den Menschen über die Wahrheit, indem er Gott-Mensch IST und den Menschen in seiner Natur heilt. Das „*ipsa doctrina Filius est*“ gibt den Sohn als den Inhalt und zugleich die Verwirklichung der Wahrheit an,[652] die den wahren Sinn der „göttlichen und heiligen Bücher“ bilden, die als Wegweiser zur sicheren Erkenntnis und Erforschung der Substanz Gottes verstanden wird (*trin.* II,1).[653] Der Sohn lehrt sich als Gott durch sein Fleisch selbst.

---

[650] Kreuzer, *Augustin*, S. 89.

[651] Vgl. zu den umfassenderen Lehren Jesu Laktanz, *Epitome divinarum institutionum, Auszug aus den göttlichen Unterweisungen*, Aloys Hartl (Übers.), Kempten, München 1919, 45: „Wer etwas lehrt, der muß wohl auch tun, was er lehrt, um die Menschen zum Gehorsam zu bewegen; wenn er es nicht tut, so benimmt er seinen Vorschriften den Glauben. Es bedarf also der Beispiele, um den Vorschriften Nachdruck zu geben; und wenn einer dann widerspenstig sein will und die Ausführung der Gebote für unmöglich erklärt, so muß ihn der Lehrer sofort durch Werke widerlegen. Eine Lehre kann nicht vollkommen sein, wenn sie bloß in Worten besteht; sie ist erst dann vollkommen, wenn sie in Werken erfüllt wird. Da Christus als Lehrer der Tugend zu den Menschen gesandt war, so mußte er mit dem Worte auch das Werk verbinden, wenn seine Lehre vollkommen sein sollte. Ohne die Annahme des menschlichen Leibes hätte er das nicht vollbringen können, was er lehrte, so z. B., daß man nicht zürnen, daß man nicht nach Reichtum verlangen, nicht von Begierlichkeit sich fortreißen lassen dürfe, daß man den Schmerz nicht fürchten und den Tod verachten müsse.“ Augustin leitet sogar den Glauben von dieser Integrität ab, *mend.* 20,41: „Glaubwürdigkeit [*fides*] ist in der lateinischen Sprache nämlich danach benannt, dass man tut, was man sagt.“

[652] Ähnlich formuliert in *serm.* CXL,6 (PL 28,775): „Ergo mandatum Patris ipse Filius est, qui hodie natus est; mandatum non a tempore datum, sed mandatum natum. Exercet mentes Evangelium Ioannis, limat et excarnat, ut de Deo non carnaliter, sed spiritaliter sapiamus. Sufficiant ergo ista, fratres, vobis; ne in longitudine disputationis subrepat somnus oblivionis.“ & io. ev. tr. XXIX,3: „Welches ist also die Lehre des Vaters, wenn nicht das Wort des Vaters? Christus selbst also ist die Lehre des Vaters, wenn er das Wort des Vaters ist. Allein weil das Wort nicht Wort von niemand sein kann, sondern von jemand, so nannte er sowohl seine Lehre sich selbst als auch nicht die seine, weil er das Wort des Vaters ist. Denn was ist so sehr Dein als Du? Und was ist so sehr nicht Dein als Du, wenn es einem anderen gehört, was Du bist?“

[653] Vgl. *en. ps.* CIX,2: „Darum setzte Gott mit den Menschen nicht nur eine Schrift auf, damit sie glaubten, sondern stellte auch einen Mittler seines Glaubens auf, nicht irgendeinen Fürsten […]. [S]ondern den Einzigen Sohn […] [und] es war Gott zu wenig, Seinen Sohn zum Weiser des Weges zu machen, Er machte Ihn zum Wege selbst, damit du auf ihm gingest, der dich lenkt auf der Wanderung über ihn hin.“

Der Übergang und die Schau des Rückens

In einer rein geistigen Introspektion denkt nun Augustin das Auffinden des intimen Wissens um Gott. Wie der Sohn alles, was er tut, den Vater tun sieht, so soll die Seele Gott in sich schauen können. Die innere geistige *visio*, die zur abbildhaften Gotteserkenntnis (im negativen Sinne: „*quid non sit*“) führt, wird wieder strukturanalog zur trinitarischen Zeugung der Wahrheit konzipiert.[654] Nachdem Augustin erklärt hat, inwiefern die Inkarnation als Sendung des Sohnes die normative Offenbarung Gottes ist[655], untersucht er die anderen Erscheinungsformen ausführlich und weist nach, dass keine der bspw. alttestamentlichen Erscheinungen Gott wesenhaft zeigen konnten, sondern vielmehr nur Engel und Kreatur benutzt wurden, um Gott vor Augen zu stellen (*trin.* II,13,23; *gn. litt.* VI,12,21). Die Sendung des Sohnes, des ewigen zeitlosen und unsichtbaren Wortes Gottes, erfolgt durch die Sichtbarwerdung im Fleisch: „geworden in der Zeit, damit er als fleischgewordenes Wort den Menschen sichtbar werde.“[656] Dadurch soll das unsichtbare Wort in einer dem Menschen möglichen Weise erkennbar werden und die Gegenwart Gottes im menschlichen Geiste bewusst machen (*trin.* II,5,7).[657] Durch die sichtbar wahrgenommene Wirklichkeit des Fleisches sollte die darin verborgene ewige Wirklichkeit des göttlichen Wortes und seine ewige Gegenwart vermittelt

---

[654] Vgl. Schindler, *Wort*, S. 192. Schindler bestätigt die Urbildfunktion der Sprache und stellt sie zugleich in Abrede, vgl. S. 90: „Eine weitere Möglichkeit, von einer Rede Gottes zu sprechen, zeigt sich dann, wenn die ganze Weltordnung nach dem Bild der Sprache verstanden wird (*ord.* I,18, *mus.* VI,29, *lib. arb.* II,42, *conf.* XI,18).“ Vgl. dazu ebd. S. 193: „Es wäre aber völlig verfehlt, wenn man auf Grund der hier zusammengefassten Äußerungen zum inneren Wort etwa vermuten wollte, Augustin kenne so etwas wie die sprachliche Struktur des Daseins.“ Ist die Schöpfung nun durch sprachliche Strukturen erschließbar oder nicht?

[655] Dass der menschgewordene Sohn eben der Offenbarungsträger ist für das, was im Vater verborgen ist, ist bereits von Laktanz (*Institutiones* IV,8,21) bekannt. Vgl. weiter Laktanz, *Epitome divinarum institutionum, Auszug aus den göttlichen Unterweisungen*, Aloys Hartl (Übers.), Kempten, München 1919, 44: „[Gott hat] aus den Banden der Dämonen erlöst […], so bleibt für den Menschen nur eine Hoffnung übrig, und diese liegt im Anschluß an die wahre Religion und an die wahre Weisheit, die Christus ist; wer Christus nicht kennt, der bleibt von Wahrheit und Gott immer durch eine Kluft getrennt. Mögen nur die Juden oder die Weltweisen auf ihren höchsten Gott sich nichts zugute halten: wer den Sohn nicht kennt, kann auch den Vater nicht kennen. Dies ist die Weisheit und dies das Geheimnis des höchsten Gottes.“

[656] *Trin.* II,5,9 (CCL 50,92,92–93): „Id est factum in tempore ut incarnatum uerbum hominibus appareret.“

[657] Vgl. *doctr. chr.* prol. 6: „Dies alles hätte bestimmt durch einen Engel geschehen können, aber dadurch wäre die menschliche Würde [*humana condicio*] zunichte gemacht worden, wenn es den Anschein hätte, als ob Gott sein Wort nicht durch Menschen den Menschen darreichen wollte.“ Wobei hier „*abiecta esset humana condicio*“ auch mit „die menschliche Beschaffenheit niedergeworfen worden wäre“ übersetzbar ist und somit darauf abzielt, dass ein Engel den Mensch nicht durch menschliche Mittel bis zu Gott hinaufführen kann, sondern nur Gott selbst (was eine interessante Anfrage an die Offenbarungstheologie des Islams darstellen würde).

werden.[658] Dies wird ausdrücklich von sonstigen Offenbarungen unterschieden, in denen Gott Sinnliches lediglich symbolisch oder zur Bezeichnung (*trin.* II,6,11: *significandum et demonstrandum*) heranzieht. Unter diese Signifikanten ist auch die Heilige Schrift zu rechnen, die nur auf das göttliche Wort verweist, das dem Menschen im Fleisch erschien. Folglich besteht die eigentliche Offenbarung nicht in der Schrift, sondern im Fleisch der zweiten trinitarischen Person. Hierbei verhalten sich die sichtbare Darstellung zur unsichtbaren geistigen Gottheit wie Signifikant zum Signifikat, wobei Augustin insistiert, dass zwar durch das Sichtbare etwas zur Darstellung kommt, dieses Dargestellte aber immer unsichtbar bleibt (*trin.* II,15,25). Das Fleisch Jesu ist also nicht nur „intentionales" Zeichen, sondern vom göttlichen Wort erfülltes Zeichen (später performatives Zeichen genannt). Die Erscheinung Christi bringt im Fleisch die unsichtbare Realität zur Darstellung, die durch das Fleisch als äußere Präsenz bezeichnet wird.

Augustin erörtert daraufhin die Erscheinung Gottes auf dem Sinai (*trin.* II,16,27; Ex 33) und verweist auf die Tatsache, dass Mose Gott lediglich in der Wolkenwand (im Verborgenen sichtbar) und nicht substantialiter zur Schau vor Augen hat. Die semantische Differenz[659] bleibt auch hier streng gewahrt, wenn der Inhalt der Rede und die Stimme Gottes strikt von dem Sichtbaren und Hörbaren der Sinaioffenbarung unterschieden wird. Über den Rücken, den Moses zu sehen bekommt, sagt Augustin:

> Nicht unpassend pflegt man den Rücken [*posteriora*] symbolisch von der Person unseres Herrn Jesus Christus zu verstehen und von seinem Fleische zu erklären, in welchem er aus der Jungfrau geboren wurde, starb und von den Toten auferstand. Vielleicht wurde es Rücken genannt, weil die Sterblichkeit das Ende ist, oder vielleicht auch deshalb, weil das Weltende schon nahe war, das heißt, weil schon die letzte Zeit war, als er die menschliche Natur anzunehmen sich herabließ.[660]

---

[658] Vgl. Schindler, *Wort*, S. 146: „Das verbum ist darum allein Fleisch geworden, weil es sich selbst als die Inkarnation des verbum bezeichnet. Inkarnation und Sendung sind also weitgehend auf Bedeutung und Anzeigen reduziert." Schindler weist hier darauf hin, dass die Inkarnation eine semantische Funktion hat. Das heißt, die „anderen" Erscheinungen verweisen nur auf Gott, in Jesu Fleisch vergegenwärtigt sich aber Gott selbst und zeigt dies an. Angemerkt sei hier, dass Augustin keine soteriologische Wirkung der Fleischwerdung erklärt.

[659] Zu verstehen sowohl im Sinne der différance nach Derrida, die die Zeichen untereinander differenziert (vgl. *Grammatologie*, Hans-Jörg Rheinberger, Hanns Zischler (Übers.), Frankfurt a. M. 1974, S. 122), als auch in der unüberbrückbaren Differenz von Signifikant und Signifikat nach de Saussure (vgl. *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Herman Lommel (Übers.), Peter von Polenz (Hrsg.), Berlin 1967, S. 35–38.)

[660] *Trin.* II,17,28 (CCL 50,117,1–7): „Non incongruenter ex persona domini nostri iesu christi praefiguratum solet intellegi ut posteriora eius accipiantur caro eius in qua de uirgine natus est et mortuus et resurrexit, siue propter postremitatem mortalitatis posteriora dicta sint, siue quod eam prope in fine saeculi, hoc est posterius, suscipere dignatus est."

Moses kann Gott schauen, jedoch nur seinen Rücken (lat.: *posteriora*) im Vorübergang. Augustin weist nun darauf hin, dass die Bedeutung des Rückens Gottes die Verborgenheit des göttlichen Wortes im Fleische Jesu meint. Sowie das Schauen von Antlitz zu Antlitz eben eine Schau ohne fleischliche Verhüllung (oder Wolkenwand) bedeutet. *A posteriori* (vom Rücken her) wird dem Menschen also ein gewisses Erfahrungswissen von Gottes Wort in seiner fleischlichen Erscheinung gewährt (vgl. *symb. cat*. IV,3). Den Inkarnierten zu sehen bedeutet, Gottes Rücken zu sehen. Überdies weist er darauf hin, dass Rücken hier auch als das Ende des sterblichen Lebens oder das Ende der vergänglichen Welt verstanden werden kann, da erst nach dem persönlichen Tod und nach dem Untergang der alten Schöpfung die unmittelbare Schau Gottes erfolgt. Daraus zieht Augustin weiter die Folgerung: wer durch die Erkenntnis Gottes *a posteriori* zum Glauben an die (apriorischen) Wahrheit des göttlichen Wortes gelangt ist, eben darum der fleischlichen Welt absterben und dem Fleische nach gekreuzigt werden müsse: „Um so reiner aber ist sie [Seele], je mehr sie sich zum Geistigen erhebt [*resurgere*]; um so mehr aber erhebt sie sich zum Geistigen, je mehr sie dem Fleischlichen abstirbt."[661] Denn keiner kann Gottes Antlitz sehen und leben (*trin*. II,16,28). Dieser Übergang von fleischlicher zu geistiger Erkenntnis (insbesondere in der Hermeneutik der Schrift, d. h. Christus in der Schrift zu erkennen, wie die Gottheit im Fleisch), ist vollzogenes Gericht des Fleisches, das den Unterschied setzt im Bekenntnis an die reale und ideale Gegenwart Gottes.

Das „Bildungsziel" der Religion besteht darin, von der fleischlichen Wahrnehmung des „Rückens" einen Übergang zur geistigen Schau des Antlitzes, d. h. der rein geistigen Substanz Gottes stattfinden zu lassen.[662] Vom Fleisch Christi soll ein

[661] *Trin*. II,17,28 (CCL 50,119,40–41): „Tanto mundiorem quanto ad spiritalia resurgentem, tanto autem ad spiritalia resurgentem quanto a carnalibus morientem."

[662] Die Überwindung der rein sinnlichen Wahrnehmung hin zur Erkenntnis der wahren Religion findet sich auch bei Cicero, *nat. deo.* II,45: „Dabei ist nichts schwieriger, als die Schärfe des Geistes [*aciem mentis*] von der üblichen Sicht unserer Augen [*consuetudine oculorum*] unabhängig zu machen." & Ebd. II,71: „Denn nicht nur die Philosophen, sondern auch unsere Vorfahren haben den Aberglauben von der wahren Religion [*verum religione*] geschieden." & Ebd. II,72: „Die hingegen, welche alles, was zur Götterverehrung [*cultum deorum*] gehörte, sorgfältig bedachten und gewissermaßen immer wieder durchdringen [*relegerent*], wurden, von *relegere* abgeleitet, als religiös bezeichnet, so wie sich *elegantes* von *eligere*, *diligentes* von *diligere* und intellegentes von intellegere herleitet. In all diesen Wörtern steckt nämlich dieselbe Bedeutung von *legere* [lesen, auswählen] wie in *religiosus*." & Ebd. II,153: „Bei der Betrachtung [*contuens*] dieser Erscheinungen gelangt der Geist zur Erkenntnis der Götter [*cognitionem deorum*], die zur Frömmigkeit [*pietas*] führt; mit ihr verbunden sind die Gerechtigkeit und die übrigen Tugenden, aus denen ein glückseliges Leben [*vita beata*] hervorgeht, das dem der Götter vollkommen gleicht und nur hinsichtlich der Unsterblichkeit, die allerdings für ein gutes Leben ganz belanglos ist, den Himmlischen nahesteht." Vgl. weiter Cicero, *de inventione rhetorica*, *Über die Auffindung des Stoffes*, Theodor Nüßlein (Hrsg. & Übers.), Darmstadt 1998, II,53.

Übergang zur Schau des ewigen Wortes ermöglicht werden. „Um so sicherer nämlich lieben wir das Antlitz Christi, das zu schauen wir verlangen, je mehr wir an seinem Rücken erkennen, wie sehr uns Christus zuerst geliebt hat."[663] Dieser Übergang (*transitus*/Pascha[664]) – an der Felsspalte (Ex 33,21), bei welchem nur Rücken und Fleisch gezeigt werden – ist gleichbedeutend mit dem Glauben an die Auferstehung, den Vorübergang des Fleisches (Tod) und die geistige Substanz Jesu Christi, die sich durch die Auferstehung beweist.[665] Der Glaube an die Auferstehung ist also der Transit vom aposteriorischen Glauben an die fleischliche Erscheinung Jesu hin zur apriorischen Schau der göttlichen Wahrheit im Auferstandenen (und Inkarnierten). Wenn nämlich das Fleisch geschaut werden muss, damit der Mensch nicht mehr sterben wird, folgert Augustin, muss erst vom Tod zum Leben (Auferstehung) übergegangen werden (*transitus*/Pascha), damit die geistige Substanz, das göttliche Wort, geschaut werden kann (*trin.* II,17,30). Die Gottheit zeigt sich in der Überwindung des vergänglichen sterblichen Fleisches.

Wie schon bei der Inkarnation entsprechen sich hier Form und Inhalt. Die Auferstehung Christi stellt das Objekt des Glaubens dar, und der Glaube im Subjekt wird dementsprechend als geistige Auferstehung verstanden. Die Kausalverbindung des Geistes zur leiblichen Auferstehung findet sich bei Paulus Röm 8,11: „Wenn aber der Geist [*spiritus*] dessen in euch wohnt, der Jesus von den Toten auferweckt hat, dann wird er, der Christus von den Toten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber [*corpora*] lebendig machen, durch seinen Geist, der in euch wohnt." Der Glaube an die Auferstehung bewirkt eben die Auferstehung des Geistes, der von fleischlichem Erkennen zur Erkenntnis a priori übergeht. Jedoch bleibt das geschaute Fleisch der Fels, von dem aus feststehend diese Wahrheit erkannt

[663] *Trin.* II,17,28 (CCL 50,119,47–49): „Tanto enim certius diligimus quam uidere desideramus faciem christi quanto in posterioribus eius agnoscimus quantum nos prior dilexerit christus."

[664] Vgl. Philo von Alexandria, *Über die Frage: Wer ist der Erbe der göttlichen Dinge?*, *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 5, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962, § 192, S. 266–267: „Pas-cha aber ist dann, wenn die Seele sich Mühe gibt, dass unvernünftige Empfinden zu verlernen, und die vernünftige Freude bereitwillig zu empfinden."

[665] Hier kann angemerkt werden, dass Augustin den Sinn von Pascha als „Übergang" eigenartigerweise fast nur auf Ex 33,21 bezieht, wo Gott vorübergeht und nicht auf Ex 12, wo der Todesengel (Ex 12,23 VUL: *percussor*) an den mit Lammblut bestrichenen Türen vorübergeht. Dieser Vorübergang wird von Augustin nur indirekt erwähnt (*io. ev. tr.* LV,1), was besonders auffällt, da dies der eigentliche, im Text vorgestellte Sinn von Pascha ist und hier eine Allegorie des Überganges vom Tod zum Leben auf der Hand liegen würde.

wird – folglich kann nur in der Kirche[666], in der das Pascha gefeiert wird, diese Wahrheit der leiblichen Auferstehung gefunden und erkannt werden.[667]

> Aus diesem Grund sprechen wir in Bezug auf die Wahrheit von ‚Pascha' als von einem Geschehen, das in Zukunft nicht mehr wiederkehrt; in Bezug auf die Festfeier hingegen sprechen wir vom ‚Pascha', als das jährlich wiederkehrt. […] Ihr seht, was bezüglich der Ereignisse in der Zeit gesagt wird: würde das Gedenken sie nicht dem Gedächtnis anvertrauen, so fände man von Vergangenem überhaupt nichts zurückgelassen. […] Darauf bezieht sich die herrliche Festfeier unserer Osternacht, in der wir Vigil haltend durch den Rückstand unseres Denkens und Sinnens die Auferstehung des Herrn begehen, die wir als einmal stattgefundenes Ereignis unmittelbar bedenkend eigentlich angemessener bekennen.[668]

Damit ist der Ort des eucharistischen Mysteriums, in dem der Transit (Pascha) vom Tod zur Auferstehung des Fleisches gefeiert wird, der einzig mögliche Ort der Wahrheitserkenntnis die Kirche[669]: „Im Schoß der Kirche bleibt die Wahr-

---

[666] Vgl. Strauss, *Schrift*, S. 48–49: „Der Ort dieser sichtbaren Erfüllung ist die Kirche, die damit ihrerseits teilhat an der auctoritas der Offenbarung und der Hl. Schrift. Sie verleiht also nach Augustin der Hl. Schrift nicht erst ihre Autorität. Sie ist aber das in der Gegenwart sichtbare indicium für die Wahrheit des in der Hl. Schrift bezeugten und verheißenen Offenbarungsgeschehens […] [*de fide rerum quae non videntur* 3,5; en. ps. 103,1,8]. Neben Christus ist es ja die Kirche, auf die sich alle Verheißungen beziehen. Damit wird die Kirche zu dem Ort, an dem die als auctoritas unserem menschlichen Erkenntnisvermögen sich angleichende summa veritas – freilich auch hier in der Verhüllung einer historischen Größe – handgreiflich wird."

[667] *Trin.* II,17,30: „Naturgemäß versteht man jedoch unter dem Orte, der bei ihm ist, wo man auf einem Felsen steht, die katholische Kirche, in welcher derjenige heilbringend das Pascha des Herrn, das heißt den Vorübergang des Herrn, sieht und seinen Rücken, das heißt seinen Leib, welcher an seine Auferstehung glaubt. […] Denn den Rücken des Herrn sollte er erst schauen; der Herr war ja noch nicht vorübergegangen, nämlich vom Tode zum Leben, er war noch nicht durch die Auferstehung verherrlicht."

[668] *Serm.* CCXX,1 (PL 38,1089): „Proinde secundum uocem ueritatis, semel pascha dicimus factum, et ulterius non futurum: secundum autem uocem solemnitatis, omni anno dicimus pascha uenturum. […] Nisi enim quod de rebus temporaliter gestis dicitur cogitatio memoriae commendaret, nullas post tempus reliquias inueniret. […] Ad hoc pertinet noctis huius tam praeclara solemnitas, ubi uigilando tanquam resurrectionem domini per cogitationis reliquias operemur, quam semel factam cogitando uerius confitemur." Zitiert nach: Mayer, Cornelius, „Sermo 220 – Osterpredigt". Quelle: https://www.augustinus.de/einfuehrung/texte-von-augustinus-mit-online-uebers/oesterlicher-festkreis/387-sermo-220-osterpredigt. Letzter Zugriff: 12.6.21.

[669] Vgl. *Dignitatis humanae* 1: „Diese einzige wahre Religion, so glauben wir, ist verwirklicht in der katholischen, apostolischen Kirche, die von Jesus dem Herrn den Auftrag erhalten hat, sie unter allen Menschen zu verbreiten." Übersetzung zitiert nach: *Kleines Konzilskompendium, Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Karl Rahner, Herbert Vorgrimler (Hrsg. & Übers.), 35. Aufl., Freiburg 2008, S. 661f. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Ludger, „Die Wiederentdeckung des geistigen Schriftverständnisses, Zur Bedeutung der Kirchenväterher-

heit."[670] Nur in der Kirche und ihrer Predigt wird Christus als Mitte der Heiligen Schrift in Übereinstimmung mit seiner Inkarnation, verstanden als Übergang von der sinnlichen Erkenntnis des Fleisches hin zur verborgenen Erkenntnis der unsichtbaren göttlichen Wirklichkeit, gelehrt.[671] Der Übergang wird hermeneutisch als Deutung der äußeren Zeichen hin zur geistigen einheitlichen Bedeutung des Wortes Gottes bestimmt.[672] Die Inkarnation und der Transit des Pascha sind also nicht nur Produkt einer Hermeneutik, sondern vor allem Voraussetzung und Motiv der Methode jeder christlichen, d. h. österlichen Hermeneutik.

3 Die Philosophie von Inkarnation und Auferstehung [IV]

a Geistige Auferstehung

Die symbolische Deutung vom Glauben als geistige Auferstehung

Augustin will die Inkarnation und die Auferstehung als die prinzipiellen Ereignisse menschlicher Geschichte *und* menschlichen Denkens durchdringen (vgl. Kap C.IV. & V.). Hierbei soll die Menschwerdung des *verbum* nicht nur den Menschen als Mensch vollenden (durch Unsterblichkeit, Glückseligkeit und Gerechtigkeit), sondern sie soll auch den menschlichen Geist durch die Wahrheit vollenden. Augustin versteht das Licht des Johannesprologs „*Et lux in tenebris lucet*" (Joh 1,5) nicht als körperliches, sondern als ein Licht, das die vernunftbegabten Menschen

meneutik", in: *Theologie und Glaube* 101 (2011), S. 402–425, hier: S. 415: „Folglich liest nur derjenige die Heilige Schrift in rechter Weise, der sie im Lichte des apostolischen Glaubens liest. Wir bewegen uns damit in einem unhintergehbaren hermeneutischen Zirkel: Der in der Schrift bezeugte Glaube der Kirche ist zugleich das Licht, in dem die Schrift zu lesen und der rechte Glaube zu finden ist."

[670] *En. ps.* LVII,6 (CCL 39,713,4–5): „In uentre quippe ecclesiae, ueritas manet."

[671] Vgl. Milewski, *Exegesis*, S. 272: „[This is the] normative role of Jesus Christ as the criterion of interpretation. […] Hence the Son's eternal divinity, the res of Scripture and grace are all transcendent realities, whereas the Son's humanity, the words of Scripture and the reconciled world all correspond to the Incarnation. Yet the true Christ who is God and man is known only in the Church, especially through its preaching, thus rendering the disciples truly the Christus totus in head and members, and by virtue of trinitarian faith, the locus Dei." Vgl. *en. ps.* XLIX,3: „Durch Engel hat er selbst gesprochen, durch Propheten hat er selbst gesprochen, durch seinen eigenen Mund hat er selbst gesprochen, durch seine Apostel hat er selbst gesprochen, durch seine Gläubigen spricht er selbst, durch unsere Niedrigkeit, wenn wir etwas Wahres sagen, redet Er selbst. Ihr seht also: vielfältig redend, auf viele Weisen, durch viele Gefäße, durch viele Organe, tönt doch immer Er überall, anrührend, umwandelnd, einwehend."

[672] Vgl. Crouse, *Method*, S. 506: „Thus, the reformed philosophia […] must begin with belief in the temporalia of revelation, in terms of which a new Scientia is constituted, and its modus, or method, must be the movement from the temporal to the eternal, from the external to the internal, from fides to intellectus, per scientiam ad sapientiam."

[*mens rationale*] erleuchtet.[673] Die Finsternis wiederum ist der törichte, unwissende Geist des Menschen. „Unsere Erleuchtung ist Teilnahme am Worte, das heißt am Leben, welches das Licht der Menschen ist" (*trin.* IV,2,4).[674] Inwiefern scheint es nun möglich, dass das Wort in sich das Leben des Menschen beinhaltet und durch Teilhabe vermittelt? Wie versteht Augustin dieses lebensspendende Wort? Das ewige göttliche Wort ist der Anfang und das einheitliche Prinzip von allem, was geworden ist (*trin.* IV,1,3). Folglich steht es über der Zeit und über der Vielfalt der Dinge. Da alle Dinge, die in der Materie existieren und aufgrund der *ratio* des lebendigen *verbum* geschaffen wurden, können diese Dinge, sofern sie im Wort Gottes enthalten sind, an sich als ‚Leben' aufgefasst werden (Joh 1,4).[675] Es ist also als Wahrheit Prinzip von Sein, Leben und Vielfalt und besitzt diese in einheitlicher und ursächlicher Form.

Dieses Wort ist Mensch geworden (Joh 1,14), um den Menschen für die „*contemplatio dei*", für die Schau Gottes und die Aufnahme der Wahrheit zu verwandeln. Gott wird also in der Inkarnation nicht nur Mensch, sondern der Mensch wird durch dieses Wunder erst in den vollendeten Stand seines kreatürlichen Menschseins gebracht, indem er sich als Geschöpf wieder auf den Schöpfer ausrichten kann (conf. I,1,1). Dem zweigeteilten menschlichen Wesen, als Seele und Leib, haftet ein doppelter Mangel, ein zweifacher Tod an: „Beide Wirklichkeiten an uns, die Seele und der Leib, bedürfen der Heilkraft und Auferstehung, auf daß zum Besseren erneuert werde, was sich zum Schlechteren gewandelt hatte."[676] Der leibliche Tod wird als Folge der Sünde und die Sünde als Tod der Seele (Ungerechtigkeit) verstanden (*trin.* IV,2,4).[677] Zwischen dem Prinzip des menschlichen Lebens und seinen Partizipanten besteht durch die Menschwerdung „*congruentia*" in der Menschennatur, aber nicht in den Eigenschaften Gerechtigkeit und Sünde. Der Mensch soll über seine natürlichen Bedingungen hinaus durch den Gottmen-

---

673 Vgl. die ausführlichen Erklärungen des Zusammenhangs von Licht, Wissen und Wort in *gn. litt.* I,2,6 & I,17,32 uvm. & Beierwaltes, *Sprache* S. 188–189: „Als begründendes und erhaltendes Leben kann das Wort gedacht werden, weil es als intelligibles Licht in höchstem Maße Geist ist; Geist aber ist im Sinne des Johannes-Evangeliums, aber auch im Sinne aristotelischer und platonischer Tradition: Licht und Leben [*Metaph.* 1072b27; *Enn*. IV 7,9,23; V 8,4,4]."

674 *Trin.* IV,2,4 (CCL 50,163,2–4): „Inluminatio quippe nostra participatio uerbi est, illius scilicet uitae quae lux est hominum."

675 Vgl. Schindler, *Wort*, S. 87: „Insofern das verbum dei vorbildliche Ursache der Welt ist, ist sein Gesagtwerden ein Gesagtwerden alles Geschaffenen, so dass es heißen kann: verbo dicis omnia simul [*conf*. XI,9, *gn. litt.* I,9,11;II,13 *en. ps.* XLV,5; LXVI,18; *io. ev. tr*. CVI,7]." Insofern erfüllt sich in diesem Wort und im antwortenden Amen („So ist es") das philosophische Ziel, „zu sagen was ist".

676 *Trin.* IV,3,5 (CCL 50,165,7–10): „Utrique autem rei nostrae, id est et animae et corpori, medicina et resurrectione opus erat ut in melius renouaretur quod erat in deterius commutatum."

677 Vgl. Platon, *Politeia* X, St. 610d, S. 413: „Dass dann die Ungerechtigkeit für den damit Behafteten tödlich sein müsse wie eine Krankheit, und dass diejenigen, die dieser Krankheit verfallen, eben durch sie, als durch die Ursache ihres Todes umkommen."

schen in den „übernatürlichen" Zustand versetzt werden, unsterblich und gerecht zu werden, um Gott schauen zu können, d. h. in Gottes Leben eins zu sein:

> Die Göttlichkeit aber kann mit menschlicher Schau in keiner Weise geschaut werden, sie läßt sich vielmehr nur mit einer Schau schauen, darin die Schauenden nicht mehr bloße Menschen, sondern Über-Menschen [*ultra homines*] sind.[678]

Diese Wiederherstellung des Menschen durch die jeweils komplementären Eigenschaften Licht-Finsternis, Leben-Tod, Wahrheit-Irrtum, Gerechtigkeit-Sünde, kann Augustin nur mit dem Wort Harmonie beschreiben. Ein konsonantisches Zusammenspiel von „Singenden und Hörenden" (*trin.* IV,2,4); so entgegengesetzt, wie sündige Sterbliche und gerechte Gottheit sein können, wird durch eben diese komplementären Gegensätze die menschliche Natur geheilt. Hierbei entsprechen sich vor allem die jeweiligen Glieder dieser Gegensätze. So wird die Erleuchtung (Licht) den Menschen durch die Wahrheit zu einem Leben in Gerechtigkeit verhelfen. Die Sünde und der Irrtum sind der Tod der Seele und machen den Menschen „finster". Der Übergang vom Tod zum Leben wird Auferstehung genannt, und Augustin deutet nun die Erleuchtung der Seele (Lichtwerdung der Finsternis) durch die Wahrheit als geistige/innere Auferstehung [*interior resurrectio*].[679]

> Der Tod der Seele ist die Gottlosigkeit, der Tod des Leibes das Zerfallenkönnen, durch das auch das Entweichen der Seele vom Körper bewirkt wird. Wie nämlich die Seele stirbt, wenn sie Gott verläßt, so stirbt der Leib, wenn ihn die Seele verläßt; die Seele wird durch dieses Ereignis töricht, der Leib leblos.[680]

Augustin unterscheidet zwei Arten des Todes[681] und dementsprechend zwei Arten der Auferstehung (*civ.* XX,5). Wie der Leib stirbt, wenn ihn die Seele verlässt, so

---

[678] *Trin.* I,6,11 (CCL 50,40,58–60): „Uideri autem diuinitas humano uisu nullo modo potest, sed eo uisu uidetur quo iam qui uident non homines sed ultra homines sunt."

[679] Vgl. dazu weiter *en. ps.* XLIX,5; XXXIV,2,3; *serm.* CCLXIII,1.

[680] *Trin.* IV,3,5 (CCL 50,165,10–13): „Mors autem animae impietas est et mors corporis corruptibilitas per quam fit et animae a corpore abscessus. sicut enim anima deo deserente sic corpus anima deserente moritur, unde illa fit insipiens, hoc exanime."

[681] Vgl. Ambrosius, *de bono mortis*, *Der Tod ein Gut*, Franz Xaver Schulte (Übers.), Kempten 1871, II,3: „Wir können einen dreifachen Tod unterscheiden. Zunächst schließt die Sünde ein Sterben ein. ‚Die Seele, welche sündigt,' sagt der Prophet ‚die stirbt.' Wir reden aber auch von einem mystischen Tode bei Demjenigen, welcher der Sünde abstirbt und sein Leben in Gott beginnt. Darauf geht das Wort des Apostels: ‚Wir sind mit ihm durch die Taufe zum Tode begraben.' Sonst aber ist der Tod die Scheidung von Seele und Leib, welche den Lauf dieses Lebens abschließt. Unzweifelhaft ist jener Tod, der in der Sünde erfolgt, ein Übel, wie der andere Tod, in welchem man von tödlicher Sündenschuld wieder gerechtfertigt wird, ein unbeschreiblich hohes Gut ist. Der Tod im dritten Sinne des Wortes endlich liegt zwischen gut und böse: er erscheint den Gerechten als ein Gut, während er den Meisten Furcht einflößt;

stirbt die Seele, wenn Gott sie verlässt. „Schon habe ich gesagt, wodurch die Seelen auferstehen durch die Substanz Gottes; wodurch die Leiber auferstehen durch die menschliche Heilstätigkeit unseres Herrn Jesus Christus."[682] Die Inkarnation ist nun zunächst nichts anderes, als dem Menschen Gott wieder zu vermitteln, und zwar in seiner zweiten Person, dem *verbum* der Wahrheit. Die Ursache für den leiblichen Tod ist aber die gegenwärtig vollzogene geistige Sünde. Ebenso muss die Ursache für die leibliche Auferstehung des Menschen die Aufnahme des Wortes Gottes in der Gegenwart sein. „Lass die Toten ihre Toten begraben" (Mt 8,22) und „Wenn eine jedoch ein ausschweifendes Leben führt, ist sie schon bei Lebzeiten tot" (1 Tim 5,6) sowie die Lazaruserweckung[683] (Joh 11,1–45) sind für Augustin Schriftbelege dafür, dass es einen Tod der Seele gibt, die den Menschen tot sein lässt, noch bevor die Seele den Leib verlässt. Solange das Herz nicht glaubt, ist es begraben und unbewusst; wenn es aber glaubt und bekennt, so wird es wiederbelebt:

> Steh auf in deinem Herzen, geh hervor aus deinem Grabe! Denn tot lagst du in deinem Herzen wie in einem Grabe und gleichsam von dem Steine der bösen Gewohnheit warst du beschwert. Steh auf und geh hervor. Was heißt das: Steh auf und geh hervor? Glaube und bekenne. Denn wer glaubt, der ist auferstanden; wer bekennt, der ist hervorgegangen.[684]

Die Seele ersteht also wieder innerlich auf durch das bekannte Wort und erlangt ein neues Leben im Glauben (Röm 4,5), sowie der innere Mensch „Tag für Tag erneuert" wird (2 Kor 4,16; *mor.* I,19,37). „Denn unser Fleisch wird durch die Annahme der Unverweslichkeit ebenso wiedergeboren werden, wie unsere Seele

---

er befreit zwar Alle, aber doch erfreut er nur Wenige." Zu den Quellen der Unterscheidung geistigen Lebens und Sterbens bei Ambrosius und Philo vgl. Zeller, Dieter, *Studien zu Philo und Paulus*, Bonn 2011, S. 114–116. Zum doppelten Tod vgl. Clemens, *Strom.* II,7,34,2.

[682] *Io. ev. tr.* XXIII,6 (CCL 36,236,46–49): „Iam dixi animae per quid resurgant, per ipsam substantiam dei; corpora per quid resurgant, per dispensationem humanam domini nostri iesu christi."

[683] Vgl. *io. ev. tr.* XXII,7: „Denn die Stunde, von welcher der Herr sprach, ist keine Stunde von den zwölf Stunden des einen Tages. Von da an, wo er sprach, bis zu dieser Zeit und bis zum Ende der Welt dauert jene eine Stunde, von welcher Johannes in seinem Briefe sagt: ‚Kindlein, es ist die letzte Stunde'. Also ist sie jetzt. Wer lebt, der lebe; wer tot war, lebe; es höre die Stimme des Sohnes Gottes, wer tot dalag, er stehe auf und lebe. Der Herr rief am Grabe des Lazarus, und der vier Tage tot war, stand auf. Der schon roch, trat ans Tageslicht hervor; er war begraben, ein Stein war darüber gelegt, die Stimme des Herrn ging durch die Härte des Steines, und dein Herz ist so hart, daß dich jene göttliche Stimme noch nicht bricht?" Ähnlich in *div. qu.* LXV. Vgl. zur Auslegung der Auferstehung des Lazarus Kap. C.III.4–5.

[684] *Io. ev. tr.* XXII,7 (CCL 36,227,28–32): „Surge in corde tuo, procede de sepulcro tuo. etenim mortuus in corde tuo tamquam in sepulcro iacebas, et tamquam saxo malae consuetudinis grauabaris. surge, et procede. quid est: surge, et procede? crede, et confitere. qui enim credidit, surrexit; qui confitetur, processit."

durch den Glauben schon wiedergeboren ist."[685] Das entscheidende Interesse widmet Augustin nun der Auferstehung des Geistes durch die Wahrheit.[686]

> Hier [Joh 5,25] spricht er noch nicht von der zweiten Auferstehung, also der der Leiber, die erst am Ende erfolgen soll, sondern der ersten, die schon jetzt ist. Um sie deutlich zu bezeichnen, sagt er ja: ‚Es kommt die Stunde und sie ist schon da.' Da handelt sich's also nicht um die Auferstehung der Leiber, sondern der Seelen. Denn auch die Seelen haben ihren Tod, den Tod in Gottlosigkeit und Sünden.[687]

Dem doppelten Tod des Menschen entspricht die zweifache Auferstehung, und diese ist in dem einen Werk der Auferstehung Jesu Christi verwirklicht.

> [I]m Glauben an den, der den Gottlosen rechtfertigt, aus der Gottlosigkeit gerechtfertigt, gleichsam zum Leben erweckt aus dem Tode, sollen wir nun imstande sein, an der ersten Auferstehung, die jetzt stattfindet, teilzuhaben. An dieser ersten haben ja nur diejenigen Anteil, die in Ewigkeit glückselig sein werden; an der zweiten dagegen, von der der Herr gleich hernach spricht, haben nach seiner Lehre wie die Seligen auch die Unseligen Anteil. Die erste Auferstehung ist das Werk des Erbarmens, die zweite das Werk des Gerichtes.[688]

Tod und Auferstehung des Fleisches Christi erlösen das Fleisch des Menschen, geben aber zugleich das Beispiel und Vorbild (*exemplum*) für die geistige Auferstehung[689]: „Unter der Kreuzigung des inneren Menschen sind die Leiden der Buße und die Schmerzen heilsamer Enthaltsamkeit zu verstehen. Durch diesen Tod wird der Tod der Gottlosigkeit vernichtet, in dem uns Gott verließ."[690] Der Mensch tötet in seiner Seele durch Buße die Sünde. Insofern die Sünde aber der Tod der Seele ist, wird somit wie in einer Kreuzigung eine Selbsttötung des alten Menschen vollzo-

---

685 *Civ*. XX,5,3 (CCL 48,705,62–64): „Sic enim caro nostra regenerabitur per incorruptionem, quem ad modum est anima nostra regenerata per fidem."

686 Vgl. zur leiblichen Auferstehung ausführlich *civ*. XXII,5; 11–28.

687 *Civ.* XX,6,1 (CCL 48,706,4–9): „Nondum de secunda resurrectione, id est corporum, loquitur, quae in fine futura est, sed de prima, quae nunc est. hanc quippe ut distingueret, ait: uenit hora, et nunc est. non autem ista corporum, sed animarum est. habent enim et animae mortem suam in impietate atque peccatis."

688 *Civ.* XX,6,1 (CCL 48,707,28–34): „Ut credentes in eum, qui iustificat impium, ex impietate iustificati, tamquam ex morte uiuificati, ad primam resurrectionem, quae nunc est, pertinere possemus. ad hanc enim primam non pertinent, nisi qui beati erunt in aeternum; ad secundam uero, de qua mox locuturus est, et beatos pertinere docebit et miseros. ista est misericordiae, illa iudicii."

689 Vgl. Studer, Basil, *Augustins De Trinitate, Eine Einführung*, Paderborn 2005, S. 225–230.

690 *Trin.* IV,3,6 (CCL 50,167,63–66): „Crucifixio quippe interioris hominis poenitentiae dolores intelleguntur et continentiae quidam salubris cruciatus, per quam mortem mors impietatis perimitur in qua nos non relinquit deus."

gen, um der Seele ihr wahres Leben, d. h. Gottes Gegenwart zurückzugeben. Wenn der Mensch in seinem Herzen so die Wahrheit aufnimmt, dann vollzieht er eine innere Auferstehung.

> Der eine Tod unseres Erlösers wurde also unserem zweifachen Tode zum Heil. Und die eine Auferstehung Christi verschaffte uns eine zweifache Auferstehung. Sein Leib diente nämlich bei beiden Geschehnissen, nämlich bei seinem Tode und bei seiner Auferstehung, als Geheimnis [*sacramentum*] für den inneren Menschen und als Vorbild für den äußeren, in heilbringendem Zusammenstimmen.[691]

Die eine Erlösungstat Christi (Inkarnation und Auferstehung) wird nicht nur als ein einziges reales Werk verstanden (Augustin vergleicht das Grab mit dem Schoß der Jungfrau: *trin.* IV,5,9), sondern soll überdies als solches auch ein Vorbild[692] des Glaubens sein. Das *Sakrament* (heiliges Zeichen) für den inneren Menschen in der Auferstehung meint die Erkenntnis der Wahrheit in der Erkenntnis des Sohnes. Die Wahrheit wird aus der Unwissenheit geboren, ebenso wie die Gottheit aus dem Tod aufersteht und dadurch *zeigt*, dass sie göttlich ist. Wird die Auferstehung Christi geglaubt, dann ist das die geistige Auferstehung, die die Wahrheit der Seele zurückgibt, da sie die Versöhnung und die Einheit von Gott und Mensch bedeutet.

> Also, wer an der ersten Auferstehung teilhat, durch die man vom Tode zum Leben hindurchdringt, der wird nicht in die Verdammnis kommen, die hier mit dem Wort Gericht bezeichnet wird. […] Wer also nicht in der zweiten Auferstehung verdammt werden will, möge in der ersten auferstehen. […] In diesem Tod [dem zweiten] werden nach der künftigen zweiten leiblichen Auferstehung diejenigen gestürzt werden, die in der ersten, der Auferstehung der Seele, nicht aufstehen.[693]

---

[691] *Trin.* IV,3,6 (CCL 50,169,108–112): „Una ergo mors nostri saluatoris duabus mortibus nostris saluti fuit, et una eius resurrectio duas nobis resurrectiones praestitit cum corpus eius in utraque re, id est et in morte et in resurrectione, et in sacramento interioris hominis nostri et exemplo exterioris medicinali quadam conuenientia ministratum est."

[692] Vgl. Geerlings, Wilhelm, *Christus Exemplum, Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*, Mainz 1978, S. 213–215: „Diese unterschiedliche Ausrichtung der Heilsmittel Gottes folgt der uns schon bekannten augustinischen Unterscheidung von physischem Tod und Tod der Seele, der ersten Auferstehung zum Glauben und der endgültigen Auferstehung am Ende der Tage, von altem und neuem Adam, von äußerem und innerem Menschen. […] Ein Beispiel kann äußerlich belehren, es bleibt aber ohne innere Hilfe dagegen wirkungslos." Geerlings zeigt weiter auf, dass auch das *exemplum* der Auferstehung Christi, das den Menschen die geistige Auferstehung lehren soll, als solches lediglich ein Zeichen ist. Wie alle Zeichen deutet es sich aber nicht selbst. Damit also das Signifikat dieses *exemplum* verstanden werden kann, bedarf es zuvor einer Gnadenhilfe die Auferstehung in rechter Weise erkennen zu können. Vgl. S. 214 Anm. 225.

[693] *Civ.* XX,6,2 (CCL 48,708,52–58): „Resurgat ergo in prima, qui non uult in secunda resurrectione damnari. uenit enim hora, et nunc est, quando mortui audient uocem filii dei, et qui

Diese geistige Auferstehung wiederum ist der Glaube, aus dem der Mensch gerecht wird und der ihm die leibliche Auferstehung im Fleisch Christi ermöglicht. „Zutreffenderweise können wir nämlich den Geist mit dem Tage, den Körper mit der Nacht vergleichen. Der Leib des Herrn war nämlich beim Tode und bei der Auferstehung ein Sinnbild für unseren Geist und ein Beispiel für unseren Leib."[694] Die Wiederherstellung des Menschen wird in diesem Zusammenhang als Übergang von Tod zum Leben, von Nacht zum Tag[695], von Finsternis zum Licht interpretiert und somit als Morgenröte (Ostern) oder Übergang (Pascha) verstanden.

Das Opfer und die Zahlensymbolik

Augustin fügt in diese Überlegung noch ausführlich Zahlenspekulationen ein (*trin.* IV,4,7–6,10), um den Bezug von den Zahlen des *einen* Opfers, der *zwei* Tode, der *zwei* Auferstehungen, der *drei* Tage bis zur Auferstehung und die Beziehung von eins, zwei und drei in der sechszahl der Schöpfungstage und der Weltalter[696] herzustellen. Durch die ausführliche Erklärung der biblischen Zahlen, insbesondere der Bauzeit des Tempels im Vergleich zur Schwangerschaft Mariens (*trin.* IV,5,9) soll über die kosmische Universalität der sechszahl die universale und prinzipielle Bedeutung des Werkes Christi hervorgehoben werden. Besteht der Kosmos in der symbolischen Zahl sechs und diese ergibt sich aus der Addition von drei, zwei und eins, dann erschafft Christus *eine* neue Schöpfung, in *einem* Werk, *zwei* Auferstehung und *drei* Tagen. Die metaphysische Bedeutung der Zahlen ist bereits in den philosophischen Quelltexten Augustins und in seinen Frühdialogen festzustellen. Jedoch ist die Zahl hier selbst kein metaphysisches Prinzip mehr (wie bei Platon oder Pythagoras), sondern hat lediglich eine symbolische Funktion, die auf die eigentlichen Prinzipien – Christus und sein Erlösungswerk – hindeuten (vgl. *doctr. chr.* III,51). Die Zahl ist also vom ideellen Prinzip zum Symbol des Prinzips und ihrer Ursächlichkeit sowie ihres Seins entkleidet worden.[697]

---

audierint, uiuent, id est, in damnationem non uenient, quae secunda mors dicitur; in quam mortem post secundam, quae corporum futura est, resurrectionem praecipitabuntur, qui in prima, quae animarum est, non resurgunt."

694 *Trin.* IV,6,10 (CCL 50,174,36–39): „Non absurde quippe spiritum diei comparamus, corpus autem nocti; dominicum enim corpus in morte ac resurrectione et spiritus nostri figuram et corporis gerebat exemplum."

695 Den Beginn der wahren Erkenntnis bzw. Philosophie beschreibt Platon ebenfalls als Quasi-Auferstehung, vgl. *Politeia* VII, ST. 521c: „Wie man sie [Philosophen] hinaufführen soll ans Licht, ähnlich dem, was man von einigen erzählt, sie seien aus dem Hades hinauf zu den Göttern gelangt? […] Sondern eine Umkehrung der Seele aus einer Art nächtlichen Tages zu wahrem Tag, d. h. zu jenem Anstieg, der zum Sein führt und den wir für die wahre Philosophie erklären werden." In St. 524e wird diese Umwendung als Erkenntnis der Einheit beschrieben.

696 Vgl. *io. ev. tr.* V,6, & *civ.* XV–XVIII.

697 Die Zahlenmetaphysik wird insbesondere vom jungen Augustin noch stark rezipiert: *acad.* II,1,25; *ord.* II,19,50; *lib. arb.* II,8,21; 16,42; *mus.* VI,17,57, *vera rel.* 7,13; *civ.* XII,19. Und spä-

Was jedoch durch die Zahl symbolisch ausgesagt wird, ist Zweck und Ziel des ganzen Erlösungswerkes: die Sammlung der zerstreuten Vielheit in die Einheit. Da alles Leben in dem einen Gott gesammelt werden soll, ist es unerlässlich, dass die vielen Sünder durch das *eine* und *einzige* Opfer[698] des *einen* Sohnes versöhnt und aufgenommen werden. Der Mensch ist durch seine Ungerechtigkeit und Sünde von dem einen Gott abgewichen, hat sich entfernt und zerstreut in der Vielheit von Dingen, Wünschen und Versuchungen. Der Mensch ist also in dem Maße vom einen Gott getrennt, wie er sich in der Vielheit verliert.

---

ter: *trin*. IV,4,7, *div*. *qu*. LVI, *civ*. XI,30, *gn*. *litt*. IV,2. Die metaphysische Einbeziehung von Zahlen setzt beim jungen Augustin noch eine neu-/platonische Vermittlerrolle der Zahlen zwischen sichtbarem und geistigem Kosmos voraus (*Politeia* VII St. 525–526). Die Mathematik hat bei Augustin zunächst noch die Rolle platonischer Propädeutik und soll zur geistigen Erkenntnis führen; diese metaphysische Rolle darf aber nicht mit der Zahlensymbolik in der Auslegung der Heiligen Schrift vermischt werden; vgl. Schmitt, Alois, „Mathematik und Zahlenmystik", in: *Aurelius Augustinus, Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestag des hl. Augustinus*, Martin Grabmann, Joseph Mausbach (Hrsg.), Köln 1930, S. 353–360. Insbesondere in der psychologischen Trinitätslehre spielen Zahlen keine systembildende Rolle mehr. Zwar sind die drei göttlichen Personen in einer Gottheit geeint, jedoch wird diese Trinität nicht mehr auf eine prinzipielle „vollkommene" Zahl 3 zurückgeführt. Vgl. weiter Horn, Christoph, „Augustins Philosophie der Zahlen", in: *Revue des Études Augustiniennes* 40 (1994), S. 389–415. Der frühe Augustin identifiziert in *lib. arb*. II,15,39 sogar die zweite trinitarische Person mit dem Ort der Zahl und der unendlichen Zahl selbst (vgl. Horn S. 398). Vgl. Plotin, *Enn*. III,8,30 & vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 435: „Die hier vorgelegte Fülle an Material zeigt deutlichst, in welchem Maße Augustin nicht nur in seinem philosophischen, sondern auch in seinem heilsgeschichtlichen Denken von der Ontologisierung der Zahl her geprägt war." Mayer ist hierin nicht zuzustimmen, da Augustin nur in seinen frühen Werken die Zahlen noch als Formursachen betrachtet. Zwar bleiben Zahlenspekulationen ein durchgehend wirksames Motiv in Augustins Werk, jedoch haben die Zahlen in Augustins späterem Schaffen nur noch symbolische, aber keine ideelle Funktion mehr. Die Vermittlung zwischen physischer und metaphysischer Erkenntnis fällt nicht mehr den Zahlen, sondern dem fleischgewordenen Wort zu.

[698] Augustin zeigt in *trin*. IV,14,20 auf, dass das entscheidende Erlösungswerk, das Kreuzesopfer, auf Grundlage der Zweinaturenlehre zu verstehen ist. Es besteht aus den Teilen Opfer, opfernder Priester, geopferte Gabe und die Person, für die geopfert wird. Bei Christus sind alle real identisch und somit ist in Christus die Einheit für alle/viele Menschen *gegeben* worden. Dass im Opfer die göttliche und menschliche Ebene beiderseits vorhanden sein müssen, ist ebenfalls bei paganen Opfern der Fall, vgl. Young, Frances M., „The Idea of Sacrifice in Neoplatonic and Patristic Texts", in: *Studia Patristica* 11 (1972), S. 278–281: „The life of the sacrificial animal is a link between gods and men, because it has something in common with both, namely ψυχή with men and with the daemons, freedom from matter acquired by being sublimated in sacrifice. The sacrificial fire is an imitation of the divine fire, purifying the divine fire, purifying what is offered an freeing it from the chains of matter." Vgl. weiter Kany, *Trinität*, S. 214. Leider wird hier die Opfertheorie nur auf das römisch bzw. pagane Opfer zurückgeführt und dabei völlig das jüdische Element, wie es in der Heiligen Schrift sicherlich das entscheidende ist, ignoriert. Ein Blick in den Hebräerbrief hätte sicherlich genügt, das biblische Opfermotiv Augustins als vorwiegend semitisch (Sühnedimension), statt pagan einzuordnen.

> Deshalb sollte auf den Wink und das Geheiß des sich erbarmenden Gottes eben dieses Vielerlei gemeinsam nach dem Kommen des Einen rufen, der Eine, von den Vielen gerufen, kommen, das Vielerlei die Ankunft des Einen bezeugen, und von der Last des Vielerlei befreit, sollten wir zu dem Einen kommen, und von den vielen Sünden in der Seele tot und wegen der Sünde auch dem Leibe nach zum Tode bestimmt, sollten wir den ohne Sünde für uns im Fleische gestorbenen Einen lieben und an ihn glauben.[699]

Die Sammlung aus der Vielheit der Sünde, d. h. der Welt der Vergänglichkeit und des Todes, vollzieht sich durch die Aufnahme des göttlichen Wortes, indem der Mensch die Auferstehung des Inkarnierten selbst glaubt und den Auferstandenen liebt. Die Vermittlung der Einheit an die Natur des Menschen erfolgt also in dem *einen* Werk der Erlösung, dem Opfer, und die Verwirklichung dieser Wahrheit erfolgt durch die geistige Auferstehung. Gott steht nicht mehr wie das (plotinische) Eine apathisch über allem Seienden, unbekannt und nichtseiend, sondern hat sich selbst als Einung in der Kirche konkret verwirklicht. Die Vermittlung dieser Einheit an das menschliche Bewusstsein ist eben die geistige Auferstehung, die geistige Aufnahme bzw. die Wandlung des menschlichen Bewusstseins von der Finsternis (Lüge) hin zum Licht (Wahrheit).

> [D]urch den Glauben mit ihm im Geiste auferstehen und so durch den einen Gerechten gerechtfertigt werden, in dem einen Gerechten eins geworden. Wir sollten nicht an unserer Auferstehung im Fleische verzweifeln, da wir sehen, daß uns, den vielen Gliedern, vorausgegangen ist das eine Haupt, in welchem wir, jetzt durch den Glauben gereinigt, dann durch das Schauen vollendet, durch den Mittler mit Gott versöhnt, dem Einen anhangen, den Einen genießen, eins bleiben.[700]

Der eine wahre Gott ist also in Gestalt des *verbum*, seiner zweiten Person, sowohl real als auch geistig in der Welt erschienen und hat damit beide Dimensionen der menschlichen Natur – Leib und Geist – durch seine beiden Naturen – Gott und Mensch – wiederhergestellt. In der Bewusstwerdung der Gegenwart dieses gött-

---

[699] *Trin.* IV,7,11 (CCL 50,175,7–176,15): „Quia enim ab uno deo summo et uero per impietatis iniquitatem resilientes et dissonantes defluxeramus et euanueramus in multa discissi per multa et inhaerentes in multis, oportebat nutu et imperio dei miserantis ut ipsa multa uenturum conclamarent unum, et a multis conclamatus ueniret unus, et multa contestarentur uenisse unum, et a multis exonerati ueniremus ad unum, et multis peccatis in anima mortui et propter peccatum in carne morituri amaremus sine peccato mortuum in carne pro nobis unum."

[700] *Trin.* IV,7,11 (CCL 50,176,15–21): „Et in resuscitatum credentes et cum illo per fidem spiritu resurgentes iustificaremur in uno iusto facti unum, nec in ipsa carne nos resurrecturos desperaremus cum multa membra intueremur praecessisse nos caput unum in quo nunc per fidem mundati et tunc per speciem redintegrati et per mediatorem deo reconciliati haereamus uni, fruamur uno, permaneamus unum."

lichen *verbum* besteht der Zweck der Heiligen Schrift und der Sinn der gesamten *vera religio*: „Deshalb sind uns von Gott Erscheinungen gesandt worden, die unserer Pilgerschaft entsprachen, durch die wir erinnert werden sollten, daß nicht hier ist, was wir suchen, daß wir vielmehr aus der Fremde dorthin zurückkehren müssen, wovon wir abhängig sind."[701] Die Vermittlung der Einheit geschieht als Bedingung der Rückkehr zum einen Gott. Alle vielheitlichen Erscheinungen in Schöpfung und Schrift sind dem Menschen gegeben, dass er sich der Gegenwart Gottes in der Welt, im Fleisch und im Geiste, wiedererinnert. Die Wiedererinnerung findet durch das „Lesen" (*legere*) und „Sammeln" (*legere*) der Zeichen statt, und sie ist der Sinn der Religion (als Zeichensystem).[702] Ihr Kern ist das zentrale „Zeichenereignis" die Auferstehung, die sich in der Auferstehung des Geistes zur Wahrheit, also ein realer geistiger Nachvollzug der zentralen Werke Christi, darstellt: Inkarnation und Auferstehung.[703]

Durch diese Erinnerung wird aber nicht nur das Gedächtnis im Geiste geheilt und durch die Wahrheit die Einsicht, sondern es wird auch der Wille des Menschen geheilt. Die Welt ist bestimmt durch „entgegengesetzte Neigungen, Wünsche und sündige Unreinheit", d. h. durch den Widerstreit der entzweiten und unversöhnten menschlichen Freiheit (*trin.* IV,9,12). Dieser Gegensatz soll in einem Gleichwillen oder einer Gesinnungseinheit (*concordissimam voluntatem in unum spiritum*) verbunden werden. Die Verwirklichung der Gegenwart der Einheit vollzieht sich also in der Überwindung der entgegengesetzten Willen. Diese Einheit ist begründet in der Gleichwesentlichkeit (*consubstantialitas*) von Vater und Sohn und dem Gleichwillen ihres Wirkens: „*ut sint unum sicut et nos unum sumus*" (Joh 17,22 VUL). Die Einheit von Vater und Sohn in Sein, Wirken und Willen ist die Basis für die verwirklichte Einheit aller Christen im Geiste Jesu.[704]

---

[701] *Trin.* IV,1,2 (CCL 50,161,5–8): „Missa sunt nobis diuinitus uisa congrua peregrinationi nostrae quibus admoneremur non hic esse quod quaerimus sed illuc ab ista esse redeundum unde nisi penderemus hic ea non quaereremus."

[702] Vgl. *serm.* LXXXVIII,5 (Balthasar): „Unser ganzes Werk in diesem Leben, Brüder, besteht darin, die Augen des Herzens zu heilen, dass sie Gott schauen können. Dazu werden die hochheiligen Mysterien gefeiert; dazu wird das Wort Gottes verkündet; ergehen die Ermahnungen […]. [W]as immer die Heiligen Schriften Gottes enthalten, ist dazu da, das innere Auge zu einigen von dem, was uns hindert am Anblick Gottes." Ist aber darum alle Religion nur eine einzige große Lehrveranstaltung?

[703] So kennt auch Origenes die Erinnerung an Gott als Art geistige Überwindung des Todes, vgl. Origenes, *Johanneskommentar Buch I–V*, Hans Georg Thümmel (Hrsg. & Übers.), Tübingen 2011, II,20,133: „Wer aber Gott im Gedächtnis hat, – wenn wir bedenken, was das ist, ihn im Gedächtnis zu haben – ist nicht im Tode, wie gesagt ist: ‚Wer deiner gedenkt ist nicht im Tode.' (Ps 6,6)." Im Folgenden wird die Übersetzung kurz zitiert: Origenes, *In Ioh. comm.*

[704] Vgl. *Trin.* IV,9,12 (CCL 50,178,18–19): „Sed etiam per eandem dilectionis societatem unum sint." Vgl. Cicero, *Laelius de amicitia*, *Laelius über die Freundschaft*, Marion Giebel (Hrsg. & Übers.), Stuttgart 2014, 25,92: „Das Wesen der Freundschaft liegt ja gerade darin, dass mehrere gleichsam ein Herz und eine Seele werden (ut unus quasi animus fiat ex pluribus)." Die

Eine augustinische Soteriologie

Der Teufel wird von Augustin an dieser Stelle als Mittler der Spaltung des Todes (*trin.* IV,10,13–12,15) und im Gegensatz zu Christus als Mittler der Einheit und des Lebens beschrieben. Die gefallene menschliche Freiheit zeigt sich daran, dass der Mensch (Adam), der nicht sterben oder sündigen musste, aus Freiheit ungerechterweise gesündigt hat und nun sterben und sündigen muss (*trin.* IV,13,14). Die Wiederherstellung dieses Mangels besteht für Augustin eben darin, dass der einzig gerechte Mensch, der nie sterben musste, aus Freiheit starb. Durch die Schuld der menschlichen Freiheit „hat der Teufel den Menschen, der sich verführen ließ und ihm seine Zustimmung gab, gewissermaßen mit vollem Rechte besessen“[705], aber „[g]erade dadurch [das freiwillige Opfer Christi] wurde seine innere Macht, durch die er uns festhielt, getötet.“[706] Christus hat durch die Inversion des adamitischen Falls menschlicher Freiheit – die Erfüllung des Gehorsams bis zum Tod am Kreuz (*trin.* XIII,16,21–17,22) – das Anrecht des Teufels auf die schuldigen Seelen des gefallenen Menschen getötet. In diesem Text zeigt sich der Kern der augustinischen Soteriologie (vgl. u. a. *trin.* XIII,12,16–16,21, *lib. arb.* III,31). Sie steht aber nicht „nur“ unter dem Zeichen eines Loskaufs teuflischer Besitzansprüche (vgl. Kol 2,14; *trin.* XIII,16,21), sondern primär besteht die Erlösung in der Versöhnung der sich feindschaftlich entgegengesetzten Freiheit und der Erleuchtung des in Finsternis verlassenen menschlichen Geistes. Die geistige Auferstehung ist somit die Erkenntnis, dass Christus in der Verwirklichung (und nicht nur in der Aussprache) der Wahrheit sowohl die Freiheit als auch den Geist zu einem neuen Menschen hin verwandelt hat. Es handelt sich um einen Macht- und Subjektwechsel im Menschen, wobei durch geistige Auferstehung in das geistige Reich Gottes übergegangen wird.

Augustin äußert sich zur Soteriologie im Johanneskommentar (*io. ev. tr.* LII,5) im Kontext folgender Fragestellung: Wie kann eine Verdammung im Gericht zustande kommen bzw. in der Gegenwart vermieden werden: „Was für ein Gericht findet also jetzt statt (Joh 12,31)?“[707] Das Gericht in der Gegenwart ist für Augustin keine Verdammung, sondern eine Unterscheidung [*iudicium non damnationis, sed discretionis*]. Der Teufel hält die straffälligen Sünder durch die Handschrift ihrer Sünde gefangen [*reos suppliciorum tenebat chirographo peccatorum*]. Der Tod Christi bewirkt aber die Vergebung der Sünde und befreit die Sünder aus dem Anspruch des Teufels auf ihre Seelen. Die Ausscheidung der Geretteten aus dem Besitz des Teufels ist das Gericht in der Gegenwart, und es erfolgt durch Verge-

Verbindung vieler Menschen in einer seelischen Einheit liegt auch bei Cicero vor. So scheint sich Augustins Ansatz aus 1 Kor 12 gut mit der Philosophie verbinden zu lassen.

[705] *Trin.* IV,13,17 (CCL 50,183,58–59): „Ita diabolus hominem quem per consensionem seductum tamquam iure integro possidebat.“

[706] *Trin.* IV,13,17 (CCL 50,183,43–44): „Inde interior qua nos tenebat potestas eius occisa est.“

[707] *Io. ev. tr.* LII,6 (CCL 36,448,5): „Quale ergo nunc iudicium est?“

bung. Die Unterscheidung des Gerichts erfolgt nach den Herrschern: Teufel oder Christus. „Wie groß jedoch auch immer die Belagerungsmaschinen sein mögen, die er [Teufel] gegen uns aufrichtet, wenn er nicht die Stelle des Herzens einnimmt, wo der Glaube wohnt, ist er hinausgeworfen."[708] In dem Maße, wie der Teufel aus dem Herz verbannt ist, ist der Mensch aus dem Besitz des Teufels herausgeführt. Das gegenwärtige Gericht bedeutet also für Augustin, die Ausrichtung des Willens im Gewissen zu verwandeln[709] und sich so aus der Herrschaft des Teufels befreien zu lassen.

Rudolf Schneider hat diese „Denkbewegung" des Übergangs bereits bei Aristoteles ausgemacht: „Gelangt nach Aristoteles die *θεωρία* durch *ἐπαγωγή* – Hinführung – zu den *ἀρχαί*, so kommt bei Augustin der Mensch durch *peregrinatio* zur *patria*, zu Gott, der die Ursache ist, dass der Mensch existiert, und der der Grund der Sicherheit und Geborgenheit ist (*trin.* IV,1,1)."[710] Schneiders These, in Augustins Psychologie die ertragreiche Anwendung aristotelischer Ontologie zu sehen, insofern die menschliche Seele als vergängliche Substanz gedacht wird, kann in vergleichbarer Weise hinzugefügt werden, dass Augustin die Henologie Plotins in solcher Weise zur Anwendung bringt. Augustin scheint es weniger um die Mystik des plotinischen *absoluten* Einen noch um die Bestimmung aristotelischer Substanz zu gehen, sondern vielmehr darum, das Eine (in der Ekklesiologie[711]) in der Vergänglichkeit (in der Psychologie) nicht nur zu analysieren, sondern *konkret* zu bestimmen.

Es erschien im Fleisch sichtbar für die menschlichen Augen, die im Fleisch verborgene Gottheit: „Daß sie aus dem geheimnisvollen, geistigen Reiche heraus vor das Auge der Sterblichen in körperlicher Gestalt hintraten, so daß es vom Vater, der das nicht tat, zwar heißt, er habe gesandt, aber nicht, daß er gesandt wurde." [712] Wird diese unsichtbare Gegenwart geglaubt und geliebt, so bedeutet die Auferstehung des Geistes den Transit (Pascha) des fleischlichen Lebens hin zum geistigen Reich, zu dem der Geist „erwacht" oder „zu Bewusstsein" kommt. „Sind doch auch wir, wenn wir mit dem Geiste eine ewige Wirklichkeit, so gut wir können, erfassen, nicht in dieser Welt; ja, die Geister aller Gerechten sind, auch wenn sie noch im

[708] *Io. ev. tr.* LII,9 (CCL 36,449,16–18): „Quantaslibet tamen aduersum nos erigat machinas, quando non tenet locum cordis ubi fides habitat, eiectus est foras."

[709] *Io. ev. tr.* LII,12: „Es eröffnete ihnen also die Dunkelheit dieser Worte nicht die eingegossene Weisheit, sondern das geschärfte Gewissen [*conscientia*]."

[710] Schneider, *Ontologie,* S. 45. Im Ganzen verfolgt Schneider in seinem Werk die These Heideggers, eine „Interpretation der augustinischen – das heißt griechisch-christlichen – Anthropologie mit Rücksicht auf die grundsätzlichen Fundamente, die in der Ontologie des Aristoteles erreicht wurden" umzusetzen. Vgl. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 16. Aufl., Tübingen 1986, S. 199, Anm. 1.

[711] So auch Ritter, *mundus*, S. 16 & S. 63ff.

[712] *Trin.* III,1,3 (CCL 50,129,57–59): „Propterea missus sit dominus quia ex occulto in carne natus est et de sinu patris ad oculos hominum in forma serui tamquam egressus apparuit."

Fleische leben, soweit sie Göttliches denken, nicht in dieser Welt."[713] Der geistige Auszug aus dieser Welt wird geistig vollzogen: „Weil manche von ihnen mit Scharfsinn die Wirklichkeit jenseits aller Schöpfung zu erblicken."[714] Auch wenn der Anfang im Geist gesetzt wird, muss die praktische Verwirklich durch das Holz (Demut) und das Fleisch erreicht werden. Das Fleisch Christi wird dabei einem performativen Zeichen ähnlich gedacht,[715] das – wenn eingesehen und verstanden wird, was *in* diesem Zeichen zu erkennen ist – im menschlichen Geist genau das bewirkt, was es bezeichnet: die Auferstehung und damit Vergöttlichung des Menschen als Inversion der Inkarnation.[716]

[713] *Trin.* IV,20,28 (CCL 50,199,87–91): „Quia et nos secundum quod mente aliquid aeternum quantum possumus capimus, non in hoc mundo sumus, et omnium iustorum spiritus etiam adhuc in hac carne uiuentium in quantum diuina sapiunt non sunt in hoc mundo."

[714] *Trin*. IV,15,20 (CCL 50,187,12–13): „Aciem mentis ultra omnem creaturam transmittere."

[715] Augustin ist jedoch von einer allgemeinen performativen Zeichentheorie noch weit entfernt, vgl. *doctr. chr.* II,32,50,121: „[Ein Zeichen] bewirkt doch nicht selbst, dass es so ist, sondern es zeigt nur, dass es so ist." Systematisch wird die performative Theorie bei Augustin zwar nicht entwickelt, es ist aber im biblischen Denken des „Und Gott sprach: […] und es wurde" (Gen 1,3) und des „Im Anfang war das Wort" (Joh 1,1), bereits angelegt, dass durch ein „Zeichen/Wort" eine Realität bewirkt oder verursacht wird. Bei Augustin vollbringt das göttliche Wort als metaphysisches Prinzip alles, nicht das Zeichen an sich. Es soll hier zwar nicht der scholastischen Lehre vorgegriffen werden, jedoch muss betont werden, dass auch Thomas von Aquin (so in S.th.III, q.78, a.6: „[H]aec locutio habet virtutem factivam conversionis panis in corpus Christi. Et ideo comparatur ad alias locutiones, quae habent solum vim significativam et non factivam") im selben biblischen Paradigma denkt wie Augustin, also auch bei Augustin ein performatives Sprachverständnis latent angelegt sein kann. Vgl. Kap C.I.5. Vgl. Augustinus, *Sermo Arrianorum, Contra Sermonem Arrianorum, Collatio cum Maximino Arrianorum Episcopo, Contra Maximinum Arrianum*, Antiarrianische Schriften, Hermann-Josef Sieben (Übers. & Hrsg.), Paderborn, München, Wien, Zürich 2008, XII,9 (CSEL 92,68–69,11–14;17–21): „Quomodo autem Filius audit Patrem? quomodo dicuntur a Patre multa verba unico Verbo? quomodo transeunter loquitur ei quem stabiliter loquitur? […] et *quia dictum est, ideo factum est*. Hoc ergo iam erat in Verbo quod Verbum caro factum est. Et quia in Verbo ante carnem iam erat veraciter, ideo in carne completum est efficaciter: quia in Verbo iam erat sine tempore, ideo in carne completum est suo tempore."

[716] Vgl. *en. ps.* LII,1,6: „Für den Gebärenden, oder für den Leidenden. Wer aber in dieser Welt in Wehen liegt und leidet, das wissen die Gläubigen, weil sie Teil in Ihm sind: Christus liegt hier in Geburtswehen, Christus leidet hier, das Haupt ist oben, die Glieder unten […]. Das nämlich macht Gott: aus Menschensöhnen Gottessöhne, weil er aus dem Gottessohn den Menschensohn machte. Seht, was das für eine Teilnahme ist: Versprochen ist uns die Teilnahme der Gottheit; es lügt, den verhieß, wenn Er nicht als erster teilhaft wird der Sterblichkeit. Denn der Gottessohn wurde teilhaft der Sterblichkeit, damit der sterbliche Mensch teilhaft werde der Gottheit."

Vermittlung von ewiger Einheit und zeitlicher Vielheit

Die Vermittlung und Verwirklichung der Einheit in der Vielheit ist in der gesamten eleatisch-platonischen Philosophie die entscheidende Herausforderung gewesen. Es ist bezeichnend, dass Augustin in philosophischen Modellen wie Erkenntnis, Freiheit und Einheit das Erlösungswerk Christi unter der Bedingung der Inkarnation und der Auferstehung durchdenkt und eben darin verwirklicht sieht. Aus diesem Grund schließt nicht zufällig eine Kritik an den heidnischen Philosophen an (*trin.* IV,15,20–17,23). Denn auch wenn das Modell, in dem die geistige Auferstehung als die Vermittlung der Wahrheit an den menschlichen Geist als Urfrage der Philosophie im Rahmen philosophischer Begriffe erklärt wird, arbeitet Augustin doch den alles entscheidenden Unterscheid zu Platon heraus:[717] Auch wenn die Philosophie die geistige Wirklichkeit unwandelbarer Wahrheit gefunden hat, so waren die Philosophen der irrigen Meinung, sie könnten durch eigene Kraft die Schau Gottes erlangen. „Ist es nicht so, daß sie alle diese Dinge nicht durch jene unwandelbare Weisheit, sondern durch die an Raum und Zeit gebundene Tatsachenforschung erkannt haben und auf das Zeugnis anderer hin, die sie durch Erfahrung kennengelernt und aufgezeichnet haben, gläubig annahmen?“[718] Die Philosophen schenkten damit nicht nur der falschen – nämlich menschlichen – Autorität Glauben. Sie bedienten sich überdies der falschen Wahrheitsquelle, worunter Augustin die Erforschung von Tatsachen (*mundus sensibilis*) versteht, die sich auf Historie und Natur beziehen und nicht apriorisch sind. Entgegen den Widersprüchen zwischen den Schulen basiert die Einheit des Wissens in der katholischen Kirche[719] gerade auf der Einheit ihrer kanonischen Schriften, und deren Einheit basiert wiederum auf göttlichem Wissen.[720]

---

[717] Weitere Differenzen zur neuplatonischen Prinzipienlehre bei Schmaus, Einleitung zum vorliegenden Werk *de trinitate*, S. XXXXI ff. & Kany, *Trinität*, S. 215.

[718] *Trin.* IV,16,21 (CCL 50,188,13–16): „Nonne ista omnia, non per illam incommutabilem sapientiam, sed per locorum ac temporum historiam quaesierunt et ab aliis experta atque conscripta crediderunt?“

[719] Vgl. Cicero*, nat. deo.* III,88: „Alle Menschen sind der Überzeugung, dass man die Gottheit um ein günstiges Geschick bitten, die Weisheit hingegen aus sich selbst heraus entwickeln müsse. Mögen wir auch dem Verstand, der Tugend, der Treue und der Hoffnung noch so viele Tempel weihen, so sehen wir dennoch, dass diese Eigenschaften nur in uns selber liegen.“ Augustin ist genau der gegenteiligen Ansicht: Durch die wahre Religion und die Kirche wird die Weisheit erlangt und nicht trotz der Religion.

[720] Vgl. *trin.* IV,16,21: „Auch jene Philosophen, die besser sind als andere, haben nichts davon in den höchsten ewigen Ideen mit ihrem Geiste geschaut. Sonst würden sie ja nicht auch die Vergangenheit erforschen wie die Historiker, sondern vielmehr die Zukunft vorhererkennen. Die das können, heißen bei ihnen Seher, bei uns Propheten.“ Ebd. IV,17,22: „[O]der ob es von heiligen Engeln, denen es Gott durch sein Wort und seine Weisheit offenbart – dort hat die Vergangenheit und Zukunft ein stehendes Sein –, einzelnen Menschen vorherverkündet wird oder, von ihnen vernommen, wieder an andere Menschen weitergegeben wird, oder ob der Geist mancher Menschen selbst im Heiligen Geiste so erhoben wird, daß sie die bestehenden

Erneut tritt hervor, dass für Augustin die Wahrheit nur im unveränderlichen Wort Gottes gefunden werden kann. Dann ist Wahrheit eine Erleuchtungsgabe (Signifikat) und wird durch das Wort, das Fleisch (Signifikant) geworden ist, dem Menschen vermittelt, und die Wahrheit besteht gerade in der Übereinstimmung von „Innen" und „Außen". Sucht der Philosoph aber die Wahrheit durch seine eigene Forschung, so hält er auch sich selbst für den natürlichen Ort der Wahrheit. Die Methode „*a posteriori*" ist folglich ausschlaggebend dafür, ob die Wahrheit aus eigener Kraft geschaut werden kann oder ob die Schau eine Erleuchtung als Teilhabe an der Auferstehung ist, also „*a priori*" eine Gabe des Wortes Gottes ist. Die Tatsache, dass das Erfahrungswissen durch die leiblichen Sinne vermittelt ist und damit der Welt der feindlichen Gegensätze des Fleisches entstammt, fügt sich für Augustin endgültig zu dem negativen Urteil über die Sinneserkenntnis zusammen (*trin.* IV,17,22). Vielmehr wird in der christlichen Religion die Wahrheit nicht durch die Sinne, sondern durch innere geistige Offenbarung aufgefasst.[721]

Der Glaube als Übergang aus der Zeit

Ein hauptsächlicher Grund der Inkarnation besteht also für Augustin darin, dass der Mensch durch den Glauben zur unwandelbaren Wahrheit gelangt (*trin.* IV,18,24). Die äußeren Zeichen sind nötig in der Religion, weil sie dazu ermahnen, die innere Gottheit Christi zu erkennen, ohne sie sehen zu können, da sie immer außerhalb möglicher Erfahrung ist – sie zeigt sich nur in Worten und Zeichenhandlungen. Um den göttlichen Sinn dieser Zeichen begreifen zu können, bedarf die Geistseele einer Reinigung und Entsündigung vom „Fleisch", d. h. von falscher Begierde nach wandelbaren Dingen. Dem entspricht der Übergang vom Reich der Zeit zum Reich des Ewigen (*civ.* XXII,30), der wiederum mit der Deutung des Pascha [*transitus*] übereinstimmt.[722] „Das Vorübergehen der Naturen ist die Erscheinungsweise der

Ursachen des Zukünftigen nicht nur durch die Vermittlung der Engel, sondern unmittelbar in ihnen selber schauen, auf dem höchsten Gipfel der Dinge stehend."

[721] *Vgl. Trin.* IV,17,23: „[S]ei es von außen her durch die Sinne des Körpers, sei es durch innere, geistig ausgedrückte Offenbarungen. […] Gott aber geht, ohne daß sie es wissen, dabei darauf aus, daß die Wahrheit von überall her klingt, den Gläubigen zur Hilfe, den Gottlosen zur Überführung."

[722] Vgl. *io. ev. tr.* LV,1: „In seiner Sprache aber, d. h. in der hebräischen, heißt Pascha transitus [Übergang]; […], von dem Verderben dieser Welt wie von der ägyptischen Knechtschaft oder Hinmetzelung befreit werden und den heilsamen Übergang vollziehen, indem wir vom Teufel zu Christus und von dieser unbeständigen Welt zu seinem unvergänglichen Reiche übergehen. Darum nämlich gehen wir zu dem ewig bleibenden Gott über, damit wir nicht mit der vergänglichen Welt vergehen." & *io. ev. tr.* XI,12: „Welche sind nach dem Fleische geboren? Die Liebhaber der Welt, die Freunde des Zeitgeistes. Welche sind nach dem Geiste geboren? Die Liebhaber des Himmelreiches, die Freunde Christi, die nach dem ewigen Leben verlangen, die Gott selbstlos dienen."

Ewigkeit (*lib. arb.* III,12,36)“[723] – insofern überführt die geoffenbarte Religion die zeitliche Natur in die Ewigkeit, indem sie mit dem Inkarnierten „vorübergeht“.[724]

Augustin zitiert weiter ein Wort Platons, das ihm über Cicero bekannt ist und das erneut den Anspruch ausdrückt, die Suche der Philosophen zu vollenden: „Was für das Entstandene die Ewigkeit ist, ist für den Glauben die Wahrheit.“[725] Der Mensch als zeitliches Wesen hat also durch seine entstandene und werdende Existenz eine angemessene Form der Erkenntnis, und das ist der Glaube.[726] Erlangt der Glaube die Wahrheit, so kann die Seele von der Sterblichkeit alles Entstandenen zur Ewigkeit übergehen. „Wenn wir dann zum Schauen kommen, dann wird, wie auf den Glauben die unverhüllte Wahrheit folgt, auf die Sterblichkeit die Ewigkeit folgen. Unser Glaube entwickelt sich also fort zur unverhüllten Wahrheit.“[727] Dann ist der Glaube die Auferstehung:

> Der Herr ist durch seine Passion vom Tod zum Leben übergegangen. Er hat uns Gläubigen einen Weg in seiner Auferstehung geschaffen, damit auch wir vom Tod zum Leben übergehen. Es ist kein großer Verdienst zu glauben, weil Christus gestorben ist: das Glauben sowohl die Heiden, die Juden als auch alle Ungerechten. Dieses aber glauben alle, weil er gestorben ist: der Glauben der Christen, das ist die Auferstehung Christi. Wir haben großen Verdienst daran, weil wir glauben, dass er auferstanden ist. Damals also hat er gewollt, dass er gesehen wird, als er hinüberging [Ex 33,20], das heißt, als er auferstanden ist.[728]

---

[723] Kreuzer, *Augustin*, S. 38.

[724] Diese Begründung des Übergangs von sinnlicher Natur ins Reich übersinnlicher Metaphysik durch den Inkarnierten lässt unwillkürlich an Kants Position denken: „Also muss es doch einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben. […] [Es ist] eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiet des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt […], so dass von dem ersteren zum anderen (also vermittelst des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Übergang möglich ist.“ (Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, AA V, S. 175–176). In Inkarnation und Auferstehung ist dieser Übergang immer schon vollzogen und im Glauben an ihn ermöglicht, was Kant aus philosophischen Gründen übergehen muss und in der Konsequenz keine Brücke über diese „Kluft“ mehr übriglässt.

[725] Cicero, *Tim*. 3,8 [Platon, *Tim*. 29c]: „Quantum ad id quod ortum est aeternitas valet, tantum ad fidem veritas.“

[726] Vgl. ep. CXX,2,7–10; vgl. weiter Platon, *Politeia* VII, St. 534a, S. 298: „Dabei geht die Meinung [doxa] auf das Werden, die Vernunfttätigkeit aber auf das Sein, und wie sich das Sein verhält zum Werden, so verhält sich die Vernunfttätigkeit zur Meinung, und wie die Vernunfttätigkeit zur Meinung, so die Wissenschaft zum Glauben und die mathematische Verstandeserkenntnis zur Bildlichkeit.“

[727] *Trin.* IV,18,24 (CCL 50,191,23–26): „Nunc ergo adhibemus fidem rebus temporaliter gestis propter nos et per ipsam mundamur ut cum ad speciem uenerimus quemadmodum succedit fidei ueritas ita mortalitati succedat aeternitas.“

[728] *En. ps.* CXX,6 (CCL 40,1791,30–36): „Per passionem enim transiit dominus a morte ad uitam; et fecit nobis uiam credentibus in resurrectionem eius, ut transeamus et nos de morte ad

Indem also der Mensch durch den Glauben zu den sichtbaren Heilsdingen, „die einen Anfang nahmen“ (*trin.* IV,18,24), sein liebendes „Ja“ spricht, verwirklicht sich die unsichtbare Wahrheit in der Geistseele. Weil der Mensch aber ein kontingentes Lebewesen ist, kommt er durch Erkenntnis nicht zum Besitz der Wahrheit – nur im Modus des Glaubens an die zeichenhafte Erscheinung kann er die Wahrheit in dieser Welt erhalten. Durch diesen Glauben, der sich eben nicht im Schauen vollzieht, sondern auf das Schauen hin entwickelt, wird die ewige Schau Gottes erlangt.

b Der Anfang der Ewigkeit

Das Wort Gottes ist das ewige Prinzip der Schöpfung und somit aller zeitlichen Dinge.

> Weil es also ein einziges Wort Gottes gibt, durch das alles geworden ist, das selber die unwandelbare Wahrheit ist, so ist alles ursprünglich und unwandelbar allzumal in ihm, nicht nur, was jetzt im Gesamtbereich dieser Schöpfung existiert, sondern auch das Zukünftige und das Vergangene. Dort besaßen freilich die Dinge keine Zukunft und keine Vergangenheit, sondern nur ein gegenwärtiges Sein. Alle Dinge sind dort Leben, alle sind dort eins, ja alles ist dort eine unterschiedslose Einheit, ein einziges Leben. Alles, was geworden ist, ist ja so durch das Wort geworden, daß es vorher in ihm Leben war, und dieses war nicht geschaffen. Denn das Wort wurde „im Anfang“ nicht geschaffen, sondern „das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort, und alles ist durch dasselbe geworden“. Nicht wäre alles durch das Wort geworden, wenn es nicht vor allem Existenz hätte und selber unerschaffen wäre.[729]

Die Lehre der Ewigkeit Gottes ist für Augustin philosophisch und biblisch klar. Zugleich ist diese Ewigkeit Ziel der Religion. Hat damit aber das zeitliche Streben nach Ewigkeit nicht ein Ziel gewählt, das aus der Zeit heraus unmöglich erreicht werden kann? Cornelius Mayer bringt ein tiefgreifendes Problem zum Ausdruck: „Wie können die ‚carnales formae‘ Geschichte und Prophetie und die übrigen Mit-

---

uitam. non magnum est credere quia mortuus est christus; hoc et pagani, et iudaei, et omnes iniqui credunt. hoc omnes credunt, quia mortuus est: fides christianorum, resurrectio christi est; hoc pro magno habemus, quia credimus eum resurrexisse. ergo tunc se uoluit uideri, cum transiret, hoc est, cum resurrexisset.“ (Übersetzung: SW)

729 *Trin.* IV,1,3 (CCL 50,162,39–51): „Quia igitur unum est uerbum dei per quod facta sunt omnia, quod est incommutabilis ueritas ubi principaliter atque incommutabiliter sunt omnia simul, non solum quae nunc sunt in hac uniuersa creatura, uerum etiam quae fuerunt et quae futura sunt; ibi autem nec fuerunt nec futura sunt sed tantummodo sunt; et omnia uita sunt et omnia unum sunt et magis unum est et una est uita. sic enim omnia per ipsum facta sunt ut quidquid factum est in his, in illo uita sit; et facta non sit quia in principio non factum est uerbum, sed erat uerbum, et uerbum erat apud deum, et deus erat uerbum, et omnia per ipsum facta sunt; nec per ipsum omnia facta essent nisi ipsum esset ante omnia factum que non esset.“

tel der Offenbarung bewirken, dass der Mensch sich wieder dem Ewigen, Unveränderlichen und Wahren zuwendet?“[730] Wie soll ein zeitliches Wort zur Erkenntnis des ewigen Wortes führen, wenn es als zeitliches unmöglich haben kann, was es geben soll: die Ewigkeit? Oder anders gesagt: Wie beginnt die Ewigkeit in der Zeit? Indem das ewige Wort einen Anfang in der Zeit genommen hat. Der ewige Sohn hat im ewigen Vater durch seine Zeugung einen zeitlosen ersten Anfang.[731] Diesen erklärt Augustin in *de symbolo ad catechumenos* (3f.) so, dass sich der Sohn zum Vater stets in einem Verhältnis der Gleichzeitigkeit befindet, wie der Glanz zum Feuer. Jedoch entsteht für Augustin bei der Inkarnation – dem zweiten Anfang in der Zeit[732] – ein viel schwierigeres zeittheoretisches Problem. Die unwandelbare Wahrheit ist ewiges Wort, das im Anfang war und durch das alles wurde, was geworden ist (*trin.* IV,19,26). Wie soll dieses Wort einen zeitlichen Anfang nehmen und wie sollen die zeitlichen Hörer des Wortes eine Ewigkeit im Wort *anfangen* können?

Wie soll dieses ewige Prinzip einen Anfang im Menschen setzen? Da die Heilsdinge, wie der menschliche Glauben auch, in der Zeit angefangen haben, als solche aber zum ewigen Leben führen sollen, ergibt sich die Problematik einer Ewigkeit, die einen zeitlichen Anfang haben müsste. Wenn das ewige Wort im zeitlichen Geist durch einen zeitlichen Glauben aufgenommen wurde, soll es das ewige Leben bewirken.

> Im eigentlichen Sinne kann man nämlich von Ewigkeit nur dort sprechen, wo sich keinerlei Wandel begibt. Soweit wir also wandelbar sind, sind wir der Ewigkeit ferne. Wir haben aber die Verheißung, daß wir zum ewigen Leben kommen durch die Wahrheit, von deren unmittelbarer Erfassung wieder unser Glaube so verschieden ist wie die Sterblichkeit von der Ewigkeit. Jetzt also begegnen wir den um unsertwillen in der Zeit geschehenen Ereignissen im Glauben und werden so entsündigt. Wenn wir dann zum Schauen kommen, dann wird, wie auf den Glauben die unverhüllte Wahrheit folgt, auf die Sterblichkeit die Ewigkeit folgen.[733]

---

[730] Mayer, *Zeichen* I, S. 262.

[731] Vgl. Flasch, Kurt, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo, Das XI. Buch der Confessiones, Text – Übersetzung – Kommentar*, Frankfurt a. M. 1993, S. 214: „Im Kontext einer platonistischen Ontologie bedeutet auch die Inkarnation keine Umkehr der negativen Bewertung der Zeit. Die Inkarnation ist nicht die Verzeitlichung Gottes oder die Vergöttlichung der Zeit; sie ist ein phasenweiser Abstieg des Ewigen, das in seiner Unwandelbarkeit bleibt, um uns aus allem Zeitlichen zu erretten. Die Zeit ist, Augustin zufolge, uns ursprünglich so fremd wie der Tod.“

[732] Vgl. *doctr. chr.* I,34,38,81: „Daher wollte jener das Fleisch annehmen, der sich nicht nur den zu ihm Gelangenden als Besitz zeigen wollte, sondern auch als Weg für diejenigen, die zum Anfang der Wege kamen. In diesem Zusammenhang ist auch folgendes Wort zu verstehen: ‚Der Herr hat mich hervorgebracht im Anfang seiner Wege‘ [Spr 8,22], damit diejenigen, die kommen wollen, von dort ihren Anfang nehmen.“

[733] *Trin.* IV,18,24 (CCL 50,191–192,18–26): „Non enim proprie uocatur aeternum quod aliqua ex parte mutatur. in quantum igitur mutabiles sumus in tantum ab aeternitate distamus. pro-

Eine Ewigkeit, die einen Anfang hat, ist aber keine wahre Ewigkeit.[734] Wie muss also der Anfang der Ewigkeit in der Zeit beschaffen sein? In diesem Zuge drängt sich die Frage auf, wie die Begriffe von Prinzip, Anfang und Ursache gedacht werden müssen. Aristoteles differenzierte bereits einen statischen von einem transitiven Anfangsbegriff.[735] Mit welchem Anfangsbegriff soll durch den Glauben an Jesus Christus das ewige Leben im zeitlichen Menschen beginnen können? Wenn Christus ewig bleibt, wie soll das zeitliche Leben anfangen, verewigt zu werden? Wird Christus zeitlich, um einen Anfang zu setzen, geht er dann seiner ewigen Natur verlustig? Wenn Zeit und Ewigkeit vermittelt werden sollen, scheint entweder das Ewige kompromittiert zu werden oder das Zeitliche aus sich heraus nichts anfangen zu können.

„Die Wahrheit hat von der Erde einen Anfang genommen" (*Ps* 84,12), d. h. Gott wurde Mensch und die Göttlichkeit Christi verbarg sich im Fleisch.

---

mittitur autem nobis uita aeterna per ueritatem a cuius perspicuitate rursus tantum distat fides nostra quantum ab aeternitate mortalitas. nunc ergo adhibemus fidem rebus temporaliter gestis propter nos et per ipsam mundamur ut cum ad speciem uenerimus quemadmodum succedit fidei ueritas ita mortalitati succedat aeternitas."

[734] Vgl. Ratzinger, Joseph, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, 6. Aufl., Regensburg 1990 [Kleine katholische Dogmatik 9], S. 146: „Eine begonnene Ewigkeit ist keine Ewigkeit; wer also in einem bestimmten Zeitpunkt gelebt hat, und zu einem bestimmten Zeitpunkt stirbt, kann damit nicht einfach aus der Verfassung ‚Zeit' in die Verfassung ‚Ewigkeit', Unzeitlichkeit überwechseln."

[735] Vgl. Aristoteles, *Metaph.* II,2 994a. An dieser Stelle bespricht Aristoteles das Problem der Arche, bzw. des Anfangs. Er unterscheidet zwei Begriffe des Anfangs (vgl. Platon, *Phaidros* St. 245b). Der erste Anfangsbegriff bedeutet, wie etwas von einem Wesen verursacht wird, wie ein Vater seinen Sohn zeugt, ohne dass dabei der Vater zugrunde gehen muss (wie aus den olympischen die isthmischen Spiele anfingen). Der zweite Anfangsbegriff ist dadurch bestimmt, wie etwas aus einem Gegenteil anfängt zu sein, wie die Luft ihren Anfang im Wasser hat. Bei diesem muss der Anfang selbst zugrunde gehen, damit etwas aus ihm wird (aus dem Lernenden ein Gelehrter). Für Aristoteles ist alles Seiende kontingent, weil es immer eine Ursache hat. Es kann keine kontingente Reihe geben, ohne in den infiniten Regress zu gelangen. Also muss umgekehrt (zur Vermeidung des infiniten Regresses) ein erstes Prinzip, d. h. eine erste Ursache oder Anfang angenommen werden. Dieses Prinzip muss nun in der Art des ersten Anfangsbegriffs gedacht werden. Nur ein ewiges unentstandenes Prinzip kann Grund für alles Zeitliche und Kontingente geben. Der zweite Anfang würde nur etwas verursachen, wenn er selbst dabei zugrunde ginge. So kann aber ein ewiges Prinzip nicht beschaffen sein. Augustin wiederum hat nun nicht direkt das Problem, ein ewiges Prinzip für die Schöpfung zu beweisen, sondern vielmehr zu erklären, wie dieser ewige Anfang für die zeitliche Kreatur Mensch im Sinne des ewigen Lebens zugänglich gemacht werden kann, ohne dass es seine Ewigkeit verliert, bzw. umgekehrt, ohne dass das ewige Leben in der Zeit beginnt und damit ebenfalls keine wahre – weil angefangene – Ewigkeit wäre. Soll die Religion das Bewusstsein dieses ewigen Anfangs sein, dann fängt auch der Glaube an dieses Prinzip in der Zeit an (zuerst durch die Inkarnation) und dieser Glaube bewirkt das ewige Leben durch dieses Prinzip. Eine Ewigkeit mit Anfang ist aber nicht ewig, also scheint es für zeitliche Wesen keinen Ausweg aus der Sterblichkeit zu geben. Folglich stellt sich Augustin der Aufgabe, wie der erste ewige Anfang in der Zeit anfangen kann und der zeitliche Anfang des Glaubens zur Ewigkeit führen kann.

> Sie [die Auferstehung] fängt so im Leibe, der sterblich bleibt, ein neues Leben an durch den Glauben, durch den sie an den glaubt, der den Sünder rechtfertigt, und wächst an guter Gesinnung und wird darin gefestigt von Tag zu Tag, während der innere Mensch mehr und mehr erneuert wird. […] Denn dann werden wir ihm ähnlich sein, weil wir ihn sehen, wie er ist.[736]

Dabei blieb die Gottheit stets ewig, das Wort, das im Anfang war, nahm als Inkarnierter einen Anfang im Fleisch des Menschen. „Wir könnten ja, weil wir einen Anfang genommen haben, nicht in das Reich des Ewigen eingehen, wenn nicht ein Ewiger einen Anfang genommen hätte wie wir und so mit uns verbunden wäre und uns zu seiner Ewigkeit hinführte."[737] Der Glaube ist also der zeitliche Anfang (Auferstehung) des Ewigen (Lebens), aufgrund des Prinzips des fleischgewordenen ewigen Wortes (ewigen Anfangs in der Zeit). „Erster ist Christus; dann folgen, wenn Christus kommt, alle, die zu ihm gehören." (1 Kor 15,23). Denn der absolute (erste) Anfang von allem, was angefangen hat, hat im anfangenden Fleisch (suchender Mensch) einen Anfang gesetzt (Glaube an die Inkarnation), damit das vergängliche Fleisch in ihm einen (zweiten) Anfang in der Auferstehung des ewigen Anfangs erhalten kann.[738] „Das aber ist das ewige Leben: dass sie dich, den einzigen wahren Gott, erkennen und den du gesandt hast, Jesus Christus." (Joh

---

[736] *Trin.* IV,3,5 (CCL 50,165,13–17;21–24): „Resuscitatur ergo anima per poenitentiam, et in corpore adhuc mortali renouatio uitae inchoatur a fide qua creditur in eum qui iustificat impium, bonis que moribus augetur et roboratur de die in diem cum magis magis que renouatur interior homo. […] Eius autem resurrectio differtur in finem cum et ipsa iustificatio nostra perficietur ineffabiliter. tunc enim similes ei erimus quoniam uidebimus eum sicuti est."

[737] *Trin.* IV,18,24 (CCL 50,192,41–44): „Quantum enim ad id quod ortum est aeternitas ualet, tantum ad fidem ueritas. ita ergo nos purgari oportebat ut ille nobis fieret ortus qui maneret aeternus ne alter nobis esset in fide, alter in ueritate."

[738] Vgl. *trin.* IV,18,24: „Jetzt also begegnen wir den um unsertwillen in der Zeit geschehenen Ereignissen im Glauben und werden so entsündigt. Wenn wir dann zum Schauen kommen, dann wird, wie auf den Glauben die unverhüllte Wahrheit folgt, auf die Sterblichkeit die Ewigkeit folgen. Unser Glaube entwickelt sich also fort zur unverhüllten Wahrheit, wenn wir zu jener Wirklichkeit gelangen, die unserem Glauben verheißen ist – verheißen ist uns aber das ewige Leben. Deshalb sagte die Wahrheit, nicht jene, zu der sich unser Glaube in der Zukunft fortentwickeln wird, sondern die Wahrheit, die immer ist, weil bei ihr Ewigkeit herrschet: ‚Das aber ist das ewige Leben, daß sie dich, den einen wahren Gott erkennen, und den du gesandt hast, Jesus Christus.'" Cicero erklärt ebenfalls, dass die Vernunft nicht nur den Beginn des Suchens, sondern auch das Begreifen bestimmt, es also eine Identität beider „Anfänge" (dem effizienten und finalen) gibt. Cicero, *Lucullus*, in: *Hortensius, Lucullus, Academici libri*, Laila Straume-Zimmermann, Ferdinand Broemser, Olof Gigon (Hrsg. & Übers.), München 1990, S. 141,26: „Denn die Vernunft [*ratio*] hat den Beginn [*initium*] des Fragens gesetzt; sie führt zur vollkommenen Einsicht [sic! *virtus*]; sie selbst wird durch das Fragen bestärkt. Fragen aber bedeutet Streben nach Erkenntnis [*adpetitio cognitionis*] und das Ziel des Fragens ist das Finden [*finis inventio*] […]. So umfasst die Vernunft zugleich den Beginn [*initium*], nämlich das Fragen, und das Ende [*exitus*], nämlich das Begreifen und Erfassen." Das Begreifen ist die Rückkehr in den Anfang.

17,3). Als Mensch stirbt Christus und geht zugrunde (das Sterbliche stirbt), damit aus dem sterblichen Menschenfleisch etwas Neues wird – im Sinne des zweiten aristotelischen Anfangsbegriffs. Als Gott bleibt er im Sinne des ersten aristotelischen Anfangsbegriffs bestehen, sodass der Gott, der auferstehet, zur Grundlage des neuen unsterblichen Menschen wird. Christus ist als Schöpfungsprinzip ewiger erster Anfang (göttliches Wort) und als Menschgewordener zeitlicher zweiter Anfang (inkarniertes Wort). Im Sinne des ersten Anfangs bleibt er, was er war, trotz Inkarnation. Im Sinne des zweiten Anfangs ist sein Tod, sein Zugrundegehen, wie das Vergehen des Wassers der Anfang der Luft ist (zum ersten und zweiten Anfang s.o. S. 345, Anm. 735), der Anfang für ein neues Leben nach dem Tod (*trin*. IV,3,5–6).[739] Den Zusammenhang von Anfang der Inkarnation und Anfang des Ewigen in der geistigen Wiedergeburt drückt Augustin wie folgt aus:

> Er hat den Tag geschaffen, er kam in den Tag. Er war vor den Zeiten, er bezeichnete [*signavit*] die Zeiten. Christus der Herr ist in Ewigkeit ohne Anfang beim Vater, und doch darfst du heute fragen: Was ist? Es ist Geburtstag. Wessen? Des Herrn. Hat er einen Geburtstag? Ja. Das Wort im Anfang, Gott bei Gott, hat einen Geburtstag? Ja. Hätte er nicht eine menschliche Geburt, so kämen wir nicht zu einer göttlichen Widergeburt [*regenerationem*]. Er ist geboren worden, auf dass wir wiedergeboren würden. Keiner zweifle an seiner Wiedergeburt! Christus ist geboren worden und ist geboren worden und wird nicht wiedergeboren werden. Denn wem anders war eine Widergeburt vonnöten als dem, dessen Geburt verflucht worden ist? Es geschehe also in unseren Herzen [*in cordibus*] sein Erbarmen. Die Mutter hat ihn im Schoße getragen, tragen wir ihn im Herzen! Die Jungfrau ist befruchtet worden durch die Menschwerdung Christi, unser Inneres möge befruchtet werden durch den Glauben an Christus. Sie hat den Heiland geboren, wir wollen Lobpreis gebären.[740]

Der Glaube an die Geburt Christi im Herzen des Menschen entspricht der Empfängnis Mariens (vgl. Kap. C.I.6) und bringt im zeitlichen Menschen den ewigen

---

[739] Zur Bedeutung des Todes, verstanden als Vergehen des Anfangs, um damit einen Übergang zum ewigen Leben für die Gläubigen in der Zeit zu schaffen, siehe Kap. C.III.3. insb. S. 652f.

[740] *Serm.* CLXXXIX,3 (PL 38,1006 weicht stark ab von *Miscellanea Augustiniana* 1,209–211): „Fecit diem, venit in diem; erat ante tempora, signavit tempora. Dominus Christus in aeternum sine initio apud Patrem: et tamen hodie quaere quid est. Natalis est. Cuius? Domini. Habet natalem? Habet. In principio Verbum, Deus apud Deum, habet natalem? Habet. Nisi haberet ille humanam generationem, nos non perveniremus ad divinam regenerationem: natus est, ut renasceremur. Nemo dubitet renasci, Christus natus est: generatus est, non regenerandus. Cui enim necessaria erat regeneratio, nisi cuius est damnata generatio? Fiat itaque in cordibus nostris misericordia eius. Portavit eum mater in utero, portemus in corde; gravidata est Virgo incarnatione Christi, gravidentur pectora nostra fide Christi: peperit Salvatorem, pariamus laudem." Zitiert nach: Mayer, Cornelius, „Sermo / Predigt 189". Quelle: https://augustinus.de/einfuehrung/texte-von-augustinus-mit-online-uebers/weihnachten/239-der-sermo-189. Letzter Zugriff: 28.5.21.

Anfang „zur Welt", damit der Mensch einen Anfang in der Ewigkeit hat, d. h. aus diesem Anfang in die Ewigkeit übergehen kann.[741]

> Wir mußten also in der Weise entsühnt werden, daß jener für uns einen Anfang nahm, der zugleich in seiner Ewigkeit verharrte, damit es nicht ein anderer ist, dem wir im Glauben begegnen, ein anderer, dem wir in der unverhüllten Wahrheit begegnen. Wir könnten ja, weil wir einen Anfang genommen haben, nicht in das Reich des Ewigen eingehen, wenn nicht ein Ewiger einen Anfang genommen hätte wie wir und so mit uns verbunden wäre und uns zu seiner Ewigkeit hinführte.[742]

Es wird nicht das ewige Wort selbst verzeitlicht, sondern in der Zeit fängt das ewige Leben an, insofern dieses Leben in der Taufe eins wird mit dem ewigen Anfang (Sohn). Eben die Erinnerung an diesen Sohn ist die geistige Auferstehung: „Er selbst ist als das endgültige Ende jederzeit gegenwärtig. Wir haben dieses Eschaton erinnert. An dem jüngsten Tag dieses erinnernden Gegenwärtighabens erfüllt sich die Ankunft des Herrn nicht am Ende der Zeit, sondern in der Zeit. […] In Christus wird die Menschwerdung Gottes als innerzeitliche Ankunft exemplarisch geglaubt."[743] So vollzieht also die Seele ihren gegenwärtigen Übergang (*transitus*/ Pascha) in der geistigen Auferstehung hin zur apriorischen Erkenntnis der im zeitlichen Fleisch (und im Zeichen der Heiligen Schrift[744]) verborgenen ewigen Wahrheit. In der geistigen Auferstehung wird vollzogen, was in der Inkarnation ermöglicht wurde. Die Religion wird somit als eine zunächst geistige Heimführung zeitlicher Existenz in die Ewigkeit beschrieben:

---

[741] Vgl. *serm.* Den. XXV (Balthasar): „Von daher also ist auch Maria selig, weil sie das Wort Gottes hörte und bei sich bewahrte: und mehr bewahrte sie die Wahrheit im Geist als das Fleisch im Schoß. Die Wahrheit ist Christus, das Fleisch ist Christus: die Wahrheit Christus im Geist Mariens, das Fleisch Christus im Schoß Mariens; mehr ist, was im Geiste lebt, als was im Schoße getragen wird." & *serm.* CXCI,3–4 (Balthasar): „Denn ihr, die ihr ihn nicht als Sohn zu gebären vermochtet im Fleische, findet ihn vor als Bräutigam im Herzen […]. Was ihr im Fleisch Mariens bestaunt, das vollbringt im geheimen Innern der Seele. Wer im Herzen zur Gerechtigkeit glaubt, der hat Christus empfangen: wer im Munde zum Heil bekennt, der hat Christus geboren."

[742] *Trin.* IV,18,24 (CCL 50,192,42–46): „Ita ergo nos purgari oportebat ut ille nobis fieret ortus qui maneret aeternus ne alter nobis esset in fide, alter in ueritate; nec ab eo quod orti sumus ad aeterna transire possemus nisi aeterno per ortum nostrum nobis sociato ad aeternitatem ipsius traiceremur."

[743] Kreuzer, *Augustin*, S. 153.

[744] Vgl. Strauss, *Schrift*, S. 73: „In der von der Kirche ihrem Umfang nach begrenzten, in dieser Umgrenzung von Gott inspirierten und nach der Glaubensregel zu interpretierenden Hl. Schrift sieht Augustin das geeignete Mittel, das Gott mit Rücksicht auf die besonderen Bedürfnisse der anima darreicht, um uns aus dieser veränderlichen, sensiblen Welt zum ewigen Ziel gelangen zu lassen."

> Wenn doch alle zugeben, dass jene Dinge durch die leiblichen Sinne wahrgenommen werden, der Geist aber besser ist als der Leib, kann man dann noch meinen, der Geist könne nichts schauen durch sich selbst und bezweifeln, dass das so Geschaute viel vorzüglicher und weit herrlicher sein muss? Vielmehr werden wir durch all das, worüber wir urteilen, hingelenkt [*conversi*], zu dem aufzublicken, wonach wir urteilen, werden von den Kunstwerken auf das Gesetz der Künste gewiesen. […] Das ist die Wendung [*regressio*] von den zeitlichen Dingen zu den ewigen und die Umformung [*reformatio*] des alten Menschen zum neuen.[745]

Die „Reformation" des neuen Menschen besteht also im Regress (Rückgang) zum ersten Prinzip, das als innere Wahrheit geschaut wird, und darin gründet der Übergang (Konversion) zu einer apriorischen Erkenntnisweise. Die Seele solle „vom zweiten Tode" (*a secunda morte*) den Übergang zum „Reich höchster Liebe" (*regnum summa caritate*) vollziehen. Augustin versteht den ‚Exodus' der Seele[746] als Wechsel in das Reich von Liebe und Wahrheit. Im Psalmkommentar sagt Augustin: „Wer anfängt auszuziehen, der fängt an zu lieben. Viele ziehen nämlich im Verborgenen aus und die Füße des Auswanderden sind die Empfindungen seines Herzens: sie ziehen aber aus von Babylon."[747] Hier wird der Auszug als innerlicher Vorgang des menschlichen Bewusstseins verstanden, das von der äußerlichen Weise des Sehens und Erkennens „auszieht", gerade indem es sich nach innen wendet.[748] Die Abkehr vom äußeren/alten Menschen wird als Einkehr in den inneren Menschen verstanden (*trin.* IV,3,6): „Geh nicht nach draußen, kehr wieder ein bei dir

---

[745] *Vera rel.* LII,101 (CCL 32,252,280,1–12): „Si autem omnes fatentur per corpus ista sentiri et animum meliorem esse quam corpus, nihil ne per se animus ipse conspiciet aut quod conspiciet potest esse nisi multo excellentius longe que praestantius? immo uero commemorati ab his quae iudicamus intueri, quid sit, secundum quod iudicamus, et ab operibus artium conuersi ad legem artium eam speciem mente contuebimur, cuius comparatione foeda sunt, quae ipsius benignitate sunt pulchra. inuisibilia enim dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur et sempiterna eius uirtus et diuinitas. haec est a temporalibus ad aeterna regressio et ex uita ueteris hominis in nouum hominem reformatio."

[746] Dieses Motiv begegnet ebenfalls häufig im Psalmkommentar (bspw. *en. ps.* CXIX,5–6; CXXVI,1; LXXXVII,13), jedoch unter dem Thema der Pilgerfahrt. Vgl. Bouman, Johan, *Augustinus, Die Theologie seiner Predigten über die Psalmen*, Sven Grosse (Hrsg.), Paderborn 2019, S. 217–231.

[747] *En. ps.* LXIV,2 (CCL 39,824,42–44): „Incipit exire qui incipit amare. exeunt enim multi latenter, et exeuntium pedes sunt cordis affectus; exeunt autem de babylonia."

[748] Vgl. Philo von Alexandria, *Über die Riesen, Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 4, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962, § 61, S. 70: „Gottes (Menschen) [sind] aber die Heiligen und Propheten, die es nicht für gut hielten, an diesem weltlichen Staatswesen Anteil zu haben und Weltbürger zu werden, sondern alles Wahrnehmbare übersprangen, in die geistige Welt auswanderten und dort Wohnung nahmen, eingetragen als Bürger in dem Staate der unvergänglichen und unkörperlichen Ideen."

selbst! Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit."[749] (vgl. Plotin *Enn*. I,6,9). Dort eingekehrt, findet der Mensch das Reich Gottes der inneren ewigen Wahrheiten, zu der er aufersteht. Augustin verknüpft im Johanneskommentar diese Innerlichkeit mit der Inkarnation:

> Es erhört einer; säumet nicht zu beten; der aber erhört, wohnt im Innern. Richtet eure Augen nicht auf irgend einen Berg, erhebet euer Angesicht nicht zu den Sternen oder zur Sonne oder zum Monde. Glaubet nicht, daß ihr dann erhört werdet, wenn ihr über das Meer hin betet; im Gegenteil verabscheut solche Gebete. Reinige nur das Gemach deines Herzens; wo du auch sein, wo immer du beten magst, er ist drinnen, der erhört, er ist drinnen im Verborgenen, im Busen, wie er ihn nennt, wenn er sagt: „Und mein Gebet wendet sich in meinen Busen zurück". Der dich erhört, ist nicht außer dir. Geh nicht weit hinweg und hebe dich nicht in die Höhe, damit du ihn gleichsam mit Händen fassest. Im Gegenteil, wenn du dich erhebst, wirst du fallen; wenn du dich erniedrigst, wird er sich dir nähern. Dieser ist der Herr unser Gott, das Wort Gottes, das Fleisch gewordene Wort, der Sohn des Vaters, der Sohn Gottes, der Sohn des Menschen: erhaben, um uns zu erschaffen, niedrig, um uns wiederherzustellen, unter den Menschen wandelnd, Menschliches leidend, Göttliches verbergend.[750]

Das erniedrigte Wort wird innerlich gefunden, so werden das endliche Leben und der Anfang der Ewigkeit in der Schnittstelle des menschlichen Geistes verknüpft. Diese Wahrheit setzt in der sterblichen Seele den Anfang der Ewigkeit und ist damit Ursache und Ausgangspunkt des ewigen Lebens und bietet dem Leben, das als vergängliches eigentlich nicht ist, die Möglichkeit, sich im Ewigen zu sammeln und unvergänglich zu werden (vgl. zu diesem religiösen Desiderat *lib. arb.* III,21).

---

[749] *Vera rel.* XXXIX,72 (CCL 32,234,202,12–13): „Noli foras ire, in te ipsum redi. in interiore homine habitat ueritas."

[750] *Io. ev. tr.* X,1 (CCL 36,100,20–101,33): „Est qui exaudiat, ne dubitetis orare; qui autem exaudit, intus manet. non in montem aliquem oculos dirigatis, non faciem in stellas aut solem aut lunam leuetis. non tunc exaudiri uos arbitremini, quando super mare oratis; immo detestamini tales orationes. munda tantum cubiculum cordis; ubi fueris, ubicumque oraueris, intus est qui exaudiat, intus in secreto, quem sinum uocat cum ait: et oratio mea in sinu meo conuertetur. qui te exaudit, non est praeter te. non longe uadas, nec te extollas, ut quasi adtingas illum manibus. magis si te extuleris, cades; si te humiliaueris, ipse adpropinquabit. hic dominus deus noster uerbum dei, uerbum caro factum, filius patris, filius dei, filius hominis, excelsus ut nos faceret, humilis ut nos reficeret, ambulans inter homines, patiens humana, abscondens diuina." Vgl. Augustin prinzipiellen Ansatz neben vielen anderen Stellen in *vera rel.* III,4: „Das Reich Gottes ist inwendig in euch. Den Neugierigen: Sehet nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare. Denn was sichtbar ist, ist das zeitliche, was aber unsichtbar ist, das ist ewig."

> Er war doch vor aller Augen offenbar. Das Wort kann doch nur darin begründet sein, daß er das Fleisch, welches das Wort in der Fülle der Zeit wurde, als Gegenstand unserer gläubigen Hingabe darreichte, das Wort selbst aber, durch das alles geworden ist, für den durch den Glauben entsündigten Geist als Gegenstand unmittelbaren Anschauens in der Ewigkeit aufbewahrte.[751]

Vereinfacht könnte angeführt werden, dass für Augustin das ewige Wort im vergänglichen Geist aufgenommen (gehört) wird und somit der aufnehmende Geist das unsterbliche Wort beinhaltet[752] und so von Sterblichkeit zur Unsterblichkeit in der Schau ewiger Wahrheit übergeht (Joh 5,24: „Wer mein Wort hört […], hat das ewige Leben"). Ist im Menschen das ewige Prinzip, dann ist auch sein Leben in dieser Ewigkeit „festgeheftet" (*serm.* CLXX6–9).

In dieser Form der Erkenntnis der Wahrheit – man könnte sie eine inkarnatorische/transitorische Philosophie nennen – liegt die Konsequenz einer eigenen Ontologie. Zum einen ist das erste Prinzip der Einheit nicht einfach nur transzendent und unnahbar (Plotin), sondern hat durch Liebe und Erleuchtung in der Zeit einen Anfang genommen, damit die Sterblichen einen Anfang in der Ewigkeit nehmen können. Das Verhältnis von sichtbarer zu geistiger Wirklichkeit ist nicht mehr einfach durch Einheitsgrade und Teilhabe bestimmt, sondern ist in der Vermittlung geschichtlicher Handlungen (Menschwerdung / Opfertod) vergleichbar mit dem Verhältnis von Signifikant zu Signifikat. *Die geschichtlichen Tatsachen bilden eine metaphysische Realität ab.* Dabei sind alle möglichen Zeichen von Gottes Gegenwart nur uneigentliche Verweise auf Gott (*trin.* IV,21,30). Der Inkarnierte vergegenwärtigt als „Realsymbol" das ewige Wort selbst; Christus ist selbst das, was er durch sein Fleisch bedeutet.[753] Also ist das Prinzip der Wirklichkeit ein Signifikat

---

[751] *Trin.* IV,19,26 (CCL 50,195,35–44): „Aut unde etiam illud dicit: qui habet mandata mea et seruat ea ipse est qui me diligit, et qui me diligit diligetur a patre meo, et ego diligam eum et manifestabo ei me ipsum cum esset manifestus ante oculos hominum, nisi quia carnem quod uerbum in plenitudine temporis factum erat suscipiendae nostrae fidei porrigebat; ipsum autem uerbum per quod omnia facta erant purgatae per fidem menti contemplandum in aeternitate seruabat?"

[752] Vgl. *sol.* II,13,24: „Wenn alles, was in einem Subjekt ist, immer bestehen bleiben soll, muss das Subjekt selbst immer bestehen bleiben. Jede Lehre hat als Subjekt die Seele. Daher muss, wenn die Lehre immer bestehen bleibt, auch die Seele immer bleiben. Aber die Lehre ist Wahrheit, und die Wahrheit besteht immer, wie zu Beginn dieses Buches die Vernunft versichert hat."

[753] Vgl. Studer, Basil, *Augustins De Trinitate, Eine Einführung*, Paderborn 2005, S. 106: „Die moderne Frage, wie die neutestamentlichen Autoren im Blick auf das Wort Gottes, das von Jesus selbst und den Aposteln verkündet wurde, dazu kamen, den einzigen Lehrer selbst als Wort zu bezeichnen, blieb ihm fremd." Zwar interessiert sich Augustin nicht für die Motive der neutestamentlichen Autoren, was es aber bedeuten mag, wenn Jesus als Lehrer und Wort bezeichnet wird, ist von Augustin überdeutlich beantwortet worden. Jesus lehrt nicht nur etwas, er ist selbst primäres Objekt dieser Lehre und beinhaltet das verborgene Wesen der Gottheit

(inneres Wort), und die wahre Religion erschließt und erinnert dieses Wort durch die heiligen Zeichen (Sakramente) und die Heilige Schrift in der Kirche.[754]

Die Fleischwerdung der Wahrheit entspricht zugleich der Erkenntnis dieser Wahrheit im menschlichen Geiste. Wie Gott Mensch wird, so erkennt die Seele die Wahrheit aus dem Fleisch und vollzieht damit den Transitus der Auferstehung.

Augustin schließt zudem aus, dass das „*verbum caro factum est*" bedeutet, dass die Gottheit in der Menschwerdung aufgelöst wird und nur der Mensch bleibt, sowie auch nicht einfach das Menschsein von der Gottheit absorbiert wird.[755]

> Wenn man aber fragt, wie die Menschwerdung selbst geschah, so sage ich, daß das Wort Gottes selber Fleisch, das heißt Mensch wurde; nicht jedoch wurde es in das, was es wurde, umgewandelt und umgestaltet; vielmehr geschah die Menschwerdung so, daß die neue Wirklichkeit nicht nur Wort Gottes und Fleisch des Menschen ist, sondern auch eine menschliche Geistseele, und daß dieses Ganze sowohl Gott heißt Gottes wegen als auch Mensch des Menschen wegen.[756]

---

in sich: der Sohn IST die Lehre, wie Augustin sich ausdrückt; bzw. er zeigt etwas (Vater) und sich selbst (Sohn) an, wie das Wort, das sich selbst als Zeichen und sein Bezeichnetes anzeigt.

[754] Vgl. Mayer, *Zeichen* I, S. 264–265: „Die Menschwerdung Christi hatte für den gefallenen Menschen vor allem eine signifikative Bedeutung, die zu betonen Augustin, in diesem Stadium seiner theologischen Entwicklung, nicht müde wird. Was wollen die Zeichen? Admonere, excitare, etc. Was will die Menschwerdung? Den Menschen, welche die Wahrheit noch nicht unmittelbar schauen können, zeigen (demonstrare), welch erhabenen Platz die menschliche Natur in Wahrheit einnimmt."

[755] Vgl. *io. ev. tr.* CV,6: „Dies glaubten nun freilich einige so verstehen zu müssen, als würde die menschliche Natur, welche vom Worte angenommen wurde, in das Wort verwandelt und der Mensch in Gott umgeändert werden, oder vielmehr, wenn wir ihre Meinung genauer besehen, als würde der Mensch in Gott untergehen. […] Wenn nun aber, nach der Veränderung und Verwandlung der menschlichen Natur in das Wort, das Wort Gottes nach Größe und Beschaffenheit das sein wird, was es war, wo ist der Mensch, wenn er nicht untergeht?" & *io. ev. tr.* LXXVIII,1: „Die Knechtsgestalt nämlich kam hinzu, nicht aber kam die Gottgestalt hinweg; jene wurde hinzugenommen, diese nicht hinweggenommen." Folgt man diesem Gedanken, bedeutet das auch: Wenn das Wort Gottes vom Menschen erkannt wird, wird dieses nicht der menschlichen *ratio* unterworfen, d. h. es wird nicht zum Objekt menschlichen Denkens (vgl. *conf.* X: Gott ist nicht einfach als Objekt im Gedächtnis). Und es folgt ebenfalls nicht, dass die menschliche *ratio* von der göttlichen Wahrheit absorbiert wird – wie man bei einem arkan Erleuchteten meinen könnte. Vielmehr handelt es sich um eine Kongruenz von Wahrheit und Wissen (s. u. Kap. B.II.7) und sowohl die menschliche als auch die göttliche Dimension bleiben erhalten. Vgl. Daley E. Brain, Art. „Incarnation", in: *Augustine through the Ages, An Encyclopedia*, Allan D. Fitzgerald (Hrsg.), Cambridge 1999, S. 445–447.

[756] *Trin.* IV,21,31 (CCL 50,203,40–46): „Si autem quaeritur ipsa incarnatio quomodo facta sit, ipsum dei uerbum dico carnem factum, id est hominem factum, non tamen in hoc quod factum est conuersum atque mutatum, ita sane factum ut ibi sit non tantum uerbum dei et hominis caro sed etiam rationalis hominis anima, atque hoc totum et deus dicatur propter deum et homo propter hominem."

Der Inkarnierte vereint in sich nicht nur *mundus sensibilis* und *intelligibilis*, sondern an seinen zwei Naturen zeigt sich eine Einheit, die verglichen werden kann mit der Wesenseinheit, die Vater und Sohn *consubstantialiter* teilen. In gleicher Weise sollen der Leib Christi, die Kirche, insgesamt mit der Gottheit verbunden werden (*en. ps.* CII,1). Der Kern der inkarnatorischen Ontologie ist es also nicht, entweder den Geist *oder* den Körper zum Prinzip zu erklären, sondern beide als geeintes Prinzip (zwei Naturen) im Transit vom einen zum anderen zu betrachten. Im Rahmen von leiblicher und geistiger Auferstehung werden beide Naturen in das ewige Reich Gottes eingeordnet und geheiligt.[757] Die Materie wird als äußeres Zeichen der Gottheit und das Fleisch Jesu als „Rücken" (*a posteriori*) der gegenwärtigen Wahrheit verstanden. Der Geist ist das Ziel eines Erkenntnisprozesses, der als Transit (Pascha) verstanden wird. Die paradigmatischen Ansätze Fleisch (Realismus) und Geist (Idealismus) werden durch die Inkarnation nebeneinandergestellt und müssten sich eigentlich ausschließen. Sie werden aber durch den Transit in einem Übergang gedacht: vom Fleisch zum Geist – was beide, gemäß den zwei Naturen Christi, an ihren bestimmten Ort stellt, aber den Widerspruch durch einen Prozess auflöst. – Dieser Übergang könnte auch als Oster[758]-Hermeneutik bezeichnet werden. Unter diesen Voraussetzungen beendet der Übergang vom Vielen zum Einen, als Sammlung in der wirklichen geistigen Einheit, die „uralte" Gigantomachie der Idealisten und Materialisten.[759] Wird unter einem

[757] Auch wenn hier die geistige Auferstehung stark betont wird, wird darum die leibliche Auferstehung bei Augustin nicht missachtet, vgl. *civ*. XXII. Die leibliche Auferstehung bewahrt Augustins Theologie davor, in den reinen Geist zu verdunsten.

[758] Vgl. *gn. litt.* IV,24,41: „Dort also [in der Erkenntnis im Worte] schauen sie gleichsam im Tageslicht, denn mit jenem uranfänglichen Tag ist zugleich auch ihre einträchtigste Einheit durch ihre Teilhabe an der Wahrheit dieses Tages erschaffen; hier unten jedoch schauen sie gleichsam in der Dämmerung der freilich unmittelbar ein neuer Morgen folgt, weil das Wissen […] zurückbleibt." Sofern die Schau als Tag bezeichnet wird, lässt dieses Bild beim Glauben an das altgermanische Wort *austro* (Ostern) für Morgendämmerung denken. Der Glaube ist also der anbrechende Tag und als solcher ist er weder Nacht (Sünde) noch Tag (Gott), sondern als „Dämmerung" auf der Grenze des Übergangs (Morgen). Ostern steht also für den Übergang von Tag zu Nacht, Tod zu Leben, Fleisch (und Buchstabe) und Geist. Eine sogenannte Osterhermeneutik, die mit dem Fleisch übergeht über die Zeichen hinaus, wäre also als Übergang und Dämmerung wohl ganz im augustinischen Sinne.

[759] Vgl. Platon, *Sophistes*, St. 246a–c, S. 84–85: „Fremdling: Schaue nur hin! Eine wahre Riesenschlacht [Gigantomachie] scheinen sie gegeneinander zu schlagen aus Anlass des Streites über das Sein. Theaitetos: Wieso? Fremdling: Die einen ziehen alles vom Himmel und aus dem Unsichtbaren zur Erde hernieder, wobei sie wahre Felsblöcke und Eichen mit ihren Händen umfasst halten. Denn indem sie nach allem greifen, was stofflicher Art ist, behaupten sie steif und fest, nur das sei, was irgendwie Betastung oder Berührung zulässt. Denn Körper und Sein ist ihrer Begriffsbestimmung nach ein und dasselbe, und wenn einer der nicht zu ihnen hält, etwas Unkörperliches für seiend erklärt, so weisen sie ihn voller Verachtung ab und wollen nichts anderes hören. Theaitetos: Ja, das sind ganz höllische Gesellen, von denen du da sprichst. Auch ich kenne sie aus manchem Zusammentreffen mit ihnen. Fremdling: Daher verteidigen sich

Zeichen verstanden, dass ein ideeller Gegenstand durch ein materielle Erscheinung zum Ausdruck kommt, so scheint in dieser inkarnatorischen Ontologie die Inkarnation als die ultimative Artikulation des Seins[760] und die Wirklichkeit wird durch die Erscheinung dieses Prinzips wesentlich in seiner „semantischen" Struktur offengelegt.[761] In diesem Zusammenhang kann auch von einer Semantik der Schöpfung,[762] von einer „Pansemiotik" oder einem „Welt-Text"[763] gesprochen werden.

---

denn auch ihre Gegner aus sehr vorsichtig gewählter Stellung von oben her, aus dem Unsichtbaren, indem sie alles daransetzen gewisse nur denkbare und unkörperliche Formen (Ideen) zu Inhabern des wahren Seins zu machen. Die körperlichen Wesen aber ihrer Gegner und das, was diese für Wahrheit ausgeben, zerstückeln sie mit ihren Wortkünsten [Zenons Paradoxien] und nennen sie nicht ein Sein, sondern nur ein in Bewegung begriffenes Werden. Zwischen ihnen aber breitet sich das Schlachtfeld aus, auf dem sich, mein Theaitetos, fortwährend ein endloser Kampf darum abspielt." Vgl. zu Platons Position in dieser Sache *Timaios*, St. 51ff.

[760] Vgl. *serm*. CXIX,7 (Übers. nach Beierwaltes, *Sprache*, S. 185): „Das Wort, das ich zu Euch spreche, hatte ich zuvor in meinem Herzen, es ist zu Dir hervorgegangen, und hat sich nicht mehr zu mir zurückgezogen; es fing etwas an, in Dir zu sein, was noch nicht in Dir war; es blieb (aber) bei mir, während es zu Dir hinausging. Wie also mein Wort Deiner Vernehmungskraft vorgestellt ist und nicht aus meinem Herz wich, so ist auch jenes WORT Deiner Vernehmungskraft vorgestellt (geäußert) und wich doch nicht aus dem Vater. Mein Wort (verbum) war bei mir und ging in den Laut (vox) hervor. Gottes Wort war beim Vater und ging ins Fleisch hervor."

[761] Vgl. *serm*. LXVIII,6 (Übers. nach Hofmann, *Wort*, S. 52): „Um Gott zu finden, liest ein anderer ein Buch. Aber ein großes Buch ist die Gestalt der Schöpfung selbst. Betrachte das Obere und das Untere, beachte sie, lies sie! Gott hat nicht mit Tinte Buchstaben aufgeschrieben, damit du ihn erkennst: Vor deine Augen hat er genau das gesetzt, was er geschaffen hat! Was fragst du nach einer größeren Stimme? Es rufen zu dir Himmel und Erde: ‚Gott hat mich geschaffen'." Vgl. Beierwaltes, *Sprache*, S. 190f. Beierwaltes weist hier ebenfalls auf die semantische Struktur der Ontologie hin, die sich aus einer prinzipiell verbalen Schöpfung ergibt. Vgl. ebenso Mayer, *Signifikationshermeneutik,* S. 35: „Denn nach der Ontologie des Chorismos, die in Hinblick auf die Einheit des Kosmos auch eine Ontologie der Methexis zu nennen ist, steht das Veränderliche zum Unveränderlichen eo ipso in der Rolle der Verweisung."

[762] Vgl. Pollmann, *Doctrina*, S. 161 „Plotin (*Enn.* II,3,7,12f.) macht im Kontext klar, dass es für den Weisen deshalb möglich ist, aus den zeichenhaften Dingen der Wirklichkeit auf anderen zu schließen, da die gesamte kosmische Welt eine Einheit bildet. […] Analog findet sich die Vorstellung von einer geschaffenen Welt voller Zeichen, die auf ihren Schöpfer hindeuten, auch bei Augustin, spielt in DC aber keine Rolle." Vgl. Augustinus, *lib. arb.* III,69: „Wäre das nicht so sichtbar, wir würden nicht genügend ermahnt werden, dass all das von jener höchsten, erhabenen, unaussprechlichen Einheit des Schöpfers in die Welt gesetzt ist." & Ebd. III,70: „Wie jede dieser Bewegungen und Regungen gleichsam in einer andren Sprache von allen Seiten herrufen und zu ermuntern scheint, dass wir den Schöpfer zu erkennen trachten. […] Daraus ersehen wir, wie alles […] die Einheit des Schöpfers aussagt und rühmt." & Ebd. III,70: „Bei den vernunftbegabten Geistern zeigt sich das Streben nach Einheit in jenem Erkenntnistrieb."

[763] Hofmann, *Wort*, S. 52.

Die artikulierte Explikation des göttlichen Wortes (wie im Johanneskommentar) ist als die Vermittlung der Möglichkeitsbedingung der geistigen Auferstehung zu verstehen. Es expliziert und erinnert durch das *Wiederlesen* die immer schon vorauszusetzende unartikulierte Kenntnis[764] von Gott in der *memoria* des Menschen und erfolgt durch die Analyse des Wissens mittels sprachlicher Signifikanten (vgl. Kap. B.I.1.b). In dieser wiederum erhält der vergängliche Mensch vorläufig geistige Gegenwart mit dem ewigen Prinzip, dem Wort, das im Anfang war, und kann so aus der Zeit heraus (Tod) einen Übergang (Pascha) in den Anfang der Ewigkeit erlangen.

Aus diesem Grund kennt Augustin auch keine freie Entscheidung zum Glauben.[765] Erstens kann der Mensch den Anfang der Ewigkeit nicht aus sich heraussetzen, weil er ein zeitliches Wesen ist. Zweitens wird der Mensch durch die Lehre Christi und durch das Lesen der Heiligen Schrift (wie im Tolle-Lege Erlebnis) gesammelt und wieder erinnert an die Kenntnis, die er als geistiges Abbild Gottes immer schon in sich hatte. Der Mensch *fängt also nicht an*, wenn er zu glauben *beginnt*, sondern er kehrt zurück zu einem Anfang, den Gott in ihm schon gesetzt hat – sonst müsste ein zeitlicher Anfang des Menschen (Glaubensentschluss) die Ewigkeit beginnen, was unmöglich ist. Soll die Religion in ein ewiges Leben führen, so ist ein freier Willensentschluss zum Glauben, der diese Ewigkeit beginnen würde, für Augustin logisch unmöglich.[766] Es ist Vermittlung des ersten Prinzips in der Zeit, wobei das Prinzip nicht verzeitlicht, sondern umgekehrt Zeitliches verewigt wird.

---

[764] Vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 211: „Hier liegt auch der Grund, weshalb Augustin einen formellen Gottesbeweis gar nicht kennt, weil er in seinem theologischen Denken immer schon eine unformulierte Gotteserkenntnis voraussetzt."

[765] Vgl. Flasch, *Augustin*, S. 255: „[W]eder philosophische Gotteserkenntnis noch ein autonomer Beschluss, an Gott zu glauben, kann den Anfang bilden. Der Anfang des Glaubens kommt von Gott. Der Glaube entsteht in uns durch die Gnade Gottes anlässlich des Menschseins Jesu und anlässlich des Wortes der Predigt (Conf. I,1,1)." Vgl. *praed. sanct.* 19,39 (PL 44, 989): „Donum enim eius est etiam incipiens fides."

[766] Vgl. *praed. sanct.* 20,40: „Wie wird denn die Tür für das Wort geöffnet? Doch nur, wenn der Sinn des Hörers geöffnet wird, dass er glaubt und sobald der Anfang des Glaubens gemacht ist, allem Eingang gewährt, was zur Auferbauung der heilsamen Lehre verkündet und dargelegt wird, damit er nicht in Unglauben sein Herz verschließt und das Gehörte missbilligend zurückweist." & *praed. sanct.* 2,5: „Wenn wir also in religiösen und gottesdienstlichen Fragen – von solchen sprach der Apostel – außerstande sind, etwas wie aus eigener Kraft zu denken, sondern wenn all unsere Fähigkeit aus Gott stammt, dann sind wir in der Tat auch außerstande, etwas wie aus eigener Kraft zu glauben; wir bringen dies ja nicht fertig, ohne zu denken. Unsere Fähigkeit, den Anfang des Glaubens zu setzen, stammt vielmehr aus Gott."

4 Das Wort und die Liebe [VIII & IX]

De trinitate VIII – Begriff und Vorgriff der Trinität

„[D]ie Dreieinigkeit [ist] der eine, alleinige, große, wahre, wahrhaftige Gott, die Wahrheit […]. Wenn wir ihn zu denken versuchen […] muss alles Sinnliche von ihm ausgeschlossen werden."[767] Gott liegt als ewiges Sein, das von seinen Attributen nicht zu unterscheiden ist (*trin.* VIII,1), unwandelbar allem Wandelbaren zugrunde. Also ist die menschliche Vernunft nicht nur selbst wandelbar, sondern auch auf dieses ewige Sein in Denken und Sprechen wesentlichen ausgerichtet, obwohl sie Gott nicht denken kann. Vielmehr muss davor gewarnt sein, Gott nicht (missverstanden als Götze vgl. *io. ev. tr.* XL,4) für das zu halten, was von ihm gedacht werden kann. Diese Gefahr bezeichnet Augustin als die *consuetudo carnalis*, die fleischliche Gewohnheit (vgl. 1 Kor 2,14). Die Negation fleischlicher Anschauungen von Gott ist für Augustin eine erste legitime Annäherung: „Wenn wir aus dieser Tiefe zu jener Höhe aufseufzen, dann ist es ja nicht eines geringen Wissens Teil, wenn wir, bevor wir wissen können, was Gott ist, schon wissen können, was er nicht ist."[768] Vielmehr soll von Gott nur gedacht werden, dass er die Wahrheit sei, wie sie auf den ersten Schlag (*in ipso primo ictu*) erfasst wird (vgl. *conf.* X,28,38), ohne sie durch Vorstellung und Begrifflichkeiten zu überlagern.[769] In diesem Blitz der Erleuchtung weiß jeder, dass Gott die Wahrheit ist. Das Bild des Blitzes (*coruscatio*), der das Sehen plötzlich erhellt und blendet, zeigt zum einen, dass die sinnlichen Anschauungen nicht direkt auf Gottes Wahrheit übertragen werden darf. Zum anderen zeigt das blitzartige Verschwinden, dass nur im ersten Moment Gott als unwandelbare Wahrheit verstanden wird und der zweite *nachfolgende* Moment (eben weil dieser Moment sich gewandelt hat) dieses Verstehen wieder verschüttet (*trin.* VIII,2,3). Das Bewusstwerden der einen Wahrheit wird durch die Vielfalt der Verstehensprozesse verwirklicht und verliert seinen Ewigkeitscharakter in der verstehenden Aufnahme und Reflexion sofort wieder.

Augustin versucht Gott im Begriff des Guten aufzusuchen: „[S]o wirst du Gott schauen, der nicht durch ein anderes Gut gut ist, sondern Gut eines jeglichen Gu-

---

[767] *Trin.* VIII,2,3 (CCL 50,270,5–6;12): „Trinitas, deus unus, solus, magnus, uerus, uerax, ueritas. quem si cogitare conamur, […] ita enim respuitur omne corporeum."

[768] *Trin.* VIII,2,3 (CCL 50,270,14–16): „Non enim paruae notitiae pars est cum de profundo isto in illam summitatem respiramus si antequam scire possimus quid sit deus, possumus iam scire quid non sit." Vgl. *ep.* CXX,13.

[769] Zum intuitiven Erfassen im *Augenblick*: Schindler, *Wort*, S. 94: „Diese Sprache ist sozusagen identisch mit der Erleuchtung und insofern weder Sprache noch Erleuchtung, sondern jenes eine Innere, das äußerlich in Licht und Laut zerfällt, in Wahrheit aber eins ist [*io. ev. tr.* XVIII,10]. Die Erleuchtung oder Einsprechung erreicht ihren Höhepunkt, wenn es dem Menschen für Augenblicke möglich ist, den reinen Anblick zu genießen oder das eine Wort schlechthin zu hören [*conf.* IX,25, VII,16]." Vgl. weiter die Liste der parallelen Stellen S. 171.

tes."[770] Dieses Gut ist als Begriff in jedem menschlichen Geist gegeben ist, damit alles andere durch eben dieses Gute beurteilt werden kann: „[W]enn uns nicht der Begriff des Guten selbst eingeprägt wäre"[771], könnte anhand dieses Begriffes nichts beurteilt werden. Wer hinter dieser „apriorischen" Struktur der menschlichen Urteile das Prinzip des Wahren und Guten selbst aufsucht, findet darin einen epistemischen *Vorgriff* auf die Erkenntnis Gottes, wodurch der Begriff des Guten zum Brückenbegriff wird, das Denken an Gott heranzuführen[772]: „Schaue das Gute selbst, wenn du kannst, so wirst du Gott schauen"[773]. In diesem Vorgriff ist es dem Menschen möglich, zu wissen, was er sucht, noch bevor er Gott erkannt hat. Damit ist die Möglichkeit gegeben, einen Anfang im Glauben und in der Religion zu machen (einen ähnlichen Vorgriff auf Gott als glückseliges Leben zeigt Augustin in *conf.* X,20–22[774]). Sofern nämlich alle (aufsteigenden) Versuche gescheitert sind, Gott in einer Form zu denken[775], die dem Menschen verständlich sind, wäre dem

[770] *Trin.* VIII,3,4 (CCL 50,272,16): „Ita deum uidebis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni."

[771] *Trin.* VIII,3,4 (CCL 50,272,19–20): „Nisi esset nobis impressa notio ipsius boni." Diese notitia boni ist nun nicht als platonische Idee zu verstehen. Der Mensch weiß nicht einfach inhaltlich, was gut ist, sondern er hat vielmehr in sich die Wahrheit, d. h. den Prüfstein der Wahrheit, das Kriterium, um stets zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Dieses Kriterium, das selbst nicht inhaltlich Wahrheit ist, sondern besser als Wahrheitsfunktion zur Unterscheidung der Urteile verstanden wird, erlaubt es auch in moralischen und ästhetischen Fragen zwischen Gut und Böse zu unterscheiden.

[772] Dieser ganze Gedankengang erinnert sehr an Platons Idee des Guten, jedoch muss der Unterschied zu Platon betont werden. Bei Platon ist die Idee des Guten das oberste Prinzip und sein Verhältnis zum absoluten Einen ist nicht geklärt. Umgekehrt ist es bei Augustin gerade keine Idee, sondern die *notitia boni*, die zum Ansatzpunkt wird, um sich dem Guten an sich, bzw. Gott, zu nähern. Vgl. Mesch, Walter, Art. „Einheit", in: *Platon Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, Christoph Horn, Jörn Müller, Joachim Söder (Hrsg.), Stuttgart 2009, S. 266–271, hier: S. 268: „Steht das Gute nur jenseits untergeordneter Ideen, weshalb sich ihm durchaus ein gewisses Sein zuschreiben lässt? Oder hat man seine Transzendenz so radikal zu verstehen, dass sie jedes Sein ausschließt? Erschließt sie sich vor allem in einer praktischen Dimension? Oder lässt sie sich auf das Einheitsprinzip der indirekten Überlieferung beziehen? Dass die Idee des Guten eine bestimmungslose jenseits aller Vielheit stehende Einheit sei, wird im Text (Pol. VI) nicht ausdrücklich gesagt."

[773] *Trin.* VIII,3,5 (CCL 50,273,51–52): „Per se ipsum perspicere bonum, perspexeris deum." Cicero vermittelt die seiner Meinung nach platonische Identifikation vom Einen und Guten, jedoch ohne die Idee des Guten zu nennen. Vgl. Cicero, *Lucullus*, in: *Hortensius, Lucullus, Academici libri*, Laila Straume-Zimmermann, Ferdinand Broemser, Olof Gigon (Hrsg. & Übers.), München 1990, S. 249,129: „Nur das sei gut (bonum), was eine stets gleiche und mit sich identische Einheit (unum) sei; auch dies haben viele von Platon übernommen."

[774] Die Erinnerung an das glückselige Leben als Anfang des denkenden Suchens und damit als Anfang der Philosophie, die nach Gotteserkenntnis sucht, betont Augustin sein gesamtes Leben hindurch: *beata v.* 2; *acad.* I,2,5; *lib. arb.* II,9,26; 19,51–52, *conf.* VII,17,23, *trin.* XIII,4,7; *civ.* XIX,1. Vgl. Kreuzer, *Augustin*, S. 28–29.

[775] Vgl. Kreuzer, *Augustin*, S. 41. Kreuzer weist nach, dass nach der intellektuellen Wende Augustins (die durch die Einsicht in die Gnade Gottes vollzogen wurde) das Ideal des Weisen und

menschlichen Geist der Vorgriff und das Ziel seiner Liebe, seines Lobes und seiner Anbetung unbekannt und die christliche Religion wüsste eigentlich nicht, was sie tut.

Augustin formuliert also die fundamentaltheologische Kernfrage der christlichen Religion: „Wer aber kann lieben, was er nicht kennt?“[776] Kreuzer deutet diese Frage als rhetorisch[777], da der Liebe die Kenntnis nie entgehen kann, sofern die Kenntnis des Geliebten die Bedingung der Liebe ist. Augustin aber hält fest: „Es kann etwas zwar gewusst werden und nicht geliebt werden. Doch ich frage, ob etwas geliebt werden kann, von dem man nichts weiß. Wenn das nicht möglich ist, dann liebt niemand Gott, bevor er ihn kennt.“[778] Die Kenntnis Gottes entsteht aber erst durch die Schau Gottes, die nur erlangt wird, sofern Gott zuvor geliebt wurde. Also bedarf es in der Gegenwart der Vor-Kenntnis Gottes, um einen Anfang der Liebe, der Weisheit und der Religion zu ermöglichen. Die Frage nach der Kenntnis des unerkennbaren Gottes, damit sich ein religiöses Bewusstsein und ein liebender Wille auf ihn beziehen kann, ist also nicht „rhetorisch“, sondern die fundamentale Kernproblematik der Schrift *de trinitate*.

Den unkörperlichen Gott zu schauen heißt aber, ihn geistig schauen, was erst nach diesem Leben möglich ist. In der Gegenwart lehren alle göttlichen Bücher (*omnium divinorum Librorum*) Glaube, Hoffnung und Liebe, die sich in der Seele befinden. Also erlangt Augustin die Einsicht, dass die *notitia dei* in der eigenen Seele durch Liebe zu Gott gesucht werden muss. Die Heilige Schrift ist gewissermaßen für die Seele des Menschen geschrieben, damit er in der Religion einen

---

dessen Weisheit (die sich im möglichen Aufstieg bis zur Einsicht in die notwendige Voraussetzung des ersten Prinzips und dem daraus folgenden „Transzendenzoptimismus“ verwirklicht sah), unmöglich geworden ist. Trotzdem hält er ebenso fest: „Die Krise der Gnadenlehre lässt die Möglichkeit der – neuplatonisch formuliert – Aufstiege zum intelligiblen Einen bzw. Höchsten unbezweifelt“ (S. 53). Weder ist das Eine im Neuplatonismus intelligibel, noch behauptet Augustin eine Schau des Einen gehabt zu haben. Vielmehr wird in den *Confessiones* berichtet, dass eine bestimmte „Region“ von unten „berührt“ wurde – mehr nicht (*conf.* IX,10,24). Aufstiege in die Transzendenz hinein sind aber nicht möglich, da sie von der Inkarnation ersetzt wurden: „Wohin wollt ihr noch aufsteigen, da das göttliche Wort zu euch selbst herabgestiegen ist?“ (*conf.* IV,12,19). Vgl. Uhde, *Gleichnis*, S. 4: „Das Wissen um die notwendige Voraussetzung jener verborgenen Einheit berührt die Grenze, überschreitet sie aber nicht.“ Vgl. Mayer, *Signifikationshermeneutik,* S. 28: „Jedoch was den Augustin der Confessiones von dem der Soliloquia unterscheidet, ist jenes Misstrauen in die Kraft der ratio, deren Begrenztheit in der Erkenntnis der Transzendenz er inzwischen noch deutlicher erfahren hatte; er suchte diesen Mangel durch die Erkenntnisvermittlung der Offenbarung zu kompensieren.“

[776] *Trin.* VIII,4,6 (CCL 50,275,6): „Sed quis diligit quod ignorat?“ Vgl. weitere Formulierungen dieser zentralen Frage, die Augustin zeitlebens beschäftigt hat: *c. Faust.* XXXII,18; *mor.* I,17,31; *trin.* IX,12; 10,1,2; *conf.* X,20,29; *io. ev. tr.* XCVI,4.

[777] Vgl. Kreuzer, *Augustin*, S. 100: „‚Wer kann lieben, was er nicht kennt?‘ fragt Augustin in Trin. XIII.4.7 *rhetorisch*.“

[778] *Trin*. VIII,4,6 (CCL 50 50,275,6–9): „Sciri enim aliquid et non diligi potest; diligi autem quod nescitur, quaero utrum possit quia si non potest, nemo diligit deum antequam sciat.“

Vorgriff auf die unerkennbare Gottheit erlangt, um sie lieben zu können, noch bevor er sie geschaut hat (und um so Gott suchen zu können, noch bevor er ihn gefunden hat). Wenn der Wille die epistemologische Aufgabe erfüllt[779], das Erkannte als mentales Objekt zu konstituieren, so entspricht dies der Notwendigkeit, dass die Heilige Schrift, aus der die Gotteskenntnis stammt, nur durch die Liebe verstanden werden kann (*doctr. chr.* I,36,40).[780] Die Liebe antizipiert dann das noch zu Erkennende. Die Heilige Schrift gibt dem Menschen ein Bild, eine Vorstellung von dem, was er nicht erkannt hat, damit er sich in diesem Bild wiederfindet. Die Heilige Schrift wird als Ausgangspunkt verwendet, um dem Menschen das Wissen in seiner Seele freizulegen, gewissermaßen als Lebensform der Seele.[781] In Augustins Worten:

> Denn auch das Antlitz des Herrn wird in zahllosen, verschiedenen und wechselnden Vorstellungsbildern ausgemalt, wenngleich es nur eines war, wie immer es auch war. Denn in unserem Glauben, den wir vom Herrn Jesus Christus haben, ist auch nicht die Vorstellung, die sich die Seele macht und die vielleicht von der Wirklichkeit weit entfernt ist, heilskräftig, sondern das, was wir von der menschlichen Erscheinung Christi halten. Der menschlichen Natur ist nämlich gleichsam wie ein Gesetz ein Begriff eingeprägt, nach dem wir sogleich, wenn nur eine solche Erscheinung erblicken, darin einen Menschen oder die Gestalt eines Menschen erkennen.[782]

---

[779] Vgl. Loewen, *scripture,* S. 219f. Vgl. Schindler, *Wort*, S. 176: „[D]ass Liebe ohne ein Sehen oder Erkennen nicht denkbar ist – ist eine Grundvoraussetzung, eine Art Axiom, das Augustin oft wiederholt (VIII,6;7 XIII,7; XIV;18; XV,50) und das seinerseits weit in die abendländische Denkgeschichte zurückreicht. Als Wurzel ist einerseits der auf das Schöne gerichtete Eros Platons (Symposion 204d, Phaidros 237d), andererseits die teleologische Ethik des Aristoteles, die sich mit der Voraussetzung verbindet, dass nicht das Streben das Gute, sondern ursprünglich das Gute das Streben hervorruft (*Metaph.* XII,7), ein Satz, den auch Plotin wieder aufnimmt (*Enn.* VI,7,27)." Zur Liebe in der Erkenntnis vgl. Platon, *Symposion*, St. 204, S. 48: „Eros aber ist Liebe zu allem Schönen, folglich ist Eros notwendig ein Philosoph; als Philosoph aber steht er in der Mitte zwischen einem Weisen und einem Toren." Die Liebe als Erkenntnisbedingung, die den Toren das Wissen lieben und suchen lässt, das ihm noch fehlt, ist auch bei Platon der Weg zur Weisheit.

[780] Vgl. Strauss, *Schrift*, S. 40–41.

[781] Vgl. Lubac, Henri de, *Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn, Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*, Rudolf Voderholzer (Übers.), Freiburg 1999, S. 26: „Der geistige Sinn als symbolischer oder mythischer Sinn ist jener, der objektiv beim geistigen Leben mündet und zugleich subjektiv nur als die Frucht eines geistigen Lebens verliehen werden kann. Er mündet dort: denn solange man nicht dahin gelangt ist, hat man die Schrift noch nicht in ihrer ganzen christlichen Bedeutung ausgelegt. […] Seine Fülle erhält es erst, wenn es sich in den Seelen verwirklicht."

[782] *Trin.* VIII,4,7 (CCL 50,276,41–50): „Nam et ipsius facies dominicae carnis innumerabilium cogitationum diuersitate uariatur et fingitur, quae tamen una erat quaecumque erat. neque in fide nostra quam de domino iesu christo habemus illud salubre est quod sibi animus fingit

Den Vorgriff sieht Augustin in den Bildern und Denkweisen gegeben, die die Heilige Schrift der menschlichen Erkenntnis in angemessener Weise bietet. Hierbei ist aber nicht die Erscheinung oder die Vorstellung entscheidend, sondern die Sache, die durch diese Vorstellungen und Bilder (wie durch ein Zeichen) in einer geistigen Gegenwart zum Ausdruck kommen. Der Mensch wiederum hat ein Urteilsvermögen[783] in sich, durch das er weiß, was er von diesen Erscheinungen denken soll. „Diesem Begriff gemäß wird unser Gedanke geformt, wenn wir glauben, dass Gott für uns Mensch wurde, um ein Beispiel der Demut zu geben und Gottes Liebe gegen uns zu beweisen."[784] Durch die in Bildern vermittelte Anschauung erlangt der Geist die *notitia*, als Vorgriff auf das Verstehen Gottes, und nach dieser wird die *cogitatio* geformt, d. h. der menschliche Geist wird der Demut und Wahrheit Gottes ähnlich, wenn er anhebt, ihn zu denken.

Augustin stellt bei der Frage der *similitudo* der erkannten Form mit der „Form" Gottes nun ein Problem fest. Die Ähnlichkeiten können nämlich nur zwischen zwei Dingen festgestellt werden, die eine gemeinsamen Allgemeinbegriff teilen. Soll die Seele nun Gott ähnlich werden, so müssten beide einen Allgemeinbegriff teilen, aufgrund dessen sie im Geist des Menschen gegebenen „*regulam similitudinis*" als ähnlich erkannt werden. Da auf Gott jedoch kein Allgemeinbegriff anwendbar ist (*trin.* VII,4,7), stellt Augustin fest: „*non ita est.*" und fragt: „von welcher Ähnlichkeit und Vergleichung bekannter Dinge her wir glauben, so daß wir auch den noch nicht bekannten Gott lieben [?]"[785] Die Kenntnis Gottes muss also aufgrund von irgendeiner Ähnlichkeit gefunden werden, ansonsten ist es nicht möglich, Gott zu lieben, da nur geliebt wird, was man kennt; und sofern hierauf keine Antwort gegeben werden kann, weiß die Religion nicht, was sie glaubt und liebt – was aber das Kerngebot der christlichen Religion ausmacht (Dtn 6,5; Mk 12,30).[786]

---

longe fortasse aliter quam res habet, sed illud quod secundum speciem de homine cogitamus; habemus enim quasi regulariter infixam naturae humanae notitiam secundum quam quidquid tale aspicimus statim hominem esse cognoscimus uel hominis formam."

[783] *Trin.* VIII,4,7 (CCL 50,276,47–48): „Habemus enim quasi regulariter infixam naturae humanae notitiam."

[784] *Trin.* VIII,5,7 (CCL 50,276,1–3): „Secundum hanc notitiam cogitatio nostra informatur cum credimus pro nobis deum hominem factum ad humilitatis exemplum et ad demonstrandam erga nos dilectionem dei."

[785] *Trin.* VIII,5,8 (CCL 50,279,74–76): „Sed ex qua rerum notarum similitudine uel comparatione credamus quo etiam nondum notum deum diligamus, hoc quaeritur."

[786] In dem Maße wie Augustin die Rolle des Willens und der Liebe als konstitutives Element in der Erkenntnis des menschlichen Geistes verankert, wird der „griechische" Intellekt hin zu einer christlichen Bewusstseinslehre umgebaut, die in ihrer Form vom trinitarischen Geist her gedacht wird. Der „gnostische" Anteil der augustinischen Geisttheorie, der vor allem auf die Sicherung der Gotteskenntnis abzielt, sieht diese Erkenntnis aber nicht als Endziel der Religion. Die *cognitio dei* muss philosophisch begründet sein, damit das zentrale Gebot der Religion, Gott zu lieben, realisierbar ist. In diesem Sinne hat eine christliche Gnosis in Augustin ihren Platz, insofern sie als Möglichkeitsbedingung des religiösen Liebens unabding-

Wie soll man lieben, was man nicht kennt?

Augustin übersetzt die Problematik in die Frage, wie der Mensch das lieben soll, was er erlangen will, bevor er es erlangt hat. „Was wird denn so innerlich gewußt, und was weiß so um sein eigenes Wesen, als das, wodurch alles andere gewußt wird, nämlich die Seele selbst?“[787] Die Seele hat auch nie ein „Mensch“ gesehen, aber die Seele in einem anderen Menschen wird erkannt, weil man von sich selbst genau weiß, was eine Seele ist, und so kann die Erkenntnis durch den Gattungsbegriff (Seele) übertragen werden. Was der Mensch also in sich findet, das kann er auch in anderen lieben, selbst wenn er es in diesen nicht erkannt hat.

Die Problematik besteht darin, dass etwas, was noch nicht existiert, antizipiert und bekannt werden muss, damit es verwirklicht werden kann. Es kennt der Ungerechte das Gerechtsein noch nicht, sowie er auch die Gerechtigkeit in einem Gerechten noch nicht kennt. Wenn er aber gerecht werden will, liebt er sie trotzdem irgendwie schon. Wenn man aber noch nicht gerecht ist, kennt man Gerechtigkeit nicht, also kann man den Gerechten nicht lieben, auch wenn man es selbst sein will. Also lieben nur Gerechte die Gerechten. Da aber die Kenntnis der Gerechtigkeit, da sie eine immaterielle Tugend ist, nicht durch Wahrnehmung oder Vorstellung vermittelt worden sein kann, muss sie dem Menschen bereits innerlich als Wort im Gedächtnis gegeben sein (*trin.* VIII,6,9). Dabei wird die Gerechtigkeit nicht erinnert, wie etwas, das einmal gesehen wurde, als Bild oder Gemälde, sondern als Gegenwärtiges.

> Trifft das nicht zu, wen sieht sie da, wenn sie sieht und sagt, was eine gerechte Seele ist, und wenn sie das nicht anderswo als in sich selbst sieht, wo sie doch selbst keine gerechte Seele ist? Oder ist das, was sie sieht, eine innerliche Wahrheit, die der Seele gegenwärtig ist, die sie zu schauen vermag?[788]

Es hat also der Ungerechte auch die Gerechtigkeit in sich, um sie zu lieben, gerade weil er sie nicht hat. Sichtbar wird das daran, dass zwei Menschen darüber über-

---

bar ist. In diesem Kontext muss auch die Integration des epistemischen Willens (*voluntas*) in das Schema von erkennendem Intellekt (*intelligentia*) und intelligibler Form (in der *memoria*) gesehen werden (*c. Faust.* XXXII,18: „non intratur in veritatem nisi per caritatem“). Vgl. Pohlenz, *Stoa,* S. 319. Pohlenz weist darauf hin, dass bereits bei Seneca (im Gegensatz zum griechisch denkenden Cicero) der Wille eine zentrale philosophische Funktion erhält. Jedoch bleibt er auf die Moral bezogen und vom Intellekt getrennt. Das Wollen (Lieben) verstanden als epistemologische Vorbedingung, scheint aus dieser Perspektive Augustins eigenständiger Beitrag zur Epistemologie zu sein.

[787] *Trin.* VIII,6,9 (CCL 50,279,13–15): „Quid enim tam intime scitur se que ipsum esse sentit quam id quo etiam cetera sentiuntur, id est ipse animus?

[788] *Trin.* VIII,6,9 (CCL 50,282,109–283,112): „Aut si non est, quem ibi uidet cum uidet et dicit quid sit animus iustus, nec alibi quam in se uidet, cum ipse non sit animus iustus? an illud quod uidet ueritas est interior praesens animo qui eam ualet intueri?“

einkommen können, dass ein Dritter gerecht ist, ohne dass sie diese Kenntnis aus der Wahrnehmung entnehmen könnten. Folglich bezieht sich ihr Urteil auf die Kenntnis der Gerechtigkeit, die sie immer schon in sich haben. Hierbei wird aber nicht nur Ähnliches geliebt, sondern das Gleiche in allen Menschen. Also kann ein Ungerechter in einem anderen die Gerechtigkeit lieben, auch wenn er es selbst nicht ist – damit ist an diesem Beispiel die Möglichkeit demonstriert, dass auch eine Seele, die Gott nicht kennt, aus sich heraus Gott lieben kann (*trin.* VIII,6,9).

Augustin weist nun darauf hin, dass vergleichbar zur Gerechtigkeit, die der Ungerechte im Gerechten liebt, der Mensch die Liebe selbst lieben kann, die Gott ist (1 Joh 4,17). „Deshalb muß man in dieser Frage, die sich für uns um die Dreieinigkeit und die Erkenntnis Gottes dreht, vor allem zusehen, was wahre Liebe ist.“[789] Die Erkenntnis Gottes besteht also in nichts anderem als der Erkenntnis der wahren Liebe. „Siehe ‚Gott ist die Liebe‘. Warum gehen und laufen wir nach den Höhen des Himmels und den Tiefen der Erde, um ihn zu suchen, der bei uns ist, wenn wir bei ihm sein wollen?[790]“ Man kann nicht lieben, was nie gegenwärtig ist, und nur weil man etwas gegenwärtig haben will, geschieht das nicht einfach. Bei der Liebe ist aber das Wollen das Vollbringen (*conf.* VIII,8,19–20). Liebt man die Liebe selbst, so hat man unmittelbare Gegenwart. „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8) Wieder nimmt also Augustin Ausgang von der Schrift und findet dort den Vorgriff in der Liebe[791], durch den er das Bild der Trinität in seiner Seele findet, um Gott zu lieben. Es handelt sich um die Liebe selbst, die nun durch ihre Reflexion in der menschlichen Seele und in ihrer trinitarischen Struktur analysiert wird:

> Wenn wir nämlich die Liebe lieben, dann lieben wir sie, die etwas liebt, eben deshalb, weil sie etwas liebt. Was also liebt die Liebe, so daß sie auch selbst geliebt werden kann? Die nichts liebt, ist ja keine Liebe. Wenn sie aber sich selbst liebt, dann muß sie etwas lieben, auf daß sie sich als Liebe lieben kann. Wie nämlich das Wort auf etwas hindeutet und auch auf sich selbst hindeutet, aber auf sich als Wort nur hindeutet, wenn es auf seine eigene Hindeutung hindeutet, so liebt auch die

[789] *Trin.* VIII,7,10 (CCL 50,284,2–3): „Quapropter non est praecipue uidendum in hac quaestione quae de trinitate nobis est et de cognoscendo deo nisi quid sit uera dilectio, immo uero quid sit dilectio.“

[790] *Trin.* VIII,7,11 (CCL 50,286,59–62): „Ecce, deus dilectio est. utquid imus et currimus in sublimia caelorum et ima terrarum quaerentes eum qui est apud nos si nos esse uelimus apud eum?“

[791] Vgl. *ep. Io. tr.* VII,4: „Wenn zum Preis der Liebe auf allen Seiten dieses Briefes sonst nichts gesagt würde, und nichts überhaupt auf den übrigen Seiten der Heiligen Schrift, und wenn wir nun dies eine aus dem Munde des Gottesgeistes hörten: ‚Denn Gott ist die Liebe‘: Nichts bleibe mehr, wonach wir fragen müssten!“

> Liebe zwar sich; aber wenn sie sich nicht als eine liebende liebt, dann liebt sie sich nicht als Liebe.[792]

Wer also die Liebe liebt, der liebt etwas, das in sich vergleichbar ist mit dem Wort. Denn das Wort zeigt sich selbst an als Zeichen, und dadurch zeigt es an, dass es auf etwas anderes hindeutet.[793] Das Wort in seiner semantischen und der Wille in seiner teleologischen Funktion sind beide *intentional*. Diese Reflexion in Selbstverweisung des Wortes in sich ist ebenfalls bei der Liebe zu finden, nämlich in der Form, dass sie zwar etwas liebt, aber als Liebe auch selbst geliebt wird – wie das Zeichen etwas anderes und sich selbst anzeigt. Wer also etwas liebt, liebt auch die Liebe, und in dieser Liebe wird Gott geliebt: „Wenn wir also von der Liebe her den Bruder lieben, dann lieben wir den Bruder von Gott her."[794] Jede Liebe[795] ist also der Vorgriff, den die Seele in sich selbst vorfindet und durch den es ihr erlaubt ist, Gott zu lieben: „Der Glaube stärkt also zur Erkenntnis und zur Liebe Gottes, nicht als ob Gott vorher vollkommen unbekannt oder vollkommen ungeliebt wäre, sondern auf daß er klarer erkannt und inniger geliebt werde."[796]

Wie also die Seele des anderen Menschen erkannt wird, weil man selbst eine Seele hat, so findet die Seele in sich die Liebe Gottes, auch wenn sie Gott nicht erkannt hat. Wenn sie die Liebe selbst liebt, liebt sie eben genau das, was auch Gott in sich selbst ist, und so kann der Mensch Gott lieben und durch die Liebe kennen, bevor er ihn erkannt hat.

---

[792] *Trin.* VIII,8,12 (CCL 50,287,18–26): „Quia cum diligimus caritatem, aliquid diligentem diligimus propter hoc ipsum quia diligit aliquid. ergo quid diligit caritas ut possit etiam ipsa caritas diligi? caritas enim non est quae nihil diligit. si autem se ipsam diligit, diligat aliquid oportet ut caritate se diligat. sicut enim uerbum indicat aliquid, indicat etiam se ipsum, sed non se uerbum indicat nisi se aliquid indicare indicet; sic et caritas diligit quidem se, sed nisi se aliquid diligentem diligat non caritate se diligit."

[793] Vgl. *trin.* VIII,8,12. Vgl. Beierwaltes, *Sprache*, S. 187: „Das Wort ist in zweifachem Sinn Licht: es erleuchtet oder vermittelt Einsicht; dies kann es, weil es zuvor das Licht im Seienden selbst zur Erscheinung, das heißt, zur Sprache gebracht hat und so in und für sich selbst Licht ist: ‚verbum […] et se ipsum ostendit et illud de quo loquimur', ‚das Wort zeigt sich selbst und das worüber wir sprechen'. Dies kann es deshalb, weil dem Seienden eine ursprüngliche Leucht- und Zeigekraft eigen ist, die das Wort bestimmt und zum zeigenden, illuminativen Zeichen macht."

[794] *Trin.* VIII,8,12 (CCL 50,288,41–42): „Cum ergo de dilectione diligimus fratrem, de deo diligimus fratrem."

[795] Es gibt nur die wahre Liebe (altruistisch), die von der Begierlichkeit (egoistisch) unterschieden wird, vgl. *trin.* IX,8.

[796] *Trin.* VIII,9,13 (CCL 50,290,38–40): „Ualet ergo fides ad cognitionem et ad dilectionem dei, non tamquam omnino incogniti aut omnino non dilecti, sed quo cognoscatur manifestius et quo firmius diligatur."

Die Liebe und das Wort als Wege der Erkenntnis

„Siehe, da sind drei: der Liebende, das Geliebte und die Liebe. Was ist also die Liebe anderes als eine Art Leben, welches zwei miteinander vereint oder zu vereinen trachtet, den Liebenden nämlich und das Geliebte?“[797] Augustin erkennt in der Liebe ein klares Bild Gottes, das die erkenntnistheoretischen Bedingungen erfüllt und, da die Liebe die Zweiheit überwindet, in dieser Eigenschaft Gottes Einheit ähnlich ist. Die Liebe ist in sich dreifältig, da sie aus eins und eins nicht zwei, sondern ein Wesen macht (*ep. Io. tr.* I,2; Gen 2,24; Eph 5,31–32; Mt 19,6). Sie ist als solche Wirklichkeit nicht die absolute, sondern die konkret verwirklichte Einheit. Bei Augustin wird die Liebe als die Verwirklichung der Einheit in der Vielheit gedacht.[798] Die Liebe ist wie eine „magnetische“ Kraft der Vereinheitlichung gedacht, die aus drei und zwei eins macht, wie es in der Trinität urbildhaft und prinzipiell der Fall ist, in der Drei in Eins vereinigt sind.

> Der sichere Glaube ist nämlich irgendwie ein Anfang des Erkennens. Die sichere Erkenntnis aber wird erst nach diesem Leben vollendet, wenn wir schauen von Angesicht zu Angesicht. […] Wir können ja dem sicheren Glauben und der machtvollen Autorität der Schrift, die sagt: ‚Gott ist die Liebe‘, nicht widerstehen[799]

Das Erkennen nimmt seinen Anfang vom Glauben. Der Glaube nimmt seinen Anfang von der Autorität der Schrift. Aus dieser entnimmt der Mensch das Bild der Trinität. Dieses ist die Liebe in seinem Geist. Der Geist ist aber eine wesenhafte Einheit, wie Gott auch ein einheitliches Wesen ist. Jedoch bildet die Liebe eine Dreiheit, die besteht aus: Liebender, Geliebtes und Liebe. Wenn der Liebende sich selbst liebt, sind es nur noch zwei Glieder, und wenn er seine Liebe liebt, ist die Dreiheit real als eine Einheit anzusehen (vgl. Plotin, *Enn*. VI,8,15). Dies ist das Bild, das Augustin von der Trinität in sich findet. In diesem Bild wird eine Reflexion der göttlichen Trinität wie in einem Spiegel erkannt (*trin.* IX,3,3).

---

[797] *Trin.* VIII,10,14 (CCL 50,290,3–291,6): „Ecce tria sunt, amans et quod amatur et amor. quid est ergo amor nisi quaedam uita duo aliqua copulans uel copulari appetens, amantem scilicet et quod amatur?”

[798] Vgl. *en. ps.* XXX,1;5;8: „Ohne ihn sind wir ja nichts, in ihm aber sind wir zugleich Christus und wir selbst. […] Das Haupt rief über die Glieder, und die Glieder verwandelten in Sich hinein das Haupt. Handle es sich also […] um Entsetzen oder um Geistentzückung […], lasst uns alle wie ein Einziger – weil alle Einheit sind – ausrufen: Auf dich Herr […] Liebe wirkt das Gefüge, das Gefüge wirkt Einheit, Einheit hütet die Liebe.“

[799] *Trin.* IX,1,1 (CCL 50,293,24–26;294,52–53): „Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem; cognitio uero certa non perficietur nisi post hanc uitam cum uidebimus facie ad faciem. […] resistere non possumus certissimae fidei et ualidissimae auctoritati scripturae dicentis: deus caritas est.”

Die Selbsterkenntnis führt den Menschen zur sicheren Erkenntnis seiner selbst (der Seele) und ihrem besten Teil[800], der Wissen und Weisheit beinhaltet, und darin erkennt die Seele sich im Spiegelbild der göttlichen Vernunft.[801] Dass die Gottheit *so* erkannt wird, wird bei Augustin dadurch ergänzt, *was* von der Gottheit erkannt wird: nämlich die trinitarische Struktur des menschlichen und göttlichen Geistes: „Also sind der Geist und seine Liebe und seine Kenntnis eine Art Dreiheit, und diese drei sind eins, und wenn sie vollkommen sind, sind sie gleich."[802] Im Folgenden bemüht sich Augustin, anhand dieses Bildes zu demonstrieren, dass die drei Substanzen, *mens*, *notitia*, *amor*, zugleich ein Wesen bilden, gleich groß sind und sie darin entsprechen und dass sie relationale Wirklichkeiten sind (*trin.* IX,4,4–5,8).[803]

Wie der Mensch in sich den Anfang der Gotteserkenntnis findet

In der Selbstkenntnis des Geistes findet Augustin, was er sucht: nämlich die eine Kenntnis, die immer schon geliebt wird. Jedoch fehlt dem Bild noch das Attribut der Unwandelbarkeit Gottes. Wenn der Mensch sich selbst kennt, und dies mit Wahrheit (was in *trin.* X noch nachgewiesen wird), dann hat er die Wahrheit selbst

[800] Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* X,8, 1178a: „Ja, man darf sagen: dieses Göttliche [Denken] in uns ist unser wahres Selbst, wenn anders es unser vornehmster und bester Teil ist." Vgl. *gn. litt.* III,20,30: „Darunter sollen wir offenbar verstehen, dass der Mensch darin nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, womit er sich vor den vernunftlosen Lebewesen auszeichnet. Das ist aber die Vernunft als solche, möge sie nun Verstand, Fassungsvermögen oder mit einem noch passenderen Wort genannt werden."

[801] Vgl. Platon *Alkibiades I* (St. 132e–133c), Otto Apelt (Übers.), Leipzig 1937, S. 207: „Fragen wir uns also, was für Gegenstände es sind, auf die wir blicken müssen, um nicht nur den Gegenstand, sondern auch uns selbst zu sehen. – Offenbar mein Sokrates, Spiegel und dergleichen. – Recht so. – Ist nun nicht unser Auge mit dem wir sehen, selbst so eine Art Spiegel? – Allerdings. – […] Muss also nicht, mein lieber Alkibiades, auch die Seele, wenn sie sich selbst erkennen will, in die Seele blicken und vor allem in den Teil derselben, dem ihre beste Kraft, die Weisheit angehört? […] Können wir nun einen göttlicheren Teil der Seele nennen als den, in welchem das Wissen und die vernünftige Einsicht ihren Sitz haben? – Unmöglich. Es gleicht also dieser Teil derselben dem Göttlichen, und blickt einer auf dieses hin und auf alles von göttlicher Art, so erkennt er Gott und das Wirken der Vernunft und eben damit erkennt er am sichersten auch sich selbst."

[802] *Trin.* IX,4,4 (CCL 50,297,3–5): „Ipsa igitur mens et amor et notitia eius tria quaedam sunt, et haec tria unum sunt, et cum perfecta sunt aequalia sunt."

[803] Vgl. Schmaus, Michael, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Münster 1927, S. 234: „Im Werke *De trinitate*, wo er die Trinitätsbilder in der menschlichen Seele aufzuzeigen sucht, kommt sie [Ternarglied des Seins: esse-vivere-intellegere] nicht vor. Hier fasst er die Sache genauer und präziser, wenn er an die Stelle des allgemeinen Begriffes *esse* den Begriff *mens* setzt. Es gehört nicht zum Begriffe Sein, dass Erkennen und Wollen aus ihm hervorgehen, dass er im Erkennen zur Zweiheit auseinandertritt und sich im Wollen zur Einheit zusammenfasst, dadurch eine Dreiheit begründet."

in sich gefunden.[804] Diese liegt aber dem wandelbaren Urteil über alle wandelbaren Dinge zugrunde, ist also selbst nicht zu beurteilen (also auch nicht abzulehnen), und diese Wahrheit als transzendentales Kriterium[805] ist unwandelbar.

„Aber es ist ein Unterschied, ob ich unter diesem oder in jenem Dunkel gleichsam vom durchsichtigen Himmel abgetrennt bin, oder ob ich, wie es einem auf hohen Bergen zu widerfahren pflegt, zwischen beiden der freien Luft mich freuend, das heiterste Licht über mir, den dichtesten Nebel unter mir erblicke."[806] Die Vernunft ist der durchsichtige Himmel, der hohe Berg der menschliche Geist, Luft und Licht sind Freude und Erkenntnis an der Wahrheit, und der Nebel ist die Verborgenheit im Fleische. So verweist Augustin darauf, dass das, was in anderen Menschen geliebt wird, gerade der geistige Wert ist und nicht das Fleischliche. Von diesem inneren Wert des Geistes ausgehend, findet der Mensch das Kriterium bzw.

---

[804] Booth, E.G.T., „St. Augustine's de Trinitate and Aristotelian and neo-Platonist Noetic", in: *Studia Patristica* 16 (1985), S. 487: „According to the de Trinitate it is capable of finding a perfect equality with itself as a whole in self-knowing, because it is totally present to itself, an equality which it lacks in knowing God above it and material things below it. This perfect self-presence will entail that there is no duplicating distinction between itself as knower and itself as known."

[805] Es finden sich bei Augustin durchaus Formulierungen, die vergleichbar sind mit transzendentalen Kriterien, auch wenn hier keine anachronistische Lehre unterstellt werden soll. Vgl. *trin.* IX,6,10: „Darum wird auch unwiderleglich dargetan, daß wir die Vorstellungsbilder körperlicher Dinge, die wir durch den Leibessinn schöpften und die irgendwie in das Gedächtnis einströmten, auf Grund deren wir auch das, was nicht gesehen wurde, in künstlich hervorgerufenen Einbildungsbildern uns vorstellen, mögen sie der Wirklichkeit widersprechen, mögen sie ihr zufällig entsprechen, nach ganz anderen Regeln, die jenseits unseres Geistes unwandelbar bestehen, bei uns billigen oder mißbilligen, wenn wir etwas mit Recht billigen oder mißbilligen. […]. Lebendig wirkt und leuchtet von oben her das Urteil der Wahrheit, und es steht fest durch unzerstörbare Regeln eigenen Rechts." Vgl. *lib. arb.* II,34: „Und solche Urteile fällen wir nach jenen inneren Wahrheitsregeln, die wir gemeinsam deutlich erkennen. Über sie selbst aber urteilt keiner. Denn wenn man sagt, das Ewige sei besser als das Zeitliche, oder sieben und drei seien zehn, so will man damit nicht sagen, das habe so zu sein, sondern man weiß bloß, dass es so ist. […] Wäre aber die Wahrheit unserem Verstande gleich, dann wäre sie auch wandelbar." & Ebd. II,29, S. 83;85: „[D]enn es genügt, wenn du mit mir zusammen siehst und mit voller Sicherheit erkennst, dass das Dinge sind, die Regeln [regulas] gleichen, Fackeln der Tugenden, wahr und unwandelbar, als einzelne und in der Gesamtheit allgemein zugänglich jedem, dessen Vernunft und Verstand fähig sind, sie aufzufassen." Ebd. II,29: „Die gleiche Wahrheit und Unwandelbarkeit, in denen sich die Zahlenregeln allen Betrachtenden gemeinsam darstellen, finden wir auch bei den Weisheitsregeln [regulae sapientiae], mögen wir uns auch nur über einige von ihnen unterhalten haben, um an ihnen die Wahrheit zu erkennen, und zu sehen, dass sie allen, die sie betrachten können, gemeinsam zugänglich sind."

[806] *Trin.* IX,6,11 (CCL 50,302,32–36): „Sed interest utrum ego sub illa uel in illa caligine tamquam a caelo perspicuo secludar, an sicut in altissimis montibus accidere solet inter utrumque aere libero fruens et serenissimam lucem supra et densissimas nebulas subter aspiciam."

das rationale Prinzip all dieser wahren Urteile[807] als ewige Wahrheit in sich immer schon vorausgesetzt.[808]

> Die dort her empfangene wahrhafte Kenntnis der Dinge haben wir gleichsam als ein Wort bei uns, und indem wir sie innerlich sprechen, zeugen wir das Wort, und da es geboren wird, entfernt es sich nicht von uns. Wenn wir aber mit anderen sprechen, dann gewähren wir dem Worte, das innen bleibt, den Dienst der Stimme oder irgendeines körperlichen Zeichens, damit durch einen sinnfälligen Hinweis auch im Geiste des Hörenden etwas Ähnliches entsteht, wie es dem Geiste des Sprechenden nicht entweicht. […]; nichts also wirken wir, dem wir nicht mit einem im Innern hervorgebrachten Worte zuvorkämen. Das Wort nun wird in Liebe empfangen, sei es das Wort von einem Geschöpf, sei es das Wort vom Schöpfer, das heißt von der wandelbaren Natur oder von der unwandelbaren Wahrheit.[809]

Mens, *notitia* und *amor* sind nicht nur als ein ähnliches Bild mit der Trinität verwandt, sondern der Prozess des Erkennens und Denkens selbst wird von Augustin

---

[807] Vgl. Cicero, *Lucullus*, in: *Hortensius, Lucullus, Academici libri*, Laila Straume-Zimmermann, Ferdinand Broemser, Olof Gigon (Hrsg. & Übers.), München 1990, S. 145,29: „Hanc enim esse regulam totius philosophiae, constitutionem veri falso cogniti incogniti." Das heißt: „Dies sei ja das Grundprinzip der ganzen Philosophie, die Bestimmung des Wahren und Falschen, des Erkennbaren und nicht Erkennbaren." & Ebd. S. 149,33 „Quae ista regula est veri et falso, si notionem vero et falso proterea quod nin possunt internosci nullam habemus?" Das heißt: „Doch was ist dies für ein Maßstab des Wahren und Falschen, wenn wir keinen Begriff von Wahr und Falsch haben, weil dies nicht voneinander unterschieden werden kann?"

[808] Ähnlich erkennt auch Cicero aus dem individuellen Intellekt den göttlichen Geist: Vgl. Cicero, *nat. deo.*, II,18: „Und dennoch müssen wir gerade aus der Intelligenz der Menschen folgern, dass es eine geistige Kraft des Weltalls gibt, und zwar eine schärfer denkende und göttliche."

[809] *Trin.* IX,7,12–13 (CCL 50,303,1–304,17): „In illa igitur aeterna ueritate ex qua temporalia facta sunt omnia formam secundum quam sumus et secundum quam uel in nobis uel in corporibus uera et recta ratione aliquid operamur uisu mentis aspicimus, atque inde conceptam rerum ueracem notitiam tamquam uerbum apud nos habemus et dicendo intus gignimus, nec a nobis nascendo discedit. cum autem ad alios loquimur, uerbo intus manenti ministerium uocis adhibemus aut alicuius signi corporalis ut per quandam commemorationem sensibilem tale aliquid fiat etiam in animo audientis quale de loquentis animo non recedit. nihil itaque agimus per membra corporis in factis dictis que nostris quibus uel approbantur uel improbantur mores hominum quod non uerbo apud nos intus edito praeuenimus. nemo enim aliquid uolens facit quod non in corde suo prius dixerit. quod uerbum amore concipitur siue creaturae siue creatoris, id est aut naturae mutabilis aut incommutabilis ueritatis." An dieser Stelle taucht in der Übersetzung der Ideenbegriff auf. Vgl. Schindler, *Wort*, S. 187. Augustin schreibt *ratio*. Der Leser/Übersetzer setzt hierfür Idee, obwohl Augustin den Ideenbegriff kennt und als falsch ablehnt. Mit keinem Wort erklärt er die *rationes* zu den abgetrennten Wesen der Dinge. So kann durch eine Übersetzung aus einem eigenständigen Denker auch ein Platoniker gemacht werden. Und ob dieser dann eine epochemachende Synthesegestalt oder einen hybriden Widerspruch darstellt, bleibt den Vorurteilen des Interpreten überlassen. Vgl. zur Ideenlehre S. 171, Anm. 62.

trinitarisch gedeutet. Die empfangene Kenntnis entspricht dem Wort, die empfangende Liebe dem Heiligen Geist und der Geist dem Vater. Das Denken im Geist wird mit der Zeugung und der Geburt des Wortes verglichen (vgl. Mk 7,21).[810] In diesem Vergleich entsprechen sich epistemologischer und trinitarischer Prozess.[811] Die Trinität und die Inkarnation sind die theoriebildenden Motive für Augustins Geistanalyse.

In diesem Kontext sei darauf verwiesen, dass die theologischen Voraussetzungen (Trinität und Inkarnation) für die Gedankengänge in *de trinitate* umstritten sind.[812] Kany bemerkt hierzu: „Jede Interpretation, die das Theologische aus *de trinitate* auszuklammern versucht, bleibt daher defizient."[813] Diesem theologischen Mangel versucht vorliegendes Kapitel zu begegnen, indem mit aller Deutlichkeit die Vorbilder für die Analyse des menschlichen Geistes benannt werden: die innertrinitarische Zeugung und die Inkarnation des Wortes. Diese Ableitung wird dadurch begründet, dass Gott Vorbild für den menschlichen Geist, sein Ebenbild ist. Es ist also weder willkürlich noch unphilosophisch, dass Augustin die Strukturen des menschlichen Geistes aus ihrem Prinzip und der Erscheinung dieses Prinzips herleitet, sondern die einzig sinnvolle theologische Quelle seiner Philosophie. In diesem Punkt gleicht Augustins Ansatz Platon, Aristoteles und Plotin, nämlich darin, das erste Prinzip in komplementärer Übereinstimmung zum menschlichen Denken zu konzipieren – schließlich wird zumindest die Lehre vom ersten Prinzip immer schon in Interdependenz gedacht, auch wenn es selbst undenkbar ist. [814]

---

[810] Vgl. Laktanz *institutiones divinae* IV,8–9. Laktanz beschreibt die Zeugung des Sohnes ebenfalls durch ein Sprachmodell. Ein ähnlicher Gedanke begegnet bei Philo von Alexandria, *Über Abraham*, *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 1, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962, § 83, S. 114: „Mit dem ‚Ton' nämlich meint die hl. Schrift den ausgesprochenen Gedanken und mit dem ‚Vater' die leitende Vernunft – denn der in unserem Innern gefasste Gedanke ist seiner Natur nach der Vater des ausgesprochenen, da er der ältere ist und gewissermaßen das erzeugt, was zu sagen ist."

[811] Vgl. Körner, *deus,* S. 168: „Das Objekt zeugt und das Subjekt gebiert die Kenntnis ähnlich wie einen Sprößling [De Trin. IX,12,18]." & S. 175: „Geboren aber wird die eigentliche Erkenntnis allein aus der inneren Geist-Seele, dem Subjekt all unseres Erkennens [*mus*. VI,5,10]."

[812] Vgl. Brachtendorf, *Struktur*, S. 11–13.

[813] Kany, *Trinität*, S. 294.

[814] Die Gestalten bzw. Möglichkeiten einer ersten Philosophie hängen von der Konzeption des ersten Prinzips ab. Ist das erste Prinzip unerkennbar, gibt es keine erste Philosophie. Umgekehrt ist eine Philosophie nur dann möglich, wenn dieses Prinzips die Erkenntnis seiner selbst ermöglicht. Diese Interdependenz ist dadurch bedingt, dass Gott als erstes Prinzip im Fall der erste Philosophie Ursache und höchstes Objekt der Erkenntnis zugleich, d. h. zugleich Grenze und Bedingung der Erkenntnis ist. Wo Platon und Plotin das Eine über dem Denken und Sein ansetzen, ist eine erste Philosophie ausgeschlossen und muss sich in einer Spekulation des Nous oder in der Dialektik der Ideen verlegen. Dementgegen verstehen Aristoteles und Augustin (!) Gott als quasi-Substanz und als Geist, folglich gibt es die Möglichkeit einer ersten Philosophie, d.h. es gibt eine Potenz der Vernunft, Gott zu erkennen.

Dabei muss Brachtendorf widersprochen werden, wenn er sagt: „[D]ass Augustin Glaubenselemente aus dem Begründungszusammenhang der Geistanalyse herauszuhalten bemüht ist und dass er, sollte ihm dies nicht gelingen, gegen seine Maßstäbe handelt."[815] Ganz im Gegenteil zeigt sich, dass die trinitarischen Vorgänge (Zeugung) und heilsgeschichtlichen Motive (Inkarnation / Auferstehung / Trinität) Inspiration und Vorbild seiner Geistanalyse sind, also ganz augustinisch erst der Glaube kommt, dann die Einsicht – erst das Urbild (der Vater und das göttliche Wort) und dann das Abbild (die *mens* und ihre *notitia*). Augustin bestimmt das christliche Denken durch die Trinität und die Inkarnation als deren zentrale philosophische Ausgangspunkte.

Die Aussprache oder der Ausdruck in einem äußeren Wort (oder Werk) eines inneren Wortes wird in die Nähe der Inkarnation und der dahinterstehenden *Kenosis* gerückt.[816] Prinzip alles Gesagten und Getanen ist aber immer das innere Wort, das durch Liebe gezeugt (erdacht) wird.[817] Folglich ist das Denken des Menschen, bestehend aus *mens*, *notitia*, *amor,* nichts anderes als eine Ähnlichkeit (*similitudo*) des trinitarischen Geschehens und Denkens selbst und entspricht der Inkarnation als sprechende innere Zeugung des Wortes: „Unser Wort also und unseren Geist, von dem es gezeugt wird, eint gleichsam als das Mittlere die Liebe; sie verbindet sich mit ihnen in unkörperlicher Umarmung ohne jede Vermengung als Drittes."[818]

---

[815] Brachtendorf, *Struktur*, S. 3.

[816] Vgl. Schindler, *Wort*, S. 97: „Aber dieses Hinaustreten des vermeintlich sprachlosen Gedankens in die Predigt- oder Unterrichtsworte ist in Wahrheit nicht so sehr ein Prozess vom Geistigen ins Materielle, wie ihn Augustin primär sprachtheoretisch erfasst (cat. rud. 15), sondern ein Hinuntersteigen zu den Hörern, ein Teilnehmen an ihrer Sprachwelt, das als Parallele zum Herabsteigen des Sohnes Gottes ins Fleisch aufzufassen ist. Von da her wird es so stark aufgewertet, dass dem ontologischen Abstieg vom Gedanken in die klingenden Worte eine ethisch-soteriologische Aufwertung des gesprochenen Wortes gegenübersteht. Es wird hier offensichtlich, dass der Glaube an die Inkarnation eine den metaphysischen Voraussetzungen zuwiderlaufende Hochschätzung der Sprache mit sich bringen und z.T. bringt – ein Vorgang, der nur an wenigen Stellen bewusst wird und auch dann keine Aufhebung der Signifikationsvorstellung bedeutet."

[817] Vgl. zur Zeugung der Gedanken als innere Kinder vgl. Platon, *Symposion*, St. 209, S. 57: „Denn einmal in Berührung, denk' ich, mit dem Schönen und ihm zugesellt, gebiert und zeugt er, womit er schon lange schwanger ging, in seinen Gedanken ganz nur ihm angehörend, gleichviel ob anwesend oder abwesend, und in Gemeinschaft mit ihm zieht er das Erzeugte auf. So haben denn Genossen dieser Art eine weit innigere Gemeinschaft und festere Freundschaft miteinander als eine auf leiblichen Kindersegen gegründete; haben sie doch schönere und unsterblichere Kinder miteinander gezeugt."

[818] *Trin.* IX,8,13 (CCL 50,304,11–15): „Nascitur autem uerbum cum excogitatum placet aut ad peccandum aut ad recte faciendum. uerbum ergo nostrum et mentem de qua gignitur quasi medius amor coniungit se que cum eis tertium complexu incorporeo sine ulla confusione constringit."

Der Mensch soll in sich das Wort Gottes gebären (*trin.* IX,9,14).[819] Durch diese Geburt respektive Empfängnis (*conceptus*) des inneren Wortes entsteht oder konstituiert sich [*constituere*] auch erst der Geist des Menschen als Bewusstsein: „Nicht aber ist das Auge in seinem Blickfelde, da es sich ja nur sieht, wenn ihm ein Spiegel vorgehalten wird, worüber wir schon sprachen – dies geschieht sicherlich nicht, wenn sich der Geist durch den Gedanken an sich in sein Blickfeld stellt."[820]

Die Verähnlichung mit Gott

Was immer aber der Mensch denkt und will – auch die Sünde –, ist eine Geburt in seinem Herzen, aus dem unsichtbaren inneren Mund, und zeugt sich selbst im ausgesprochenen Denken zu dem Herz, das er ist – wahr oder sündig (*mend.* 16,31–32). „Aber jede Wesenskenntnis ist ähnlich dem Gegenstande, den sie kennt. […] So sind wir, soweit wir Gott kennen, ihm ähnlich; aber nicht sind wir bis zur Gleichheit ähnlich, da wir ihn nicht so kennen, wie er selbst sich kennt."[821] Wenn der menschliche Geist Gottes Form erkennt und denkt, ist er von dieser Form bestimmt und damit in gewisser Weise Gott ähnlich geworden.[822] Wenn diese Kenntnis Gottes als Wort auch geliebt ist, dann wird der menschliche Geist als ganzer besser und gottähnlicher (*trin.* XI,11,16). Wenn der menschliche Geist sich aber selbst erkennt, dann ist dieses innere Wort dem Geist nicht nur ähnlich, sondern völlig gleich. Würde sich der Mensch also mit Christus vereint erkennen in seinem Geist, dann wäre er dem Gottmenschen gänzlich gleich geworden. Das Wort wäre in ihm gänzlich Mensch geworden.[823] Unerlässlich hierfür ist aber, dass der Geist sich selbst ganz und wahrhaft erkennt.

---

[819] Vgl. *serm.* CXCII,2 (Balthasar): „Der nicht aus euch geboren, der ist euch heute geboren. Und doch, wenn ihr seines Wortes gedenkt, wie ihr seiner gedenken solltet, dann seid auch ihr Mütter Christi, weil ihr den Willen seines Vaters erfüllt. […] Und also: weil Christus die Wahrheit und der Friede und die Gerechtigkeit ist, so empfanget ihn im Glauben, gebärt ihn zur Welt durch Werke; auf dass, was Mariens Schoß am Fleische Christi vollzog, euer Herz im Gesetze Christi vollziehe." Vgl. hierzu Meister Eckhart *In Ioh*, n.8, Gottesgeburt im Menschen.

[820] *Trin.* XIV,6,8 (CCL 50A,431,13–14): „Nec est oculus in conspectu suo quandoquidem non conspicit se ipsum nisi speculo obiecto unde iam locuti sumus. quod non fit utique quando se mens in suo conspectu sui cogitatione constituit."

[821] *Trin.* IX,11,16 (CCL 50,307,33–34; 2–5): „Sed omnis secundum speciem notitia similis est ei rei quam nouit. […] quocirca in quantum deum nouimus similes sumus, sed non ad aequalitatem similes quia nec tantum eum nouimus quantum ipse se."

[822] Vgl. Brachtendorf, *Struktur*, S. 240ff.

[823] Vgl. Kreuzer, *Augustin*, S. 95: „Sie [Trinität] im Hinblick nicht auf die Endlichkeit der menschlichen Natur überhaupt, sondern im Hinblick auf die Endlichkeit eines jeden Individuums als konkrete Menschwerdung des Göttlichen zu begreifen ist die sich mit der christlichen Fassung des Trinitätsglaubens stellende philosophische Herausforderung."

> Wenn daher der Geist sich selbst erkennt, dann ist er allein der Vater seiner Kenntnis.[824] Er ist nämlich selbst das Erkannte und der Erkennende. Er war sich aber selbst erkennbar, auch bevor er sich kannte. Die Kenntnis seiner selbst aber war nicht in ihm, da er sich selbst noch nicht gekannt hatte.[825]

Diese Einheit von Erkennendem und Erkannten erinnert an die noetische Reflexion des Aristoteles (*Meta* XII,7, 1072a–b). Auch wenn dieser „Topos" antiker Philosophie Augustin über Cicero bekannt gewesen sein dürfte,[826] so ist die deutlichste Differenz zu Aristoteles noch gar nicht genannt: Was Aristoteles über den Gottgeist zu philosophieren weiß, spricht Augustin dem menschlichen Geist zu. Nicht nur, dass der Mensch die völlige Reflexion des Denkens in sich vollbringt, er kann dies nur erklären, insofern die Dualität des aristotelischen νοῦς um die Liebe des Wortes erweitert und so zu einem trinitarischen Vorgang umgestaltet wird.[827] Die Bedeutung des Willens (der Liebe), die gewissermaßen als intentionales Selektionsvermögen das Erkannte thematisch konstituiert und vor-stellt, kann als origineller Beitrag Augustins zur Epistemologie angesehen werden.[828]

---

[824] Zur Frage, ob eine ganze Selbsterkenntnis möglich ist, oder die Einsicht in die Endlichkeit ihre „ganze" Grenze schon erreicht: Brachtendorf, *Confessiones*, S. 218.

[825] *Trin.* IX,12,18 (CCL 50,309,28–31): „Unde liquido tenendum est quod omnis res quamcumque cognoscimus congenerat in nobis notitiam sui. ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito."

[826] Vgl. Cicero, *nat. deo.* I,103: „Doch angenommen, der Gott sei, so wie ihr das wollt, ein Bild und Abbild des Menschen." & Cicero, *de finibus bonorum et malorum*, *Über das höchste Gut und das größte Übel*, Harald Merklin (Hrsg. & Übers.), Stuttgart 2010, V,44: „So gebietet uns der Pythische Apoll, uns selbst zu erkennen. Diese unsere Selbsterkenntnis besteht jedoch allein darin, dass wir die Möglichkeiten des Leibes und der Seele erkennen und nach einem Leben trachten, das gerade diese Möglichkeit verwirklicht." Die Erkenntnis der Erkenntnis, die die Seele von sich hat, wird also schon bei Cicero auf das Bildverhältnis von Mensch und Gott und dabei auf die Rationalität bezogen. Vgl. *vera rel.* XLIX,271.

[827] Platon und Aristoteles konnten keinen Personenbegriff entwickeln, da der Geist auch im Individuum nur universal ist, gleich ob er als Intellekt oder Gedächtnis (Ideenspeicher) gedacht wird. Will man nun den Personenbegriff auf die Individuation der Leiblichkeit aufbauen, dann bekommt man das Problem, dass Vater und Heiliger Geist Personen sind, aber keinen Leib haben. Also ist die Individuation nur durch den Willen möglich. Ein Geist mit Willen konstituiert sich durch die Intention sowohl als das Subjekt (*ich* will es) als auch anhand der Objektrelation (ich will *es*). Erst wenn der griechische Geist individualisiert wird, ist ein Personenbegriff erreicht. Dies geschieht bei Augustin, indem die dritte trinitarische Person, der Heilige Geist, der Liebe und Wille ist, auf die Dualität von Denken (Intellekt) und Gedachtem (Gedächtnis und Idee) angewendet wird. Erst wenn das dritte Element hinzutritt, hat man einen individuellen Personenbegriff, der ohne Leiblichkeit auskommt und damit für die Trinitätslehre tauglich ist.

[828] Die Doppelung des Geistes wird also zu einer Dreiheit ergänzt mit dem epistemischen Willen. Das inhaltliche Wissen ist zudem durch den individuellen Geist, verstanden als das persönliche Gedächtnis, bestimmt. „Wenn sonach niemand etwas Körperliches denkt, wenn er es nicht wahrnahm, weil niemand sich an etwas Körperliches erinnert, wenn er es nicht

Das Prinzip aller Erkenntnis besteht in der reflexiven Selbsterkenntnis, die dem Menschen seine Selbstgegenwart als Bedingung aller vergegenwärtigenden Erkenntnis aufzeigt[829] (aus diesem Grund ist sie als einzige auch unbezweifelbar; vgl. *trin.* X,10,14). Diese „zeigt" dem Menschen den Grund des wahren ersten Prinzips, ohne das er sich nicht als Geist denken könnte: als Trinität.[830]

---

wahrnahm, so ist, wie die Körper das Maß des Wahrnehmens sind, das Gedächtnis das Maß des Denkens" (*trin.* XI,8,14). Wenn das Gedächtnis das Maß des Denkens ist, dann hat der Mensch tatsächlich das Denken einer individuellen Person mit ihrem Willen und ihrer Erinnerungen und ist nicht mehr bloß Ausdruck eines abstrakten Prinzips, gefüllt mit universalen Inhalten. In diesem Zuge ist auch die Liebe in ihrer selektierenden und aktualisierenden Rolle bezüglich des Erkenntnisgegenstandes hervorzuheben, vgl. Pintaric, D., S*prache und Trinität, Semantische Probleme in der Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Salzburg/München 1983, S. 120: „Der Liebe fällt in erster Linie eine einigende Rolle zu: sie verbindet den ursprünglichen noch nicht aktualisierten Wissensinhalt aus dem Gedächtnis mit dem durch das Denken und Ausprechen [sic!] dieses Inhaltes entstandenen Wort und umspannt somit den ganzen Prozess von der Aktualisierung und dem Gegenstandwerden im Erkenntnisakt hin zum denkenden Aussprechen, in dem die Einheit zwischen dem verbum intimum und der Sachkenntnis voll aufleuchtet."

[829] Vgl. Brittain, Charles, „Self-Knowledge in Cicero and Augustine (de trinitate X,5,7–10,16)", in: Medioevo 37 (2012), S. 107–137, hier: S. 124: „In the third exercise (X,9,12–13), the element of performativity in these exercises is also made explicit. For in this case, the exercise is simply listening to the imperative ‚Know yourself!': Augustine claims that anyone who understand the meaning of these words (so any competent language speaker) immediately knows herself on hearing this command. The positive claim he is urging on us here is that the mind is necessarily present to itself." & Ebd. S. 133: „[Augustine reaches] the positive conclusion that the soul is immaterial because it is identical to the set of essential properties it is certain of (the set Cicero called divine). The core idea in the second argument is thus, I think, the rather different one that the mind's necessary presence in itself makes its mode of selfpresentation completely different to the modes under which other and especially material things are presented to it."

[830] Vgl. Clemens von Alexandrien, *Paedagogos*, Otto Stählin (Übers.), Kempten, München 1934 [BKV II,7], III,1: „Es ist also, wie es scheint, die wichtigste von allen Erkenntnissen, sich selbst zu erkennen; denn wenn sich jemand selbst erkennt, dann wird er Gott erkennen. Wer aber Gott erkennt, wird Gott ähnlich werden." Vgl. weiter Aristoteles, *Nikomachische Ethik* X,8, 1178a: „Ja, man darf sagen: dieses Göttliche [Denken] in uns ist unser wahres Selbst, wenn anders es unser vornehmster und bester Teil ist." Ebd. X,8, 1178b: „Und so muss denn die Tätigkeit Gottes, die an Seligkeit alles übertrifft, die denkende Tätigkeit sein. Eben darum wird aber auch von menschlichen Tätigkeiten diejenige die seligste sein, die ihr am nächsten verwandt ist." Ebd. X,9, 1179a: „Denn wenn die Götter, wie man doch allgemein glaubt, um unsere menschlichen Dinge irgendwelche Sorge haben, muss man ja vernünftiger Weise annehmen, dass sie an dem Besten und ihnen Verwandtesten Freude haben – und das ist unsere Vernunft." Dass die Vernunft im Menschen göttlich ist, durch das Denken gottähnlich wird und das eigentliche Selbst des Menschen ausmacht, führt zu der reflexiven Beziehung von Menschengeist und Gottesgeist, die Augustin in seiner imago-Lehre ausfaltet.

„Wenn er sich also erkennt, dann zeugt er eine ihm gleiche Erkenntnis seiner selbst."[831] Die Liebe ist hierbei nicht auch ein Wort, oder Sohn, oder Erzeugnis der suchenden Erkenntnis, sondern vielmehr die notwendige Voraussetzung dafür, dass das, was noch nicht gewusst wird, aber zu wissen ist, in den Zustand des Wissens überführt wird. Ohne die vorausgehende Liebe würde das innere Wort nicht gezeugt werden. Also geht auch dem Glauben die Liebe voran, sodass aus ihr das innere Wort geboren wird. Augustin erörtert hier nicht nur das „wir haben der Liebe geglaubt" aus 1 Joh 4,16, sondern begründet auch das hermeneutische Prinzip der Liebe. Er wird es unzählige Male in seinen Schriftauslegungen betonen, dass es ohne vorhergehende Liebe unmöglich ist, das göttliche Wort in sich zu gebären, d. h. zum Glauben zu kommen.[832]

Der Anfang der Religion besteht darin, eine Hermeneutik der Liebe an den Tag zu legen. Ein Text kann auch ohne Liebe verstanden werden. Zur Empfängnis und Geburt des göttlichen Wortes im Geiste kommt es aber *erst in der Liebe*, d. h. im Wollen und Bejahen dessen, was verstanden wird. Augustin versteht den Glauben also nicht nur als einen quasi inkarnatorischen Vorgang, sondern zugleich als einen trinitarischen Prozess, an dem der menschliche Geist durch Erkenntnis und Liebe an der Trinität, seinem Urbild selbst, teilnimmt. Der Vollzug dieser Teilhabe ist der Vorgriff dessen, was als Anfang des Glaubens gesucht wurde: die Liebe Gottes. Das Christentum kann also nicht verstanden werden, ohne dass es vollzogen wird, sondern sein Vollzug im Geist ist eben der performative Erkenntnisakt der Menschwerdung oder der Wortwerdung im Menschen des *göttlichen* Wortes. Das Bild verwirklicht sich als menschgewordenes Wort, indem es sein Urbild denkt und liebend erkennt: „Und so besteht nun in einer gewissen Weise ein Bild der Dreieinigkeit: der Geist selbst, seine Kenntnis, die sein Sprößling und sein Wort von ihm selbst ist, und die Liebe als Drittes, und diese drei sind eins und eine Substanz."[833]

---

[831] *Trin.* IX,12,18 (CCL 50,309,35): „Quod ergo cognoscit se parem sibi notitiam sui gignit."

[832] Bedenkt man die systematische Bedeutung der (christlichen) Liebe für die Bildung des Wortes (*trin.* IX,10,15), für die Form des Geistes (*trin.* IX,12,18), die Zielfunktion der Liebe für die Auslegung der Heiligen Schrift (*doctr. chr.* I,36,40,86) und den prägenden Typus der Inkarnation für die Hermeneutik Augustins (B.II.2.), fällt es bei aller Ähnlichkeit doch schwer diese Hermeneutik ohne Differenzierung als „pagane" Methode zu bezeichnen (vgl. Hofmann, *Wort*, S. 97), wenn sie von Augustin so deutlich durch die christliche Nächstenliebe qualifiziert wird. Die Liebe ist somit nicht nur hauptsächliches Thema der Heiligen Schrift, sondern die epistemologische Funktion der Liebe ist Bedingung der Hermeneutik: zuerst die Moral dann die Logik.

[833] *Trin.* IX,12,18 (CCL 50,310,75–78): „Et est quaedam imago trinitatis, ipsa mens et notitia eius, quod est proles eius ac de se ipsa uerbum eius, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia."

5 Die Bestimmung der Wissenschaft [XI–XII]

Die ganze Denkbewegung Augustins kann unter das Leitmotiv gestellt werden: „Denken der Trinität."[834] Dies ist nicht nur so zu verstehen, dass er versucht, die Trinität zu denken (*genitivus objectivus*), sondern dass die Trinität sich selbst im Menschen denkt (*genitivus subjectivus*).[835] Insofern die Trinität die unwandelbare Wahrheit, das innere Wort im menschlichen Geist empfangen sein lässt, wird der Mensch sich bewusst, dass er im Denken Abbild der Trinität ist, weil er die Trinität denkt.[836] Die Trinität ist also als Erkenntnissubjekt im Menschen daran beteiligt, sich diesem als Trinität mitzuteilen.[837] Das Denken der Trinität als die Schau wird von Augustin in Buch XI expliziert.

Die innere Schau bedeutet, „dass der innere Mensch erneuert wird zur Erkenntnis Gottes nach dem Bilde dessen, der ihn erschuf. [Kol 3,10]"[838] Dem entgegen „schlecht und schändlich lebt man daher, wenn man nach der Dreiheit des äußeren Menschen lebt."[839] Der Mensch kann auch nach falschen, äußerlichen Bildern sein Selbstverständnis und damit die daraus resultierende Lebensführung gestalten und wird so nicht erneuert, sondern bleibt der alte Mensch „Adam". Dies versteht Augustin unter der Mahnung: „Werdet nicht gleichförmig dieser Welt"

---

834 Kreuzer, *Augustin*, S. 89.

835 Vgl. Jürgasch, Thomas, *Theoria versus Praxis? Zur Entwicklung eines Prinzipienwissens im Bereich der Praxis in Antike und Spätantike*, Berlin, Boston 2013, S. 299.

836 Vgl. Kreuzer, *Augustin*, S. 163: „Im Genitiv ‚Denken Gottes' ist Gott Objekt und Subjekt. […] Denken der Trinität ist die Reflexion der konkreten Einheit von göttlicher und menschlicher Natur. Die Augenblicke, in denen diese Einheit bewusst wird, sind die der ‚Gottesgeburt'." Vgl. Körner, *deus*, S. 202: „Wir finden den Deus veritas also nicht nur auf der Objektseite, sondern auch auf der Subjektseite der menschlichen Erkenntnisrelation; denn nicht wir, sondern Gott hat das lumen rationis, unsere dynamische Sehkraft, entzündet (vgl.; ferner En. in Ps. 118,23,1)."

837 Vgl. *ep*. XI,4: „Es mußte uns also vor allem eine feststehende Erkenntnisnorm geoffenbart werden, und dies geschah durch den Ratschluß der Menschwerdung, der dem Sohne eigentümlich zuzuschreiben ist, damit wir infolge davon auch durch den Sohn die Erkenntnis des Vaters selbst, des einen Urgrundes, aus dem alles ist, erlangen und schließlich auch eine gewisse unaussprechliche innere Seligkeit und Freude an dem Verharren in dieser Erkenntnis und an der Verachtung aller irdischen Dinge, und diese Gabe und Gnade wird dem Heiligen Geiste als eigentümlich zugeschrieben. So geschieht zwar alles in vollster Vereinigung und Unzertrennlichkeit, doch mußte um unserer Schwäche willen, da wir von der Einheit zur Vielheit abgefallen waren, die Offenbarung in unterscheidender Weise erfolgen." Inwiefern sich Gott durch Gottes Geist im Menschen selbst erkennt vgl. 1 Kor 2,10–11: „Uns aber hat es Gott enthüllt durch den Geist. Der Geist ergründet nämlich alles, auch die Tiefen Gottes. Wer von den Menschen kennt den Menschen, wenn nicht der Geist des Menschen, der in ihm ist? So erkennt auch keiner Gott – nur der Geist Gottes."

838 *Trin.* XI,1,1 (CCL 50,333,5–7): „Quae interiorem hominem renouari in dei agnitionem declarat secundum imaginem eius qui creauit eum." Unter dem Bild ist die Vernunft zu verstehen, die durch die Wahrheit wiederhergestellt wird. Vgl. *gn. litt.* III,20,30; III,22,34.

839 *Trin.* XI,5,8 (CCL 50,343,12–13): „Male itaque uiuitur et deformiter secundum trinitatem hominis exterioris."

(Röm 12,2). Das wahre Bild muss von einem falschen und durch sich selbst unterscheidbar sein. Dies erinnert an die Unterscheidung der Bilder in der Götzenkritik:

> „Ihr werdet sein wie Gott" (Gen 3,5). Es ist indes nicht alles, was in der Schöpfung irgendwie Gott ähnlich ist, auch sein Bild zu nennen, sondern nur jenes, jenseits dessen er allein noch Dasein hat. Das Bild ist ja nur dadurch in vollem Sinne ein Ausdruck Gottes, daß zwischen ihm und Gott keine andere Natur mehr liegt.[840]

Die Schau des Urbildes stellt aber nicht nur die Vollendung des menschlichen Geistes dar, worin Augustin die klassische Bestimmung des Menschen als theoretisches Lebewesen aufgreift.[841] Augustin hält aber das bloße Schauen als Wesensbestimmung des Menschen allein für ungenügend. Bestünde das Wesen des Menschen nur in der theoretischen Schau, so würde er nie etwas Neues schauen wollen und ein einziges Geschautes würde immer genügen. Also muss zur Schau der Wille gerechnet werden: „Der Wille zu schauen hat also die Schau zum Ziel, und der Wille, diesen Gegenstand zu sehen, hat die Schau dieses Gegenstandes zum Ziel."[842] Dabei handelt es sich um nichts weniger als die Umgestaltung des antiken Menschen, der primär durch seinen Intellekt bestimmt war, hin zum christlichen Prinzip der Liebe und des Willens: „Es ist so, wie wir es von der Natur des menschlichen Geistes sagten: Wenn er als ganzer die Wahrheit beschaut, ist er Bild Gottes."[843] Es ist für Augustin nämlich möglich, dass der Mensch die Wahrheit kennt (*fides quae*), wie sie auch die Dämonen kennen, ohne dass diese Kenntnis zum Heil beiträgt. Erst wenn zum Geist auch der Wille mit seinem liebenden Ja hinzutritt (*fides qua*), ist die ganze Selbstbestimmung durch die Wahrheit erfolgt (*de fide et operibus,* XIV; *trin.* XIV,8,11; *io. ev. tr.* XXIX,6).

---

[840] *Trin.* XI,5,8 (CCL 50,344,38–41): „Eritis sicut dii. non sane omne quod in creaturis aliquo modo simile est deo etiam eius imago dicenda est, sed illa sola qua superior ipse solus est. ea quippe de illo prorsus exprimitur inter quam et ipsum nulla interiecta natura est."

[841] *Trin.* XII,1,1 (CCL 50,356,16–19): „Sed sicut corpus ad ea quae sunt excelsa corporum, id est ad caelestia, naturaliter erectum est, sic animus quae substantia spiritalis est ad ea quae sunt in spiritalibus excelsa erigendus est non elatione superbiae sed pietate iustitiae." Vgl. Cicero, *tusc.* V,3,9: „So übertreffen im Leben die Betrachtung [*contemplatio*] und Erkenntnis der Dinge alle übrigen Beschäftigungen bei weitem." & Cicero, *nat. deo.*, II,37: „Der Mensch selbst ist jedoch erschaffen, um das Weltall zu betrachten [*contemplandum*] und nachzuahmen [*imitandum*]."

[842] *Trin.* XI,6,10 (CCL 50,346,14–16): „Uoluntas ergo uidendi finem habet uisionem, et uoluntas hanc rem uidendi finem habet huius rei uisionem."

[843] *Trin.* XII,7,10 (CCL 50,364,31–365,33): „Sicut de natura humanae mentis diximus quia et si tota contempletur ueritatem, imago dei est."

Das Bild und die Struktur des Geistes

Im zwölften Buch erörtert Augustin, inwiefern der innere Mensch das Bild Gottes darstellt, und widerlegt einige andere Möglichkeiten, die Gottebenbildlichkeit zu deuten. Der Mensch ist in sich auch Abbild der kosmischen Struktur, und Augustin leitet daraus seine Doppelnatur ab:

> Wie aber der Leib durch seine Natur zu jenem Reich der Körper, das in der Höhe ist, das ist zu den Himmelskörpern, emporgerichtet ist, so muß man die Seele, die eine geistige Substanz ist, zu dem, was im geistigen Bereich in der Höhe ist, emporrichten, nicht in stolzer Erhebung, sondern in rechter Frömmigkeit.[844]

Weil der Mensch zweigeteilt ist, ist er in seiner Doppelnatur (Leib-Geist) gewissermaßen nach „unten" und nach „oben" bezogen, und aus diesem Grunde unterscheidet Augustin zwei verschiedene *rationes*: einen Verstand (*intellectus*), an den die Sorge aller zeitlichen und äußerlichen Vorgänge delegiert ist, und eine Vernunft (*ratio*), die sich der Beschauung der höheren und ewigen Wahrheiten widmet. Besonders soll an dieser Stelle die Methode zur Erschließung der Wissensstruktur des Menschen hervorgehoben werden (*trin.* XII,12,17–19). Aus dieser Zweiteilung des menschlichen Denkens leitet Augustin nämlich die Zweiteilung des ganzen menschlichen Wissens ab: in *scientia* (Zeitliches) und *sapientia* (Ewiges) (*trin.* XII,13,20).[845] Damit spiegeln sich Welt, Mensch, Denken und Wissen in ihrer dualen Struktur.

Wie kommt Augustin zu der Einteilung des menschlichen Wissens? Sofern dies in der anthropologischen Wesensbestimmung gründet, muss Augustin folglich auf den normativen Schöpfungstext des Menschen zurückgehen. Eben in Gen 3,1–6 findet er das Muster und Vorbild, das menschliche Wissen zu strukturieren. Der Mensch besteht aus Äußerem und aus Innerem, also muss es im Geist auch etwas geben, was auf das Äußere und auch auf das Ewige/Immaterielle gerichtet ist (*trin.* XII,15,25). „Der konkrete Mensch, der also nur auf der Erde als solcher erscheint,

---

[844] Trin. XII,1,1 (CCL 50,356,16–19): „[S]ed sicut corpus ad ea quae sunt excelsa corporum, id est ad caelestia, naturaliter erectum est, sic animus quae substantia spiritalis est ad ea quae sunt in spiritalibus excelsa erigendus est non elatione superbiae sed pietate iustitiae." Vgl. Cicero, *nat. deo.*, II,140: „Sie haben zunächst einmal die Menschen vom Erdboden aufgerichtet und sie aufrecht und gerade stehen lassen, damit sie beim Blick auf den Himmel zur Erkenntnis der Götter [*deorum cognitionem*] gelangen könnten. Es sind nämlich die Menschen nicht nur als Insassen und Bewohner der Erde anzusehen, sondern sie sind von der Erde aus die Betrachter [*spectatores*] überirdischer und himmlischer Erscheinungen, eines Schauspiels [*speculum*], das für keine andere Gattung von Lebewesen von Bedeutung ist."

[845] Wobei Gott in seinem ewigen Wort alles Zeitliche ewig wissen kann und der Mensch das Zeitliche in einem zeitlichen Wissen, aber auch das Ewige als ewig wissen kann, auch wenn dieses Wissen von der Ewigkeit zeitlich ist. Vgl. Brachtendorf, *Struktur*, S. 202ff. Augustin versteht das *dixit deus: fiat* aus Gen 1 als Zeichen des ewigen Gotteswortes und das *sic est factum* als Zeichen des zeitlichen Wissens um das Wort Gottes, vgl. *gn. litt.* II,8,19.

existiert ontologisch auf zwei Ebenen."[846] Auf der Seite der zeitlichen Dinge, die zu benutzen sind, sieht er die symbolische Rolle Evas, und auf der Seite der ewigen Dinge, die alleine zu genießen sind, sieht er die Rolle Adams (wobei auch Frauen zur Schau ewiger Dinge fähig sind) (*trin.* XII,12,17).[847] Aus dieser Einteilung leitet Augustin ebenfalls eine Psychologie der Sünde ab, die die Ursünde so deutet, dass der Verstand, der auf ewiges bezogen ist, sich durch den Genuss zeitlicher Güter herabziehen lässt (Evas Frucht) und damit seiner wesentlichen Bestimmung als Mensch nicht mehr nachkommt. Die Genesiserzählung gibt also sowohl die Form für die menschliche Natur, für ihr Denken, die Gestalt ihrer Wissenschaft, als auch für die Verfehlung der Sünde. Die Protagonisten werden hierbei auf innere geistige Tätigkeiten bezogen: „Obgleich es sich um das verschiedene Geschlecht zweier Menschen handelt, (wollte es) auf einen Sachverhalt sinnbildlich hinweisen […], der sich in einem einzigen Menschen finden läßt."[848]

Wissenschaft und Weisheit als Abbild der Zwei Naturen Christi

Augustin kommt zur Bestimmung von Wissenschaft und Weisheit.[849] Er bezieht sich zunächst auf Paulus, der sagt, ‚das Wissen bläht sich auf' (1 Kor 8,1) – folglich muss es für die Wissenschaft eine Grenzbestimmung geben, die es in rechter Weise beschränkt. Da sich der zeitliche Geist des Menschen, auch wenn er sich selbst er-

[846] Mayer, *Zeichen* II, S. 205.

[847] Zur rationalen Symbolik der Geschlechterrollen vgl. *io. ev. tr.* XV,9; 19–25, die Allegorie zur Frau am Jakobsbrunnen (*io. ev. tr.* XV). Auch zu finden in der Genesisauslegung des Philo von Alexandria, *Über die Weltschöpfung, Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 1, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962, § 165, S. 86: „Denn der Geist in uns ist das männliche Prinzip, die Sinnlichkeit das weibliche." Vermittelt durch Ambrosius, *Über das Paradies*, Susanne Greiner (Übers.), Freiburg 2013, II,11: „Richtiger steht also im Griechischen νοῦς für die Gestalt des Mannes, αἴσθησις für die Frau." Zur Beziehung von Ambrosius, Philo und Origenes vgl. Strutwolf, Holger, *Gnosis als System, Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*, Göttingen 1993, S. 195f.

[848] *Trin.* XII,12,19 (CCL 50,373,65–67): „Quamuis in diuerso sexu duorum hominum aliquid tamen significare uoluisse quod in uno homine quaereretur."

[849] Vgl. Cicero, *de officiis*, *Vom pflichtgemäßen Handeln*, Heinz Gunermann (Hrsg. & Übers.), Stuttgart 2007, I,43,153: „Jene Weisheit aber, die ich als die vorrangige Tugend bezeichnet habe, ist das Wissen um göttliche und menschliche Dinge, worin die Gemeinschaft und Gesellschaft der Götter und Menschen untereinander besteht. Wenn diese die wichtigste ist, wie es der Fall ist, dann muss sicherlich die Pflicht, die sich aus der Gemeinschaft herleitet, die wichtigste sein. Denn Erkennen [*cognitio*] und Betrachten [*contemplatio*] [der Natur] sind gewissermaßen bruchstückhaft und unvollständig, wenn keine Verwirklichung durch Taten folgt. Diese Verwirklichung aber wird in der Wahrung der Interessen der Mitmenschen am meisten sichtbar. Sie ist also wichtig für die Gesellschaft der Menschheit. Also ist diese höher als Erkenntnis [*cognitio*] einzustufen." & Vgl. *trin.* II,2,5.

kennt, nie ganz umfasst, wenn er nicht auch Gottes Geist miterkennt (*conf.* X[850]), muss auch das „gesamte" Wissen des Menschen seine Grenze von der ewigen Weisheit erhalten, insofern der menschliche Geist durch den trinitarischen Geist begrenzt sein muss. Diese Limitation und mitfolgend ihre Wesensbestimmung erhält die zeitliche Wissenschaft bzw. das zeitliche Wissen (entsprechend der Menschennatur Jesu) aus der Weisheit (entsprechend der Gottesnatur Christi): „Es ist jedoch ein Unterschied zwischen der Beschauung des Ewigen und der Tätigkeit, in der wir die zeitlichen Dinge gut gebrauchen; jene wird der Weisheit, diese der Wissenschaft zugeteilt."[851] Wenn die Wissenschaft alles bestimmen würde, würde sie sich durch die Wandelbarkeit und Vielzahl ihrer Gegenstände in der Kontingenz ihres Wissens verlieren. Zugleich würden sie nicht mehr angeben können, welche der zeitlichen Dinge ethisch nur benutzt (*uti*) und welche religiös genossen (*frui*) werden sollen.[852] Wenn aber die Wissenschaft die Tugend in zeitlichen Dingen ordnen soll (*trin.* XII,13,17), dann muss sie die Unterscheidung des Zeitlichen vom Ewigen von einer höheren Wissensform empfangen.[853] Diese Unterscheidung bietet die *sapientia*, die aus der Beschauung des Ewigen der Wissenschaft ihren Bereich zuweist und hierin die metaphysische Kompetenz der Letztbegründung des Wissens erfüllt.[854] Da Gott das Ewige schlechthin ist und dieser in Liebe verehrt

[850] Vgl. Williams, Rowan, „The paradoxes of self-knowledge in the De Trinitate", in: *Augustine, Presbyter Factus Sum*, Joseph T. Lienhard, Earl C. Muller, Roland J. Teske (Hrsg.), New York 1993, S. 121–134. Aus diesem Grund unterscheidet sich das augustinische Cogito auch vom Cartesianischen: für Augustin ist der menschliche Geist nicht selbstsuffizient und muss immer von seinem Prinzip, dem universalen und allgegenwärtigen Geist Gottes, her gedacht werden. Er ist eben nicht aus seiner eigenen Subjektivität heraus mögliches letztes Prinzip der Wahrheit.

[851] *Trin.* XII,14,22 (CCL 50,375,7–9): „Distat tamen ab aeternorum contemplatione actio qua bene utimur temporalibus rebus, et illa sapientiae, haec scientiae deputatur." Vgl. Cicero, *tusc.* IV,26,57: „Weisheit ist das Wissen [*scientia*] um die göttlichen und menschlichen Dinge und die Kenntnis [*cognitio*] davon, was die Ursache einer jeden Sache ist; daraus folgt, dass er das Göttliche nachahmt und das Menschliche für geringer erachtet als die Tugend." Weisheit bezieht sich hier auf Göttliches und Menschliches. Bei Augustin bezieht sich Weisheit lediglich auf Göttliches und das Zeitlich/Menschliche ist Gegenstand der Wissenschaft. In Christus kommen aber in ciceronischem Sinne beide zusammen.

[852] Vgl. Lorenz, *Gnade*, S. 64–65: „Es geht Augustin nicht um Erkenntnis der Dingwelt, sondern um ihre Benutzung [Trin. XIII,1,4]. So ist die ‚scientia' tätiges Wissen, ‚scientia activa' [Trin. XII,14,22], und damit Ethik. […] Es ist die ‚scientia' Rückgang vom Sichtbaren auf das Unsichtbare."

[853] Vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 125: „Unter diesem Aspekt besagt die regula veritatis: Verfahre hermeneutisch so, dass du dir des ontologischen Unterschiedes zwischen der Veränderlichkeit der vielen res, die zum Gebrauch da sind, und der Unveränderlichkeit der einen res, die allein zum Genießen da ist, stets eingedenk bist!"

[854] Vgl. *gn. litt.* IV,23,40: „Ein großer Unterschied liegt zwischen der Erkenntnis einer Sache im Worte Gottes [*sapientia*] und ihrer Erkenntnis in ihrer Natur [*scientia*], und mit Recht kann man das eine mit dem Tag, das andere mit dem Abend vergleichen. Denn jenem Licht gegenübergestellt, das im Worte Gottes erblickt wird, ist jede Erkenntnis, durch die wir eine

werden muss, besteht das höchste Wissen eben in der Liebe zur Weisheit (Philosophie), der Gottesverehrung (θεοσέβεια) (*trin.* XII,14,22).[855]

Die transitive Natur der scientia

Augustin versteht die Wissenschaft (wie bereits die aposteriorische Schau des Rückens/Fleisches Jesu) im Modus des *Transitus*. Die Wissenschaft *geht* an den zeitlichen Dingen *vorüber* und ist dadurch wandelbar, wie es auch die betrachteten Dinge sind:

> Man bildet von einem nicht vorübergehenden Ding einen vorübergehenden Gedanken. Dieser vorübergehende Gedanke jedoch wird durch die Wissensfächer, in denen die Seele unterwiesen wird, dem Gedächtnis anvertraut, auf daß es einen Ort gebe, an den das Denken, das gezwungen war, vorüberzugehen, wieder zurückkehren könne.[856]

Diese Differenzierung hat Konsequenzen für die Erkenntnis ewiger Gründe: „Mit dem Leibessinn nimmt man ja Körperliches wahr, die ewigen und unwandelbaren geistigen Dinge hingegen sieht man mit dem der Weisheit dienenden Verstande ein."[857] Die ewigen Gründe werden als nicht im Modus des ewigen geschaut, sondern werden im transitiven Modus der Wissenschaft und des Gedächtnisses konserviert. Auch wenn das Erinnerte ewig ist, ist die Erinnerung daran deshalb nicht auch ewig. Das Ewige kann als solches auch zeitlich erkannt und erinnert werden.

> Es handelt sich vielmehr um die Auffindung von zeitlosen Wahrheiten und Beziehungen mit Hilfe der *artes liberales*. Die Beziehung zwischen *signum* und *res*, ebenso wie der im Verstehen vollzogene ‚*transitus*' von den *corporalia* zu den *incorporalia* (*trin.* XIV,17,23), ist dem Bereich der Zeit entnommen und auf dem Hintergrund

beliebige Kreatur in ihrem Selbststand sehen geradezu Nacht zu nennen. Diese Art der Erkenntnis wiederum unterscheidet sich vom Irrtum oder von der Unwissenheit jener, die eine Kreatur nicht einmal in ihrem Selbststand erfasse, und im Vergleich mit dieser Unwissenheit kann man sie ohne Übertreibung Tag nennen."

[855] Vgl. *c. iul.* IV,72,1 (PL 44,774): „Obsecro te, non sit honestior philosophia Gentium, quam nostra Christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine. Vide enim quid in *Hortensii dialogo* dicat Tullius." Vgl. Cicero, *Hortensius*, in: *Hortensius, Lucullus, Academici libri*, Laila Straume-Zimmermann, Ferdinand Broemser, Olof Gigon (Hrsg. & Übers.), München 1990, Fragment 84 I.

[856] *Trin.* XII,14,23 (CCL 50,376,61–377,64): „Et fit rei non transitoriae transitoria cogitatio. quae tamen cogitatio transiens per disciplinas quibus eruditur animus memoriae commendatur ut sit quo redire possit quae cogitur inde transire."

[857] *Trin.* XII,12,17 (CCL 50,371,10–12): „Sensu quippe corporis corporalia sentiuntur; aeterna uero et incommutabilia spiritalia ratione sapientiae intelleguntur."

einer Metaphysik verstanden, welche rhetorische Kategorien einerseits metaphysisch auffüllt und sie damit anderseits zur Interpretation geeignet macht.[858]

Wenn das Wort Gottes, das Fleisch und zeitliches Zeichen geworden ist, als ewiges Signifikat eingesehen wird, bedeutet dies einen Übergang der Erkenntnis, der die Zeit transzendiert hat. Das vergehende zeitliche Bewusstsein kann also mit dem vergänglichen Fleisch ver-gehen und so über-gehen zum ewigen Inhalt.

Die Kritik an der platonischen Ideen- und Anamnesislehre

Augustin stellt sich in Buch XII weiter der Frage, wie eine *aeterna ratio* und ihre Erinnerung einzuordnen ist, und kommt zur Besprechung der platonischen Anamnesislehre. Die Ideenlehre befasst sich ebenfalls mit ewigen Inhalten. Als Erinnerte sind sie aber im Modus der zeitlichen Seele. Diese Verbindung von ewigem Wissen und zeitlicher Seele bildet in Platons *Phaidon* und im *Phaidrosdialog* die philosophische Grundlage der religiösen Vorstellung einer unsterblichen Seele.[859] Insofern die Unsterblichkeit aber für Augustin durch die geistige und leibliche Auferstehung bereits begründet ist, scheint es nachvollziehbar, die epistemologische Begründung der Unsterblichkeit, wie sie Platon vornahm, erneut zu überprüfen.[860]

---

[858] Strauss, *Schrift*, S. 86–87.

[859] Vgl. *Phaidon* S. 54 St. 72e–73a: „Dass unser Lernen eigentlich nichts anderes sei als Wiedererinnerung – auch nach diesem Satz, wenn er richtig ist, müssen wir in einer früheren Zeit das gelernt haben, woran wir uns jetzt erinnern. Das aber wäre unmöglich, wenn unsere Seele nicht irgendwo gewesen wäre, bevor sie in diese menschliche Gestalt eintrat. Also auch hiernach scheint die Seele ein unsterbliches Wesen zu sein." & Ebd. S. 116 St. 106d–e: „Von Gott wenigstens, so glaube ich, und von der Idee des Lebens und was sonst unsterblich ist, werden alle zugeben, dass sie niemals zugrunde gehen. […] Tritt also der Tod an den Menschen heran, so stirbt aller Wahrscheinlichkeit nach das Sterbliche an ihm hin, das Unsterbliche aber weicht dem Tode aus und eilt unversehrt und unvergänglich von dannen." Vgl. *Phaidros*, S. 63 St. 249: „Denn der Mensch muss verstehen was in begrifflich- allgemeiner Form bezeichnet wird als die Zusammenfassung vieler sinnlicher Einzelwahrnehmungen zur gedankenmäßigen Einheit. Und dieses Verständnis besteht in Wiedererinnerung an die Dinge dort, die unsere Seele einstmals schaute, da sie im Gefolge ihres Gottes dahinziehend über das hinausblickte, was wir jetzt als seiend bezeichnen und in das wirkliche Sein emportauchte." Sehr ähnlich auch der frühe Augustin *sol*. II,13,24: „Wenn alles, was in einem Subjekt ist, immer bestehen bleiben soll, muss das Subjekt selbst immer bestehen bleiben. Jede Lehre hat als Subjekt die Seele. Daher muss, wenn die Lehre immer bestehen bleibt, auch die Seele immer bleiben. Aber die Lehre ist Wahrheit, und die Wahrheit besteht immer, wie zu Beginn dieses Buches die Vernunft versichert hat." Vgl. zur Ideenlehre bei Augustin S. 171, Anm. 62 und S. 711, Anm. 859.

[860] Vgl. *trin*. XII,14,23–15,24: „Wenn etwas ganz und gar vergessen ist, dann kann man unter der Leitung des Unterrichts wieder zu dem gelangen, was vollständig entfallen war, und so wird es wieder gefunden, wie es war. […] Das war ja auch der Grund, warum der edle Philosoph Plato davon zu überzeugen suchte, daß die Seelen der Menschen hier schon gelebt hätten, bevor sie ihre Körper mit sich führten."

Ist der Geist ewig, weil ewige Ideen in ihm enthalten sind? Augustin hat ja bereits festgestellt, dass das Wissen um die ewigen Gründe selbst nicht ewig ist. Dies wird erst in der Schau Gottes der Fall sein, wenn der Mensch von der ewigen Wahrheit in ewiger Schau erfüllt ist.[861] Augustin berichtet, dass Platon hier die genau entgegengesetzte Schlussfolgerung zog und konstatierte, dass die Seele als Ort der Ideen ewig sein müsste, damit das erinnerte Wissen (wie im *Menon* gezeigt) darin enthalten sein könnte (*trin.* XII,15,24).[862] Damit hat Augustin, obwohl er einen epistemologischen Begriff der Wiedererinnerung besitzt, die platonische Anamnesis-Lehre und damit auch seine Ideenlehre ausdrücklich abgelehnt (vgl. *retr.* I,4,4 & 8,2).[863] Vielmehr scheint der menschliche Verstand in sich gemäß der göttlichen vernünftigen Ordnung zu funktionieren, sodass weit eher eine strukturelle Gleichordnung von Erkenntnis (Geist) und Erkanntem (Schöpfung) der Grund dafür ist, dass allen Menschen dieselben (in diesem Fall geometrischen) Wahrheiten erkennbar sind. Es ist also das allgemeine (nicht inhaltliche, sondern formale) Prinzip der Illumination, das alle Menschen dazu befähigt, dieselben wahren Schlüsse zu ziehen und nicht die Präsenz gleicher wahrer Inhalte (Ideen) im Gedächtnis der Menschen. Das wird für Augustin daran ersichtlich, dass die suggestive Fragemethode des *Menon*dialogs nur bei abstrakten, nicht aber bei sinnlichen Gegenständen anschlägt (*trin.* XII,15,24). Augustin wird dementgegen das inhaltliche Wissen, das Platon durch die wesenhaften Ideen gegeben sah, aus der Illumination der Seele ableiten. Gott ermöglicht[864] Schau und Urteil über die

[861] In der Schau sind Schauender und Geschauter nämlich formal ununterscheidbar, d. h. auch der Mensch wäre ewig, wenn er die Wahrheit schaut von Angesicht zu Angesicht, vgl. *trin.* XI,2,3.

[862] Vgl. Lorenz, *Gnade*, S. 76: „Lernen und Erkennen Gottes [vollzieht sich] in der Rückwendung der Seele auf sich selbst […], im Rekurs auf die innere Wahrheit und Liebe, den in uns wohnenden Gott [In Ev. tr. 17,8; 10,1]. Lernen ist Erinnerung, nicht im Sinne der platonischen Anamnesis, sondern als Rückbesinnung auf das eigne Sein."

[863] Vgl. dem entgegen Pollmann, *Doctrina*, S. 110: „Zum einen lehnt Augustin im Rückgriff auf Platons Anamnesis-Lehre eine Begründung des Lernens ab, die allein auf der Sinneswahrnehmung beruht (civ. 8,7). Diese habe lediglich anregenden Charakter. Dagegen setzt er in der memoria präexistente Vorstellungen intelligibler Inhalte an, die im jeweiligen Akt des Lernens von der mens aktualisiert werden (conf. 10,11)." Die zitierte Belegstelle conf. X,11 liest an dieser Stelle: „Woher sie [Signifikat] in mich gekommen sind, mögen sie selbst sagen, wenn sie können. […] Sie waren also schon da, noch bevor ich sie lernte, nur waren sie noch nicht in meinem Gedächtnisse." Augustin hat eine Lehre, die Lernen mit Wiedererkenntnis verbindet – und anfangs auch eine platonische Anamnesislehre vgl. *an. quant.* XX,34. Jedoch sind die apriorischen Erkenntnisse nicht zur Wiedererinnerung immer im Gedächtnis, sondern werden durch Erinnerung im Gedächtnis aktualisiert. Das potentielle Wissen, ist durch den inneren Lehrer gegeben und wird occasionell durch äußere Ermahnung aktualisiert. Es handelt sich also gerade nicht um eine Anamnesislehre.

[864] Vgl. Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 193: „Das würde aber gut dazu passen, dass Augustin von der Wahrheit, die er um Rat fragt, die Illumination als Ermöglichung eines wahren Urteils erwartet. [Anm 47: Dass die Illumination nach Augustin in erster Linie das Urteil ermög-

wahren Gegenstände, er versetzt aber die Inhalte nicht einfach in die menschliche Seele. Die Weisheit als die Erkenntnis der ewigen Prinzipien verhält sich zu allen veränderlichen Urteilen so, wie sich Substanz (Zugrundeliegendes) zu Akzidenz (Veränderliches) verhält. Der menschliche Geist hat diese prinzipielle Grundlage, die seinen Urteilen Sicherheit gibt, jedoch nicht in sich (wie die Ideen in der Seele sind), kann aber von sich aus einen Bezug zu der transzendentalen Wahrheit herstellen bzw. darauf reflektieren, dass diese Wahrheit einen Bezug zu seinem Denken hergestellt hat (Illumination).

Augustin hat damit anhand der Form der Inkarnation (zeitliches Fleisch und ewige Wahrheit) die Bereiche Kosmos, Mensch und das menschliche Wissen unterschieden und die Möglichkeitsbedingung der zeitlichen Wissenschaft auf ein ewiges Wissen hin aufgezeigt. Die Vermittlung des ewigen Wortes durch zeitliche Lehre macht diese Reflexion zur notwendigen Voraussetzung für eine Hermeneutik, die hofft, den ewigen Gott in transitivem Modus zu erkennen.

6 Wissenschaft und Weisheit [XIII–XIV]

Die Arbeit hat sich im bisherigen Verlauf an der These orientiert, die Auslegung der Heiligen Schrift bei Augustin aus den Problemstellungen der ersten Philosophie zu interpretieren. Augustin hat in *de trinitate* eine Unterscheidung von Wissenschaft und Weisheit erarbeitet. Er erklärt mit der klassischen stoischen Definition, dass Weisheit als Wissen der ewigen ersten Ursachen und Gründe (*trin.* XIII,1,3) zu verstehen ist und Wissenschaft sich auf die zeitlichen Dinge bezieht. Es steht für das Buch XIII noch aus, zu zeigen, inwiefern dieses Wissen im Prinzip des inkarnierten Wortes gegeben ist und im Text der Heiligen Schrift aufgesucht werden soll.[865]

licht, wird von historisch denkenden Forschern nicht mehr bestritten, vgl. Warnach, aaO, 429]." Sie greift aber nicht in Fällen konventioneller Erkenntnis und Wahrnehmung, sondern scheint mehr für den Sonderfall konstruiert zu sein, Gott denken zu können, was immerhin das Prinzip aller Erkenntnis betrifft und als solches alle anderen Urteile über Erkenntnisse und Wahrnehmungen ermöglicht.

[865] Vgl. Strauss, *Schrift*, S. 28: „Augustin steht hier [*trin.* XIII,1,2–3] vor der Tatsache, dass ein Mensch, Johannes der Täufer, in zeitlich-vergänglicher Rede Aussagen macht, die ihrem Gehalt nach einen Sachverhalt be-‚zeichnen', der menschlichem Erkenntnisvermögen unzugänglich ist. […] Wenn einer davon – so gut er es eben vermag – etwas Wahres sagen kann, wird diese Rede ein, ‚*sermo sapientiae*' sein. (Das hätte wohl von Johannes dem Täufer im obigen Fall zu gelten). Dadurch hat das Wort, das Fleisch geworden ist, Christus Jesus, sowohl alle Schätze der *sapientia* und auch der *scientia*." Die Unterscheidung von Logos (*scientia*) in Bezug auf den Inkarnierten und Sophia (*sapientia*) in Bezug auf das göttliche Wort findet sich auch bei Origenes. Vgl. Origenes, *Johanneskommentar Buch I–V*, Hans Georg Thümmel (Hrsg. & Übers.), Tübingen 2011, I,31,221–222: „Wiederum ist Anfang und Ende derselbe, aber derselben nicht nach den begrifflichen Bestimmungen. Anfang ist er, wie wir in den Proverbien gelernt haben, insofern er Sophia ist. […] Insofern er aber Logos ist, ist er nicht Arche [!]."

Augustin beginnt seine Darstellung damit, die Weisheit als eine geistige Tätigkeit zu bezeichnen, „welche [sich] durch die Bemühung um die Beschauung der ewigen Dinge erfüllt und die ihr Endziel in der Erkenntnis allein hat. Ich halte es aber für ein passenderes Vorgehen, daß ich aus den heiligen Schriften selbst etwas einschalte, wodurch beides besser auseinandergehalten werden kann."[866] Diese eingefügte Schriftstelle ist Joh 1,1–14 und wird in *trin.* XIII,1–4 kommentiert.

> Dieser ganze Text, den ich aus dem Evangelium hierher setzte, hat es in seinem ersten Teil mit dem Unwandelbaren und Immerwährenden zu tun, dessen Beschauung uns selig macht [Joh 1,1–5: *in principio erat verbum*]. Im folgenden Teil indes wird vom Ewigen gesprochen in Verbindung mit dem Zeitlichen [Joh 1,14–15: *verbum caro factum est*]. Und deshalb gehört hier manches zur Wissenschaft, manches zur Weisheit, wie unsere vorausgehende Unterscheidung im zwölften Buche dartut.[867]

Augustin erklärt, dass das ewige Wort in der Weise, wie es Gott ist, der Inbegriff der ewigen Prinzipien (*rationes*) ist und folglich der Gegenstand der Weisheit (als Wissenschaft erster Prinzipien). Das göttliche Wort, insofern es sich inkarniert hat, gehört zur Wissenschaft der zeitlichen Dinge und zur geschichtlichen Erkenntnis (*trin.* XIII,1,2: *cognitione historica*). „Deshalb ist Christus unsere ‚scientia'. An ihm vollzieht sich der Aufstieg von der Erfahrung seines Zeugnisses oder des Zeugnisses der Schrift und der Kirche von ihm zur ewigen Wahrheit."[868] In diesen zwei Funktionen, die Christus als ewiger Sohn und Prinzip der zeitlichen Schöpfung hat, kann durchaus eine Spur der Verschmelzung des plotinischen λόγος-Begriff mit seinem νοῦς-Begriff vorhanden sein.[869]

Der Glaube ist hierbei wie ein Stellvertreter in der Seele des Gläubigen anwesend, um in seinem Geist die zeitlichen Geschehnisse Jesu zu repräsentieren, die vergan-

---

[866] *Trin.* XIII,1,1 (CCL 50A,381,1–7): „In libro superiore huius operis duodecimo satis egimus discernere rationalis mentis officium in temporalibus rebus, ubi non sola cognitio uerum et actio nostra uersatur, ab excellentiore eiusdem mentis officio quod contemplandis aeternis rebus impenditur ac sola cognitione finitur. commodius autem fieri puto ut de scripturis sanctis aliquid interseram quo facilius possit utrumque dinosci."

[867] *Trin.* XIII,1,2 (CCL 50A,381,26–31): „Hoc totum quod ex euangelio posui in praecedentibus suis partibus habet quod immutabile ac sempiternum est, cuius contemplatio nos beatos facit; in consequentibus uero permixta cum temporalibus commemorantur aeterna. ac per hoc aliqua ibi ad scientiam pertinent, aliqua ad sapientiam sicut in libro duodecimo praecessit nostra distinctio."

[868] Lorenz, *Gnade*, S. 54.

[869] Vgl. Zwollo, Laela, „Plotinus' Doctrine of the Logos as a Major Influence on Augustine's Exegesis of Genesis", in: *Augustiniana* 60 (2010), S. 235–261, hier: S. 261: „But it is not only the Plotinian νοῦς which influenced the Augustine's *Verbum Dei* doctrine. For example, it is not the νοῦς, but the λόγος which created visible world. It is only the λόγος and not the νοῦς which shares the Verbum's double character or transcendence and immanence."

gen sind und nicht miterlebt wurden, aber durch deren Erinnerung geglaubt werden können (*trin.* XIII,1,3). Folglich findet sich in dem Prinzip „Gottmensch" einerseits die Weisheit (*sapientia*), also auch der Glaube, der dem zeitlichen und historischen Wissen der *Wissenschaft* (*scientia*) zugeteilt wird. Über den Glauben an das Zeitliche des Inkarnierten ist ein Übergang zum Ewigen gegeben worden, das als solcher erkannt werden soll. Augustin legt wiederum eine Schriftstelle aus: „zu erkennen das Geheimnis Gottes, das Christus ist. In ihm liegen verborgen (*absconditi*) alle Schätze der Weisheit (*sapientia*) und der Erkenntnis (*scientia*)" (Kol 2,2–3).[870] Auch wenn die Definition ursprünglich stoisch ist, zeigt Augustin, dass der christliche Gehalt der beiden Wissensformen in Christus dem inkarnierten Wort zu begründen sind. Augustin unterzieht in *trin.* XIV[871] die ciceronische Definition der Weisheit einer „folgenschweren Modifikation."[872] Cicero fasst unter der Weisheit (*sapientia*) sowohl die Kenntnis (*scientia*) menschlicher als auch die göttlicher Dinge (*tusc.* IV,57). Bei Augustin wird die Weisheit nur noch auf die ewigen göttlichen Dinge bezogen und die menschlichen und zeitlichen Dinge der Wissenschaft (*scientia*) überlassen (*trin.* XIV,2). Diese Modifikation der ciceronischen Definition folgt aus der Anwendung der Zwei-Naturen Christi – folglich ist nicht mehr die „Weisheit" oder der Weise Grundstein des Wissens, sondern nur in Christus allein kommen ewiges und zeitliches Wissen zusammen. Gemäß Strauss kann festgehalten werden: „Die Unterscheidung von scientia und sapientia kann demnach als Signatur der Problematik bezeichnet werden, die den Schriftgebrauch Augustins bestimmt, sofern es sich darum handelt vom Veränderlichen zu Unveränderlichen zu gelangen."[873]

Da Augustin diese Erkenntnisse aus der Heiligen Schrift bezieht und das ewige Wort vom zeitlichen inkarnierten Wort unterschieden wird, bemüht er sich sogleich, diesen Unterschied in der semantischen Differenz aufzuzeigen:

> ‚Sie nahmen ihn nicht auf.' (Joh 1,11) Mit keinem Leibessinn nämlich versteht man, was es heißt: Sie glaubten nicht an ihn, sondern wir erkennen es mit dem Verstand der Seele. Auch die Bedeutung der Worte, nicht bloß ihren Lautklang haben wir teils durch den Leibessinn, teils durch den Verstand der Seele erfahren.[874]

---

[870] Kol 2,2–3, VUL: „Et in omnes divitias plenitudinis intellectus, in agnitionem mysterii Dei Patris et Christi Jesu: in quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi."

[871] Vgl. Speer, *Weisheit*, S. 82: „Die Neubestimmung des Gegenstandes der natürlichen Theologie geht einher mit der Zusammenführung von natürlicher Theologie bzw. Vernunft-Theologie und Religion. Diese Neubestimmung vollzieht Augustinus im 14. Buch von de trinitate unter dem Stichwort Weisheit. Diese, die menschliche Weisheit, sei ihrer ursprünglichen Wortbedeutung nach der wahre und vorzügliche Gottesdienst (‚verus ac praecipuus cultus'), ja sie sei als Abbild der göttlichen Weisheit ‚cultus die' und ‚pietas' [trin. XIV,1]."

[872] Speer, *Weisheit*, S. 83.

[873] Strauss, *Schrift*, S. 22.

[874] *Trin.* XIII,1,4 (CCL 50A,384,106–112): „Sui eum non receperunt; intellegitur enim, 'non in eum crediderunt,' quod quid sit nullo corporis sensu sed animi ratione cognouimus. ipsorum

Die Bedeutung (*significatio*) wird nicht durch den Leibessinn (*corporis sensu*) aufgenommen, sondern durch den Verstand der Seele (*animi ratione*). Diejenigen, die also das Wort Gottes nicht aufnahmen, sind die Seelen, die unfähig sind, im Signifikanten (der leiblich gesehen oder gehört wird: das äußere Wort) das Signifikat selbst zu verstehen (das ewige göttliche Wort). Der Glaube soll eine christliche Hermeneutik bestimmen, die über die bloßen Zeichen hinausweist, wie auch das äußere Fleisch Jesu durch die Gegenwart Gottes erfüllt ist. Dieses Verständnis oder diese Hermeneutik aber ist für Augustin die wissenschaftliche Grundvoraussetzung für den Glauben, der an das fleischgewordene Wort glaubt.[875] Hierfür muss das äußere Wort vom inneren geistigen göttlichen Wort, das nicht durch sich selbst im Text erscheint, unterschieden werden (*trin.* XIII,2,5). Wie aber das innere Wort ein einziges ist für alle äußeren Sprachen, so ist das innere geglaubte Wort als *fides quae* (*trin.* XIII,2,5) das Prinzip der Einheit des einen Glaubens und der Einheit aller Gläubigen.

Der einheitliche Glaube muss durch das Ziel einer einheitlichen *fides quae* begründet sein (*ut unum sint*). Augustin weist nach, dass alle Menschen ein und dasselbe wollen, nämlich das glückliche Leben (*trin.* XII,3,6). Dieses Streben erfüllt sich in einem guten und freien Willen (*trin.* XIII,4,7–7,10). Das glückselige Leben muss zudem Unsterblichkeit einschließen (*trin.* XIII,8,11), damit das Glück nicht wieder verloren werden kann.[876] Augustin verweist im Gegensatz zu den ihm bekannten Philosophien (*trin.* XIII,5,8) darauf, dass das glückliche, unsterbliche Leben nur im Christentum durch die leibliche Auferstehung zur ewigen gegenwärtigen Gottesschau erlangt werden kann und zu diesem Zweck Gott Mensch wurde, um einen glaubwürdigen Weg dorthin aufzuzeigen (*trin.* XIII,9,12). Anschließend erklärt Augustin (wie in Buch IV) nochmals Konvenienzgründe für die Menschwerdung und seine Soteriologie, die auf der Gegenüberstellung von Christus und Luzifer aufbaut (*trin.* XIII,10,13–18,13). Die zwei Naturen Christi werden wie folgt auf die Unterscheidung des Wissens bezogen:

---

etiam uerborum non sonos sed significationes partim per corporis sensum, partim per animi rationem didicimus. nec ea uerba nunc primum audiuimus, sed quae iam audieramus et non solum ipsa uerum etiam quae significarent cognita memoria tenebamus et hic agnouimus."

875 Vgl. *Trin.* XIII,19,24: „[W]enn die beiden sich in der angegebenen Weise unterscheiden, daß nämlich die Weisheit den göttlichen, die Wissenschaft den menschlichen Dingen zuzuweisen ist, beides in Christus feststellen und mit mir jeder an ihn Glaubende. Wenn ich lese: ‚Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt', dann verstehe ich unter ‚Wort' den wahren Sohn Gottes, im ‚Fleisch' sehe ich den wahren Menschensohn, und beides zusammen wurde zur einen Person Gottes und des Menschen in unsagbarem Gnadengeschenk verbunden." Vgl. *civ*. XII,14; XIX,20.

876 Vgl. Cicero, *tusc.* V,14,40: „Aber glücklich sein kann man nur auf Grund eines beständigen, festen und dauerhaften Gutes. […] denn wer fürchtet, etwas davon zu verlieren, wird nicht glücklich sein können."

> Das alles aber, was das Fleisch gewordene Wort in Zeit und Raum für uns tat und ertrug, gehört nach der Unterscheidung, die aufzuzeigen wir unternommen haben, zur Wissenschaft, nicht zur Weisheit. Weil aber das Wort zeitlos und raumlos ist, ist es so ewig wie der Vater und überall ganz. Wenn hierüber jemand, so gut er es vermag, eine wahre Rede vorbringen kann, so wird es eine Rede der Weisheit sein. Und deshalb besitzt das Fleisch gewordene Wort, das Christus Jesus ist, die Schätze der Weisheit und Wissenschaft.[877]

Was also das Wort Gottes als Inkarniertes *ist* und über sich verkündet (*trin.* II,2,4: der Sohn ist die Lehre), ist im eigentlichen Sinne die erste Philosophie, die Vollendung der Prinzipienwissenschaft (Joh 1,1: *in principio erat verbum*); was der Mensch darüber Aussagen kann, ist das, was der Weisheit (ie. Christus) am ehesten nahekommen kann. Damit ist aber ein weiterer Nachweis unserer These erbracht, dass die höchste Form menschlichen Forschens und Denkens (Metaphysik) für Augustin eben in der Auslegung dieser Selbstaussagen des göttlichen Wortes liegt (vgl. *io. ev. tr.* XXX,1).

Augustin stimmt also mit den Philosophen darin überein, dass die höchste Form menschlichen Wissens in der Schau der ewigen Dinge, d. h. des göttlichen Reiches besteht. Die Philosophen haben darin geirrt, diese Schau im diesseitigen Leben durch sich selbst erreichen zu wollen, anstatt durch den Glauben mit Christus aufzuerstehen und dann die Wahrheit unsterblich zu schauen.[878] Christus nicht anzuerkennen, sondern die Vermittlung der Dämonen anzunehmen (die unsterblich erscheinen, weil sie nicht leiblich sind) benennt nun Augustin als Götzendienst der falschen Bilder (*trin.* XIII,19,24). Der Weg zur Schau der Wahrheit (als theoretische Vollendung des Geistes) in der Auferstehung des Fleisches (als praktische Vollendung des Leibes, vgl. *trin.* XIII,20,25) ist aber nur dann möglich, wenn aufgrund der äußeren Signifikanten der Heiligen Schrift geglaubt wird, sodass danach das Signifikat, das göttliche Wort, in ewiger Weisheit geschaut werden kann. Der Inkarnierte ist also selbst das Zeichen, das auf sich selbst verweist, er bezeichnet in seinem zeitlichen Fleisch die Weisheit des ewigen Wortes, die in

---

[877] *Trin.* XIII,19,24 (CCL 50A,415,1–9): „Haec autem omnia quae pro nobis uerbum caro factum temporaliter et localiter fecit et pertulit secundum distinctionem quam demonstrare suscepimus ad scientiam pertinent non ad sapientiam. quod autem uerbum est sine tempore et sine loco est patri coaeternum et ubique totum, de quo si quisquam potest quantum potest ueracem proferre sermonem, sermo erit ille sapientiae; ac per hoc uerbum caro factum, quod est christus iesus et sapientiae thesauros habet et scientiae."

[878] Vgl. *trin.* XIII,19,24: „Jene heidnischen Hauptphilosophen aber haben zwar das Unsichtbare an Gott durch das, was geschaffen ist, in geistiger Einsicht zu schauen vermocht; sie hielten jedoch, weil sie ohne Mittler, das heißt ohne den Menschen Christus philosophierten, dessen künftiges Kommen sie nicht den Propheten, dessen eingetretenes Kommen sie nicht den Aposteln glaubten, die Wahrheit, wie es in der Schrift heißt, in Ungerechtigkeit nieder."

seinem Fleisch vergegenwärtigt ist. Augustin drückt diese performative Bedeutung des Inkarnierten an anderer Stelle wie folgt aus:

> Wie jedoch ‚hört' der Sohn den Vater? Wie werden vom Vater dem einzigen Wort viele Worte gesagt? Wie spricht er einen Moment lang zu dem Wort, das er fortwährend ausspricht? […] Und weil es gesagt wurde, deswegen geschah es auch. Es war bereits in dem Wort, dem Wort, das Fleisch geworden ist. Und weil es schon in aller Wahrheit vor dem Fleisch in dem Wort war, deswegen wurde es im Fleisch auf wirksame Weise vollendet. Weil es schon jenseits der Zeit im Wort war, deswegen wurde es zu seiner Zeit im Fleische vollendet.[879]

Man ist fast versucht zu sagen: Der Inkarnierte ist das Zeichen (Fleisch), das bewirkt, was es bezeichnet [*quia dictum est, ideo factum est*]. Vor allem aber weist das Fleisch den Erkenntnisweg: „Durch ihn fahren wir zu ihm fort, durch die Wissenschaft strecken wir uns nach der Weisheit aus" (*trin.* XIII,19,24).[880] Augustin resümiert am Ende des Buch XIII, dass seine Speculation im Spiegel (*speculum*) die Differenz der äußeren Worte zum inneren Wort festgestellt hat, da sie selbst nicht der Gegenstand des Glaubens sind, sondern nur Zeichen zur Erinnerung an die eigentliche Bedeutung: das innere göttliche Wort.

Glaube und Heilige Schrift

Alle Zeichen des Fleisches Christi und der Heiligen Schrift haben nur den Sinn an diese Beziehung zu erinnern. Das religiöse Bewusstsein im augustinischen Sinne besteht darin, dieses Bewusstsein wieder zu erinnern.[881] (*trin.* XIV,13,14): „Sich lieben nun könnte er nicht, wenn er sich ganz und gar nicht kannte, das heißt, wenn er sich seiner nicht erinnerte und sich nicht einsähe. Durch dieses Bild Gottes, das er in sich trägt, ist er so mächtig, da er dem, dessen Bild er ist, anzuhangen

---

[879] Augustinus, *Sermo Arrianorum, Contra Sermonem Arrianorum, Collatio cum Maximino Arrianorum Episcopo, Contra Maximinum Arrianum*, Antiarrianische Schriften, Hermann-Josef Sieben (Übers. & Hrsg.), Paderborn, München, Wien, Zürich 2008, *c.s. arrian.* XII,9 (CSEL 92,68–69,11–14;17–21): „Quomodo autem Filius audit Patrem? quomodo dicuntur a Patre multa verba unico Verbo? quomodo transeunter loquitur ei quem stabiliter loquitur? […] et quia dictum est, ideo factum est. Hoc ergo iam erat in Verbo quod Verbum caro factum est. Et quia in Verbo ante carnem iam erat veraciter, ideo in carne completum est efficaciter: quia in Verbo iam erat sine tempore, ideo in carne completum est suo tempore." Vgl. Fitzgerald, Allan D., „Johannis evangelium tractatus", in: *Augustine through the Ages, An Encyclopedia*, ders. (Hrsg.), Cambridge 1999, S. 474. Fitzgerald sieht eine Abhängigkeit der *tractatus* XX–XXII vom Werk *contra sermonem arrianorum*.

[880] *Trin.* XIII,19,24 (CCL 50A,417,52–53): „Per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam."

[881] Vgl. zur Bedeutung der Erinnerung in der Religion S. 711, Anm. 859.

vermag [vgl. *inhaerere* hier im Sinne von *religere*].“[882] Das Bild Gottes ist der einsehbare Ausgangspunkt, den unerkennbaren Gott zu lieben, und entspricht damit dem Folgenden: „Du sollst den Herrn deinen Gott lieben […] wie dich selbst“ (Mk 12,30–31).[883]

> Wenn er sich aber seines Herrn, da er seinen Geist empfangen hat, in der rechten Weise erinnert, dann merkt er durchaus – er lernt es durch innere Unterweisung – daß er sich nur durch Gottes unverdiente Zuneigung wieder erheben könne, daß er nur durch seinen eigenen freiwilligen Abfall fallen konnte. […] Daher kann er an sie auch nicht mehr erinnert werden. Er glaubt aber hierüber den des Glaubens würdigen Schriften seines Gottes […].[884]

Augustin expliziert noch einmal, dass der Glaube aus der Heiligen Schrift erinnert wird – die Wahrheit, von der sie spricht, wird aber durch innere Unterweisung erkannt, d. h. in der Seele selbst vorgefunden. Hierfür hat der Mensch eine Wahrheit in seiner Seele eingeprägt (imago / eikon als Siegelabdruck), von der Augustin sagt, dass sie in ewigen Regeln der Gerechtigkeit in sein Herz geschrieben wurden, sodass jeder Mensch, der gerecht wird, von dort gewissermaßen „abgeschrieben“ hat. Glauben ist also Erinnern an die innere Wahrheit (Signifikat) durch die semantische Erinnerungsfunktion der Heiligen Schrift (Signifikant) und schafft somit einen indirekten Bezug zum *abditum mentis*, der unerkennbaren Gottheit (Referent) (*trin.* XV,2,2).

Die „Erneuerung des Geistes“ ist die speculative Auferstehung des Geistes[885] zum Bewusstsein der Wahrheit und erfolgt gemäß dem Bilde Gottes (*trin.*

---

[882] *Trin.* XIV,14,20 (CCL 50A,448,82–84): „Diligere porro se ipsam non posset si se omnino nesciret, id est si sui non meminisset nec se intellegeret. qua in se imagine dei tam potens est ut ei cuius imago est ualeat inhaerere.“

[883] Brachtendorf, *Struktur*, S. 322: „Die fundamentale Selbstliebe, so zeigt sich hier, konkurriert nicht mit der Gottesliebe, sondern ist eine Möglichkeitsbedingung für das Sterben nach Gott.“ Folglich weiß Augustin eine Selbstliebe, die zur Gottesliebe führt, zu unterscheiden von einer Selbstliebe, die zur Verdammung in der *civitas mundi* führt (*civ.* XIV,28). Von der Selbstliebe ausgehend kann also ein Verharren in der Sünde als auch der Übergang in die *civitas dei* abgeleitet werden.

[884] *Trin.* XIV,15,21 (CCL 50A,449,17–23): „Quando autem bene recordatur domini sui spiritu eius accepto, sentit omnino quia hoc discit intimo magisterio, non nisi eius gratuito effectu posse se surgere, nonnisi suo uoluntario defectu cadere potuisse. non sane reminiscitur beatitudinis suae. fuit quippe illa et non est, eius que ista penitus oblita est, ideo que nec commemorari potest. credit autem de illa fide dignis litteris dei sui.“

[885] *Trin.* XIV,4,6: „Denn wie man bei der Unsterblichkeit der Seele selbst von einer gewissen Stufung sprechen muß – es hat ja auch die Seele ihren Tod, wenn sie des seligen Lebens entbehrt, welches das wahre Leben der Seele zu nennen ist; unsterblich aber wird sie deshalb genannt, weil sie irgendein Leben zu führen, auch wenn es noch so elend ist, niemals aufhört –, so ist die menschliche Seele, wenngleich ihr Verstand und ihre Vernunft bald betäubt, bald klein, bald groß erscheint, niemals ohne Verstand und Vernunft; wenn sie daher nach dem Bilde

XIV,16,22). Wenn der Mensch dieses Bild bewusst erkennt, dann bezieht er sich auf sein wahres Bild. Bezieht er falsche Bilder auf sich, dann ist er *zugleich* in der Seele und dem Geist nach tot – so, wie ein Götzendiener stirbt, wenn er im falschen Kult in Scheinbildern denkt (*trin.* X,5–10). Diese Erneuerung des Geistes ist bewirkt durch Gott bzw. das wahre Bild Gottes und dient zu nichts anderem als der Erkenntnis Gottes (Kol 3,9). Augustin erklärt:

> Wer also in der Erkenntnis Gottes, in der Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit, von Tag zu Tag voranschreitet und so erneuert wird, überträgt die Liebe vom Zeitlichen auf das Ewige, vom Sichtbaren auf das Geistige, vom Fleischlichen auf das Geistliche, und sorgfältig trachtet er darnach, die Gier nach dem einen zu zügeln und zu mindern und sich in Liebe an das andere zu binden [*alligare*].[886]

Das Bild Gottes vermittelt zwischen ewigem Sein der abgebildeten Realität und dem Nichtsein des zeitlichen Abbildes und ist darum das Bindeglied zwischen zeitlichem Denken und ewiger Gottheit und ein Schlüsselbegriff der Religionsphilosophie Augustins.[887] Diese Erkenntnis Gottes ist erneut der Übergang vom Zeitlichen zum Ewigen (Weisheit) und vom Fleisch zum Geistlichen, wie in der philosophischen Interpretation des Exodus- und Auferstehungsmotivs in Buches IV bereits

---

Gottes geschaffen ist, sofern sie ihren Verstand und ihre Vernunft zur Erkenntnis und zur Schau Gottes gebrauchen kann, so ist in der Tat vom ersten Augenblick an, in dem diese so große und wunderbare Natur zu sein anfing, das Bild Gottes, mag es so verbraucht sein, daß es beinahe nicht mehr ist, mag es verdunkelt und entstellt sein, mag es hell und schön sein, immer vorhanden."

[886] *Trin.* XIV,17,23 (CCL 50A,454,20–455,24): „In agnitione igitur dei iustitia que et sanctitate ueritatis qui de die in diem proficiendo renouatur transfert amorem a temporalibus ad aeterna, a uisibilibus ad intellegibilia, a carnalibus ad spiritalia, atque ab istis cupiditatem frenare atque minuere illis que se caritate alligare diligenter insistit."

[887] Bei Platon (*Sophistes* 241b, vgl. zur Bildtheorie S. 88, Anm. 35 stellt sich die Frage von der Unterscheidung von Sein und Schein anhand der Frage nach der Erkenntnis des Seins. Ist durch Zenon in der unendlichen Teilbarkeit des räumlichen Kontinuums (man beachte bei Augustin die Hinweise auf die unendliche Teilbarkeit der Schöpfung, vgl. *gn. litt.* II,4,8) elenchtisch das Sein bewiesen worden, so stellt sich Platon dem Problem, dass das Sein nur erkannt werden kann, wenn es unterschieden ist. Damit muss es vom Nichtsein unterschieden werden, das an sich das Kriterium für ein Scheinwissen ist. Folglich muss Platon die Möglichkeit beweisen, dass es ein Sein gibt, das Schein erweckt, also in sich Nichtseiendes trägt. Das Exemplum dieses Seins ist für Platon das Bild, das in eben dem Maße *IST*, wie es ein Scheinbild des wahren Seins ist. Die gesamte Realität ist für Platon darum eine Stufung von Bildern, die zum Teil wahrhaft/er oder scheinbar/er das Sein abbilden. Hierbei werden die Bildformen eikon, eidolon, doxa, mimesis, phantasma und pseudä unterschieden. Diesen scheint bei Augustin imago, idolum, similitudo, imitatio/congurentia/aequalitas, phantasia, medacium zu entsprechen (vgl. *div. qu.* LXXIV). Den Geist als Abbild Gottes in dieser vermittelnden Bildfunktion kennt auch Plotin, der den νοῦς als εἰκών des Einen versteht (*Enn.* V 1,3; V,1,7). Zur Verähnlichung zum Urbild durch Erkenntnis vgl. *io. ev. tr.* XL,9; *gn. litt.* VI,28,39; XII,7,18. Auch Apuleius sieht den Zweck der wahren Philosophie in der Verähnlichung mit Gott vgl. *de deo socratis* 21.

zu sehen war. Augustin deutet sie als den Weg der geistigen Auferstehung, als einen Weg, „zum Glauben zu kommen", bzw. als einen epistemologischen Exodus.[888] Es ist ein Voranschreiten in Spiegeln und Rätselbildern (*trin.* XIV,19,25), womit die Speculationen der Seele und der Schrift gemeint sind. So ist dann die Auferstehung des Geistes das Bild der Auferstehung des Leibes – d. h. der Glaube, der dem Schauen im Eschaton vorausgeht (*trin.* XIV,18,24).

Am Ende weist Augustin darauf hin, dass dies das Ziel ist, das selbst von Cicero als Vollendung des philosophischen Lebens[889] angesehen wurde, und fasst zusammen: „Die ewigen Seelen freilich werden durch diese Ermahnung nicht unpassenderweise aufgeweckt, daß sie sich in ihrer Bahn finden lassen sollen, wenn das Ende dieses Lebens kommt, das heißt auf den Wegen des Verstandes und des Verlangens nach Forschung, und sich weniger verstricken und verwickeln in die Fehler und Irrtümer der Menschen, damit ihnen die Rückkehr zu Gott [*regressus ad Deum*] leichter fällt."[890]

---

[888] Darin ließen sich christlich Exodus-Allegorie und griechische Odyssee-Allegorie parallelisieren, vgl. Fox, Robin Lane, *Augustinus, Bekenntnisse und Bekehrungen im Leben eines antiken Menschen*, Karin Schuler, Heike Schlatterer (Übers.), Stuttgart 2017, S. 280–281: „Stattdessen müssen wir Odysseus nachahmen und die möglichen Phasen der inneren Reise unserer Seele auf dem Weg nachhause erkennen. Diesem Weg müssen wir folgen, trotz der Sirenengesänge unseres Körpers [Exodus der Seele aus der Wüste]. […] Er selbst bevorzugte unbedingt den introspektiven Weg."

[889] Vgl. *Trin.* XIV,19,26: „Auf diese beschauende Weisheit, die, wie ich glaube, in den heiligen Schriften von der Wissenschaft unterschieden und im eigentlichen Sinne Weisheit genannt wird, natürlich Weisheit des Menschen – er kann sie freilich nur von jenem haben, an dem der Verstandes- und vernunftbegabte Geist Anteilnahme gewinnen kann, um so wahrhaft weise zu werden –, weist Cicero [Hortensius fragm. 97] am Ende seines Zwiegesprächs Hortensius mit den Worten hin; ‚Wenn wir dies Tag und Nacht überdenken und unsere Einsicht, welche die Schärfe des Geistes ist, schärfen und uns davor hüten, daß sie stumpf werde, das heißt, wenn wir als Philosophen leben, dann haben wir große Hoffnung, daß uns, wenn unsere Meinungen und Anschauungen sterblich und vergänglich sind, nach der Erfüllung unserer menschlichen Aufgaben ein willkommener Untergang bevorsteht, nicht ein schmerzliches Erlöschen, sondern gleichsam das Ausruhen vom Leben. Wenn wir aber, wie die alten Philosophen, und zwar gerade die größten und weitaus berühmtesten glaubten, unsterbliche und göttliche Seelen haben, dann muß man annehmen, daß diesen, je mehr sie immer in ihrer Bahn waren, das heißt im vernünftigen Überlegen und im Verlangen nach Forschung, und je weniger sie sich in die Fehler und Irrtümer der Menschen verstrickten und verwickelten, um so leichter der Aufstieg und die Rückkehr in den Himmel sein werde.'"

[890] *Trin.* XIV,19,26 (CCL 50A,459,59–64): „Aeterni quippe animi non inconuenienter hac exhortatione excitantur ut in suo cursu reperiantur cum uenerit uitae huius extremum, id est in ratione et inuestigandi cupiditate, minus que se admisceant atque implicent hominum uitiis et erroribus ut eis facilior sit regressus ad deum."

7 Das Verbum Dei [XV]

a Der Anfang der Vernunft

„Wenn er [Gott] also, so man ihn sucht, gefunden werden kann, warum heißt es dann: ‚Suchet sein Antlitz immerdar?' Ist er etwa, auch wenn er gefunden ist, immer noch zu suchen? So ist in der Tat das Unbegreifliche zu suchen: nicht soll glauben, nichts gefunden zu haben, wer finden konnte, wie unbegreiflich ist, was er suchte."[891] Augustin stellt zunächst fest, dass er für das ambitionierte Unternehmen, ein Bild Gottes wirklich erkennen zu können, nicht die nötigen Voraussetzungen mitbringt, da das Bild nur am Urbild, Gott, den er noch nicht kennt, identifiziert werden könnte. Deshalb ist das ganze Unternehmen aber nicht sinnlos. Es kann nämlich der Vorgriff auf den unerkennbaren Gott den suchenden Glauben durch „*indicia*" und „*vestigia*" begründet und damit der Anfang des Ewigen im menschlichen Geist gesetzt werden. Augustin wechselt jedoch in Buch XV vom Schema der psychologischen Ternare hin zur Hermeneutik des *verbum*-Begriffs und der semantischen Analogien, die sich hierdurch ergeben.[892]

Die Problematik besteht darin, dass der Mensch am Anfang seiner Suche schon wissen muss, was er zu finden hofft. Dazu hatte sich Augustin bereits in *de quantitate animae* geäußert: „Suchen heißt noch nicht gefunden haben. Immer suchen

[891] *Trin.* XV,2,2 (CCL 50A,461,13–17): „Si ergo quaesitus inueniri potest, cur dictum est: quaerite faciem eius semper? an et inuentus forte quaerendus est? sic enim sunt incomprehensibilia requirenda ne se existimet nihil inuenisse qui quam sit incomprehensibile quod quaerebat potuerit inuenire."

[892] Vgl. Schindler, *Wort*, S. 103: „Eine sich anbahnende Beziehung zwischen den Trinitätsanalogien und der imago-Lehre konnte aufgezeigt werden, doch ist sie – außerhalb von de trinitate – als äußert schwach zu betrachten. Bei der verbum-Spekulation wäre die Beziehung zur imago wie zur Trinität natürlich von der Sache her gegeben, ist aber in Wirklichkeit äußerst gering." Schindler scheint nicht davon auszugehen, dass Augustin am Schluss des Werkes *de trinitate* in der *verbum*-Interpretation die eigentliche Lösung sucht, da die analoge Deutung der Ternare nicht die gewünschten Erfolge zeitigte. Schindler betont dies auch nochmals auf S. 193. Obwohl er auf S. 195 und S. 227 eine theoretische Verbindung zwischen menschlichem und göttlichem Wort, sowie der menschlichen Einsicht zur eschatologischen Schau des göttlichen Wortes kennt. Vorliegende Arbeit geht davon aus, dass die Inkarnation und ihre philosophische Deutung als Vermittlung des Signifikats (*verbum dei*) genau dieser theoretischen Funktion dienen sollen. Auf S. 240 „vermutet" Schindler selbst, dass die Einheit von Vater und Sohn als Einheit von Gott und Wort eine „inkarnatorische" Einheit von (biblischem) Wort und der Sache der Schrift (Gott) bedeuten muss. Eben diese Vermutung soll in diesem Kapitel ihren Nachweis erhalten, sodass der Kern der augustinischen Lehre (*filius doctrina est*: *trin.* II,2,2) nicht nur für eine „mehrfach gebrochene Spiegelung" (S. 241) gehalten, sondern klarer gefasst wird. Vgl. weiter: Welbers, Ulrich, *Religiöse Semantik, Eine sprachphilosophische Grundlegung*, Paderborn 2014, S. 174ff.

heißt also niemals finden."[893] Wie entsteht also das Wissen und wo ist sein Anfang: im Wissen oder im Verstand [*mens*]?

Augustin spielt in *de quantitate animae* den (aristotelischen) Ansatz durch, dass immer schon ein Wissen gebraucht wird, um daraus neues Wissen entstehen lassen zu können (vgl. Aristoteles, *Anal. post.* I 1, 71a1f.). Für diesen Anfang des Wissens muss immer schon gegebenes Wissen [*scientia insita*] vorausgesetzt werden (*an. quant.* XXVII,52).[894] Entsteht aus diesem aber neues Wissen, so handelt es sich laut Augustin vielmehr um Schlussfolgerung [*ratiocinatio*] und nicht um Vernunft [*ratio*]. Auf die Frage, wie das erste gegebene Wissen entsteht, antwortet Augustin[895], dass es durch die Vernunft [*ratio*] geschaut [*videre*] wird und als Gesehenes zum bestimmten Wissen geworden ist. Das neue Wissen (insbesondere dann, wenn es sich auf Gott bezieht und keinen weltlichen Ursprung haben kann) entsteht *ex nihilo*, kann also nur durch Gott selbst verursacht sein.[896] Die Vernunft als Blick [*aspectus*] ist durch das Gesehene/Geschaute [*visio*[897]] zum Wissen

[893] *An. quant.* XXVII,52 (CSEL 89,198,7–8): „Nam qui quaerit, nondum invenit; ita si semper quaerit, nunquam invenit."

[894] Vgl. Augustinus, *de quantitate animae liber unus*, Carl Johann Perl (Übers.), Paderborn 1960, XXVII,53: „Es handelt sich darum, dass du kurz vorher gesagt hast, ich müsse dir zustimmen, dass wir, bevor wir zur Vernunft kommen, ein Wissen besitzen, weil sich die Vernunft, wenn sie uns zum Unbekannten führen soll, auf Bekanntes (Gewusstes) stützen muss. Nun aber haben wir festgestellt, dass man für diesen Vorgang nicht das Wort ‚Vernunft' anwenden darf: der gesunde Verstand beschäftigt sich nicht immer damit, obwohl er immer Vernunft besitzt. Richtiger vielleicht wird man den Vorgang ‚Überlegung' nennen, so dass ‚Vernunft' ein bestimmter Blick des Verstandes ist, während ‚Überlegung' das Aufsuchen der Vernunft, das heißt die Bewegung dieses Blickes auf die zu erwägenden Objekte hin genannt wird. Daher ist die Überlegung nötig zum Suchen, die Vernunft zum Sehen. Wenn dieser Verstandesblick, den wir Vernunft nennen, auf eine Sache gerichtet wird, sieht er sie und wird ‚Wissen' genannt."

[895] Vgl. *an. quant.* XXVII,52: „Sieht sie der Verstand aber nicht, obwohl er den Blick dahin richtet, spricht man von Unkenntnis oder Unwissenheit. Denn nicht jeder, der mit den körperlichen Augen schaut, sieht auch. Das können wir sehr leicht in der Finsternis beobachten. Hieraus erhellt, wie ich meine, dass Schauen und Sehen (das heißt Sehenwollen und Erblicken) zweierlei ist. Diese beiden Akte nennen wir, wenn es sich um den Verstand handelt, ‚Vernunft' und ‚Wissen'." Ebd., XXVII,53: „Selbst ein Blinder wird hier nicht zweifeln, dass wir schauen, um zu sehen und nicht sehen, um zu schauen. Also muss man zugeben, dass Sehen höher zu bewerten ist als Schauen. Ja, unbedingt. Also ist Wissen mehr wert als Vernunft. […] Der Mensch hingegen hat Vernunft, durch die er mit Mühe zum Wissen gelangt."

[896] Vgl. Körner, Franz, „Abstraktion oder Illumination? Das ontologische Problem der augustinischen Sinneserkenntnis", in: *Recherches Augustiniennes* 2 (1962), S. 81–109, hier: S. 109: „So erwächst dem Menschen nach Augustins Auffassung allein vom *Schöpfer* her das wahre Verständnis für die in der Sinneserkenntnis begegnende Schöpfung, die es ‚wahrheits-gemäß' nachzuschaffen gilt, indem wir den andauernden Schöpfungsakt Gotts in unserem Innenbereich mitvollziehen ‚per participationem'."

[897] *Visio* wird meistens mit ‚Schau' übersetzt, jedoch ebenfalls mit ‚Sehen' oder ‚Anschauung'. Ganz umgekehrt verwendet Carl Johann Perl (*Die Größe der Seele*, Paderborn 1960, XVII,53,

[*scientia*] geformt. Diese frühe Analyse des Vernunftprozesses zeigt zum einen die beiden Komponenten: erstens Blick/Hinsehen [*aspectus*] als Vernunft [*ratio*]; und zweitens Schau/Gesehen-haben [*visio*] als Wissen [*scientia*]. Daraus folgt, dass die suchende Vernunftbewegung nach neuem Wissen stets auf ein schon *gegebenes* Wissen schauen muss [*scientiam pluris quam rationem*].

Die Vernunft ist zeitlich früher, zielt jedoch auf das sachlich spätere Wissen, durch das sie geformt wird: Diese Formung beschreibt Augustin in *trin.* XV als Bestimmung des Wortes. Augustin hält in einer methodischen Bemerkung fest: „Die göttliche Verkündigung erging aber zu unserer Einübung so, daß wir uns nicht um Dinge, die offen auf der Hand liegen, sondern mit um so größerem Eifer um Dinge, die in der Verborgenheit zu erspüren und aus der Verborgenheit ans Licht zu ziehen sind, forschend bemühen müssen."[898] Die Wahrheit ist also nicht einfach offen vor Augen gestellt, sondern das Wissen um die göttlichen und verborgenen Dinge muss zunächst durch eine hermeneutische Methode zutage gefördert werden.

Wo ist der Anfang des ersten Wissens? „Nicht bloß das Gewicht der göttlichen Bücher verkündet ja, daß Gott ist, sondern die ganze uns umgebende Natur des Alls, zu der auch wir gehören, ruft in ihrem Gesamt laut, daß sie einen alles überragenden Schöpfer hat."[899] Der Vorgriff auf das ewige Wort, durch das alles geschaffen wurde, erfolgt durch die Interpretation der Heiligen Schrift und der Schöpfung, die beide als Signifikanten einer unbegreiflichen und verborgenen Wahrheit gedeutet werden.[900] Diese „Deutung" erfolgte insbesondere an der Kreatur Mensch, die nach der Heiligen Schrift Ebenbild Gottes ist (womit beide Ausgangspunkte Schöpfung und Schrift zusammenkommen) (*trin.* XV,6,10). Augustin vollzieht eine geistige Introspektion, um sich durch die Struktur des Geistes, der

S. 81) ‚Schau' als Übersetzung für *aspectus* und *visio* wird mit ‚Sehen' übersetzt. In dieser Arbeit wird klassischerweise ‚Schau' als Übersetzung von *visio* verwendet, auch wenn der Begriff im Deutschen nicht klar, bzw. schillernd (wie Anschauung auch) je nach philosophischem Kontext belegt ist. Auch wenn die Übersetzung ‚Sehen' von *videre* (Verb zum Substantiv *visio*) sicherlich korrekter wäre, wird das Sehen doch mehr körperlich und Schau in diesem Kontext als der Vernunft zugehörig verstanden und damit passender für die Schau der Vernunft (dem Sohn) und die Schau Gottes verwendet. Augustin differenziert zwischen *aspectus* als allgemeines „Blicken" und *visio* als exaktes „Hinsehen/Gesehen-Haben" (bspw.: „Man hat nachgeschaut, aber nichts gesehen."). *Aspectus* entspricht der Vernunft „als Sehen können". V*isio* entspricht dem Wissen als „konkret erkannt haben".

898 *Trin.* XV,17,27 (CCL 50A,501–502,5–7): „Ut autem nos exerceret sermo diuinus non res in promptu sitas sed in abdito scrutandas et ex abdito eruendas maiore studio fecit inquiri."

899 *Trin.* XV,4,6 (CCL 50A,467,4–8): „Neque enim diuinorum librorum tantummodo auctoritas esse deum praedicat, sed omnis quae nos circumstat, ad quam nos etiam pertinemus, uniuersa ipsa rerum natura proclamat habere se praestantissimum conditorem."

900 Vgl. Mayer, *Zeichen* I, S. 247: „Ja von dort her [neuplatonischer Chorismos] wird erst verständlich, dass die Zeichen einerseits keinerlei Bedeutung haben, wie das anhand der Sprache von ihm gezeigt wurde, andererseits aber auch, dass die Dinge dieser Welt für den erkennenden Menschen nur dann von Bedeutung sind, wenn sie ihm zu Zeichen werden."

sich in kontingenten und sukzessiven Reflexionsprozessen vollzieht, bis zu dem Moment des lichten Aufblitzens ewiger Wahrheit „vorzudenken" (*trin.* XV,7,13). Als wandelbares Denken setzt es einen unwandelbaren zugrunde liegenden Geist voraus (vgl. hierzu Plotin *Enn.* V 3,4 & V 3,6).[901] Auch wenn der Blick auf den absoluten Geist Gottes, dessen Ewigkeit gerade durch seine Allwissenheit bestimmt ist, nicht möglich ist, so erkennt Augustin doch, dass sein zeitliches Denken nur unter Voraussetzung dieses göttlichen Denkens, d. h. eines ewigen *nicht sukzessiven* Wissens möglich sein kann.[902]

Augustin erklärt zunächst *trin.* XV,8,14, wie er 1 Kor 13,12 und die Begriffe Bild (*imago*) und Spiegel (*sepculum*) versteht. Um ein Missverständnis zu vermeiden, erklärt Augustin im Rückgriff auf das Griechische, dass nicht *specula* (Anhöhe) gemeint ist, von der herab etwas gesehen wird, sondern der Spiegel. In dem Spiegel erkennt man, wie Augustin aus 2 Kor 3,18 weiß, ein Bild, in das der Mensch umgewandelt werden soll. „Das also haben wir zu verwirklichen gesucht, daß wir durch das Bild, das wir selbst sind, irgendwie jenen sehen, von dem wir geschaffen sind, gleichwie in einem Spiegel."[903] Augustin erkennt das Bild, das der Mensch darstellt, als den Ausgangspunkt, das natürliche Zeichen (*doctr. chr.* II,1,1,1), das ihm eine Einsicht in das Urbild gewährt. Allerdings weiß er auch: „Wir werden umgewandelt, wir werden von einer Form in die andere gewandelt, wir gehen von der dunklen Form hinüber in die helle. Auch die dunkle Form ist ja Bild Gottes."[904]

Eine Stelle *io. ev. tr.* XXIII,10 aus dem *tractatus in iohannis evangelium* bespricht ebenfalls die Bild-Erkenntnis im Geist. Augustin fordert hier dazu auf: „steig hinab in dich, tritt ein in dein Inneres, in deinen Geist, und betrachte dort, was ich sagen will."[905] Augustin möchte durch das Bild, das im Geist erkannt wird, Gott als Urbild aufzeigen – ein Ansatz, der nicht nur aus der Schrift, sondern auch von Cicero her bekannt ist: „Ich hatte, antwortest du, in meiner Seele eine eingepflanzte (*insitam*) gewisse Vorstellung [*informatio*] von der Gottheit. […] Doch angenommen, der Gott sei, so wie ihr das wollt, ein Bild [*effigies*] und Abbild [*imago*] des

---

[901] Vgl. Beierwaltes, Werner, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit, Plotins Enneade V 3*, Frankfurt a. M. 1991, S. 89.

[902] Vgl. *conf.* XI,31,41. Hier leitet Augustin die Ewigkeit Gottes als Grund der Zeit aus Gottes Allwissenheit ab. Denn der Geist, der alles weiß, kennt auch alle Zeiten und sofern diese nicht erinnert und erwartet werden, sondern nur erkannt, hat Gottes Geist alles absolut gegenwärtig und dieses „Heute", „Jetzt" oder dieser „Tag" ist die gegenwärtige Ewigkeit. Vgl. *simpl.* II,2,3. Vgl. S. 201, Anm. 169.

[903] *Trin.* XV,8,14 (CCL 50A,479,6–9): „Hoc ergo facere conati sumus ut per hanc imaginem quod nos sumus uideremus utcumque a quo facti sumus tamquam per speculum."

[904] *Trin.* XV,8,14 (CCL 50A,480,24–27): „Transformamur ergo dixit, de forma in formam mutamur atque transimus de forma obscura in formam lucidam, quia et ipsa obscura imago dei est."

[905] CCL 36,239,6–7: „Descende in te, adi secretarium tuum, mentem tuam, et ibi uide quod uolo dicere."

Menschen."[906] Augustin kennt die vergleichbare Lehre, dass Gott Bild des Menschen sei und dieses Bild als eine eingeborene Information[907] in der menschlichen Seele aufgesucht werden kann: „Alle haben nämlich einen angeborenen [*innatum*] und gleichsam in die Seele eingemeißelten [*inscultum*] Glauben an die Existenz von Göttern."[908] Die Gottebenbildlichkeit bietet sich also sowohl biblisch als auch philosophisch zur Klärung an – wobei bei Augustin der Mensch das Abbild Gottes und nicht wie bei Cicero Gott das Bild des Menschen darstellt.[909]

Der Mensch ist also nicht nur Bild Gottes und verweist auf sein Urbild, sondern dieses Bild besteht gerade darin, potenziell die lichte Form Gottes aufnehmen zu können und dadurch transformiert zu werden. Da aber für Augustin der Geist (*memoria*) von der Form der Einsicht (*intelligentia*) geprägt wird, wird der Mensch in gewissem Sinne zu dem, was er denkt: „Der von dem gewussten Gegenstand geformte Gedanke ist nämlich das Wort, das wir im Herzen sprechen."[910] Der Mensch ist gerade dadurch Bild Gottes, weil er fähig ist Gottes Form aufzunehmen (*capax dei*[911]). Der Mensch kann also einen Anfang des Denkens *wissen*, weil er als Abbild des Uranfangs ein zeitlicher Anfang *wird*.

---

[906] Cicero, *nat. deo.* I,100–103.

[907] Vgl. Perler, Othmar, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt*, Freiburg (i.d.Schw.) 1931, S. 28: „Also verlangt sie ein höheres, durch die Wahrheitsmitteilung informierendes Prinzip. Dieses ist die göttliche Wahrheit und Weisheit selbst, das Wort Gottes, sofern es den Menschen erleuchtet. Die Fähigkeit, durch welche die Seele diese göttliche Wahrheit erkennt, in welcher also diese ‚informatio' geschieht, sind nicht die Sinne – diese sind vielmehr ein Hindernis […]. [D]ieser ist der oberste, Gott nächststehende Teil der Seele, ihr ‚Haupt'."

[908] Cicero, *nat. deo.* II,12.

[909] Cicero gibt trotzdem das Motiv dafür, dass der höchste Teil des Menschen die Vernunft ist, zu der aufgestiegen werden soll. Cicero, *de finibus bonorum et malorum*, *Über das höchste Gut und das größte Übel*, Harald Merklin (Hrsg. & Übers.), Stuttgart 2010, V,40: „Und müsste nicht gerade der beste Teil der Seele am wertvollsten sein und in dieser Erfüllung der Natur das Ziel des höchsten Gutes bestehen, da ja der Geist und die Vernunft bei weitem und mit großem Abstand an der Spitze stehen? So ist das, was das Höchste aller erstrebenswerten Dinge bildet und was sich von der ersten Empfehlung [*commendatio*] der Natur, in vielen Stufen aufgestiegen [*ascendere*], um zum Gipfel [*summus*] zu gelangen, dessen Krönung die Unversehrtheit des Körpers und die vollkommene Vernunft des Geistes bilden."

[910] *Trin.* XV,10,19 (CCL 50A,486,76–77): „Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus uerbum est quod in corde dicimus."

[911] Vgl. *trin.* XIV,4,6. In diesem Zusammenhang kann evtl. eine etymologische Spekulation hilfreich sein. So leitet sich das Wort *principium* von *primus* (erster) und *capere* (begreifen) ab, also das, was zuerst zu begreifen/erfassen ist. Generell wird es aber von *princeps/principatus* abgeleitet. D. h. von *primus caput*, dem *princeps* (Augustus), der in der Senatsredeliste das Privileg hat, zuerst das Wort zu ergreifen. Vgl. Georges, Karl Ernst, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, Bd. 2, Art. „Principium", Sp. 1923–1924. Zitiert nach: http://www.zeno.org/nid/20002587114. Letzter Zugriff: 12.6.21. Augustin mag vielleicht über den Wortstamm *capere* das *principium* mit der Fähigkeit des Menschen, *capax dei* zu sein, verbunden haben, soweit sich *capax dei* ebenfalls von *capere* herleiten lässt. Das Prinzip ist das Erste, was

Darum erkennt der Mensch die Dreiheit in sich, die ihm die göttliche Trinität vergegenwärtigt. „*A deformi forma formosam transformatur in formam.*“[912] Diese Re-Formierung und Transformierung (Röm 12,2 VUL: *sed reformamini in novitate sensus vestri*) in das Bild Gottes, das der Möglichkeit nach schon angelegt ist, erlangt der Mensch durch die Speculation, d. h. die *θεωρία* des Bildes im Spiegel, das er aus Natur, Geist und Schrift gläubig auf sich bezieht, um die Übereinstimmung beider Bilder in der ewigen Gottesschau zu erlangen, in der sich Schauender und Geschauter gegenseitig formal durchdringen. Die speculative *θεωρία* sowie die religiöse Philosophie, die in der Erkenntnis des ewigen Wort Gottes besteht, ist ein Vorgriff auf die Gottesschau. Sie stellt die Vollendung des theoretischen Lebens dar, indem sie in ihren Urheber (Wort Gottes) durch die *visio* in einer „präsentisch-eschatologische“ Speculation antizipiert (*civ.* XIX,1; *conf.* X,20,19–26,37).

b Die Unterscheidung von innerem und äußerem Wort

Nach der Analyse der „trinitarischen“ Akteinheit des Bewusstseins – vor allem in Buch XIV – nimmt Augustin den Bezugspunkt dieser Akte, nämlich das Subjekt der Kontemplation, in den Fokus: das *verbum dei*. Es könnte gesagt werden, dass der Ternar die formale Entsprechung des menschlichen Abbildes darstellt, aber die Speculation des *verbum dei* die materiale Entsprechung, sodass der menschliche Geist tatsächlich durch sein Urbild erneuert wird und im Geiste auferstehe, d. h. gegenwärtig schon den geistigen *transitus* von seiner adamitischen Menschlichkeit zum inkarnierten Gottmenschen vollzieht.

Hierbei ist von zentraler Relevanz, das *verbum intimum* in Entsprechung zum *verbum dei* zu durchdenken.[913] Dieser Problemzusammenhang wird in zwei Be-

---

zu begreifen ist und der Mensch als *capax dei* besitzt eine Fähigkeit/Fassungsvermögen, genau dieses Erste zu begreifen. Mit diesem Terminus soll eine grundsätzliche Metaphysikfähigkeit des Menschen ausgesagt werden, sodass sich Prinzip (Gott) und Prinzipiiertes (Mensch) in einem bewussten Verhältnis zueinander bestimmen lassen (*vera rel.* XLIV,82): Der Mensch ist ein prinzipienfähiges Wesen, d. h. er ist auf Gott (das erste Prinzip) hin geschaffen (*conf.* I,1,1). Die Vernunft ist als *ratio* so etwas wie die *Grund*-gebende Fähigkeit des Geistes. Vgl. Lorenz, *Gnade*, S. 75: „Der menschliche Geist ist so geschaffen, dass er sich seines Schöpfers erinnern kann, er ist ‚Dei capax‘, und darin besteht seine Gottebenbildlichkeit. Die ‚imago Dei‘ hat ihr Sein als ‚memoria Dei‘.“ Vgl. Körner, *deus,* S. 185: „Denn diese ist Grundkraft der menschlichen Seele, deren Sein und Erkennen aus der Schöpferratio stammt und deshalb ‚grundfähig‘ (rationalis) zu dem göttlichen Urgrunde (rationes aeternae – Deus veritas) ruhelos zurückstrebt.“

[912] *Trin.* XV,8,14 (CCL 50A,480,31–32): „Wir werden umgewandelt, wir werden von einer Form in die andere gewandelt, (wir gehen von der dunklen Form hinüber in die helle).“

[913] Vgl. Brachtendorf, *Struktur*, S. 322: „Der konkrete Gedanke korrespondiert demjenigen Inhalt des Gedächtnisses, den er aktualisiert, ebenso wie der Sohn Gottes den Vater repräsentiert. […] So wie der Sohn ‚verbum dei‘ heißt, kann somit auch die ‚cogitatio‘ ‚verbum intimum‘ genannt werden, wobei in beiden Fällen ‚verbum‘ nicht als Hinweis auf Sprache zu verstehen

griffen gefasst: Wissen (inneres Wort) und Wahrheit (göttliches Wort). Zunächst stellte sich aber die Frage nach der Einheit von Denken und Sprache, innerem und äußerem Wort.[914] Zur Frage von Einheit von Denken und Sprache trennen sich zwei gleichermaßen zu kurz greifende Interpretationen. [915] Mojsisch bestreitet den Zusammenhang von Denken und Sprache von innerem und äußerem Wort rundheraus. Sogar die Tatsache, dass Augustin – unter Berücksichtigung der Tatsache, dass Erkenntnis für Mojsisch nur ohne Sprache stattfindet – einen sprachlichen Text zu dieser Frage schreibt, betrachtet Mojsisch bereits als „Fehlgriff". Hier scheint man Augustin mit Augustin widerlegen zu wollen.[916] Gegen diese Sichtweise spricht: „Der von dem gewußten Gegenstand geformte Gedanke ist nämlich das Wort, das wir im Herzen sprechen. Dies ist nicht griechisch, nicht lateinisch, noch einer sonstigen Sprache zugehörig."[917] Das innere Wort ist für Augustin ausdrücklich das Prinzip aller äußeren Worte (Sprachen), sodass folglich nicht behauptet werden kann, dass es keinen Zusammenhang von Denken (inneres Wort) und Sprache (äußerem Wort) bei Augustin gebe.

---

ist, sondern als Metapher für die vollständige Repräsentation einer Wirklichkeit durch eine andere."

[914] Vgl. Fuhrer, *Hermeneutik,* S. 137: „Wiederum stellt sich jedoch die Frage, wie sich in diesem Kommunikationsprozess die Lücke zwischen den bloßen Wörtern dieser Texte einerseits und der nonverbalen Vermittlung in der Erleuchtungserfahrung andererseits geschlossen haben soll, sodass Augustin in der Folge wissen konnte, dass diese Texte die Wahrheit enthielten. […] Es [inneres Wort] wird analog zum ‚uerbum dei' verstanden und ist damit notwendigerweise wahr. Es ist Ausdruck eines erleuchteten Wissens (‚notitia'), das zunächst in Gedanken (in der ‚cogitatio') aktiviert, das aber doch schließlich mit Lauten geäußert wird."

[915] Vgl. Hofmann, *Wort*, S. 49 „Für die größere Gruppe ist das verbum dei nur eine bildhafte Sprechweise, die Augustin aus dem Johannes-Prolog übernimmt, ohne sie theoretisch fruchtbar machen zu können. […] Für einige wenige Interpreten dagegen bleibt der in De trinitate beschriebene Schnittpunkt von menschlicher und göttlicher Rede im ‚inneren Wort' ein konstitutiv sprachliches geschehen, das der Bischof von Hippo innovativ gedeutet hat."; S. 84–85 „Das innere Wort ist gar nicht von der Sprache her gedacht sondern ein Behelfsbild, in dem Augustin ganz unterschiedliche Traditionslinien verknüpft und das ‚eher traditionell-zufällig' den Namen ‚Wort' behält. 2. Das innere Wort ist insofern als sprachlich aufzufassen, als es ein Element des Bezeichnungsprozesses herausgreift und das stoische λεκτόν weiterdenkt bzw. mit dem dicibile aus De dialectica zu vergleichen ist. 3. Das innere Wort ist genuin sprachlicher Natur, weil es die Sprachgebundenheit menschlicher Erkenntnis und Kommunikation auf den Punkt bringt." Für Hofmann bestehen hier zwei bzw. drei grundsätzlich unterschiedliche Interpretationsweisen, die sich jedoch gar nicht ausschließen müssen. Dass das *Wort* Traditionsgut ist, ist offensichtlich. Dass es die Funktion des Signifikats behält, ist gezeigt worden. Dass es aber *nur* als sprachliches Prinzip bei Augustin gedacht wird, läuft Augustins metaphysisch begründeter Semantik klar zuwider.

[916] Vgl. Mojsisch, Burkhard, „Nachwort", in: Augustinus, *de magistro*, ders. (Hrsg. & Übers.), Stuttgart 1998, S. 143–154, hier: S. 154.

[917] *Trin.* XV,10,19 (CCL 50A,486,76–78): „Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus uerbum est quod in corde dicimus, quod nec graecum est nec latinum nec linguae alicuius alterius."

Gadamer geht dementgegen von einer Einheit von Denken und Sprache bei Augustins innerem Wort aus und baut auch seine eigene hermeneutische Position auf Augustin auf.[918] Der Sichtweise, das Denken mit der Sprache für identisch zu erklären, scheint Augustin aber auch zu widersprechen: „Aber dort ist die abgründigere Tiefe unseres Gedächtnisses, wo wir auch jene Inhalte finden, die wir zum ersten Male denken, und wo das innerste Wort gezeugt wird, das *keiner Sprache* angehört, als Wissen von Wissen, Schau vom Schauen und als Einsicht von Einsicht."[919] Es scheint keine Sprache (*lingua*) im *verbum intimum* zu sein.[920]

Es scheinen hier also die Gadamerposition (Einheit von Denken und Sprache) und die Mojsischposition (inneres und äußeres Wort sind völlig abgekoppelt) zu kollidieren.[921] Jedoch übersehen beide, dass das menschliche Sprechen in seinem Prinzip, dem inneren Wort, und dies wiederum in seinem Prinzip, dem göttlichen Wort, das vom Vater ausgesprochen ist, gründet. Der problematische Graben verläuft also nicht zwischen äußerem und innerem Wort, sondern zwischen innerem und göttlichem Wort.[922] Liegt das göttliche Wort dem menschlichen Wort voraus, so ist das letzte Prinzip der Sprache selbst ohne „*lingua*", und dennoch kann nicht gedacht werden, was nicht zugleich innerlich gesagt wird: „Daraus wird das wahre Wort gezeugt, wenn wir, was wir wissen, aussprechen, aber jenes Wort, das jegli-

---

[918] Vgl. Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1975, S. 397ff.

[919] *Trin.* XV,21,40 (CCL 50A,518,14– 17): „Sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae ubi hoc etiam primum cum cogitaremus inuenimus et gignitur intimum uerbum quod nullius linguae sit tamquam scientia de scientia et uisio de uisione."

[920] Vgl. Pollmann, *Doctrina*, S. 112: „Im Hintergrund steht die von Platon und Aristoteles herkommende Beziehung zwischen Sein, Sprache und Denken. Das Denken wird z. B. in Pl. Theaet 189 E ff. und Soph 263 E ff. in Analogie zum Sprechen verstanden, als ein Gespräch, das die Seele mit sich selbst führt." Vgl. Platon, *Theaitetos, Theätet,* Otto Apelt (Übers.), Hamburg 2004 [Platon sämtliche Dialoge 4], St. 189e–190a, S. 108–109: „Verstehst du aber unter ‚Denken' das nämliche wie ich? […] Ein Gespräch [λόγος], welches die Seele mit sich selbst hält über den Gegenstand ihrer Untersuchung. […] Als ob die Seele, wenn sie denkt, nichts anderes tut, als dass sie redet, indem sie sich selbst fragt und die Frage beantwortet und bejaht und verneint."

[921] Vgl. Brachtendorf leitet den Gegensatz zu Gadamer von R.A. Markus her: Brachtendorf, *Struktur*, S. 309. Vgl. Markus, R.A., „St. Augustine on Signs", in: *Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy* 2 (1957), S. 60–63.

[922] Dass die Differenz von äußerem und innerem Wort problematisch ist, ist in Augustins Sprachskepsis ohnehin nicht fragwürdig. Vgl. Mayer, *Zeichen* I, S. 240: „Ihr [d. Zeichen] ‚Kraftfeld' – um ein Bildwort zu gebrauchen – erstreckt sich nur bis zur bezeichneten Sache, es umfasst aber diese Sache nicht, ja es wird sie niemals erreichen. Man kann mit den Zeichen nicht in die Sache selbst eindringen, denn die Zeichen sind ontologisch und infolgedessen notwendigerweise immer draußen, während die Sache, die res intelligibilis wie auch die raum-zeitlichen Dinge durch ihre Abbilder (imagines) in der memoria, stets drinnen sind. […] Mit dieser ontologischen Schwäche der Zeichen hängt auch ihre Mehrdeutigkeit zusammen."

chem Klanglaut, ja jeglichem Denken eines Klanglautes vorangeht."[923] In gewissem Sinne ist das Denken sprachlich (das stimmt mit Gadamer überein), aber nicht *die Sprache*. Umgekehrt liegt jeder Sprache und jedem Sprechen (*lingua* und *locutio*) als äußeren Wörtern noch ein prinzipielles ‚Wort' voraus und unterscheidet sich von diesen (das stimmt mit Mojsisch überein). Dieses Wort, das durch Gnade prinzipiell gegeben ist, verhindert, wie Romele überzeugend argumentiert, das Potential für eine Hermeneutik der Sprache, da es jedem Verstehen vorangeht und niemals dessen freies Produkt sein kann.[924]

Die Behauptung andererseits, Denken und Sprechen wären völlig unabhängig,[925] scheint im Angesicht folgender Aussage völlig unhaltbar: „Nicht ist jedoch das Denken, weil wir es ein Sprechen des Herzens nennen, nicht zugleich auch eine Schau."[926] Daraus folgt aber nicht die Identifikation von Denken und Sprechen wie bei Gadamer.[927] Vielmehr handelt es sich um eine prinzipielle Ordnung von göttlichem/menschlichem Wort zu innerem/äußerem Wort. Das göttliche Wort ist, wie es beim Vater „ausgesprochen" ist, tatsächlich ohne Sprache (*ineffabile*) für den Menschen. Als inkarnierter und geoffenbarter Sohn ist das Wort aber Grund des wahren menschlichen Denkens im inneren Wort. Als prinzipielles Wort ist es zwar über allen natürlichen Sprachen (was deren Übersetzbarkeit garantiert), aber seine Artikulation begründet eben alle Sprachen. Das äußere Wort ist folglich das materielle Instrument, vergleichbar mit dem Fleische Jesu, um die Wahrheit anzuzeigen, auszusprechen, zu versprachlichen.[928]

Die Formen des Wortes

Augustin unterscheidet drei Formen des Wortes, sodass deutlich wird, was der Unterschied des menschlichen Denkens ist, das immer trinitarisch vollzogen wird und spezifisch das Wort Gottes in sich gebärt. *Das erste Wort* ist das aus Silben und Tönen bestehende, das eine bestimmte Ausdehnung in Raum und Zeit hat, das äußere Wort der Sprache. Schindler weist darauf hin, dass kein Verhältnis die-

---

[923] *Trin.* XV,12,22 (CCL 50A,493,90–91): „Ex quibus gignitur uerbum uerum quando quod scimus loquimur, sed uerbum ante omnem sonum, ante omnem cogitationem soni."

[924] Vgl. Romele, Alberto, „The ineffectiveness of hermeneutics, Another Augustine's legacy in Gadamer", in: *International Journal of Philosophy and Theology* 75/5 (2015), S. 422–439, hier: S. 438–439.

[925] Vgl. Kahnert, K., *Entmachtung der Zeichen, Augustin über Sprache,* Amsterdam, Philadelphia 2000, S. 162–171.

[926] *Trin.* XV,10,18 (CCL 50A,485,50–51): „Nec tamen quia dicimus locutiones cordis esse cogitationes ideo non sunt etiam uisiones."

[927] So zeigt Brachtendorf, *Struktur*, S. 313 auf, dass keine Ansatzpunkte bei Augustin zu der von Gadamer angestrebten Rehabilitierung der Sprache gegeben sind.

[928] Vgl. zu dieser Debatte: Kany, *Trinität*, S. 266–269. Vgl. Romele, Alberto, „The ineffectiveness of hermeneutics, Another Augustine's legacy in Gadamer", in: *International Journal of Philosophy and Theology* 75/5 (2015), S. 422–439, hier: S. 431.

ser „Worte“ gegeben ist.[929] Wer nur in dieser Weise bekennt: „Herr, Herr“, kommt nicht ins Himmelreich (Mt 7,21). *Die zweite Weise* ist das innere Wort, das mit der artikulierten, aber vorsprachlichen Kenntnis des Geistes in seinem Gedächtnis identisch ist (*serm.* CLXXXVII,3). *Das dritte Wort* entspricht dem zweiten mit dem entscheidenden Unterschied, dass es in Liebe empfangen ist.[930] „Ein Wort ist also, […], eine mit Liebe verbundene Kenntnis. Wenn sich daher der Geist kennt und liebt, dann eint sich mit ihm in Liebe sein Wort. Und weil er seine Kenntnis liebt und seine Liebe kennt, ist sowohl das Wort in der Liebe wie auch die Liebe im Worte und beides im Liebenden und Sprechenden.“[931] Folglich ist alles menschliche Denken ein geliebtes Wort, also ein trinitarischer Vollzug im Geiste.[932]

In *trin.* XV,9,15 erklärt Augustin die bildliche Ausdruckweise der Heiligen Schrift, bei denen mit äußeren Worten eine Gotteserkenntnis vermittelt werden soll. Dabei verweist er auf uneigentliche (tropische/schematische/allegorische) Redeweisen. „Was anderes also ist eine Allegorie als ein Tropus, bei dem die Aussage

---

[929] Vgl. Schindler, *Wort,* S. 232: „Das, was die Lehre von Gott, Wort und Geist eigentlich meint, erfährt unweigerlich eine gewisse Verdunkelung, wenn das göttliche Sprechen nur uneigentlich zu verstehen ist und als Zeugung des ewigen Wortes mit der wirklichen, geschichtlichen Sprache faktisch kaum etwas zu hat. […] D. h. die Trinität als Trinität und das Wort Gottes als Wort Gottes in ihrem eigentlichen Sein treten geschichtlich überhaupt nicht hervor, sondern ausschließlich per analogiam et significationem.“

[930] Platon unterscheidet im *Theaitetos*-Dialog (St. 201dff. 206bff.) ebenfalls drei Bedeutungen des Wortes λόγος. (1) Ist es der Ausdruck durch die Stimme, die ein Bild des Gedankens in der Sprache gibt (Signifikant). (2) Ist es die Ganzheit, die als solche mehr bedeutet, als nur die Buchstaben (Signifikat). (3) Die wahre Meinung, die mit einer Erklärung versehen ist, diese aber nicht nur ganz ist, sondern auch in einer Definition das spezifische Kriterium enthält. Die Einteilung Platons entspricht der Augustins nahezu gänzlich, außer dass Augustin als spezifisches Kriterium die Liebe einführt, um das *verbum* vom äußeren und inneren, aber nicht unterschiedenen Wort zu differenzieren. Bei Platon macht der Unterschied (spezifische Differenz der Definition) das Wissen und bei Augustin macht gewissermaßen die Liebe das Wissen. Die Liebe als epistemischer Willen differenziert nicht nur das Wissen durch Auswahl, sondern ist auch epistemologische Vorbedingung, es überhaupt als Bestimmtes zu denken.

[931] *Trin.* IX,10,15 (CCL 50,307,29–33): „Uerbum est igitur quod nunc discernere et insinuare uolumus, cum amore notitia. cum itaque se mens nouit et amat, iungitur ei amore uerbum eius. et quoniam amat notitiam et nouit amorem, et uerbum in amore est et amor in uerbo et utrumque in amante atque dicente.“

[932] Zur ethischen Bedeutung des inneren Wortes vgl. Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 145–146: „Er [Gadamer] versteht cogitare einfach als Denken und übersieht, dass Augustin nach Mt 15,11ff. mit cogitationes das meint, was den Menschen verunreinigt oder reinhält, was ihn das wahre Wort oder die Lüge sprechen, was ihn gut oder schlecht handeln lässt. […] Er sagt Ja oder Nein – zu Gott. Dazu, dass wirklich Ja gesagt werden kann, hilft Gott durch die Menschwerdung seines Sohnes (trin. XV,20). An diesem Wort kommt also nicht nur heraus, wie es mit der Wahrheit der Sache, sondern wie es mit der Wahrheit des Sprechers steht, das heißt, ob dieser konkret die Wahrheit tun und sich von Gott dazu helfen lassen will.“

über eine Wirklichkeit von einer anderen gemeint ist […]."[933] In diesem Kontext weist Augustin darauf hin, dass nicht einfach der Text der Heiligen Schrift als Allegoresen zu verstehen ist, *sondern die Sachverhalte, über die der Text schreibt*. Wieder zeigt sich, dass Augustin an den kontingenten Signifikanten kaum Interesse hat, sondern vielmehr auf das zugrunde liegende Signifikat abhebt. „Wo aber der Apostel von der Allegorie spricht, da findet er sie nicht in Worten, sondern in einem Sachverhalt [*in facto*]."[934] Die Dinge werden also nicht in einem gewissen Kontext bezeichnet, sondern sie sind für Augustin faktisch passiert, *damit sie als Tatsache etwas bedeuten*.[935] Die Ereignisse, von denen die Heilige Schrift berichtet, können folglich als so etwas wie Realsymbole[936] verstanden werden, sodass ihre Kenntnis bereits den sachlichen Inhalt des Heilsgeschehens vermitteln.[937] Diese Geschehen bezeichnen und verweisen aber auf innere unwandelbare rationale Prinzipien, die die Seele in sich selbst durch Introspektion (*interiore conspectu*) erlangt (vgl. *lib arb.* II,41) – was wiederum den inneren Lehrer voraussetzt, der garantiert, dass die Signifikate in der Seele selbst vorgefunden werden (*mag.* XI,38).

c Das Wort Gottes und die Wahrheit

In *trin.* XV,10,17–16,26 entfaltet Augustin die Lehre des *verbum dei* am ausführlichsten außerhalb des Johanneskommentars. Diese Passage ist eventuell zur gleichen Zeit mit dem ersten Traktat des Johanneskommentars verfasst worden.[938] Augustin leitet seine Überlegung zum *verbum dei* mit der Feststellung ein, dass er

---

[933] *Trin.* XV,9,15 (CCL 50A,481,19–20): „Quid est ergo allegoria nisi tropus ubi ex alio aliud intellegitur."

[934] *Trin.* XV,9,15 (CCL 50A,482,27–28): „Sed ubi allegoriam nominauit apostolus non in uerbis eam reperit sed in facto."

[935] Vgl. *mend*. 5,7: „Wo [im Alten Testament] man alle Geschehnisse bildlich auffassen kann, obwohl sie sich tatsächlich ereignet haben. Alle bildlichen Handlungen oder Worte aber sind keine Lüge. Jede Äußerung muss man nämlich auf das beziehen, was sie ausdrückt. Jedes bildliche Geschehen oder Wort aber drückt das aus, was es für die bezeichnet, denen es als Gegenstand der Erkenntnis vorgegeben wurde."

[936] Vgl. Rahner, Karl, „Zur Theologie des Symbols", in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, *Neuere Schriften*, Einsiedeln, Zürich, Köln 1960, S. 275–311, hier: S. 10ff. Einen performativen Sprachgebrauch, sowie Realsymbole, wie Rahner sie durch Thomas von Aquin interpretiert, kennt Augustin in dieser Weise noch nicht. Jedoch versteht Augustin durchaus, dass eine Tatsache, insbesondere wenn sie in der Heiligen Schrift beschrieben wird, ein Mehr an symbolischer Bedeutung in sich trägt, also auf den Symbolgehalt seiner verborgenen Realität hin untersucht werden muss. Vgl. S. 387, Anm. 879.

[937] Vgl. Brachtendorf, *Struktur*, S. 322: „Die Beziehung von Gedanke und Inhalt ist sogar so eng, dass kaum noch von einem Abbildverhältnis gesprochen werden kann, denn der Gedanke ist der Inhalt selbst. […] Dieser liegt darin, dass das ‚verbum intimum' seinen Gegenstand nicht bezeichnet, sondern präsentiert."

[938] Vgl. Fuhrer, *Hermeneutik,* S. 138. Sofern man inhaltliche Parallelen zur Datierung heranziehen möchte, vgl. S. 76, Anm. 192.

nicht über die *scientia activa*, sondern über die *scientia contemplativa* sprechen möchte. Bei dieser geht es um die ewigen Prinzipien, die das ganze menschliche Wissen (*universa scientia hominis*) betreffen (*trin.* XV,10,17).

> Über die Dinge also handeln wir jetzt, die uns bekannt sind, wenn wir an sie denken, und die uns bekannt sind, auch wenn wir nicht an sie denken. Freilich, wenn wir sie aussprechen wollen, dann können wir das sicherlich nur, wenn wir an sie denken. Denn wenn auch keine Worte ertönen, so spricht doch, wer denkt, in seinem Herzen.[939] (vgl. Luk 12,17)

Augustin unterscheidet also das äußere Wort vom inneren Wort des Herzens (*memoria*) (Mt 15,11): „Hier und dort wird nämlich gezeigt, daß sie bei sich in ihrem Herzen sprechen, das heißt, daß sie sprechen, indem sie denken." [940] Die innere Kenntnis ist das nicht artikulierte und unthematische (was man kennt, ohne dass man daran denkt) Prinzip jeder Form von bewusstem Denken, das Augustin als inneres Sprechen, d. h. als geformtes Wort versteht. Es gibt also ein einheitliches nicht geäußertes Wort, das jeder Form von bewusstem und differenziertem, d. h. ausgesprochenem Wort zugrunde liegt.[941] Daraus ergibt sich ein Schema in der Reihenfolge: *notitia* (nicht artikuliertes Wort) – *cogitatio* (inneres Wort) – *verbum* (äußeres Wort). Es wird deutlich, dass nicht die wörtlichen Äußerungen Sprache sind, sondern auch die Formung im Herzen ist inneres Sprechen. Jedoch bezieht es sich auf eine Kenntnis vor jeder Artikulation und jedem Denken, die vorhanden ist, auch wenn gerade nicht gedacht oder gesprochen wird.

---

[939] *Trin.* XV,10,17 (CCL 50A,483,13–484,17): „De his ergo nunc disserimus quae nota cogitamus et nota sunt nobis etiam si non cogitentur a nobis. sed certe si ea dicere uelimus, nisi cogitata non possumus. nam etsi uerba non sonent, in corde suo dicit utique qui cogitat."

[940] *Trin.* XV,10,17 (CCL 50A,484,31–32): „Et illic enim et hic ostenditur intra se atque in corde suo dicere id esse cogitando dicere."

[941] Vgl. Brachtendorf, *Struktur*, S. 313: „Da die Lehre vom inneren Wort das Verhältnis von Sprache und Welt letztlich gar nicht betrifft, kann sie nicht als Überwindung der Alternative von Konventionalismus und Naturalismus gelten [Kratylos]." Folglich bleibt es bei Augustin bei der Inferiorität der äußeren Sprache. Es sei aber angemerkt, dass Platons *Kratylos* nur den natürlichen Ursprung der Worte kennt (sodass sie vom Referenten hergeleitet sind) und den konventionellen (wobei die Worte nur Signifikanten sind). Die Lehre des inneren Wortes ist im *Sophistes* nur angedeutet: „Dianoia also und logos sind dasselbe; nur dass das erstere ein Gespräch der Seele innerlich mit sich selbst ohne sprachliche Äußerung ist, weshalb es denn eben diesen Namen von uns erhielt: denken" (*Soph.* 263c [Apelt]). Auch im *Theaitetos* St. 163 erklärt Platon die Differenz von verstandenem Wissen und wahrgenommenem Zeichen, was als Differenzierung von Signifikat und Signifikant verstanden werden kann. Augustin kennt die vollständige Lehre des semiotischen Dreiecks durch den zusätzlichen Parameter des inneren Wortes als Signifikat. Jedoch weniger in der Form, dass alle drei Glieder aufeinander bezogen werden, sondern dass er dem inneren Wort einen klaren metaphysischen Vorrang einräumt.

> Nicht ist jedoch das Denken, weil wir es ein Sprechen des Herzens nennen, nicht zugleich auch eine Schau, die ihren Entstehungsgrund in der Schau des Wissens[942] hat, wenn sie Wahrheit enthält. Wenn solche Schauungen draußen durch den Körper geschehen, dann ist etwas anderes das Sprechen, etwas anderes die Schau. Wenn wir aber drinnen einen Gedanken bilden, dann ist Schau und Sprechen eins. So sind ja auch Hören und Schauen zwei voneinander verschiedene, in gesonderten Leibessinnen sich vollziehende Vorgänge; in der Seele aber ist nicht etwas anderes das Schauen, etwas anderes das Hören.[943]

Augustin erklärt, dass der Mensch etwas denken kann, ohne es auszusprechen. Wenn er den Gedanken ausspricht, ist also etwas anderes das Sprechen und etwas anderes das innere Schauen des Gedankens (vgl. *io. ev. tr.* XXIII,11). Sieht der Mensch bspw. eine Kirche, dann wird seine Erkenntnis vom geschauten Gegenstand geformt; die Formung des inneren Wortes, das dann gesprochen wird, ist davon verschieden. Wenn man aber in seinem Geist mit sich selbst spricht, d. h. einen Gedanken für sich selbst formt, ihn also für sich artikuliert, so geschieht die Formung des Geistes durch die Artikulation des Gedankens gleichzeitig mit seiner inneren Schau – ebenso beim Hören und Schauen.[944] Bspw. kann ‚Kirche' auch innerlich als Wort geformt werden, ohne eine Kirche gesehen zu haben. Dabei schaut der Geist nur dieses innere Wort in seinem Inneren. Folglich ist das Denken des inneren Wortes eine Form der Sprache, die jeder Form von äußerer und artikulierter Nationalsprache (*lingua gentium: trin.* XV,10,19) vorausliegt.[945] Das innere Wort ist durch das Wissen (*notitia*) geformt (wie das äußere Objekt die Wahrneh-

---

[942] Der Zusammenhang von Herz, Sehen, Sprechen und Denken ist biblisch inspiriert: „Und siehe, einige unter den Schriftgelehrten *sprachen* bei sich selbst: Dieser lästert Gott. Da aber Jesus ihre Gedanken *sah*, sprach er: Warum *denkt* ihr so Böses in euren *Herzen*?" (Mt 9,3–4). Vgl. VUL: „Et ecce quidam de scribis dixerunt intra se hic blasphemat et cum vidisset Iesus cogitationes eorum dixit ut quid cogitatis mala in cordibus vestris?"

[943] *Trin.* XV,10,18 (CCL 50A,485,50–58)): „Quid hac expositione lucidius? nec tamen quia dicimus locutiones cordis esse cogitationes ideo non sunt etiam uisiones exortae de notitiae uisionibus quando uerae sunt. foris enim cum per corpus haec fiunt aliud est locutio, aliud uisio; intus autem cum cogitamus utrumque unum est. sicut auditio et uisio duo quaedam sunt inter se distantia in sensibus corporis, in animo autem non est aliud atque aliud uidere et audire. ac per hoc cum locutio foris non uideatur sed potius audiatur, locutiones tamen interiores."

[944] Vgl. Beierwaltes, *Sprache*, S. 189: „Das Wort konstituiert daher die Einheit des inneren Sinnes im Menschen als Einheit von Trinken (Wasser), Leben (Licht) und Hören (Wort): Im Hören des Wortes sieht und trinkt der Mensch sein Leben [in Joh 13,5]." & Vgl. Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 131: „Das Sprechen des inneren Wortes ist nämlich mit dem contemplari der Wahrheit zusammengebracht. Das heißt aber, das innere Wort bildet sich am wahren Logos und ist als solches Ausgangspunkt und Kriterium der ethischen Handlung." Darüber hinaus wird das innere Sprechen mit der Schau der Wahrheit verbunden (*mend.* 20,41).

[945] Vgl. Beierwaltes, *Sprache*, S. 182: „Inneres Wort als artikulierte Einsicht ist die Bedingung des äußeren Wortes als eines Zeichens des inneren. Das Verhältnis von Denken und Sprachen ist demnach zu erläutern durch das Verhältnis von innerem und äußerem Wort."

mung formt) und bestimmt und stellt ein präzises Wissen, ein Signifikat dar.[946] Das innere Wort bedeutet sich selbst und wird durch sich gedacht, ohne durch einen Signifikanten vermittelt zu werden, aber garantiert zugleich den Einheitspunkt der Übersetzbarkeit der äußeren Worte.[947]

Das göttliche Wort soll nun in seiner Übereinstimmung mit dem Vater so gedacht werden, wie das innere Wort seinen Inhalt (Wissen) selbst ohne semantische Differenz (von Signifikat und Signifikant) bedeutet. Diese Entsprechung oder Übereinstimmung wurde von Augustin in seinem Dialog *de magistro* geradezu verabsolutiert, indem die innere Wahrheit mit der zweiten trinitarischen Person identifiziert wird (*mag.* XII,38).[948] Wenn aber der Grund für ein wahres Verstehen der äußeren Worte das durch sich selbst gedachte innere Wort ist, das nicht von außen kommt, sondern nur mit dem äußeren Wort korrespondiert, dann ist die Besicherung aller wahren Signifikate eben darin begründet, dass es ein solches inneres Wort gibt, das die Wahrheit durch sich selbst *ist* und *bedeutet*.[949] Womit die Frage, wie Augustin Wahrheit und Wissen versteht, durch folgende Aussagen beantwortet ist: „*Deus erat Verbum*" (Joh 1,1) und „*Ego sum veritas*" (Joh 14,6): Das Wort, das als Sohn gewusst wird, hat gewissermaßen die Form der Wahrheit. Für

[946] Vgl. Brachtendorf, *Struktur*, S. 272: „Das innere Wort hingegen ist wahr, weil es nichts anderes ist, als das aktualisierte Wissen selbst." Interessanterweise bestimmt auch Ockham das innere, mentale Augustins als Signifikat: „Daher sind diese begrifflichen Termini und die aus ihnen zusammengesetzten Aussagen jene mentalen Worte, von denen der heiligen Augustinus, im XV. Buch Über die Dreieinigkeit bemerkt, sie gehören zu keiner Sprache." (Wilhelm von Ockham, *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, Ruedi Imbach (Hrsg. & Übers.), Stuttgart 1984, S. 17, SL I,1,2)

[947] Vgl. Brachtendorf, *Struktur*, S. 305–306: „Diese Herstellung der Vergleichbarkeit (von Wort und Gegenstand) ist schon deshalb notwendig, weil Worte stets gehört, Gegenstände aber zumeist gesehen werden. […] Während daher das äußere Sprechen nicht gesehen, sondern vielmehr gehört wird, wurden, wie das Evangelium sagt, die inneren Worte, das heißt die Gedanken (cogitationes), vom Herrn gesehen, nicht gehört (Mt 9,3). […] Beim Sprechen des Herzens müssen Gesichtswahrnehmung und stimmliche Äußerung nicht kommensurabel gemacht werden, weil sich die innere Rede selbst im Medium des Sehens vollzieht."

[948] Vgl. Warnach, *Erleuchtung,* S. 435: „Demnach beruht die Wahrheit unserer Erkenntnis nicht auf ihrer Übereinstimmung mit dem erkannten Gegenstand, wie bei den Aristotelikern, sondern auf ihrer Übereinstimmung mit den intelligiblen Ideen bzw. mit der Wahrheit selbst, die als der Inbegriff alles Intelligiblen der letzte Grund für die (ontologische) Wahrheit der Dinge und zugleich für die logische Wahrheit in unserem Geiste ist."

[949] Vgl. Fuhrer, *Hermeneutik*, S. 139: „Das innere Wort ist nicht nur nonverbal und damit unvergänglich wie das göttliche Wort, sondern auch entsprechend dem fleischgewordenen Wort Mittler zwischen der Wahrheit und der dinglichen Welt. […] Das göttliche Wort ist der innere Lehrer, der in uns in einem spirituellen, aber grundsätzlich sprachlichen und propositionalen Modus spricht. Wenn wir also den materiellen laut ‚Gott' hören, bringt das göttliche Wort – Christus als innerer Lehrer – das innere Wort hervor und offenbart uns so den Begriff von Gottes immateriellem und damit unwandelbarem Wesen. Gott, ‚der Unaussprechliche, Unsagbare', kann zugleich als Subjekt und als Objekt des Sprechens gedacht werden."

Augustin stellt das die Begründungstheorie dafür dar, dass Menschen im inneren Wort Wahrheit denken können.[950]

> Dabei ist das eigentliche Wunder der Sprache in dieser Analogie nicht das Heraustreten, sondern das ewige Sein bei Gott bzw. die Einheit von Vater und Sohn, die sich in der Nähe von Wort und Denken abspiegelt. Diese Nähe wird aber nur vom inneren Wort ausgesagt, dessen Distanz zu allen geschichtlich gewordenen Sprachen stets betont ist [*trin.* XV,20]. Dieses innere Wort ist wie der Sohn zum Vater ein vollkommenes Bild und völliger Spiegel der Sache, die es innerliche sagt. Es hat somit sein Sein in seinem Offenbarmachen.[951]

Wie das Wort Bild des Wissens ist, ist der Sohn Bild des Vaters. In dieser intramentalen Übereinstimmung ist die Wahrheitsrelation begründet – und eben nicht in der Selbstreflexion des menschlichen Geistes, wie der aristotelische νοῦς. Zwar ist die Selbsterkenntnis an sich wahr, jedoch produziert diese nicht erst in noetischem Sinne eine höchste Übereinstimmung von Denken und Sein, sondern setzt dieses Verhältnis im göttlichen Wort schon voraus, um sich darin vorzufinden.[952] Woher stammt diese Selbsterkenntnis des Geistes? „Das Erkennbare erzeugt die Erkenntnis"[953] und nicht umgekehrt. Also ist es eine innere Gabe Gottes, dass der Mensch sich selbst als erkanntes Ebenbild der Trinität vorfindet. Wird die Wahrheit also nicht idealistisch aus sich selbst hervorgebracht[954], so bedarf das menschliche Den-

---

[950] Vgl. Lorenz, *Gnade*, S. 84–85: „Die Illuminationstheorie gibt Rechenschaft über die Wissbarkeit und Erkennbarkeit des Geistigen. Dies beruht auf dem von Gott selbst bewirkten Sich-Zeigen des Geistigen. […] Das erleuchtende Licht zeigt sich stets auch selbst [In Ev. Joh. tr. 47,3], und das bedeutet, dass Gott grundsätzlich erkennbar ist [De gen. ad litt. XII,31,59]. Das Licht der Vernunft wird von der Wahrheit entzündet [vera rel. XXXIX,72]. Gott ist das Licht der Vernunft [De civ. Dei VIII,4]. Die Metapher vom inneren Lehrer besagt dasselbe. Wir lernen nicht von dem äußeren Lehrer, der uns mit dem Schall seiner Stimme anredet, sondern von dem inneren Lehrer, der uns die Wahrheit kundtut und der das intelligible Licht ist [In Ev. Joh. tr. 97,1]. Dieser innere Lehrer ist Christus [De mag. XI,38] in Gemeinschaft mit den anderen Personen der Trinität [In Ev. Joh. tr. 77,2]."

[951] Schindler, *Wort*, S. 236.

[952] Vgl. Brachtendorf, *Struktur*, S. 306: „Dass zudem die cogitatio ihren eigentlichen Gegenstand, die notitia, niemals falsch wiedergibt, sondern im Sinne des Kongruenzprinzip stets mit ihm übereinstimmt, wurde oben bereits festgestellt." Vgl. *trin.* XV,10,18: „Wenn wir aber drinnen einen Gedanken bilden, dann ist Schau und Sprechen eins." Vgl. Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 146–147: „Allerdings ist diese Erkenntnis bei Augustin merkwürdig dadurch gebrochen, dass er die Antwort nicht eigentlich vom sprachlichen Phänomen, sondern vom metaphysischen Sehen her begreift. Man könnte seine Anschauung überspitzt so formulieren: Gott zeigt die Wahrheit eines Gegenstandes (*inluminatio*), und auf Grund dieses Gesehenen reagiert mein Wille positiv oder negativ und ‚spricht' so sein Ja oder Nein. Das ist dann eher bildlich als wörtlich gesprochen mein inneres Wort, meine Antwort."

[953] *Trin*. XIV,10,13 (CCL 50A,440,11): „Cognoscibilia cognitionem gignunt."

[954] Vgl. S. 411, Anm. 972.

ken eines ersten Prinzips seines Wissens: „Denn nicht das Denken hat als solches Wahres hervorgebracht, sondern nur gefunden."[955] In den *confessiones* wird es so formuliert: „Wir sehen daher alle Dinge, die du gemacht hast, weil sie sind; sie sind aber nur, weil du sie siehst."[956] Gottes Geist ist also vergleichbar mit dem aristotelischen aktiven Intellekt, der denkend die wahren *rationes* hervorbringt, an denen sich das Denken objektiv orientiert. Augustinus hat neben der subjektiven absoluten Selbstgewissheit auch objektiv wahres Wissen gefunden und dieses am Ende der *confessiones* schon als den Inbegriff der Heiligen Schrift interpretiert: „Denn Wahres werde ich vorbringen, weil du mir eingibst, was ich deinem Willen gemäß über diese Worte [*scriptura sacra*] sagen soll. In der Tat vermag ich nur aufgrund deiner Eingebung etwas Wahres vorzubringen, da du die Wahrheit bist, jeder Mensch dagegen ein Lügner ist (Joh 14,6). Wer deshalb die Unwahrheit sagt, spricht aus seinem Eigenen (Joh 8,44)."[957]

d Die Wahrheit des inneren Wortes

Wie wird die Entsprechung von Wahrheit und Wort im menschlichen Denken angewendet?

> Es muß nämlich, wenn wir die Wahrheit sprechen, das heißt, wenn wir sprechen, was wir wissen, aus eben dem Wissen, welches unser Gedächtnis enthält, das Wort geboren werden, das durchaus von jener Art ist, von der das Wissen ist, von dem es geboren wird [wie der Sohn geboren vom Vater mit seiner Art/Wesen übereinstimmt]. Der von dem gewußten Gegenstand geformte Gedanke ist nämlich das Wort, das wir im Herzen sprechen. Dies ist nicht griechisch, nicht lateinisch, noch einer sonstigen Sprache zugehörig. Wenn es aber denen, mit denen wir sprechen, zur Kenntnis gebracht werden soll, dann nimmt es ein Zeichen an, um durch es bezeichnet zu werden. […] Sie [Buchstaben] sind Zeichen der Laute, während die Laute in unserer Rede selbst Zeichen der Dinge sind, die wir denken. [vgl. Aristoteles, de interpretatione I,1][958]

---

[955] *Vera rel.* XXXIX,73 (CCL 32,235,48): „Non enim ratiocinatio talia facit, sed inuenit."

[956] *Conf.* XIII,38,53 (CCL 27,272,1–2): „Nos itaque ista quae fecisti uidemus, quia sunt, tu autem quia uides ea, sunt."

[957] *Conf.* XIII,25,38 (CCL 27,264,2–265,6): „Uera enim dicam te mihi inspirante, quod ex eis uerbis uoluisti ut dicerem. neque enim alio praeter te inspirante credo me uerum dicere, cum tu sis ueritas, omnis autem homo mendax. et ideo qui loquitur mendacium, de suo loquitur."

[958] *Trin.* XV,10,19 (CCL 50A,486,73–80;94–95): „Necesse est enim cum uerum loquimur, id est quod scimus loquimur, ex ipsa scientia quam memoria tenemus nascatur uerbum quod eiusmodi sit omnino cuiusmodi est illa scientia de qua nascitur. formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus uerbum est quod in corde dicimus, quod nec graecum est nec latinum nec linguae alicuius alterius, sed cum id opus est in eorum quibus loquimur perferre notitiam

Die äußeren Worte verweisen also auf die Dinge, die gedacht werden (Achtung: Sie verweisen also auf die Signifikate und nicht auf die Referenten). Wahrheit liegt für Augustin dann vor, wenn es eine Übereinstimmung gibt – nicht wie bei dem Empiriker Aristoteles von Aussage und Tatsache[959] (!), sondern von äußerem und innerem Wort.

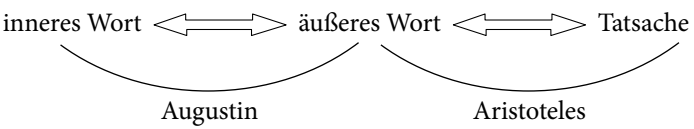

Abbildung 5

Die Wahrheit zu sagen, bedeutet also zunächst, dass das Gesagte stimmig ist mit dem Gewussten und sein Vorbild in Vater und Sohn hat:

> Er spricht nämlich durch das Wort, das er zeugte, nicht durch das Wort, das ausgesprochen wird, erklingt und vergeht, sondern er durch das Wort, das bei Gott war, und Gott war, und durch das alles geworden ist, durch ein ihm gleiches Wort, durch welches er immer und unwandelbar sich selbst ausspricht.[960]

So wie der Vater sich durch den Sohn *sagt*, muss der Mensch sein Wissen ins Wort bringen: Augustins Wahrheitsbegriff sucht nicht die faktische Übereinstimmung von Erkenntnis und Erkanntem, sondern von Gewusstem und Gesagtem. Beim faktischen Wahrheitsbegriff, bei dem Erkenntnis und Erkanntes übereinstimmen, wäre das Gegenstück die Falschheit. Beim intramentalen Wahrheitsbegriff, bei dem Wissen und Wort übereinstimmen, wäre das Gegenstück die Lüge:

> Ist Ja in dem Wissen, aus dem heraus das Leben zu gestalten ist, dann soll es auch in dem Worte sein, durch welches das Werk zu vollbringen ist Ist Nein dort, soll es auch hier sein. Sonst wird ein solches Wort Lüge, nicht Wahrheit sein, und so

---

aliquod signum quo significetur assumitur. […] sed ista signa sunt uocum, cum ipsae uoces in sermone nostro earum quas cogitamus signa sint rerum."

[959] Vgl. Aristoteles, *Metaph.* IV,7, 1011b: „Zu sagen nämlich, das Seiende sei nicht oder das Nicht-Seiende sei, ist falsch, dagegen zu sagen, das Seiende sei und das Nichtseiende sei nicht, ist wahr. Wer also ein Sein oder Nicht-Sein prädiziert, muss Wahres oder Falsches aussprechen." Ebd. IX,10, 1051b: „Nicht darum nämlich, weil unsere Meinung, du seiest weiß, wahr ist, bist du weiß, sondern darum, weil du weiß bist, sagen wir die Wahrheit, indem wir dies behaupten."

[960] *Trin.* VII,1,1 (CCL 50, 245,31–32): „Uerbo enim quod genuit dicens est, non uerbo quod profertur et sonat et transit, sed uerbo quod erat apud deum et deus erat uerbum et omnia per ipsum facta sunt, uerbo aequali sibi quo semper atque incommutabiliter dicit se ipsum."

> kommt es zur Sünde, nicht zum guten Werk. In dem Abbildhaften unseres Wortes findet sich auch dies Abbildhafte des göttlichen Wortes.[961]

Wenn der Mensch bspw. sich selbst belügt, dann hätte er den inneren wahrhaftigen Zusammenhang von Wissen und Wort aufgelöst. Die Übereinstimmung der beiden sieht Augustin darin *verursacht,* dass der innere Gedanke (*cogitatio* = Wissen) das innere Wort gebiert, d. h. verursacht oder formt und diese innere Artikulation in gleicher Weise in die äußere Sprache gegeben wird, also Sprache zuallererst ermöglicht.[962] Der Hörer des äußeren Zeichens wird dadurch wiederum nicht auf einen äußeren Referenten verwiesen, sondern auf das innere Wort in sich selbst. Ist festzustellen, dass eine Übereinstimmung mit eigenem Wissen vorliegt, so kann auch gewusst werden, dass wahr ist, was gesagt wurde. Das Wissen (*scientia*) im Gedächtnis entspricht hierbei dem Vater, das artikulierte innere Wort (*cogitatio* als Gedanke) entspricht dem Hervorgang des Sohnes und die Aussprache entspricht der Inkarnation (*trin.* XV,21,40). *Das trinitarische Geschehen, wie es im Johannesprolog berichtet wird, wird zum Strukturprinzip menschlichen Denkens.* Dieses Denken wird, sofern das Prinzip als Wort verstanden wird, auch konsequent in seiner semantischen und inkarnatorischen Struktur offengelegt:

> Mithin ist das Wort, das draußen erklingt, Zeichen des Wortes, das drinnen leuchtet – ihm kommt mit größerem Rechte die Bezeichnung Wort zu. Denn was mit dem Fleischesmund vorgebracht wird, ist der Laut des Wortes. Er heißt auch selbst Wort um jenes Wortes willen, von dem er, damit es draußen erscheinen könne, angenommen wurde. In der Weise nämlich wird unser Wort gewissermaßen körperlicher Laut, indem es diesen annimmt, um so für die Sinne der Menschen wahrnehmbar zu werden, wie das Wort Gottes Fleisch wurde, indem es dies annahm, um sich so auch selbst den Sinnen der Menschen zu offenbaren. Und wie unser Wort Laut wird und sich nicht in den Laut verwandelt, so ist das Wort Gottes zwar Fleisch geworden; aber ferne sei es, daß es in das Fleisch verwandelt wurde.[963]

---

[961] *Trin.* XV,11,20 (CCL 50A,487,64–68): „Ut si est in ea scientia qua uiuendum est, sit et in uerbo per quod operandum est; si non, non; alioquin mendacium erit uerbum tale, non ueritas, et inde peccatum, non opus rectum."

[962] Vgl. Beierwaltes, *Sprache*, S. 181–182: „Der Impuls seiner Reflexion über Sprache geht vielmehr auf die Frage zu: was Sprache in ihrem Wesen sei. Dies aber impliziert die Frage, warum und woher Sprache ermöglicht ist, also die Frage nach Grund und Ursprung von Sprache überhaupt. Ansatzpunkt zu der Explikation dieser Grund-Frage ist das Wort als Element von Sprache. Gefragt ist also: worin gründet und woraus entspringt das Wort? Von woher kann die Existenz und die Bedeutung des Wortes verstanden werden? Die Antwort zielt auf die personale und dialogische Struktur des Menschen, auf das in ihr durch das Denken gegebene, allgemeingültige Vermögen zu Sprache, das jede geschichtlich-konkrete Sprache allererst ermöglicht."

[963] *Trin.* XV,11,20 (CCL 50A,486,1–10): „Proinde uerbum quod foris sonat signum est uerbi quod intus lucet cui magis uerbi competit nomen. nam illud quod profertur carnis ore uox

In diesem inneren Wort soll wie im „Spiegel- und Rätselbild" das göttliche Wort verstanden werden.

> Unzählige Male wird in ähnlicher Weise in der Heiligen Schrift vom Worte Gottes gesprochen, das in den Klanglauten vieler und mannigfacher Sprachen durch menschlichen Mund in menschliche Herzen gestreut wird.[964] Wort Gottes aber heißt es deshalb, weil da eine göttliche Lehre überliefert wird, nicht eine menschliche.[965]

Wie aber das göttliche Wort nicht in Fleisch verwandelt wurde, so kann für Augustin auch die Wahrheit nicht nur in den äußeren Zeichen bestehen, sondern muss innerlich gesucht werden. Die Inkarnation setzt also die semantische Differenz fest.

Die Verbum-Lehre als Bild Gottes

Augustin ist sich dem negativen Ergebnis seiner bisherigen Erörterung bewusst, kein brauchbares oder einsehbares Bild der göttlichen Trinität gefunden zu haben, da der menschliche Geist nur zeitlich ist und auch in der Selbstreflexion nur eine temporäre synthetische Einsicht ermöglichen kann, die dem Desiderat, Gottes Ewigkeit im Menschen anfangen zu lassen, nicht genügen kann. Das menschliche Denken zerstört gewissermaßen durch seine *sukzessive* und zeitliche Reflexion das, was es aufsuchen will: das *ewige* Prinzip. Das Verstehen Gottes fasst ihn in einer Weise, die den Glauben an seine Unveränderlichkeit kompromittieren muss.[966]

---

uerbi est, uerbum que et ipsum dicitur propter illud a quo ut foris appareret assumptum est. ita enim uerbum nostrum uox quodam modo corporis fit assumendo eam in qua manifestetur sensibus hominum sicut uerbum dei caro factum est assumendo eam in qua et ipsum manifestaretur sensibus hominum. et sicut uerbum nostrum fit uox nec mutatur in uocem, ita uerbum dei caro quidem factum est, sed absit ut mutaretur in carnem."

964 Diese Unterscheidung scheint ebenfalls durch die Bibel inspiriert zu sein. Vgl. Röm 10,9 EÜ: „Denn wenn du mit deinem Mund bekennst: Herr ist Jesus – und in deinem Herzen glaubst: Gott hat ihn von den Toten auferweckt, so wirst du gerettet werden."

965 *Trin.* XV,11,20 (CCL 50A,487,30–488,33): „Et innumerabilia similiter in scripturis dicuntur de dei uerbo quod in sonis multarum diuersarum que linguarum per corda et ora disseminatur humana. ideo autem uerbum dei dicitur quia doctrina diuina traditur, non humana."

966 Vgl. Böhm, Thomas, *Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg, Philosophische Implikationen zu de vita moysis von Gregor von Nyssa*, Leiden, New York, Köln 1996, S. 18: „Bei einer solchen Position [Harnack] müsste das biblische Verstehen in einer Reinheit erhalten werden und somit frei bleiben von geschichtlichen Wandlungen. Wird nun das biblische Verstehen etwa mit Hilfe der Philosophie durchdacht, also zu Reflexion erhoben, bedeutet dies zugleich, dass die Einfachheit des Glaubens notwendig zerstört wird und somit dem Verfall unterworfen ist. Der Glaube ist dann aber ein Sonderfall des Weltverhaltens, der sich ‚übernatürlich' von der Reflexion durch das Denken abheben müsste, um noch existent zu sein. Um jedoch den eigenen christlichen Gedanken auf den Begriff bringen zu können, musste das Christentum

Eine Konsequenz dessen wäre, dass das Christentum als *vera religio* entweder auf die Einsicht in *die* Wahrheit verzichtet und dann nicht weiß, woran sich ihr Glaube orientiert – oder der Glaube sich in einen überrationalen Fideismus kontrahieren muss (Vgl. Kap C.IV.2).

Also unternimmt Augustin den Versuch, über das innere und zeitliche Wort des Menschen, das jedem wahren Denken zugrunde liegt, nochmals eine Ähnlichkeit mit dem göttlichen Wort herzustellen. „Durch die Erkenntnis, welche uns Christus gibt, erkennen wir ihn und Gott und werden so ebenfalls zu einem *verbum* (*exp. Gal.* IV,4)."[967] Die Inkarnation, verstanden als Wortwerdung im menschlichen Bewusstsein, wird zum Prinzip menschlichen Denkens überhaupt und versucht zeitliches Denken und ewiges Wort zu verknüpfen.

> Hingelangen also muß man zu jenem menschlichen Worte, zum Worte des verstandesbegabten Lebewesens, zum Worte des nicht von Gott geborenen, sondern von Gott geschaffenen Bildes Gottes, das weder im Lautklang hervorgebracht, noch in der Ähnlichkeit des Lautklanges gedacht werden kann – das alles muß ja noch in einer bestimmten Sprache geschehen –, sondern das allen Zeichen, mit denen es bezeichnet wird, vorangeht und vom Wissen, das in der Seele bleibt, gezeugt wird, wenn eben dieses Wissen innerlich ausgesprochen wird, wie es ist. Ganz ähnlich ist nämlich die Schau des Denkens der Schau des Wissens.[968]

Wie die Schau inhaltlich durch das geschaute Wissen bestimmt wird, ist das artikulierte Wort durch das Wissen bestimmt. „*Intus dicitur, sicuti est*." Zu *sagen* (ins Wort bringen), was *ist*, heißt, Wahrheit im Geist zu verwirklichen (Vgl. Kap. C.I.1). Das menschliche Wort ist nämlich in einem entscheidenden Punkt mit seinem Prinzip, dem göttlichen Wort, identisch: der Wahrheit.

---

aus der griechischen Metaphysik sein Begreifen und Entfalten von Theorieelementen gewinnen." Hier wird die Konsequenz deutlich, dass Glaubenswissen in übernatürlicher und überreflexiver Unwandelbarkeit verharren muss. Sobald es aber durchdacht wird, ist die Identität geglaubter Wahrheit nicht mehr haltbar. Augustin würde dementgegen sagen, dass die Voraussetzung jeder (durchaus differenzierten) Reflexion und Einsicht des Glaubens in der Identität seiner transzendenten Realität begründet liegt – d. h. dass die reflexive Einsicht in den Glauben bei Augustin nicht die sachliche Unveränderlichkeit der Wahrheit bedrohen muss. Vgl. Kap. C.IV.2 und die Ausführungen zu *io. ev. tr.* XCVIII, LXXIV,5 auf vgl. S. 612f.

[967] Schindler, *Wort*, S. 118.

[968] *Trin.* XV,11,20 (CCL 50A,488,40–47): „Perueniendum est ergo ad illud uerbum hominis, ad uerbum rationalis animantis, ad uerbum non de deo natae sed a deo factae imaginis dei, quod neque prolatiuum est in sono neque cogitatiuum in similitudine soni quod alicuius linguae esse necesse sit, sed quod omnia quibus significatur signa praecedit et gignitur de scientia quae manet in animo quando eadem scientia intus dicitur sicuti est. simillima est enim uisio cogitationis uisioni scientiae."

> Wenn also, was im Wissen ist, im Worte ist, dann ist es ein wahres Wort und die Wahrheit, die man vom Menschen erwartet, so daß, was im Wissen ist, auch im Worte ist, was nicht in jenem ist, auch nicht in diesem ist. So wird das Wort erfüllt: ‚Ja, ja, nein, nein.' (Mt 5,37)[969]

Was im Gedächtnis Wissen ist, gebärt oder erzeugt das innere Wort. Diese sind sich gänzlich gleich – wie Schau und Sprache im Geist ganz ähnlich (ie. wahr) sind und Vater und Sohn in der Gottheit. Die Übereinstimmung (Kongruenzprinzip) von *notitia* (Wissen im Gedächtnis) und dem *verbum intimum* (das mental artikulierte Wort im bewussten Denken/*cogitatio*) ist die erste zugrunde liegende Wahrheit des Denkens.[970] „Im wahren Wort wird das Wissen (*scientia*) innerlich ausgesprochen, wie es ist [*trin.* XV,11,22: *sicuti est*], und darin liegt die Wahrheit des Wortes."[971] Erst bei der inneren Übereinstimmung von Denken (Wissen) und Sprache (Wort) weiß der Geist, *dass er eine bestimmte und bewusste Kenntnis weiß*, und kann so zu allem Äußeren in einen kohärenten Bezug treten.[972] Die innere Wahrheit wird als Zugrundeliegendes für allen Weltbezug aufgebaut. Damit also die Erkenntnis in Übereinstimmung mit der Außenwelt sein kann (empirische Wahrheit), muss das Denken erst mit sich selbst in Übereinstimmung sein. Oder umgekehrt: Würde diese innere Übereinstimmung von Wissen und Wort aufge-

---

[969] *Trin.* XV,11,20 (CCL 50A,49–53): „Quando ergo quod est in notitia hoc est in uerbo, tunc est uerum uerbum et ueritas qualis exspectatur ab homine ut quod est in ista, hoc sit et in illo; quod non est in ista, non sit et in illo. hic agnoscitur: est, est; non, non."

[970] Vgl. Brachtendorf, *Struktur*, S. 268: „Das Wort sei wahr, wenn ‚was im Wissen ist, auch im Worte ist, was nicht in jenem ist, auch nicht in diesem ist'. So wie Augustin Wahrheit bzw. Falschheit des äußeren Wortes von dessen Verhältnis zur cogitatio her charakterisiert, so bestimmt er auch Wahrheit und Falschheit des inneren Wortes durch dessen Relation zur notitia. Entspricht der Inhalt des verbum intimum der notitia, so ist dieses wahr; entspricht er ihr nicht, so ist es falsch. […] Das innere Wort ist dann wahr, wenn es dem Wissen, das in unserem Gedächtnis ruht, kongruent ist: ‚Es muss nämlich, wenn wir die Wahrheit sprechen, das heißt, wenn wir sprechen, was wir wissen aus eben dem Wissen, welches unser Gedächtnis enthält, das Wort geboren werden, dass durchaus von jener Art ist, von der das Wissen ist, von dem es geboren wird."

[971] Brachtendorf, *Struktur*, S. 271.

[972] Vgl. Beierwaltes stellt die Frage, ob die sprachliche Struktur des menschlichen Denkens, das Erkennen formt oder ob dies umgekehrt der Fall ist. Vgl. Beierwaltes, *Sprache*, S. 193: „Für die Wahrheitssicherung entscheidende Fragen werden dabei beantwortet: Oktroyieren wir der Realität des Seienden, wenn wir sprechen, ein apriori fertiges System von Bedeutungen, oder sind die ‚modi significandi' in der Tat verursachter Ausdruck der ‚modi intelligendi' und sind diese wiederum adäquate Organa der Wirklichkeitserfassung? Oder aber liegen die ‚modi significandi' den ‚modi intelligendi' zugrunde und konstituiert so Sprache allererst Wirklichkeit?" Einen Hinweis hierauf können *trin.* XV,11, *gn. litt.* XII,24,50 geben. Augustin hält daran fest, dass Wissen immer Wissen von einer Sache ist (vgl. Platon, *Charmides* St. 165), d. h. dass das Denken durch die Realität geformt wird und nicht umgekehrt. In diesem Sinne ist Augustins Sprachdenken mit keinem postmodernen Konstruktivismus vergleichbar.

löst[973], so hätte der Geist keine Möglichkeit mehr, zu wissen, inwiefern das, was er weiß, übereinstimmen kann, d. h. überhaupt gewusst werden kann. Die innere Übereinstimmung ist die Voraussetzung für die Übereinstimmung mit der Außenwelt.[974] Die absolute und notwendige Übereinstimmung von Wissen und Wort nimmt Maß an derjenigen von Vater und Sohn. Die innere Kohärenz (Wahrheit) der trinitarischen Personen (Konsubstantialität) ist das ontologische Vorbild für die Wahrheit im menschlichen Denken.

Die Fähigkeit, Wahres zu denken und zu sprechen, begründet sich für Augustin im inneren Wort, und dieses ist formal als Wahrheit strukturell identisch mit dem göttlichen Wort und seinem Verhältnis zum Vater als Gottheit (vgl. *io. ev. tr.* XIX,7; *trin.* XII,1 & 4).[975] „In dieser Weise nähert sich, so gut es möglich ist, das Abbildhafte des geschaffenen Bildes dem Abbildhaften des geborenen Bildes an, in dem Gott der Sohn dem Vater nach unserem Bekenntnis durch die Einheit der Substanz in allem ähnlich ist."[976] Trotzdem ist das menschliche Denken der Wahrheit wiederum nur ein zeitliches Bild, das zwar in der Sache der Wahrheit mit Gott verbunden (das univoke Minimum), aber zugleich irrtumsfähig und anfällig für Lüge ist, d. h. auf innerer und äußerer Ebene wieder auseinanderfallen und die Einheit der Wahrheit nicht halten kann.[977] Das innere Wort kann also wieder zu einem Scheinbild oder zu einer Lüge werden und darin die Wahrheit verfehlen;

---

[973] Vgl. *mend.* 3,3 (CSEL 41,415,6–7); „Ille mentitur, qui aliud habet in animo et aliud verbis vel quibuslibet significationibus enuntiat." Das heißt: „Jener lügt, der etwas anderes im Verstand hat und etwas anders im Wort oder es durch irgendwelche anderen Bezeichnungen aussagt." (Übersetzung: SW)

[974] Beispiel: Wenn Adeodatus der Sohn Augustins ist, dann stimmt mein Wissen insofern mit der Realität überein, wie ich innerlich formuliere: „Adeodatus ist der Sohn Augustins." Wenn ich innerlich aber formuliere: „Adeodatus ist nicht der Sohn Augustins", obwohl ich weiß, dass es nicht stimmt, dann würde ich die richtige Tatsache (dass er sein Sohn ist) für falsch halten und mein Irrtum würde nicht durch die Tatsache korrigiert, sondern meine innere Lüge hätte die Wirklichkeit fälschlicherweise falsifiziert. Nur wenn man immer das sagt (auch zu sich selbst), von dem man weiß, dass es (wahr) ist, kann man auch sagen, was wirklich ist. So ist es auch möglich, dass man nicht weiß, ob Adeodatus der Sohn Augustins ist, und trotzdem sagen kann, dass es so ist: Dann ist die Aussage wahr, aber nicht wider besseres Wissen gelogen. Wer sich selbst belügt und die innere Übereinstimmung auflöst, löst das Maß auf, nach dem er mit der Außenwelt übereinstimmen muss.

[975] Vgl. Brachtendorf, *Struktur*, S. 266: „Das Verhältnis von notitia und verbum wird allein auf die Relation von Vater und Sohn hin gedeutet." & Ebd. S. 268: „Da der Vater sich ganz im Sohn ausspricht, muss das göttliche Wort notwendig wahr sein."

[976] *Trin.* XV,11,20 (CCL 50A,488,53–56): „Sic accedit quantum potest ista similitudo imaginis factae ad illam similitudinem imaginis natae qua deus filius patri per omnia substantialiter similis praedicatur."

[977] Hätte Augustin an dieser Stelle das philosophische Desiderat einer notwendigen Entsprechung begründet, ergäbe sich daraus erstens, dass der Christ ganz wie Christus anzusehen wäre, was mehr ein Ziel als eine Tatsache ist und zweitens, dass die Verwandlung in Gottes Ebenbild in gewisser Weise auf gnostischem Wege zustande gebracht worden ist.

die Speculation wiederum bemüht sich gemäß des Urbildes wieder in die Wahrheit des Wissens einzuformen (*trin.* XV,11,20). Dennoch besteht eine deutliche Ähnlichkeit darin, dass alles durch das göttliche Wort geschaffen wurde, ebenso wie alles, was der Mensch an Werken vollbringt, in dem Denken eines inneren Wortes seinen Anfang nimmt. So wie das göttliche Wort bestehen konnte, bevor die Schöpfung war, kann das Denken bestehen, ohne dass Werke daraus hervorgehen müssten.[978] Also entsprechen sich das göttliche Wort als Anfang aller Schöpfung und das menschliche Wort (Theorie) als Anfang aller Werke (Praxis) (*trin.* XV,11,20). Augustin hat so die Praxis (*scientia activa*) auf ihren Grund (*universa scientia*) zurückgeführt.

„So ist nicht Gott Vater, nicht der Heilige Geist, nicht die Dreieinigkeit selbst, sondern allein der Sohn, der das Wort Gottes ist, Fleisch geworden, obgleich die Dreieinigkeit dies wirkte, damit unser Wort seinem Beispiel nachfolge und es nachahme, auf daß wir recht leben, das heißt in der Schau oder im Werke unseres Wortes keine Lüge haben."[979] Nicht die Dreiheit des menschlichen Bewusstseins ist also das uneingeschränkt erkennbare Abbild Gottes (dabei handelt es sich mehr um eine strukturelle Entsprechung), sondern nur der Gottmensch ist in seiner inkarnierten Erscheinung das Urbild (εἰκών), anhand dessen der Mensch sich der Wahrheit Gottes speculativ ähnlich machen kann. Der Mensch realisiert sich durch sein *wahres Denken*, als Abbild der Trinität. In Bezug auf diese *doctrina christiana* (*trin.* XV,11,20), die der *magister* Christus selbst wesenhaft ist (*trin.* II,2,4), kann der Mensch im *speculum* – d. h. durch Speculation – die künftige Vollendung (*futura perfectio*) seines menschlichen Denkens und Wesens finden und darum überhaupt erstreben.

---

[978] Vgl. Schindler, *Wort*, S. 220: „Fasst man, wenn man kann, jenes lautlose Wort, das also nicht mit dem ‚verbum cogitativum in similitudine soni' (XV,20) zu verwechseln ist, ins Auge, so erkennt man auch eine Analogie zur Vater-Sohn-Beziehung in der Trinität; denn die Ähnlichkeit zwischen innerem Wort und Wissensinhalt ist unübertreffbar (XV,17). Diese extreme Ähnlichkeit hat nun auch ethische Relevanz: Die restlose Übereinstimmung von Wissen und Wort ist zugleich die Wahrheit, die Gott vom Menschen erwartet und die sich auch im Tun bewährt; denn wie alles erschaffen ist durch das Wort, so geschieht auch jedes menschliche Werk durch sein zuvor gesprochenes inneres Wort […]. Dass gerade das Wort Fleisch ward, ermahnt uns darum, in unserem Handeln das wahre Wort walten zu lassen (gleichwesentlich/homoousie) und der Lüge keinen Raum zu geben. (XV,20)."

[979] *Trin.* XV,11,20 (CCL 50A,489,73–78): „Ideo que non deus pater, non spiritus sanctus, non ipsa trinitas, sed solus filius quod est uerbum dei caro factum est quamuis trinitate faciente, ut sequente atque imitante uerbo nostro eius exemplum recte uiueremus, hoc est nullum habentes in uerbi nostri uel contemplatione uel operatione mendacium."

e Das Prinzip des Wortes und die Skepsis der Akademie

In *trin.* XV,12,21 setzt Augustin zu einer Kritik der skeptischen Akademiker an.[980] Es drängt sich die Frage auf, warum an dieser Stelle die Kritik, mit der Augustins geistiger Weg begann (vgl. *contra academicos*), noch einmal durchgeführt werden sollte. In diesem Kontext gilt es, in Betracht zu ziehen, dass Augustins Unterfangen stets dazu diente, eine Kenntnis des ersten Prinzips zu erlangen, die sowohl eine religiöse Verehrung in Liebe als auch eine vernünftige Betrachtung (beides im Sinne der *contemplatio*) begründen sollte und darin als Begründung menschlichen Wissens hinreichen muss.[981] Sofern es Augustin aber weder gelungen ist, Gott direkt zu erkennen, noch gelungen sein sollte, stellvertretend ein Bild auszuweisen, das dieser Funktion gerecht würde, wäre sein Unternehmen gescheitert. Insofern Augustin die grundsätzliche Problematik der Metaphysik[982] lösen möchte, ist eine Auseinandersetzung mit der Infragestellung möglicher Erkenntnis geboten.

Die grundsätzliche Herausforderung jeder Philosophie respektive Metaphysik wurde von dem Sophisten Gorgias programmatisch zusammengefasst in drei Thesen und bei Sextus Empiricus überliefert:

> Denn in seinem (Gorgias) […] *Über das Nichtseiende* oder *Über die Natur* überschriebenen [Werk] begründet er nacheinander drei Hauptpunkte, zum einen, d. h.

[980] Ein ausführliches Refereat zur akademischen Skepsis liefert Cicero, *Academici libri quattuor*, in: *Hortensius, Lucullus, Academici libri*, Laila Straume-Zimmermann, Ferdinand Broemser, Olof Gigon (Hrsg. & Übers.), München 1990, S. 307,44–46: „Sie sagten, man könne nichts erkennen, nichts begreifen, nichts wissen, die Sinne seien zu beschränkt, die Vernunft sei zu schwach, das Leben zu kurz, und die Wahrheit sei, mit den Worten Demokrits, ‚in die Tiefe versenkt'; alles beruhe nur auf Meinungen und Konventionen, für die Wahrheit bleibe kein Raum, und überhaupt sei alles in Finsternis gehüllt. Deshalb behauptete Arkesilaos, dass es nichts gebe, das erkannt werden könne, nicht einmal das, was Sokrates für seine Person übriggelassen habe, nämlich, dass er wisse, dass er nichts wisse. Alles liege im Verborgenen, wie er meinte, und es gebe nichts, was gesehen oder erkannt werden könne; aus diesen Gründen dürfe niemand etwas behaupten oder versichern oder durch seine Zustimmung erkennen, man müsse vielmehr die Zustimmung zurückhalten […]. Mir kommt sie allerdings wie die Alte [Akademie] vor, wenn wir nämlich Platon zur Alten rechnen; denn in seinen Büchern stellt er keine feste Behauptung auf, lässt vielfach mit Gründen und Gegengründen diskutieren, stellt alles in Frage, legt nichts fest."

[981] Vgl. *gn. litt.* IV,24,41: „Dort also [in der Erkenntnis im Worte] schauen sie gleichsam im Tageslicht, denn mit jenem uranfänglichen Tag ist zugleich auch ihre einträchtigste Einheit durch ihre Teilhabe an der Wahrheit dieses Tages erschaffen; hier unten jedoch schauen sie gleichsam in der Dämmerung der freilich unmittelbar ein neuer Morgen folgt, weil das Wissen […] zurückbleibt." & IV,25,42: „Diese Betrachtung ist höchste Einigung mit jenem einen Tag ‚den hat der Herr gemacht', dem einmal zugesellt werden wird die Kirche, wenn sie von ihrer Pilgerschaft auf Erden erst befreit sein wird, auf dass ‚wir jubeln wollen und an ihm uns freuen.'"

[982] Vgl. *trin.* XV,12,21: „Darüber gibt es drei Bücher von uns, die in der Frühzeit unserer Bekehrung verfaßt sind." Vgl. zu den Kernproblemen, ob es etwas Erkennbares gibt, ob es wahres Wissen gibt und ob der Mensch überhaupt etwas erkennen kann: *Acad.* I,4,7; III,9,18; 11,24.

> erstens, dass nichts ist, zweitens, dass wenn auch [etwas] ist, es einem Menschen unerfassbar ist, und drittens, dass wenn es auch erfassbar ist, es doch gegenüber dem Nächsten nicht ausgedrückt werden kann.[983]

Diese Infragestellungen sind der Ausgangspunkt skeptischer Philosophie, und daraus ergeben sich die Herausforderungen der Metaphysik.[984] Sie muss zeigen können, wie das erste Prinzip des Seins existiert und gedacht bzw. ausgesagt werden soll und wie eine Einheit oder Übereinstimmung von Denken und Sein erzielt werden kann.[985] Wenn aber kein Kriterium respektive Prinzip gefunden wird, das Wissen zu bestimmen, dann besteht die Möglichkeit, dass die Religion nur Schein (εἴδωλον = Götze) von Sein und nicht wahres Bild (εἰκών =*imago*) des Ewigen ist. Mit diesen Kapiteln zur Akademie in *de trinitate* XV schließt sich gewissermaßen der Kreis zu seinem Frühwerk *contra academicos* und die augustinische Denkbewegung als Suche nach dem wahren Wissen.

Insofern Augustin durch die Analyse des menschlichen Denkens als Zeugungs- und Inkarnationsprozess auch das Denken und Sprechen des ersten Prinzips aufgrund der Selbstzeugung und Selbstaussage desselben im göttlichen Wort aufgezeigt hat, ist es konsequent und sachgemäß, die antike Skepsis damit zu konfrontieren. Zwar ist das erste Prinzip unerkennbar, aber in der Inkarnation ist es der *ratio* zugänglich geworden[986], was wiederum eine Antwort auf die skeptische

---

[983] Sextus Empiricus, *Gegen die Dogmatiker, Adversus mathematicos libri 7–11*, Hansueli Flückiger (Übers.), Sankt Augustin 1998, VII, §65f., hier: S. 26 [Texte zur Philosophie 10].

[984] Vgl. Kany, *Trinität*, S. 446: „Gorgias widerspricht genau den Grundthesen des Parmenides: Meinte dieser, das Seiende sei, es sei erkennbar und aussagbar, so lautet die Quintessenz von Gorgias' Schrift, dass gar nichts sei; und wenn etwas sei, dann sei es unerkennbar; und wenn etwas sei und erkennbar sei, dann könne es nicht anderen unmittelbar offenbar werden durch Reden. […] Die kosmologische und ontologische Prinzipienlehre steht buchstäblich vor dem Nichts. Dies etwa ist die Lage, die Platos Dialog Parmenides voraussetzt." Augustin scheint sich durch die akademische Skepsis vor ein vergleichbares Problem gestellt zu sehen. Es ist ihm in ähnlicher Form auch bei Laktanz überliefert, *Epitome divinarum institutionum, Auszug aus den göttlichen Unterweisungen*, Aloys Hartl (Übers.), Kempten, München 1919, 4: „Eine Schrift an seinen Sohn beginnt er also: Gott zu erkennen, ist schwer, Gott auszusprechen, unmöglich, auch für den, welchem das Erkennen möglich ist; denn das Vollkommene kann vom Unvollkommenen, das Unsichtbare vom Sichtbaren nicht begriffen werden."

[985] Vgl. Uhde, Bernhard, *Erste Philosophie und menschliche Unfreiheit*, Wiesbaden 1976, S. 52–53, Anm. 220. Uhde interpretiert die Einwürfe des Gorgias auch vor dem Hintergrund der Seinslehre des Parmenides.

[986] Vgl. Schindler, *Wort*, S. 87–88: „Welche Bereicherung erfährt die Beziehung des menschlichen zum göttlichen Wort durch die Inkarnation? Das verbum in seiner göttlichen Natur ist an und für sich wie Gott selbst unaussprechbar [*ord.* II,44; *ep.* 242,5]. Nun ist es aber durch seine Menschwerdung sagbar geworden: verbum eius, quo diciti sumus filius eius est. Ut a nobis utcumque infirmis diceretur, factus est infirmus [*en. ps.* 99,6; *serm.* 188,2]. Zugleich bedeutet die Inkarnation auch das Verständlichwerden des verborgenen Wortes [*serm.* 117,16; *en. ps.* 142,15]."

Philosophie enthält. Wenn nämlich Vater und Sohn eins sind, wie das Wort im Prinzip ist (Joh 1,1), und dies die Form des menschlichen Geistes vorgibt, so sind auch Gedanke und Sache eins.[987] Der Geist stellt für sich selbst keine Repräsentation (dann wäre Sohn nur ‚Abziehbild' des Vaters), sondern seine eigene Gegenwart dar (*trin.* X,8,11 & *conf.* X,6,21) – also sind Sache und Wissen im *se nosse* des *verbum intimum* identisch (*trin.* X,9,12).[988] Eben diese Einheit besteht für Augustin in der Selbstgegenwart des Denkens: *Zu wissen*, dass man zweifelt, lässt keine objektive Distanz zu, die eine Kontingenz oder einen Zweifel ermöglichen würde.[989] Ergo ist im Fall der Selbsterkenntnis des Geistes die Einheit des Geistes gleich seinem Ursprung, der die Einheit von Vater und Sohn aufgezeigt und alle Zweifel und alle Skepsis ausschließt.

Augustin erklärt, dass die akademische Skepsis darauf hinweist, dass alles Wissen bezweifelbar ist, da es im Traum (*in somnis*) oder durch Sinnestäuschung entstanden sein kann und deshalb niemals hinreicht für die Begründung eines sicheren Prinzips. Alles, was erlangt werden kann, ist *verisimilitudo*, ein „Wahrheitsanschein"[990]. Dann wäre nur ein Schein- oder Trugbild des Wahren möglich (*trin.* XV,12,21). Augustin entgegnet: „Das innerste Wissen ist es, durch das wir wissen,

[987] Vgl. Warnach, *Erleuchtung,* S. 445: „[S]o ereignet sich in der Zeugung des geistigen Wortes und in der damit verbundenen visio cogitatonis die Synthese von Subjekt und Objekt der Erkenntnis, weil uns hier die evidentia der Dinge unmittelbar anspricht [Erleuchtung] und nicht nur eine formale [regulative], sondern auch eine materiale oder objektive Funktion ausübt."

[988] Vgl. Brachtendorf, *Struktur*, S. 223: „Und die notitia sui kann dann nicht passiver Inhalt des Gedächtnisses sein, der nur aktuell wird, wenn die cogitatio sich auf ihn richtet, sondern sie ist immer schon aktualisiert in einer fundamentalen intelligentia."

[989] Vgl. Hölscher, Ludger, *Die Realität des Geistes, Eine phänomenologische Neubegründung der Argumente Augustins für die geistige Substantialität der Seele*, Heidelberg 1999, S. 130.

[990] Vgl. zur Übersetzung von *verisimilitudo* (wahrscheinlich) die Übersetzung von Schmaus *trin.* XV,12,21: „Hier fürchten wir durchaus nicht, daß wir uns etwa durch irgendeinen Wahrheits-Anschein [*verisimilitudo*] täuschen, da gewiß ist, daß auch der, welcher sich täuscht, lebt." Alles, was nur Abbild ist, ist also in gewisser Hinsicht nicht in Übereinstimmung mit seinem Vorbild, schließt darum in gewissem Grade Täuschung, Lüge, Schein mit ein, weshalb es davon auch nur zweifelhafte und unsichere Kenntnis, bzw. Meinung geben kann und nur zum Bereich des Wahrscheinlichen gehört und nicht der Wahrheit. Dass *verisimilitudo* bzw. *veri simile* nicht einfach als umgangssprachlich „wahrscheinlich" zu übersetzen sind, sondern als philosophischer *terminus technicus* viel mehr Schein der Wahrheit im Kontext der platonischen Zwei-Welten-Lehre bei Augustin bedeuten, wurde von Therese Fuhrer von Cicero her abgeleitet und für die Frühschrift *contra academicos* (II,7,9; III,17,37) aufgezeigt. Vgl. Fuhrer, Therese, „Der Begriff veri simile bei Cicero und Augustin", in: *Museum Helveticum* 50 (1993), S. 107–125, hier: S. 119–120: „Die zweite Interpretation scheint jedenfalls Augustins Verständnis zugrunde zu liegen, der entsprechend der Vorstellung vom Sinnenkosmos als Abbild der ‚wahren' Welt jenem selbst das Attribut ‚wahr-scheinlich' gibt: Da das Urbild ‚wahr' ist, ist das Abbild konsequenterweise ‚dem Wahren (d. h. dem Urbild, dem Seienden) ähnlich'. Entsprechend der etymologischen Interpretation des Begriffs εικώς wird dem Ausdruck veri simile die prägnante Bedeutung gegeben: Das veri simile ist so ein Begriff zur Bezeichnung des Abbilds im Gegensatz zum Urbild oder Vorbild (dem verum), es bildet die (ontologische)

daß wir leben“[991], bringt sein berühmtes „*dubito sum*“-Argument erneut in Stellung und betont, dass unabhängig davon, in welchem „Schein“ man sich befindet, immer gewusst wird, dass man lebt, denn auch der Getäuschte, der Träumende und der Zweifelnde muss leben, um zu zweifeln usw. Dieses Wissen betrifft die Selbstgewissheit der Seele unmittelbar (*civ.* XI,26).[992] Damit ist der Ort der göttlichen Wahrheit und des göttlichen Wortes (als transzendentale Bedingung) real identisch mit dem Ort, an dem die einzige sichere Wahrheit durch das „*dubito sum*“ gefunden wurde: der erkennenden Seele.[993] Folglich ist für Augustin hinreichend gezeigt, dass es Wahrheit gibt und dass sie der Seele bekannt ist[994] – und damit ist ebenfalls gesagt, dass es seine sichere Wahrheit gibt, die nicht subjektivistisch ist, jedoch ebenfalls nicht der äußeren objektiven Welt entstammt: Es ist ein eigenes Reich des Geistes.

Wahrheit ab.“ Zu bedenken ist hier, inwiefern die „Ähnlichkeit“ an der Wahrheit Anteil hat, der bloße Anschein der Wahrheit aber gerade einen lügenhaften Anschein darstellt.

[991] *Trin.* XV,12,21 (CCL 50A,491,18–19): „Intima scientia est qua nos uiuere scimus.“

[992] Vgl. Schindler, *Wort*, S. 200–201: „Die Gewissheit des Bewusstseins kommt für ihn dem eigentlichen Sein ebenso am nächsten wie die rationale Erkenntnis und die apriorische Wahrheit dem Sein Gottes, und wie der augustinische Gottesbeweis nach dem Erreichen der unerschütterlichen Wahrheit den Sprung zum Sein Gottes mit vollkommener Selbstverständlichkeit wagt [lib. arb. II,39], so vollzieht auch hier der Beobachter der mens ohne Rückfragen den Sprung aus dem unmittelbaren Selbstbewusstsein ins Sein der geistigen Substanz.“

[993] Vgl. Kany, *Trinität*, S. 289: „Eine dritte Bedeutung des cogito liegt in der transzendentalen Ausrichtung des Geistes, durch die er die Außenwelt von sich unterscheidet und in sich die Idee und Gott selbst findet.“ & Ebd. S. 290: „[W]eil für ihn in der Selbsterkenntnis die allgemeingültige Wahrheiten miterkannt würden.“

[994] Thomas bemerkt in *Lectura super Ioannem* I,1,25: „Et ideo Augustinus ponit similitudinem Trinitas in anima, secundum quod mens intelligit seipsam, non autem secundeum quod intelligit alia.“ Zitiert nach: Thomas von Aquin, *Das Wort, Kommentar zum Prolog des Johannes-Evangeliums*, Josef Pieper (Übers.), Hanns-Gregor Nissing, Berthold Wald (Hrsg.), 2015. Dass also der Geist, der sich selbst erkennt, das eigentliche Ebenbild Gottes sei. Das würde bedeuten, dass das „dubito sum“ die Ebenbildlichkeit des Menschen ausmacht. Leider wird aber an den hier (von Pieper) ausgewiesenen Stellen (*trin.* IX,5; 8; 17–18) überhaupt nichts zur Selbsterkenntnis gesagt. Ganz im Gegenteil wird ausdrücklich betont, dass Einsicht, Wille und Gedächtnis das Ebenbild sind. Die Selbsterkenntnis scheint nur ein Beispiel für wahre Erkenntnis zu sein. Sie erfüllt ihren Zweck, zu belegen, dass es generell wahres Wissen gibt. An sich taucht dieses Argument an vielen Stellen außerhalb von Buch X auf (*acad.* III,19; *beata v.* 7, *sol.* II,1, *conf.* VII,7, *Gn. Litt.* VII,28, *trin.* XIII,14, *civ.* XI,7 & 26, *lib. arb.* II,7) jedoch lediglich immer nur als argumentatives „Versatzstück“ (Vgl. Wolfgang Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung, Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg, München 1985, S. 287). Auch in *de trinitate* ist kaum zu übersehen, dass die elaborierte Version der Selbsterkenntnis aus Buch X mit den Ebenbildlichkeitsfragen aus Buch XIV und XV überhaupt nicht korrespondiert, auch wenn sie oberflächlich dieselbe *mens* betreffen. Also muss Thomas Aussage an dieser Stelle widersprochen werden, insbesondere da Augustin in *gn. litt.* IV,32,50 das Wissen Gottes von der Kreatur deutlich von ihrer Selbsterkenntnis unterscheidet.

Den Einwand, dass dies nur *eine* Information und nicht übertragbar auf die *unzählbar* vielen anderen Wissensbereiche des Menschen sei, wird durch die unbegrenzte Reflexion dieses ersten sicheren Wissens abgewehrt: Der Mensch weiß nämlich nicht nur, dass er lebt, sondern er weiß auch, dass er dies weiß und dieses wiederum weiß usw. Das bedeutet, dass aus jedem einzelnen Wissen – egal wie zahlreich – stets auf sein Prinzip induziert werden kann. Der Mensch weiß nicht immer, ob faktisch ‚stimmt', was er weiß, aber er weiß immer wahr und sicher, dass er weiß, was er weiß.[995] Das Wissen um die ‚Fakten' ist unsicher, bezieht sich dementgegen auf den Gegenstandsbereich des *mundus sensibilibis*; die Dinge des *mundus intelligibilis* sind als inneres Wissen der geistigen Schau gewissermaßen unmittelbar transparent.[996] Damit sind die skeptischen Einwende von Sinneswahrnehmung (innere Schau), *An-archismus* (Übereinstimmung mit Gottes Wort) und der infinitesimalen Begründung (innere Übereinstimmung) abgewehrt (*trin.* XV,12,21). Augustin beschreibt das wahre Wort wie folgt:

> Dies alles also, das die Seele entweder durch sich selbst oder durch die Sinne ihres Leibes oder durch das Zeugnis anderer sich angeeignet hat und weiß, hält sie in der Schatzkammer des Gedächtnisses verborgen. Daraus wird das wahre Wort gezeugt, wenn wir, was wir wissen, aussprechen, aber jenes Wort, das jeglichem Klanglaut, ja jeglichem Denken eines Klanglautes vorangeht. Dann nämlich ist das Wort der gewußten Sache, von der auch ihr Bild gezeugt wird, ganz ähnlich, da ja der Schau des Wissens die Schau des Denkens entstammt; diese letzte ist das keiner Sprache angehörige Wort, das wahre Wort eines wahren Inhalts, nichts aus eigenem besit-

[995] Vgl. hierzu: Cicero, *Lucullus*, in: *Hortensius, Lucullus, Academici libri*, Laila Straume-Zimmermann, Ferdinand Broemser, Olof Gigon (Hrsg. & Übers.), München 1990, S. 137,22: „Auf diese Weise prägen sich jene Begriffe der Dinge ein, ohne die nichts verstanden, untersucht oder diskutiert werden kann. Wenn aber die Begriffe falsch wären (ich erinnere mich, dass du die ennoia mit notitia-Begriff übersetzt hast) – wenn sie also falsch wären, dass sie von falschen nicht zu unterscheiden wären: Was könnte wir dann damit anfangen, und wie könnten wir erkennen, welcher Eindruck mit dem jeweiligen Gegenstand übereinstimmt, welcher ihm wiederspricht? Für das Gedächtnis [*memoira*], das als solches nicht nur die Lehre der Philosophie, sondern auch die gesamte Lebensführung, alle Wissenschaften und Künste umfasst, bliebe überhaupt kein Platz mehr; denn wie kann es eine Erinnerung an Falsches geben, oder wie kann man sich an etwas erinnern, was man nicht mit der Vernunft begriffen hat und festhält?"

[996] Insofern unterscheidet sich die Argumentation von 386 und 419 nicht in der Voraussetzung der Zwei-Weltentheorie. Vgl. *trin.* XV,12,21: „Da es nämlich für unser Wissen zwei Arten von Dingen gibt, solche, welche die Seele durch die Leibessinne wahrnimmt, und solche, welche sie durch sich selbst wahrnimmt, so haben jene Philosophen vieles gegen die Leibessinne geplappert, haben aber, was die Seele durch sich selbst in unbedingter Gewißheit an Wahrem erfaßt an Wahrem erfaßt – dazu gehört der vorhin angeführte Sachverhalt: Ich weiß, daß ich lebe –, in keiner Weise in Zweifel zu ziehen vermocht." & vgl. *acad.* III,19,42: „Das ist nämlich nicht die Philosophie dieser Welt, die unsere heiligen Mysterien mit größtem Recht verabscheuen, sondern die Philosophie einer andere, nur dem Geist zugänglichen Welt."

> zend, sondern alles von jenem Wissen, von dem es geboren ist. Es ist dabei nicht von Bedeutung, wann sich dies Wissen aneignete, wer, was er weiß, ausspricht – manchmal nämlich spricht er sogleich aus, was er sich aneignet –, wenn es nur ein wahres Wort ist, das heißt von gewußten Dingen stammt.[997]

Im inneren Wort hat der Mensch das Prinzip des wahren Denkens und Sprechens nicht in dem Sinne vorgefunden, dass Christus das Wissen oder die Wahrheit inhaltlich verursacht (wie der abgetrennte Intellekt), sondern dass er die Wahrheit des Wissens durch Übereinstimmung (wie Maß zu Gemessenem) prinzipiell bestimmt: Dies kann Kongruenzprinzip genannt werden.[998] Zugleich sieht Augustin sich selbst als Ort dieser Einsicht der Wahrheit und erkennt seine Seele als das hinreichende Bild zum ersten Prinzip, das göttliche Wort, durch das alles geschaffen wurde und durch das jeder Mensch erleuchtet wird (*trin.* XV,11,20). Folglich hat Augustin ein Kriterium, Sein und Schein zu unterscheiden; er hat ein vergängliches Bild, anhand dessen ihm die unwandelbare Wahrheit erkennbar wird, und dieser erkennende Geist verwirklicht sich durch eben diese reflexive Einsicht zu dem gesuchten aktuellen Bild in unbezweifelbarer Selbsterkenntnis, die allen Schein von sich ausschließt. Damit können bei Augustin die drei skeptischen Einwürfe des Gorgias in Bezug auf Sein, Erkenntnis und Sprache durch seine inkarnatorische Philosophie als beantwortet gelten.

f Die Kritik des inneren Wortes

Aus diesem Gedankengang, das wahre Denken zu begründen (*trin.* XV,12,22), müsste konsequenterweise folgen, dass ein Christ stets die Wahrheit denken müsste – was mitnichten der Fall ist. Folglich muss noch die Grenze dieser Einsicht ins erste Prinzip gegeben werden, die die Reichweite menschlicher Erkenntnis in

---

[997] *Trin.* XV,12,22 (CCL 50A,493,87–494,98): „Haec igitur omnia, et quae per se ipsum et quae per sensus sui corporis et quae testimoniis aliorum percepta scit animus humanus, thesauro memoriae condita tenet. ex quibus gignitur uerbum uerum quando quod scimus loquimur, sed uerbum ante omnem sonum, ante omnem cogitationem soni. tunc enim est uerbum simillimum rei notae, de qua gignitur et imago eius quoniam de uisione scientiae uisio cogitationis exoritur, quod est uerbum linguae nullius, uerbum uerum de re uera, nihil de suo habens sed totum de illa scientia de qua nascitur. nec interest quando id didicerit qui quod scit loquitur (aliquando enim statim ut discit hoc dicit). dum tamen uerbum sit uerum, id est de notis rebus exortum."

[998] Vgl. *Trin.* XV,15,24: „Wenn es vielleicht wahr ist, dann liegt seine Wahrheit in den Dingen, von denen wir sprechen, nicht in unserem Worte, weil ein Wort nur wahr ist, wenn es von dem Ding, das man kennt, gezeugt wird." Wenn ein Wort das beinhaltet, was es bezeichnet, ist es wahr. Darum verwendet Augustin den Begriff Zeugung, weil diese inhaltliche Entsprechung der wesenhaften Übereinstimmung entspricht, vom Vater, der seinen Sohn gleichwesentlich gezeugt hat. Vgl. Brachtendorf, *Struktur*, S. 278–279.

der göttlichen Wahrheit ausweist, sodass Augustin nicht unversehens „zu viel" begründet hätte.[999]

Die Sache der Wahrheit wird von Augustin also zunächst so stark wie möglich gemacht – gewissermaßen auf die Spitze getrieben –, um danach wiederum durch Selbsteinwendungen geprüft zu werden. Diese Krisis[1000] vollständig durchzuführen, ist Augustin sich nicht nur bewusst, den Grund der Einsicht in das erste Prinzip aufzuzeigen, sondern auch zu unterscheiden, wie weit dieses Kriterium reichen kann und von welcher Bestimmung es ausgewiesen wird. Darum folgt nun gleich viermal die Unterscheidung von göttlichem Wort und menschlichem Wort, um seine Begründung selbstkritisch einzuschränken und darin den Bereich seiner Gültigkeit abzustecken (*trin.* XV,13,22–16,26).

(1) In *trin.* XV,13,22 stellt Augustin fest, dass die Differenz von innerem und äußerem Wort und damit die Sprachlichkeit des Menschen in seinem leib-seelischen Dasein begründet ist. Der Mensch weiß nur begrenzte und wenige Dinge, die er bei sich denkt, und er kann sie nur durch Sprache mitteilen oder erlernen. Gott hingegen hat keinen Leib, also muss er nichts sprachlich *äußern,* er muss auch von seinen Engeln nichts erfahren oder durch Gebete belehrt werden. Ganz im Gegenteil ist Gottes Allwissenheit die unbegrenzte Möglichkeit für alle anderen wahren Gedanken und Äußerungen (*io. ev. tr.* XI,2), die er Engeln und Seelen innerlich mitteilt. „Alle seine Geschöpfe insgesamt, die geistigen und die körperlichen, kennt er nicht, weil sie sind, sondern sie sind, weil er sie kennt."[1001] In Gottes Wissen ist also kausal und prinzipiell das Sein aller anderen Dinge begründet. Das menschliche Wissen ist davon insofern unterschieden: „Ganz unähnlich also ist diesem Wissen unser Wissen."[1002] Weil das menschliche Wissen durch die Wahrheit und durch die gewussten Dinge verursacht wird, ist es kontingent und vom göttlichen Wissen verschieden. Bei aller strukturellen Entsprechung bleibt das menschliche Denken nur Abbild des Seins, wobei Gottes Denken Urbild und Ursache des Seins ist.

---

[999] Unsere Worte werden von unserem Wissen geboren, wie das göttliche Wort vom Wissen des Vaters geboren wird (vgl. *trin.* XV,14,24). Das menschliche Wissen ist aber begrenzt. Gott weiß alles durch sich selbst (vgl. *trin.* XV,12,22), während unsere Seele eben nur manches durch sich selbst weiß, anderes durch äußere Wahrnehmung. Für Augustin genügt es zu erklären, dass etwas Wahres erkannt werden kann. Dafür ist es nicht nötig zu begründen, dass alles Wissen wahr ist.

[1000] Vgl. *conf.* VI,1,1. Krisis verstanden als maximal gesteigerte Selbstunterscheidung des Denkens; vgl. weiter *en. ps.* LXXII,20, vgl. S. 319, Anm. 646. Wie das Fieber vor der Gesundung erst den Höhepunkt (kritischen Punkt) erreichen muss, so hat auch der Gedankengang zunächst die Begründung mit „allen Registern" zu versuchen, bevor es durch die Antithese geläutert wird und das erreichte nochmals geprüft und getestet wird. Erst nach beiden Durchgängen ist die Gesundheit, das heißt eine eventuell unerschütterliche Wahrheit erreicht.

[1001] *Trin.* XV,13,22 (CCL 50A,495,30): „Quia ergo sciuit creauit, non quia creauit sciuit."

[1002] *Trin.* XV,13,22 (CCL 50A,495,38): „Longe est igitur huic scientiae scientia nostra dissimilis."

(2) In der Trinität ist das Wahrheitsverhältnis von Sein und Wissen begründet: Der Vater hat aber sein Sein in das Wissen von sich g*eäußert* und durch diese mentale „Aussprache" den Sohn gezeugt. Dieser ist das Wissen *um* den Vater und das Wissen *des* Vaters. Als solcher ist der Sohn dem Vater in allem Sein gleich – außer dem Sohn-Sein, d. h. Wissen-Sein:

> Deshalb kennt es alles, was der Vater kennt. Aber es hat sein Wissen wie auch sein Sein vom Vater. Wissen und Sein ist ja dort eins. Wie daher der Vater sein Sein nicht vom Sohne hat, so auch nicht sein Wissen. Mithin zeugte der Vater, indem er gleichsam sich selbst aussprach, sein ihm in allem gleiches Wort. Er hätte sich ja nicht vollständig und vollkommen ausgesprochen, wenn er weniger oder mehr in seinem Worte ausgesprochen hätte, als in ihm ist. Hier erfüllt sich im höchsten Maße das Wort: „Ja, ja; nein, nein." Deshalb ist dies Wort wahrhaftig Wahrheit [*Et ideo Verbum hoc vere veritas est*].[1003]

Diese vollständige Übereinstimmung von Sein und Wissen zeigt sich im menschlichen Wort durch die Übereinstimmung von Schau und innerer Sprache des Gedachten. Denn ob der Gedanke mit der Sache übereinstimmt, ist unsicher. Für den Menschen ist absolut sicher, mithin immer wahr, wenn er einsieht, was er aktuell denkt, d. h. welches Wort er aus seinem Wissen gezeugt hat. Der Mensch weiß nicht immer, ob stimmt, was er denkt, aber er weiß immer, was er denkt und diese Relation ist immer wahr. So kann man etwa fälschlicherweise *Pferd* denken, auch wenn man einen Hund sieht – da man aber weiß, dass man trotzdem an ein Pferd denkt, weil man das Wissen ‚Pferd' innerlich schaut, ist dieses Wissen absolut gewiss (darum kann der Mensch auch lügen und zugleich mit Wahrheit wissen, dass er lügt). Da der Mensch aber immer nur einen Gedanken, der von anderen Gedanken abgegrenzt ist, denken kann und zur ganzen Einsicht sukzessiv eine Reihe von Gedanken durchgehen muss, ist er trotzdem dem göttlichen Wort dadurch weit unähnlicher als ähnlich[1004], da Gott durch dieses Wort alles ewig zugleich weiß.

[1003] *Trin.* XV,14,23 (CCL 50A,496,4–13): „Ac per hoc nouit omnia quae nouit pater, sed ei nosse de patre est sicut esse. nosse enim et esse ibi unum est. et ideo patri sicut esse non est a filio ita nec nosse. proinde tamquam se ipsum dicens pater genuit uerbum sibi aequale per omnia. non enim se ipsum integre perfecte que dixisset si aliquid minus aut amplius esset in eius uerbo quam in ipso. ibi summe illud agnoscitur, est, est; non, non. et ideo uerbum hoc uere ueritas est." Vgl. Beierwaltes, *Sprache*, S. 184: „Das Zeugen und Gebären des menschilichen [sic!] Wortes steht in Analogie zum Zeugen des göttlichen WORTES und den VATER; in ihm freilich ist dieser Akt ohne Differenz von Vor und Nach, Unklar und Klar zu denken."

[1004] Vgl. *vera rel.* XXXVI,66,185–186. Augustin erklärt hier seine Wahrheitstheorie, die auf Abbildung und Übereinstimmung basiert. Insofern also etwas wahr ist, d. h. seinem Urbild ähnlich ist, ist es auch zugleich in einer Hinsicht nicht ähnlich. Folglich sind wahre Dinge von ihrem Grund her auch immer in gewissem Umfang falsch. Insofern ist es nicht inkonsequent von Augustin, wenn er bei aller Mühe, ein wahres Wort zu begründen, trotzdem festhält,

> Unser Wort aber, jenes, das weder einen Klanglaut noch die Vorstellung eines Klanglautes kennt, sondern eben das Wort eines Dinges ist, das wir innen sprechen, indem wir es schauen, und das daher keiner Sprache angehört und so, sei es wie immer, in diesem Rätselbilde dem Worte Gottes ähnlich ist, das auch Gott ist – es ist ja auch dies unser Wort von unserem Wissen geboren, wie jenes Wort vom Wissen des Vaters geboren ist –, unser so beschaffenes Wort also, das, wie wir feststellen können, irgendwie jenem Worte ähnlich ist, ist ihm auch in hohem Maße unähnlich – man möge es sich nicht verdrießen lassen, auch dies zu sehen, wie es von uns gesagt werden konnte.[1005]

(3) Für Augustin ist jeder Akt des Denkens auf wahrem Wissen begründet, mithin baut alles menschliche Denken auf dem Wort Gottes. Auch wenn der Mensch zweifelt, hat er wahres Wissen darum, dass er zweifelt. Wenn er lügt, weiß er, dass es wahr ist, dass er lügt, und wenn der Mensch irrt, setzt dies die Differenz zu einem wahren Wort voraus.[1006] Das göttliche Wort ist aber die Wahrheit, weil es alles vom Vater hat (Joh 5,19: „Es kann nichts tun, außer was es den Vater tun sieht") und dadurch so mächtig ist, dass es nicht einmal lügen könnte (*trin.* XV,15,24). Die Differenz von menschlichem Geist zu göttlichem Wort besteht also gerade in der Möglichkeit zu irren, d. h. in Differenz zur Wahrheit treten zu können.

> Wird unser Wort allein von unserem Wissen geboren? Sagen wir nicht auch vieles, was wir nicht wissen? Nicht zweifelnd sagen wir es, sondern in der Annahme, es sei wahr. Wenn es vielleicht wahr ist, dann liegt seine Wahrheit in den Dingen, von denen wir sprechen, nicht in unserem Worte, weil ein Wort nur wahr ist, wenn es von dem Ding, das man kennt, gezeugt wird. [1007]

---

dass es dem göttlichen Wort noch viel unähnlicher ist, das ja die höchste Übereinstimmung darstellt. Dies lässt bereits an die Analogieregel denken.

[1005] *Trin.* XV,14,24 (CCL 50A,497,32–39): „Uerbum autem nostrum, illud quod non habet sonum neque cogitationem soni, sed eius rei quam uidendo intus dicimus, et ideo nullius linguae est atque inde utcumque simile est in hoc aenigmate illi uerbo dei quod etiam deus est quoniam sic et hoc de nostra nascitur quemadmodum et illud de scientia patris natum est. nostrum ergo tale uerbum quod inuenimus esse utcumque illi simile, quantum sit etiam dissimile sicut a nobis dici potuerit non pigeat intueri."

[1006] Vgl. Platon, *Politeia* II St. 382b: „Aber mit vollem Recht darf doch, wie eben bemerkt, als ‚wahrhafte Lüge' die Unwissenheit in der Seele bezeichnet werden, in der Seele dessen nämlich, der sich im Irrtum befindet. Denn die Lüge in Worten ist nur eine Nachahmung des Vorganges in der Seele, später entstanden, ein Nachbild, nicht völlig unvermischte Unwahrheit."

[1007] *Trin.* XV,15,24 (CCL 50A,497,3–6): „Numquid uerbum nostrum de sola scientia nostra nascitur? nonne multa dicimus etiam quae nescimus? nec dubitantes ea dicimus sed uera esse arbitrantes. quae si forte uera sunt, in ipsis rebus de quibus loquimur non in uerbo nostro uera sunt quia uerbum uerum non est nisi quod de re quae scitur gignitur."

Das göttliche Wort ist als Wissen zugleich sein Sein (Sohn des Vaters), steht also niemals in einer Differenz von Sein und Wissen. Auf gleiche Weise ist das Wissen immer wahr, weil es vom Sein der Dinge gezeugt ist.[1008] Wenn also im Menschen ein Wissen vergessen wird, d. h. gewissermaßen stirbt (*trin.* XV,15,24), dann zeigt sich erstens am Mangel des Gedächtnisses, das ja *ist*, auch wenn es nicht weiß, und zweitens am Irrtum, dass es auch weiß, was *nicht ist*, die Differenz zum göttlichen Wort an. Die Identität von Wissen und Sein wird vom Menschen in Gott immer vorausgesetzt, selbst dann, wenn der Mensch irrt oder vergisst (d. h. wenn Wissen und Sein inkongruent werden). Das menschliche innere Wort (*verbum*) ist immer wahr (*verum*), da es ansonsten laut Augustin gar nicht mehr als Wort bezeichnet werden sollte;[1009] womit Augustin eine etymologische und sachliche Verwandtschaft von *ver-bum* und *ver-um* nahelegen will (vgl. *dial.* 6), sodass für ihn ein ‚unwahres Wort' ein Oxymoron darstellen würde.[1010] Das Wort entsteht aus der Schau des Wissens, als „Wissen von Wissen", „Wesen vom Wesen" (vgl. Credo). Das Wort stimmt aber nicht immer mit dem äußeren Wort und der äußeren Sache (ie. Lüge) überein. Das göttliche Wort ist in der Weise Wort, wie der Sohn Licht von Licht ist, und sein Wesen besteht gerade darin, als Wort diese Sache (gleichwesentlich mit dem Vater) zu sein.[1011]

Wenn der Mensch aber ein Wissen hat, woran er niemals zweifelt, worin er niemals irrt und das er niemals vergisst (auch wenn er nicht immer daran denkt), dann wäre eben dieses Wissen das aktualisierte Bild Gottes in ihm. Augustin weist erneut darauf hin, dass dies in der Selbstgewissheit des „*dubito sum*" gegeben ist:

[1008] Vgl. *Trin.* XV,15,24: „Man kann ja überhaupt nicht mehr Wort heißen, was nicht ein wahres Wort ist. Wenn es wahr ist, stimme ich ihm gerne zu. Wie ist es nun weiter? Wenn unser Wort wahr ist und deshalb mit Recht Wort genannt wird, kann es da, wie es Schau von der Schau oder Wissen vom Wissen genannt werden kann, auch Wesen vom Wesen genannt werden, wie jenes Wort Gottes mit größtem Rechte heißt und mit größtem Rechte zu heißen ist? Wie also? Bei uns ist doch das Sein nicht das gleiche wie das Wissen."

[1009] Dies kann man so verstehen, dass der Mensch darüber eine falsche Auffassung haben kann, ob eine Figur bspw. ein Dreieck ist; er aber, wenn er sich fragt, ob er wisse, was ein Dreieck ist und in seinem Geist die Form des Dreiecks denkt, stets sicher und mit Wahrheit weiß, dass das, was er denkt, ein Dreieck ist. Die Möglichkeit des Irrtums kommt erst durch den Vergleich mit der Außenwelt ins Spiel. Zur intuitiven wahren Schau der inneren Objekte vgl. Platon *Symposion*, St. 211.

[1010] Vgl. Kahnert, K., *Entmachtung der Zeichen, Augustin über Sprache*, Amsterdam, Philadelphia 2000, S. 81.

[1011] Vgl. Brachtendorf, *Struktur*, S. 278–279: „Das innere Wort entspricht immer dem Wissen, denn entspräche es ihm nicht, wäre es kein inneres Wort mehr. Letztlich gilt, dass nur der vom gewussten Gegenstand geformte Gedanke als das Wort gelten könne, das wir im Herzen sprechen (XV,10,19). Will man wie Augustin diese Kongruenz als Wahrheit bezeichnen, dann ist das verbum intimum notwendig wahr. […] Sofern es um praktische oder theoretische Wahrheit und Falschheit geht, herrscht das Kongruenzprinzip im menschlichen Geist ebenso unumschränkt wie in der göttlichen Trinität, so dass das Verhältnis von memoria und verbum intimum der Relation zwischen Vater und Sohn genau entspricht."

„Ein immerwährender Vorgang ist es nämlich für die Seele, zu leben; ein immerwährender Vorgang ist es für sie, zu wissen, daß sie lebt; aber nicht ist es ein immerwährender Vorgang, daß sie an ihr Leben denkt oder daß sie an das Wissen um ihr Leben denkt."[1012] Der Geist ist also nicht Produkt seines Denkens oder sich selbst aktualisierender Intellekt, obwohl das Selbstbewusstsein als Akt Produkt der Reflexion ist (vgl. *vera rel.* XXXIX,72). Der Geist ist sich selbst mit seinem Potential zur Selbsterkenntnis gegeben, noch bevor er es aktualisiert. Augustin folgert daraus, dass die Tatsache eines solchen Wissens, das die Seele in sich und von sich vorfindet, offenlegt, dass Gottes ewiges Wort immer schon als Möglichkeitsbedingung in der Seele wirkt, noch bevor sie selbst erkennend wirksam ist:

> So ergibt sich: Wenn in unserer Seele ein immerwährendes Wissen sein kann, und wenn der Gedanke an dieses Wissen nicht immerwährend sein kann, unser wahres inneres Wort aber nur durch unser Denken gesprochen werden kann, dann ist ersichtlich, daß allein Gott ein immerwährendes, mit ihm ewiges Wort hat. Man müßte schon etwa sagen, daß die Möglichkeit des Denkens – was man weiß, kann man ja, auch wenn man nicht daran denkt, doch der Wahrheit gemäß denken – so ein stets dauerndes Wort ist, wie das Wissen selbst ein ständig dauerndes ist.[1013]

Ein wahres Wort entsteht dann, wenn das ungeformte Denken sich seinem Gegenstand zuwendet, dieser die Formung verursacht und daraus das Wissen des Dinges und das Denken kongruent werden. Wird im Geist ein Wort gefunden, das nicht Produkt solcher Formung ist, muss es für Augustin das illuminierte ewige innere Wort sein. Beierwaltes formuliert dies wie folgt:

> Das heißt: Endliches Wort oder Wort in Zeit hat nur deshalb apophatisch-illuminative Funktion, weil das ‚verbum ante tempora', das zeitlos-ewige Wort selbst, reines Licht ist: *Splendor Patris, lumen de lumine*. Das Sprechen oder Aussprechen des *VERBUM-FILIUS* durch der [sic!] Vater wird geradezu als ‚leuchten durch den Glanz der Weisheit' verstanden: ‚*splendore sapientiae filgere, hoc est dicere*.' ‚*Splendor Patris*' [in Joh 20,13] also ist die Selbstauslegung Gottes als Wort, Licht und Wahrheit.[1014]

[1012] *Trin.* XV,15,25 (CCL 50A,498,42–499,45): „Sempiternum est enim animo uiuere, sempiternum est scire quod uiuit, nec tamen sempiternum est cogitare uitam suam uel cogitare scientiam uitae suae."

[1013] *Trin.* XV,15,25 (CCL 50A,499,46–54): „Ex quo fit ut si potest esse in animo aliqua scientia sempiterna, et sempiterna esse non potest eiusdem scientiae cogitatio, et uerbum uerum nostrum intimum nisi nostra cogitatione non dicitur, solus deus intellegatur habere uerbum sempiternum sibi que coaeternum. nisi forte dicendum est ipsam possibilitatem cogitationis, quoniam id quod scitur etiam quando non cogitatur potest tamen ueraciter cogitari, uerbum esse tam perpetuum quam scientia ipsa perpetua est."

[1014] Beierwaltes, *Sprache*, S. 188.

Dieser Prozess vollzieht sich aber in einer kreisenden Bewegung (*volubili motione*), indem er immer wieder aus dem ungeformten Geist ein geformtes Wort erzeugt. Diese Zeugung ist zwar dem göttlichen Wort ähnlich, jedoch ist seine „kreisende/ reflexive" Prozesshaftigkeit der ewigen Form des göttlichen Wortes ganz unähnlich, selbst wenn der Mensch das Wort Gottes selbst denkt (*trin.* XV,15,25).

(4) Der Sohn heißt aber darum Wort (als ewig Geformtes), weil der Sohn eben nicht das Denken (Form) des Vaters ist. Dies würde nahelegen, der Vater werde erst in einer kreisenden Bewegung durch den Sohn geformt (vgl. Marius Victorinus *adv. Ar.* I,49,9–51,27 & Plotin *Enn.* V 6,2,1–18). Dem entgegen betont Brachtendorf klar: „Gott denkt nicht."[1015] Würde Gott die *cogitatio* zugeschrieben, dann wäre er in einer denkerischen Sukzession durch bestimmtes Wissen begriffen. Sofern Gott aber unwandelbar ist, denkt er nicht, sondern Gott *weiß* „nur" – und dieses Wissen ist sein *verbum*/ λόγος. Gott geht aber nicht im Denken von einem formbaren Wort zum anderen über, sondern weiß in seinem ihm gleichen Wort *alles* zugleich: „Und deshalb muß man einsehen, daß das Wort Gottes ohne Denken Gottes besteht, so daß man in ihm eine einfache Gestalt sieht, die nichts Gestaltbares besitzt, das auch ungestaltet sein könnte."[1016] Insofern der Mensch aber in der ewigen Gottesschau dieses göttliche Wort schauen wird und dieses Wissen dann von einem ewigen Erkannten verursacht wird, kann der Mensch in der *visio* nicht mehr irren oder zweifeln. Dies ist aber der Präsenz des göttlichen Wortes im menschlichen Geist zu verdanken. Der menschliche Geist bleibt als wandelbar geschaffener Geist zumindest potenziell kontingent und partiell, bis zur ewigen *visio*, dort: „werden [wir] unser ganzes Wissen zumal mit einem Blicke schauen."[1017]

g Die Grenzen des menschlichen Geistes

Im Geist selbst findet verborgen ein immerwährender Denkprozess, eine innere vorreflexive Dreiheit statt, die das Sich-selbst-Haben des Geistes begründet, auch wenn er nicht an sich denkt. In diesem Abgrund hebt auch immer das *radikal neue Wissen* (worunter insbes. das religiöse Wissen der *cognitio dei* fällt) des Menschen an. Dieses Wissen geht im Fall der Gotteskenntnis vom Unwissen zum Wissen über. Dies kann nicht durch die Sinne oder rationale Überlegung geschehen, sondern kann nur durch die innere Wirkursache der göttlichen Gnade überführt werden (*c. iul.* V,18,2).

[1015] Brachtendorf, *Struktur*, S. 279. Wie bei Platon im *Symposion* St. 201f. die Götter nicht philosophieren.

[1016] *Trin.* XV,16,25 (CCL 50A,500,9–14): „Non ergo ille dei filius cogitatio dei sed uerbum dei dicitur. cogitatio quippe nostra perueniens ad id quod scimus atque inde formata uerbum nostrum uerum est. et ideo uerbum dei sine cogitatione dei debet intellegi ut forma ipsa simplex intellegatur, non aliquid habens formabile quod esse etiam possit informe."

[1017] *Trin.* XV,16,26 (CCL 50A,501,27–28): „Sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu uidebimus."

> Aber dort ist die abgründigere Tiefe [*abstrusior profunditas*] unseres Gedächtnisses, wo wir auch jene Inhalte finden, die wir zum ersten Male denken, und wo das innerste Wort gezeugt wird, das keiner Sprache angehört, als Wissen von Wissen, Schau vom Schauen und als Einsicht von Einsicht; im Denken nämlich erscheint die Einsicht, welche von jener Einsicht stammt, die schon im Gedächtnis war, aber verborgen. Freilich, wenn nicht auch das Denken selber eine Art Gedächtnis hätte, würde es nicht zu dem zurückkehren, was es im Gedächtnis zurückließ, wenn es anderes dachte.[1018]

Diese Lehre vom Abgrund des Gedächtnisses, in dem das neue Wissen anhebt und thematisch erkennbar wird, ist die Grundlage für die innere Schau der *cognitio dei*. Denn durch Sinne und Zeichen kann der Begriff Gottes nicht erkannt und gewusst werden, sondern aus dem vorreflexiven Abgrund (dem Grund vor dem Denken, verstanden als „nicht-gegenständliches Gottesverständnis."[1019]) teilt sich dieses göttliche Wort selbst mit. Augustin nennt es *memoriae principali* (*trin.* XV,21,41), die Erinnerung des Prinzips und der Urgründe im Geist. Was der Mensch in Möglichkeit denken will, findet er dort vor, sowie die transzendentalen Bedingungen (Einsicht der Einsicht, Liebe der Liebe, Erinnerung des Gedächtnisses), die nötig sind, damit überhaupt etwas thematisch gedacht wird, d. h. ein artikuliertes/geformtes Wort im Geist geboren wird. Dort findet der Mensch die Bedingungen seines Denkens (*sapientia*) sowie alles potenziell Denkbare. Es befindet sich geeint im Prinzip der Erkenntnis, dem göttlichen Wort, in dem alle *scientia* (zeitliches Wissen) enthalten ist, und stellt selbst das Kriterium dieses Wissens dar (*trin.* XV,21,41).

Erneut betont Augustin, dass dieser innere Ternar, der allen Denkprozessen vorangeht, dem Menschen trotzdem nur eigen ist wie eine Eigenschaft dem Träger und sich darin von der Trinität wesentlich unterscheidet, weil die drei göttlichen Personen nicht Eigenschaft eines Trägers sind: „Diese drei können also von einer Person ausgesagt werden, welche diese drei *hat*, nicht diese drei *ist*. In der Einfachheit jener höchsten Natur hingegen, die Gott ist, *sind*, wenngleich nur ein Gott ist, doch drei Personen, der Vater, Sohn und Heilige Geist."[1020] Wieder versucht Augustin – man möchte fast dialektisch dazu sagen – immer, wenn er den Zusam-

---

[1018] *Trin.* XV,21,40 (CCL 50A,518,14–21): „Sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae ubi hoc etiam primum cum cogitaremus inuenimus et gignitur intimum uerbum quod nullius linguae sit tamquam scientia de scientia et uisio de uisione et intellegentia quae apparet in cogitatione de intellegentia quae in memoria iam fuerat sed latebat, quamquam et ipsa cogitatio quandam suam memoriam nisi haberet, non reuerteretur ad ea quae in memoria reliquerat cum alia cogitaret."

[1019] Vgl. Kany, *Trinität*, S. 183.

[1020] *Trin.* XV,22,42 (CCL 50A,519,23–520,27): „Ista ergo dici possunt ab una persona quae habet haec tria, non ipsa est haec tria. in illius uero summae simplicitate naturae quae deus est, quamuis unus sit deus, tres tamen personae sunt, pater et filius et spiritus sanctus."

menhang von menschlichem Denken und göttlichem Wort begründet hat, diese Einheit wieder zugunsten der viel größeren Verschiedenheit einzuschränken:

> [S]o sind doch nicht, wie in diesem Bilde der Dreieinigkeit die drei Kräfte nicht ein Mensch, sondern Eigentum eines Menschen sind, so auch in der höchsten Dreieinigkeit selbst, deren Bild dies ist, jene drei Besitz des einen Gottes, sondern der eine Gott, und drei Personen sind sie, nicht eine. Das ist freilich wunderbar unaussprechlich oder unaussprechlich wunderbar, da eine Person Bild der Dreieinigkeit ist, die höchste Dreieinigkeit selbst hingegen drei Personen ist.[1021]

Augustin gelangt also bei der letzten Einschränkung des trinitarischen Bildes zu der Konklusion, dass die Trinität weiterhin *mirabiliter ineffabile* ist. Gott ist *unaussprechlich*, ausgenommen die Worte, die von dem Inkarnierten über sich selbst ausgesprochen wurden. Gott ist *wunderbar* – wie wir in der exkursiven Studie zu dem Wort *mirabilius* und *paradoxos* gezeigt haben (Kap. A.I.2.) –, Gott ist als Anfang der Logik jenseits der Logik zu konzipieren und erscheint in dieser paradox, also zwar als Grund des menschlichen Denkens und trotzdem für dieses unerreichbar. „Durch die von der Inkarnation ausgehende Gnade werde nach Augustinus der Geist von seiner natürlichen Logik befreit, die eben in Kategorien, Arten und Gattungen denke, und erhalte so eine neue Logik, in der er zum wahren Spiegel und Bild Gottes werde."[1022]

In einem ähnlichen Verhältnis also, wie das ἕν zum νοῦς bei Plotin gedacht wurde, erscheint nun die Trinität zum menschlichen Geist. Die paradoxale Erkenntnis zeigt sich aber dadurch an, dass nicht das menschliche Denken die Wahrheit erlangt, sondern dass das menschliche Denken durch den undenkbaren Abgrund in seinem Gedächtnis (das unendliche Wort Gottes) immer in seinem Denken bedingt und prinzipiiert ist (*trin.* XV,23,43). Die kongruente Übereinstimmung zu diesem Wort macht den Menschen Gott ähnlich, und in dieser Ähnlichkeit vermag der Mensch von sich und seinem Urbild speculativ im Vorgriff etwas Göttliches zu erkennen: „[D]ass jener, dessen Spiegelbild sie sehen, darin zu suchen und vorläufig [*interim*] irgendwie darin zu sehen ist, auf dass von Angesicht zu Angesicht gesehen werden kann, der jetzt durch den Spiegel gesehen wird."[1023]

[1021] *Trin.* XV,23,43 (CCL 50A,521,20–27): „Non tamen sicut in ista imagine trinitatis non haec tria unus homo sed unius hominis sunt, ita in ipsa summa trinitate cuius haec imago est unius dei sunt illa tria, sed unus deus est et tres sunt illae, non una persona. quod sane mirabiliter ineffabile est uel ineffabiliter mirabile, cum sit una persona haec imago trinitatis, ipsa uero summa trinitas tres personae sint, inseparabilior est illa trinitas personarum trium quam haec unius."

[1022] Vgl. Kany, *Trinität*, S. 188.

[1023] *Trin.* XV,24,44 (CCL 50A,522,7–10): „Quod si scirent, fortassis et eum cuius est hoc speculum per hoc quaerendum et per hoc utcumque interim uidendum esse sentirent fide non ficta corda mundante ut facie ad faciem possit uideri qui per speculum nunc uidetur."

Der menschliche Geist ist beschränkt durch seine Unfähigkeit, die Wahrheit (Gott) aus sich selbst heraus zu erkennen, also ist er in der Erkenntnis des ersten Prinzips notwendigerweise auf die Mittlerschaft des Inkarnierten und der Autorität der göttlichen Schriften angewiesen. Daraus ergibt sich die Kenntnis, die dem Lieben und Glauben vorangeht (Vorwissen) und den Menschen in der Reflexion des Spiegelbildes zu einem vorläufigen Abbild der Trinität macht. Dieses Wissen bleibt unter dem präsentisch-eschatologischen Vorbehalt des „schon und noch nicht".[1024] Aufgrund dieses Vorbehalts an Begründbarkeit der christlichen Religion bemerkt Augustin am Ende von *de trinitate* zu denjenigen, die die Wahrheit des christlichen Glaubens nicht annehmen:

> Wenn sie aber meinen, diese Wirklichkeiten leugnen zu sollen, weil sie sie mit ihrem blinden Geiste nicht zu sehen vermögen, dann müssen auch jene, die von Geburt an blind sind, die Sonne leugnen. Das Licht leuchtet also in der Finsternis. Wenn die Finsternis es nicht begreift, dann mögen sie durch das Geschenk Gottes erleuchtet werden, damit sie gläubig werden.[1025]

Entweder soll also das Bild in der Vernunft der eigenen Seele erkannt werden oder, falls das nicht möglich ist, der Heiligen Schrift Glaube geschenkt werden (*trin.* XV,27,49). Wird von einem der beiden ausgegangen, so findet der Mensch das innere Wort, das er in sich zeugt – wenn es wahr ist –, und vermag darin ein Bild zu sehen:

> Sie [Dreieinigkeit] zeigte dir, daß ein wahres Wort in dir ist, wenn es von deinem Wissen gezeugt wird, das heißt, wenn wir aussprechen, was wir wissen. Dies Wort ist in uns, auch wenn wir nicht in der Sprache irgendeines Volkes einen bedeutungserfüllten Klanglaut aussprechen oder denken, sondern nur aus dem, was wir wissen, unser Denken geformt wird. Es entstand so zugleich in dem Sehvermögen des Denkenden ein ganz ähnliches Abbild jenes Denkens, welches das Gedächtnis enthielt.[1026]

[1024] Vgl. Kreuzer, *Augustin*, S. 144ff.

[1025] *Trin.* XV,27,49 (CCL 50A,531,48–54): „Quis hoc prohibeat? immo uero ad hoc quis non hortetur? si autem propterea negandum putant ista esse quia ea non ualent caecis mentibus cernere, debent et illi qui ex natiuitate sua caeci sunt esse solem negare. lux ergo lucet in tenebris, quod si eam tenebrae non comprehendunt, inluminentur dei dono prius ut sint fideles et incipiant esse lux in comparatione infidelium."

[1026] *Trin.* XV,27,50 (CCL 50A,532,94–99): „Ipsa ostendit tibi uerbum uerum esse in te quando de scientia tua gignitur, id est quando quod scimus dicimus, etsi nullius gentis lingua significantem uocem uel proferamus uel cogitemus; sed ex illo quod nouimus cogitatio nostra formetur, sit que in acie cogitantis imago simillima cognitionis eius quam memoria continebat."

In der Speculation dieses Wortes, an die sich der menschliche Geist durch die Auslegung der Signifikante der Heiligen Schrift herandenkt,[1027] besteht die einzige Möglichkeit, den Vorgriff auf die Wahrheit zu erlangen, damit sie geglaubt wird – und geglaubt wird sie, damit sie *sine fine* (*trin.* XV,28,51) geschaut werden kann. Je expliziter also der *Speculum* der Heiligen Schrift auf die Seele bezogen wird, umso klarer kann die Selbsterkenntnis zur vorläufigen Schau Gottes in seinem Bild werden. Die Schriftauslegung, wie sie zum methodischen als auch thematischen Ausgangspunkt der gesamten Untersuchung *de trinitate* wurde, aktualisiert durch die Auslegung des Urbildes genau das Prinzipienwissen, das der Mensch immer schon latent in seinem Gedächtnis von Natur aus enthielt.

Damit endet Augustins Suche nach der Kenntnis des ersten Prinzips, wo sie begonnen hat: beim Wort Gottes. Das Wort Gottes fungiert als Zeichen, das zum Glauben ermahnt und erinnert, und das expliziert wird zur vernünftigen Einsicht der Wahrheit. Augustin findet am Ende (der Zeit nach später) das Prinzip, aus dem sich die ganze Suche (der Erkenntnis nach früher) von Anfang an gespeist hat (*s. dom. m.* II,16,53). Sein Verständnis der Inkarnation impliziert hierbei eine Schrifthermeneutik,[1028] die erst zur Voraussetzung dafür wird, dass aus der Schrift die Menschwerdung Gottes verstanden werden kann. *Gott ist im Fleisch, wie sein Wort in der Schrift ist;* und es wird erkannt, dass Gott im Fleisch ist, weil dieses Wort in der Schrift verstanden wird. Der hermeneutische Transit von aposteriorischem zu apriorischem Erkennen im göttlichen Wort ermöglicht erst die inkarnatorische Hermeneutik der Schrift, da in den Signifikanten das verborgene Signifikat (Chris-

[1027] Vgl. Schindler, *Wort*, S. 229: „[Die Heilsgeschichte droht] ein bloßes Zeichensystem zu werden […] und die Sprache erscheint lediglich ein hilfloses Andeutungsinstrument für schlechthin jenseits der Sprache liegende Dinge […]." Dieser Aussage wäre zuzustimmen, wenn tatsächlich, wie Schindler auf S. 227 sagt, keine Vermittlung von göttlichem und menschlichem Wort gedacht wäre. Jedoch ist die Vermittlung eben durch das Signifikat, das göttliche Wort im Fleisch gegeben; also ist die Heilsgeschichte nicht nur ein äußeres, arbiträres Zeichen, sondern notwendige Form für den Inhalt der Gottesgegenwart in dem Maße, wie auch das Fleisch Jesu für die Menschwerdung des Wortes nötig war.

[1028] Vgl. Schindler, *Wort*, S. 239. Schindler verweist darauf, dass das innere Wort von allen geschichtlichen Sprachen abgekoppelt ist („Entsprachlichung" des verbum). Darin sieht Schindler den theoretischen Ertrag von *de trinitate* bedroht, weil die gesuchte Homoousie von Wort und Sache wieder verloren ist. Dem ist allerdings zu entgegnen, dass ohne das Postulat eines göttlichen inneren Wortes zum einen das ewige Wort nicht bedacht wäre, sondern nur das menschgewordene Fleisch, zum anderen wäre alles Verstehen der Heiligen Schrift lediglich kontingent und nicht wahrheitsfähig. Wird aber durch die Inkarnation ein absolutes Signifikat vorausgesetzt, erlaubt dies eine universale Übersetzbarkeit aller Sprachen und das Bekenntnisse der christlichen Religion zu dem einen Sohn Gottes. Insofern zerstört die Lehre des absoluten inneren Wortes nicht die Geschichtlichkeit, sondern besichert die Identität der christlichen Religion in der Geschichte. Vgl. hierzu: Beierwaltes, *Sprache*, S. 188: „Das zeitlose Wort ist als creativ setzendes Wort die Ursache dafür, dass das in der creatio frei gesetzte Seiende ins Wort übersetzt und daher verstanden werden kann: […] Nur durch das creativ setzende Wort ist das Seiende und ist Sinn in ihm."

tus) erkannt werden konnte und alle Aussagen der Schrift aus einem Sinnzentrum ihre wahre Bedeutung erlangen.[1029] Christus in seinen zwei Naturen ist nicht nur objektiver Maßstab der Textbedeutung, sondern auch ihre erstes Sprach-Subjekt.[1030] So kann die Schrift als inkarnaler Bedeutungsträger für die übernatürliche Gegenwart Gottes im Fleische Jesu und damit zum Anfang der Gotteserkenntnis werden.[1031]

Die inkarnatorische Hermeneutik zeigt deutlich die dem Text selbst entnommenen Prinzipien der vorrangigen allegorisch-dogmatischen Schriftexegese. In diesen Prinzipien ist für Augustin ein *metaphysisches Minimum*, welches ein Vorwissen um das göttliche Wort bieten soll, unumgänglich. Theologie tatsächlich prinzipiell „hörend" und „schauend" auf das Wort Gottes ausgerichtet zu betreiben und damit durch die Wahrheit belehrt alles Folgende zu beurteilen, anstatt die Wahrheit und Gott selbst theologisch zu beurteilen, sind lehrreiche Einsichten Augustins, die beachtenswerte – aber in keinster Weise exklusive – Konsequenz haben, solange im Anspruch des Evangeliums Theologie getrieben werden soll.

Das Ziel, dass die menschliche Rede durch das eindeutige Signifikat Gott erfüllt werde, wird am Schluss des Werkes noch einmal als abschließende Bitte ausgewiesen. Augustin beendet sein epochales Werk *de trinitate* mit einem hoffnungsvollen

---

[1029] Vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 270: „Christus war demnach nicht allein der Fels, das Meer, die Wolke und das Manna; er war auch der Stein, den Jakob unter sein Haupt legte, Gen 28,11, das Lamm, das zum Auszug aus Ägypten geschlachtet und verspeist wurde, Ex 12, der Widder, den Abraham an Stelle des Isaak Gott zum Opfer brachte, Gen 22,13, und vieles andere." Erst die Typologie macht alle Zeichen der Heiligen Schrift auf Christus hin transparent und sichert so die sachliche Identität in der zeitlich-geschichtlichen Veränderung.

[1030] Vgl. *en. ps.* LXXXV,1: „Kein größeres Geschenk könnte Gott den Menschen machen, als dass Er das Wort, durch das alles geworden, ihnen zum Haupte gebe und sie Ihm als Glieder anpasse; damit der Sohn Gottes auch Sohn des Menschen sei, Ein Gott mit dem Vater, Ein Mensch mit den Menschen, so dass wir auch, wenn wir zu Gott beten von Ihm den Sohn nicht abtrennen mögen, und wann der Leib des Sohnes betet, er dann sein Haupt nicht von sich trenne, und Er selber der Eine Heiland Seines Leibes sei […], der sowohl für uns bete als in uns bete und von uns aus bete […]. Und daher kommt es, dass, wenn wir Seine Erhabenheit und Göttlichkeit betrachten, wenn wir hören: Im Anfang war das Wort (Joh 1,1), wir ihn doch auch an gewissen Stellen der Schrift gleichsam klagend, betend, beichtend hören, und wir zögern dann, Ihm diese Wort zuzuschreiben, weil unser Gedanke, eben noch in der Beschauung der Göttlichkeit, nur wiederwillig zu Seiner Niedrigkeit herabsteigt […]. Erwache er denn und wache in seinem Glauben […] das zu wandelnde Geschöpf, selber ungewandelt, in Sich empornehmend, und uns mit sich selbst zu Einem Menschen machend, Haupt und Leib.[…] Das sagt nicht Christus; oder sage nicht wiederum: Das sage nicht ich; vielmehr, wenn er sich im Leibe Christi erkennt, sage er beides, sowohl: Christus redet, als auch: Ich rede. Sage nicht etwas ohne Ihn, und Er wird nichts ohne dich sagen."

[1031] Vgl. Norris, *sign,* S. 215 „Augustine's theory of signification is intimately connected with his understanding of Christ as sign. […] Augustine sees the Incarnation as the primary model for signification, for this path from the physical to the spiritual, from the signum to the res. Language and sign reflect the way of Christ; the flesh of Christ, able to be apprehended by the senses, is the sign of the Word who was with God in the beginning and who is God. […] Scripture is a sacrament [heiliges Zeichen] of Christ."

Gebet, in dem er mit Jesus Sirach[1032] bittet, dass die unerfüllte menschliche Rede mit ihrer Vielzahl an Zeichen bei Gott durch das eine göttliche Wort selbst erfüllt werde und die Vielheit aller Stimmen im einen Gott eins werden. Sodass „*in fine sine fine*" (*civ.* XXII,30,5) die seit Babel zerstreuten Sprachen in dem einen Wort Gottes eindeutig wiedervereint sind.[1033]

> Ein Weiser sagte, als er in seinem Buche, das Ekklesiastikus betitelt ist, von dir redete, dieses: „Vieles sagen wir, und wir gelangen nicht zu ihm." Wenn wir also zu dir gelangen, dann wird das „viele", das „wir sagen" und zu dem „wir nicht gelangen", zu Ende sein, und bleiben wirst du allein, der du alles in allem bist. Ohne Ende werden wir dann eines sagen, dich mit einer Stimme preisend, selber auch in dir eins geworden. Du, Herr, Gott, du der Eine, du Gott Dreieinigkeit, was immer ich in diesen Büchern von dir her gesagt habe, mögest du auch als dir gehörig gelten lassen; wenn ich etwas von mir her gesagt habe, dann laß es nicht gelten, und auch so laß mich dein bleiben! Amen.[1034]

Im Zuge der Analyse von *de trinitate* hat sich gezeigt, dass Augustins Noetik auf das göttliche Wort angewiesen ist. Die menschlichen Kategorien sind für Augustin nicht anwendbar auf die göttliche Trinität. Damit stellt sich die Frage, woher der Mensch das Wissen um Gott nehmen kann, wenn nicht aus seiner eigenen Erkenntnis. Ein solches Wissen ist nötig, da eine Religion, die ihren Vollzug in der Gottesliebe bestimmt hat, die Kenntnis dieses Gottes zur Voraussetzung haben muss. Die *imago*-Speculation ist für Augustin eine mögliche Ermittlung eines solchen Wissens. Jedoch setzt diese Speculation bereits die Heilige Schrift und das göttliche Wort als prinzipielle Orientierung voraus. Der *imago*-Begriff ist bereits ausgelegte Schrift. Er kann also lediglich *nachträgliche* Klärung bereitstellen, den Menschen aber nicht den Anfang der Erkenntnis Gottes selbst eröffnen. Aus die-

---

[1032] Vgl. Sir 43,26–27; 30–31: „Seinetwegen ist sein Bote erfolgreich / und durch sein Wort ist all das zusammengefügt. Vieles werden wir sagen, aber wir kommen nie an ein Ziel / und das Ende der Worte ist: Er ist das All. […] Die ihr den Herrn lobt, erhöht ihn, / so viel ihr könnt, denn er wird es noch übertreffen! Die ihr ihn erhöht, tut es mit vermehrter Kraft! / Werdet nicht müde, denn ihr kommt nie an ein Ziel! Wer hat ihn gesehen und kann von ihm erzählen? / Wer preist ihn, wie er ist?"

[1033] Vgl. zur Vereinigung der Sprachen in dem einen Wort des Glaubens *en. ps.* LIV,11: „Durch Menschenstolz wurden die Sprachen zerteilt, durch Apostelsdemut wurden die Sprachen gesammelt; der Geist des Stolzes zerstreute die Zungen, der Heilige Geist sammelte die Zungen […]." Vgl. *serm*. CCLXVIII,1; *doctr. chr.* II,5,6.

[1034] *Trin.* XV,28,51 (CCL 50A,535,45–52): „Multa, inquit, dicimus et non peruenimus, et consummatio sermonum uniuersa est ipse. cum ergo peruenerimus ad te, cessabunt multa ista quae dicimus et non peruenimus, et manebis unus omnia in omnibus, et sine fine dicemus unum laudantes te in unum et in te facti etiam nos unum. domine deus une, deus trinitas, quaecumque dixi in his libris de tuo agnoscant et tui; si qua de meo, et tu ignosce et tui. amen."

sem Grund endet *de trinitate* auch nicht mit Buch XIV, in der sich die Bestimmung der Weisheit und die abschließende *imago*-Speculation finden, sondern *de trinitate* findet seinen Abschluss in einer Analyse des *verbum*-Begriffs. Das Buch XV hebt sich deutlich von den vorhergehenden ab und kommt als Höhepunkt von *de trinitate* zum Prinzip aller möglichen Selbst- und Gotteserkenntnis. Mit der *verbum*-Lehre scheint Augustin erst beim Zentrum seines Denkens angekommen zu sein. Aus diesem Zentrum heraus soll im Folgenden der *tractatus in iohannis evangelium* untersucht werden (vgl. Kap. C.IV.)

C Tractatus in Iohannis Evangelium

Einleitung

Nachdem in den vorhergehenden Kapiteln der philosophische Kontext und die Theorieelemente der Sprachphilosophie und Hermeneutik Augustins zur Darstellung gekommen sind, lässt sich nun der Johanneskommentar als Quelle und Exemplar augustinischer Methode analysieren. In diesem Zuge werden die Scheidung von Sein und Schein (II.) in der Philosophie des Fleisches und die Sprachphilosophie in der Deutung des Inkarnierten (III–IV.) zum Gegenstand werden. Die Analyse des Johannesprologs (I.) und der Geistigen Auferstehung (V.) sind als besonders eindrückliche Produkte des augustinischen Denkens zu besprechen. Die hermeneutische Methode als Entfaltung des ersten Prinzips wird in einer abschließenden Prüfung der These vorliegender Arbeit im letzten Abschnitt dieses Kapitels (VI.) erfolgen. Auch wenn bei der Themenvielfalt des Johanneskommentars die Auswahl hätte sicherlich auch anders ausfallen können, sollen mit diesen Schwerpunkten sowohl die bisher verfolgten Linien der Verbum-Lehre weitergeführt als auch der hauptsächliche philosophische Gehalt des Textes zur Geltung gebracht werden.

Da Augustins Vorträge zum Johannesevangelium den Leser leider nicht mit einer systematischen Themen-Gliederung versorgen, sieht sich die folgende Analyse vor methodische Probleme gestellt, die nicht vollumfänglich zu lösen sind. Erstens sollten die Texte Augustins thematisch zusammengefasst, ausgelegt und in ihrem Inhalt vorgestellt werden – was leider damit einhergeht, ihre chronologische bzw. textliche Abfolge aufzulösen. Zweitens sollte hierbei keine kohärente Systematik in die Texte hineinkonstruiert werden, die nicht primär enthalten ist. Es kann hier nicht die Aufgabe sein, eine Systematik, die Augustin nicht gegeben hat, nachzuliefern. Die Verwobenheit und Überschneidung seiner Gedankenführung würden zudem bei einer strengen Selektion nicht mehr erkennbar bleiben. Drittens sollte der Primärtext zwar sichtbar zur Darstellung kommen, jedoch müssen zugleich eine bloße Repetition des Primärtextes sowie eine Verselbstständigung eines redundanten Kommentars zum Kommentar vermieden werden. Viertens sollen die bisher behandelten Themen in der Analyse weiter nachverfolgt werden, d. h. gewisse Rückbezüge sollen gar nicht vermieden werden (wie z. B. die Doppelbehandlung der geistigen Auferstehung in B.II.3 und C.III.), sofern die selbstständige Lesbarkeit der einzelnen Kapitel gewährleistet bleiben soll. Fünftens wird bei der Paraphrasierung des Primärtextes eine ausufernde Zitation dadurch vermieden, dass zu Beginn eines Abschnittes die Referenzstelle (als indirekter Verweis) in eckigen Klammern angegeben wird (bspw.: [*io. ev. tr.* I,2]). Sechstens sind gewisse Themensprünge nicht gänzlich vermeidbar, wenn diesem themenbezogenen Verfahren ge-

folgt wird, da sich in Augustins Text gewisse Themenfelder überschneiden bzw. im Kontext einer Thematik auch diverse andere Themen gewissermaßen assoziativ miterörtert werden. Aus diesen Gründen verfolgen die mehr essayistischen Kapitel zum Johanneskommentar keine strikte Gliederung, sondern spiegeln unvermeidlich die strukturellen Schwächen des Originals wider, die nur zum Preis der Originalität von Augustins Darlegungen hätten behoben werden können.

I Der Johannesprolog im Kommentar

1 Der Johanneskommentar des Origenes

Zunächst gilt es, sich einer Frage zu widmen, die sich der Leser wahrscheinlich bereits gestellt hat: In welcher Beziehung stehen die *tractatus in iohannis evangelium* des Augustin zu dem anderen großen Johanneskommentar der Antike, dem des Origenes? Da uns von Origenes leider zwei Drittel dieses Textes nicht überliefert sind, der Rest nur teilweise überliefert und der komplette Kommentar etwa nur zur Hälfte fertiggestellt wurde,[1] werden im Folgenden insbesondere Buch I–V herangezogen. Es wurde darauf hingewiesen, dass es zwar eine gewisse Anzahl von Rezeptionen des Origenes bei Augustin gibt[2], da dieser davon berichtet, Origenes in Übersetzungen (des Rufinus) gelesen zu haben (vgl. *civ*. XI,23). Jedoch weist Fürst ebenfalls darauf hin, dass sich scheinbare Parallelen (wie etwa des Johanneskommentars von Origenes und *trin*. IV,27–29) nicht erhärten ließen.[3] Dies ist insbesondere der Tatsache geschuldet, dass der Johanneskommentar des Origenes im Westen nicht in lateinischer Übersetzung vorlag.[4] Auch wenn eine gewisse Beeinflussung des Origenes auf Augustins Johanneskommentar nicht ausgeschlossen werden kann, ist die Frage nach einer direkten Rezeption des origeneischen Johanneskommentars im *tractatus in iohannis evangelium* schnell beantwortet: Sie hat nicht stattgefunden. Nichtdestotrotz kann eine parallele Lektüre der beiden Texte aufgrund vieler ähnlicher Gedankengänge und Motive sehr interessant sein. Fürst begründet diese durchaus augenfällige Ähnlichkeit der beiden Autoren damit, dass

---

1 Vgl. Thümmel, Hans Georg, „Einleitung", in: *Origenes, Johanneskommentar Buch I–V*, ders. (Hrsg. & Übers.), Tübingen 2011 [Studien und Texte zu Antike und Christentum 63], S. 1–23, hier: S. 7.

2 Vgl. Chadwick, Henry, „Christian Platonism in Origen and Augustine", in: *Origeniana Tertia*, Richard Hanson, Henri Crouzel (Hrsg.), Rom 1985, S. 217–230, hier: S. 218: „I suspect that a really full catalogue of the probable echoes of Origen in Augustine would add up to quite a book."

3 Vgl. Fürst, *Origenes*, S. 489.

4 Vgl. Fürst, Alfons, Art. „Origenes", in: *Augustinus-Lexikon*, Cornelius Mayer u. a. (Hrsg.), Bd. 4, Basel 2012–2018, Sp. 380–388. Vgl. Fürst, *Origenes*, S. 495.

beide eine sehr ähnliche Methode,[5] das gleiche philosophische Paradigma[6] und denselben Basistext[7] gemeinsam hatten und es insofern nicht verwunderlich sein kann, dass sie zu ähnlichen Ergebnissen gekommen sind.[8]

Aus diesem Grund sollen an dieser Stelle einige wenige Gedanken des Origenes aufgeführt werden, die bei Augustin in ähnlicher Weise aufzufinden sind.[9] Sofern

---

5 Vgl. Bruns, Christoph, „Christologischer Universalismus, Der Johannesprolog in der Wirklichkeitsdeutung des Origenes", in: Markus Enders, *‚Im Anfang war der Logos', Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart*, Freiburg 2011, S. 7–46, hier: S. 11: „Der methodische Rückgriff auf die Vielfalt des biblischen Sprachgebrauchs, der für seine Exegese charakteristisch ist, erklärt sich aus seinem schrifthermeneutischen Grundsatz, wonach wegen der göttlich inspirierten Einheit der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments jede ihrer Stellen prinzipiell mit jeder anderen interpretiert werden kann." & Ebd. S. 29: „In Übereinstimmung mit den Schriftstellern des Neuen Testaments und in scharfer Abgrenzung zur Bibelhermeneutik des Markion ist Origenes davon überzeugt, dass die Botschaft der alttestamentlichen Propheten Zeugnis über Christus ist, weil dieser selbst, der Logos, in ihnen geistig-geistlich gegenwärtig war und durch sie gesprochen hat. Diese Überzeugung ist die christologische Begründung für Origenes' schrifthermeneutische Prämisse, nach der das Alte und das Neue Testament eine Einheit darstellen, deren lebendige Mitte der göttliche Logos selbst ist, das ewige Wort Gottes." Im Folgenden kurz zitiert: Bruns, *Johannesprolog*.

6 Vgl. Thümmel, Hans Georg, „Einleitung", in: Origenes, *Johanneskommentar Buch I–V*, ders. (Hrsg. & Übers.), Tübingen 2011, S. 1–23, hier: S. 9f. Thümmel bekräftigt die Ansicht Origenes und Plotin hätten zusammen in Alexandria bei Ammonios studiert. Damit bestünde zumindest eine theoretische Überschneidung zwischen Augustin und Origenes durch die Lehre Plotins. Jedoch schließt er ebenfalls eine Beeinflussung von Plotin auf Origenes aus, da ersterer erst zu schreiben begann, als letzterer bereits verstorben war. Folglich hätte, wenn dann nur Origenes auf Plotin wirken können.

7 Vgl. Bruns, *Johannesprolog,* S. 42: „Die Heilige Schrift ist für Origenes auf der Grundlage seiner hermeneutischen Prämissen immer – oft bis in ihr Vokabular hinein – der entscheidende Maßstab seiner Theologie. Weil sich aber die Schrift in ihrer bunten Vielfalt faktisch eben nicht durchgehend stimmig systematisieren lässt, kennzeichnet die Bereitschaft zum Systemverzicht vielfach auch die ihrem Anspruch nach durch und durch biblisch fundierte Theologie des großen Alexandriners." Diese Feststellung ließe sich genauso für Augustin wiederholen.

8 Vgl. Fürst, *Origenes*, S. 488ff.

9 Vgl. Bruns, *Johannesprolog,* S. 45f.: „Die Vernunftbegabung ist nach Origenes ja immer bereits reale Christusbeziehung, denn sie impliziert, dass die vernunftbegabte Kreatur stets schon im Horizont des Anrufs seitens des göttlichen Logos steht, der ihr innewohnt als ihr inwendiger Lehrer und sie führen will auf der Treppe, die zurückführt in die endgültige Gottesgemeinschaft und die er in der Fülle seiner Epinoiai selbst ist. Damit stellt sich am Ende die Frage, ob Origenes mit dieser metaphysischen Logoskonzeption, die er ausgehend vom Johannesprolog entwickelt, nicht die geschichtlich-inkarnatorische Dimension des Christusereignisses und den damit zusammenhängenden futurischen Charakter der Eschatologie prinzipiell dadurch radikal entwertet, dass nach ihm jedes Vernunftwesen als solches – indem es teilhat am autologos – immer und überall im Horizont der realen Möglichkeit lebt, auf dem Weg, der Christus in der Fülle seiner Epinoiai ist, zur Vergöttlichung zu gelangen, einer Möglichkeit der gegenüber die Inkarnation des Gottessohnes letztlich nur noch als ein Propädeutikum für all jene unmündigen Gläubigen verstanden werden kann, die in ihrer Unmündigkeit zur

dem Befund geistiger Verwandtschaft von Augustin und Origenes zugestimmt wird, sind ihre Ähnlichkeiten umso erstaunlicher, wenn gerade keine tatsächliche Rezeption erfolgt ist.

So kennt Origenes bspw. ebenfalls eine ontologische Begründung des geistigen Sinnes der Schrift[10]:

> Wenn wir dies über das Evangelium erforschen, meinen wir, ist nicht ohne Grund gesagt, dass wir gleichsam ein sinnliches Evangelium von einem geistigen und geistlichen im Verständnis unterscheiden. Und auch jetzt steht es uns bevor, das sinnliche Evangelium in das geistliche zu verwandeln. Was wäre die Auslegung des sinnlichen, wenn es nicht in das geistliche verwandelt würde? Entweder nichts oder wenig, wenn man auf das aus dem Buchstaben Begegnende vertraute und das Vordergründige annehmen würde. Aber jede erdenkliche Anstrengung steht uns bevor, wenn wir versuchen in die Tiefen des Sinns des Evangeliums einzudringen und die durch die Vorbilder bedeutete reine Wahrheit in ihm zu erforschen.[11]

Die Ausführungen des Origenes dazu, (1) inwiefern der Inkarnierte zur *Arche* der Erkenntnis der verborgenen Gottheit wird und eine mit Augustin vergleichbare „universal metaphysische Perspektive"[12] einnimmt, (2) inwiefern dem Menschen dadurch das Bild Christi aufgeprägt wird[13] und (3) inwiefern die Vereinigung mit Gott in der Teilhabe der Schau des Sohnes vollbracht wird, könnten ebenso bei Augustin zu lesen sein:

---

heilbringenden Erkenntnis noch der sinnlichen Wahrnehmung bedürfen." Origenes und Augustin teilen mit ihrem stark metaphysischen Ansatz beide die problematische Tendenz, die zeichenhaften und historischen Aspekte der christlichen Religion zu entwerten. Wenn die religiöse Erkenntnis zu stark an die Vorgänge des natürlichen Denkens herangerückt wird (als wolle bspw. Jesus zeigen, was Aristoteles in de anima III lehrt), dann ist die konkrete Erscheinung des Wortes in Sprache und Geschichte überholbar und in seinem Wahrheitsgehalt durch seine bloß mythologische Funktion kompromittiert.

[10] Vgl. Fürst, *Origenes*, S. 140: „‚Eben die geschilderten Ereignisse und die Taten der biblischen Gestalten sind – in ihrer historischen Wirklichkeit – angefüllt mit geheimnisvoller Bedeutung.' ‚Wie also Sichtbares und Unsichtbares miteinander verwandt ist, Erde und Himmel, Seele und Fleisch, Körper und Geist, und aus diesen Verbindungen diese Welt besteht, so muss man annehmen, dass auch die heilige Schrift aus Sichtbarem und Unsichtbarem besteht, gleichsam aus einer Art von Körper, nämlich des Buchstabens, der sichtbar ist, und aus der Seele des Sinns, der eben in diesem (sc. dem Buchstaben) fassbar ist, und aus dem Geist im Blick auf das, was auch noch etwas Himmlisches in sich enthält' [Origenes, In Lev. hom. 5,1]. Der sichtbare Text, der Buchstabe der Bibel enthält wie die natürliche Welt einen unsichtbaren, tieferen oder höheren Sinn und verweist darauf."

[11] Origenes, *Johanneskommentar Buch I–V*, Hans Georg Thümmel (Hrsg. & Übers.), Tübingen 2011, I,8,44–46.

[12] Vgl. Bruns, *Johannesprolog,* S. 9.

[13] Vgl. Bruns, *Johannesprolog,* S. 40.

(1) Arche bezieht sich aber auch auf so etwas wie ‚Kenntnis', dem entsprechend wir sagen, die Buchstaben seien die Grundlage der Grammatik. […] Zweifach ist Arche als ‚Kenntnis', die eine ist der Natur nach, die andere ist auf uns bezogen. So wie wenn wir von Christus sagen würden, das der Natur nach seine Arche die Gottheit ist, in Bezug auf uns aber, da wir wegen seiner Erhabenheit nicht bei der Wahrheit über ihn beginnen können. […] Und dem entsprechend ist zu sagen, dass die Arche der Kenntnis Christi der Natur nach die gemäß der Weisheit und Kraft Gottes ist, für uns aber wurde der Logos Fleisch', damit er unter uns wohne, die wir ihn vorerst allein so fassen können (Origenes, *In Ioh. comm*. I,18,106–107).

(2) Darüber hinaus ist Arche auch das ‚Gemäß' als nach der Idee, und zwar so: Wenn wirklich der Erstgeborene aller Schöpfung Bild des unsichtbaren Gottes ist, dann ist seine Arche der Vater. In gleicher Weise ist auch Christus Arche derer, die nach dem Bilde Gottes geworden sind. Wenn aber die Menschen ‚nach dem Bilde' sind, das Bild aber nach dem Vater, dann ist das ‚Gemäß' des Christus der Vater als Arche, das ‚Gemäß' der Menschen aber der Christus, derer, die nicht nach dem geworden sind, dessen Bild er ist, sondern nach ihm als Bild (Origenes, *In Ioh. comm*. I,17,104–105).

(3) Dann aber wird ein Handeln sein, derer, die durch den Logos bei ihm schon zu Gott gekommen sind, nämlich das, Gott zu erkennen, damit so in der Erkenntnis des Vaters alle genauso als Söhne geformt werden, wie jetzt allein der Sohn den Vater erkannt hat. Wenn nämlich jemand sorgfältig erforschen würde, wann die erkennen werden, denen der Sohn, der den Vater kennt, den Vater offenbart, und wenn er sähe, dass der Sehende jetzt ‚durch einen Spiegel und im Rätsel' sieht, und noch nicht erkannt hat, wie erkannt werden soll, würde er nicht fehlgehen, wenn er sagte, dass noch niemand den Vater erkannt habe, auch wenn es ein Apostel oder Prophet sei, sondern erst dann werden sie den Vater erkennen, wenn sie eins geworden sind, wie der Sohn und der Vater eins sind (Origenes In Ioh. comm. I,16,92–93).

Zugleich (1) differenziert Origenes ebenfalls die Natur des göttlichen Wortes vom gesprochenen äußeren Wort; (2) er verbindet die Lichtmetaphorik des Johannesprologs mit der platonischen Erleuchtungslehre und ihrem Chorismos; (3) Origenes begründet die Identität von menschlichem, innerem Wort und dem göttlichen Wort; (4) die Theorie des inneren Lehrers[14]; (5) und er kennt die Differenzierung des semiotischen Dreiecks und Signifikats.

(1) ‚Mein Herz hat ein gutes Wort ausgestoßen' (Ps 44,2) gebrauchen [sie] und meinen, dass der Sohn Gottes eine irgendwie in Silben bestehende väterliche Hervorbringung sei, und ihm deswegen […] eigenes Bestehen nicht zusprechen noch sein Wesen klar beschreiben, wir sagen noch nicht ein so oder so beschaffenes, sondern

[14] Vgl. Bruns, *Johannesprolog,* S. 18, insb. Anm. 52.

sein Wesen überhaupt. Dass ein gesprochenes Wort der Sohn sei, ist auch dem Unbefangenen schwierig zu denken. Und so sollen sie uns diesen Logos, der eigenes Leben hat, entweder als einen, der nicht vom Vater abgegrenzt ist, und dem entsprechend wegen des Nicht-Selbstständig-Seins auch nicht Sohn ist, oder aber als Gott-Logos verkünden, der sowohl abgegrenzt ist, wie Sein hat. (Origenes, *In Ioh. comm.* I,24,151–152).

(2) Sondern der Heiland erleuchtet [als wahres und unkörperliches Licht] die Logika und die Hegemonika, damit ihr Nus die sichtbaren Einzeldinge sehen kann, und er ist das Licht der geistigen Welt. […] Der Heiland aber, der ‚das Licht der Welt' ist, erleuchtet nicht Körper, sondern mit unkörperlicher Kraft den unkörperlichen Nus, damit jeder von uns wie von der Sonne erleuchtet auch die anderen Noeta sehen kann. […] Christus aber, der das Licht der Welt ist, ist das wahre Licht im Gegensatz zum wahrnehmbaren, weil nichts Wahrnehmbares zum Wahren gehört. Aber weil das Wahrnehmbare nicht das Wahre ist, ist das Wahrnehmbare deswegen noch nicht Trug (Origenes, *In Ioh. comm*. I,25,161;164;167).

(3) Und es ist zu fragen, ob man nicht sagen muss, dass der Logos in uns derselbe ist, wie der, der in der Arche und bei Gott und Gott-Logos ist, vor allem deswegen, weil es keinen anderen Logos als den in der Arche bei Gott seiend gibt, wie doch der Apostel zu lehren scheint, durch das Wort: ‚[…] Sehr nahe ist das Wort in deinem Mund und in deinem Herzen.' (Röm 10,8; vgl. Deut 30,12–14) (Origenes, *In Ioh. comm*. II,15,111).

(4) Wie nun der Lehrer vom Schüler ungetrennt ist, so ist es der Logos, der der Natur nach in den Logika ist, der dauernd daran erinnert, was zu tun ist, auch wenn wir seine Gebote überhören, uns den Vergnügungen hingeben und seinen sehr guten Ratschlägen kein Gehör schenken (Origenes, *In Ioh. comm*. II,15,109).

(5) Wer bei sich selbst den Wortlaut [φωνὴν], das Bedeutete [σημαινόμενα] und die Sache [πράγματα] unterscheidet […] (Origenes, *In Ioh. comm*. IV,1).

Ich meine aber, dass wie sich in uns Stimme und Gedanke unterscheiden, – wobei manchmal die Stimme etwas ohne Sinn vortragen kann, ohne Gedanken, so gibt es einen Gedanken, der ohne Stimme dem Denken mitgeteilt wird, wie etwa wenn wir etwas bei uns selbst bedenken, – so unterscheidet sich Johannes darin von dem Heiland, der nach einem bestimmten Verständnis Logos (Gedanke) ist, dass er in Analogie zu Christus als Gedanke Stimme ist. […] Die Stimme muss nämlich vernommen werden, damit dann der Verstand den von der Stimme bezeichneten Sinn aufnehmen kann. Deswegen ist Johannes der Geburt nach auch etwas älter als Christus, die Stimme nehmen wir nämlich vor dem Sinn (Logos) wahr. Aber Johannes zeigt auch Christus. Durch die Stimme wird nämlich der Sinn (Logos) gezeigt. […] Wenn Johannes Christus zeigt, dann zeigt ein Mensch Gott an und den körperlosen Heiland und die Stimme zeigt den Logos an. (Origenes, *In Ioh. comm*. II,32,193–195)

Origenes scheint mit sehr ähnlichen Problematiken konfrontiert und zu ähnlichen Lösungsstrategien gekommen zu sein.[15] Insbesondere fällt dabei das Modell ins Auge, innertrinitarische Verhältnisse und den Offenbarungsvorgang durch das Modell Zeichen-Stimme/Begriff-Sache zu erklären.[16] Diese wenigen Einblicke sollten genügen, um einen Eindruck von der Ähnlichkeit zu Augustin zu gewinnen.

2 Das göttliche Wort als Signifikat

In den folgenden Abschnitten werden die *tractatus* des Johanneskommentars speziell zum Johannesprolog besprochen. Augustins Kerngedanke, der dem Kommentar seine Richtung gibt, ist der Gedanke der Wahrheitsvermittlung gegen den Schein.[17] Gott selbst soll als Wort dem Menschen vermittelt werden. Dies geschieht nicht durch ein drittes Medium, sondern durch den Gott-Menschen selbst. Augustin verbindet die beiden Naturen Christi mit den beiden Teilen des Prologs – dem göttlichen *verbum in principio* (Joh 1,1–13) und dem *verbum incarnatum* (Joh 1,14–18) – und seiner semantischen Theorie des inneren und äußeren Wortes, der mentalen Migration (dem Transitus aus der Welt) über die äußeren Zeichen hin zum eigentlichen Denken und Erkennen Gottes. Dabei wendet Augustin den Auf-

[15] Vgl. Schockenhoff, Eberhard, *Zum Fest der Freiheit, Theologie des christlichen Handelns bei Origenes*, Mainz 1990 [Tübinger Theologische Studien 33], S. 37: „Der Anerkennung des in den Schriften verborgenen Logos, die sich als erste theologische Verstehensbedingung des origeneischen Schriftverständnisses erwies, entspricht eine fundamentale ethische Voraussetzung, die Origenes im Anschluss an ein Wort des Paulus […] als Bekehrung vom Buchstaben zum Geist […] oder auch als Umkehren zu Christus […] bezeichnet." Eine Aussage, die ebenso auf Augustin zuträfe und die Ähnlichkeit in der Methodik beider Theologen zeigt. Vgl. weiter Mees, Michael, *Die frühe Rezeptionsgeschichte des Johannesevangeliums, Am Beispiel von Textüberlieferung und Väterexegese*, Georg Scheuermann, Andreas-P. Alkofer (Hrsg.), Würzburg 1994, S. 66–69.

[16] Vgl. Bruns, Christoph, *Trinität und Kosmos, Zur Gotteslehre des Origenes*, Münster 2003, S. 248–250.

[17] Vgl. *io. ev. tr.* I,1: „Es gehörte nämlich dieser Johannes, teuerste Brüder, zu jenen Bergen, von welchen geschrieben steht: ‚Empfangen mögen die Berge Frieden für dein Volk, und die Hügel Gerechtigkeit'. Berge sind die hohen Seelen, Hügel sind die kleinen Seelen. […] Jedoch würden die kleineren Seelen den Glauben nicht aufnehmen, wenn nicht die größeren Seelen, welche Berge genannt worden sind, von der Weisheit selbst erleuchtet würden, damit sie den Kleinen zuteilen können, was die Kleinen zu fassen vermögen, und die Hügel aus dem Glauben leben, weil die Berge den Frieden aufnehmen. Von den Bergen selbst ist der Kirche gesagt worden: ‚Der Friede sei mit euch', und die Berge selbst trennten sich, indem sie der Kirche den Frieden verkündeten, nicht von demjenigen, von welchem sie den Frieden empfingen, um so in Wahrheit [*veraciter*], nicht zum Scheine [*ficte*] den Frieden zu verkünden." Der Himmel kann hier als Gott, die Berge als die großen Heiligen, die Hügel als Diener der Kirche und das Tal als die „kleinen" Menschen verstanden werden. Es fließt gewissermaßen die Wahrheit über diese Stufen hinab in die Welt des Menschen. Durch das Bild des Flusses wird die Vermittlung des Friedens bzw. Gottes ausgesagt, ohne dass sie sich von der Wahrheitsquelle entfernt/abtrennt.

stieg – den Worten des Johannes folgend – als Konzept an, um sich zur Erkenntnis des göttlichen Wortes zu erheben, was das religiöse bzw. transitive Wissen als erstes Prinzipienwissen oder *sapientia* darstellt. Die Bedingung dieser Erkenntnis ist die Inkarnation, d. h. die Erniedrigung Christi in Fleisch und Zeichen, um den Menschen die Realität Gottes zu vermitteln. Diese ersten drei Predigten enthalten gewissermaßen eine kurze Zusammenfassung der gesamten Inkarnationsphilosophie und sollen deshalb in ihrem Zusammenhang besprochen werden.

Die Vermittlung durch das Wort

[*io. ev. tr.* I,1[18]] „Denn sagen, wie es ist, wer kann das?“[19] Direkt zu Beginn wirft Augustin das philosophische Kernprobleme seines gesamten Unternehmens auf. Wenn die Wahrheit seit Parmenides darin besteht, *zu sagen, was ist*,[20] stellt sich für Augustin die Problematik dar, inwiefern der Mensch etwas über Gott, der das Sein selbst ist, aussagen kann.[21] Die göttliche Erleuchtung ist für Augustin die Bedingung, eine wahre Aussage über Gott zu treffen; jedoch verbleibt selbst die erleuchtete Rede in den Grenzen menschlicher Rede gefangen.[22] Damit stellt sich die Frage nach der philosophischen Legitimation der Versprachlichung Gottes, wie sie

---

[18] Vgl. Berrouard, Marie-François, *Introduction aux Homélies de Saint Augustin sur l'Évangile de Saint Jean*, Paris 2004. S. 47ff. Leider wird hier nur eine staccatohafte Aufzählungen von Zitaten und Paraphrasen aus dem *tractatus* geboten. Eine zusammenhängende logische Analyse der Aussagen oder eine Interpretation hinter der bloßen inhaltlichen Wiedergabe bleiben flüchtig. Umgekehrt versucht die vorliegende Arbeit, gerade die logische Essenz der zum Teil wortreichen Kommentierungen Augustins fokussierter herauszustellen.

[19] *Io. ev. tr.* I,1 (CCL 36,1,19–20): „Nam dicere ut est, quis potest?“

[20] Vgl. Parmenides, *Über die Natur*, DK 28B6: „Nötig ist zu sagen und zu denken, daß *nur* das Seiende ist; denn Sein ist, ein Nichts dagegen ist nicht; das heiße ich Dich wohl beherzigen.“ Zitiert nach: *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch*, Hermann Diels, Walther Kranz (Hrsg. & Übers.), Bd. 1, Zürich 2004.

[21] Augustin gibt in *de trinitate* die Antwort, dass nur das innerliche Wort sagen könne, wie es ist, das äußere aber nur, wie es als geäußertes möglich ist, vgl. *trin*. XV,11,20: „Sondern das allen Zeichen, mit denen es bezeichnet wird, vorangeht und vom Wissen, das in der Seele bleibt, gezeugt wird, wenn eben dieses Wissen innerlich ausgesprochen wird, wie es ist [intus dicitur sicuti est.]. Ganz ähnlich ist nämlich die Schau des Denkens der Schau des Wissens. Wenn nämlich das Wissen in einem Klanglaut gesprochen wird oder durch irgendein körperliches Zeichen, dann wird es nicht gesprochen, wie es ist, sondern wie es durch den Leibessinn gesehen oder gehört werden kann.“

[22] Vgl. Enders, Markus, „Das Wort Gottes als Schöpfungsmittler, Erkenntnisprinzip und Erlöser der Menschen, Augustinus' Auslegung des Johannesprologs“, in: ders., *‚Im Anfang war der Logos', Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart*, Freiburg 2011, S. 47–67, hier: S. 49: „Das rechte Verständnis dessen, wovon die ersten Verse des Johannesprologs sprechen, müsse sich daher jeder Leser wie schon der Evangelist selbst von Gott geben lassen.“ Im Folgenden kurz zitiert: Enders, *Schöpfungsmittler*.

in Form des Johannesevangeliums und der Predigten des Augustin vorliegt – insofern beide über etwas sprechen wollen, dessen Sprachfähigkeit zur Debatte steht.[23]

Augustin mahnt zu Beginn, dass die Hörer noch nicht zum geistigen Verständnis übergegangen sind: „[D]aß in dieser gegenwärtigen Schar eurer Liebe notwendigerweise viele Sinnliche sind, die noch nach dem Fleische urteilen und sich noch nicht zum geistigen Verständnisse erheben können."[24] Also fehlt noch die Bedingung für die geistige Einsicht. Das Wort Gottes auszusagen, *wie es ist*, bedarf des Übergangs aus dem fleischlichen Urteil in die geistige Einsicht. Diesen Übergang zu lehren ist der Zweck des Johannesevangeliums und der Predigten Augustins.

Die Problematik besteht darin, dass die Menschen zunächst „*secundum carnale*" über das Gehörte urteilen und der Prediger den „*spiritalis intellectus*", die Einsicht des Geistes, erklären muss, die eigentlich zur Einsicht schon vorausgesetzt werden müsste. Dabei begegnen sich die beiden anthropologisch begründeten Prinzipien der Schrifthermeneutik „Fleisch"[25] und „Geist", wie sie an dieser Stelle auf den Johannesprolog angewendet werden. Eben weil dieser Prolog für Augustin die höchste Einsicht in die göttliche Natur Jesu vermittelt, muss gerade hier das Geistige an Gott von einem rein fleischlichen Verstehen unterschieden werden. Wenn das geistige Verstehen und das „wie es ist" eben nicht ausgesagt werden können, dann werden Aussagen über Gott niemals mit Wahrheit ausgesagt werden können. Augustin stellt durch das faktische Vorhandensein des Evangeliums aber fest, dass nicht geschwiegen werden soll. Es muss gelesen und als solches verstanden werden. Wenn es aber gehört wird, dann muss es erklärt werden; erklärt wird es aber, dass es verstanden wird.[26] Die große Aufgabe, die dem Prediger zukommt, besteht folglich darin, die Hörer vom fleischlichen zum geistigen Verstehen zu führen, vom bloß gelesenen Text (Signifikant) zum Verstehen der geistigen Einsicht (Signifikat) – aber auch das nur im Rahmen dessen, was ein Mensch von Gott

[23] Vgl. Uhde, *Gleichnis,* S. 7–8: „Wovon hier gesprochen wird, wer könnte dies unmittelbar aussagen, wer könnte sagen, ‚wie es ist', wenn der Beginn des Johannes-Evangeliums gelesen wird […]? Nicht einmal der Evangelist selbst: [io. ev. tr. I,1] Auch wenn Johannes den Bergen gleicht, ‚unde ueniet auxilium mihi', so spricht er wie ein Mensch, und so auch der große Lehrer Augustinus selbst. Es wird ein vermitteltes Wissen vorgetragen, ja ein dreifach vermitteltes durch Christus, Johannes und Augustinus. So überschreitet dieses Wissen in dreifacher Vermittlung Grenzen zum Endlichen, um ‚hier' jeweiliger Zeit und jeweiligem Raum entsprechend eröffnet und gedeutet zu werden."

[24] *Io. ev. tr.* I,1 (CCL 36,1,4–6): „Ut multi sint animales, qui adhuc secundum carnem sapiant, nondum que se possint ad spiritalem intellectum erigere."

[25] In *civ.* XIV,2 unterscheidet Augustin den biblischen Begriff des Fleisches insofern, dass er eine moralische Lebensweise, den Menschen selbst, oder seine Äußerlichkeit bezeichnen kann.

[26] Vgl. *io. ev. tr.* I,1: „Wie also, Brüder? Sollen wir deshalb schweigen? Warum also wird es gelesen, wenn man schweigt? Oder warum wird es angehört, wenn man es nicht erklärt? Aber auch wozu wird es erklärt, wenn es nicht verstanden wird?"

verstehen und sagen kann.[27] Das, was aber gesagt und verstanden werden kann, kann nur im Rahmen des biblischen Textes überhaupt zugänglich werden.[28] Vom fleischlichen Verstehen soll aber nicht nur weggeführt, sondern von diesem soll aufgrund der epistemologischen Bedingung des Menschen gerade ausgegangen werden. Wie Norris summarisch festhält, muss vom Zeichen, vom Fleisch, von der Schrift, vom Prediger ausgegangen werden:

> In the Incarnation, the Word accommodates himself to humanity's capacity for knowledge, dwelling beneath the cover of flesh so that humanity can progress from a knowledge of Christ in the flesh to a knowledge of the Word in the beginning. For Augustine, the descent of the Word into flesh is a model for his theory of signs, for his doctrine of the inspiration of Scripture, for his understanding of the sacramental function of Scripture, and for the role of the preacher.[29]

Die Zeichen sind der zu überwindende Anfang der Prinzipienerkenntnis.[30] Um den ewigen Anfang (1. Prinzip) erreichen zu können, ist es – wie in der Analyse von *trin.* IV (Kap.B.II.3.b) gezeigt – notwendig, dass der zeitliche Anfang selbst vergehen muss: Dies ist beim Ausgangspunkt der Zeichen der Fall, sofern die Erkenntnis zu ihrem Signifikat übergeht.

[*io. ev. tr.* I,2] Die Heiligen, wie Johannes, sind die erleuchteten Seelen, die den „kleinen" Seelen die Wahrheit vermitteln. Dabei sind die Heiligen zum einen nicht getrennt von der Wahrheit und sie setzen den Unterschied von Schein und Wahrheit durch die Verkündigung. Sie „selbst trennten sich, indem sie der Kirche den Frieden verkündeten, nicht von demjenigen, von welchem sie den Frieden

---

[27] Vgl. Norris, *sign,* S. 225: „Augustine believed all human knowledge came through signs and he also interpreted Scripture in the belief that the figurative signification of Scripture was the arduous and rewarding task by which one was led from a carnal knowledge of God to a higher and more spiritual contemplation."

[28] Vgl. *io. ev. tr.* I,1: „Ich wage zu behaupten, meine Brüder, vielleicht hat auch Johannes selbst nicht gesagt, wie es ist, sondern auch er, wie er konnte, weil von Gott ein Mensch gesprochen hat, zwar ein von Gott erleuchteter [*inspiratus*], aber immerhin ein Mensch. Weil erleuchtet, hat er etwas gesagt; wäre er nicht erleuchtet gewesen, so hätte er nichts gesagt; weil aber ein erleuchteter Mensch, so hat er nicht alles, was ist, gesagt, sondern was ein Mensch konnte, hat er gesagt."

[29] Norris, *structure*, S. 385.

[30] Vgl. *ep.* LV,7,13: „Wenn aber bei der Ausspendung der Sakramente einige Sinnbilder nicht nur vom Himmel und von den Gestirnen, sondern auch von niedrigeren Dingen hergenommen sind, so liegt darin eine Art Beredsamkeit der heilbringenden Lehre, die sich herbeiläßt, die Herzen ihrer Anhänger zu rühren, indem sie sie vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Leiblichen zum Geistigen, vom Zeitlichen zum Ewigen erhebt." Zitiert nach: Augustinus, *Ausgewählte Briefe (Epistulae)*, Alfred Hoffmann (Übers.), 2 Bände, Kempten, München 1917 [BKV I,29–30].

empfingen, um so in Wahrheit, nicht zum Scheine den Frieden zu verkünden."[31] Es besteht also eine dreigestufte Vermittlung der Wahrheit von Christus, über die Heiligen der Kirche hin zum einfachen Gläubigen.[32] Dabei stellt sich die Wahrheit der Kirche nicht nur als diejenige dar, die sich von allem Schein unterscheidet, sondern zugleich ist die Kirche der Ort der Wahrheit, die sich durch sie von aller scheinbaren Welt abtrennt.[33] Ganz im Gegenteil unterscheiden die Irrlehrer nicht die Kirche von der Welt, sondern spalten die Kirche in sich, da sie nicht die Wahrheit predigen, sondern die Einheit und den Frieden zerreißen (*io. ev. tr.* I,3).

[*io. ev. tr.* I,4] Die Weisheit Gottes kann nicht gesehen oder gehört werden, noch ist sie in ein menschliches Herz aufgestiegen [*nec in cor hominis ascendit*]. Woher kann also ein Mensch von ihr wissen, wenn er sie nicht aus den Sinnen, noch direkt aus seinem Herzen als Mensch kennen kann? Entweder stieg sie „von oben" in das Herz des Johannes herab oder Johannes stieg zur Weisheit „nach oben" hinauf. Augustin geht davon aus, dass Johannes als Mensch nicht aufsteigen konnte, also war er in dem Maße ein Engel (von Gott Herabsteigender), wie er aufgestiegen ist. Um die Weisheit Gottes zu erlangen, muss der Mensch den Weg der Demut gehen. Er soll sich als Menschen nicht hochmütig für etwas halten, was er nicht ist, da er ansonsten das verliert, was er empfangen würde, wenn er sich für nichts hält.[34] Der Weg möglicher Gotteserkenntnis ist also kein geistiger Aufstieg, sondern eine demütige Unterwerfung.[35]

---

[31] *Io. ev. tr.* I,2 (CCL 36,2,12–14): „Non diuiserunt se aduersus eum, a quo susceperunt pacem, ut ueraciter, non ficte nuntiarent pacem."

[32] Dabei handelt es sich um eine Allegorie von Psalm 72,3: „Dann tragen die Berge Frieden für das Volk und die Hügel Gerechtigkeit." Wobei die Berge und Hügel die großen Heiligen bedeuten, die Frieden und Gerechtigkeit vermitteln, da sie als Seele „höher" oder „näher" am Himmel stehen – wie die Berge.

[33] Als solche ist die Kirche für Augustin eine metaphysische und ewige Instanz, vgl. *gn. litt.* V,19,38: „Auf diese Art also war jenes Geheimnis seit jeher in Gott verborgen, dass nichtsdestoweniger durch die Kirche den Mächten und Gewalten die vielfältige Weisheit Gottes bekannt war, weil die ursprüngliche Kirche bereits dort bestand, wo sich diese selbe Kirche nach der Auferstehung wiedervereinigen soll, wenn wir erst den Engeln Gottes gleich werden." Die Kirche ist für Augustin als ewige und metaphysische Instanz von allem zunächst Erscheinenden und Zeitlichen unterschieden, sowie das auserwählte Volk sich von allen Völkern unterscheiden muss.

[34] Vgl. *io. ev. tr.* I,4: „Dazu also ruft uns Gott, daß wir nicht Menschen seien. Aber dann werden wir im besseren Sinne nicht Menschen sein, wenn wir uns zuerst als Menschen anerkennen, d. h. zu jener Höhe von der Niedrigkeit aufsteigen, damit wir nicht etwa, indem wir uns für etwas halten, da wir doch nichts sind, nicht bloß das nicht empfangen, was wir nicht sind, sondern auch das verlieren, was wir sind."

[35] Vgl. *io. ev. tr.* X,1: „Der dich erhört, ist nicht außer dir. Geh nicht weit hinweg und hebe dich nicht in die Höhe, damit du ihn gleichsam mit Händen fassest. Im Gegenteil, wenn du dich erhebst, wirst du fallen; wenn du dich erniedrigst, wird er sich dir nähern. Dieser ist der Herr unser Gott, das Wort Gottes, das Fleisch gewordene Wort, der Sohn des Vaters, der Sohn

[*io. ev. tr.* I,5] Johannes kontempliert in seinem Prolog das göttliche Wort [*contemplabatur divinitatem Verbi*]. Und als demütiger Mensch war es Johannes möglich, alles Geschaffene zu übersteigen – Erde, Lüfte, Himmel, Engel –, um zur Schau des Prinzips zu gelangen, durch das alles geschaffen wurde. „Denn würde er nicht alles das übersteigen, was erschaffen ist, so käme er nicht zu demjenigen, durch den alles gemacht ist. Ihr könnt euch in Gedanken nicht vorstellen, was er überstiegen hat, wenn ihr nicht seht, wohin er gekommen ist."[36] Dieses Prinzip erfasst er aber, indem er es von allem ausschließt, was er erkennen konnte, d. h. was irgendwie geschaffen ist. In dieser Weise identifiziert Augustin Johannes symbolisch als einen „Berg", von dem zum einen die Wahrheit herabkommt (vgl. Sinai), der aber zum anderen auch über alles Irdische hinausragt.

[*io. ev. tr.* I,6] „Also, meine Brüder, wenn ihr Einsicht gewinnen wollt, erhebet eure Augen zu jenem Berge, d. h. erhebt euch zum Evangelisten, erhebet euch zu seiner Sinnesart [*sensus*: Bewusstsein/Meinung]."[37] In Anspielung auf Ps 121,1[38] soll die Hilfe zur Einsicht des geistigen Prinzips nicht durch die Berge selbst kommen. Dies würde bedeuten, sein Vertrauen auf Menschen zu setzen. Aber durch die Berge, d. h. durch Heilige wie Johannes, wird die Hilfe *vermittelt*.

> Wenn wir unsere Augen zu den Schriften erheben, weil durch Menschen die Schriften uns gereicht worden sind, erheben wir unsere Augen zu den Bergen, von welchem uns Hilfe kommen wird, allein weil jene, welche die Schriften geschrieben haben, selbst auch Menschen waren, so leuchteten sie nicht von selbst, sondern jener war das wahre Licht, welcher jeden erleuchtet, der in diese Welt kommt.[39]

Der Mensch gelangt aber, wenn er beim bloßen Signifikanten des Textes verbleibt, auch nur zum Menschen Johannes und eben nicht durch die Schrift über die Zeichen hinaus zu Gott. Er soll aber seine Hilfe nicht „vom Berg", sondern von Gott empfangen. „Die Schrift leuchtet nicht von sich selbst", das Wort Gottes allein erleuchtet zum Verständnis der Schrift. Durch das geistige Verstehen kommt der

---

Gottes, der Sohn des Menschen: erhaben, um uns zu erschaffen, niedrig, um uns wiederherzustellen, unter den Menschen wandelnd, Menschliches leidend, Göttliches verbergend."

[36] *Io. ev. tr.* I,5 (CCL 36,3,8–11): „Nisi enim transcenderet ista omnia quae creata sunt, non perueniret ad eum per quem facta sunt omnia. non potestis cogitare quid transcenderit, nisi uideatis quo peruenerit."

[37] *Io. ev. tr.* I,6 (CCL 36,3,3–5): „Ergo, fratres mei, si uultis intellegere, leuate oculos uestros in montem istum; id est, erigite uos ad euangelistam, erigite uos ad eius sensum."

[38] Ps 121,1: „Ich erhebe meine Augen zu den Bergen: Woher kommt mir Hilfe?"

[39] *Io. ev. tr.* I,6 (CCL 36,3,15–20): „Oculos nostros cum leuamus ad scripturas, quia per homines ministratae sunt scripturae, leuamus oculos nostros ad montes, unde auxilium ueniet nobis; sed tamen quia ipsi homines erant, qui scripserunt scripturas, non de se lucebant; sed ille erat lumen uerum, qui illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum."

Mensch erst über den Buchstaben und den menschlichen Autor hinaus bis zum geistigen Prinzip.

[*io. ev. tr.* I,7] „Denn wenn die Berge dies nicht sagen würden, so fändet ihr nicht, worüber ihr überhaupt nachdenken solltet."[40] Gemäß der augustinischen Zeichentheorie erinnern und ermahnen die äußeren Zeichen, sich einem Gedanken mit der inneren Aufmerksamkeit zuzuwenden, d. h. aktiv zu denken. Fehlte also das äußere Zeichen (Signifikant), so wüsste der Mensch nicht, was er denken solle. Johannes bietet dabei nur das äußere Wort an, das Augen und Ohren dargeboten wird. Soll in diesem äußeren Zeichen aber das geistige Signifikat eingesehen werden, so darf hierzu nicht bei dem äußeren Wort stehen geblieben, sondern muss seine „Bedeutung" von dorther genommen werden, wo sie Johannes ebenfalls hergenommen hat. Im Gewissen [*conscientia*] ist Gott Johannes präsent gewesen, um ihn zum Sprechen zu inspirieren, und im Gewissen ist Gott dem Menschen präsent, um ihn zum Hören zu erleuchten.

> Er bot aber Worte dar, das Verständnis jedoch mußt du daher nehmen, woher auch derjenige getrunken hatte, der dir darbot, damit du so die Augen zu den Bergen erhebest, woher die Hilfe kommen wird, und von dorther gleichsam den Kelch d.i. das Wort dargereicht empfangest, und dennoch, weil deine Hilfe vom Herrn ist, der Himmel und Erde gemacht hat, von daher das Herz erfüllest, woher es auch jener erfüllt hat.[41]

Per se ist es also unmöglich, aus dem bloßen menschlichen Text die Bedeutung des göttlichen Wortes verstehen zu können (vgl. *gn. litt.* VIII,3,7). Augustin führt aber über Inspiration und Illumination ein hermeneutisches Prinzip ein.[42] Denn das äußere Zeichen soll gar kein rein geistiges Signifikat (magisch) transportieren.[43] Dieses geistige Prinzip ist sowohl im Geist des Autors als auch in dem des Lesers gegenwärtig: „Viel näher ist jener, denn ich erscheine bloß euren Augen, jener aber ist eurem Gewissen gegenwärtig. Auf mich richtet die Ohren, auf jenen das Herz,

---

[40] *Io. ev. tr.* I,7 (CCL 36,4,5–6): „Nisi enim montes ista dicerent, unde omnino cogitaretis, non inueniretis."

[41] *Io. ev. tr.* I,7 (CCL 36,4,13–18): „Sed propinauit uerba; intellectum autem inde debes capere, unde et ipse biberat qui tibi propinauit: ut leues oculos ad montes, unde auxilium ueniet tibi, ut inde tamquam calicem, id est, uerbum propinatum acciperes; et tamen quia auxilium tuum a domino, qui fecit caelum et terram, inde impleres pectus, unde impleuit ille."

[42] Vgl. *gn. litt.* V,23,44: „Wir freilich verdanken es derselben göttlichen Vorsehung, die unsere Schritte durch die Heilige Schrift leitet, wenn wir nicht auch in eine solche Verkehrtheit geraten."

[43] Vgl. Lorenz, *Gnade*, S. 91: „Das Predigtwort des Bischofs verstehen die allein, zu denen Gott innen spricht, [In Ev. Joh. tr. 40,5], denen er sich innen offenbart [In Ev. Joh. tr. 76,2]. Dem äußeren Schall der Worte muss die im Menschen verborgen wirkende Gnade, die innere Inspiration, entgegenkommen. Diese innere Inspiration erfolgt nur bei den Prädestinierten [Enarr. In ps. 87,10; De corr. et gr. VI,9]."

damit ihr beides erfüllet."[44] Die Signifikanten wenden also das menschliche Denken nach innen und tragen nichts von außen in den Geist hinein. Augustin vertritt nicht die Auffassung, dass der materielle Signifikant im Geist etwas verursacht, sondern er verweist nur auf das Signifikat, das unabhängig vom Zeichen innerlich gegeben ist, durch dieses jedoch entdeckt und erinnert wird. Dass dieses Signifikat den geistigen Gehalt einer transzendenten Realität beinhaltet und dem Geist gegenwärtig ist, erklärt Augustin im Vergleich zu einem Wunder:

> Als ich einmal hierüber vor der Gemeinde redete und Gottes Gegenwart es mir ermöglichte, angemessen zu sprechen, war es da nicht der Fall, dass sich gleichsam von jenem kalten Wasser eine Flamme erhob, welche sogar die kalten Herzen der Menschen dazu entflammte, in der Hoffnung auf himmlischen Lohn Werke der Barmherzigkeit auszuüben?[45]

In Anspielung auf das Wunder des brennenden Wassers, das die göttliche Gnade markiert (2 Makk 1,32; Weish 16,17), sieht Augustin auch den menschlichen Verstand durch die Gnade entflammt. Und zwar in dem Sinne, dass dem Verstand das geistige Verständnis des Signifikats (Flamme) geschenkt ist, das sich nicht aus den Bedingungen (hier: des körperlichen Zeichens) der menschlichen Erkenntnis ergeben konnte, so wie keine Flamme aus kaltem Wasser entstehen kann. Wenn der Mensch tatsächlich die materiellen Signifikanten auf ihren transzendenten Gehalt hin verstehen kann, muss das Wunder der Illumination bereits vorausgesetzt werden.

Damit aber im Inneren tatsächlich das göttliche Wort erinnert werden kann, muss es als Begriff gegenwärtig sein.[46] Ist es im Geist aber gefunden worden, dann ist durch diese innere Gegenwart das geistige Verstehen des Textes möglich geworden.[47]

---

[44] *Io. ev. tr.* I,7 (CCL 36,4,23–25): „Multo est ille praesentior: nam ego oculis uestris appareo, ille conscientiis uestris praesidet. ad me aures, ad illum cor, ut utrumque impleatis."

[45] *Doctr. chr.* IV,18,37,103 (CCL 32,143,64–144,68): „Nonne quando accidit, ut de hac re loqueremur ad populum, et deus adfuit ut congrue diceremus, tamquam de illa aqua frigida quaedam flamma surrexit, quem etiam frigida hominum pectora ad misericordiae opera facienda spe caelestis mercedis accenderet?"

[46] Vgl. Enders, *Schöpfungsmittler,* S. 50: „Im rein geistigen gesprochenen, inneren Wort, d. h. im Begriff sieht Augustinus ein Analogat zu dem göttlichen Wort […]. Dieses geistige Wort sei der Begriff von Gott, den jedes Vernunftwesen in seinem Herzen besitze."

[47] Vgl. *en. ps.* LXXIV,4: „Wenn also Christus begann durch den Glauben im inneren Menschen zu wohnen und, angerufen, den zu besitzen, der bekannte, so wird der ganze Christus, Haupt und Leib, einer aus vielen. Rede nun das Haupt oder rede der Leib, immer redet Christus: er redet aus der Rolle des Hauptes, wie aus der des Leibes." & *en. ps.* XXXVII,6: „Denn es redet der Leib Christi mitsamt dem Haupt. Warum redet er wie ein einziger? Weil zwei in einem Fleische sein werden […]. Wenn ein Fleisch, was Wunder dann, dass auch eine Stimme, ein Wort, als des einen Fleisches, Haupt und Leib? So sollen wir's als Einheit hören."

„Das geistige Verstehen verleiht dem Glaubenden das Heil."[48] Augustin formuliert es im Psalmkommentar so, dass der Übergang zum geistigen Sinn mit dem Bekenntnis zur Gottheit Jesu gleichzusetzen ist (vgl. *en. ps* LXIV,6; *c. adu. leg.* II,7,29). Die innere Gegenwart des göttlichen Wortes kann als die metaphysische Voraussetzung für die geistige Schriftauslegung Augustins angesehen werden. Diese Methode greift dabei die Unterscheidung von innerem und äußerem Wort auf, wobei die Erinnerungsfunktion äußerer Zeichen dem Geist die Gegenwart mit seinem inneren Wort vermittelt. Augustin drückt an anderer Stelle die Erniedrigung in das äußere Wort wie folgt aus:

> Suchen wir irgendwie mit seiner Gnade einzudringen in die hohen Geheimnisse jener Worte. Verwegen handeln wir vielleicht, daß wir die Worte Gottes untersuchen und durchforschen wollen. Und warum sind sie gesagt, als um bekannt zu werden? Warum ertönen sie, als um gehört zu werden? Warum wurden sie gehört, als um verstanden zu werden? Er stärke uns also und gebe uns etwas, soviel er sich würdigt; und wenn wir noch nicht bis zur Quelle vordringen, so laßt uns vom Bächlein trinken.[49] Siehe, Johannes selbst floß uns wie ein Bächlein daher, führte zu uns herab von der Höhe das Wort, erniedrigte und breitete es gewissermaßen aus, damit wir nicht erschrecken vor dem Hohen, sondern zu dem Niedrigen hinzutreten.[50]

Die Heilige Schrift bietet die Signifikanten, das Signifikat wird aber innerlich „erleuchtet", damit es selbst im Text gesucht und verstanden werden kann.[51] Das äußere Zeichen ist also notwendig, um die innere geistige Sache auffinden zu können; zugleich wurde diese geistige Sache in der Weise mit der materiellen Erscheinung

---

[48] *En. ps.* XXXIII,1,7 (CCL 38,279,28–29): „Intellectus spiritalis credentem saluum facit."

[49] Vgl. *en. ps.* I,3: „‚Und er wird einem Baume gleichen, der gepflanzt an Wasserläufen ist' [Ps 1,3a]. Jener Baum also, nämlich unser Herr, wird, indem er die herablaufenden Wasser, nämlich die sündigen Völker, auf dem Weg seiner Pilgerschaft hinabzieht zu den Wurzeln seiner Lehre, Frucht bringen, wie es im Psalm weiter heißt: ‚Die Frucht bringen wird zu seiner Zeit' [Ps 1,3b]. Diese Frucht ist die Gründung der Kirche. Zu seiner Zeit heißt: Nachdem er durch seine Auferstehung und Himmelfahrt verherrlicht worden ist […]." Unter den Bächen und Flüssen sind die Worte Gottes zu verstehen, die die Seele durch die gute Lehre bewässern sollen.

[50] *Io. ev. tr.* XXI,12 (CCL 36,219,36–45): „Conemur utcumque, donante ipso, penetrare alta secreta uerborum istorum. temere fortasse facimus, quia discutere et scrutari uolumus uerba dei. et quare dicta sunt, nisi ut sciantur? quare sonuerunt, nisi ut audiantur? quare audita sunt, nisi ut intellegantur? confortet ergo nos, et donet nobis aliquid quantum ipse dignatur; et si nondum penetramus ad fontem, de riuulo bibamus. ecce ipse iohannes nobis tamquam riuulus emanauit, perduxit ad nos de alto uerbum, humiliauit, et quodammodo strauit, ut non horreamus altum, sed accedamus ad humilem."

[51] Vgl. *serm.* Mai. LXXVI (Balthasar): „Siehe, die Jünger schauten nach seiner Auferstehung den Herrn, und diese Verheißung vernahmen sie durch seinen Mund aus den Heiligen Schriften. Wir sehen Christus nicht im Fleisch gegenwärtig; aber wir hören ihn täglich bei der Lesung der Schriften, durch welche auch jene gestärkt wurden."

verbunden, dass es durch das Zeichen vermittelt wird. Der Überstieg über die äußeren Zeichen setzt voraus, dass das innere Signifikat sich in die Schrift erniedrigt hat, um durch es angezeigt werden zu können.[52]

Das ewige und schöpferische Wort

[*io. ev. tr.* I,8] Die Dualität von innerem und äußerem Wort erklärt Augustin nochmals anhand der Eigenschaft der Veränderlichkeit. So sind die sinnfälligen äußeren Worte vergänglich wie der Schall, der beim Sprechen vorübergeht. Dadurch scheinen Worte wertlos zu sein. Jedoch betont Augustin, dass es das innere Wort gibt, das bleibt, auch wenn das äußere Wort ausgesprochen und es im Hörenden durch die Sprache erinnert wird. Wenn Gott Wort genannt wird, so muss er vom äußeren Wort unterschieden werden und sollte wie das innere Wort gedacht werden:

> Es gibt ein Wort auch im Menschen selbst, welches drinnen bleibt; denn nur der Schall geht aus dem Munde hervor. Es gibt ein Wort, welches wesenhaft geistig gesprochen wird, jenes Wort nämlich, welches du aus dem Schalle erschließest, welches aber nicht selbst der Schall ist. Siehe, ich spreche ein Wort, wenn ich sage: Gott. Wie kurz ist das Wort, das ich gesprochen habe, vier Buchstaben und eine Silbe! Ist etwa dies das ganze Wesen Gottes, vier Buchstaben und eine Silbe? [53]

„Was ist in deinem Herzen geschehen, als du hörtest: Gott?“[54] Wie soll nun Gott als inneres Wort gedacht werden? Das Wort ist veränderlich, Gott aber ist unveränderlich.[55] Das äußere Wort vermittelt dem Geist nicht etwas von außen, son-

---

[52] Vgl. Hoping, Helmut, „Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum“, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Peter Hünermann, Bernd Jochen Hilberath (Hrsg.), Bd. 3, Freiburg 2005, S. 695–831, hier: S. 775: „Die Enzyklika *Divino afflante Spiritu* vergleicht die Menschwerdung des Wortes Gottes mit den in menschlicher Sprache ausgedrückten Worten Gottes der Heiligen Schrift, wobei aber zugleich die Inerranz der Schrift betont wird.“ Die Analogie von Menschwerdung und Wortwerdung ist eine bis heute wirksame Lehre. Vgl. *Dei Verbum* 13: „Denn Gottes Worte, durch Menschenzunge formuliert, sind menschlicher Rede ähnlich geworden, wie einst des ewigen Vaters Wort durch die Annahme menschlich-schwachen Fleisches den Menschen ähnlich geworden ist.“ Übersetzung zitiert nach: *Kleines Konzilskompendium, Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Karl Rahner, Herbert Vorgrimler (Hrsg. & Übers.), 35. Aufl., Freiburg 2008, S. 375.

[53] *Io. ev. tr.* I,8 (CCL 36,5,12–18): „Est uerbum et in ipso homine, quod manet intus: nam sonus procedit ex ore. est uerbum quod uere spiritaliter dicitur, illud quod intellegis de sono, non ipse sonus. ecce uerbum dico, cum dico: deus. quam breue est quod dixi, quatuor litteras, et duas syllabas! numquidnam hoc totum est deus, quatuor litterae, et duae syllabae?“

[54] *Io. ev. tr.* I,8 (CCL 36,5,19): „Quid factum est in corde tuo, cum audisses: deus?“

[55] Der Sohn als unkörperliches Wort liegt als solche Konzeption bereits bei Ambrosius, *De incarnationis dominicae sacramento* III,19 (CSEL 79,233,61–64) vor: „Non te sonus capiat, simi-

dern durch seinen Verweis wird im Geist das Signifikat Gottes (das unvergängliche Wort) aufgefunden. Gott kann also als Wort Gottes gedacht werden, wenn dabei ein lebendiges, ewiges, allmächtiges, unendliches, allgegenwärtiges Wesen gedacht wird. Dann entspricht dieses innere Wort im menschlichen Geist (Begriff) dem Gotteswort: „Wenn du das denkst, so ist dies das Wort [der Begriff] von Gott in deinem Herzen."[56] Der Prolog des Johannesevangeliums versucht in vergänglichen Worten den menschlichen Geist in der Art nach innen zu führen, dass er trotz vergänglicher Vermittlung das unveränderliche Prinzip einsehen *lernt*: das Wort Gottes.[57] Augustin geht tatsächlich davon aus, dass das innere Wort, wenn es wahrhaft Gott bedeutet, dem Gotteswort entsprechen kann.

[*io. ev. tr.* I,9] „Erkennet daraus, was es für ein Wort ist."[58] Vom äußeren Wort hat Augustin den Hörer schon bis auf das innere Wort geführt. Dieses innere Wort verhält sich zum äußeren Werk wie der Plan zu einem Gebäude.[59] Wer das Gebäude sieht, der lobt den Plan des Baumeisters, und gleichermaßen soll der Mensch in der sichtbaren Schöpfung das äußere Zeichen des geistigen Wort Gottes erkennen.[60]

> Wende deinen Geist wieder zurück zu jenem Worte. Wenn du ein Wort in deinem Herzen haben kannst, so ist es wie ein in deinem Geiste geborener Entschluß, so daß dein Geist den Entschluß erzeugt und der Entschluß darin ist wie ein Erzeugnis deines Geistes, wie ein Sohn deines Herzens.[61]

In diesem Sinne nennt Augustin den inneren Entschluss (*consilium*) zu einem Werk ein inneres Wort bzw. einen ‚Sohn' (Zeugnis) des Herzens, vergleichbar mit dem Gottessohn [*quasi filius cordis tui*]. Wie also der Mensch durch die innere Zeugung ein inneres Wort von seinem zukünftigen Werk bildet, so hat Gott alles, was er geschaffen hat, in seinem Sohn geschaffen (vgl. *io. ev. tr.* LIV,7). Der Vater zeugt den Sohn, indem er sich in ihm ausspricht (*trin*. VII,1,1).

---

litudoque sermonis: aliud verbum est, quod tempora habet, quod syllabis colligitur litterisque conponitur: non tale Verbum Filius, quia non talis est pater verbi."

[56] *Io. ev. tr.* I,8 (CCL 36,5,33–34): „Quando ista cogitas, hoc est uerbum de deo in corde tuo."

[57] Vgl. Berrouard, Marie-François, *Introduction aux Homélies de Saint Augustin sur l'Évangile de Saint Jean*, Paris 2004. S. 44: „L'Évangile de Jean apparaît ainsi à Augustin comme l'Évangile du Verbe éternel qui s'est fait chair et a vécu parmi les hommes."

[58] *Io. ev. tr*. I,9 (CCL 36,6,26–27): „Hinc cogitate quale uerbum est."

[59] *Io. ev. tr.* I,9: „Wenn also wegen eines großen Gebäudes der menschliche Plan gelobt wird, dann magst du daraus sehen, was für ein Plan Gottes Jesus Christus ist, d. h. das Wort Gottes."

[60] Vgl. Norris, *sign,* S. 219: „In these tractates, signification is combined more often with theories of how God reveals himself to humanity through sign and figure. It is clear from the beginning of these tractates that the entire universe is a sign of God because it speaks of him as a creator."

[61] *Io. ev. tr*. I,9 (CCL 36,5,1–4): „Refer animum ad illud uerbum. si tu potes habere uerbum in corde tuo, tamquam consilium natum in mente tua, ut mens tua pariat consilium, et insit consilium quasi proles mentis tuae, quasi filius cordis tui."

Wie schon in *conf.* XI,4,7 differenziert Augustin das Machen (*factum*) und das Schaffen (*genus*). Darum lehnt er an dieser Stelle Platons Demiurgen[62] als Analogie ab, da es alle Schöpfung im Rahmen eines „Machens" nahelegen würde. Augustin unterscheidet aber das Machen *von etwas aus etwas anderem* von dem Schaffen, wie es in der Selbstbestimmung des Denkens (ohne materiellen/äußeren Bezugspunkt) vonstattengeht. Das beste Beispiel für den Schöpfungsakt ist also nicht unbedingt der Demiurg, sondern der intramentale Vorgang, in dem ein Gedanke aktiv *gedacht* wird.[63] Das innere Wort ist ebenso auch beim Menschen eben nicht selbst etwas Gemachtes, sondern das Gezeugte – wie sich in *de trinitate* XV gezeigt hat, gleichen Wesens mit dem Wissen (Vater) –, das allem Gemachten zugrunde liegt. Es soll also bei dem Wort „*verbum*" weder an die alltäglichen Worte gedacht werden, die wertlos geworden sind (*io. ev. tr.* I,10), noch soll das Wort selbst als Gewordenes gedacht werden, wie dies die Arianer tun. Augustin betont, dass alles Geschaffene durch das Wort geschaffen ist. Will man durch das Wort Gottes in seiner Natur erneuert werden, so hängt es davon ab, das „Richtige" von diesem Wort zu denken. Wer nämlich denkt, das Wort wäre selbst geschaffen, erkennt es nicht als Prinzip der Schöpfung an. Wer es als solches anerkennt, der kann auch durch das Wort neu geschaffen werden. Der rechte Glaube an das Wort Gottes bewirkt also zugleich die Erneuerung des Menschen im Geist (*io. ev. tr.* I,12). Denn das Wort, durch das alles wurde, was gemacht worden ist, kann nicht selbst geworden sein, so hätte es da sein müssen, um sich selbst zu machen (*io. ev. tr.* I,11).

[*io. ev. tr.* I,13] Drei Dinge sind nicht durch das Wort geschaffen: erstens das Nichts, denn die Aussage „*factum est nihil*" (Joh 1,3) ist nicht so zu verstehen, dass das Nichts etwas sei. Zweitens die Sünde, die selbst nur eine Privation darstellt. Drittens das „*idolum*", das Götzenbild, das entstanden ist, indem der Mensch seine Form auf das Göttliche übertragen hat.[64] Das göttliche Wort setzt also die Scheidung von Sein und Nichts und von Wahrheit und Schein in sich voraus, um nur als reines Sein alles Geschaffene zu prinzipiieren. Alles, was aber durch das Wort geschaffen ist, ist in diesem in einer bestimmten Ordnung geschaffen: – „vom Engel

[62] Vgl. Platon, *Timaios*, Otto Apelt (Übers.), Hamburg 2004 [Platon sämtliche Dialoge 6], St. 29–30, S. 47–48: „So lasst uns denn den Grund erörtern, der den Werkmeister veranlasste, dies Weltgebäude, diese Stätte des Werdens zusammenzufügen. Er war voller Güte; wer aber ist, für den gibt es niemals und nirgends einen Grund zum Neide: völlig unberührt von ihm wollte er, dass alles ihm selbst so ähnlich wie möglich sei. […] Denn da Gott wollte, dass alles möglichst gut, nichts aber schlecht sei, so führte er das ganze Reich des Sichtbaren, das er nicht im Zustand der Ruhe, sondern der an kein Maß und keine Regel gebundenen Bewegung übernahm, aus der Unordnung zur Ordnung über, überzeugt, dass dieser Zustand in jeder Hinsicht besser sei als jener."

[63] Vgl. Matthews, Gareth, „Augustine on Reading Scripture as Doing Philosophy", in: *Augustinian Studies* 39/2 (2008), S. 145–162, hier: S. 146–147.

[64] Vgl. Platon, *Sophistes* St. 237ff. Hier bestimmt Platon das Sein des Nichtseienden in ähnlicher Weise als Scheinbild, als Privation und als relativen Gegensatz der Negation.

bis zum Würmchen."[65] Wer also die Dinge kennen will, wie sie sind, muss sie durch ihr Prinzip beurteilen lernen: das Wort Gottes.[66]

[*io. ev. tr.* I,15] Soll also vom Menschen und aller Schöpfung richtig gedacht werden, müssen alle Kreaturen ihrem Wesen nach im Wort Gottes geordnet und richtig unterschieden werden. Warum leidet der Mensch dann wider die Ordnung durch die Geschöpfe Gottes, insbesondere durch die Kleinsten? Weil der Mensch in Hochmut gesündigt hat. Und der Hochmut soll darum invers durch das Niedrige geheilt werden.[67]

> Denn des Hochmuts wegen hat Gott dieses so winzige und niedrige Geschöpf dazu bestimmt, daß es uns quäle, damit der Mensch, da er stolz war und gegen Gott prahlte, und, obwohl er sterblich ist, dem Sterblichen Schrecken einflößte, und, obwohl er ein Mensch ist, den Nebenmenschen nicht anerkannte, da er sich erhob, den Flöhen unterworfen sei.[68]

Wozu soll der Mensch die Unordnung seines sündigen Lebens spüren? „*Cognosce qui sis*" zum Zweck der Selbsterkenntnis und der Erkenntnis eigener Sündigkeit, wird dem Menschen die Unordnung der Sünde in der Unordnung der Natur gespiegelt, sodass er seine wahre Stellung, die er als Sünder verließ, in Selbsterkenntnis wiederfindet.

[*io. ev. tr.* I,16] Im nächsten Schritt erklärt Augustin, was unter „alles, was durch das Wort geworden ist, [ist] in jenem Leben" [*Quod factum est, in illo vita est*] (Joh 1,3–4) zu verstehen ist. Dabei wehrt er die manichäische Interpretation ab, dass die Erde, das Holz oder der Stein selbst Leben haben oder lebendig seien. Vielmehr ist das, was geworden ist, nicht mehr Leben, sobald es geworden ist, aber sofern es im Wort Gottes enthalten ist, ist es immer Leben: „[E]s ist aber in der Weisheit selbst in geistiger Weise eine Idee [*ratio*], wodurch die Erde geworden

---

[65] *Io. ev. tr.* I,13 (CCL 36,7,16): „Ab angelo usque ad vermiculum."

[66] Vgl. *io. ev. tr.* I,14: „Wenn Gott sie nicht gemacht hat, wer hat sie dann gemacht? Fürwahr, sprach er [der Manichäer], ich glaube, daß der Teufel die Fliegen gemacht hat." Nicht einmal die Fliegen sind von Gottes Schöpfung ausgenommen, d. h. für Augustin, bereits nur die Fliege von der göttlichen Schöpfung auszunehmen, bedeutet die ganze Allmacht Gottes zu bestreiten, vgl. *mor.* II,17,64.

[67] Vgl. Cassidy, *Per Christum*, S. 122–143, hier: S. 142: „As Augustine recognized, it is only those who are poor rather than self-sufficient who experience hunger, those who are humble rather than proud. In the last analysis, the most destructive effect of pride is that it prevents one even commencing on the way to Christ because it kills the desire to make the journey."

[68] *Io. ev. tr.* I,15 (CCL 36,9,7–12): „Nam propter superbiam instituit deus istam creaturam minimam et abiectissimam, ut ipsa nos torqueret, ut cum superbus fuerit homo, et se iactauerit aduersus deum, et, cum sit mortalis, mortalem terruerit, et, cum sit homo, proximum hominem non agnouerit, cum se erexerit, pulicibus subdatur."

ist; diese ist Leben."[69] Wenn nämlich *rationes* nur in einem Geist sein können und ein Geist das Leben immer einschließt, dann sind die Dinge im Geist durch ihre Teilhabe an ihm selbst lebendig (vgl. *gn. litt.* II,6,13). Bei dieser Argumentation handelt es sich um die klassische Ideenlehre Platons (*Phaid.* 93aff.), bezogen auf die zweite Person der Trinität.[70]

[*io. ev. tr.* I,17] Augustin erklärt die innere *ratio* anhand des Beispiels: „*Faber facit arcam*"[71] – der Tischler macht einen Kasten. Der Ursprung des gebauten Kastens ist „*in arte*"[72] in der Seele des Tischlers vorhanden. Der Kasten kann aber zugrunde gehen und der Künstler kann aus derselben *ratio*, die er *in arte* – d. h. in seiner Kunstfertigkeit – besitzt, einen neuen Kasten schaffen. Auch wenn also der „äußere" Kasten vergangen ist, ist im Künstler selbst die *ratio* des Kastens weiterhin lebendig geblieben. Ähnlich erklärt Augustin in *conf* XI,6,8, *wie* Gott ohne Instrument geschaffen hat, *wo* Gott geschaffen hat, bevor der Raum war, und *wann* Gott geschaffen hat, bevor die Zeit war.[73] In seinem ewigen Wort – *in arte* – hat Gott alles geschaffen, was in gewissem Sinne Formursache (Idee) und Instrumentalursache identifiziert und darum mit einer *poietischen ars* besser ausgedrückt wird. Damit will Augustin den Hörer mit der präexistenten Realität des inneren Wortes vertrauter machen. Er bringt ein Beispiel der äußeren Welt (ganz ähnlich in *conf* XI,6,8–7,9), um zu erklären, welche innere Wahrheit der Evangelist ausdrücken will.

> Denn nicht von mir Kleinem ist dieses gesagt worden, sondern der ist nicht klein, auf den ich hinschaue, um es zu sagen. Fasse es jeder, wie er kann, soweit er kann, und wer es nicht kann, nähre sein Herz, damit er es kann. Womit soll er es nähren? Mit Milch soll er es nähren, damit er zur Speise komme. Er trenne sich nicht von dem im Fleische geborenen Christus, bis er zu dem von dem einen Vater geborenen

---

[69] *Io. ev. tr.* I,16 (CCL 36,9,23–10,25): „Est autem in ipsa sapientia spiritaliter ratio quaedam qua terra facta est; haec uita est."

[70] Vgl. Enders, *Schöpfungsmittler,* S. 55: „Diese innergöttlichen Schöpfungsideen und nicht das Geschöpf ist daher mit dem göttlichen Wort identisch, ist selbst das göttliche Leben. Diese Lehre von den innergöttlichen Schöpfungsursachen als Gedanken bzw. Ideen im Geiste Gottes geht ursprünglich zurück auf den antiken Platonismus, vor allem auf den sog. Mittleren Platonismus und auf Xenokrates, den zweiten Nachfolger Platons in der Leitung der Akademie."

[71] CCL 36,10,1–2. Ganz ähnlich erklärt bei Plotin *Enn.* V,8,1 mit dem Beispiel des Künstlers und dem Marmorblock.

[72] Der Übersetzer Thomas Specht übersetzt durchgehend „Idee" und zwar sowohl bei dem lateinischen Wort *ratio* als auch bei *ars*. Wie aber bereits gezeigt wurde (S. 171, Anm. 62; S. 367, Anm. 809), bedeutet *ratio* eher Vernunft-Begriff und nicht unbedingt (platonische) Idee und *ars* meint die Fähigkeit, etwas zu erschaffen.

[73] Vgl. Matthews, Gareth, „Augustine on Reading Scripture as Doing Philosophy", in: *Augustinian Studies* 39/2 (2008), S. 145–162, hier: S. 151–154.

> Christus gelange, zu Gott dem Worte bei Gott, durch welches alles geworden ist, weil dies das Leben ist, das in ihm ist, das Licht der Menschen.[74]

Damit Augustin diesen Unterschied überhaupt aussagen kann, sieht er auf den, durch den es gesagt ist: Christus. Wer also die geistige Einsicht noch nicht hat, soll beim inkarnierten Christus bleiben, damit er zu dem vom Vater geborenen Christus gelangen kann – d. h. vom fleischlichen Verstehen zum geistigen Einsehen kommt. Darin spiegelt sich die bekannte Unterscheidung aus *de trinitate* in zeitliche *scientia* und ewige *sapientia*. Die *scientia* hat ihren Gegenstand in der Gottheit, die in der Zeit Fleisch geworden ist, und die *sapientia* „liest" im Fleisch wiederum die verborgene ewige Gottheit.[75] Wer also den Ursprung der zeitlichen Welt einsehen und wissen (*scire*) will, der muss zur Erkenntnisweise der *sapientia* übergehen, was gleichbedeutend damit ist, die *ars* bzw. das *verbum* Gottes zu erkennen.

3 Das erste Prinzip in seiner Demut

[*io. ev. tr.* II,2] Im ersten Teil des Johannesprologs ist das Wissen um Ewiges ausgedrückt worden, das der *sapientia* zugeordnet wird. Gegenstand dieses Wissens ist die Gottheit des Wortes. Augustin hält nun wiederum fest: Dies „ist über die unaussprechliche Gottheit Christi gesagt worden, und beinahe auf unaussprechliche Weise."[76] Was hier ausgesagt wird, ist im eigentlichen Sinne unsagbar gewesen. Augustin bringt ein hermeneutisches Prinzip (vgl. *doctr. chr.* III,28,39,86) zur Anwendung: nämlich, dass unklare Schriftstellen durch andere Schriftstellen zu erklären sind. Augustin bezieht sich zur Klärung der unaussagbaren Gottheit Christi auf die Offenbarung des Gottesnamens *Ego sum qui sum* (Ex 3,14). Er interpretiert diesen Namen als ein Zeichen, das Wesen Gottes, das *das IST ist* – „*hoc est est*"[77] – zum Ausdruck bringen soll. Eine Wesenheit, die sich nicht ändert, die nicht vergeht, sondern ein ganzes ewiges Sein darstellt. Alles menschliche Begreifen geht aber auf Teilhaftes, Begrenztes und Veränderliches. Gott aber muss über allem gedacht werden, was in irgendeiner Hinsicht nichts ist. Selbst wenn Gott irgendwie *im Geist* erfasst worden wäre, wie sollte der Mensch mit seiner Erkenntnis *zu Gott hin*gelangen? Es geht nicht nur um die Vorstellung von Gott, sondern auch darum,

---

[74] Vgl. *io. ev. tr.* I,17 (CCL 36,10,19–27): „Non enim a me paruulo dicta sunt haec; sed ille non est paruulus ad quem respicio, ut dicam. capiat quisque ut potest, in quantum potest; et qui non potest, nutriat cor, ut possit. unde nutriat? de lacte nutriat, ut ad cibum perueniat. a christo per carnem nato non recedat, donec perueniat ad christum ab uno patre natum, uerbum deum apud deum, per quod facta sunt omnia: quia illa uita est, quae in illo est lux hominum."

[75] Eine Unterscheidung, die ebenfalls schon bei Origenes in σοφία und λόγος zu finden war, vgl. Bruns, *Johannesprolog,* S. 13–14.

[76] *Io. ev. tr.* II,2 (CCL 36,12,3–4): „De diuinitate christi dicta sunt ineffabili, et prope ineffabiliter."

[77] CCL 36,12,11–12.

reale Gegenwart mit diesem Gott zu erlangen. Sofern aber der menschliche Geist eine veränderliche (transitive) Realität ist, kann er aus sich selbst heraus nicht zur Erkenntnis der unveränderlichen Realität hinübergehen (*transire*).

> Da ihr also seht, daß dies alles vergänglich ist, was ist das, was ist, wenn nicht eben das, was hinausgeht über alles, was so ist, daß es nicht ist? Wer also möchte dies begreifen? Oder wer, wie immer er auch die Kräfte seines Geistes anstrenge, um nach Möglichkeit das, was ist, zu erreichen, möchte zu dem, was er wie auch immer im Geiste erfaßt hat, gelangen? Denn es ist so, wie wenn einer von ferne das Vaterland sieht und ein Meer dazwischen liegt; er sieht, wohin er gehen soll, aber er hat keinen Weg, wo er gehen könnte. So wollen wir zu jener unserer Unwandelbarkeit [*stabilitas*] gelangen, wo das ist, was wahrhaft ist, weil dies allein immer so ist, wie es ist; dazwischen liegt das Meer dieser Welt, wo wir gehen, obschon wir bereits sehen, wohin wir gehen; denn viele sehen nicht einmal, wohin sie gehen. Damit also ein Weg wäre, auf dem wir gehen könnten, kam von dorther der, zu dem wir gehen wollten. Und was hat er getan? Er bereitete ein Holz, durch das wir das Meer überschreiten könnten. Denn niemand kann das Meer dieser Welt überschreiten [überqueren], außer er werde durch das Kreuz Christi getragen. Dieses Kreuz umfaßt manchmal auch einer, der schwach ist an den Augen.[78]

Augustin fasst diese Gegenwart des Seins durch prozessuale Begriffe wie *transire*, *pervenire*, *attingere*, berühren, hin- und hinübergelangen. Aus der sterblichen und veränderlichen Welt unsicherer, unmöglicher und unaussagbarer Erkenntnis muss es einen Übergang zum wahren ‚Vaterland' [*patria*] geben. Zu diesem Zweck muss das Meer [*mare*], das zwischen dieser Welt und dem Vaterland liegt, überquert werden.

Das Leben durch Philosophie und Weisheitsstreben zu bewältigen wird bereits in Augustins Frühschrift *de beata vita* mit dem Bild der Schifffahrt über das Meer inszeniert (*beata v.* 2–3;5). Augustin interpretiert die religiöse Suche nicht nur durch das Motiv der epistemologischen Migration, sondern in diesem Fall benennt er auch das Meer als Hindernis, das darin besteht, im „nicht Sehen" eines möglichen Weges über das Meer oder aufgrund „schlechter Augen" [*infirmus ocu-*

[78] *Io. ev. tr.* II,2 (CCL 36,12,20–34): „Cum uideatis ergo ista omnia esse mutabilia, quid est quod est, nisi quod transcendit omnia, quae sic sunt, ut non sint? quis ergo hoc capiat? aut quis, quomodocumque intenderit uires mentis suae, ut adtingat quomodo potest id quod est, ad id quod utcumque mente adtigerit, possit peruenire? sic est enim tamquam uideat quisque de longe patriam, et mare interiaceat; uidet quo eat, sed non habet qua eat. sic ad illam stabilitatem nostram ubi quod est est, quia hoc solum semper sic est ut est, uolumus peruenire, interiacet mare huius saeculi qua imus, etsi iam uidemus quo imus: nam multi nec quo eant uident. ut ergo esset et qua iremus, uenit inde ad quem ire uolebamus. et quid fecit? instituit lignum quo mare transeamus. nemo enim potest transire mare huius saeculi, nisi cruce christi portatus. hanc crucem aliquando amplectitur et infirmus oculis."

lis] das Ziel eines solchen Weges nicht erkennen zu können. Tatsächlich also ins geistige Vaterland heimzukehren, hängt für Augustin zum einen davon ab, diese *patria* als auch den Weg dorthin zu kennen. Darin spiegelt sich – ähnlich wie in der Frühschrift *de beata vita* – die Problematik, dass der Tor, um den Übergang zu Weisheit (dem Heimathafen) vollziehen zu können, etwas Zugrundeliegendes für diesen Übergang braucht (*beata v.* 22). Das bedeutet: Er braucht ein Vorwissen der Weisheit, das im Suchen und Glauben besteht. Dieses erhält er in Form der inkarnierten Wahrheit (*beata v.* 34). Unter diesen Bedingungen kann sich die menschliche Erkenntnis auch im *tr*. II vom Wandelbaren zum unsagbaren und ewigen Wort erheben.

„Und was hat er getan? Er bereitete ein Holz, durch das wir das Meer überschreiten könnten.[79] Denn niemand kann das Meer dieser Welt überschreiten, außer er werde durch das Kreuz Christi getragen."[80] Auf dem Kreuz – d. h. in den Leiden und der Demut Christi – findet der Mensch die Möglichkeit, über das Meer der Vergänglichkeit zum reinen Sein des göttlichen Wortes zu gelangen.[81] Der zweite Teil des Johannesprologs samt seiner Inkarnationsaussage bezeichnet also die zeitliche Veranstaltung, im Modus der *scientia*, die den Weg in das ewige Reich ermöglichen soll.

[*io. ev. tr.* II,3] Wie gelangen die vergänglichen Menschen zum ewigen Gott? Indem Christus vergänglich geworden ist, sodass die Vergänglichen zu dem werden können, was Gott immer ist. Christus vereint also in sich den Gegensatz, sodass die Zeitlichen in die Ewigkeit gelangen (vgl. *trin*. IV,18). Tatsächlich aber in die

---

[79] Vgl. Weish 14,1–6: „Ein anderer, der sich zu einer Seefahrt rüstet, auf der er wilde Wogen durchqueren wird, ruft ein Holz an, das gebrechlicher ist als das Schiff, das ihn trägt. Das Fahrzeug hat der Erwerbstrieb ersonnen, die Meisterin Weisheit aber hat es geschaffen. Deine Vorsehung, Vater, steuert es; denn du hast auch im Meer einen Weg gebahnt und in den Wogen einen sicheren Pfad. Damit zeigst du, dass du imstande bist, aus jeder Lage zu retten, sodass jemand auch ohne handwerkliche Fertigkeit ein Schiff besteigen kann. Du willst, dass die Werke deiner Weisheit nicht ungenutzt bleiben. Darum vertrauen Menschen ihr Leben sogar einem winzigen Holz an, und welche die Flut auf einem Floß durchquerten, wurden gerettet. So hat auch in der Urzeit beim Untergang der überheblichen Riesen die Hoffnung der Welt sich auf ein Floß geflüchtet und, durch deine Hand gesteuert, der Welt den Samen eines neuen Geschlechtes hinterlassen."

[80] *Io. ev. tr.* II,2 (CCL 36,12,31–32): „Et quid fecit? instituit lignum quo mare transeamus. nemo enim potest transire mare huius saeculi, nisi cruce christi portatus."

[81] Diese Passage Augustins erinnert stark an Platons Hoffnung, aus allem unsicheren Wissen dieses Lebens „auf einem Floße" zu einer wahren Erkenntnis hinüberzukommen, am ehesten auf einem göttlichen Wort (!). Vgl. Platon, *Phaidon*, Otto Apelt (Übers.), Hamburg 2004 [Platon sämtliche Dialoge 2], St. 85c–d, S. 77–78: „[E]ntweder sich belehren lassen, wie es sich damit verhält, oder es selbst finden, oder wenn dies unmöglich ist, wenigstens des besten und unwiderleglichsten menschlichen Beweises sich versichern und auf diesem wie auf einem Floße der Gefahr trotzend durch das Leben hindurchsteuern, falls es nicht jemanden gelingt, sicherer und gefahrloser auf einem festeren Fahrzeuge, d. h. einem göttlichen Wort hindurchzufahren [ἐπὶ βεβαιοτέρου ὀχήματος, ἢ λόγου θείου τινός]."

Ewigkeit zu gelangen scheint ja unmöglich, wenn das Ziel nicht erkannt wird, weil es nicht erkennbar ist. „Besser ist es also, im Geiste das nicht zu sehen, was ist, und dennoch vom Kreuze Christi sich nicht zu trennen, als dasselbe im Geiste zu sehen und das Kreuz Christi zu verachten."[82] Für Augustin besteht die Möglichkeit, das, was ist, nicht zu sehen, [*non videre mente id quod est*] und nicht verstehen zu können [*non possunt intellegere*] und trotz der Unkenntnis durch die Demut des Kreuzes in die Ewigkeit zu gelangen; was besser ist, als die Ewigkeit zu erkennen, aber ohne das Kreuz nicht dorthin gelangen zu können (wie die Platoniker). An dieser Stelle wird sichtbar, dass für Augustin zwar die Erkenntnis selbst durch Gott vollendet wird, aber zugleich diese Erkenntnis nicht wie in der Gnosis das Heil bewirkt: Die Demut Christi vermittelt das Heil. Wer also erfüllte und wahre Erkenntnis sucht, findet sich auf den Glauben an das Kreuz verwiesen – der an sich den „Kleinen" [*parvuli*] „niedrig" [*humilitas*] genug ist, um erkannt und geglaubt zu werden.

[*io. ev. tr.* II,4] Augustin wendet sich an die *philosophi mundi* (worunter die Platoniker zu verstehen sind) und gesteht ihnen zu, dass sie das Unsichtbare an Gott über das Sichtbare erkannt haben (vgl. Röm 1,20–22). Augustin hat den Neuplatonikern in *conf* VII,13 zugestanden, dass sie die Gottheit des Wortes erkannt hätten. Nachdem diese große Gemeinsamkeit für Augustin klar ist, stellt sich die Frage, inwiefern dann die neuplatonische Noetik von der christlichen Offenbarung im Gottessohn zu unterscheiden ist.

Augustin kritisiert an den Neuplatonikern, dass der Hochmut der Erkenntnis die Philosophen daran gehindert hat, die demütige Konsequenz aus dieser Gotteserkenntnis zu ziehen, d. h. der religiösen Einsicht zu folgen.[83] Diese hätte darin bestanden, den wahren Gott, der als solcher erkannt wurde, auch für diese Gotteserkenntnis zu danken und ihn zu verehren; stattdessen wurde Götzen und Bildern [*idola et simulacra*] gedankt und nicht dem wahren Gott. Die Philosophen erkannten also in ihrem Hochmut nicht, dass ohne die Selbstdemütigung Gottes nichts von ihm erkennbar geworden wäre. Demut und Inkarnation sind Augustins Kriterien zur Markierung der Differenz zur platonischen Philosophie (bei aller Gemeinsamkeit). Insofern die Tugend intellektueller Demut[84] ein Spiegelbild der

[82] *Io. ev. tr.* II,3 (CCL 36,13,6–10): „Melius est ergo non uidere mente id quod est, et tamen a christi cruce non recedere, quam uidere illud mente, et crucem christi contemnere."

[83] Vgl. Clancy, Finbarr G., „The Cross in Augustine's Tractatus in Iohannem", in: *Studia Patristica* 33 (1997), S. 62: „There are close similarities between io. ev. tr. II and some of Augustine's earlier and contemporaneous works where he draws in Classical and Patristic sources alike in developing the imagery (*vita* I,1–4; *en. ps.* CIII,4,4, *conf.* I,16,25). In Tractate II Augustine castigates the proud philosophers who see the desired fatherland from a distance but refuse the Cross as the humble means to traverse the intervening sea (II,4)."

[84] Vgl. Baumann, Notker, *Die Demut als Grundlage aller Tugend bei Augustinus*, Frankfurt a. M. 2009, S. 71: „Mit Christus wird die Schwachheit der Demut zur Kraft und Stärke. Er macht humilitas zu einer virtus, somit zu einer positiven Disposition oder Eigenschaft des Charakters,

vorausgesetzten Ontologie ist,[85] wird diese intellektuelle Tugend speziell durch ihr Vorbild bestimmt: Christus.[86] Demut ist als persönlicher Habitus nicht nur Gleichgültigkeit gegen Status und Einsicht in die eigene Begrenztheit, sondern insbesondere auch die Unterwerfung unter die Wahrheit und damit die angemessene Haltung gegenüber der Gnade.[87] „Dass Selbsterkenntnis und das Einnehmen einer demütigen Haltung gelingen, ist eine gratia dei. Damit Gottes Gnade dann weiterwirken kann, bedarf es der Demut. Humilitas und gratia stehen also in einer Wechselbeziehung. Es lässt sich sogar sagen, dass Demut das Korrelat der Gnade ist."[88] Demut ist also die menschliche Disposition und das Korrelat zur göttlichen Gnade. So bedeutend die Gnade in Augustins Denken, ebenso zentral muss die Lehre Demut gelten.

Die falsche Religiosität lag nicht an falscher Sachkenntnis der Philosophen – Augustin betont: „Diese also, von welchen der Apostel sagt: ‚Obwohl sie Gott erkannt hatten', sahen das, was Johannes sagt, daß durch das Wort Gottes alles geworden ist. Denn sowohl dies findet sich in den Büchern der Philosophen als auch,

zur Tugend. Christus zeigt den Menschen, wie sie beschaffen sind, damit sie sich wegen ihrer Verdienste nicht überheben und dadurch noch weiter von Gott entfernen. Durch seine Kraft sollten sie vorankommen, solle die Tugend der Liebe in der Schwachheit der Demut vollendet werden."

[85] Vgl. Dunnington, Kent, „Intellectual Humility and the Ends of the Virtues: Conflicting Aretaic Desiderata", in: *Political Theology* 18/2 (2017), S. 95–114; hier: S. 96.

[86] Schon bei Platon findet sich der Gedanke des personifizierten Gesetzes (*Kriton* St. 95). Auch bei Philo findet sich der Gedanke, dass die Patriarchen fleischgewordene Gesetze und Tugenden zum Vorbild sind. Von hier scheint die Linie nur noch ein wenig weiter gezogen werden zu müssen zur philosophischen Deutung der Fleischwerdung des Wortes und der Tugend in Jesus Christus. Vgl. Philo von Alexandria, *Über Abraham, Die Werke in Deutscher Übersetzung*, Bd. 1, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962, § 5, S. 96–97: „Denn die beseelten und vernünftigen Gesetze sind in jenen Männern verkörpert, die er aus zwei Gründen verherrlicht hat: weil er erstens zeigen wollte, dass die gegebenen Verordnungen mit der Natur in Einklang stehen, zweitens, dass es den Gutwilligen nicht viel Mühe machen kann, nach den geschriebenen Gesetzen zu leben." Philo sieht Gott auch in doppelter Hinsicht als göttlich und menschlich an. Vgl. Philo von Alexandria, *Über die Unveränderlichkeit Gottes*, *Die Werke in Deutscher Übersetzung*, Bd. 4, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962, § 53–54, S. 84: „Unter den in den Geboten und Verboten enthaltenen Gesetzen nämlich, die ja in eigentlichem Sinne Gesetze sind, werden zwei oberste Leitsätze über den Urgrund vorangestellt, der eine ‚dass Gott nicht wie ein Mensch ist' (4 Mos. 23,19), der andere, dass er wie ein Mensch ist. Aber der erstere wird durch die sicherste Wahrheit beglaubigt, der letztere aber nur zur Belehrung der großen Menge angeführt."

[87] Vgl. Dunnington, Kent, „Intellectual Humility and the Ends of the Virtues: Conflicting Aretaic Desiderata", in: *Political Theology* 18/2 (2017), S. 95–114; hier: S. 104.

[88] Baumann, Notker, *Die Demut als Grundlage aller Tugend bei Augustinus*, Frankfurt a. M. 2009, S. 273.

daß Gott einen eingeborenen Sohn hat, durch welchen alles ist."[89] Die Problematik besteht darin, dass sie sich selbst diese Erkenntnis zugeschrieben haben, also sich selbst ihre Weisheit zuschrieben, anstatt sie als gegebenes Wissen durch Teilhabe an Gottes Weisheit dankbar anzuerkennen. Die Philosophen fehlten also in der Tugend intellektueller Demut. Sie haben laut Augustin zwar Gott erkannt, sich jedoch die Gnade nicht bewusst gemacht (was ein Akt der Demut wäre), durch die sie zu ihrer Einsicht kommen konnten. Die Voraussetzung, Gott einmal erkennen zu können, wird darin erlangt, nicht hochmütig, sondern demütig zu sein und so möglicherweise erleuchtet zu werden. Wurde nämlich Gott ohne Demut erkannt, so schreibt sich der Mensch diese Erkenntnis selbst zu und übersieht hierbei die wahre Natur Christi.

> Denn sowohl dies findet sich in den Büchern der Philosophen, als auch, daß Gott einen eingeborenen Sohn hat, durch welchen alles ist. Sie konnten das sehen, was ist, aber sie sahen es von ferne, sie wollten sich nicht an die Niedrigkeit Christi halten und doch würden sie in diesem Schiffe[90] sicher zu dem gelangt sein, was sie von ferne zu sehen vermochten, und wertlos ward ihnen das Kreuz Christi. Man muß über das Meer, und du verachtest das Kreuz?[91]

Das Holz seiner Niedrigkeit war für Augustin eben darum niedrig, damit derjenige, der Gott erkennt, durch die niedrige Demut auch tatsächlich zu ihm gelangt und nicht durch Hochmut bei sich verharrt. „*Propter te crucifixus est, ut humilitatem doceret.*"[92] Um Demut zu lehren, ist Christus ans Kreuz gegangen.

---

[89] Vgl. *io. ev. tr.* II,4 (CCL 36,13,18-22): „Hi ergo de quibus dixit: qui cum cognouissent deum, uiderunt hoc quod dicit iohannes, quia per uerbum dei facta sunt omnia. nam inueniuntur et ista in libris philosophorum: et quia unigenitum filium habet deus, per quem sunt omnia." In diesem Sinne hat sich die Position in der Bewertung der Platoniker im Vergleich zum frühen Augustin nicht geändert, als er festhält, dass die Neuplatoniker nur wenige Worte ändern müssten, um im Sinne des Johannesprologs rechtgläubig zu sein (vgl. *vera rel.* IV,7,23).

[90] Vgl. Enders, *Schöpfungsmittler,* S. 58: „Das Kreuz Christi als das einzige Schiff für diese Reise zum himmlischen Vaterland – dieses eindrückliche Bild der frühchristlichen Tradition hat Augustin nachhaltig mitgeprägt. [Anm. 64: Zur Tradition des Bildes vom Christen als Seefahrer auf der Reise in die himmlische Heimat vgl. Rahner, Hugo, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, S. 243–249; zur Metapher des Meeres der Welt vgl. ebd., S. 272–303; zur Metapher des Schiffs der Kirche aus Kreuzholz vgl. ebd., S. 339–362; zur Metapher des Christen als Odysseus vgl. S. 260–271, und des Kreuzes als Mastbaum vgl. ebd., S. 261, 267]."

[91] *Io. ev. tr.* II,4 (CCL 36,13,20–26): „Nam inueniuntur et ista in libris philosophorum: et quia unigenitum filium habet deus, per quem sunt omnia. illud potuerunt uidere quod est, sed uiderunt de longe. noluerunt tenere humilitatem christi, in qua naui securi peruenirent ad id quod longe uidere potuerunt; et sorduit eis crux christi. mare transeundum est, et lignum contemnis?"

[92] *Io. ev. tr.* II,4 (CCL 36,14,37–39).

Vergleichbar formuliert Augustin in seinem Kommentar zum Römerbrief[93], dass das Kreuz lediglich ein Beispiel sei, das dem Menschen die Angst vor dem Tod nehmen solle.[94] Das Kreuz erscheint hier nur als Zeichen, nicht als Effizienz- oder Instrumentalursache einer soteriologischen Wirkung.[95] Das Kreuz hat keinen effizienzursächlichen soteriologischen Effekt (wie etwa bei Anselm von Canterbury), sondern lediglich Zeichen- und Lehrcharakter, der selbst nichts zu bewirken scheint, sondern nur zur Nachahmung auffordert.[96] Später im Johanneskommentar erklärt Augustin allerdings, dass das Kreuz nicht nur ein nachahmenswertes Beispiel [*imitandum exemplum*] ist[97], sondern seine Gnadenwirkung von den Geistigen eingesehen werden muss.[98] Dies markiert einen eindeutigen Unterscheid zur

---

93 Vgl. *exp. prop. Rm.* XLVIII,4–6: „Aus diesem Grunde ist Jesus Christus ‚unser Erlöser und Herr, durch die Annahme des sterblichen Fleisches in Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde [zu uns] gekommen. […] Folgendes bewirkte nämlich der Tod des Herrn, dass der Tod keine Angst [mehr] einflößt und infolgedessen weder die zeitlichen Güter mehr erstrebt, noch die zeitlichen Übel mehr gefürchtet werden." Übersetzung zitiert nach: Aurelius Augustinus, *Die Auslegung einiger Fragen aus dem Brief an die Römer*, Thomas Gerhard Ring (Übers.), Würzburg 1989 [Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade, Prolegomena 1].

94 Vgl. Origenes, *In Ioh. comm.*, I,32,233: „Der Tod Christi hat nämlich bewirkt, dass die dem menschlichen Geschlecht feindlichen Kräfte geschwächt werden und dass das Leben in einem jeden Gläubigen der Sünde mit unaussprechlicher Kraft entrissen werde." Einmal beseitigt der Tod Ängste und ein andermal werden nur feindliche Kräfte geschwächt. Von einer Soteriologie, die den individuellen Menschen ontologisch betrifft, ist noch nichts zu spüren.

95 Das stimmt mit den rein symbolischen Kreuzesdeutungen überein, die das Kreuz nur als Zeichen, nicht als wirksame Sache begreifen, vgl. *de videndo deo ep.* CXLVII,34; *io. ev. tr.* CXVIII,5; *en. ps.* CIII, 12,13; *doctr. chr.* II,41,62,148. Wenn Augustin über das Kreuz spricht, so spricht er selten darüber, was es soteriologisch bewirkt, sondern mehr darüber, was der Symbolgehalt des Kreuzes bedeutet.

96 So auch: Laktanz, *Epitome divinarum institutionum, Auszug aus den göttlichen Unterweisungen*, Aloys Hartl (Übers.), Kempten, München 1919, 46: „Da Christus zu dem Zwecke gesendet war, um gerade den Geringsten den Weg zum Heile zu eröffnen, so hat er sich selbst niedrig gemacht, um die Niedrigen zu erlösen. Daher nahm er jene Art des Todes auf sich, die man über Niedrige zu verhängen pflegt, um allen die Möglichkeit der Nachahmung zu gewähren."

97 Vgl. Jürgasch, Thomas, *Theoria versus Praxis? Zur Entwicklung eines Prinzipienwissens im Bereich der Praxis in Antike und Spätantike*, Berlin, Boston 2013, S. 342. Hier wird anschaulich gezeigt, dass der Inkarnierte als Beispiel vor allem zur Unterscheidung der Praxis dient, das Ziel also nicht in bloßer Erkenntnis bleiben kann, um dem Beispiel der Fleischwerdung gerecht zu werden.

98 Vgl. *io. ev. tr.* XCVIII,3: „Denn gerade dies, daß er unter ihnen nichts anderes zu wissen erachtete als Jesus Christus, und zwar den Gekreuzigten, konnte er zu ihnen nicht sagen als zu Geistigen, sondern als zu Fleischlichen, weil sie dies nicht wie Geistige zu fassen vermochten. […] Denn ‚der seelische [sinnliche] Mensch', d. h. der, welcher wie ein Mensch denkt seelisch benannt von der Seele, fleischlich vom Fleische, weil aus Seele und Fleisch der ganze Mensch besteht, ‚erfaßt nicht, was des Geistes Gottes ist', d. h. welche Gnade den Gläubigen das Kreuz Christi gewährt, und meint, durch jenes Kreuz sei bloß dies erreicht worden, daß uns, wenn wir bis zum Tode für die Wahrheit kämpfen, ein nachahmenswertes Beispiel gegeben wurde."

pelagianischen Sichtweise. Hier impliziert das *exemplum*, dass der Mensch sich ein Vorbild nimmt, um sich dann aber selbst zu retten.[99] Das Kreuz ist Zeichen, aber nicht nur Zeichen, sondern auf sich selbst verweisend auch der Weg für die Sterblichen, um Gott und Gnade in Demut zu erkennen. Das Kreuz soll also Zeichen, Beispiel und Wirkursache sein, jedoch erklärt Augustin nicht wirklich, wie das Lehrzeichen des Kreuzes etwas anderes bewirken könnte bzw. wie es ein Umdenken lehren soll.

> Aber warum ist er gekreuzigt worden? Weil dir das Holz seiner Niedrigkeit nötig war. Denn von Stolz warst du aufgebläht und weit von jenem Vaterlande verstoßen; und durch die Fluten dieser Welt ist der Weg unterbrochen, und es ist keine Möglichkeit, zum Vaterland hinüber zu gelangen, außer du werdest vom Holze getragen. Du Undankbarer, du verhöhnst den, der zu dir gekommen ist, damit du zurückkehrest. Er ist der Weg geworden, und zwar durch das Meer. Darum wandelte er auf dem Meere, um zu zeigen, daß es einen Weg gibt auf dem Meere. Aber du, der du nicht wie er auf dem Meere wandeln kannst, laß dich tragen vom Schiffe, laß dich tragen vom Holze; glaube an den Gekreuzigten und du wirst zum Ziele gelangen können. Deinetwegen ist er gekreuzigt worden, um Demut zu lehren, und weil er, wenn er so käme wie Gott, nicht anerkannt würde. Denn wenn er so käme wie Gott, käme er nicht für diejenigen, welche Gott nicht sehen konnten. Denn nicht nach seiner Gottheit kam oder ging er, da er allgegenwärtig ist und von keinem Raum begrenzt wird. Aber als was kam er? Als Mensch erschien er.[100]

Als Gott ist er unsichtbar überall gegenwärtig. In dieser Form wurde er auch von den Philosophen erkannt. Er ist aber sichtbar als Mensch erschienen [*Quod homo aperruit*], damit auch diejenigen Gott erkennen können, die ihn nicht sehen können, um schlussendlich ans selbe Ziel zu gelangen. Die Demut des Holzes und des Kreuzes ist nicht die Erkenntnis des Vaterlandes, sondern der Weg dorthin. Die Erniedrigung des Kreuzes entsprach also sowohl der „Korrektur" des Hochmutes in der Erkenntnis als auch dem menschlichen Defizit der Erkenntnis, das

[99] Vgl. S. 755, Anm. 999.

[100] *Io. ev. tr.* II,4 (CCL 36,13,29–14,43): „Sed quare crucifixus est? quia lignum tibi humilitatis eius necessarium erat. superbia enim tumueras, et longe ab illa patria proiectus eras; et fluctibus huius saeculi interrupta est uia, et qua transeatur ad patriam non est, nisi ligno porteris. ingrate, irrides eum qui ad te uenit ut redeas! ipse factus est uia, et hoc per mare. inde in mari ambulauit, ut ostenderet esse in mari uiam. sed tu, qui quomodo ipse ambulare in mari non potes, naui portare, ligno portare: crede in crucifixum, et poteris peruenire. propter te crucifixus est, ut humilitatem doceret; et quia si sic ueniret ut deus, non agnosceretur. si enim sic ueniret ut deus, non ueniret eis qui uidere deum non poterant. non enim secundum id quod deus est aut uenit aut discedit, cum sit ubique praesens, et nullo loco contineatur. sed secundum quid uenit? quod apparuit homo."

durch die Unsichtbarkeit Gottes begründet ist.[101] Dennoch ist Augustin hier weit entfernt von einer gnostischen Selbsterlösung, denn das Erkennen Gottes ist eben nicht heilssuffizient[102], sondern nur die Identifikation mit Christus auf dem Holz. Die Erkenntnis des Gekreuzigten ist lediglich die Bedingung für den Glauben an das Kreuz und nicht ihre eigentliche *res*. Diese besteht in der menschgewordenen Gottheit, mit der die Menschennatur *real* geeint werden muss.

4 Die Semantik der im Fleisch verborgenen Gottheit

[*io. ev. tr.* II,5] In Christus ist die Gottheit verborgen. Wie sollte nun aber erkannt werden, dass sich in Christus Gott verbirgt, wenn er „nur" als Mensch erschien?

> Weil er also so Mensch war, daß in ihm die Gottheit verborgen war, so wurde vor ihm her ein großer Mensch gesandt, durch dessen Zeugnis er als mehr erfunden würde denn als Mensch. Und wer ist dies? ‚Es war ein Mensch.' Und wie sollte der etwas Wahres von Gott sagen können? ‚Von Gott gesandt.' Wie hieß er: ‚Sein Name war Johannes'.[103]

Es brauchte ein Zeichen, das den Unterschied der Sache, d. h. der Natur Christi markierte. Dafür wurde Johannes der Täufer vorausgesandt. Wie sollte aber Johannes der Täufer etwas Wahres von Gott sagen können? Das Johannesevangelium ist von derselben Problematik betroffen, wie jede andere Gottesrede auch. „Ein Berg aber ist in der Finsternis, wenn er nicht vom Lichte bestrahlt wird."[104] Johannes ist für Augustin ein großer Berg (Zeuge Gottes) – jedoch ein Berg in der Finsternis, wenn er nicht erleuchtet wird. Wenn aber Johannes – selbst nicht das Licht – Zeugnis gibt vom Licht, so ist über das Leuchten seines Zeugnisses das Unerkennbare an Gott zumindest der Wirkung nach, nämlich durch die Erleuchtung des Johannes, erkennbar. Als Mensch ist er in sich Finsternis, aber in Christus ist er erleuchtet und damit das Licht, durch das die Gottheit in Christus erhellt werden

---

[101] Vgl. Tertullian, *de carne christi*, Karl Adam Heinrich Kellner (Übers.), Köln 1882, XI: „Allein Christus konnte nun einmal für Menschen nicht sichtbar sein, ausser als Mensch. Gib also Christo seine Ehrlichkeit zurück: Wenn er als Mensch einhergehen wollte, so trug er auch eine Seele von menschlicher Beschaffenheit zur Schau und machte sie nicht zu einer fleischernen, sondern bekleidete sie mit dem Fleische." Im Folgenden zitiert als: Tertullian, *carn*.

[102] Die Erkenntnis Gottes ist das Heil selbst und nicht Mittel zum Heil, vgl. *mor.* I,25,47: „Das ewige Leben also ist die Erkenntnis der Wahrheit. Deswegen seht, wie verdreht und verkehrt die sind, die meinen, die Erkenntnis Gottes weiterzugeben [Dei cognitionem tradere], damit wir vollkommen sind, obwohl sie doch die Belohnung der Vollkommenen ist."

[103] *Io. ev. tr.* II,5 (CCL 36,14,1–5): „Quia ergo sic erat homo, ut lateret in illo deus, missus est ante illum magnus homo, per cuius testimonium inueniretur plus quam homo. et quis est hic? fuit homo. et quomodo posset iste uerum de deo dicere? missus a deo. quid uocabatur? cui nomen erat iohannes."

[104] *Io. ev. tr.* II,5 (CCL 36,14,10–11): „Mons autem in tenebris est, nisi luce uestiatur."

kann (*io. ev. tr.* II,6) Die Sendung des Johannes wird bei Augustin konsequent aus philosophischen Problemlagen der Epistemologie und Semantik heraus erklärt.[105]

[*io. ev. tr.* II,7] „Er selbst also erleuchtete den, von welchem er gezeigt werden sollte."[106] Christus erleuchtet den, durch den er selbst angezeigt wurde. Johannes verhält sich also wie das sichtbare Zeichen zur verborgenen Gottheit Jesu Christi, und die Erleuchtung ist die Intention oder die Bedeutung dieses Zeichens „Johannes".[107] Wie soll diese Bedeutung aber in Johannes sein, wenn er selbst nicht das Licht ist? Augustin erklärt, dass es für Johannes nicht nötig ist, selbst das Licht zu sein, um etwas anzuzeigen, da der Aufgang der Sonne auch an einer angestrahlten Wand o.ä. erkannt werden kann, insbesondere deshalb, da das Auge selbst nicht fähig ist, die Sonne direkt zu sehen. Ähnlich ist die Gottheit im Fleisch nicht direkt erkennbar, aber durch den erleuchteten Johannes gewissermaßen ausgewiesen.[108]

---

[105] Vgl. Origenes, *In Ioh. comm*, II,32,193: „Ich meine aber, dass wie sich in uns Stimme und Gedanke unterscheiden, – wobei manchmal die Stimme etwas ohne Sinn vortragen kann, ohne Gedanken, so gibt es einen Gedanken, der ohne Stimme dem Denken mitgeteilt wird, wie etwa, wenn wir etwas bei uns selbst bedenken, – so unterscheidet sich Johannes darin von dem Heiland, der nach einem bestimmten Verständnis Logos (Gedanke) ist, dass er in Analogie zu Christus als Gedanke Stimme ist." & Ebd. II,32,194–195: „Die Stimme muss nämlich vernommen werden, damit dann der Verstand den von der Stimme bezeichneten Sinn aufnehmen kann. Deswegen ist Johannes der Geburt nach auch etwas älter als Christus, die Stimme nehmen wir nämlich vor dem Sinn (Logos) wahr. Aber Johannes zeigt auch Christus. Durch die Stimme wird nämlich der Sinn (Logos) gezeigt. […] Wenn Johannes Christus zeigt, dann zeigt ein Mensch Gott an und den körperlosen Heiland und die Stimme zeigt den Logos an."

[106] *Io. ev. tr.* II,7 (CCL 36,15,3–4): „Ipse ergo illuminabat, a quo se demonstrari uolebat."

[107] Den sprachphilosophischen Rahmen der Inkarnation fasst Augustin treffend zusammen, vgl. *serm.* Mai. CI (Balthasar): „Ein Ähnliches geht auch in unseren weit unähnlichen Reden vor sich: Das Wort wird im Geiste vorausgeboren, bevor es Stimme des Redenden wird; die Stimme aber schallt aus dem Munde, wodurch das Wort, des Hörenden eingeht. So blieb Christus im Vater, er, durch den Johannes sowohl wie alles geschaffen wurde; Johannes ging hervor aus der Mutter, er, durch den vor allen Christus erkannt werden sollte. Jener im Anfang: Wort vor der Welt; dieser im Ende: Stimme vor dem Wort. Das Wort ertönt nach der Einsicht, die Stimme nach dem Schweigen: so glaubt Maria, Christum gebärend, verstummt Zacharias, Johannes erzeugend. Endlich wird jener aus einem blühenden Mädchen geboren, dieser aus einer versagenden Greisin: das Wort vermehrt sich in des Denkenden Herzen, die Stimme verzehrt sich in des Hörenden Ohr. Auch darauf bezieht sich vielleicht: ‚Jenem gebührt es, zu wachsen, mir aber, abzunehmen.' Denn alle vor Christus ergangene Vorbotschaft in Gesetz und Propheten ging als die Stimme vor dem Wort, bis zu Johannes, mit dem die letzten Gleichnisse erloschen; von dann an fruchtet und wächst in aller Welt die evangelische Gnade und die Verkündigung des Reiches der Himmel, dessen kein Ende sein wird."

[108] *Io. ev. tr.* II,7: „So also waren alle jene, zu denen Christus gekommen war, noch nicht ganz fähig, ihn zu sehen; er bestrahlte den Johannes, und durch ihn, der bekannte, daß er bestrahlt und erleuchtet sei, selbst aber nicht bestrahle und erleuchte, wurde jener erkannt, welcher erleuchtet, wurde jener erkannt, welcher erhellt, wurde jener erkannt, welcher erfüllt."

[*io. ev. tr.* II,8] Als Gottheit ist Christus unsichtbar immer und überall zugleich. Als Mensch ist er sichtbar, aber nur zu einer Zeit und an einem Ort. „Wie also? Wenn er hierherkam, wo war er? ‚Er war in dieser Welt'. Er war hier und kam hierher; er war hier der Gottheit nach, er kam hierher dem Fleische nach; denn da er hier war der Gottheit nach, konnte er von den Toren, Blinden und Ungerechten nicht gesehen werden."[109] Dass aber der unendliche Gott in Jesus Christus endlich wurde, stellt gar kein Problem für Augustin dar, da Gott nicht in einen ihm fremdem Zustand übergeht, sondern nur „dorthin" kommt, „wo" er immer schon gewesen ist. Er ist aber in die Finsternis – unter die Ungerechten, die das Licht nicht sehen können – gekommen, *damit* er gesehen wird. Als Unsichtbarer war er aber immer auch den Blinden gegenwärtig. „Falle nicht, und er wird dir nicht unsichtbar werden. Wenn du fällst [*feceris casum*], wird er dir entfallen [*facit occasum*[110]]; wenn du aber stehst, ist er dir gegenwärtig."[111] Wer die Gottheit im Fleisch, d. h. das Licht in der Finsternis nicht mehr erkennen kann, ist „gefallen" in dem Maße, wie ihm sein Gott „entfallen" ist. In Gott nur körperlich Sichtbares sehen zu wollen, bedeutet, für Gott blind geworden zu sein, nicht aber, dass Gott verschwunden oder finster geworden wäre.[112] Augustin schließt den Gedanken mit „*Per lucernam quaerimus diem*", dass das Licht des Tages mit dem Leuchten des Johannes wiedergefunden werden muss. In den Begriffen „Licht" und „Finsternis" des Johannesprologs erkennt Augustin also epistemische Zustände der menschlichen Gotteserkenntnis[113], zu der die entsprechende Hilfe durch ein sichtbares Zeichen gegeben wird: das Zeugnis des Johannes.[114]

[*io. ev. tr.* II,9] Durch Johannes wird also Christus gezeigt: „Also gab er zu verstehen, daß er wegen der Menschen durch die Leuchte gezeigt werden wollte zum

---

[109] *Io. ev. tr*. II,8 (CCL 36,15,1–4): „Quid ergo? si uenit huc, ubi erat? in hoc mundo erat. et hic erat, et huc uenit: hic erat per diuinitatem, huc uenit per carnem; quia cum hic esset per diuinitatem, ab stultis et caecis et iniquis uideri non poterat."

[110] In dem Wortspiel von *casum-occasum* ist ebenfalls die Bedeutung des Sonnenuntergangs angedeutet, der die Blindheitsmetaphorik illustriert.

[111] *Io. ev. tr.* II,8 (CCL 36,15,11–12): „Noli cadere, et non tibi occidet. si tu feceris casum, ille tibi facit occasum: si autem tu stas, praesens est tibi."

[112] Vgl. Hardy, *Incarnation,* S. 218.

[113] Vgl. *gn. litt.* I,1,3: „Oder bedeutet diese Aussage die Ungeformtheit beider Substanzen, die der körperlichen, indem es heißt: ‚Die Erde war unsichtbar und ungeordnet', die der geistigen mit den Worten: ‚Finsternis war über dem Abgrund', damit wir unter dem übertragenen Ausdruck des finsteren Abgrundes die ungeformte Natur des Lebens verstehen, solange sie sich nicht zum Schöpfer wendet? Kann das Leben sich doch nur auf diese Weise formen, um kein Abgrund zu sein, und nur erleuchtet werden, um nicht Finsternis zu sein." Vgl. weiter zu der epistemologischen Lesart von Licht und Finsternis *gn. litt.* IV,22,39.

[114] Vgl. *io. ev. tr.* II,8: „Siehe, er ist auch jetzt hier und er war hier und ist immer hier; er ging nie weg und ging nirgends weg. Du hast eine Hilfe nötig, damit du siehest, was nie von dir weggegangen ist; du sollst dich nicht entfernen von dem, der sich nie entfernt; du sollst ihn nicht verlassen, und du wirst nicht verlassen werden."

Glauben der Gläubigen."[115] In diesem vorläufigen und zeichenhaften Sinne – wie ein Zeichen, das auf die eigentliche Sache verweist, eben weil es sich von diesem unterscheidet – erklärt Augustin auch die Taufe des Johannes nicht für ungültig, sondern als ein Bild des Kommenden. Diejenigen, die das leugnen (Joh 1,20–27), „setzten […] der Wahrheit eine Lüge entgegen"[116], und in dieser Weise scheiden sie sich von der Wahrheit ab, die sie kennen. Wer die Wahrheit erkannt hat, sich dieser aber entzieht, dem „wird nicht aufgetan", weil er sich selbst den Eingang versperrt. Wieder ist für Augustin nicht nur die Erkenntnis der Wahrheit, sondern auch das „Wollen" zur Wahrheit entscheidend.

5 Über die Gegenwart Gottes in der Welt

[*io. ev. tr.* II,10] Augustin unterscheidet zwei Weisen, in denen Christus in der Welt war. In *io. ev. tr.* I,17 hat Augustin bereits gezeigt, dass Gott in der Schöpfung ist, wie der Künstler im Werk ist, also nur der Wirkung nach darin enthalten ist.

> Gott baut die Welt einwohnend, baut als einer, der überall zugegen ist und begibt sich nicht erst irgendwohin; nicht gewissermaßen von außen her behandelt er den Stoff, den er verarbeitet. Durch die Gegenwart seiner Majestät macht er, was er vollbringt; durch seine Gegenwart leitet er, was er vollbracht hat. So also war er in der Welt, wie der, durch den die Welt geworden ist. Denn ‚durch ihn ist die Welt geworden und die Welt hat ihn nicht erkannt.'[117]

Diese Sicht ergänzt Augustin dadurch, dass Gott nicht wie jedes andere begrenzte Objekt in der Welt existiert, sondern wie eine innere Formalursache[118] zu verstehen ist. Er steht der Welt nicht einfach gegenüber als ein getrenntes ursächliches

---

[115] Vgl. *io. ev. tr.* II,9 (CCL 36,16,1–2): „Ergo ostendit quia propter homines uoluit per lucernam demonstrari ad fidem credentium."

[116] *Io. ev. tr.* II,9 (CCL 36,16,13): „Responderunt mendacium veritati."

[117] *Io. ev. tr*. II,10 (CCL 36,16,9–15): „Deus autem mundo infusus fabricat, ubique positus fabricat, et non recedit aliquo, non extrinsecus quasi uersat molem quam fabricat. praesentia maiestatis facit, quod facit; praesentia sua gubernat, quod fecit. sic ergo erat in mundo, quomodo per quem mundus factus est. per ipsum enim mundus factus est, et mundus eum non cognouit."

[118] Vgl. *gn. litt.* VIII,25,46–47: „Aber von innen her kommt ihr unkörperlich die Unterstützung, die Gott bewirkt, damit sie überhaupt zur Natur wird. […] Was hingegen die geistige Natur betrifft […], wird sie in ihrem Sein und ihrem Wesensein nur von innen her unkörperlich bestärkt. Zu ihr spricht nämlich Gott im Innern in einer Art, die wunderbar und unaussprechlich ist; nicht durch ein Schriftwerk, das an körperliche Hilfsmittel gebunden ist, nicht durch Stimmen, die in körperlichen Ohren dringen, und nicht durch Scheinbilder von Körpern, wie sie im Geist entstehen, im Traum, in irgendwelchen Abschweifen des Geistes, wie es die Griechen Exstasis und wir Ekstase nennen." Vgl. weiter *gn. litt.* I,4,9–5,10, vgl weiter S. 279, Anm. 495.

Sein, sondern durch seine Gegenwart schafft und leitet er alles und ist so auch in der Schöpfung herrschend [*regens*] anwesend.

[*io. ev. tr.* II,11] Augustin verbindet nun die Zeichenfunktion mit dem Motiv des liebenden Willens und der genaueren Bestimmung der „Welt" [*mundus*], in der Gott ist, ohne dass er von dieser erkannt wurde: „[Alles hat überall] Zeugnis für ihn abgelegt. Aber welche haben nicht erkannt? Diejenigen, welche wegen ihrer Liebe zur Welt ‚Welt' genannt wurden."[119] Die ganze Schöpfung, alle geschaffenen Dinge, sind für Augustin Zeichen der göttlichen Gegenwart,[120] die hinter allem Sichtbaren verborgen bleibt (vgl. 1 Kor 14,10). Alle geschaffenen Dinge erkennen [*cognoscere*] und bekennen [*confiteri*] Gott – sie sprechen gewissermaßen von ihm (vgl. *io. ev. tr.* III,5 & *conf.* X,6; Hi 28,12ff.). Welche Welt soll also gemeint sein, die ihren Gott nicht erkannt hat, die aber trotzdem durch ihn geworden ist? Augustin unterscheidet den Weltbegriff der geschaffenen Dinge von dem Weltbegriff, der sich auf die Menschen bezieht, die die Welt lieben.[121] „Denn durch Liebe wohnen wir mit dem Herzen, durch ihre Liebe verdienten sie genannt zu werden wie das, wo sie wohnten […], denn sie wohnen mit dem Herzen in der Welt."[122] Wie bereits zuvor ist die bloße Kenntnis der Gegenwart Gottes nicht hinreichend, nur die Liebe zu Gott (und v.v. nicht die Liebe zur Welt) ermöglicht es, Gott als den zu lieben, der er wirklich ist (vgl. *io. ev. tr.* III,5).

---

[119] *Io. ev. tr.* II,11 (CCL 36,17,7–9): „Omnia undique testimonium perhibuerunt. sed qui non cognouerunt? qui amando mundum dicti sunt mundus."

[120] Vgl. *io. ev. tr.* III,5: „Die Welt ist nämlich die Finsternis, denn die Liebhaber der Welt sind die Welt. Hat denn das Geschöpf seinen Schöpfer nicht anerkannt? Zeugnis gab der Himmel durch den Stern; Zeugnis gab das Meer, es trug den Herrn, da er auf ihm wandelte; Zeugnis gaben die Winde, sie ruhten auf sein Geheiß ; Zeugnis gab die Erde, sie ward erschüttert bei seiner Kreuzigung. Wenn dies alles Zeugnis gab, wie soll dann die Welt ihn nicht erkannt haben, außer eben deshalb, weil unter der Welt die Liebhaber der Welt zu verstehen sind, die mit dem Herzen in der Welt wohnen? Und schlecht ist die Welt, weil die Bewohner der Welt schlecht sind, wie ein Haus schlecht ist, nicht die Wände, sondern die Bewohner." Der Sinn der Dinge ist es, Gott als Bedeutung anzuzeigen. Ein Stein kommt, sofern er existiert, dieser Aufgabe nach, aber der Mensch versagt, diesen Stein auf Gott hin richtig zu *lesen.*

[121] Vgl. *de sermone domini in monte* I,6,17: „Auch ‚Welt' darf hier nicht mit Himmel und Erde gleichgesetzt werden, sondern es sind die Menschen, die in der Welt leben, diese Welt lieben und zu denen die Apostel gesandt wurden, um ihnen Licht zu sein." Übersetzung zitiert nach: Aurelius Augustinus, *Die Bergpredigt*, Susanne Greiner (Übers.), Freiburg 2006 [Christliche Meister 54].

[122] *Io. ev. tr.* II,11 (CCL 36,17,9–11;16–17): „Qui amando mundum dicti sunt mundus. amando enim habitamus corde; amando autem hoc appellari meruerunt, quod ille ubi habitabant. […] ipsi enim corde habitant in mundo."

6 Die Gotteskindschaft

[*io. ev. tr.* II,13] „Denn niemand wird selig werden, außer wer Christus bei seiner Ankunft aufgenommen hat."[123] Der nimmt Gott in sich auf, der den menschgewordenen Gott als den erkennt, der er ist und liebt und als den er ihn erkannt hat. Wer Gott aufnimmt, soll aber, wie Augustin durch Röm 8,17 (Miterben Christi) erklärt, ein Kind Gottes werden (Joh 1,12), zwar nicht durch Zeugung, aber durch Adoption.[124]

> Denn wir sind nicht von Gott geboren wie jener Eingeborene [*unigenitus*], sondern durch seine Gnade an Kindes Statt angenommen worden. […] Wir sollen ihn besitzen, und er soll uns besitzen; er soll uns besitzen als Herr, wir sollen ihn besitzen als unser Heil, wir sollen ihn besitzen als unser Licht. Was also hat er denen gegeben, die ihn aufnahmen? „Er gab ihnen die Macht, Kinder Gottes zu werden, denen, die an seinen Namen glauben", damit sie am Holze sich festhalten und das Meer überschreiten [überqueren].[125]

Wer Gott besitzt, wird durch ihn besessen [*Nos illum possideamus, et ipse nos possideat*], und dieser Besitz wird durch weitere Miterben nicht halbiert, sondern verdoppelt. Wer Gott als sein Licht besitzt, weiß, dass er sich am Kreuz halten muss, um über das Meer zu gelangen – dann besitzt er Gott auch als sein Heil.

[*io. ev. tr.* II,15] Wie kann eine Geburt möglich sein, die aus dem Menschen ein Kind Gottes macht?[126]

> Damit aber die Menschen aus Gott geboren würden, ist zuerst Gott aus ihnen geboren, denn Christus ist Gott, und Christus ist aus dem Menschen geboren. Er begehrte wenigstens eine Mutter auf Erden, weil er einen Vater bereits im Himmel hatte; geboren aus Gott ist der, durch den wir geschaffen werden sollten; geboren aus dem Weibe ist der, durch den wir neugeschaffen werden sollten. Wundere dich

---

[123] *Io. ev. tr.* II,12 (CCL 36,17,8–10): „Nullus ergo saluus factus est? nemo enim saluus fiet, nisi qui christum receperit uenientem."

[124] Vgl. *de sermone domini in monte* I,23,78: „Durch eine geistige Wiedergeburt werden wir Kinder Gottes und nicht als Fremdlinge in sein Reich aufgenommen, sondern als von Gott gewordene und geschaffene Geschöpfe."

[125] *Io. ev. tr.* II,13 (CCL 36,17,11–12,18,25–30): „Non enim nos nati sumus de deo, quomodo ille unigenitus, sed adoptati per gratiam ipsius. […] et nos illum possideamus, et ipse nos possideat, ille nos possideat, sicut dominus; nos illum possideamus sicut salutem, nos possideamus sicut lucem. quid ergo dedit his qui receperunt illum? dedit eis potestatem filios dei fieri, his qui credunt in nomine eius: ut teneant lignum, et mare transeant."

[126] Vgl. Enders, *Schöpfungsmittler,* S. 61: „Doch was bedeutet es, nicht leiblich, nicht aus der körperlichen Vereinigung von Mann und Frau, sondern aus Gott geboren zu sein? Es fällt auf, dass Augustin diese von ihm selbst aufgeworfene Frage genau genommen unbeantwortet lässt." Augustin geht auf diese Frage ausführlich ein in *io. ev. tr*. VIII,8–9; XI,6–7; XII,2–8.

> also nicht, o Mensch, daß du ein Kind [Gottes] wirst durch die Gnade, daß du aus Gott geboren wirst nach seinem Worte.[127]

Die zwei Naturen Christi leiten sich aus seinem göttlichen Vater und seiner menschlichen Mutter ab, die beide Naturen in seiner Geburt verbinden.[128] Wer also im Geist – nicht dem Fleisch nach, aus dem man bereits geboren ist – aus Christus geboren wird, wird zu einem Kind Gottes, was die Teilhabe an seiner unsterblichen Natur enthält. Der Anfang des ewigen Lebens liegt in der zeitlichen Geburt des ewigen Anfangs.

[*io. ev. tr.* II,16] Wer die Gotteskindschaft der Menschen bezweifelt,[129] der bestreitet entweder die Demut des Herrn oder aber meint zu wissen, was Gott nicht tun würde, um den Menschen zu retten. Die Erkenntnis [*oculi cordis*] musste erst geheilt werden. Diese Heilung erfolgt durch die Erniedrigung Christi. Dem Menschen ist Erde [*terra*] ins Auge eingedrungen, sodass er nicht mehr sehen konnte, was so viel bedeutet wie dass die Seele fleischlich geworden ist [*Carnalis enim anima facta erat.*] und Gott nicht mehr erkennen kann. Also wird Gott genau das, was geheilt werden soll. Die Salbe [*collyria*] ist vom Staub genommen und heilt das Fleisch [*caro te sanat*] in der Inkarnation, und das Holz rettet vor dem Tod [*a ligno nolite recedere*]. Das Wort ist Fleisch geworden, damit eben genau das gerettet wird, was die Gegenwart Gottes verloren hat, und es soll in seiner Natur geheilt werden, durch seine geheiligte Natur (vgl. *en. ps.* CXXX,10).

> Und weil das Wort so kam, daß es durch das Fleisch die Schäden des Fleisches tilgte und durch den Tod den Tod vernichtete, darum ist an dir geschehen, daß, weil

---

[127] *Io. ev. tr.* II,15 (CCL 36,18,2–19,9): „Ut autem homines nascerentur ex deo, primo ex ipsis natus est deus. christus enim deus, et christus natus ex hominibus. non quaesiuit quidem nisi matrem in terra, quia iam patrem habebat in caelo: natus ex deo, per quem efficeremur; et natus ex femina, per quem reficeremur. noli ergo mirari, o homo, quia efficeris filius per gratiam, quia nasceris ex deo secundum uerbum eius."

[128] Vgl. Tertullian, *carn.* VI: „Christus hingegen, der gesendet war, um zu sterben, bedurfte auch des Geborenwerdens, um sterben zu können; denn es pflegt nur das zu sterben, was geboren worden ist. Die Geburt steht zum Sterben im Verhältnis einer Schuldnerin. Die Bestimmung zu sterben ist die Ursache des Geborenwerdens. Wenn Christus um dessentwillen, was sterben muss, gestorben ist, wenn aber nur das stirbt, was geboren wird, so ergab sich daraus oder vielmehr bestand schon vorher die innere Notwendigkeit, dass er um dessentwillen, was geboren wird, ebenfalls geboren werde."

[129] Vgl. *io. ev. tr.* II,14–15. Um die Zweifel daran zu zerstreuen, dass Menschen aus Gott geboren sein könnten, zeigt Augustin auf, dass es weit unglaubwürdiger sei, zu glauben, dass aus dem Menschen Gott geboren sei. Wenn Gott bereits die Geburt aus dem Menschen auf sich genommen hat, ist es nicht zu bezweifeln, dass er auch die Menschen aus sich gebären kann.

„das Wort Fleisch geworden ist", du sagen kannst: „Und wir haben seine Herrlichkeit gesehen".[130]

Die Niedrigkeit heilt die unfähige Erkenntnis (krankes Auge), damit es die Herrlichkeit Gottes schauen kann. Das Holz vergibt die Schuld und überwindet die Spaltung der Ungerechtigkeit. Gewissermaßen scheiden sich am Holz des Kreuzes die Geister.[131] Das Fleisch Christi heilt die Sterblichkeit der menschlichen Natur. Im Holz, im Staub, im Fleisch und im Tod ist das Heil, weil Gottes Herrlichkeit [*gloria*] in seiner Niedrigkeit [*humilitas*] erlangt wird, also in den Realitäten, in die sich Gott entäußert hat.[132] Darin zeigt sich der Kern der augustinischen Logik: Es geht Augustin nicht nur um die Kontemplation eines transzendenten Prinzips, sondern um die konkrete Verwirklichung der Einheit durch die Inkarnation in der Demut und im Fleisch.[133] Die Idee muss Fleisch werden. Die Werke und Wirklichkeiten Christi sind die Instrumente, über die der Mensch zu ihm gelangen kann. Christus ist gestorben, damit der Mensch mit seinem Tod zu ihm gelangt. „Dies möge für jetzt genügen; erbauet euch in Christus, erstarket im Glauben, seid wachsam in guten Werken und weichet nicht vom Holze [Kreuze], wodurch ihr das Meer überschreiten könnet."[134]Also sind es die Wirklichkeiten, die *opera* des Wortes Gottes, die dem Menschen Heilszeichen werden und als solche das Heil ver-

[130] *Io. ev. tr.* II,16 (CCL 36,19,17–20): „Et quoniam sic uenit ut de carne uitia carnis exstingueret, et de morte occideret mortem: ideo factum est in te, ut quoniam uerbum caro factum est, tu possis dicere: et uidimus gloriam eius."

[131] Vgl. *contra aduersarium legis et prophetarum libri duo* I,15,25 (PL 42,616): „Deus itaque, quid ei contigisset in animo, significare voluit separando eum a ligno vitae, quo significabatur sapientia." Das heißt: „Daher wollte Gott, was ihm bei der Seele gelungen war, ein Zeichen setzen, dadurch dass er sie vom Holz des Lebens trennte, wodurch Weisheit angezeigt wurde." (Übersetzung: SW)

[132] Vgl *conf.* VIII,2,4: „Dann sind es also die Mauern, die jemanden zum Christen machen!" In einer Religion, in der das Wort Fleisch wurde, die Erlösung im Wasser erscheint und das Heil durch Holz bewirkt wird, kann man durchaus sagen, dass die Mauern den Christen machen, sofern das Fernbleiben von ihnen zum äußeren Zeichen des (fehlenden) inneren Glaubens werden kann. Zwar wirkt das göttliche Wort die eigentliche Realität, jedoch sind die materiellen Erscheinungen Realsymbole dieser Wirklichkeit. Dass die materiellen Dinge als Symbole des Heils angesehen werden, scheint in der Konsequenz bereits auf eine mittelalterliche Reliquienverehrung hinzudeuten.

[133] Vgl. Augustinus, *Das Antlitz der Kirche,* Hans Urs von Balthasar (Einl. & Hrsg.), Freiburg 1991, S. 15: „[Es] zeigen die Texte 79–86, dass Augustinus bis in die letzten Folgerungen seinshafter Einheit geht, der einer Art christologischem Pantheismus nicht fern zu sein scheint. Aber hierzu ist zu bemerken: Der augustinische Radikalismus der Theologie des mystischen Leibes ist in sich, wie für ihn, nichts anderes als der Radikalismus der Theologie der Menschwerdung überhaupt."

[134] *Io. ev. tr.* II,16 (CCL 36,19,26-29): „Haec nunc sufficiant, et aedificamini in christo, et confortamini in fide, et uigilate in bonis operibus. et a ligno nolite recedere, per quod possitis mare transire."

mitteln. Staub, Wasser, Holz und Fleisch werden zu Vermittlern und Stellvertretern des Heils: Darauf baut die heilsvermittelnde Sakramentenlehre, die aus Materie und Wort besteht (*conf.* XIII,34,49), auf. Das Holz des Kreuzes oder das Fleisch Christi sind nicht nur die Zeichen einer anderen Realität, sondern sind der Vermittler dieser Realität, indem sie die *res* in ihrer Bedeutung einsichtig machen: „Seine Herrlichkeit könnte niemand sehen, wenn er nicht durch die Niedrigkeit des Fleisches geheilt würde."[135]

Im Zusammenhang zur Geburt des Ewigen sei an die vorherige Darstellung „des Anfangs" erinnert. Aristoteles unterschied einen vergänglichen und einen unvergänglichen Anfang (*Metaph.* II). Augustin zeigte, dass eine Ewigkeit, die angefangen werden soll, ihren Anfang nehmen müsse im ewigen Anfang (das Wort), das einen Anfang in der Zeit genommen hat (Inkarnation) (trin. IV). Ist in Christus der Anfang gesetzt, dann ist auch der ewige Tod als ewiges Ende eben ein vergängliches Ende geworden [*mors mortua est*] und im zeitlichen Sterben hat das ewige Leben seinen Anfang erhalten. Augustin sieht also im Sterben Christi den Anfang der Ewigkeit, weil das zeitliche Ende, der ewige Tod, selbst beendet wurde. Der vergängliche Anfang verging zugunsten des ewigen Anfangs. Diese Realität besteht eben wirklich in dem gekreuzigten und auferstandenen Fleisch Christi. Das Werk Christi ist die Wirklichkeit des Heils, auf das alle vorhergehenden Zeichen des Gesetzes *ex negativo* verwiesen haben – d. h. auch durch dieses Heilsgeschehen erst ihren eigentlichen Sinn erhalten.[136]

7 Die Erfüllung der Zeichen – Gesetz und Gnade

[*io. ev. tr.* III,1] Augustin stellt sich nun die Aufgabe, Gnade und Wahrheit des Alten Bundes vom Neuen Bund zu differenzieren. Er will damit den guten Samen setzen, und zwar als guten Gedanken [*cogitatio*], der in den Herzen zur Blüte kommen soll. Das Gelingen hängt aber nicht nur vom Säenden und Hörenden ab, sondern auch von den Umständen, wie Boden, Dornen u. dgl. (vgl. Mt 3,3–23). Die Wahrheit des Neuen Bundes beginnt aber für Augustin in der gehaltenen Predigt, die dem Herzen einen Gedanken vermittelt. Durch Zeichen wird also die Wahrheit gegeben.

---

[135] *Io. ev. tr.* II,16 (CCL 36,19,6-7): „Gloriam eius nemo posset uidere, nisi carnis humilitate sanaretur."

[136] Aus diesem Grund muss Augustin auch die Heilige Schrift „vom Ende" her lesen, d. h. das Alte Testament durch das Neue Testament lesen, da sowohl Signifikat (Wort) als auch Referent (gegenwärtiger Gott) erst im Neuen Testament wirklich begreifbar wurden. Zuvor musste das Alte Testament unter einem Schleier bleiben, da die Zeichen streng genommen noch keine Bedeutung hatten. Im Erlangen von Bedeutung durch den Neuen Bund begründet sich die Einheit der ganzen Schrift als auch ihre christologische Allegorie.

[*io. ev. tr.* III,2] Augustin untersucht nun die Zeichen des Neuen Bundes. Durch den Namen [*nomen*] gehört der Christ zu Christus, und sein Zeichen [*signum*] trägt er auf der Stirn.

> Sein Zeichen tragen wir an der Stirne, und wir werden uns dessen nicht schämen, wenn wir es auch im Herzen tragen. Sein Zeichen ist seine Erniedrigung. Durch einen Stern haben ihn die Weisen erkannt, und es war dieses vom Herrn gegebene Zeichen himmlisch und glänzend; er wollte nicht, daß ein Stern auf der Stirne der Gläubigen sein Zeichen sei, sondern sein Kreuz [sollte es sein].[137]

Die Weisen erkannten Christus aber durch ein Zeichen, das der Herr gegeben hat: einen Stern. Das Zeichen Christi ist aber nicht der Stern, sondern das Kreuz. „Wo seine Erniedrigung hervortrat, da nahm seine Verherrlichung ihren Anfang; dort richtete er die Niedrigen empor, wohin er erniedrigt, selbst hinabstieg. Wir gehören also zum Evangelium, wir gehören zum Neuen Bunde."[138] Wer in Christus seinen Anfang nehmen will, der muss ihm in der Niedrigkeit begegnen, und die Demut des Kreuzes ist das Zeichen dieser Zugehörigkeit.

Die Zeichen des Alten Bundes sieht Augustin im Gesetz gegeben. Dabei unterscheidet er drei Zustände der Gotteszugehörigkeit, die diese „äußeren" Zeichen bewirken können: (1) Unter dem Gesetz sind die, die durch das Gesetz verurteilt werden. (2) Mit dem Gesetz sind die, die das Gesetz erfüllen. Im ersten Fall werden alle schuldig und keiner erlöst, was den Sinn des Gesetzes „sinnlos" macht, da die Sünde offengelegt werden soll, damit sie überwunden wird. Im zweiten Fall wird versucht, das Gesetz durch eigene Kräfte zu erfüllen, was zu (pharisäischem) Hochmut führt und wiederum kein Heil bewirkt. (3) Also war es vonnöten, dass das Gesetz, das durch einen Diener Gottes kam, durch die Gnade ergänzt wird, die durch Gott selbst kommt. Der Diener des Gesetzes verhält sich zu Gottes Heil wie Zeichen zu Wirklichkeit, und die Wirklichkeit ist die Fleischwerdung Gottes, damit das Gesetz nicht weiterhin verurteilt, sondern auch Heil erfüllt. Der Neue Bund besteht in der performativen Bedeutung (Heil zu verwirklichen) erfüllter Zeichen.

[*io. ev. tr.* III,3] Wodurch werden die Zeichen erfüllt? Durch die Wirklichkeit, die sie bedeuten. Diese Wirklichkeit muss aber „wirklich" verwirklicht werden. Also besteht die Erfüllung in dem „der, […] auch von denen gesehen wurde, von welchen er gekreuzigt wurde; der, welcher ergriffen, mit Backenstreichen mißhan-

---

[137] *Io. ev. tr.* III,2 (CCL 36,20,3–9): „Huius signum in fronte gestamus, de quo non erubescimus, si et in corde gestemus. signum eius est humilitas eius. per stellam eum magi cognouerunt; et erat hoc signum de domino datum, caeleste atque praeclarum: noluit stellam esse in fronte fidelium signum suum, sed crucem suam. unde humiliatus, inde glorificatus; inde erexit humiles, quo humiliatus ipse descendit. "

[138] *Io. ev. tr*. III,2 (CCL 36,20,8–10): „Unde humiliatus, inde glorificatus; inde erexit humiles, quo humiliatus ipse descendit. pertinemus ergo ad euangelium, pertinemus ad nouum testamentum."

delt, gegeißelt, angespien, mit Dornen gekrönt, ans Kreuz gehängt wurde, starb, mit einer Lanze verwundet, vom Kreuze abgenommen, ins Grab gelegt wurde."[139] In ihrer mangelhaften Wirklichkeit bedürfen die Menschen einer Heilung. Die Gottheit kommt in den Erniedrigungen den Menschen folglich in exakt der Wirklichkeit nahe, in der die Menschen der Heilung bedürfen: „Eben der ist es, fürwahr, und er ist ganz der Arzt unserer Wunden."[140] Gott heilt den Menschen nicht einfach von außen, sondern er wird, was er heilt, und heilt es, indem er es wird. Darin ist der Grund zu erkennen, warum Gott nicht einfach durch Beschluss heilt, sondern durch Menschwerdung: damit menschliches Unheilsgeschehen durch eine menschliche Biografie geheilt wird und als Geschichte in den Evangelien zum Heil berichtet wird. Gott sollte nämlich in aller Krankheit und Niedrigkeit den Menschen in der Geschichte gleich werden, damit genau diese Krankheit und Niedrigkeit – das Leiden, Sündigen und Sterben – durch den Arzt geheilt wird. Ist Christus Arzt und Medizin, so „verabreicht" er sich selbst dem Wesen, das geheilt werden soll: der Menschennatur.[141] Darum wird nicht das Konzept „Sünde", sondern es werden die *sündigen Menschen* geheilt. „Dort hat er deine Wunden geheilt, wo er die seinigen so lange ertrug; dort hat er dich vom ewigen Tod gerettet, wo er zeitlich zu sterben sich würdigte. Er starb, oder ist in ihm der Tod gestorben? Was ist das für ein Tod, der den Tod besiegte?"[142]

[*io. ev. tr.* III,4] Gleich darauf unterscheidet Augustin jedoch weiter, dass das Sichtbare an Christus, das auch „die Juden" sahen, nicht der ganze Christus ist.[143]

---

[139] *Io. ev. tr*. III,3 (CCL 36,21,2–6): „Ille qui uisus est et ab eis a quibus crucifixus est. ille qui apprehensus, colaphizatus, flagellatus, sputis illitus, spinis coronatus, in cruce suspensus, mortuus, lancea uulneratus, de cruce depositus in sepulcro positus."

[140] *Io. ev. tr.* III,3 (CCL 36,21,6–7): „Ille ipse plane, et ipse est totus medicus uulnerum nostrorum."

[141] Vgl. Hardy, *Actualité*, S. 116: „C'est Celui-là même qu'on a vu et qu'on a crucifié qui est le Guérisseur. Voilà l'aspect personnaliste de la conception augustinienne de la rédemption de l'homme. […] C'est pour cette raison qu'Augustin identifie le reède et la médicine." Vgl. zur *disciplina* als „Medizin der Seele" *mor.* I,28,55.

[142] *Io. ev. tr.* III,3 (CCL 36,21,19–22): „Ibi uulnera tua curauit, ubi sua diu pertulit: ibi te a morte sempiterna sanauit, ubi temporaliter mori dignatus est. et mortuus est, an in illo mors mortua est? qualis mors, quae mortem occidit?" Hierfür ist eine Identität mit Christus, dem Stellvertreter, nötig. Vgl. *en. ps.* C,3: „Denn es singt dies ja Christus, sänge es das Haupt allein, so […] ginge es uns nichts an, singt es aber der ganze Christus, […] so sei du unter Seinen Gliedern […]. Er müht sich in dir, Er durstet in dir, Er leidet Hunger und Drangsal in dir, Er stirbt noch immer in dir – und du bist in Ihm schon auferstanden […]." Vgl. Tertullian, *carn*. XX: „Es kommen uns hierfür auch die Psalmen zu statten, nicht die Psalmen des Apostaten, Häretikers und Platonikers Valentinus, sondern des heiligen und überall rezipierten Propheten David. Er singt bei uns von Christus und durch ihn singt Christus von sich selbst."

[143] Vgl. *en. ps.* LXI,5: „Der Herr stand auf, und viele Juden glaubten an ihn. Ohne zu verstehen, was sie taten, hatten sie ihn gekreuzigt. Später jedoch glaubten sie an ihn, und die so große Schuld wurde den Menschenmördern vergeben. Ich spreche nicht von Gottesmördern, denn hätten sie es begriffen, würde sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt haben. Eines

Er ist auch Wort Gottes, durch das alles geworden, das Licht und das Leben der Menschen ist.

> Was geworden ist, ist nicht Leben; allein in der Idee [*in arte*] d. h. in der Weisheit Gottes war es, noch ehe es wurde, Leben. Was geworden ist, ist vergangen; was in der Weisheit Gottes ist, kann nicht vergehen. Leben also war in ihm, was geworden ist. Und was für ein Leben? Denn auch die Seele ist das Leben des Körpers; unser Leib hat sein Leben, und wenn er es verliert, ist dies der Tod des Leibes.[144]

In Christus wird das ewige Leben gefunden. Das Leben des Menschen ist aber das Leben des Leibes, und wenn er stirbt, verlässt das Leben diesen Leib. Augustin will vermeiden, dass das Leben in Gott ebenso nicht verstanden wird. Das Leben ist in Gott nicht in vergänglicher und differenzierter Weise, sondern einheitlich und ganz „*in arte*", gewissermaßen „im Prinzip", aufgehoben. Wer in dieses Leben zurückgekehrt ist, kann nicht mehr vergehen. Diese Rückkehr erfolgt aber durch das „Licht der [/für die] Menschen". Dieses geistige Licht wird wiederum unterschieden vom körperlichen Licht, das die Menschen mit den Tieren gemein haben. Wenn der Geist des Menschen erleuchtet wird, stellt sich sein Wesen in seiner Ebenbildlichkeit wieder her und er hat sich in die prinzipielle Ordnung wieder eingefügt und Zugang zum Prinzip seines Lebens erhalten.

[*io. ev. tr.* III,13] „Gnade und Wahrheit" (Joh 1,14) hat Christus gebracht, und zwar beides in seinem Tod. Sein Tod war eine Gabe der Barmherzigkeit [*munus misericordiae*]. Insbesondere deshalb, weil Christus keine Sünden hatte, musste er nicht die Strafe des Todes erleiden – dabei handelt es sich um die Bedingung dafür, dass sein Tod „*gratis*", eine Gnadengabe und nicht geschuldet war. Wahrheit ist sein Tod, weil in ihm die Gnade verheißen und gewährt [*promissa et exhibita*] wurde. Wahrheit ist zunächst die Übereinstimmung von Aussage und Sachverhalt, also von Zeichen und Bezeichnetem. Was in den Zeichen des Alten Testamentes verheißen wurde, hat im Tod Christi seine übereinstimmende Tatsache erhalten und insofern die alten Zeichen erfüllt, d. h. wahr gemacht.[145]

Unschuldigen Tötung wurde ihnen vergeben: durch Gnade tranken sie das Blut, das sie durch Torheit vergossen hatten." & Vgl. *de fide rerum quae non videntur* VI,9: „Darum sind sie nicht untergegangen, sondern zerstreut worden, damit sie, wenn sie auch nicht den Glauben haben, der ihre Rettung wäre, im Gedächtnis das bewahrten, woher uns das Heil kommt. So sind sie in ihren Schriften unsere Garanten, in ihren Herzen unsere Feinde, in ihren Texten unsere Zeugen."

144 *Io. ev. tr.* III,4 (CCL 36,22,13–18): „Quod factum est, non est uita; sed in arte, hoc est, in sapientia dei, antequam fieret, uita erat. quod factum est, transiit; quod est in sapientia, transire non potest. uita ergo in illo erat, quod factum est. et qualis uita? quia et anima corporis uita est; corpus nostrum habet uitam suam; quam cum amiserit, mors est corporis."

145 Vgl. *io. ev. tr.* CXVIII–CXX. Hier zeigt Augustin an einer Reihe von Textbeispielen, wie sich die alttestamentlichen Prophezeiungen in Christus erfüllen.

> Du bist in Adam gestorben, stehe auf in Christus; denn beides bist du schuldig. Schon glaubst du an Christus, doch mußt du noch bezahlen, was du schuldig bist von Adam her. Aber nicht für immer wird dich das Band der Sünde fesseln, denn deinen ewigen Tod hat der zeitliche Tod deines Herrn vernichtet. Das ist Gnade, meine Brüder, das ist auch Wahrheit, weil sie verheißen und gewährt ward.[146]

Der Mensch, der sterben muss, hat also die Möglichkeit, dem ewigen Tod zu entkommen, indem er mit Christus stirbt, der wiederum zeitlich gestorben ist, um den Tod zu töten.[147] „[D]u hast Grund zu sterben, und weigerst dich zu sterben?"[148] Der Mensch hat Grund zu sterben, einmal als Strafe, einmal um mit Christus zu sterben und aufzuerstehen. In diesem Sinne ist der Tod der Sinn des christlichen Lebens.[149] „Nur der beende sein Leben gut, [der] wiedergeboren ist, bevor es endet."[150] Der Mensch muss mit Christus (in der Taufe) sterben, bevor er stirbt, sodass er bereits am Ziel seines Lebens ist, bevor es an sein Ende gekommen ist. Darin kann die Begründung für ein allgemeines Martyrium gesehen werden: Das Sterben mit Christus (das Holz festzuhalten) ist der Sinn des christlichen Lebens. „Nicht als wäre der Tod etwas Gutes geworden, der vorher ein Übel war; sondern solch große Gnade gewährt Gott dem Glauben, dass der Tod, der, wie man weiß des Lebens Gegner ist, Mittel wurde zum Eingang ins Leben."[151] Und weiter: „Vorausgeschickt und vorausgeeilt war freilich der gnadenspendende Tod des Heilan-

---

[146] *Io. ev. tr.* III,13 (CCL 36,26,11–16): „Mortuus es in adam, resurge in christo; nam utrumque debetur tibi. iam credidisti in christum, reddes tamen quod debes de adam. sed non te in aeternum tenebit uinculum peccati; quia mortem tuam aeternam occidit mors temporalis domini tui. ipsa est gratia, fratres mei, ipsa est et ueritas, quia promissa et exhibita."

[147] Vgl. *io. ev. tr.* XII,11: „Aber im Tod Christi ist tot der Tod, weil das tote Leben den Tod getötet, verschlang die Fülle des Lebens den Tod, verzehrt und einverleibt ist der Tod im Leibe Christi." & *io. ev. tr.* XII,10: „Denn er stieg herab und starb, und gerade durch den Tod befreite er uns vom Tode; vom Tode überwältigt, überwältigte er den Tod." Vgl. Clancy, Finbarr G., „The Cross in Augustine's Tractatus in Iohannem", in: *Studia Patristica* 33 (1997), S. 56: „He explains the seeming paradox of mors vitae: is not Christ life, and yet Christ hung on the Cross and Christ died. But in Christ's death, death died. Life dead, slew death, the fullness of life swallowed up death, death was absorbed in the body of Christ (io. ev. tr. XII,11)."

[148] *Io. ev. tr.* III,13 (CCL 36,26,7): „Tu habes quare, et mori dedignaris?"

[149] Vgl. Ambrosius, *de bono mortis*, *Der Tod ein Gut*, Franz Xaver Schulte (Übers.), Kempten 1871, II,7: „Dem Heiligen ist also Christus das Leben, aber Sterben ist ihm Gewinn. Als treuer Knecht verweigert der Apostel nicht die gehorsame Hingabe des Lebens; als Weiser aber streckt er seine Hand aus nach dem Gewinne, den der Tod ihm bringt. Es ist ja in der That ein Gewinn, dem Anwachsen der Sündenschuld entgangen zu sein; ein Gewinn ist es, Schlechteres zu verlassen, um Besseres zu erlangen."

[150] *Ep.* CLXXXVII,10,32 (CSEL 57,110,15–16): „Nullus autem vitam in qua natus est, bene finiet, nisi renatus antequam finiat."

[151] *Civ.* XIII,4 (CCL 48,388,37–40): „Non quia mors bonum aliquod facta est, quae antea malum fuit; sed tantam deus fidei praestitit gratiam, ut mors, quam uitae constat esse contrariam, instrumentum fieret, per quod transiretur ad uitam."

des, aber sie [die Märtyrer] zögerten nicht, um Christus zu ergreifen, den eigenen Tod als Dankopfer darzubringen."[152] Der Tod wird zum Übergang, geradezu zum Instrument, um damit in das ewige Leben zu gelangen.

8 Die verborgene Erscheinung des göttlichen Wortes

[*io. ev. tr.* III,15] Augustin weist darauf hin, dass es ihm unmöglich ist, die Hoheit Christi, die in den Worten „Im Anfang war das Wort" angedeutet wird, tatsächlich aussprechen und erklären zu können:

> Von der Niedrigkeit Christi rede ich, meine Brüder. Die Hoheit Christi und die Gottheit Christi, wer kann sie aussprechen? Um von der Erniedrigung Christi in der Erklärung und Darlegung auf jede Weise zu sprechen, reichen unsere Kräfte nicht aus, ja wir sind zu schwach; wir überlassen das Ganze den Denkenden, denen, die bloß hören, können wir es nicht genügend darlegen. Bedenket die Erniedrigung Christi. Aber wer, fragst du, kann sie uns erklären, wenn du es nicht sagst? Er soll es dir innerlich sagen. Besser sagt das der, welcher innen wohnt, als der, welcher außerhalb spricht. Der möge euch die Gnade seiner Erniedrigung zeigen, der in euren Herzen zu wohnen angefangen hat.[153]

Auch die Niedrigkeit der Inkarnation kann er darum nie ganz erklären, da er nicht erfassen kann, von welcher Höhe sich Christus entäußert hat. Aber die Niedrigkeit kann der Mensch denken [*Cogitate humilitatem Christi*]. Augustin betont erneut, dass die äußeren Zeichen, die die Gläubigen in der Predigt zu hören bekommen, unmöglich die wahre Bedeutung vermitteln können. Darum ermahnt er, dass die Hörenden in sich hineinhorchen sollen, da der innere Lehrer als einziger die wahre Bedeutung (das Signifikat des Wortes Gottes) [*Ille intus dicat*], d. h. sich selbst dem Geist mitteilen kann. Die semantische Differenz von Zeichen und Begriff auszudrücken scheint für Augustin im Fall Gottes so unüberwindlich, dass er die äußere Versprachlichung zu umgehen sucht, indem er das Prinzip des Verstehens der biblischen Aussagen gar nicht in den äußeren Sprachen, sondern im Inneren

---

[152] *Civ.* XIII,7 (CCL 48,390,23–26): „Mors igitur pretiosa sanctorum, quibus cum tanta gratia est praemissa et praerogata mors christi, ut ad eum adquirendum suam non cunctarentur inpendere."

[153] *Io. ev. tr.* III,15 (CCL 36,27,1–9): „De humilitate christi loquor, fratres mei. maiestatem christi et diuinitatem christi quid loquitur? in explicando et dicendo ut quoquomodo humilitatem christi loqueremur, non sufficimus, imo deficimus; totum cogitantibus committimus, non audientibus adimplemus. cogitate humilitatem christi. sed quis nobis, inquis, eam explicat, nisi tu dicas? ille intus dicat. melius illud dicit, qui intus habitat, quam qui foris clamat. ipse uobis ostendat gratiam humilitatis suae, qui coepit habitare in cordibus uestris." Vgl. Weish 7,27: „Von Geschlecht zu Geschlecht tritt sie [Weisheit] in heilige Seelen ein und schafft Freunde Gottes und Propheten."

jedes denkenden Geistes anmahnt: „[W]ir überlassen das Ganze den Denkenden, denen, die bloß hören, können wir es nicht genügend darlegen."[154] Augustins Predigt dient als Äußerung lediglich der Ermahnung, die Wendung nach innen zu vollziehen, um das Wort Gottes und das Verstehen der Heiligen Schrift in sich selbst aufzusuchen.

[*io. ev. tr.* III,17] Welche Kunde erging an Mose? Er soll Gott gesehen haben; jedoch sagt Johannes, dass niemand Gott je gesehen hat (Joh 1,18). Augustin erklärt, dass die Erscheinungen Gottes, die Mose erfuhr, nur durch Geschöpfe und Engel in der Wolke und im Feuer bewirkt waren (vgl. *trin.* II,13,23). Der Vater bleibt im Verborgenen, ist selbst verborgen. Christus hat Kunde aus dem Verborgenen gebracht.[155] Als Gott im Fleisch erschienen ist, ist er in diesem trotzdem verborgen geblieben. Einmal gab es also die Vermittlung der göttlichen Kunde durch Kreaturen und zum anderen die Selbstmitteilung Gottes im Fleisch – beide aber haben die Verborgenheit[156] des Vaters nicht einfach gelüftet, sondern nur den Weg dorthin gewiesen. Diese Stelle überschneidet sich mit der Deutung aus *trin.* II,17,28, jedoch ohne dass Augustin hier die Schau des Mose *a posteriori*, „vom Rücken her", mit der Erscheinung Christi im Fleisch verbunden hat.[157]

---

[154] *Io. ev. tr.* III,15 (CCL 36,27,4–5): „Totum cogitantibus committimus, non audientibus adimplemus."

[155] Vgl. *io. ev. tr.* III,17: „Im Verborgenen des Vaters. Denn Gott hat nicht einen Busen, wie wir an den Kleidern einen solchen haben, noch auch darf man meinen, er sitze so wie wir, noch ist er etwa umgürtet, daß er einen Busen hat, sondern weil unser Busen inwendig ist, so heißt das Verborgene des Vaters der Busen des Vaters. Der den Vater im Verborgenen des Vaters kennt, der hat es kundgetan."

[156] Die unhintergehbare Verborgenheit in der Offenbarung versieht Augustin mit dem Zweck der Übung (*exercere*) der Seele anhand der verborgenen Schriftstellen. Dies erinnert an die übende Betrachtung der ignatianischen Exerzitien. Vgl. *en. ps.* X,3 (CCL 38,76,54–56): „Aut si in istis obscuritatibus, magis negotiosis quam fructuosis *exercere animum* aut non libet." *En. ps.* X,8 (CCL 38,80,13–20): „Hi quippe quibusdam scripturarum locis obscuris, tamquam clausis oculis dei, *exercentur* ut quaerant; et rursus quibusdam locis manifestis, tamquam apertis oculis dei, illuminantur ut gaudeant. et ista in sanctis libris crebra opertio atque adapertio tamquam palpebrae sunt dei, quae interrogant, id est, quae probant filios hominum, qui neque fatigantur rerum obscuritate, sed *exercentur*, neque inflantur cognitione, sed confirmantur." Vgl. Fitzgerald, Allan D., „Introduction", in: *Homilies on the Gospel of John 1–40*, New York 2009, S. 13–36, hier: S. 19ff.

[157] Der III. Traktat des Johanneskommentars wird auf 406 datiert (La Bonnardière und Berrouard). Sofern davon ausgegangen wird, dass die ausführlichere Deutung des „Rückens", die ebenfalls in *trin.* II vorkommt, eine spätere Erweiterung ist, müsste Buch II *de trinitate* nach 406 anzusetzen sein. Alfred Schindler (Wort, S. 10) sieht das Buch II *de trinitate* auf jeden Fall bis 405 als abgeschlossen an. Die Bücher I–XII sollen bis 416 in ihrer Form bereits veröffentlicht worden sein. Und der XICX Traktat soll aus dem Jahre 418 stammen und wird in *trin.* XV zitiert. Es gibt also einen langen Zeitraum, in dem sich die Ausarbeitung beider Werke überschneidet (*io. ev. tr.*: 406–422, *trin.* 399–419). Entweder ist die Deutung der Schau des „Rückens" im Johanneskommentar absichtlich ausgelassen worden (wobei Augustin in *trin.* sehr viel Mühe darauf verwendet), oder aber *trin.* II ist erst zwischen 406–416 abgeschlos-

[*io. ev. tr.* III,18] Wie kann die Substanz Gottes [*substantia dei*] nun gesehen werden? Wenn der Vater unsichtbar ist, der Sohn aber nur im Fleisch sichtbar [*en. ps.* CXLVII,24: „*lucernam carnis*"] und dabei eben nicht in der *forma dei,* wie kann Gott dann überhaupt gesehen werden? Christus ist das Wort Gottes, und wenn das (innere) Wort des Menschen schon nicht mit Augen zu sehen ist, dann das göttliche mit Sicherheit nicht.[158] Es ist mit „reinem Herzen" zu sehen (Mt 5,8). Es kann Gottes Substanz mehr mit dem Geist geschaut als mit Augen gesehen werden. Der Geist sieht über das äußere und Fleischliche hinaus bzw. dahinter.[159] Diese Schau Gottes verborgen im Fleisch setzt aber eine epistemologische Unterscheidung „gegen" das Fleisch voraus.[160] Auf der einen Seite haben welche, die Christus *im* Fleische sahen, an ihn geglaubt (1), d. h. seine verborgene Gottheit erkannt. Die anderen haben ihn gekreuzigt (2), d. h. seine Gottheit nicht erkannt.[161] Gottes Substanz hat sich nicht als fleischlich gezeigt, sondern im Fleisch zeigte sich die

sen bzw. überarbeitet worden – wenn *io. ev. tr.* III die unvollständigere Deutung darstellt. Schindler kennt in dieser Phase von 405–410 eine große Lücke, in der Augustin sich nicht dem Werk *de trinitate* gewidmet haben soll. Diese Lücke wäre in Frage gestellt. Umgekehrt wäre es erklärungsbedürftig, warum Augustin eine unvollständigere Erklärung des „Rückens" im Johanneskommentar vorlegt.

158 Vgl. *serm.* CXVII,2 (Balthasar): „Nur wortlos kann dies eingesehen werden: nicht wird es einsichtig gemacht durch menschliche Worte. […] Er ist eine Art Gestalt [*forma*], eine nicht gestaltete Gestalt, aber die Gestalt alles Gestalteten: eine unveränderliche Gestalt, ohne Abfall, ohne Mangel, ohne Zeit, ohne Raum, über alles erhaben, für alle Dinge sowohl Grundlage, worauf sie gleichsam aufruhen, wie Fürst [*vilius*], worunter sie sind. […]." Ein interessanter Vergleich würde sich zwischen dem *tractatus in iohannis evangelium* und den *sermones* CXVII–CXLVII anbieten. Diese 30 Predigten scheinen sich nicht mit den Vorträgen aus dem *tractatus* zu überschneiden, behandeln aber trotzdem fortlaufend das Johannesevangelium. Man könnte von einem zweiten Predigtzyklus zu Johannes sprechen.

159 Dass die Wahrheit des Evangeliums „hinter" den körperlichen Buchstaben gesucht werden muss, also die religiöse Interpretation der Schrift eine eigene Hermeneutik und dazugehörige Semantik braucht, findet sich schon bei Origenes, *In Ioh. comm.* X,3,10–14.

160 Vgl. *en. ps.* XVII,12: „Er bestellte Dunkelheit zu seinem Versteck. Dunkelheit der Sakramente und eine dunkle Hoffnung in den Herzen der Glaubenden, um Sich dort zu verstecken, nicht um sie zu verlassen […]. Dunkles Wasser ist in den Wolken der Luft. Und nicht weil einer die Schriften recht versteht, halte er sich schon für versetzt in jenes Licht, das kommen soll, wenn wir aus Glauben in Schau übergehen."

161 Vgl. Cary, Phillip, *Outward Signs, The Powerlessness of External Things in Augustine's Thought*, Oxford 2008, S. 254: „The problem on the contrary **is** the spiritual attractiveness of the Platonist vision of God that lies at the heart of Augustine's inwardness, suggesting that what we ultimately want to see for eternity is something other than Christ in flesh." Carys Argumentation geht grundsätzlich an Augustin vorbei, wenn er sagt, dass die eschatologische Gottesschau immer noch auf den fleischlichen Jesus bezogen ist und nicht auf seine im Fleisch verborgene Gottheit. Augustin sieht in der vorenthaltenen Entbergung der zweiten Natur Christ gerade das Kriterium der Verdammten, da sie nur das Fleisch sehen, das sie „getötet" haben.

Gottheit, wie sie *vor* der Fleischwerdung war.[162] Das aber verstanden die Gläubigen auch erst dann, als sie das Fleisch *nach* der Auferstehung berührt haben.[163] „Denn jene sichtbaren Dinge sind geschehen auf körperliche Weise durch das Geschöpf, damit in ihnen ein Sinnbild gezeigt würde; gewiß wurde nicht die Substanz [Gottes] selbst gezeigt und kundgegeben."[164] *Im* Fleisch Jesu als Sinnbild [*typus*] wird also *nach* dem Sterben und Auferstehen des Fleischlichen der erkannt, der *vor* aller Fleischwerdung gewesen ist und in diesem erschien. Das Fleisch ist das für den Menschen entscheidende Kriterium zur Erkenntnis Gottes. An diesem wird anschaulich und durch Negation des nur Sichtbaren das immer Verborgene und Unsichtbare erkennbar. Aus diesem Grunde hat sich die unsichtbare Gottheit erst in der Anschauung des *auferstandenen* Fleisches offenbart.

[*io. ev. tr.* III,19] Augustin hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Zeichen des Alten und Neuen Testamentes zu differenzieren. Er weist zunächst nach, dass alle Zehn Gebote, die den Juden gegeben wurden, auch den Christen gegeben wurden. Was aber neu hinzukam, ist die geistige Schau über das Fleisch hinaus. Diese Schau ist eben durch die Erkenntnis Gottes im Fleische Jesu hervorgerufen und fordert auch eine Erkenntnis des geistigen Sinns in den „fleischlichen", d. h. äußeren Zeichen und Gesetzen des Alten Testaments.

> Vertreibet also aus euren Herzen fleischliche Gedanken, damit ihr in Wahrheit unter der Gnade seid, damit ihr zum Neuen Testament gehöret. Deshalb wird das ewige Leben verheißen im Neuen Bunde. […] Weil sie [die fleischlichen Juden] das Unsichtbare nicht fassen konnten, wurden sie durch Sichtbares gehalten. Warum wurden sie gehalten? Damit sie nicht gänzlich zugrunde gingen und zu den Götzen abfielen.[165]

---

[162] Vgl. Tertullian, *carn.* V: „So hat die Abstammung beider Naturen uns den Gottmenschen gezeigt, auf der einen Seite als den geborenen, auf der andern als den ungeborenen, hier leiblich, dort geistig, hier schwach, dort überstark, hier sterbend, dort lebend. Diese Eigentümlichkeiten der beiden Seinsweisen, der göttlichen und menschlichen, sind in gleicher Realität bei beiden Naturen vollendet, mit derselben Glaubhaftigkeit des Geistes und des Leibes. Die Wunder des Geistes Gottes haben den Gott, die Leiden den menschlichen Leib dokumentiert. Wenn die Wunder nicht ohne den Geist zustande kamen, dann ebenso wenig die Leiden ohne das Fleisch. Wenn das Fleisch mit seinen Leiden ein fingiertes war, dann war auch der Geist mit seinen Wunderkräften kein echter."

[163] Augustin erklärt jedoch, dass Auferstehung auch nur durch die Zeichen vorstellbar ist, indem man unter Auferstehung die Realität versteht, die vom Tod (den man nicht kennt) zum Leben (das man kennt) zurückkehrt. Die Auferstehung kann durch ihr Gegenteil erschlossen werden und auch der Mensch, der den Auferstandenen nicht leiblich erfahren hat, kann ein Wissen von der Auferstehung besitzen, gerade auch weil er diese nie erlebt hat. Vgl. *gn. litt.* VIII,16,34.

[164] *Io. ev. tr.* III,18 (CCL 36,28,14–16): „Facta enim sunt illa uisibilia corporaliter per creaturam, in quibus typus ostenderetur, non utique substantia ipsa demonstrabatur et manifestabatur."

[165] *Io. ev. tr.* III,19 (CCL 36,28,1–3;29,24–26): „Expellite ergo de cordibus uestris carnales cogitationes, ut uere sitis sub gratia, ut ad nouum testamentum pertineatis. ideo uita aeterna pro-

„Die Juden", die im fleischlichen Verstehen verharrten,[166] erkannten den unsichtbaren einen Gott nicht wahrhaftig, sondern fielen sofort wieder zu ihren fleischlichen Bildern [*idolum*] ab, wie dem goldenen Kalb.

Sie kannten Gott nur durch die Augen, nicht aber durch die Schau des Geistes. Dieses fleischliche Missverstehen, das durch die Inkarnation aufgedeckt wurde, zeigt Augustin beispielhaft an der Beachtung des Sabbatgebotes. Der „oberflächlich" verstehende „Jude" arbeitet am Sabbat nicht, weil er nicht auf allegorische Weise versteht, dass unter dem Ausdruck der knechtischen Arbeit der geistige Sinn der Knechtschaft, die Sünde (Joh 8,34), zu verstehen ist (vgl. *c. Faust*. XIX,8). Augustin betont, dass am Sabbat gerne gearbeitet werden darf: „Geistig beobachtet den Sabbat der Christ, indem er sich von knechtlicher Arbeit [Sünde] enthält"[167], sofern wenigstens an diesem einen Tag nicht gesündigt wird.[168] Über das sichtbare Fleisch hinaus soll der Christ also mit dem Geist die unsichtbare Gegenwart Gottes erkennen[169] und in diesem Sinne auch die alten Zeichen geistig deuten – damit er nicht durch ein fleischliches Verständnis, das alles Religiöse auf nur Sichtbares reduziert, davon abgehalten wird, in den äußeren Gesetzen die wahre Bedeutung der Gnade Christi zu erkennen.[170] Dieser Übergang vom Fleisch zum Geist, der Überstieg über das Fleischliche, ist für Augustin der epistemologische und her-

---

mittitur in nouo testamento. […] quia non poterant capere inuisibilia, per uisibilia tenebantur. quare tenebantur? ne penitus interirent, et ad idola laberentur."

166 Vgl. Raveaux, Thomas, Art. „Augustinus und die Juden", in: *Augustin Handbuch*, S. 217: „Die als Schimpfworte missverstandenen Kennzeichnungen etwa als caecus (blind) oder carnalis (fleischlich) verlieren sofort an Schärfe, wenn man sich klar macht, dass sie kein moralisches Versagen bezeichnen, sondern einen Erkenntnisstatus innerhalb augustinischer Zeichenlehre zum Ausdruck bringen."

167 *Io. ev. tr.* III,19 (CCL 36,29,13–14): „Spiritaliter obseruat sabbatum christianus, abstinens se ab opere seruili."

168 Vgl. *io. ev. tr.* XXXIV,9: „‚Dieser Mensch ist nicht von Gott, weil er den Sabbat nicht hält' (Joh 9,16). Richtiger gesagt, hielt gerade er den Sabbat, der da ohne Sünde war. Denn der geistige Sabbat ist dies: keine Sünde zu haben. Um es kurz zu sagen, Brüder, daran erinnert Gott da er den Sabbat einschärft: ‚Ihr sollt kein knechtliches Werk tun.' (Lev 23,8). Das sind die Worte des den Sabbat einschärfenden Gottes: ‚Ihr sollt kein knechtliches Werk tun'. Befraget nur die früheren Lesungen, was ein knechtliches Werk sei, und höret den Herrn: ‚Jeder der Sünde tut, ist ein Knecht der Sünde' (Joh 8,34) ."

169 *Io. ev. tr*. IV,1 (CCL 36,31,10–11): „Tanto occultior, quanto humilior." Im demütigen und erniedrigten Gott soll der verborgene erkannt werden. Ohne die Erniedrigung der Menschwerdung ist Gott unerkennbar. Das bedeutet aber umgekehrt, dass er nur im Fleisch und der Menschengestalt verborgen zu erkennen ist.

170 Vgl. *gn. litt.* IV,13,24: „Aber bereits zur Zeit der geoffenbarten Gnade ist für die Gläubigen das Sabbatgebot abgeschafft worden, das sich durch Arbeitsbefreiung an dem einen Tag ausdrückte. […] [E]inen gleichnishaften Tag des Sabbat, nämlich den Tag der Grabesruhe des Herrn, an dem er das Sakrament der Taufe empfängt und begreift, und an dem er ruht von seinen früheren Werken und, schon im neuen Leben wandelnd, erkennt, dass Gott in ihm wirkt, der Gott, der zugleich wirkt und ruht und der Schöpfung die ihr zukommende Leitung gewährt und zugleich bei sich die ewige Ruhe hat."

meneutische Unterschied von „Jude“ und Christ und *Kerneinsicht* der christlichen Religion.[171]

[*io. ev. tr.* III,20–21] Noch glaubt der Christ aufgrund von Zeichen, aber die Realität, die er glaubt, ist eben keine fleischliche Realität mehr. „*[C]ognoscant te unum verum Deum*“ (Joh 17,3 VUL). Die *cognitio dei* ist dem Glauben der Christen verhießen. Es soll geistig erkannt und wirklich geschaut werden, was noch aufgrund von Zeichen geglaubt wird. „Was nämlich ist größer als Gott selbst? Aber ist er deshalb nicht etwas, was man lernt?“[172] Jedoch weiß der Christ schon, dass in den Verheißungen des Alten Testaments alles bereits verborgen war[173] und bspw. die Landverheißung kein Land verhieß, in dem tatsächlich Milch und Honig fließen, sondern vielmehr – wie Augustin an einem Text des AT zeigt (Ps 26,4) – ein Wohnen in Gott durch *contemplatio* bedeutet. Es ist für Augustin nämlich möglich, Gott zu kennen, ohne ihn erkannt oder gesehen zu haben, obwohl er verborgen ist. Dies erläutert er anhand des Beispiels des liebenswerten Greises[174]:

> Du siehst anderseits einen gebückten Greis, der sich auf einen Stock stützt, sich kaum bewegen kann, von Runzeln überall durchfurcht ist; was siehst du da, was das Auge erfreuen könnte? Du hörst aber, daß er gerecht ist; du liebst ihn, du schätzest ihn hoch. Solche Belohnungen sind uns verheißen, meine Brüder; so etwas liebet, nach einem solchen Reiche verlanget, nach einem solchen Vaterlande sehnet euch, wenn ihr zu dem gelangen wollt, womit unser Herr kam, d.i. zu Gnade und Wahrheit.[175]

---

[171] Vgl. Dassmann, Ernst, „Schriftverständnis und religiöse Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus“, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 87 (1978), S. 267: „Religiöse Erkenntnis beginnt daher mit der Umkehr vom videre corpore ac sensibus zu einem videre corde ac interiore homine. Durch Reinigung des Herzens muss sich der Mensch von allem befreien, was dem Gegenwärtigwerden der göttlichen Wahrheit entgegensteht.“

[172] *Doctr. chr.* IV,19,38,105 (CCL 32,144,10): „Quid enim deo ipso maius est? numquid ideo non discitur?“

[173] *Civ.* XXII,9: „Denn wenn die Auferstehung des Fleisches zur Ewigkeit nicht vorangegangen wäre in Christus oder nicht eintreten würde, wie sie von Christus vorhergesagt wird oder wie sie von den Propheten vorhergesagt worden ist, von denen wieder Christus vorhergesagt ward, warum vermögen dann selbst die Toten so Großes, die für diesen Glauben, der eine solche Auferstehung verkündet, in den Tod gegangen sind?“

[174] Der Gedanke erinnert an Apuleius, *de platone et eius dogmate*, II,22: „Alle guten Menschen müssen untereinander Freunde sein, auch wenn sie sich nicht kennen, und eben durch die Kraft, durch die ihre Lebensformen und Denkweisen übereinkommen, sind sie Freunde […] denn wenn die Seele gefällt, so wird auch der ganze Mensch geliebt.“

[175] *Io. ev. tr.* III,21 (CCL 36,30,13–19): „Uides ex alia parte senem curuum, baculo innitentem, uix se mouentem, rugis undique exaratum: quid uides quod oculos delectet? audis quia iustus est; amas, amplecteris. talia nobis praemia promissa sunt, fratres mei, tale aliquid amate, tali regno suspirate, talem patriam desiderate, si uultis peruenire ad id, cum quo uenit dominus noster, id est, ad gratiam et ueritatem.“

Obwohl der Gläubige Gott und sein Reich niemals gesehen hat, ist seine Kenntnis ausreichend, um das Liebesgebot zu Gott zu erfüllen. Sowie die innere geistige Schönheit der Tugend des Greises nicht gesehen werden kann, wird er dennoch wegen dieser geliebt. In gleicher Weise kann der Christ die Gottheit *im* Fleisch lieben, auch wenn er immer nur das Fleisch sehen und erkennen konnte.[176] Dieses innere Sehen ist für Augustin das Wohnen in Gott und wird als ein geistiges Reich [*regnum*] begriffen.[177] Dieses soll der Christ erstreben (vgl. *io. ev. tr.* CXI,1). Es besteht eben in den geistigen und unsichtbaren Dingen. Der Christ soll also vor allem einen geistigen Exodus in seiner Erkenntnis – d. h. der Unterscheidung von Fleisch und Geist, von Buchstaben und Geist, von sichtbarem und unsichtbarem Reich – vollziehen, um zur geistigen, verborgenen Gegenwart Gottes zu gelangen.

II Die Philosophie des Fleisches

1 Über die Unterscheidung von Fleisch, Zeichen und Geist

Mayer bemerkt die tendenzielle Irrelevanz, die der Menschennatur und dem Fleische Christi aufgrund der augustinischen Semantik zukommt.[178] Im folgen-

[176] Vgl. *trin.* VIII,6,9. Kap. B.II.4. Hier zeigt Augustin auf, dass das Äußerliche nicht erheblich ist, sofern ohnehin vielmehr das Innere geliebt wird. Also kann auch ein leiblich Unbekannter im vollen Sinne geliebt werden, wenn man sein Inneres liebt. Er zeigt ebenso die Möglichkeit auf, wie ein Ungerechter einen Gerechten lieben kann, auch wenn er selbst die Gerechtigkeit nicht kennt. Ganz ähnlich wird hier erklärt, wie man die Gottheit im Fleische lieben soll, auch wenn man nur das Fleisch kennt, bzw. das Fleisch überhaupt nicht kennt. In beiden Fällen ist die Gottheit dem Gläubigen innerlich durch das göttliche Wort präsent.

[177] Vgl. Bissels, Paul, „Die Vergeistigung des Gottesreiches bei Augustin", in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 87 (1978), S. 156–160, hier: S. 156: „Im Mittelpunkt des altchristlichen Denkens steht die Erwartung des Gottesreiches. Diese Erwartung durchläuft einen Wandel: richtet sie sich zunächst in einer starken Spannung auf die nahe Zukunft der erneuerten Welt, so richtet sie sich später bei aufgelöster Spannung einerseits auf die Gegenwart der Kirche, andererseits auf die ferne Zukunft des Jenseits. Dieser Wandel wird beleuchtet durch die Umdeutung des Chiliasmus bei Augustin: Augustin versteht das Tausendjährige Reich der Schrift anfangs noch in herkömmlicher Weise als zukünftig-weltlich, danach aber nach dem Vorgang des Ticonius als gegenwärtig-geistig. Diese Umdeutung lässt das Schicksal der Welt zurücktreten gegenüber dem Leben des Geistes."

[178] Vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 276: „Wie gelangt der Mensch zur Erkenntnis Gottes bzw. der Transzendenz? Von der Philosophie her, so sagen wir, war die Antwort mit der Ontologie eo ipso gegeben. Das Veränderliche ist eine Funktion des Unveränderlichen; die Funktion liegt in der Verweisung. […] Aus der Strukturanalogie der Christologie mit der Ontologie der verschiedenen Seinsebenen, wonach das Veränderliche nur sofern Beachtung verdient, als es auf die Transzendenz, den alleinigen Gegenstand wahrer Erkenntnis, aufmerksam zu machen vermag, folgt, dass der vom Verbum divinum angenommene homo für sich, ebenfalls niemals Gegenstand eines theoretischen Interesses sein darf."

den Kapitel wird sich zeigen, dass Augustin im Fleisch (mithin im Zeichen) eine zentrale epistemologische Funktion sieht und durchaus in der Lage dazu ist, ein theoretisches Interesse an der Bedeutung des Fleisches zu entwickeln.[179] Obwohl alle Zeichen im Vergleich zur Sache, die sie bezeichnen, transitiv sind, weisen sie in ihrer Vergänglichkeit über sich hinaus und bleiben in ihrem zeitlichen Modus ein unhintergehbarer Ausgangspunkt, um überhaupt die Sache suchen zu können. Aus demselben Grund ist auch das Fleisch Christi in seiner Offenbarungsfunktion[180] alles andere als irrelevant.

[*io. ev. tr.* XI,5] Was ist darunter zu verstehen, wenn das Fleisch Christi gegessen werden soll, um nicht zu sterben, jedoch der Geist allein lebendig macht? „Der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch nützt nichts" (Joh 6,63). Und was bedeutet der Weggang der Jünger (Joh 6,66), die diese Aussage fleischlich und nicht geistig auffassen?

> Er bleibt, was er ist [*integer manet*], wenn du hinzutrittst; er bleibt was er ist, auch wenn du abfällst. Da er also zu den Jüngern gesagt hatte: „Wollt auch ihr weggehen?" antwortete Petrus, jener Fels, im Namen aller: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens". Gut schmeckte in seinem Munde das Fleisch des Herrn. Der Herr aber setzte es ihnen auseinander und sprach: „Der Geist ist es, der lebendig macht". Als er gesagt hatte: „Wenn jemand mein Fleisch nicht ißt und mein Blut nicht trinkt, wird er das Leben nicht in sich haben", sprach er, damit sie es nicht fleischlich auffaßten: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch aber nützt nichts; die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und Leben".[181]

---

[179] Vgl. Mayer, *Zeichen* I, S. 364–365: „Er [Augustin] lernt die corporalia mit den Augen der Bibel betrachten und wertet sie stark auf, entsprechend natürlich auch die materielle Grundlage der signa. […] Die Zeichen haben keine semantische Funktion. Ihre Aufgabe besteht einzig im admonere. Signa sind Warner, Mahner. Erkenntnis geschieht durch den inneren Lehrer Christus. […] Auch sie [Zeichen] bleiben stets draußen und regen zur Erkenntnis drinnen an, bzw. auch sie können ihre Erkenntnisfunktion nur dann erfüllen, wenn ihre res im intellectus fidei jeweils schon einsichtig geworden ist. Dies zeigt auch die Christologie der Frühschriften sacramentum incarnationis et passionis wird nur für jene Mittel der Erkenntnis, denen die res dieses sacramentum, die Menschwerdung des Verbum, durch den intellectus fidei bereits einsichtig geworden ist. Nur dem Gläubigen kann die Inkarnation zum sacrum signum werden." Dass Zeichen keine semantische Funktion haben, muss hier bei Mayer so verstanden werden, dass nicht das Zeichen sein Verstehen bewirkt – was die Pointe von *de magistro* gewesen ist. In vorliegender Arbeit wird trotzdem von Semantik gesprochen, da sich der Bezug von innerem Wort (Signifikat) und äußerem Wort (Signifikant) zwar nicht als notwendig Intention, aber trotzdem als semantische Beziehung fassen lässt.

[180] Vgl. ebenso Tertullian, *carn*. XI: „Somit sei die Seele bei Christus ein Körper geworden, damit wir sie, wenn sie geboren würde, wenn sie stürbe und, was noch mehr sagen will, wenn sie auferstände, wahrnehmen könnten."

[181] *Io. ev. tr.* XI,5 (CCL 36,113,30–39): „Integer manet te accedente, integer manet et te cadente. cum ergo dixisset discipulis: numquid et uos uultis abire? respondit petrus, petra illa, uoce

Nikodemus kam zu Jesus bei Nacht (Joh 3,2). Augustin versteht unter Nacht nicht einfach die Angabe der Tageszeit, sondern den epistemologischen und soteriologischen Zustand des Nikodemus.[182] Nikodemus redet aus der Finsternis seines Fleisches heraus [*tenebris carnis suae loquitur*]. Da für Augustin Nikodemus selbst Nacht ist und alles fleischlich versteht, ist er nicht vom Licht erleuchtet und versteht die Worte nicht, die das Licht zu ihm spricht. Es sagt aber, dass nur derjenige in das Reich Gottes kommt, der neu geboren ist. „Der Geist redet zu ihm, und er denkt an das Fleisch [schmeckt (*sapere*) das Fleisch]. Er denkt an [schmeckt] sein Fleisch, weil [er] noch nicht an das Fleisch Christi denkt [schmeckt]."[183] Augustin erläutert die Bedeutung des Fleisches Jesu durch die Brotrede (Joh 6,53–60), insbesondere durch: „Wer mein Fleisch nicht isst, wird nicht das ewige Leben haben." Wird dieser Satz fleischlich verstanden, d. h. im kannibalischen Sinne, ist er abstoßend (vgl. *en. ps.* XCVIII,9).[184] So versteht auch Nikodemus noch die Worte des Lichts fleischlich, d. h. verdunkelt. Petrus aber versteht, dass Christus Worte des ewigen Lebens hat [Joh 6,68*: Verba vitae aeternae habes*]. Christus weist ausdrücklich darauf hin, dass der Geist lebendig macht und die Worte, die er spricht, Geist und Leben ausmachen [Joh 6,63: *Verba quae locutus sum vobis, spiritus est et vita*]. Die Worte Jesu, die über die geistige Bedeutung der Zeichen und Worte aufklären, bedeuten zugleich im Verstehen den realen Übergang von einem rein fleischlichen Denken hin zu einer geistigen Einsicht.[185] Wer die Worte, die den Übergang recht erklären, richtig versteht, hat den Übergang bereits vollzogen, d. h.: ist von der Finsternis zum Tag *übergegangen*, weil er die Worte Jesu richtig – und zwar geistig – verstehen gelernt hat.[186]

---

omnium: domine, ad quem ibimus? uerba uitae aeternae habes. bene sapuit in ore ipsius caro domini. dominus autem exposuit eis, et dixit: spiritus est qui uiuificat, cum dixisset: nisi quis manducauerit carnem meam, et biberit sanguinem meum, non habebit in se uitam; ne carnaliter intellegerent: spiritus est, inquit: qui uiuificat, caro autem nihil prodest; uerba quae locutus sum uobis, spiritus est et uita."

[182] Vgl. zur Nacht als epistemologischen Zustand: *gn. litt.* IV,23,40: „Denn jenem Licht gegenübergestellt, das im Worte Gottes erblickt wird, ist jede Erkenntnis, durch die wir eine beliebige Kreatur in ihrem Selbststand sehen geradezu Nacht zu nennen. Diese Art der Erkenntnis wiederum unterscheidet sich vom Irrtum oder von der Unwissenheit jener, die eine Kreatur nicht einmal in ihrem Selbststand erfasse, und im Vergleich mit dieser Unwissenheit kann man sie ohne Übertreibung Tag nennen."

[183] *Io. ev. tr.* XI,5 (CCL 36,113,8–10): „Spiritus ei loquitur, et ille carnem sapit. carnem suam sapit, quia carnem christi nondum sapit."

[184] Vgl. Teske, *Interpretation,* S. 77.

[185] Vgl. *io. ev. tr.* CVI,6: „Er gab ihnen also die Worte, wie er sagte, die ihm der Vater gegeben; aber erst dann, als sie dieselben nicht äußerlich in die Ohren, sondern innerlich in Geist und Herz aufnahmen, nahmen sie dieselben wahrhaft auf, weil sie da erst wahrhaft erkannten; sie erkannten aber wahrhaft, weil sie wahrhaft glaubten."

[186] So kommt Mayer auch noch zu seiner positiveren Einschätzung, vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 277: „Einerseits unterstreicht Augustin durch die Betonung der Notwendigkeit der Zeichen für das Zustandekommen der Erkenntnis zugleich auch die Unumgänglichkeit der caro für

„Wollt auch ihr *gehen*?" (Joh 6,66–67) bezieht sich auf das *Weggehen*, anstelle des *Übergehens*. Wenn Christus aufgrund des fleischlichen Missverständnisses (weil er nur für einen Menschen gehalten wird) verlassen wird, dann hat nicht Christus etwas verloren. „Wenn du ohne Gott bist, wirst du kleiner sein; wenn du mit Gott bist, wird Gott nicht größer sein."[187] Der Mensch gewinnt durch die Worte des Lebens, die Christus spricht, das Leben selbst, insofern er im Hören dieser Worte zum Prinzip des Lebens (Joh 1,4) zurückkehrt bzw. übergeht. Wer das nicht versteht, ist nicht zurückgekehrt, sondern ist von der Gottheit *weggegangen*. Darum schmeckt das Fleisch des Herrn gut im Munde Petri [*Bene sapuit in ore ipsius caro Domini*]. Es soll nämlich nicht nur das Brot/Fleisch im Mund gegessen werden, sondern es soll das Fleisch geistig als Wort verstanden, d. h. ‚geschmeckt' [*sapere*], werden. Das Wort schmeckt gut, weil der Geist, der es aufnimmt, durch das Wort weise [*sapiens*] wird und dabei das Fleisch gerade nicht als Fleisch aufgefasst wird; diese Unterscheidung der Weisheit [*sapientia*] von sichtbarem Bild und göttlichem Wissen nennt Augustin die ganze Wissenschaft [*integram diviniae providentiae disciplinam*].[188] Insofern besteht der Gehalt des Fleisches Christi darin, eine (sichtbare/sinnliche) semantische Funktion zu erfüllen und damit natürlich im Verhältnis zum (intelligiblen) Bezeichneten eine sekundäre Rolle zu haben.[189] Die hauptsächliche Funktion des Fleisches ist, zu offenbaren.[190] Das, was geoffen-

---

die Erkenntnis des Verbum, zumal deren Zeichenhaftigkeit im Heilswerk Christ, also im phänomenalen Verhalten des Jesus der Geschichte gründet. […] Berücksichtigt man, dass alles Veränderliche bei Augustin seine Werthaftigkeit allein auf seine transzendentale Verweisungsfunktion hin empfängt, die in der caro Christi ihre Akme erreicht, so kann von einer Geringschätzung dieser caro keine Rede sein."

[187] *Io. ev. tr.* XI,5 (CCL 36,113,26–27): „Si fueris sine deo, minor eris; si fueris cum deo, maior deus non erit."

[188] Vgl. *vera rel.* XX,40: „So glaubt er denn, das, was er sich, von solchen Phantasiebildern betrogen, etwa vorstellt, auch wirklich zu erkennen. Wenn er nun die wahre Wissenschaft, wie sie von Gott vorgesehen ist, nicht erfasst, aber sich einredet, sie zu erfassen, versucht er wohl dem Fleisch zu widerstehen, und erfindet Abbilder der sichtbaren Dinge. […] Wahrlich, es ist sehr leicht, das Fleisch zu verwünschen, aber sehr schwer, nicht fleischlich zu denken [*carnaliter sapere*]."

[189] Vgl. Norris, *structure*, S. 390–391: „Following the soteriology of John, Augustine speaks more often of Christ's saving power as the way to God than of the saving power of the cross and resurrection. […] The flesh of Christ is an instrument by which we may come to know God in himself." Vgl. Stefano, *Lordship*, S. 9: „Geerlings, for example, has pointed out that the possibility exists that in Augustine's scheme Christ's flesh might end up bearing only sign value. Yet the presence of ambiguity does not necessarily imply that Augustine in fact reduces the flesh of Christ to the function of a mere sign." Dass das Fleisch, auch wenn es zuallererst Zeichenfunktion hat, darum nur eine minderwertige Rolle spielt, ist in Anbetracht seiner soteriologischen Funktion kaum gegeben (ebd. S. 11).

[190] Vgl. Heintz, Michael, „The Immateriality and Eternity of the Word in St. Augustine's Sermons on the Prologue of John's Gospel", in: *Augustine, Presbyter Factus Sum*, Joseph T. Lienhard, Earl C. Muller, Roland J. Teske (Hrsg.), New York 1993, S. 393–402, hier: S. 395: „But this antithesis carnalis versus spiritualis is not crypto-dualistic for Augustine, since he expresses the paradox of the Incarnation: while flesh has blinded us, the flesh which the Word assumes heals us." &

bart wird, befindet sich aber *hinter* dem Fleisch, und dieses muss als Zeichen erst *durch*schaut und durchbrochen werden, d. h. das Fleisch muss gekreuzigt werden: „Die Schrift war nämlich noch verschlossen, niemand hat sie verstanden. Der Herr wurde gekreuzigt, und die Schrift wurde geschmolzen wie Wachs, sodass alle Niedrigen sie verstehen könnten."[191] Die instrumentale oder wirkursächliche Heilung durch die Annahme oder Opferung des Fleisches kommt im Gegensatz zu diesem *hermeneutischen Durchbruch* bei Augustin nur marginal vor. Nichtsdestotrotz sollte darin nicht eine Missachtung der theologischen Bedeutung des Fleisches gesehen,[192] sondern vielmehr mit Cassidy anerkannt werden, dass die Mittlerschaft zur ewigen Gottheit in der Erscheinung im transitiven Fleisch gegeben ist. Das Fleisch – als Veränderliches – kann gar keine übergeordnete Rolle einnehmen, sofern ja das Veränderliche/Sterbliche gerade in der Vermittlung überwunden werden soll.[193] An der Auffassung des Fleisches, ebenso wie an der Erkenntnis eines Zeichens, unterscheiden sich – in der Krisis des äußerlichen, fleischlichen und alten Denkens – die Alternativen des Übergangs zur Gottnatur Christi oder des Weggangs vom erlösenden Bekenntnis seiner göttlichen Natur.

2 Über fleischliche und geistige Erkenntnis

Die sichtbare Erscheinung des Fleisches

[*io. ev. tr.* XIII,3] Augustin nimmt den Vers Psalm 46,7 [VUL] zum Anlass, ihn mit der Zweinaturenlehre in Beziehung zu setzen und zu erklären: „Der König der

Ebd. S. 397: „God, though present in the world, is not confined to or contained by the world, but, inversely, maintains the world by His indwelling presence. In fact, God, while unseen, is certainly more present to us than anyone or anything else. The Incarnation is explained by Augustine, not in terms of God becoming present to humanity (for He is that), but as an act which, through divine humility, makes God, who is eternally present, recognizable to us."

[191] *En. ps.* XXI,2,15 (CCL 38,126,11–14): „Clausa enim erat scriptura; nemo illam intellegebat; crucifixus est dominus, et liquefacta est sicut cera, ut omnes infirmi intellegerent scripturam."

[192] Vgl. Cary, Phillip, *Outward Signs, The Powerlessness of External Things in Augustine's Thought*, Oxford 2008, S. 247: „Those who receive these things well […] are what they have received, which is to say, they are the Body of Christ, the church. […] This can be taken as evidence against sacramental realism in Augustine, or else […] as evidence that he simply has no piety devoted to Christ's flesh, no notion of what to think or do about the external presence of Christ's literal body and blood." Richtig ist, dass Augustin keine performative Realpräsenz kennt. Jedoch zu behaupten, Augustin wisse mit dem Fleisch gar nichts anzufangen, geht sicherlich zu weit. Augustin ist immerhin der Ansicht, dass sich der ganze Glaube durch das Zeichen im Fleisch vermittelt und über es hinausführt.

[193] Vgl. Cassidy, *Per Christum*, S. 122–143, hier: S. 129: „The mediatorship of Christ is possible because 'the Word was made flesh'. The healing ministry of Christ the Physician is founded in the truth of the incarnation. In assuming his human nature Christ not only shows us the way to God but actually becomes the way."

ganzen Erde, lobsingt ihm weise!“[194] Augustin geht von dem Gegensatz aus, dass der König der ganzen Erde universell gedacht werden muss, also nicht auf einen Teil der Erde reduziert werden darf [*Ne in una parte velis intellegere*]. Christus ist nicht nur König in Nordafrika (Donatisten), sondern in der ganzen Welt. Dennoch ist dieser König nur in einem Teil der Erde erschienen [*omnis terrae rex, qui visus est in una parte terrarum*], wo er an einem Orte gesehen wurde und dort alles Menschliche an sich hatte, gelitten hat und gestorben ist. Wie kann also der König von allem, der Gott ist, universell sein und zugleich im Begrenzten erscheinen? Was in der Begrenztheit den fleischlichen Augen erschienen ist, war das Fleisch des Menschgewordenen. In diesem sterblichen Fleisch war die unsterbliche Majestät verborgen. Die Frage nach dem begrenzten Fleisch erweitert sich zur Frage nach der zweiten göttlichen Natur:

> Was an einem Orte gesehen wurde, war Fleisch; dem fleischlichen Auge zeigte sich das Fleisch; in dem sterblichen Fleische war die unsterbliche Majestät verborgen. Und mit welchen Augen wird man den fleischlichen Organismus durchdringen und die unsterbliche Majestät anschauen können? Es gibt noch ein anderes Auge, es gibt noch ein inneres Auge.[195]

In Entsprechung der begrenzten fleischlichen Erscheinung und der universellen verborgenen Präsenz Gottes im Fleische unterscheidet Augustin zwei menschliche Erkenntnisvermögen: zum einen die Sinneswahrnehmung der fleischlichen Augen, die nur das Äußere und Begrenzte sehen können, und zum anderen das geistige Auge [*oculus interior*], das zur Erkenntnis des Inneren, Geistigen und Universellen fähig ist. Augustin weist nun mit Dringlichkeit darauf hin, dass die Gottheit nur durch das geistige Auge, d. h. durch das übersinnliche Erkenntnisvermögen, erkannt werden kann.

Dieses Erkenntnisvermögen wird mit Tobit erklärt, der – obwohl blind – doch die unsichtbare Gerechtigkeit des Lebens sehen konnte (Tob 4). So wird Philippus mitgeteilt, dass durch den Sohn der Vater gesehen werden kann (Joh 14,9):

> „Philippus, wer mich sieht, der sieht auch den Vater“. Diese Augen sind im Verstande, diese Augen sind im Geiste. Nachdem es darum im Psalme geheißen hat: „Denn König der ganzen Erde ist Gott“, heißt es weiter: „Lobsinget verständig“. Denn wenn ich sage: „Lobsinget unserm Gott, lobsinget“, so meine ich mit Gott

[194] *Io. ev. tr.* XIII,3 (CCL 36,131,33–34): „Rex omnis terrae deus […]: psallite intellegenter.“ (Ps 46,3). An dieser Stelle liest die Vulgata „sapienter“, Augustin zitiert jedoch „intelligenter“ im Johanneskommentar: „Lobsingt ihm mit Einsicht/verständig.“

[195] Vgl. *io. ev. tr.* XIII,3 (CCL 36,131,19–23): „Quod uidebatur in loco, caro erat; oculis carneis caro apparebat; in carne mortali maiestas immortalis occultabatur. et quibus oculis maiestas immortalis penetrata compage carnis poterit intueri? est alius oculus, est interior oculus.“

> unsern König. Aber unsern König habt ihr als Mensch unter Menschen gesehen, ihr habt ihn gesehen, leidend, gekreuzigt, gestorben; in jenem Fleische, das ihr mit körperlichen Augen sehen konntet, war etwas verborgen. Was war dort verborgen? „Lobsinget verständig"; suchet nicht mit den Augen, was man nur mit dem Geiste sieht. „Lobsinget" mit der Zunge, weil er unter euch Fleisch war; aber weil „das Wort Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat", so widmet dem Fleische den Schall [der Worte], widmet Gott den Aufblick des Geistes.[196]

Wer im Fleisch des Gekreuzigten[197] seinen König erkennen kann, weil er Fleisch geworden ist, und das Wort Gottes darin als verborgene Gegenwart vom oberflächlichen Fleisch unterscheidet, der kann auch weise loben: Mit Schall singt er dem Fleisch, mit dem Geist ‚lobt' er die verborgene Gottheit. Den Vater durch den Sohn zu sehen bedeutet also, das verborgene Wort Gottes durch das Fleisch zu sehen.[198] Durch die Negation, die begrenzte sinnliche Anschauung des Fleisches, erfolgt der Überstieg zur inneren Schau des unbegrenzten gegenwärtigen Gottes(-begriffs).

Die gesuchte Gotteserkenntnis geht also über die sinnliche Erfahrung hinaus und soll gerade in der apriorischen Schau der göttlichen geistigen Gegenwart bestehen. Augustin wendet die Unterscheidung von sinnlich und geistig auf die semantische Differenz von äußerem Wort und innerem Wort an [*reddite sonum carni, reddite Deo mentis obtutum*.] Das äußere wahrnehmbare Wort gibt sich auf seiner Ebene der Niedrigkeit im Fleische zurück. Die verborgene Gottheit wird jedoch gelobt, indem sie apriori erkannt wird – im *obtutus mentis* wird im Fleisch das göttliche Wort erkannt, das Mensch geworden ist. In diesem zweiten Sinne wird nicht nur mit der Zunge gelobt, sondern „*psallite intelligenter*" mit dem Verstand. Wieder werden Ontologie, Erkenntnistheorie und semantische Differenz zur Maßgabe für das rechte Bekenntnis und das rechte Lob des religiösen Menschen – sie werden unmittelbar aus der Doppelnatur des inkarnierten Wortes abgeleitet. In dieser Weise leitet Augustin die Form der Religion aus ihrem primären

---

[196] *Io. ev. tr*. XIII,3 (CCL 36,131,31–38): „Philippe, qui uidet me, uidet et patrem. isti oculi in intellegentia sunt, isti oculi in mente sunt. ideo cum dixisset psalmus: quoniam rex omnis terrae deus, subiecit statim: psallite intellegenter. quod enim dico: psallite deo nostro, psallite, deum dico regem nostrum. sed regem nostrum inter homines uidistis tamquam hominem, uidistis passum, crucifixum, mortuum; latebat aliquid in illa carne quam oculis carneis uidere potuistis."

[197] Vgl. *c. iul*. II,9,2. Das Fleisch Christi bewirkt das Heil des menschlichen Fleisches. Und *c. iul.* II,6,2–8,2: Auch wenn das Fleisch als Gegenstück zum Heilsprinzip des gnädigen Geistes aufgefasst wird, ist es von Gott geschaffen und nicht an sich Sünde (wie bei den Manichäern), sondern nur durch Sünde belastet.

[198] Vgl. *io. ev. tr*. XCVIII,2: „Die wahren Wunden des Gekreuzigten und das Blut des Durchstochenen nicht in derselben Weise von den Fleischlichen wie von den Geistigen aufgefaßt wird und für jene Milch ist, für diese Speise, weil sie, wenn sie auch nicht mehr hören, doch mehr verstehen."

Gegenstand ab, was seiner selbst gegebenen Definition entspricht, sich an die wahre (inkarnierte) Gottheit zurückzubinden (*vera rel.* CVIII,295–CXI,307). Augustin betont im Psalmkommentar die Falsifizierung des fleischlichen Scheins durch die Inkarnation:

> Er hat daher die Strafe für die eitle Vorstellung erhalten und die Wahrheit verloren. Sowie nämlich die Illusion die Strafe der Seele ist, so ist die Wahrheit ihr Lohn. Aber als wir mitten in diesen Illusionen, festgesessen waren kam [*venit*] die Wahrheit zu uns, und fand [*invenit*] uns bedeckt von Illusionen, nahm unser Fleisch an, oder eher von uns, das heißt vom Menschengeschlecht. Er ist den fleischlichen Augen erschienen, um durch den Glauben diejenigen zu heilen, welchen er die Wahrheit hatte zeigen wollen, damit die Wahrheit dem geheilten Auge sich öffne. Er selbst ist nämlich die Wahrheit, die er uns versprochen hat, als sein Fleisch erschien, damit der Glaube seinen Anfang nehme, dessen Lohn die Wahrheit sei. Es hat nämlich nicht Christus sich selbst in der Welt gezeigt, sondern nur sein Fleisch hat er gezeigt.[199]

Das fleischliche, illusorische Schein-Denken des Menschen muss also erst durch die Unterscheidung der im Fleisch erschienen Wahrheit geklärt werden: Der Inkarnierte ist das Kriterium des wahren Denkens, das aus dem Schein befreit.

[*io. ev. tr.* XIII,4] Christus ließ sich von Johannes, dem Diener, taufen. Dann erst taufte er selbst seine Jünger. Dies hat er getan, damit keiner die Taufe der Diener Christi ablehnt, wenn der Höchste sie selbst angenommen hat. Diese *via humilitatis* ist der Weg zur Wahrheit. Weil sich die Wahrheit in Demut erniedrigt hat, gelangt der Mensch durch diese Demut zu seiner Niedrigkeit:

> Er ist es, wohin du gehst, er ist es, worauf du gehst; nicht durch ein anderes gehst du zu einem andern, nicht durch ein anderes kommst du zu Christus, durch Christus kommst du zu Christus. Wie durch Christus zu Christus? Durch Christus den Menschen zu Christus dem Gott, durch das Fleisch gewordene Wort zu dem Worte, welches im Anfang war Gott bei Gott; von dem, was der Mensch aß, zu dem, was die Engel täglich essen.[200]

---

[199] Vgl. *en. ps.* XXXVII,11 (CCL 38,390,23–33): „Accepit ergo poenam illusionis, amisit ueritatem. sicut enim poena est animae illusio, sic praemium animae ueritas. sed in his illusionibus constituti cum essemus, uenit ad nos ueritas, et inuenit nos coopertos illusionibus, suscepit carnem nostram, uel potius a nobis, id est a genere humano. apparuit oculis carnis, ut per fidem sanaret eos quibus ueritatem fuerat monstraturus, ut sanato oculo ueritas patesceret. ipse enim est ueritas, quam nobis promisit, cum caro eius uideretur, ut fides inchoaretur, cuius praemium ueritas esset. non enim se ipse christus demonstrauit in terra, sed demonstrauit carnem suam." (Übersetzung: SW)

[200] *Io. ev. tr.* XIII,4 (CCL 36,132,12–17): „Ipsa est quo is, ipsa est qua is; non per aliud is ad aliud, non per aliud uenis ad christum; per christum ad christum uenis. quomodo per christum ad

In der Menschengestalt ist die demütige entäußerte Gottheit anzutreffen, und durch diese gelangt man zum „Brot der Engel", zum ewigen Wort, das die Wahrheit ist und die eigentliche geistliche *Speise* der Eucharistie darstellt.[201] Christus vermittelt in sich selbst als Mensch sich selbst als Gott. Der Mensch, der diese Demut des verborgenen göttlichen Wortes erkennen kann, hat in sich eine Erkenntnis Christi erlangt, die in Übereinstimmung zur Menschwerdung steht: „Damit wir erkennen, welch ein Unterschied sei zwischen einem Menschen, der bloß Mensch ist, und einem Menschen, der zugleich Gott ist."[202] Die Unterscheidung der beiden Naturen erfolgt durch die Differenzierung von sinnlich und geistig, die im Weg der Demut Christi markiert ist: Weil Christus ins Fleisch hinabstieg, kann die Erkenntnis das Fleisch übersteigen. Die Transzendierung über alle sinnliche Imagination hinaus wird gerade durch die „most embodied" Vorstellungen des Übersinnlichen erreicht, d. h. das begrenzte Fleisch der Inkarnation und der Auferstehung des Leibes.[203] Weil das Ideal ultimativ real, also sichtbar gedacht wird, ist damit die Differenz von sichtbarer Welt und unsichtbarer Gottheit bestimmt worden. Durch die Unterscheidung der Menschheit Christi ist die übersteigende Erkenntnis seiner Gottheit erreicht.

[*io. ev. tr.* XIII,5] Augustin erklärt deutlicher, wie die symbolischen Redeweisen des Johannesevangeliums zu verstehen sind. Dabei soll erneut eine fleischliche/dingliche von einer geistigen Hermeneutik unterschieden werden. Essen die Engel ihr Brot – Gott –, so zerfleischen sie ihn ja nicht. Das materielle Brot vergeht, wenn es gegessen wird, Gott und die Gerechtigkeit vergehen aber nicht, wenn aus ihnen gelebt wird (sich von ihnen ernährt wird).[204]

---

christum? per christum hominem ad christum deum; per uerbum carnem factum, ad uerbum quod in principio erat deus apud deum; ab eo quod manducauit homo, ad illud quod quotidie manducant angeli."

[201] Vgl. Fries, Thomas, Eucharistische Spiritualität bei Augustinus von Hippo, Würzburg 2016 [Cassiciacum 53], S. 135: „Konkret bedeutet dies, dass die Zuhörer Jesu während seiner Zeit auf Erden durch seine Worte als ewiges Wort Gottes geistliche Nahrung (oder auch Trank) erhielten. […] ‚Er [Christus] ist wahrhaft das Brot der Engel, die das Wort Gottes auf eine Weise speist, die nicht verderblich ist; damit auch die Menschen davon essen, ist er Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt. Als Brot vom Himmel rieselt er herab auf die ganze Welt durch die Wolken des Evangeliums, genauer durch die Herzen seiner Prediger, die geöffnet sind, als seien es Himmelstore' [en. ps. 77,17]." Im Folgenden kurz zitiert: Fries, *Eucharistie*.

[202] *Io. ev. tr.* XIV,1 (CCL 36,141,3–4): „Ut distinguamus quid intersit inter hominem hominem, et hominem deum."

[203] Vgl. Burrus, Virginia, „Carnal Excess: Flesh at the Limits of Imagination", in: *Journal of Early Christian Studies* 17/2 (2009), S. 247–265, hier: S. 256.

[204] Vgl. zur Art der Umwandlung und Verspeisung des geistigen Wortes *en. ps.* XXXIII,2: „Wie aber wird Speise zu Milch? […] Wie anders als hindurchwandernd durch das Fleisch? Denn die Mutter wirkt das: Was die Mutter isst, das isst das Kind, weil aber das Kind noch das Brot nicht essen kann, so ist ihm die Mutter das fleischgewordene Brot, und sie nährt durch die Demut der Brüste […] das Kind mit Brot. Wie also nähert uns mit dem Brote selbst die Weisheit

Gott steht über den Unterscheidungen der Materie. Das Licht wird gesucht, damit der Mensch im Licht sehend die Quelle findet, um seinen Durst zu löschen. Gott ist symbolisch Licht, Quelle und Wasser. Im Abgrund seines Herzens [*fauces cordis*] soll erkannt werden, dass Gott nicht an sich Licht oder Wasser ist, weil sie sichtbar und unterschieden sind. Vielmehr ist „Gott […] dir alles zugleich" [*Deus tibi totum est*]. Gott ist dem Menschen aber alles geworden, alles, was er trinkt, sieht, hört [*quod bibis, hoc vides, hoc audis. Totum tibi fit Deus*]. Gott ist die eine unsichtbare geistige Realität, die durch die verschiedenen Symbole und Bilder (nicht adäquat[205]) ausgedrückt werden soll und auch durch alles *bedeutet* werden kann, weil er als geistiges und omnipräsentes Prinzip von allem ununterschieden ist. „Alles kann von Gott gesagt werden, und nichts wird angemessen von Gott gesagt. Nichts ist reicher als diese Armut. Du suchst einen passenden Namen, du findest keinen; du suchst ihn irgendwie zu nennen, du findest alles."[206] Gott wird also mit Symbolen der materiellen Welt zum Ausdruck gebracht, jedoch darf er niemals auf den sinnlichen Gehalt dieser Symbole reduziert werden. Gott ist vielmehr das Licht der Erkenntnis, um hinter diesen materiellen Zeichen die geistige Realität angemessen erkennen zu können. Das Objekt dieser Erkenntnis – Gott – und das Licht, durch das das Objekt erkannt wird, sind in der religiösen Erkenntnis nicht unterschieden, wie es in der sinnlichen Erkenntnis der Fall wäre. Tatsächlich „hinter" oder „über" die materiellen Zeichen (Fleisch) hinaus blicken zu können heißt, dass Gott bereits durch sich selbst den Geist des Erkennenden erleuchtet. Dieses Licht ist Nahrung des Geistes, ohne dass es durch den „Verzehr" verbraucht würde.

[*io. ev. tr.* XIII,11] Augustin weist darauf hin, dass er Irdisches und Menschliches redet, weil er noch zu Fleischlichen spricht und alles, was er sagt, eingeschränkt werden muss. Trotzdem ist die Kirche niemals ohne Christus, auch wenn sie ihn nicht einfach benennen kann. Augustin bringt das Beispiel, dass jemand seinen Freund bittet, in seiner Abwesenheit auf seine Braut zu achten. Der Abwesende kann von seinem Freund getäuscht werden. In dieser Weise versuchen Häretiker in der Kirche zu täuschen, bedenken dabei aber nicht, dass Christus immer bei seiner Kirche ist, auch wenn er abwesend zu sein scheint.[207] Diese Gegenwart

---

Gottes? Denn das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt" (Joh 1,14)." Vgl. *en. ps.* CXIX,2, & Hardy, *Incarnation,* S. 208–209.

[205] Vgl. Augustinus, *lib. arb.* II,32: „Das wird dir vielleicht noch dunkel scheinen, weil man das Unsichtbare nicht stets mit einem sichtbaren Gleichnis ganz sinnfällig machen kann."

[206] *Io. ev. tr.* XIII,5 (CCL 36,133,38–41): „Omnia possunt dici de deo, et nihil digne dicitur de deo. nihil latius hac inopia. quaeris congruum nomen, non inuenis; quaeris quoquo modo dicere, omnia inuenis."

[207] Vgl. *io. ev. tr.* XIII,11: „Er empfahl seinem Freunde seine Braut, zog fort, um ein Reich in Besitz zu nehmen, wie er selbst sagt im Evangelium, und ist doch gegenwärtig der Majestät nach. Es mag der Freund getäuscht werden, der über das Meer gereist ist, und wenn er wirklich getäuscht wird, wehe dem, der täuscht. Was suchen sie aber Gott zu täuschen, Gott, der in die Herzen aller blickt und die Geheimnisse aller durchforscht?"

kann nur unangemessen benannt werden, und diese Ambiguität nutzen Häretiker, um die Braut (Kirche) ihrem Bräutigam (Christus) abzujagen.

Die rechte Erkenntnis der verborgenen Gegenwart Gottes soll folglich vor jeder Spaltung bewahren. Die Klage, die Augustin über die verlorene Einheit in Christus äußert, soll hier nicht ungenannt bleiben, auch wenn Augustin sie, wie die Einheit selbst, nicht aussagen kann:

> Ist der so weit entfernt, der hier seine Braut zurückließ? Weißt du nicht, daß der, welcher von den Toten auferstand, zur Rechten des Vaters sitzt? Wenn die Juden ihn verachteten, da er am Holz hing, kannst du ihn nicht verachten, da er im Himmel thront? Es möge eure Liebe wissen, daß ich hierüber großen Schmerz leide, aber, wie bemerkt, ich überlasse das übrige eurem Nachdenken. Denn ich kann es nicht sagen, wenn ich auch den ganzen Tag rede; wenn ich auch den ganzen Tag wehklage, es reicht nicht hin; ich vermag es nicht auszudrücken, wenn ich auch wie der Prophet sagt, „einen Tränenquell" hätte ; aber auch, wenn ich mich in Tränen verwandelte und zu Tränen würde, in Zungen mich verwandelte und zu Zungen würde, es wäre zu wenig.[208]

[*io. ev. tr.* XIII,12] Johannes verweist auf Christus als den wahren Bräutigam, weil er die Braut hat. „[Johannes:] ‚Ich bin da zum Hören, jener zum Reden; denn ich muß erleuchtet werden, jener ist das Licht; ich bin Ohr, jener das Wort.' Also der Freund des Bräutigams steht da und hört ihn. Warum steht er da? Weil er nicht fällt. Warum fällt er nicht? Weil er demütig ist."[209] Demütig zu sein heißt, in Christus Stand zu nehmen und nicht zu fallen.[210] Sich Christus in Demut zu unterstellen [*substare*] bedeutet, nicht zu fallen oder zu sterben [*cadere*]. Die Demut zeichnet sich aber gerade durch das Hören auf die Worte des Bräutigams aus. Der Gläubige wird also zur „Braut" Christi, wenn er auf seine Stimme hört, d. h. das Wort, das sich ihm selbst gibt, aufnimmt. Diese Aufnahme soll nicht wie bei der Verführung Evas durch die Schlange bedroht werden. Die Braut Christi soll jungfräulich sein. Augustin allegorisiert die Jungfräulichkeit auf rationaler Ebene und versteht sie

---

[208] *Io. ev. tr.* XIII,11 (CCL 36,136,31–137,40): „Usque adeo absens est qui hic reliquit sponsam suam? nescis quia ille qui a mortuis resurrexit, ad dexteram patris sedet? si contemserunt eum iudaei in ligno pendentem, tu contemnis in caelo sedentem? nouerit caritas uestra magnum dolorem me pati de hac re; sed, ut dixi, dimitto cetera cogitationibus uestris. non enim dico, si loquar tota die; si plangam tota die, non sufficio; non dico, si habeam, sicut dicit propheta: fontem lacrymarum, sed si conuertar in lacrymas, et lacrymae fiam, in linguas, et linguae fiam, parum est."

[209] *Io. ev. tr.* XIII,12 (CCL 36,137,6–10): „Ego sum in audiendo, ille in dicendo; ego sum enim illuminandus, ille lumen; ego sum in aure, ille uerbum. ergo amicus sponsi stat et audit eum. quare stat? quia non cadit. quare non cadit? quia humilis est."

[210] Vgl. Roles, *Schriftwort,* S. 199: „‚Stehen' (Joh 3,29) bedeutet: verharren in der empfangenen Gnade."

gerade nicht als körperliche Jungfräulichkeit[211] (!): „*Ubi est ista virginitas? non enim in corpore.*“ Die Jungfräulichkeit des Geistes besteht in unversehrtem Glauben, fester Hoffnung, aufrichtiger Liebe.[212] In Demut die Lehre des Wortes aufnehmen und bewahren ist die Jungfräulichkeit, die die Braut treu sein lässt gegenüber dem Bräutigam. Das Wort ist ein aus Gnade gegebenes Wissen, und die Offenheit, es aufzunehmen und zu bewahren, bedeutet, in Christus Stand zu nehmen. Von ihm erleuchtet zu sein[213] bedeutet, nicht zu fallen wie Eva – umgekehrt bedeutet eine treue „Braut“ zu sein also, geistig erkannt zu haben. Augustin überführt das Bild der „Eva“ in das Bild der „Maria“ und macht aus dieser das Vorbild der gläubigen Seele, die die Sache (das göttliche Wort) in sich aufnimmt und so „hörend“ treu ist.

---

[211] Spricht man vom „vergifteten Bild der Sexualität“ des Augustinus (Eberhard Schockenhoff, „Wider die Sexlust“ in: *Christ & Welt* Nr. 19, 2. Mai 2019, S. 5), dann muss auch berücksichtigt werden, dass Augustin eine geistige Auffassung von Jungfräulichkeit und Sexualität besitzt und nicht in pathologischer Weise alles Sexuelle aus seinem Körper zu verbannen versucht – oder die Erbsünde gar wie eine sexuell übertragbare Krankheit versteht. Wie an dieser Stelle deutlich wird, interessiert er sich beispielsweise gar nicht für die körperliche Jungfräulichkeit. Vgl. weitere Aussagen zur Sexualität *en. ps.* L,10: „Denn sieh, in Sünde wurde ich empfangen' […]. Nicht darum werden in Sünden die Menschen geboren, weil es Sünde ist, sich mit seinem Gatten zu einen, sondern weil das, was wird, eben aus einem Fleische wird, das Strafe ist. Denn die Strafe des Fleisches ist der Tod, und die Sterblichkeit liegt eben darin.“ Vgl. *c. iul.* II,16,1–2: „Denn ich nenne die eheliche Vermischung, d. h. die um der Kindererzeugung willen, nicht nur nicht schlecht, sondern nenne sie im Gegenteil gut. Denn wenn die Menschen wirklich so sehr dem Übel der Lust unterworfen wären, dass sie weitab von der Ehrbarkeit der Ehe alle ohne Unterschied und überall wie Hunde sich zueinanderlegten, wäre deswegen nicht die Erschaffung der Körper widerlich, deren Urheber Gott ist.“ Das Problem ist nicht die Sexualität oder der natürliche Sexualakt an sich, sondern dass Sex nur eine sterbliche Natur erzeugen und nicht ohne die Sünde der Gier vonstatten gehen kann. Vgl. *c. iul.* II,16,5: „Wenn du also gesagt hast, selbst wenn Ehebruch geschieht, ist die Vermischung selbst in sich gut, weil sie natürlich ist, aber die Ehebrecher gebrauchen sie in schlechter Weise, warum willst du dich nicht dazu verstehen, dass genauso die Lust schlecht sein kann und die Verheirateten sie dennoch um der Zeugung willen gut gebrauchen? […] Oder wenn auch bei den Ehebrechern die Vermischung beider Geschlechter gut ist [!], doch die Schlechten sie schlecht gebrauchen.“& Ebd. II,18,3: „Das Übel mit dem ein Mensch geboren wird, ist nicht Frucht der Körper, Geschlechter und Verbindungen – (also) von Gütern, deren Urheber Gott ist, – sondern (ist Frucht) jener ersten Übertretung, deren Urheber der Teufel ist.“ Ein ähnliches Bild von Augustins Auffassung der Sexualität entsteht in Schockenhoff, Eberhard, „Der lange Schatten des Augustinus – oder: Was heißt menschenwürdige Sexualität?“, in: *Internationale katholische Zeitschrift ‚Communio'* 41 (2012), S. 197–212.

[212] Vgl. *io. ev. tr.* XIII,12 (CCL 36,137,30–31): „Quae est uirginitas mentis? integra fides, solida spes, sincera caritas.“ Vgl. *io. ev. tr.* XIII,13: Hier betont Augustin, dass die körperliche Jungfräulichkeit der Donatisten nichts bedeutet, wenn sie die Liebe, also die Jungfräulichkeit des Herzens, nicht bewahren.

[213] Vgl. *io. ev. tr.* CXI,5: „Aber weil Du mich gesandt hast, darum haben sie erkannt; also haben sie aus Gnade erkannt.“

3 Jesu Fleisch und die Hände der Verfolger

[*io. ev. tr.* CXII,3] Augustin interpretiert zunächst das *ego sum* Christi aus seiner semantischen Position heraus. Ebenso fragt er, was es bedeuten kann, Christus in der Weise der Verfolger *zu suchen*. In diesem Zusammenhang soll hier Jesu Fleisch und die *Hände der Verfolger* ausführlicher besprochen werden. Augustin nimmt diese Stellen (Joh 18,4–6) zum Anlass, um zu erklären, wie die Gottheit Christi richtig *erfasst* werden muss.

> Denn Gott war verborgen [*latere*] im Fleische, und der ewige Tag war so verdeckt [*occultare*] durch die menschlichen Glieder, daß der zum Tode Bestimmte von der Finsternis mit Laternen und Fackeln gesucht wurde. ‚Ich bin es', sagt er und stürzt die Gottlosen nieder. Was wird er einst als Richter tun, der als ein zu Richtender so tat? Was wird er einst als Herrscher vermögen, der als ein dem Tode Geweihter solches vermochte? Auch jetzt spricht Christus überall durch das Evangelium: ‚Ich bin es.'[214]

Augustin versteht diese Selbstbezeichnung Christi geradezu als Hervorbrechen des göttlichen Wortes aus dem Fleisch, die zum einheitlichen Schriftsinn analog ist. Die Verfolger kamen und *suchten* (Joh 18,7–9: „Wen sucht ihr?") Christus im Fleisch und kamen, um das Fleisch Christi mit ihren Händen zu ergreifen und zu töten – deshalb hat Christus Fleisch angenommen, damit er im Fleisch getötet wird.[215] „Denn wenn sie so hinzugehen würden, so würden sie ihn nicht ergreifen, um ihn mit den Händen zu töten, sondern um ihn mit den Herzen aufzunehmen. Nun aber, als sie ihn auf diese Weise ergriffen, entfernten sie sich noch weiter von ihm und banden ihn, von dem sie vielmehr gelöst werden sollten."[216] In der Weise, wie die Verfolger zu Christus kamen, ihn aus Ungerechtigkeit leiblich töten wollten, kam Christus zu den Verfolgten, um aus Gerechtigkeit vom Tod zu befreien. Er setzte sich zum Heil den Händen der Verfolger aus.[217]

---

[214] *Io. ev. tr.* CXII,3 (CCL 36,634,11–16): „Deus enim latebat in carne; et sempiternus dies ita membris occultabatur humanis, ut laternis et facibus quaereretur occidendus a tenebris. ego sum, dicit, et impios deicit. quid iudicaturus faciet, qui iudicandus hoc fecit? quid regnaturus poterit, qui moriturus hoc potuit? et nunc ubique per euangelium: ego sum, dicit christus."

[215] Vgl. *io. ev. tr.* CXIX,4: „Durch die Niedrigkeit Christi nämlich werden wir gereinigt; denn wenn er sich nicht erniedrigt hätte und gehorsam geworden wäre bis zum Tode des Kreuzes, so wäre gewiß sein Blut zur Vergebung der Sünden, d. h. zu unserer Reinigung nicht vergossen worden."

[216] *Io. ev. tr.* CXII,6 (CCL 36,636,5–9): „Si enim sic accederent, non eum manibus occidendum, sed recipiendum corde comprehenderent. nunc autem quando eum illo modo comprehenderunt, tunc ab illo longius recesserunt; et ligauerunt eum a quo solui potius uelle debuerunt."

[217] Augustin sieht ebenfalls die Möglichkeit, dass Christus sich unreinen Händen aussetzt, um zu heilen. Der Gedanke sich als Leiblicher auszusetzen, bleibt gleich. Vgl. *io. ev. tr* VII,19: „Er vermutete aber deshalb, er kenne sie nicht, weil er sie nicht abwies, gleichsam um nicht von

> So ist denn auch das Wort nicht Fleisch geworden, um sich als Gegenstand sinnlicher Anschauung darzustellen, sondern um die Gewalttätigkeit derer zu erreichen, die nicht wissen, was sie tun. Weshalb wissen sie das nicht? Etwa weil sie nicht zu sich gekommen sind? Das Zu-sich-kommen ist der dem Fleisch gewordenen Wort eigene Weg. [*io. ev. tr*. LXIX,2,12–27[218]]; Christus als der zu sich gekommene.[219]

Wenn Christus im Evangelium gehört wird, erscheint er in der göttlichen Kraft, die bereits durch ein Wort die Ungerechten zu Boden wirft, wie der Richter die Gerechten und Ungerechten, d. h. alles Fleisch *nach dem Fleisch* richtet. Christus überwindet die Gewalt des Fleisches, indem er diese Menschen durch sein Wort zu Boden wirft, denen er sich in der Kreuzigung unterworfen hat.

> Gewiß, um Jesus zu ergreifen [*comprehendere*], kamen die Verfolger mit dem Verräter; sie fanden, den sie suchten; sie hörten: „Ich bin es". Warum ergriffen sie ihn nicht, sondern wichen zurück und fielen nieder, als weil der dies wollte, der konnte, was immer er wollte? Doch wenn er nie sich von ihnen ergreifen ließe, so würden zwar jene nicht tun, wozu sie gekommen waren, aber auch er würde nicht tun, wozu er gekommen war. Ihn nämlich suchten jene, um ihn zu töten, mit Wut, aber auch er suchte uns durch seinen Tod. Also nachdem er denjenigen, die ihn festnehmen wollten, aber nicht konnten, seine Macht gezeigt hat, jetzt sollen sie ihn festnehmen, damit er durch sie ohne ihr Wissen seinen Willen tue.[220]

[*io. ev. tr.* XLVIII,11] Augustin geht darauf ein, was es bedeutet, wenn „die Juden" Christus ergreifen [*apprehendere*] wollen, und erklärt den Unterschied zwischen Gläubigen und denen, die die Vergöttlichung der Menschennatur in Christus nicht sehen bzw. begreifen. „Die Juden" erkennen Christus nicht als Wort, sondern nur

---

unreinen Händen berührt zu werden; er aber kannte sie, ließ sich berühren, um berührt sie zu heilen."

[218] Vgl. *io. ev. tr.* LXIX,2: „Er ging also zu sich selbst durch sich selbst. Und wohin gehen wir, wenn nicht zu ihm? Und welches ist der Weg, auf dem wir gehen, als eben er selbst? Er also geht durch sich selbst zu sich selbst, wir gehen zu ihm durch ihn, vielmehr aber geht sowohl er als auch wir auch zum Vater. Denn einerseits sagt er anderswo von sich selbst: ‚Ich gehe zum Vater', anderseits sagt er an dieser Stelle unsertwegen: ‚Niemand kommt zum Vater, außer durch mich'; und wie er darum durch sich zu sich und zum Vater kommt, so kommen wir durch ihn."

[219] Boeder, *Topologie*, S. 254.

[220] *Io. ev. tr.* CXII,3 (CCL 36,634,19–635,28): „Certe ad comprehendendum iesum persecutores cum traditore uenerunt, quem quaerebant inuenerunt, audierunt: ego sum; quare non comprehenderunt, sed abierunt retro, et ceciderunt, nisi quia hoc uoluit, qui potuit quidquid uoluit? uerum si numquam se ab eis permitteret apprehendi, non quidem illi facerent propter quod uenerant, sed nec ipse faceret propter quod uenerat. eum quippe illi occidendum quaerebant saeuiendo; sed quaerebat nos et ipse moriendo. proinde quia tenere uolentibus, nec ualentibus, ostendit potestatem suam; iam teneant eum, ut faciat de nescientibus uoluntatem suam."

als Fleisch und nur in fleischlicher Weise (mit den Augen, nicht dem Geist), und aus diesem Grunde versuchen sie, nur sein Fleisch mit Händen zu greifen. „Der dich erhört, ist nicht außer dir. Geh nicht weit hinweg und hebe dich nicht in die Höhe, damit du ihn gleichsam mit Händen fassest. Im Gegenteil, wenn du dich erhebst, wirst du fallen; wenn du dich erniedrigst, wird er sich dir nähern."[221] Gewissermaßen greifen die Hände nur, begreifen aber nicht. Mit diesem Ergreifen fassen sie Christus aber nicht, sondern verlieren die Gottheit, indem sie sich *vergreifen*.[222] Wenn Christus festgehalten werden soll, muss mit dem Geist das Wort ergriffen werden:

> ‚Sie suchten ihn nun zu ergreifen.' Daß sie ihn nur ergreifen würden, aber so, daß sie an ihn glauben und ihn verstehen, nicht so, daß sie gegen ihn wüten und ihn töten. […] Was heißt ergreifen [*apprehendere*]? Hast du verstanden [*intellegere*], so hast du ergriffen [*apprehendere*]. Aber nicht so die Juden; du hast ihn ergriffen, um ihn zu haben; jene wollten ihn ergreifen, um ihn nicht zu haben. Und da sie ihn in solcher Weise ergreifen wollten, was hat er ihnen getan?[223]

Die geistige Natur des Wortes muss also mit dem Geist begriffen werden, um Christus nicht zu verlieren. „Siehe, diese ergriffen ihn, nicht wie die Juden. Die Juden wollten ihn ergreifen als einen, der weggeht, diese ergriffen ihn als einen, der bleibt."[224] Die Fähigkeit, sich mit seinem Denken über das Fleisch zur Erkenntnis der Gottheit Jesu und der Zweinaturenlehre zu erheben, bedeutet für Augustin den religiösen und epistemologischen Unterschied zum Judentum, aber auch zum äußeren und fleischlich urteilenden Menschen.

---

[221] *Io. ev. tr.* X,1 (CCL 36,100,27–30): „Qui te exaudit, non est praeter te. non longe uadas, nec te extollas, ut quasi adtingas illum manibus. magis si te extuleris, cades; si te humiliaueris, ipse adpropinquabit."

[222] *Ep. Io. tr.* I,1: „Wer könnte das Wort mit seinen Händen berühren, gälte nicht dies: ‚Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt'? Dieses Wort aber, das Fleisch geworden ist, damit es mit den Händen berührt werde, nahm seinen Anfang als Fleisch aus Maria, der Jungfrau. […] Vielleicht versteht jeder das ‚vom Wort des Lebens' wie eine Art Redensweise von Christus, nicht als den Leib Christi selbst, der mit den Händen berührt wurde." Zitiert nach: Augustinus, *Unteilbar ist die Liebe, Predigten des Heiligen Augustinus über den ersten Johannesbrief*, Hermenegild M. Biedermann (Übers.), Würzburg 1986.

[223] *Io. ev. tr.* XLVIII,11 (CCL 36,418, 1–2; 6–14): „Quaerebant ergo eum adprehendere. utinam adprehenderent, sed credendo et intellegendo, non saeuiendo et occidendo. […] quid est adprehendere? intellexisti, adprehendisti. sed non sic iudaei: tu adprehendisti ut habeas, illi adprehendere uolebant ut non haberent. et quia sic uolebant adprehendere, quid eis fecit?"

[224] *Io. ev. tr.* XLVIII,12 (CCL 36,419,15–18): „Ecce qui adprehenderunt, non quomodo iudaei. iudaei uolebant adprehendere discedentem, adprehenderunt isti permanentem."

„Und doch bist Du gekommen, und nicht bloß zu den fleischlichen Augen, sondern auch bis in die Hände der Menschen bist Du gekommen."[225] In der Inkarnation setzt sich Christus den Augen, den Händen und dem fleischlichen Urteil aus, damit davon ausgehend ein unterschiedener Begriff von seiner unsichtbaren und unbegreiflichen Gottheit gebildet wird: „Denn auch jener Mitjünger Thomas hat, als er ausrief: ‚Mein Herr und mein Gott', nicht das Wort, sondern das Fleisch angefaßt, nicht die unkörperliche Natur Gottes, sondern den Leib des Menschen mit neugierigen Händen betastet. Er hat also den Menschen berührt und doch Gott erkannt."[226] An anderer Stelle sagt Augustin, dass der Auferstandene sich aber gerade in die *Hände* der Jünger gab, um seine wahre Natur *zu lehren*: „Jener ist bald darauf, nämlich am dritten Tag auferstanden und verhieß (auch) uns die Auferstehung des Fleisches am Ende der Tage. Er gab sich seinen Schülern zu sehen und ließ sich von ihren Händen berühren. Er überzeugte sie, dass er ist, was er wurde (nämlich Mensch), ohne aufzugeben, was er immer war (nämlich Gott)."[227] Augustin bringt es auf die Formel: „Er ist mächtig im Verborgenen und schwach im Augenscheinlichen/Handgreiflichen [*manifestus*]."[228]

Augustin ordnet die Theorie den ewigen Prinzipien zu und die Praxis dem *mundus sensibilis*.[229] Wenn man nun mit praktischen Mitteln das Gute zu erlangen versucht, ist eine verhängnisvolle Verwechslung die Folge – wie bei Eva, die aß, um zu werden wie Gott (*trin.* XI,12,17). Die Verfolger erliegen derselben Täuschung, da sie versuchen, Christus mit den Händen zu fassen, (*adprehendere*) und begreifen nicht, dass seine Gottnatur nicht körperlich begriffen (*comprehendere*) werden kann. Christus unterwirft sein Fleisch den Händen der Ungerechtigkeit, um durch seinen Tod und seine Auferstehung wirklich begriffen zu werden. „„Er entging

[225] *Io. ev. tr.* LXIX,3 (CCL 36,501,11–13): „Et tamen uenisti, et non solum usque ad carnales oculos, uerum etiam usque ad manus hominum peruenisti."

[226] *Io. ev. tr.* LXVI,2 (CCL 36,494,30–33): „Quia et ille condiscipulus eius thomas, quando exclamauit: dominus meus et deus meus, non uerbum, sed carnem tetigit; non incorpoream dei naturam, sed hominis corpus curiosis manibus contrectauit."

[227] *Serm*. CCLXII,1 (PL 38,1207): „Ille continuo, id est, die tertio resurrexit: nobis resurrectionem carnis in fine promisit. exhibuit se discipulorum oculis uidendum, manibusque tractandum; persuadens quod factus erat, non auferens quod semper erat." Zitiert nach: Mayer, Cornelius, „Sermo 262 – Christi Himmelfahrt". Quelle: https://www.augustinus.de/einfuehrung/texte-von-augustinus-mit-online-uebers/oesterlicher-festkreis/246-sermo-262-christi-himmelfahrt. Letzter Zugriff: 12.6.21.

[228] *Serm*. CCLXII,1 (PL 38,1207): „Potens occultus, infirmus manifestus." (Übersetzung: SW)

[229] Vgl. *trin*. XII,12,17: „Mit dem Leibessinn nimmt man ja Körperliches wahr, die ewigen und unwandelbaren geistigen Dinge hingegen sieht man mit dem der Weisheit dienenden Verstande ein. Dem der Wissenschaft dienenden Verstande ist aber das Streben nachbarlich verbunden, da ja um die körperlichen Dinge, die mit dem Leibessinn wahrgenommen werden, die sogenannten praktischen Wissenschaften in Überlegungen und Schlußfolgerungen sich mühen, um diese Kenntnisse, wenn es in guter Weise geschieht, auf das höchste Gut als Endziel hinzuordnen."

ihren Händen.‘ Sie ergriffen ihn nicht, weil sie nicht die Hände des Glaubens hatten. ‚Das Wort ist Fleisch geworden‘, aber es war für das Wort nichts Großes, sein Fleisch den Händen des Fleisches zu entziehen. Mit dem Geiste das Wort ergreifen, das heißt Christus recht ergreifen.“[230] Es erinnert an Platon, wenn dem Lehrer des Geistigen gerade Unheil durch die Hände widerfährt: „Und wenn sie den, der es etwa versuchte sie zu entfesseln und hinaufzuführen, irgendwie in ihre Hand bekommen und umbringen könnten [ἐν ταῖς χερσὶ δύναιντο λαβεῖν καὶ ἀποκτείνειν], so würden sie ihn doch auch umbringen?“[231] Die Parallele von Sokrates und Christus als den Lehrern, die die geistigen Dinge begriffen haben und von denen, die nur Sinnliches (mit Händen greifen) begreifen können[232], mit den Händen umgebracht werden, kann auf einen Gegensatz von *nur* praktischer Existenz und dem höheren Leben des geistigen Begreifens – der Theorie – hinweisen. Die Mörder versuchen gewissermaßen, Geistiges sichtbar aufzufassen, mit Händen zu greifen und in die Praxis zu ziehen, töten es aber gerade dadurch erst.

[*io. ev. tr.* XL,2] Ebenso interessant ist die Ähnlichkeit mit dem *Buch der Weisheit* 14,7–8: „Denn Segen ruht auf dem Holz, durch das Gerechtigkeit geschieht. Fluch hingegen trifft das von Händen geformte Holz und seinen Bildner [vgl. Jes 2,8], ihn, weil er es bearbeitet hat, jenes, weil es Gott genannt wurde, obwohl es vergänglich ist.“ Die Hände *machen* die Götze aus totem Holz, die Weisheit, die es formt, ist schon mehr Leben.[233] Zugleich sollte „am Holz [des Kreuzes] angeheftet werden […], das Leben des Erdkreises“[234], und die Hände der Mörder Christi töten das Leben auf dem Holz. Durch das Kreuz[235] werden gewissermaßen erst die Göt-

[230] *Io. ev. tr.* XLVIII,11 (CCL 36,418,10–14): „Exiit de manibus eorum. non eum adprehenderunt, quia manus fidei non habuerunt. uerbum caro factum est, sed non erat uerbo magnum, eicere carnem suam de manibus carnis. mente uerbum adprehendere, hoc est christum recte adprehendere.“

[231] *Politeia* VII, St. 517a, S. 273.

[232] Vgl. Platon, *Sophistes*, St. 246, S. 84–85: „Die einen ziehen alles vom Himmel und aus dem Unsichtbaren zur Erde hernieder, wobei sie wahre Felsblöcke und Eichen mit ihren Händen umfasst halten. Denn indem sie nach allem greifen, was stofflicher Art ist, behaupten sie steif und fest, nur das sei, was irgendwie Betastung oder Berührung zulässt.“

[233] Weish 14,2: „Das Fahrzeug hat der Erwerbstrieb (πορισμος) ersonnen, die Meisterin Weisheit (σοφία) aber hat es geschaffen.“

[234] *Io. ev. tr.* IX,11 (CCL 36,97,9–10): „In ligno figenda erat uita orbis terrarum.“ Vgl. *contra aduersarium legis et prophetarum libri duo* I,15,26 (PL 42,616): „Esse autem ibi cum Christo, hoc est esse cum vitae ligno. Ipse est quippe sapientia, de qua, ut superius commemoravi, scriptum est: Lignum vitae est amplectentibus eam.“ Das heißt: „Dort aber mit Christus zu sein, ist dasselbe wie mit dem Holz des Lebens zu sein. Dieses ist freilich die Weisheit, über die, wie ich oben in Erinnerung gerufen habe, geschrieben steht: Ein Holz des Lebens ist es für die, die es umarmen.“ (Übersetzung: SW)

[235] Weish 14,4: „Damit zeigst du, dass du imstande bist, aus jeder Lage zu retten, sodass jemand auch ohne handwerkliche Fertigkeit ein Schiff besteigen kann.“

zen entlarvt, da durch diese Niedrigkeit das Wesen Gottes wirklich erscheint und nicht nur ein Schein für die Gottheit genommen wird.[236]

> Er meint nämlich die Erhöhung des Leidens, nicht der Verherrlichung; des Kreuzes, nicht des Himmels, da er auch dort erhöht wurde, als er am Kreuze hing. Aber diese Erhöhung war eine Erniedrigung. Denn damals ‚ist er gehorsam geworden bis zum Tode des Kreuzes'. Dies mußte erfüllt werden durch die Hände derer, die nachmals gläubig werden sollten. Zu diesen sagt er: ‚Wenn ihr des Menschen Sohn werdet erhöht haben, dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin'. [237]

Dabei fällt auf, dass die Praxis der Hände unfähig ist, dieses wahre Wesen am Kreuz zu schauen (Theorie). Christus lehrte aber nicht nur in der Inkarnation die Wahrheit (als wäre die Offenbarung nur eine Lehrveranstaltung), sondern *er hat die Wahrheit getan*, indem er die transitive Realität (sterbliches Fleisch) in seinem Tod transformiert sein ließ.[238] Durch das, was er mit sich selbst tun ließ bzw. was mit seinen Händen geschehen ist, lehrt Christus eine neue Praxis der Demut[239], der Geduld und der Liebe[240]; eine Praxis, die aus dem Wesen Gottes als demütigem und liebevollem Opfer hervorgeht. Die Demut als Lehrinhalt der Inkarnation bietet den Ausgangspunkt einer neuen Praxis, die es ermöglicht das erste Prinzip, das die Neuplatoniker zwar kannten, aber nicht erreichen konnten (*trin.* XIV,19,26), tatsächlich zu vergegenwärtigen. Ohne die Inkarnation des Sohnes bleibt die Einheit des Vaters für Augustin nur Theorie, ohne verwirklichende Praxis.[241] An die-

---

[236] Vgl. *io. ev. tr.* CXIX,4: „Aber der Mensch, der Mittler ist zwischen Gott und den Menschen, der Mensch, von dem vorhergesagt wurde: Ein Mensch ist es, und wer wird ihn erkennen? Weil die Menschen, durch die das geschah, den Gottmenschen nicht erkannten; denn als Mensch trat nach außen hervor, der als Gott verborgen war; der nach außen hervortrat, litt das alles, und ebenderselbe, der verborgen war, ordnete dies alles an."

[237] Vgl. *io. ev. tr.* XL,2 (CCL 37,350–351,27–34): „Exaltationem quippe dicit passionis, non glorificationis; crucis, non caeli; quia et ibi exaltatus est, quando pependit in ligno. sed illa exaltatio humiliatio fuit. tunc enim factus est obediens usque ad mortem crucis. hoc oportebat impleri per eorum manus qui postea fuerant crediturі, quibus dicit: cum exaltaueritis filium hominis, tunc cognoscetis quia ego sum."

[238] Vgl. *adv. iud.* 4 (PL 42,53): „Per cuius corpus immutantur, quae antea per umbras figurabantur."; „Durch seinen Körper werden die Dinge verwandelt, die zuvor durch Schatten präfiguriert wurden." (Übersetzung: SW)

[239] Vgl. *io. ev. tr.* LVIII,4: „Es ist aber viel besser und ohne Widerrede wahrer, wenn es auch mit den Händen geschieht, und der Christ es nicht unter seiner Würde hält zu tun, was Christus getan hat. Denn wenn zu den Füßen des Bruders der Leib sich neigt, so wird auch im Herzen selbst der Affekt der Demut entweder hervorgerufen."

[240] Vgl. *io. ev. tr.* CXVIII,5: „Breit ist es nämlich im Querholze, woran die Hände des Hängenden ausgestreckt sind, und das bedeutet die guten Werke, die in der Breite der Liebe geschehen."

[241] Vgl. Jürgasch, Thomas, *Theoria versus Praxis? Zur Entwicklung eines Prinzipienwissens im Bereich der Praxis in Antike und Spätantike*, Berlin, Boston 2013, S. 343: „Möglich ist eine solche ihrem Anspruch nach universelle Anwendbarkeit dieser Norm augustinisch gedacht dabei

sem Thema der „Hände“ ist gut zu erkennen, wie sehr Augustin bemüht ist, die geschichtliche und praktische Realität als ein Fundament des christlichen Denkens zu durchdringen und bei aller Vergeistigung die Religion nicht in bloße Konzepte aufzulösen.[242]

4 Die ‚manducatio‘ des Brotes und Fleisches

[*io. ev. tr.* XXVI,11] Inwiefern bewirkt das geistige Brot Jesu ewiges Leben? Und wie verhält es sich zu dem Manna, das „die Juden“ in der Wüste gegessen haben und dann doch gestorben sind (Joh 6,48–49)?

> [S]o haben auch noch viele andere davon gegessen, die dem Herrn wohlgefielen, und sie sind nicht gestorben. Warum? Weil sie die sichtbare Speise geistig auffaßten, geistig hungerten, geistig kosteten, um geistig gesättigt zu werden. Denn auch wir nehmen heute die sichtbare Speise, allein etwas anderes ist das Sakrament, etwas anderes die Kraft [Gnade] des Sakramentes. Wie viele nehmen vom Altare und sterben, und sie sterben gerade durch den Empfang. Daher sagt der Apostel: „Er ißt und trinkt sich das Gericht“ (1 Kor 11,29).[243]

Wenn das Brot nur fleischlich aufgefasst wird, dann nützt auch das Sakrament der Eucharistie[244] nichts. Augustin interpretiert das Gericht, das durch das Essen des Brotes erfolgt (1 Kor 11,29). Wer meint, nur sichtbare Speise zu essen, der erhält auch nur den Effekt materieller Speise. Diese schiebt den Tod aber nur auf. Wer das Brot geistig auffasst, der empfängt als ‚Schlechter‘ das Gute gut (vgl. *io. ev. tr.*

---

deswegen, weil der Sohn Gottes ein Beispiel dafür gibt, wie der göttliche Wille im Einzelnen umgesetzt werden kann. So geben der göttliche Wille und das Beispiel des inkarnierten göttlichen Wortes einen Weg vor, auf dem, wie Augustinus sich ausdrückt, der durch das Meer der Sünde versperrte Weg in die wahre ‚Heimat‘ (patria) erreicht werden kann. Dieses von Augustinus verwendete Motiv der Heimat, welche die Platoniker Augustinus zufolge zwar aus der Ferne sehen, welche sie aber nicht erreichen konnten.“

[242] Vgl. 1 Joh 1,1–2: „Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unsern Augen, was wir betrachtet haben und unsre Hände betastet haben, vom Wort des Lebens – und das Leben ist erschienen, und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das Leben, das ewig ist, das beim Vater war und uns erschienen ist.“ Vgl. Ratzinger, Joseph, *Einführung in das Christentum*, München 2011, S. 48ff.

[243] *Io. ev. tr.* XXVI,11 (CCL 36,265,15–22): „Manducauerunt ibi multi qui domino placuerunt, et mortui non sunt. quare? quia uisibilem cibum spiritaliter intellexerunt, spiritaliter esurierunt, spiritaliter gustauerunt, ut spiritaliter satiarentur. nam et nos hodie accipimus uisibilem cibum; sed aliud est sacramentum, aliud uirtus sacramenti. quam multi de altari accipiunt et moriuntur, et accipiendo moriuntur? unde dicit apostolus: iudicium sibi manducat et bibit.“

[244] Siehe die umfassende und kenntnisreiche Studie von Fries, *Eucharistie*. Fries widmet sich ausführlich den *tr*. XXV–XXVII und den Themenfelder Eucharistie, Spiritualität (aus anthropologischer Sicht) und dem Opferbegriff bei Augustin. Augustins subtile Ausfaltung der *manducatio* soll als Ergänzung zu Fries Ausführungen dienen (vgl. ebd. S. 129–167).

LXI,6), bzw. der Mensch, der es umgekehrt auffasst, wird deshalb gerichtet. „*Qui enim manducat et bibit indigne iudicium sibi manducat et bibit non diiudicans corpus.*“[245] (VUL 1 Kor 11,29). Augustin fasst die Weise des Essens [*manducatio*] als die Unterscheidung [*diiudicatio*] des Leibes Christi auf.[246]

> Diese waren dem Brote vom Himmel ferne und kannten den Hunger danach nicht. Der Schlund ihres Herzens war matt, sie waren mit offenen Ohren taub, sie sahen und blieben blind. Dieses Brot des inneren Menschen setzt nämlich Hunger voraus. […] So waren diese beschaffen, welche das vom Himmel herabgekommene Brot nicht verstanden, weil sie, von der eigenen Gerechtigkeit satt, nach der Gerechtigkeit Gottes kein Verlangen hatten. […] Denn an ihn glauben, heißt das lebendige Brot essen. Wer glaubt, der ißt; er wird unsichtbar genährt, weil er unsichtbar wiedergeboren wird. Ein Kind ist er im Innern, ein Neuling ist er im Innern; wo er erneuert wird, da wird er gesättigt.[247]

Diese Theologie erinnert sehr an den Ausspruch Tertullians: „*caro cardo salutis significatio*“[248] („Durch das Fleisch wird der Angelpunkt des Heils bezeichnet“). Augustin drückt diesen Gedanken wie folgt aus: „Wenn also hier derjenige getadelt wird, welcher den Leib des Herrn nicht unterscheidet, d. h. von andern Speisen nicht unterscheidet, wie wird dann der erst verurteilt werden, der zu seinem Tische scheinbar wie ein Freund, in Wirklichkeit als Feind hinzutritt?“[249] Die Unter-

---

[245] 1 Kor 11,29: „Denn wer davon isst und trinkt, ohne den Leib zu unterscheiden, der zieht sich das Gericht zu, indem er isst und trinkt.“

[246] Vgl. *Ep*. CLXXXV,11,50 (PL 33,815): „Adhuc enim sunt in corpore: sed non quaerant Spiritum sanctum, nisi in Christi corpore, cuius habent foris sacramentum, sed rem ipsam non tenent intus cuius est illud sacramentum; et ideo sibi iudicium manducant et bibunt Unus enim panis sacramentum est unitatis. […] Proinde Ecclesia catholica sola corpus est Christi, cuius ille caput est Salvator corporis sui.“ Das heißt: „Bisher sind sie nämlich im Leib: aber sie dürften wohl nicht den heiligen Geist erforschen, wenn nicht im Leibe Christi, dessen Sakrament sie äußerlich haben, aber sie besitzen die Sache (das empfangene Sakrament) nicht inwendig, was das heilige Geheimnis davon ist. Und daher trinken und essen sie sich das Gericht. Das eine Brot ist nämlich das Sakrament der Einheit […]. Demnach ist allein die katholische Kirche der Leib Christ, von der jener das Haupt und Retter ihres Leibes ist.“ (Übersetzung: SW)

[247] *Io. ev. tr.* XXVI,1 (CCL 36,259,6–35): „Isti a pane de caelo longe erant, nec eum esurire nouerant. fauces cordis languidas habebant, auribus apertis surdi erant, uidebant et caeci stabant. panis quippe iste interioris hominis quaerit esuriem. […] inde erant isti qui panem de caelo descendentem non intellegebant, quia sua iustitia saturati, iustitiam dei non esuriebant. […] credere enim in eum, hoc est manducare panem uiuum. qui credit, manducat; inuisibiliter saginatur, quia inuisibiliter renascitur. infans intus est, nouus intus est; ubi nouellatur, ibi satiatur.“

[248] Tertullian, *de resurrectione carnis* VIII,2 (PL 2,852): „*Caro salutis est cardo.* […] caro signatur, ut et anima muniatur.“

[249] *Io. ev. tr.* LXII,1 (CCL 36,483,29–32): „Hic ergo si corripitur qui non diiudicat, hoc est, non discernit a ceteris cibis dominicum corpus, quo modo damnatur qui ad eius mensam fingens amicum, accedit inimicus?“

scheidung der Speise ist die Unterscheidung des Fleisches Christi, die direkt die Erkenntnis des verborgenen Geistes seiner Gottheit miteinschließt. In der Eucharistie ist der Leib Christi als höchstes Mysterium verborgen (*io. ev. tr.* XXVI,15).[250] Die Schau und Scheidung der Eucharistie stellt für Augustin ein religiöses „Lesen" der Materie dar, die das Äußere abscheidet und sich bis zur höchsten Erkenntnis der verborgenen Gottheit erhebt: Die Eucharistie gipfelt also in der Vollendung menschlicher Erkenntnis, indem die Gottheit geglaubt, d. h. das Brot geistig gegessen wird.

Augustin parallelisiert das Essen mit Verstehen und das Brot mit dem geistigen Gehalt der Zeichen, das im Glauben an die unsichtbaren Realitäten von Gerechtigkeit und Liebe besteht (vgl. *ep*. CXL,27,66–68; *util. ieiun*. 1). Wer nicht richtig unterscheidet [*diiudicare*], wird (vom Leben) ausgeschieden und gerichtet [*iudicare*].[251] Franz Körner hat die Bedeutung des „wahrhaftigen Essens" sehr treffend resümiert:

> Zuvor muss er in der Demut noch ‚wachsen', um ‚Gott essen' zu dürfen. Doch wird es schließlich auch dabei nicht etwa so sein wie bei unserem gewöhnlichen Essen, wo wir die Speise zu unserer eigenen Stärkung ‚einverleiben', sondern umgekehrt: Nicht der Mensch ist es, der sich göttliche Kräfte aneignet – das wäre ja das, was seit der Ursünde seine große Versuchung ist , sondern Gott ist es, der den Menschen ergreift und durch seine gnädige Liebe göttlich verwandelt.[252]

Das Essen des Brotes vollzieht also den doppelten Unterschied gegen das gewöhnliche Essen und gegen das verhängnisvolle Essen Adams. Der Mensch soll geistig (nicht leiblich) in Gott verwandelt werden, anstatt sich selbst in Gott verwandeln zu wollen (Gen 3,5: „Sobald ihr davon esst, gehen euch die Augen auf; ihr werdet wie Gott"). Mit reinem Gewissen (d. h. unterschiedenem Bewusstsein) soll der Mensch an den Altar treten und ein wahrhaftes Bekenntnis sprechen, da Gott zwar belogen, aber niemals getäuscht werden kann. Wenn der Mensch also den Unterschied von sichtbarer und unsichtbarer Wirklichkeit (Schein / Wahrheit) an sich selbst und dem Brot vollzogen hat, dann erhält er auch innerlich und geistig durch

---

[250] Das klassische Sakrament des Leibes ist bei Augustin aber nicht (zuerst) die Eucharistie. Wenn es um die Teilhabe und Gemeinschaft im Leib Christi geht, spricht Augustin weit mehr von der Taufe als von der Eucharistie. Vgl. Harmless, William J., „Baptism", in: *Augustine Through the Ages, An Encyclopedia*, Cambridge 1999, S. 83–91, hier: S. 88. „Augustine's theology of baptism could at the same time be a theology of Eucharist."

[251] Vgl. *serm*. CCLXXII: „Wer das Geheimnis der Einheit empfängt und das Band des Friedens nicht aufrechterhält, der empfängt das Geheimnis nicht für sich, sondern das Zeugnis gegen sich." Übersetzung zitiert nach: Müller, Christof, „Krisenzeiten, Augustinische Impulse für die Welt und die Kirche von heute", in: *Augustinus, Ein leidenschaftlicher Gottsucher*, Bernhard Kirchgessner (Hrsg.), St. Ottilien 2013, S. 147–178.

[252] Körner, *deus,* S. 208.

das Essen [*manducatio*] das ewige Leben[253]: „Er sieht dich innerlich, er erforscht dich innerlich, er durchschaut dich innerlich, er richtet dich innerlich, er verurteilt oder krönt dich innerlich."[254]

[*io. ev. tr.* XXVI,13] Die metaphysische Scheidung von Schein und Sein erfüllt sich am Essen des Brotes; in dem Wissen, geistig zu essen, d. h. die äußere Gestalt (im Essen) aufzulösen.[255] Interessant ist die Nähe zu manichäischen Vorstellungen, dass das Essen den Geist aus dem materiellen Kosmos „aussiebt" bzw. unterscheidet und so das Eschaton herbeigeführt soll.[256] Das Manna (Brot und Fleisch sind hier als Äußerlichkeiten symbolisch identisch und nicht manichäisch-materiell aufgefasst) ist deshalb Schattenbild, und Christus ist die Wahrheit [*manna umbra erat, iste veritas est*]. Der Mensch, der das wahre Leben im sichtbaren Brot und im körperlichen Essen vermeint, urteilt fleischlich und wird Fleisch genannt.[257] „*Voca-*

[253] Generell spiegelt die Doppelstruktur des Sakramentes von sichtbarer und geistiger Seite die anthropologische Dualität des äußeren und inneren Menschen, vgl. Fries, *Eucharistie*, S. 161: „Aus anthropologischer Sicht steht hinter dem *manducare intus, in corde*, das Zueinander von *intus – foris* oder auch von *homo interior – homo exterior*."

[254] *Io. ev. tr*. XXVI,11 (CCL 36,265,33–35): „Intus te uidet, intus te examinat, intus inspicit, intus iudicat, intus aut damnat, aut coronat."

[255] Mit einem sehr ähnlichen Anliegen kritisiert Augustin in *mor*. II,13,30–14,31 die religiöse Bedeutung des Essens und Fastens bei den Manichäern. Diese gehen davon aus im materialistischen Sinne durch die *manducatio* die göttliche Lichtsubstanz aus der Materie zu befreien (ebd. II,15,36). Im Gegensatz dazu legt Augustin großen Wert auf die moralische und symbolische Bedeutung. Wenn bspw. Essen des Götzenopferfleisches den Bruder zu Fall bringt (Vgl. 1 Kor 8; 10; Röm 14), oder laut der Manichäer auch dem Bettler wegen seinem falschen Essen kein Brot gegeben werden dürfe. Sich ein Manichäer also eher Gurken als eines Menschen erbarmt (ebd. II,16,53). Augustin betont in II,16,38, dass die manichäische Auffassung der *manducatio* auf der philosophischen Täuschung durch körperliche Scheinbilder beruht (was auch die Assoziation mit dem Götzenkult nahelegt – wer über Gott irrt, irrt über die wahre Natur von materiellem Essen und Fleisch ebenso) und darum auch die Substanz Gottes nicht als immateriell denken kann. Bemerkenswert bleibt die religiöse Bedeutung des Essens von Adams Speise bis zum Fleische Jesu und die Abgrenzung von den Manichäern, besonders anhand der moralischen Signifikanz des Essens.

[256] Vgl. Massie, Alban, „Augustinus, die Manichäer und das Essen von Fleisch", Peter Henrici (Übers.), in: *Internationale katholische Zeitschrift ‚Communio'* 47/4 (2018), S. 376–385, hier: S. 378.

[257] Vgl. Cary, Phillip, *Outward Signs, The Powerlessness of External Things in Augustine's Thought*, Oxford 2008, S. 251: „Evidently, life-giving flesh is an ontological impossibility. Our spiritual lives, for Augustine, are no exceptions to this ontological rule. We live not by the flesh of Christ but by his Spirit. Hence the flesh we must eat spiritually in order to have eternal life is his spiritual Body, the church, which we eat by being what we eat." Cary ist so fokussiert darauf, im fleischlich/körperlichen Teil des Sakraments das Heil zu verorten, dass er die Quellen Augustins zu vergessen scheint: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt" (Mt 4,4; Dtn 8,5). & „Der Geist ist's, der da lebendig macht; das Fleisch ist nichts nütze. Die Worte, die ich zu euch geredet habe, die sind Geist und sind Leben" (Joh 6,63). Damit ist zumindest nachvollziehbar die Vergeistigung des Sakraments vorgezeichnet. Cary scheint zu übersehen, dass das äußere Zeichen/das Fleisch nicht

tur caro, quod non capit caro", das Fleisch wird Fleisch genannt, weil es das Fleisch nicht begreift. Denn nicht einmal das Fleisch darf fleischlich aufgefasst werden.[258] Wie der Mensch aus Leib und Seele besteht und der Leib durch die Seele lebt (wer es anders sieht, ist für Augustin im Geiste tot), so lebt der Leib Christi durch den Geist Christi.[259] Wer aus diesem Geist leben will, muss ein Teil seines Leibes und Fleisches sein, d. h. durch das geistige Essen Anteil an der leiblichen Auferstehung erlangen.[260]

Augustin erklärt an anderer Stelle den Zusammenhang der Demut und der Teilhabe am Leib Christi. So wie die Körner zu Mehl zerrieben und gemahlen werden, müsse auch der Gläubige sich erniedrigen, damit er in den Leib des Herrn – wie in ein Brot (mit dem Wasser der Taufe, im Feuer der Liebe) – eingebacken wird.[261] Das Zermahlen der Körner und das Essen des Brotes wird so geistig[262] zur

---

mit dem geistigen Leben identisch sein muss, um es zu vermitteln oder zu geben. Umgekehrt kann das Geistige durch das Fleischliche erst vermittelt werden, weil eine Differenz in Fleisch und Signifikat voraussetzt werden kann.

[258] *Io. ev. tr.* XXVI,13: „Wann sollte wohl das Fleisch begreifen, daß er das Brot Fleisch nannte? Fleisch wird genannt, was das Fleisch nicht begreift, und umso mehr begreift es das Fleisch nicht, weil es Fleisch genannt wird."

[259] Vgl. Tertullian, *carn.* XII: „Natürlich, wir wussten ja nicht, dass die Seele, da sie unsichtbar ist, geboren werde und sterbe, wenn sie uns nicht fleischlich dargestellt wurde. Wir wussten allerdings nicht, dass sie mit dem Fleische auferstehen werde. Das wird es sein, was Christus uns geoffenbart hat. Aber auch das offenbarte er uns an seiner Person eben in keiner andern Weise wie an Lazarus, dessen Fleisch nicht seelisch und dessen Seele nicht fleischern war." & XIII: „Wenn aber sein Fleisch nur eins und seine Seele nur eine war, dann war es eben diese Seele, die traurig war bis zum Tode, dann war eben dieses Fleisch das Brot für das Heil der Welt, und gewahrt ist die Zweizahl der Substanzen, die in ihrer Art verschieden sind und den Fall einer bloss einzigen Fleischesseele ausschliessen."

[260] Augustinus spricht ebenfalls von einer Identität des Fleisches Jesu und des Fleisches in der eucharistischen Speise, vgl. en. ps. XCVIII,9: „Und darum ging er in seinem Fleisch umher, und hat uns sein Fleisch als Speise zum Heil gegeben." (Übersetzung: SW) Insofern kennt Augustin eine reale Identität von Sakrament und Wirklichkeit.

[261] Vgl. *serm.* CCXXVII: „Ein Brot, ein Leib, sind wir die Vielen. In diesem Brot wird euch anempfohlen, in welcher Weise ihr die Einheit lieben müßt. Wurde denn jenes Brot aus einem einzigen Korn gemacht? Waren es nicht viele Weizenkörner? Bevor sie jedoch zu Brot wurden, waren sie getrennt; durch das Wasser wurden sie, und zwar nach einer gewissen Zerreibung, verbunden. Wird nämlich der Weizen nicht gemahlen und durch das Wasser benetzt, so bekommt er auf keinen Fall jene Form, die Brot genannt wird. So wurdet auch ihr zuvor durch die Erniedrigung des Fastens sowie durch das Sakrament des Exorzismus gleichsam gemahlen. Hinzu kam die Taufe und das Wasser; ihr wurdet gleichsam benetzt, um die Form des Brotes annehmen zu können. Aber ohne Feuer gibt es kein Brot." Zitiert nach: Mayer, Cornelius, „Sermo 227 – Osterpredigt für Neugetaufte", Quelle https://www.augustinus.de/einfuehrung/texte-von-augustinus-mit-online-uebers/oesterlicher-festkreis/243-sermo-227-osterpredigt-fuer-neugetaufte. Letzter Zugriff:12.6.21.

[262] Vgl. *io. ev. tr.* XIII,5: „Indes wenn wir gesagt haben, daß die Engel essen, Brüder, so sollt ihr nicht meinen, daß dies durch Beißen geschehe. Denn wenn ihr es so versteht, wird Gott, den die Engel essen, gleichsam zerfleischt. Wer zerfleischt die Gerechtigkeit."

Demütigung und Einordnung des Gläubigen in Christus, den Lehrer der Demut.[263] Durch die *manducatio* empfängt der Mensch die Ruhe des Geistes (geistige Auferstehung als Erkenntnis der göttlichen Natur des Wortes) und durch die leibliche Auferstehung die ewige Ruhe des Leibes und kommt so ans Ziel seiner Liebe und seines „Angezogenseins". Zum Frieden und zur Ruhe zu gelangen bedeutet, in Gottes Einheit geistig einzukehren, aus der Vielheit des Verweslichen und Sterblichen gesammelt zu werden in die Speise der Wahrheit [*ad unum aliquid rediguntur ex multis*] (*io. ev. tr.* XXVI,15–17), „wo wir ‚in der ungetrübten Anschauung der unveränderlichen Wahrheit keines der materiellen Sakramente mehr brauchen.' [*c. Faust*. XII,20] Die Zeit des Fleisches ist zur Zeit der Sakramente geworden." [264]

In dem Maße, wie Gott im Sakrament der Eucharistie zu den Menschen herabgestiegen ist, soll der Mensch sein Herz zu Gott erheben [*serm*. CCXXIX,A,1,3: „*sursum cor*"] und seinen Hochmut umkehren.[265] In die Einheit wird der Mensch im Glauben „einverleibt" und wiederbelebt [*credat ut incorporetur, ut vivificetur*]. Durch das geistige Essen wird der Mensch wesentlich verwandelt, in die Einheit himmlischer Gemeinschaft aufgenommen.[266] Sein Fleisch zu essen bedeutet also eben nicht Kannibalismus, sondern gegen den sichtbaren Schein des körperlichen Essens die geistige Speise seinem Herzen zuzuführen [*c. Faust*. XXIII,8: „*non carne sed corde*"]. [267]

Augustin erklärt in seinem Kommentar zum ersten Johannesbrief, was die eigentliche „Speise" des Sakramentes ist:

---

[263] Vgl. *io. ev. tr.* XXV,15: „Das Innere wirft der Hochwütige heraus, der Demütige strebt nach dem Inneren. Wenn wir nun durch Hochmut hinausgeworfen werden, so kehren wir durch Demut wieder zurück." & *io. ev. tr.* XXV,16: „Demütig kam ich, Demut zu lehren kam ich, als Lehrer der Demut kam ich; wer zu mir kommt, wird mir einverleibt; wer zu mir kommt, wird demütig; wer mir anhängen wird, wird demütig sein."

[264] Vgl. Massie, Alban, „Augustinus, die Manichäer und das Essen von Fleisch", Peter Henrici (Übers.), in: *Internationale katholische Zeitschrift ‚Communio'* 47/4 (2018), S. 376-385, hier: S. 383.

[265] Vgl. Fitzgerald, Allan D., „Eucharist and culture in Ambrose and Augustine", in: *The Eucharist – its origins and contexts,* Bd. 2, *Patristic traditions, iconography,* David Hellholm, Dieter Sänger (Hrsg.), Tübingen 2017, S. 1211–1232, hier: S. 1227.

[266] Vgl. Fitzgerald, Allan D., „Eucharist and culture in Ambrose and Augustine", in: *The Eucharist – its origins and contexts,* Bd. 2, *Patristic traditions, iconography,* David Hellholm, Dieter Sänger (Hrsg.), Tübingen 2017, S. 1211–1232, hier: S. 1229. Vgl. weiter *Io. ev. tr*. XXVI,18; *civ*. XIX,23; X,6;20, c. *Faust*. XII,20; XX,21; *en. ps*. CXLVI,8, *serm*. CCXXVII.

[267] *Conf*. VII,10,16 (CCL 27,103,18–104,20): „‚Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me'." Das heißt: „Ich bin die Speise der Starken. Wachse und iss dann von mir! Aber du wirst mich nicht wie eine leibliche Speise in dich verwandeln, sondern du wirst in mich verwandelt werden." & *serm*. CCLXXII,1 (PL 38,1247–1248): „Estote quod videtis, et accipite quod estis."; „Seid, was ihr seht und empfangt, was ihr seid." Durch das Essen verwandelt zu werden in das, was man isst, um tatsächlich erst zu werden, was man wirklich ist, liest sich bereits wie eine performative creatio. Man möchte fast sagen: „Der Mensch ist, was er isst."

> Offenbart aber war es den Engeln, die es schauten und gleichsam als ihr Brot aßen. Doch was sagt die Schrift? ‚Das Brot der Engel aß der Mensch.' (Ps 77/78,25) Offenbart wurde also das Leben selbst im Fleisch. Darum wurde es als Offenbarung gegeben, damit die Wirklichkeit, die nur das Herz sehen kann, auch die Augen sähen, und sie die Herzen heile. Denn nur mit dem Herzen wird das Wort geschaut, das Fleisch aber sehen auch die leiblichen Augen. Gegeben war uns, das Fleisch zu schauen, nicht aber das Wort. Da wurde das Wort Fleisch – Fleisch, das wir sehen können, damit geheilt werde in uns, womit wir zu sehen vermöchten das Wort.[268]
>
> Die Kirche ist die Mutter und ihre Brüste sind die beiden Testamente der Heiligen Schrift. Hier sauge er die Milch aller Geheimnisse, die in dieser Zeitlichkeit für unser ewiges Heil vollbracht worden sind. So genährt und gestärkt, wird er dahin gelangen, die feste Speise zu sich zu nehmen; dies ist sie: ‚Im Anfang war das WORT, und das WORT war bei Gott, und das WORT war Gott' (Joh 1,1). Unsere Milch ist der demütige Christus. Unsere feste Speise ist derselbe Christus, der gleich ist dem Vater. Mit Milch nährt er dich, damit er durch das Brot dich wachsen lasse. Denn im Herzen Jesu geistigerweise berühren, das heißt: erkennen, dass er gleichen Wesens ist mit dem Vater.[269]

Bemerkenswert ist hier, dass der Zweck und Gegenstand der Heiligen Schrift, des rituellen „Essens" der festen Speise und der Inkarnation derselbe ist: die geistige Erkenntnis der göttlichen Natur des Wortes. Insofern ist das Zeichen des heiligen Brotes nicht wesentlich verschieden von anderen religiösen Zeichen.

[*io. ev. tr.* XXVI,19] Augustin wendet die Auslegungsregel der zwei Naturen an, um ein arianisches Missverständnis folgender Stelle abzuwehren: „Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und wie ich durch den Vater lebe, so wird jeder, der mich isst, durch mich leben." (Joh 6,57) Wenn nämlich der Sohn durch den Vater lebt, wie derjenige, der das Fleisch Christi isst, durch Christus leben wird, so scheint dadurch eine Unterordnung und Teilhabe des Lebens Christi am Leben des Vaters nahegelegt zu sein. Wie wird also das göttliche Leben vermittelt?

---

[268] *Ep. Io. tr*. I,1 (PL 35,1978–1979): „Manifestata autem erat Angelis videntibus, et tamquam pane suo cibantibus. Sed quid ait Scriptura? Panem Angelorum manducavit homo. Ergo manifestata est ipsa vita in carne; quia in manifestatione posita est, ut res quae solo corde videri potest, videretur et oculis, ut corda sanaret. Solo enim corde videtur Verbum: caro autem et oculis corporalibus videtur. Erat unde videremus carnem, sed non erat unde videremus Verbum: factum est Verbum caro, quam videre possemus, ut sanaretur in nobis unde Verbum videremus."

[269] *Ep. Io. tr*. III,1 (PL 35,1998): „Est autem mater Ecclesia; et ubera eius duo Testamenta Scripturarum divinarum. Hinc sugatur lac omnium sacramentorum temporaliter pro aeterna salute nostra gestorum, ut nutritus atque roboratus perveniat ad manducandum cibum, quod est: In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Lac nostrum Christus humilis est; cibus noster, idem ipse Christus aequalis Patri. Lacte te nutrit, ut pane pascat: nam corde contingere Iesum spiritaliter, hoc est cognoscere quia aequalis est Patri."

> Denn der Sohn wird durch die Teilnahme am Vater nicht besser, da er als gleich mit ihm geboren ist, wie allerdings wir durch Teilnahme an dem Sohne mittels der Gemeinschaft mit seinem Fleische und Blute, welche jenes Essen und Trinken bedeutet, besser werden. Wir leben also durch ihn, indem wir ihn essen, d. h. indem wir ihn selbst als das ewige Leben empfangen, das wir aus uns selbst nicht hatten; er aber lebt durch den Vater als der von ihm Gesandte, weil er sich selbst entäußerte und gehorsam ward bis zum Tod des Kreuzes.[270]

Augustin erklärt, dass der Vater und der Sohn wesensgleich dasselbe Leben in sich haben. Zwar lebt die *forma servi,* sofern sie in sterblicher Menschengestalt erniedrigt ist, durch Teilhabe vom Vater. Als Erhobener lebt umgekehrt auch der Vater durch den Sohn, der sein Leben in sich selbst hat. Werden die beiden Naturen Christi als hermeneutischer Schlüssel verwendet, kann laut Augustin sowohl die Teilhabe am Leben des Vaters wie die Gleichheit des Sohnes mit dem Leben des Vaters zurecht vom Evangelisten ausgesagt werden.

[*io. ev. tr.* XXVI,20] Augustin erklärt, dass diejenigen, die das Manna gegessen haben und gestorben sind, nicht nur den zeitlichen Tod erlitten, sondern auch das ewige Leben verloren haben:

> „Dies ist das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist", damit wir, indem wir ihn essen, leben, weil wir das ewige Leben aus uns nicht haben können. „Nicht wie eure Väter, sagt er, das Manna gegessen haben und gestorben sind; wer dieses Brot ißt, wird leben in Ewigkeit." Daß also jene gestorben sind, will er so verstanden haben, daß sie nicht in Ewigkeit leben. Denn zeitlich werden fürwahr auch die sterben, die Christus essen, aber sie leben in Ewigkeit, weil Christus das ewige Leben ist.[271]

Augustin versteht die Worte Christi also in Bezug auf das geistige Leben und das ewige Leben. Die Väter, die das Manna gegessen haben, haben es nur körperlich gegessen und deshalb nicht den Übergang zum geistigen Leben vollzogen, sodass sie folglich dem ewigen Leben abgestorben sind. Sie sind im vergänglichen Leben

---

[270] *Io. ev. tr.* XXVI,19 (CCL 36,269,5–12): „Non enim filius participatione patris fit melior, qui est natus aequalis; sicut participatione filii per unitatem corporis eius et sanguinis, quod illa manducatio potatio que significat, nos efficimur meliores. uiuimus ergo nos propter ipsum, manducantes eum; id est, ipsum accipientes aeternam uitam, quam non habebamus ex nobis; uiuit autem ipse propter patrem, missus ab eo, quia semetipsum exinaniuit, factus obediens usque ad mortem crucis."

[271] *Io. ev. tr.* XXVI,20 (CCL 36,269,1–8): „Hic est panis qui de caelo descendit, ut illum manducando uiuamus, quia aeternam uitam ex nobis habere non possumus. non sicut, inquit, manducauerunt patres uestri manna, et mortui sunt, qui manducat hunc panem, uiuet in aeternum. quod ergo illi mortui sunt, ita uult intellegi, ut non uiuant in aeternum. nam temporaliter et hi profecto morientur, qui christum manducant; sed uiuunt in aeternum, quia christus est uita aeterna."

verblieben, weil sie das Leben nur von vergänglichen Broten erwartet und nur so gegessen haben. Christus sprach also in keinem Fall vom zeitlichen Tod, weder bei den Vätern noch bei den Christen, sondern immer vom ewigen Leben, zu dem jetzt schon geistig auferstanden werden muss. Diese Auferstehung vollzieht sich durch die Unterscheidung (Gericht) des Brotes gegen das fleischliche Urteil.[272]

[*io. ev. tr.* XXVII,5] Augustin fragt, weshalb das Wort Fleisch geworden ist und sein Fleisch gegessen werden solle, wenn er zugleich sagt: „Das Fleisch nützt nicht" (Joh 6,63). Das Fleisch nützt nichts, wenn es fleischlich verstanden wird. „Also nicht einmal das Fleisch dürfen wir fleischlich verstehen."[273] Es nützt, wenn der Geist hinzutritt.

> [E]s trete der Geist zum Fleische hinzu, wie die Liebe zur Wissenschaft hinzukommt, und es nützt sehr viel. Denn wenn das Fleisch nichts nützte, so würde das Wort nicht Fleisch werden, um in uns zu wohnen. […] Wie kommt denn der Klang des Wortes zu uns als durch die Stimme des Fleisches? Wie entsteht das Schreiben, die Schrift? Dies alles sind Werke des Fleisches, aber so, daß der Geist gleichsam sein Werkzeug in Tätigkeit setzt.[274]

Augustin muss diverse Missverständnisse ausräumen. Zum einen, dass Christus kannibalistisch gegessen wird. Zum anderen, dass trotzdem das Wort wirklich Fleisch wurde und Fleisch gegessen werden soll, also das Fleisch eine soteriologische Funktion besitzt (vgl. *c. iul.* II,9,2). Und er muss vermeiden, dass das Fleisch nicht fleischlich zu verstehen ist – im Sinne eines oberflächlichen Urteils.[275] Dennoch soll der Akzent auf der Bedeutung des Geistes nicht einfach im Gegensatz zum Fleisch stehen. Menschwerdung, Schriftzeichen und die *manducatio* sind fleischliche und äußerliche Werke, führen den Menschen aber zur geistigen Aufnahme des göttlichen Wortes.

---

[272] Vgl. *en. ps.* XXXVI,3,1: „Verstehst du das Brot, so hast du auch ihn verstanden. Das Brot ist das Wort Gottes, das nie vom Munde des Gerechten weicht." & Ebd. CI,5: „Denn was ist das Brot der Seele, wenn nicht das Wort Gottes […]. Iss es jetzt, der du es einst vergaßest. Aber es kam auch das Brot selbst, in dessen Leib du die Stimme deines Vergessens wiedererinnern und aus Armut schreien kannst, um Reichtum zu empfangen. Jetzt iss, denn du bist im Leibe Dessen, der sagte: Ich bin das lebendige Brot (Joh 6,41)."

[273] *Io. ev. tr.* XXVII,1 (CCL 36,270,18–20): „Ergo nec carnem debemus sapere secundum carnem, sicut in his uerbis."

[274] *Io. ev. tr.* XXVII,5 (CCL 36,272,16–22;27–30): „Adde ergo scientiae caritatem, et utilis erit scientia; non per se, sed per caritatem. sic etiam nunc, caro non prodest quidquam, sed sola caro; accedat spiritus ad carnem, quomodo accedit caritas ad scientiam, et prodest plurimum. nam si caro nihil prodesset, uerbum caro non fieret, ut inhabitaret in nobis. […] unde enim ad nos sonus uerbi, nisi per uocem carnis? unde stilus, unde conscriptio? ista omnia opera carnis sunt, sed agitante spiritu tamquam organum suum."

[275] Vgl. Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 167.

> Denn was ist das Brot der Seele, wenn nicht das Wort Gottes […]. Iss es jetzt, der du es einst vergaßest. Aber es kam auch das Brot selbst, in dessen Leib du die Stimme deines Vergessens wiedererinnern und aus Armut schreien kannst, um Reichtum zu empfangen. Jetzt iss, denn du bist im Leibe Dessen, der sagte: Ich bin das lebendige Brot (Joh 6,41).[276]

In dieser geistigen Präsenz bleibt Christus bei den Menschen.[277] Wer also das Brot richtig erkennt, hat durch dieses als Zeichen (Fleisch & Brot) auch die geistige Bedeutung erkannt, d. h. das Ziel, das er erinnern muss, damit Christus bei ihm bleibt. Im Geist vollendet sich, was im Fleisch begonnen wurde. Also muss sehr wohl das rein Fleischliche transzendiert werden und zugleich bleibt es notwendige Voraussetzung, um der Erinnerung einen Anfang und Ausgangspunkt zu geben.[278] Hierzu wiederum Mayers kritische Sichtweise:

> Wenn es manchmal den Anschein hat, als würde deren Bedeutsamkeit [des Fleisches als Zeichen] unter seiner Feder gleichsam zerrinnen, so hat das seinen Grund in der Ontologie Augustins, derzufolge auch der menschlichen Natur Christi nicht jene Bedeutung von Wirklichkeit zukommt wie der Wirklichkeit der Transzendenz. ‚Wirklich' […] ist allein das Unveränderliche. […] Das Veränderliche verdient nur dann Beachtung, wenn es zum Zeichen wird.[279]

Das Fleisch als Zeichen ist aber als vergängliche Realität nicht bedeutungslos gegenüber dem ewigen Wort, sondern es ist geradezu in seiner Vergänglichkeit notwendig, um in der Zeit seine Bedeutung anzuzeigen. Es muss als Zeichen vorübergehen, damit in seinem Fortgang die Vollendung durch das ewige Wort erfolgen kann. Das Bleiben beim vergänglichen äußeren Zeichen (Brot der Väter) kann wieder nur zum zeitlichen Tod führen. Wäre das Zeichen auf gleicher ontologischer Ebene wie das göttliche Wort, könnte Augustin nicht mehr erklären, weshalb vom

---

[276] *En. ps.* CI,5 (CCL 40,1429,9–10;22–27): „Nam panis animae quid, nisi uerbum dei? […] modo manduca quem oblitus eras. sed uenit et ipse panis, in cuius corpore tibi licet recordari uocem obliuionis tuae, et clamare ex paupertate, ut sumas diuitias. modo manduca; in eius enim corpore es, qui ait: ego sum panis uiuus, qui de caelo descendi."

[277] Vgl. *en. ps.* III,3: „Gemäß dem Menschen ist das zu Gott gesagt, denn des Menschen Aufgenommenwerden ist das Fleischwerden des Wortes. […] Es scheint mir hier vom menschlichen Geiste selbst die Rede zu sein, den man nicht ohne Berechtigung das Haupt der Seele nennen kann, welcher so sehr der überragenden Vorzüglichkeit des menschgewordenen Wortes einging und mit ihm gleichsam verwuchs, dass er auch in solcher Erniedrigung des Leidens nicht von (von Gott) aufgegeben wurde."

[278] Vgl. Luk 22,19: „Und er nahm Brot, sprach das Dankgebet, brach es und reichte es ihnen mit den Worten: Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird. Tut dies zu meinem Gedächtnis!" Die Erinnerungsfunktion von Brot, Leib und Worten Jesu an die ewige Präsenz ist einer der Hauptaspekte der Eucharistie.

[279] Mayer, *Zeichen* II, S. 249.

Zeitlichen zum Ewigen ein Übergang und eine Vollendung stattfinden könnten. Da das Zeichen aber vergänglich ist, kann es in seinem Vorübergehen (wie das Fleisch am Kreuz) den Übergang zum Ewigen darstellen. *Die ontologische Inferiorität des Zeichens ist Bedingung für seine Funktion im soteriologischen Transit.* Mayer konstatiert dementgegen:

> [Dass] die res temporales angesichts der aeterna zur Bedeutungslosigkeit herabsinken. […] Unter diesem Gesichtspunkt [der Mensch Christus verweist vor allem auf die Ewigkeit] kann von einem Übergehen der Menschheit in Christus bei Augustin keine Rede sein. Hier gilt: res per signa! […] Eine Wertschätzung der caro Christi propter se hätte er schon von seiner Ontologie her a limine verwerfen müssen.[280]

Wie die Sammlung und das *referre* aller Zeichen in Christus und der Transit in der geistigen Auferstehung zeigen, sollen die Zeichen und das Fleisch nicht abgeschafft, sondern – weil sie vergänglich sind – durch Christus verewigt werden. Mayer wäre zuzustimmen, wenn das Vergängliche, nach Augustin, nicht vergehen müsste, um übergehen zu können. Die Erfüllung der zeichenhaften und fleischlichen Vergänglichkeit dient ihrer Verewigung (Auferstehung) und nicht ihrer Abschaffung. Die Auferstehung des Fleisches und der Fortschritt zum Neuen Bund wären für Augustin nicht denkbar, wenn der Übergang vom Zeichen zur Sache die Abschaffung des Zeichens bedeuten würde. Es läge für Augustin ein Widerspruch darin, das geschichtliche Zeichen im Verhältnis zum göttlichen Wort gleichrangig zu denken, da in dem Transit das Fleisch seine Bedeutung darin erhält, dass es als ontologisch inferior (vergänglich) gerade verewigt werden soll. Im ontologischen Defizit des Signifikanten (Fleisch) liegt der Grund dafür, Adressat für die Heimführung in das ewige Leben zu sein. Wäre das Äußere dem Inneren gleichwertig, wozu müsste es dann durch Gottes Wort gerettet werden?

5 Augustins Sakramentenbegriff im Johanneskommentar

[*io. ev. tr.* XXVI,12] Augustin nennt die Heilszeichen des Alten Bundes ebenfalls *sacramenta*. Ebenso werden Sakramente als Wunder bezeichnet.[281] Sie bezeichnen [*significare*] auch die geistige Wirklichkeit Gottes, jedoch durch andere äußere Zeichen als im Neuen Bund, und wurden darum fleischlich aufgefasst.

---

[280] Mayer, *Zeichen* II, S. 256.

[281] Vgl. *civ*. XXII,8,1: „Denn auch jetzt noch geschehen Wunder im Namen Christi, sei es durch seine Sakramente oder durch die Gebete und Reliquien seiner Heiligen; sie treten nur nicht so ans Licht, daß sie mit so strahlendem Ruhm wie die Anfangswunder sich verbreiteten. Durch den Kanon der heiligen Schriften, der einmal abgeschlossen werden mußte, ist dafür gesorgt, daß die Anfangswunder überall verlesen werden und sich bei allen Völkern ins Gedächtnis prägen."

> Sakramente waren jene Dinge; in den Zeichen waren sie verschieden [von unseren Sakramenten], in der Sache, die angedeutet wird, sind sie gleich. […] Geistig allerdings dieselbe [Speise], denn körperlich eine andere, weil jene Manna [gegessen haben], wir aber etwas anderes, aber geistig [dieselbe Speise], die wir essen. […] Der Fels [war] Christus im Zeichen, der wahre Christus [ist] im Worte und im Fleische. Und wie tranken sie? Der Fels wurde zweimal mit der Rute geschlagen; das zweimalige Schlagen bedeutet die zwei Kreuzesbalken. Also „dies ist das Brot, das vom Himmel herabkommt, damit, wer davon ißt, nicht sterbe". Aber nur was die Kraft des Sakramentes betrifft, nicht was das sichtbare Sakrament anlangt.[282]

Geistig war es zwar dieselbe Speise, der sichtbaren Gestalt [*species visibili*] nach waren sie aber verschieden. „Diese Dinge (Brot und Wein), Brüder, heißen deshalb Sakramente, weil man an ihnen etwas anderes sieht, etwas anderes dagegen erkennt. Was man sieht, hat eine leibliche Gestalt, was man erkennt, hat einen geistigen Gehalt."[283] Dieser Gedanken könnte wie folgt zusammengefasst werden: „*Visus, tactus, gustus in te fallitur*" – die äußere Erscheinung bezeichnet nur und darf nicht zu fleischlichem Urteil verleiten. Das sichtbar erscheinende Brot darf nur auf seine Bedeutung des göttlichen Wortes und nicht auf den Sinngehalt hin gelesen werden: „*verbo veritatis verius.*"[284] Wie sich also am Sakrament des Brotes die Fleischlichen und den Geistigen scheiden, unterscheidet Augustin auch die *sacramenta* des Alten Bundes: der Fels und das Manna in der Wüste spiegeln als eigentlichen Sinn Christus, sodass er in ihnen, wie im fleischlichen Zeichen, erkennbar wird.[285] Die zwei Schläge mit dem Stab, die der Fels erhält, sind bildlich die zwei Kreuzesbalken, auf die Christus geschlagen wird. Auch das rituelle Essen der Eu-

---

[282] *Io. ev. tr.* XXVI,12 (CCL 36,265,3–4;8–9;266,16–23): „Sacramenta illa fuerunt; in signis diuersa sunt; in re quae significatur paria sunt. […] spiritalem utique eamdem; nam corporalem alteram, quia illi manna, nos aliud; spiritalem uero, quam nos. […] Petra christus in signo, uerus christus in uerbo et in carne. et quomodo biberunt? percussa est petra de uirga bis; gemina percussio, duo ligna crucis significat. hic est ergo panis de caelo descendens, ut si quis manducauerit ex ipso, non moriatur. sed quod pertinet ad uirtutem sacramenti, non quod pertinet ad uisibile sacramentum."

[283] *Serm.* CCLXXII (PL 38,1246): „Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud uidetur, aliud intelligitur. quod uidetur, speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritualem." Zitiert nach: Mayer, Cornelius, „Sermo 272 – Osterpredigt für Neugetaufte". Quelle: https://www.augustinus.de/einfuehrung/texte-von-augustinus-mit-online-uebers/oesterlicher-festkreis/244-sermo-272-osterpredigt-fuer-neugetaufte. Letzter Zugriff: 12.6.21.

[284] Thomas von Aquin, *Adoro te devote*.

[285] Vgl. *trin.* III,10,21: „Dabei steht fest, daß durch jene körperlichen Gestalten der Herr oder der Heilige Geist dargestellt wurde. Ebenso wissen die Kinder nicht, was auf den Altar gelegt wird und was nach der frommen Feier genossen wird, aus welchen Elementen oder wie es gewirkt wird, warum es in heiligem Brauch genommen wird. Und wenn sie es nie durch ihre eigene oder durch fremde Erfahrung kennenlernen und niemals jene Gestalten sehen, außer bei der Feier der Geheimnisse, wenn die Darbringung und Hingabe stattfindet, und ihnen mit gewichtigster Autorität gesagt wird, wessen Leib und Blut es ist, dann werden sie nichts anderes

charistie ist eigentlich kein körperliches Essen – die geistige Wirklichkeit (Gnade) des Sakramentes erhält „nur wer innerlich ißt, nicht wer äußerlich ißt; nur wer im Herzen ißt, nicht wer mit den Zähnen faßt[286].“[287] Das äußere Zeichen scheint also kein Heil zu vermitteln. Nur das innere Wort, das durch die Unterscheidung des Fleisches erkannt und so geistig aufgenommen und „gegessen“ wird, vermittelt allein die Gnadenwirkung.[288] Auch bei sichtbaren Sakramenten gilt: „Aufgabe des platonisierenden Exegeten ist ja immer womöglich der Vorstoß in die Welt des Geistigen, und der Weg dorthin über die Allegorese ist nicht mühsam.“[289] Die Schwelle dieses Aufstiegs besteht gerade im Zeichen und im Fleisch.

[*io. ev. tr.* LXXX,3] „Ihr seid bereits rein wegen des Wortes, das ich zu euch gesprochen habe“ (Joh 15,3). Augustin stellt sich die Frage, weshalb an dieser Stelle das Wort rein macht und nicht die Taufe, und bietet eine kurze Erläuterung seiner sakramentalen Soteriologie. Das Wort und die Taufe machen gleichermaßen rein, weil es das Wort ist, das im Wasser der Taufe die Reinigung wirkt[290]: „Es tritt das Wort zum

glauben, als daß wirklich in jener Gestalt der Herr den Augen der Sterblichen erschienen und aus dieser durchbohrten Seite wirklich jenes Blut geflossen sei.“

[286] Vgl. dem entgegen spätere Formulierungen: Laarmann, Matthias, „Transsubstantiation, Begriffsgeschichtliche Materialien und bibliographische Notizen“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 41 (1999), S. 119–150, hier: S. 121: „Die von Berengar auf der römischen Synode von 1059 abverlangte, von Humbertus a Silva Candida formuliert Eidesformel beinhaltet noch ultrarealistische Vorstellungen wie ein ‚Zermalmen des Leibes Christi mit den Zähnen‘ [DH 690: „sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi esse, et sensualiter, non solum sacramento, sed in veritate, manibus sacerdotum tractari et frangi et fidelium dentibus atteri“]. Thomas von Aquin stimmt zunächst mit der ultra-realistischen Formel überein und erklärt, dass nur die sakramentale Gestalt für körperliche Erfassung zugänglich ist, nicht der Leib Christi selbst, vgl. S.Th. III, q. 77, a. 7 ad 3. Hierfür zitiert er Augustin *io. ev tr.* XXVII,5: „Es nützt nichts, aber in dem Sinne, wie es jene verstanden; sie verstanden nämlich das Fleisch so, wie es bei einem toten Leibe zerschnitten oder in der Fleischbank verkauft wird, nicht wie es durch den Geist belebt wird.“

[287] *Io. ev. tr.* XXVI,12 (CCL 36,266,23–24): „Qui manducat intus, non foris; qui manducat in corde, non qui premit dente.“

[288] Vgl. *serm*. Den. III,4: „Indem ihr in ihm das Leben erhaltet, seid ihr in einem Fleisch mit ihm.“ & *serm*. Den. III,3: „Esst euer Verbindungsband!“ & Ebd.: „Wie sich dies Band der Einheit umwandelt in euch, wenn ihr es esst und trinkt, so wandelt ihr euch um in Christi Leib, wenn ihr fromm und folgsam wandelt.“ & Ebd.: „Löst euch nicht wieder auf, esst das Band eurer Einheit; erkennt eure Würde, trinkt euren Preis.“ Übersetzung zitiert nach: Müller, Christof, „Krisenzeiten, Augustinische Impulse für die Welt und die Kirche von heute“, in: *Augustinus, Ein leidenschaftlicher Gottsucher*, Bernhard Kirchgessner (Hrsg.), St. Ottilien 2013, S. 147–178.

[289] Mayer, *Zeichen* II, S. 371.

[290] Vgl. Lichner, Miloš, „Saint Augustine's 80th homily on the Gospel of John, Text Analysis as a Contribution to the Debate on Understanding Baptism“, in: *Studia Nauk Teologicznych* 13 (2018), S. 203: „In case of the sacrament of baptism, it is thus important to use the right gospel words and according to Augustine, these words themselves are sufficient to validate the Lord's sacrament. For this reason, heretics and schismatics have a legitimate sacrament, even though they don't

Element, und es wird das Sakrament, auch dieses gleichsam ein sichtbares Wort."[291] Sofern das Wort geglaubt wird, reinigt es das Herz und das Gewissen.[292] Insofern das Wort mächtig genug war, alles aus dem *Nichts* zu schaffen, ist es auch fähig, ein kleines Kind in der Taufe zu reinigen, das noch *nicht* an das Wort glauben kann. Diese Sakramentenlehre scheint offen für die scholastische Auffassung, dass ein Sakrament durch Form (Worte) und Materie (Wasser), im Sinne einer aristotelisch zusammengesetzten Substanz (*io. ev. tr.* XV,4), hervorgebracht wird. Obwohl bei Augustin ein performatives Zeichenverständnis fast greifbar scheint[293], äußert er sich in dieser Richtung – soweit es überprüfbar war – nie ausdrücklich. Sakramente sind weniger Effizienzursache als vielmehr Realsymbole der göttlichen Wirkung.[294] Sak-

---

have it legitimately. At the same time, Augustine refuses to accept that the wrong internal faith could change the effect of the sacrament. Internal meaning of the words remain valid whether the usage is right or wrong, just as in the case of right or wrong text interpretation [bapt. III,20]."

[291] *Io. ev. tr.* LXXX,3 (CCL 36,529,5–7): „Accedit uerbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam uisibile uerbum." Vgl. Lichner, Miloš, „Saint Augustine's 80th homily on the Gospel of John, Text Analysis as a Contribution to the Debate on Understanding Baptism", in: *Studia Nauk Teologicznych* 13 (2018), S. 197–212 hier: S. 201. *De baptismo* III,15, *serm.* CCXXXIV; CCXXVII; CCLXXII, *c. Faust.* XIX,16 belegen ebenfalls, dass das Wort aus der Materie ein Sakrament macht.

[292] Lichner, Miloš, „Saint Augustine's 80th homily on the Gospel of John, Text Analysis as a Contribution to the Debate on Understanding Baptism", in: *Studia Nauk Teologicznych* 13 (2018), S. 197–212. S. 210: „Even though Augustine professes the sacramental realism, he also emphasizes the substantial dependence between the validity of the sacraments and faith, understood in the broader sense. […] The word of faith that sanctifies Baptism, is not a platonic idea existing for itself all alone, but is the word of the Church, the profession of its faith."

[293] Vgl. Fitzgerald, Allan D., „Eucharist and culture in Ambrose and Augustine", in: *The Eucharist – its origins and contexts,* Bd. 2, *Patristic traditions, iconography,* David Hellholm, Dieter Sänger (Hrsg.), Tübingen 2017, S. 1211–1232, hier: S. 1220; 1231. Fitzgerald ist in seiner Warnung sicher zuzustimmen, dass nicht spätere dogmatische Fragestellungen ahistorisch an Augustins Texte herangetragen werden sollten, da die späteren „Häresien der Eucharistielehre" in Augustins Zeiten schlicht noch nicht aufgetreten sind. Gleichwohl ist die Frage nach der Natur des sakramentalen Zeichens als informativ oder performativ sicherlich erlaubt, da Augustin zwar noch keinen klaren Begriff von Performanz hat, aber sich durch die Inkarnation zu ähnlichen Konzepten angeregt sieht.

[294] Vgl. zum Realsymbol bzw. zum realen Sinnbild, insofern reale Gegenstände als solche symbolischen Gehalt beinhalten *gn. litt.* VIII,5,10: „Dass jedoch die Weisheit versinnbildlicht werden konnte durch einen Baum, das heißt im körperlichen Paradies durch ein körperliches Geschöpf wie durch ein Sakrament, kann nur der in Abrede stellen wollen, der die vielen körperlichen Sakramente geistiger Dinge in der Heiligen Schrift nicht sieht […]. Wenn man zugibt, dass eine Agar und Sarra, ein Ismael und Isaak sowohl erschaffen als auch Sinnbilder sind, sehe ich einfach nicht ein, warum nicht auch der Lebensbaum ein wirklicher Baum und trotzdem zugleich das Sinnbild der Weisheit gewesen sein soll." Zwar kennt Augustin nicht den Gedanken der performativen sakramentalen Rede (außer beim Inkarnierten), jedoch kann man durchaus von realer Gegenwart Gottes in den Sakramenten sprechen (vgl. S. 339, Anm. 715). Vgl. Müller, Christof, „Krisenzeiten, Augustinische Impulse für die Welt und die Kirche von heute", in: *Augustinus, Ein leidenschaftlicher Gottsucher*, Bernhard Kirchgessner

ramente sind heilige Zeichen, weil sie Heiliges bezeichnen.[295] Sie sind nicht im instrumentalen Sinne heiligende Zeichen, weil sie das Heil nicht produzieren – diese Wirkursächlichkeit kommt nur der inneren Gnade zu. Insofern ist das Sakrament *visibile verbum* und damit gemäß unserer Arbeitshypothese als Signifikant aufzufassen und nicht als performative Ursache, obwohl beim sakramentalen Zeichen (wie auch bei der Inkarnation) die göttliche Präsenz und Wirksamkeit konkret verwirklicht wird.[296] Die Wirkung geht bei Augustin gänzlich vom göttlichen Wort (und nicht von der Materie) aus und verleiht auch dem Wasser die Kraft, Sünden zu vergeben. [297] Das Wort macht aus dem Wasser und dem Brot kein performatives Zeichen, das die Gnadenwirkung als Wasser hervorbringt, sondern als Wasser „nur" symbolisiert, was das göttliche Wort hervorbringt.[298]

[*io. ev. tr.* XV,4] Auch wenn Augustin betont, dass das Wissen, das durch Johannes vermittelt wird, das Licht der Wahrheit mit festen Augen schaut und „wie ein Adler" über der Dunkelheit der Erde erhaben ist, weist er unmittelbar danach auf die Bedeutung der Materie hin. Die Taufe versteht er mit Paulus (Eph 5,27) als Bad des Wassers im Worte. Entscheidend ist also nicht nur die Geisttaufe, sondern insbesondere auch die Materie des Wassers: „Was ist die Taufe Christi? Das Bad des Wassers im Worte. Nimm das Wasser weg, es ist keine Taufe; nimm das Wort weg, es ist keine Taufe."[299] Sowohl die geistige als auch die materielle Komponente sind

(Hrsg.), St. Ottilien 2013, S. 147–178, hier: S. 167: „In und mit der Feier der Eucharistie ist Christus also in seiner Kirche real gegenwärtig und assimiliert die Gläubigen in seinen mystischen Auferstehungsleib."

[295] Vgl. *civ*. X,5: „Das sichtbare Opfer ist also Sakrament, das heißt heiliges Zeichen eines unsichtbaren Opfers." Damit spiegeln die Sakramente als sichtbare Erscheinungen eine unsichtbare Realität. Das ist derselbe Chorismos, auf den sich der Glaube an die unsichtbare Wirklichkeit Gottes bezieht (Röm 1,20; Joh 20,29; Hebr 11,1).

[296] Vgl. Stefano, Lordship, S. 17: „The flesh of Christ maintains its validity both before and after the resurrection [tr. CXXI,5], for without it there could be no true mediation between God and human beings. Within this flesh the power of God is hidden just as in the sacraments of the church the divine efficacy is hidden under creaturely signs. Yet, without the creaturely weakness, God's power would remain both ineffective and inoperative."

[297] Vgl. Fries, *Eucharistie,* S. 149: „Dass die Eucharistie [als Zeichen] nicht allein durch das Gedächtnis an die mit der Heilswirklichkeit verbundene historische Begebenheit zum Heilszeichen (sacramentum) wird, wird noch zu erläutern sein. Allein auf die memoria gegründet geschehe keine Vermittlung der Heilswirklichkeit." Die Heilsvermittlung durch zeichenhafte Verwirklichung lässt bereits das Bedürfnis nach performativer Sakramentalität und Realpräsenz entstehen.

[298] Vgl. *serm.* Den. III (Balthasar): „Erkennet das im Brote, was gehangen am Kreuze: das im Kelche, was sich ergoss aus der Seite. […] So beginnt ihr nun zu empfangen, was ihr begannt zu sein." & *serm.* CCXXVII,1 (Balthasar): „In diesem Brot wird euch begreiflich gemacht, wie sehr ihr die Einheit lieben sollt. Ist denn jenes Brot aus einem einzigen Korn bereitet? Waren's nicht viele Weizenkörner? Doch bevor sie zum Brote kamen, waren sie einzeln: durch Wasser wurden sie vereint, und nach einer gewissen Zermahlung."

[299] *Io. ev. tr.* XV,4 (CCL 36,152,10–11): „Quid est baptismus christi? Lauacrum aquae in uerbo. Tolle aquam, non est baptismus; tolle uerbum, non est baptismus." Zwar spricht Augustin

wesenseigen in der Taufe. Darin kann zumindest ein Vorlauf der scholastischen Sakramentenlehre von Form und Materie gesehen werden [vgl. Thomas von Aquin, Sth III. 60,4–6)]. Das Wasser selbst hat aber auch eine geistige Bedeutung[300], wie sie in *io. ev. tr.* XV,14 bei der Auslegung des Jakobsbrunnens deutlich wird: Wasser hat symbolisch auch die Bedeutung ewigen Lebens, jedoch ist im Sakrament des heiligen Wassers die *res* des Zeichens dieses ewige Leben und nicht etwa das heilbringende Wasser.[301]

[*io. ev. tr.* LIII,2] Augustin scheint das göttliche Wort als Instrumentalursache nahezulegen –ohne es jedoch auf das Sakrament als performatives Zeichen selbst aufzufassen. Er befasst sich mit dem bildlichen Ausdruck „Arm des Herrn" (Joh 12,37–38). Augustin erklärt, dass „den Juden", die solche Bilder fleischlich auffassten, die wahre Bedeutung verborgen blieb. Unter „Arm" ist nämlich das Wort Gottes zu verstehen. Der Mensch wirkt auch alles durch seinen Arm, jedoch muss er seinen körperlichen Arm verwenden, weil sein Wort allein nichts bewirkt. Gott hingegen wirkt alles durch sein Wort, folglich ist sein Arm identisch mit seinem Wort. In diesem Sinne soll auch „Wort Gottes" nicht als körperliches Wort verstanden werden.

> Wie nämlich beim Arm das genannt wird, womit du wirkest, so bleibt der Arm des Herrn sein Wort, weil er durch das Wort die Welt bewirkt hat. Denn warum streckt der Mensch, um etwas zu wirken, den Arm aus, als weil nicht sofort geschieht, was er gesagt hat? Wenn er aber eine solche Macht besäße, daß ohne jede Bewegung seines Körpers das, was er sagt, geschehen würde, so wäre sein Wort sein Arm. Aber der Herr Jesus, der eingeborene Sohn Gottes des Vaters, ist, wie kein Glied am Körper des

davon, dass ohne Wort- oder Wasserkomponente kein Sakrament zustande kommt, es verhält sich aber nicht so, dass erst durch die Zusammensetzung eine neue Realität entsteht (Hylemorphismus): die Ursache ist nur das Wort.

[300] *Io. ev. tr.* XV,8: Die Materie ist für Augustin nicht nur Kompositum des Sakramentes, sondern an sich ein bedeutungsvolles und sachliches Zeichen [*rerum imago*].

[301] Es ist durchaus nachvollziehbar, dass sich der Nominalismus im Mittelalter meinte auf Augustins symbolische Sakramententheologie stützen zu können. Vgl. Laarmann, Matthias, „Transsubstantiation, Begriffsgeschichtliche Materialien und bibliographische Notizen", in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 41 (1999), S. 119–150, hier: S. 136 „John Wyclif lehrte aufbauend auf einer radikalsymbolistischen Deutung der augustinischen Eucharistielehre, dass die figurativ zu deutenden Einsetzungsworte dem ‚nudum esse naturale' von Brot und Wein keine Substanz, sondern als eine ideelle Qualität ein ‚superadditum esse sacramentale hinzufügte'." Die starke Gnadentheologie Augustins, die ohnehin alle Zeichen zu entwerten droht, scheint einen Nominalismus – der die metaphysische Existenz von Begriffen leugnet – zudem zu begünstigen. Augustin lässt sich in beide Richtungen lesen: metaphysisch und das begünstigt die katholische Position (Realismus); aber auch gnadentheologisch (sola gratia), das begünstigt die protestantische Position (Nominalismus).

> Vaters, so auch kein durch Denken erfaßbares oder tönendes und vorübergehendes Wort, weil er, da alles durch ihn geworden ist, das Wort Gottes war.[302]

Gott wirkt durch sein Wort in einem Sprechakt, der bewirkt, was er bezeichnet.[303] Dieser instrumentale Vergleich erinnert an Aristoteles, dessen intelligible Form dem inneren Wort als intelligiblem Wesensgehalt und Wirkursache des Vaters nicht unähnlich zu sein scheint: „So ist die Seele wie die Hand; denn auch die Hand ist das Organ der Organe, und so ist die Vernunft die Form der (intelligiblen) Formen."[304] Mit dem Wort wird wie mit der Hand gewirkt, weil beide die aktualisierende Form vermitteln. Durch eine Ähnlichkeit [*similitudo*] mit menschlichen Eigenschaften soll etwas über Gott ausgesagt werden, was letztlich unaussagbar ist.[305] Sowie aber der Arm verschieden ist von der Person, so sind auch Vater und Sohn verschieden, doch zugleich sind der Mensch und sein Arm eine Person: Das Wort ist also eine soteriologische Effizienzursache und sollte dabei nicht mit einem performativen Zeichen verwechselt werden. Als metaphysisches Prinzip wirkt es das Heil, das vom Zeichen nur informativ bezeichnet wird – nicht performativ hervorgebracht. Gott ist also im Sakrament der Wirkung und der höheren geistigen Wirklichkeit nach real präsent, jedoch nicht in einem performativen Sprechakt inkorporiert – auch wenn Augustin bei der Zeugung und Predigt des Inkarnierten (dem Ursakrament), ein performatives Sprechen nicht grundsätzlich unbekannt zu sein scheint.[306]

---

[302] *Io. ev. tr.* LIII,2 (CCL 36,452,10–19): „Sicut enim tuum brachium, per quod operaris, sic dei brachium dictum est eius uerbum, quia per uerbum operatus est mundum. cur enim homo ut aliquid operetur, brachium extendit, nisi quia non continuo fit quod dixerit? si autem tanta potestate praeualeret, ut sine ullo motu corporis sui quod diceret fieret, brachium eius uerbum eius esset. sed dominus iesus unigenitus dei patris filius, sicut non est paterni corporis membrum, ita non est cogitabile uel sonabile ac transitorium uerbum; quia cum omnia per ipsum facta sunt, dei uerbum erat."

[303] Vgl. *gn. litt.* I,2,6: „Ist das in der Tat so, dann ist der Ausspruch Gottes: ‚Es werde Licht' ewig, weil das Wort Gottes, Gott bei Gott, der eingeborene Sohn Gottes, gleichewig mit dem Vater ist, wenn auch durch den im ewigen Worte sprechenden Gott eine Schöpfung in der Zeit zustandegebracht worden ist."

[304] Aristoteles, *de anima* III,8 432a.

[305] *Io. ev. tr.* LIII,3: „Dabei verstehen oder beachten sie nicht, wie Ausdrücke von den einen Dingen auf andere übertragen werden wegen einer gewissen Ähnlichkeit, und zwar auch in den täglichen Gesprächen über sichtbare und ganz bekannte Dinge; um wieviel mehr zu dem Zwecke, damit uns unaussprechliche Dinge, welche nach ihrem eigentlichen Wesen überhaupt nicht ausgedrückt werden können, wenigstens irgendwie gesagt werden?"

[306] Obwohl das Sakrament, sofern die Worte korrekt sind, immer seine Wirkung hervorbringt, kann diese Wirkung auch nicht zum Heil geschehen (*bapt.* III,15). Zum Heil ist ein Sakrament nur gespendet worden, wenn der Empfänger es in der Weise empfängt, dass er ein Teil der Kirche ist (*io. ev. tr.* VI,6;14; LXXXI,3). Das Sakrament wirkt immer, und wirkt auch immer gut – wenn es aber auf schlechte Weise empfangen wird (wie Judas das Abendmahl zum Gericht wird), dann ist die Wirkung des Sakramentes schlecht (*io. ev. tr.* XXVI,11: „Wie viele nehmen vom Altare und sterben, und sie sterben gerade durch den Empfang"). Das wirkende Wort

Die Heils-Relevanz äußerer Zeichen und des Fleisches Jesu

Die Frage, ob Augustin die Notwendigkeit von Zeichen in der Übermittlung religiöser Lehre selbst durch seine Gnadenlehre untergraben hat, scheint an dieser Stelle nochmals besprochen werden zu müssen. Wenn der Mensch durch den

muss auch als geglaubtes Wort im Geist des Gläubigen präsent sein, was ihn auch ein Teil des geistigen Leibes der Kirche sein lässt, worin allein die Sakramente eine heilsame Wirkung haben können (*bapt.* I,2; 11). Augustin unterscheidet genau zwischen Sakrament und seiner Wirkung (*bapt.* III,19), folglich kann nicht einfach das Zeichen als seine performative Wirkung angesehen werden. Sakramente sind keine materiellen Instrumentalursachen; daraus folgt auch, dass Augustin nicht begründen kann, warum ausgerechnet diese eine Materie (z. B. Wasser) notwendig sein soll. Vgl. S. 637, Anm. 642. Theoretisch kann die Gnade auch durch alles andere symbolisiert werden – was durch den sehr offenen Sakramentenbegriff Augustins bestätigt wird (vgl. Fries, *Eucharistie,* S. 142.) Vgl. Lichner, Miloš, „Saint Augustine's 80th homily on the Gospel of John, Text Analysis as a Contribution to the Debate on Understanding Baptism", in: *Studia Nauk Teologicznych* 13 (2018), S. 197–212, hier: S. 205ff. Vgl. Cary, Phillip, *Outward Signs, The Powerlessness of External Things in Augustine's Thought*, Oxford 2008, S. X: „This implication for the theology of the word is parallel to the implication for the theology of the sacrament: neither word nor sacrament can function as efficacious of grace, because no sign can effectually give what it signifies. […] And how all the Christian sacraments are founded on Christ's coming in the flesh without assigning life-giving power to the sacraments or to Christ's flesh itself, which after all is an external thing." Hier kann angemerkt werden, dass die Gnade für Augustin immer innerlich wirkt, aber niemals ohne das äußere Zeichen – was nicht bedeutet, dass das Zeichen eine performative Instrumentalursache ist. Jedoch könnte mindestens vom Fleisch Christi eine gewisse Performanz ausgesagt werden, da das Fleisch Jesu exakt das wirkt und ist, was es bezeichnet. Augustin hat den Ansatz späterer Sakramentenlehre im Inkarnierten erahnt, jedoch nicht auf die Sakramentenlehre übertragen. Jedoch ist bei Ambrosius schon zu lesen vgl. *Über die Mysterien (De mysteriis)*, Joh. Ev. Niederhuber (Übers.), Kempten, München 1917 [BKV I,32], 9,52: „So äußert denn, wie wir sehen, die Gnade eine größere Kraft als die Natur. Und wir sollten gleichwohl noch eine weitere Gnadenwirkung prophetischer Segnung aufzählen? Wenn nun schon ein menschlicher Segensspruch soviel vermochte, daß er eine Natur verwandelte: was sollen wir erst von der göttlichen Konsekration sagen, wo die Worte des Herrn und Heilandes selbst wirksam sind? Denn dieses Sakrament, das du empfängst, wird durch Christi Wort vollzogen. Wenn das Wort des Elias soviel vermochte, daß es Feuer vom Himmel herabzog: soll Christi Wort es nicht vermögen, daß die Gattung von Dingen sich verwandelt?" Ebd. 53: „Ein wahres Fleisch war doch das Fleisch Christi, das gekreuzigt und begraben wurde: in Wahrheit ist es darum das Sakrament jenes Fleisches." Ebd. 58: „In jenem Sakramente ist Christus, weil es der Leib Christi ist. Es ist darum keine physische, sondern eine geistliche Speise." In gewissem Sinne kann man aber sagen, dass der Gedanke der Performanz im Inkarnierten bei Augustin schon angelegt und aus Christus die sieben Sakramente (auch theologiegeschichtlich) hervorgegangen sind (SC 61). Die Ambiguität in der augustinischen Sakramentenlehre ist – wie Cary herausstellt – aber auch der Ausgangspunkt für die späteren theologischen Streitigkeiten und Positionen (ebd. S. VIII ff.). Man kann aber sicher nicht sagen, dass Thomas von Aquin einen Bruch zur augustinischen Zeichen- und Sakramentenlehre darstellt, auch wenn die Denkfigur der Performativität bei Augustin nicht auf die Eucharistie angewendet wird. So ergibt sich diese Denkfigur doch aus dem Inkarnationsgedanken und wird von Thomas nicht erfunden, sondern lediglich auf die Sakramentenlehre übertragen.

Menschen die Lehre kennenlernt und Christus selbst Mensch (Fleisch) wurde (*io. ev. tr.* XXI,1: „*loquebatur ista homo hominibus*"), d. h. Zeichen, an dem die Gottheit erkennbar wird, dann beginnt mit der Inkarnation auch die äußere signifikative Lehrübermittlung.[307] Im Sinne seines Fleisches werden also alle folgenden Zeichen interpretiert. Die äußeren Zeichen der traditionellen Lehrübermittlung sind also so notwendig wie die Inkarnation als Anfang der wahren Religion. Norris stellt diesen Zusammenhang wie folgt dar:

> The flesh of Jesus Christ is a visible sign of the Word who was in the beginning with God and who was God. Those who believe in Christ are those who understand what he signifies, who understand the language of God's special revelation in Christ. The Jews misunderstood Christ because they understood him carnally; they only saw the visible flesh and did not see to what the flesh was pointing. (io. ev. tr. XXXVII,1). […] The purpose of the sign that God gives us in Christ is to grasp the God whom we cannot see. (io. ev. tr. XIV,12). […] Augustine views Christ as the audible and visible sign by which humanity, blinded by sin and ignorance, can begin to see God.[308]

Ebenfalls ergibt sich aus der Inkarnation, dass der vorliegende Text ebenso wenig nur auf seine Bedeutung oder auf seine Zeichen reduziert werden kann, wie auch der inkarnierte Logos nicht auf eine seiner beiden Naturen reduziert werden kann. So hält auch Jordan fest:

> If the sign is erased, then one begins to claim an unmediated contact with reality – an 'ontologism' in epistemology which skips over the realities of temporally conditioned experience to embrace a realm of pure transparency. If, on the other hand, the signified is erased, then the sign asserts itself as the sole abiter of truth and one is left with a structuralism, or a 'grammatology', or a merely aesthetic relation to the sign. By insisting on the dialectical analogy between words and the Word, Augustine has performed the valuable philosophic service of preserving the two-sided character of the sign.[309]

Daraus ergibt sich spezifisch eine inkarnatorische und nicht nur philosophische oder philologische Hermeneutik der Heiligen Schrift. An der Auffassung und Unterscheidung seines Fleisches (als mit Gott vereint) und der Zeichen (als heilige Zeichen) entscheidet sich der religiöse Transit, als Nachvollzug der Inkarnation, und bestimmt auch im Unterschied des erkennenden Glaubens den Ausgang der letzten Scheidung im Gericht allen Fleisches.

---

[307] Vgl. Loewen, *scripture,* S. 211–215f.
[308] Norris, *sign,* S. 222.
[309] Vgl. Jordan, *Words,* S. 196.

6 Die Semantik und Logik des Wunders

[*io. ev. tr.* VIII,2] „Die im Fleisch in Erscheinung tretende *auctoritas divina* erbringt den Nachweis ihres transzendentalen Ursprungs nicht allein durch Wunderzeichen, sondern durch ihre gesamte Lebensführung. Machttaten und Erniedrigung aus Erbarmen bilden das Anschauungsmaterial, mit dem der Inkarnierte die Menschheit unterrichtet. Ziel dieser Unterweisung ist der Aufstieg zu den Intelligibilien [Ideen]."[310] In Bezug auf Mayers Auffassung ist anzumerken, dass die Wunder Jesu (sowie sein Fleisch und seine Schöpfung als sichtbare Zeichen) nur indirekt auf die intelligiblen Ideen verweisen sollen; primär verweisen sie auf seine verborgene göttliche Natur (*vera rel.* XXV,46).[311] Auch sind nicht alle Zeichen per se als Wunder anzusehen, sondern die Wunder selbst müssen vorübergehend sein, damit sie nicht als sichtbare Wunder Gegenstand des Glaubens werden (Obskurantismus) und das Ewige, das sie bedeuten sollen, verdrängen (*vera rel.* XXV,47).[312] Die Wunder bewirken Erstaunen für den Betrachtenden (vgl. *gn. litt.* V,23,45; VI,5,8).[313] In diesem Zusammenhang gilt es zu beachten, dass Augustin die Wunder Jesu nicht als Ausnahme von oder als Gegenteil der natürlichen Ordnung versteht, sondern als eine besondere Ausführung von Vorgängen gemäß der natürlichen Ordnung (vgl. *trin.* III,5,11).[314]

---

[310] Mayer, *Zeichen* II, S. 202.

[311] Vgl. Wyrwa, *Auslegung,* S. 196: „Hat Gott – so heißt es einmal ausdrücklich – durch sein Wort, das bei Gott war und das Gott war, die früheren Wunder, d. h. die Werke der Schöpfung getan, so hat er die späteren Wunder durch sein Wort getan, das Fleisch angenommen hat und um unseretwillen Mensch geworden ist. Augustin hat damit auf durchdachte Weise die johanneische Grundüberzeugung eingebracht, dass die Wunder Jesu auf den Schöpfer verweisen, der in ihnen seine Herrlichkeit offenbart."

[312] Vgl. *ep*. CXVIII,20 (CCL 31B,126,467): „Ut christianae iam aetatis exordio, cum rerum invisibilium atque aeternarum fides per visibilia miracula salubriter praedicaretur hominibus." Das heißt: „Sodass selbst nach dem Beginn des christlichen Zeitalters, als der Glaube an unsichtbare und ewige Dinge durch sichtbare Wunder heilbringend den Menschen gepredigt wurde." (Übersetzung: SW) Vgl. *io. ev. tr.* XLIX,2: „Wenn es also Zeichen sind, dann deuten sie, abgesehen davon, daß sie wunderbar sind, gewiß noch etwas an."

[313] Vgl. *trin*. III,10,19: „[D]ann gibt es jene anderen Dinge, die zwar aus demselben materiellen Stoff geformt sind, aber vor unsere Sinne hintreten mit der Bestimmung, uns eine göttliche Botschaft zu bringen, Sie heißen im eigentlichen Sinne Zeichen und Wunder [*proprie miracula et signa dicuntur*]." & Vgl. *trin*. III,10,20: „Weil jedoch alle diese Dinge den Menschen bekannt sind, da sie durch Menschen geschehen, so erweist man ihnen vielleicht als religiösen Zeichen Ehrerbietung, nicht aber erregen sie Staunen [*stupor*] wie Wunderzeichen [*mira*]. Daher kommen uns die Werke, die durch Engel geschehen, um so wunderbarer vor, je schwieriger und unverständlicher sie uns sind [*difficiliora et ignotiora eo mirabiliora sunt nobis*]."

[314] Vgl. Wyrwa, *Auslegung,* S. 195: „Die Wunder sind – nicht größer, sie sind seltener als die Schöpfungswerke, da diese durch ihre Häufigkeit in der Wertschätzung sinken und es fast niemandem einfällt sie zu bewundern. Hat sich Gott in seiner Barmherzigkeit einige vorbehalten, die er zu gelegener Zeit gegen den gewohnten Gang der Natur vollbracht hat, um den gleichsam schlafenden Sinn und Verstand des Menschen aufzurütteln."

Unmittelbare Einsicht in die unsichtbare prinzipielle Welt, von der es keine sinnliche Erfahrung gibt, ist unmöglich[315]. Die unsichtbaren Prinzipien, wie die menschliche Seele, sind ja nur durch ihre Wirkungen bekannt und darin bereits sehr zu bewundern. Augustin erklärt, dass die Seele selbst unsichtbar und geistig ist. Wenn aber Jesus schon seine Herrschaft über das Sichtbare zeigt[316], dann ist er – durch den alles erschaffen wurde – auch der Meister und Lehrer der unsichtbaren Dinge, also auch derjenige, der den Menschen über seine eigene Seele aufklärt. Die Seele erkennt sich als unterschieden vom Leib, sie ist durch sich fähig, Gott zu erkennen, Gut und Böse, Recht und Unrecht zu unterscheiden.[317] Die Seele ist die unsichtbare Wirklichkeit, über die der Mensch von Christus belehrt werden muss, da sie nicht aus der sichtbaren Natur selbst kennengelernt werden kann (vgl. *ep*. CXX,5).[318]

---

[315] Vgl. *trin*. III,10,21–22: „Daher ist die Substanz oder, wenn man besser diesen Ausdruck verwendet, das Wesen Gottes, wo uns nach unserem bescheidenen Maße ein ganz schmaler Blick auf den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist vergönnt ist, da es in keiner Weise wandelbar ist, in keiner Weise in sich selbst sichtbar. […] Es ist sonach offenkundig, daß alle Erscheinungen, welche die Väter hatten, in denen ihnen die Gegenwart Gottes nach seinen dem Zeitenlauf angepaßten Verfügungen bekundet wurde, durch Geschöpfe erfolgten."

[316] Vgl. *io. ev. tr.* VIII,1. Daraus folgt die antimanichäische Position, dass Christus nicht der antimaterielle Gott des Geistes ist, da er auch die Materie beherrscht. Ebenfalls folgt, wenn der Geist dieses Wortes mit dem Menschen verbunden ist, dass dieser in aller Schöpfung das verborgene Prinzip erkennen kann und weder zum Feind der Welt wird, noch sich in dem Geschaffenen verliert, wie die Liebhaber der Welt, die dem Schöpfer dadurch den Rücken zukehren.

[317] Vgl. *io. ev. tr.* VIII,2: „Nunmehr wende sich deine Betrachtung auch zur menschlichen Seele, welcher Gott den Verstand gab, ihren Schöpfer zu erkennen, zwischen Gut und Bös, d. h. zwischen Recht und Unrecht zu urteilen und zu unterscheiden: wie Großes wirkt sie durch den Körper? Betrachtet den gesamten Erdkreis, wie er im menschlichen Staatswesen geordnet ist: durch welche Ämter, durch welche Abstufungen der Gewalten, Staatsverfassungen, Gesetze, Sitten, Künste! Dies alles wird durch die Seele ausgeführt, und diese Kraft der Seele ist unsichtbar."

[318] Vgl. Tertullian, *carn*. XII: „Aber wie könnte sie [Seele], die den Menschen zum vernünftigen Wesen macht, mit Vernunft begabt sein, wenn sie selbst ihr eigenes Verhältnis nicht kennte und nichts von sich selbst wüsste? Sie kennt sich aber so gut, dass sie sogar ihren Urheber, ihren Richter und ihre Lage kennt. Schon wenn sie noch nichts über Gott gelernt hat, spricht sie den Namen Gott aus. Wenn sie noch sein Gericht nicht zugibt, so sagt sie schon, sie empfehle sich Gott. Wenn sie noch nichts weiter gehört hat, als dass nach dem Tode alles aus sei, wünscht sie doch schon jedem Verstorbenen, dass es ihm gut, beziehungsweise schlecht gehen möge. Vollständiger findet sich dieser Gedanke in einem von uns verfassten Schriftchen: Vom Zeugnis der Seele erörtert. Wenn die Seele übrigens anfänglich sich selbst nicht kannte, dann hätte sie weiter nichts von Christus zu lernen gebraucht, als wer und wie sie sei. Nun aber hat sie nicht ihr Aussehen von Christus kennen gelernt, sondern ihr Heil. Deswegen ist der Sohn Gottes vom Himmel herabgestiegen und hat eine Seele angenommen, nicht etwa, damit die Seele in Christo sich selbst kennen lerne, sondern umgekehrt in sich selbst Christum. Denn nicht dann befindet sie sich in Heilsgefahr, wenn sie sich selbst nicht kennt, sondern dann, wenn sie Christum nicht kennt."

[*io. ev. tr.* VIII,3] Die Allmacht und Gottheit Jesu wird also durch diese Wunder bezeugt. Und wenn er der allmächtige Schöpfer ist, sind seine Wunder auch kaum außergewöhnlich zu nennen. Was also soll durch diese Wunder noch angedeutet [*innuere*] werden? Die berichteten Tatsachen haben neben ihrem faktischen Gehalt einen symbolischen Gehalt.[319] Durch das Wunder soll also noch mehr als nur eine Kuriosität mitgeteilt werden.[320] Augustin erkennt sich selbst in der Geschichte des Weinwunders zu Kanaan (Joh 2,7) und versteht sich selbst als das Wasser, das in Wein verwandelt werden soll. Er will vom unsichtbaren (symbolischen) Wein [*vino invisibili*] trinken, um in Wein verwandelt zu werden.[321] Um den symbolischen Sinn dieser Erzählung zu erklären, führt Augustin das Wortspiel von *sapere* (schmecken) und *sapientia* (Weisheit) an, um die Verwandlungserzählung auf den Menschen zu übertragen. Solange der Mensch „Wasser" bleibt, ist er geschmacklos [*insipientes*]. Damit er schmackhaft [*sapientes*] wird, muss der Mensch selbst nach dem Glauben an Jesus Christus schmecken [*sapere*]. In Wein verwandelt wird die Weisheit [*sapientia*] erlangt, und dann kann verstanden werden, was in diesem Wunder tatsächlich passiert ist.[322] „Erkenne darin Christus, so schmeckt nicht bloß, was du ließest, sondern es berauscht auch."[323] Das beschriebene Wunder zeigt auf, wie der Mensch verwandelt werden muss, um die Weisheit zu erlangen, das Wunder zu verstehen. Es bringt für Augustin zum Ausdruck, dass der Mensch *weise gemacht werden muss*, damit er Gottes Wunder als Zeichen einsieht, das auf

[319] Vgl. *gn. litt.* VIII,4,8: „Sie alle [bspw. der Stab Mose] haben etwas anderes bedeutet, als sie waren, und haben nichtsdestoweniger körperlich existiert. So oft der Erzähler von ihnen gesprochen hat, war es nicht in sinnbildlicher Rede, sondern die Dinge, von denen er sprach, waren zugleich ein Bild kommender Dinge."

[320] Vgl. *io. ev. tr.* VIII,3: „Abgesehen vom Wunder [*miraculum*] liegt in der Tatsache [*factum*] selbst etwas Geheimnisvolles [*mysterii*] und Sinnbildliches [*sacramenti*!]." Vgl. Wyrwa, *Auslegung,* S. 198: „Im Hintergrund steht vielmehr ein Konzept, das sie in einen weiteren symbolischen Verweisungszusammenhang einbezieht. Denn für Augustin sind die Wunder Jesu nicht nur Taten, sondern auch Zeichen; sie haben ihre eigene Sprache, weil sie uns auf eine Bedeutung hinweisen [io. ev. tr. 24,2; 25,2,5; 49,2]. Es reicht nicht, ihre Größe zu bewundern, man muss sie entziffern wie Briefe, um ihre Botschaft zu verstehen […], [da] Wunder sämeia = signa heißen! […] Weil Christus das Wort ist, sind auch die Taten des Wortes für uns ein Wort [io. ev. tr. 24,2]."

[321] Vgl. das Weinwunder zu Kanaan. Das Symbol des Weines besteht darin, dass in der Materie der Flüssigkeit „Geist" – *spiritus*, d. h. Alkohol enthalten ist. Signifikant (Materie) zum Signifikat (Geist) verhält sich also wie Wasser zum berauschenden/begeisternden Alkohol: *io. ev. tr.* IX,3: „Lies alle prophetischen Bücher; wenn Christus darin nicht verstanden wird, was wirst du so schmacklos und albern finden? Verstehe darin Christus, so schmeckt nicht bloß, was du liesest, sondern es berauscht auch, indem es den Geist vom Körper hinwegbringt."

[322] Vgl. *io. ev. tr.* VIII,3 (CCL 36,83,14–15): „Intellegere quid sit gestum in hoc miraculo."

[323] *Io. ev. tr.* IX,3 (CCL 36,92,16–17): „Intellege ibi christum, non solum sapit quod legis, sed etiam inebriat."

eine prinzipielle Realität hin durchschaut wird. Hat sich diese Realität erfüllt, so ist ein Wunder als besonderes Zeichen nicht mehr nötig.[324]

[*io. ev. tr.* XXIV,1] Augustin erklärt den Sinn und Zweck der Wunder Jesu. Bei den Wundertaten handelt es sich um Zeichenhandlungen, die den menschlichen Geist zur Erkenntnis ermahnen sollen [*admonent humanam mentem*]. „Die Wunder sind nach Augustin Werke und Worte zugleich, Werke, weil sie geschehen sind (*opera, quia facta sunt*), Worte, weil sie Zeichen sind (*verba, quia signa sunt*) und etwas andeuten (io. ev. tr. XLIV,1)." [325] Das Erstaunen (*stupere*) soll bewirken, dass der Mensch sich wundert (*admirari*)[326] und dazu aufgefordert wird, eine unsichtbare Wirklichkeit durch die sichtbaren Zeichen suchen und erkennen zu wollen (*ep*. CII,33). Dabei setzt Augustin voraus, dass Gottes unsichtbare Substanz für den Menschen unerkennbar ist. Zugleich erkennt der Mensch aber immer ausgehend vom Sichtbaren. Das Wunder ist ein sichtbares Zeichen, dass der Wirkung nach die unsichtbare Gottheit der Erkenntnis vermitteln soll (vgl. *civ*. XVIII,46; XXII,8;10). Uhde erklärt diese philosophische Funktion des Wunders anhand des brennenden Dornbusches wie folgt:

> Dies ist die Geschichte einer Begegnung [Ex 3,1ff.] mit einem Vorgang, der von einem Menschen gesehen wurde mit Staunen, der also zunächst durch menschliche Sinne vermittelt wird, dann aber für den Verstand unerklärlich ist. […] Von großer Bedeutung ist, dass aus dem selbstwidersprüchlichen Phänomen des brennenden, doch nicht verbrennenden Dornbuschs eine Stimme ertönt, die etwas bewirkt, ohne dass der Sprecher selbst zu sehen ist [Dtn 4,15]. Selbstwidersprüchliche Wirkungen mit unsichtbarer, ja unvorstellbarer Ursache sind es, und eben dies verweist auf Übermenschliches, auf göttliche Macht, auf Gott. […] So kann ein Wissen in Sprache geformt werden, das menschliches Begreifen übersteigt, weil ihm keine sinnliche oder intellektuelle Anschauung entspricht, und so bleibt die Ursache dieser Wirkung, Gott, im Verborgenen. […] Diese erscheinende Selbstwidersprüchlichkeit macht nicht nur die Unbegreiflichkeit Gottes deutlich, der ‚im tiefen Dunkel wohnt',

[324] Vgl. *serm*. CCLXVII,3: „Warum also redet niemand (mehr) in der Sprache aller Völker, wie jemand redete, der damals vom Heiligen Geist erfüllt wurde? Warum? Weil das, was jenes Wunder bezeichnete, in Erfüllung gegangen ist. Worin besteht jene Zeichenhaftigkeit? [In der Himmelfahrt.]" Zitiert nach: Mayer, Cornelius, „Sermo 267 – Pfingstpredigt". Quelle: https://www.augustinus.de/einfuehrung/texte-von-augustinus-mit-online-uebers/oesterlicher-festkreis/247-sermo-267-pfingstpredigt. Letzter Zugriff: 12.6.21.

[325] Roles, *Schriftwort,* S. 195.

[326] Dies erinnert wiederum sehr an die Anfänge der philosophischen Erkenntnis bei Platon (*Theaitetos* 155 d) und bei Aristoteles durch das Wundern/ Staunen, θαυμάζειν (*Metaph.* I,2, 982b11ff.), wie es Augustin aus Cicero bekannt gewesen ist. Vgl. *nat. deo.,* III,51: „*Et ob eam speciem (arcus), quia causam habeat admirabilem, Thaumante dicitur Iris esse nata.*" Vgl. Kap. B.I.1.d, S. 223.

> sondern auch die unbegreifliche wunderbare Einzigkeit seiner Wirkungen. […] Wirkungen in ihrer Selbstwidersprüchlichkeit verweisen auf Gott.[327]

Augustin vergleicht die Wundertaten wiederum auch mit den Taten der Schöpfung. Hier fallen zwei Besonderheiten auf: Erstens werden die gesamte Schöpfung und die Abläufe der Natur als ein Zeichen göttlichen Wirkens interpretiert. Augustin vertritt sogar die Auffassung, dass die „Wunder" der Natur weit größer sind als die besonderen Wunder, die im Evangelium berichtet werden. Die göttliche Fürsorge für alle Geschöpfe zeigt sich viel deutlicher darin, dass alle Lebewesen sich aus der Natur ernähren können, als dass „nur" Fünftausend gespeist werden. Zweitens ordnet Augustin die Wunder im Kontinuum zu den Abläufen der Natur.[328]

Die Brotvermehrung sei nichts anderes als die Vermehrung der Körner aus einem Samenkorn, wie es jedes Jahr auf dem Feld geschieht. [329] Christus ist zu diesem Wunder fähig, da er ohnehin der Schöpfer ist, der die natürliche Vervielfältigung geschaffen hat. Gott bricht nicht die Gesetze seiner Schöpfung in seinen Wundertaten. Die besonderen Wunder sollen Menschen auf Gottes wirksame Gegenwart hinweisen, da sie durch Gewohnheit verlernt haben, Gottes außergewöhnliches Wirken in allen natürlichen Abläufen zu erkennen. Wunder sind also ein epistemologisches Instrument und stehen der Natur nicht entgegen, sondern

---

[327] Uhde, *Glauben*, S. 49; 50; 51.

[328] Vgl. Tetens, Holm, *Gott denken*, *Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015, S. 8: „Zweitens erteilen wir jedem Wunderglauben eine Absage. In der uns zugänglichen Erfahrungswelt ereignet sich nichts, was sich nur so erklären lässt, dass anerkannte Naturgesetze oder andere strukturelle Gesetzmäßigkeiten der Erfahrungswelt einmalig außer Kraft gesetzt sind. Rationale Theologie sollte deshalb nicht mit der These liebäugeln, dass Gott in dieser empirischen Welt Wunder wirkt und sich durch sie offenbart." Entgegen diesem modernen Vorwurf, der jedem Wunder Irrationalität und Obskurantismus unterstellt, bemüht sich Augustin zumindest den Prämissen rationaler Theologie zu genügen, nämlich das Wunder nicht als Ausnahme, sondern als besondere Ausführung natürlicher Abläufe unter Voraussetzung und nicht Brechung der Naturgesetze, aufzuzeigen. Das Wunder ist also nicht per se unlogisch, sondern folgt eigener Logik, die nicht im völligen Gegensatz zur Natur gedacht werden soll. Die Wunder sollen die unerkennbare Einheit vermitteln. Darum bauen sie auf der sinnlichen Vermittlung von Erkenntnis auf. Sie gehen so von der Struktur menschlicher Erkenntnis (prinzipielle Zweiheit) aus, weisen aber darüber hinaus und ermahnen so die forschende Vernunft (Staunen) zur Einheit über der Erkenntnis. Dem Menschen soll durch die Paradoxie die Realität hinter dem Schein dargestellt werden. Wundererzählungen, wie sie in der Heiligen Schrift vorliegen, folgen also einer logischen Grundstruktur und sind mitnichten für ‚seichte Gemüter' gedacht.

[329] Zur Symbolik der Brotvermehrung vgl. Roles, *Schriftwort,* S. 197: „Die 5 Brote (Joh 6,1–14) bezeichnen die 5 Bücher Mosis. Es waren mit Recht keine Weizenbrote, sondern Gerstenbrote. Die zähe Schale der Gerste, die einen nur schwer zum Mark vordringen lässt, ist ein Zeichen des Buchstabens des Alten Testamentes, das mit einer ‚Decke vieler fleischlicher Zeichen' bedeckt ist." Vgl. *io. ev. tr.* XXIV,5.

folgen in gewisser Weise den Regeln der Natur,[330] indem sie überstiegen werden von demjenigen, der als ihr Ordner und Schöpfer über den Gesetzen steht.

[*io. ev. tr.* XXIV,2] Sind die Wunder Christi *sichtbare Zeichen*, so haben sie eine Bedeutung, die durch Verwunderung die Aufmerksamkeit des Verstandes wecken sollen.[331] Die Wunder haben, wenn sie verstanden werden, ihre eigene Sprache [*habent enim si intellegantur, linguam suam*]. Diese innere und tiefere Bedeutung der Wunder soll *gelesen* und verstanden werden:

> Aber gleich wie es, wenn wir irgendwo schöne Buchstaben sehen würden, nicht genug wäre, das Handglied des Schreibers zu loben, weil er sie ebenmäßig, gleich und zierlich gemacht hat, wenn wir nicht zugleich lesen würden, was er uns durch sie anzeigte: so ergötzt sich derjenige, der diese Tat bloß ansieht, an der Schönheit der Tat, um ihren Vollbringer zu bewundern; wer sie aber versteht, liest gewissermaßen.[332]

Die wundersamen Zeichen verweisen nicht nur auf Obskures, sondern auf Christus; die verborgene Gottheit selbst. Christus als Wundertäter ist ein selbstreferentielles Zeichen, und wer hinter die beeindruckende und verwunderliche Oberfläche das Wunder schaut, beginnt richtig zu lesen, weil er versteht [*qui intellegit quasi legit*], was diese Zeichen über den Wundertäter aussagen.

---

[330] An dieser Stelle zeigt sich deutlich, dass Augustin in den Werken der Gnade gerade keine widernatürliche oder irrationale Handlung sieht. Vielmehr folgen auch die besonderen und erstaunlichen Wunder erkenntnistheoretischen Anforderungen und setzen die Naturgesetze voraus. Ein widernatürlicher Irrationalismus (*credo quia absurdum*) oder eine naive Wundergläubigkeit, die lediglich auf den Effekt aus ist, scheint von Augustin in dieser Interpretation ausgeschlossen zu werden. So sagt beispielsweise Marrou, *Augustinus*, S. 395: „Wir können völlig zu Recht in dieser ganzen Problematik [das Interesse für Wunder] einen Nachhall der curiositas sehen, wie sie in der Bildung der Literaten der Verfallszeit vorherrschte. Offensichtlich haben diese, als sie Christen wurden, die Grundrichtung ihres Denkens beibehalten und haben die eigentümliche Vorliebe für bizarre Probleme, für mirabilia und Spitzfindigkeiten aller Art in das Studium der Schrift und in die dogmatischen Überlegungen mit hinübergenommen." Marrou kann hinter den Wundern keine Zeichen erkennen oder pointierte Fragestellungen, die das Denken erweitern sollen, sondern lediglich bizarre Kuriositäten, die der bloßen Oberflächlichkeit ihrer Erzähler/Hörer wegen behandelt werden.

[331] Vgl. Pollmann, *Doctrina*, S. 163: „In diesem Zusammenhang muss auch die Aussage Plotins verstanden werden, dass die Metapher vom Bekannten zum Unbekannten einer höheren Welt führe in II,9,4,14; III,6,1,34; IV,4,45; IV,6,1,13; VI,3,13,24; ähnlich gibt es auch bei Augustin den Aufstieg mittels der Metapher von den *visibilia* zu den *invisibilia,* z. B. in evang. Ioh 24,2; epist 55,11,21; vera relig. 29,52."

[332] *Io. ev. tr.* XXIV,2 (CCL 36,245,11–16): „Sed quemadmodum si litteras pulchras alicubi inspiceremus, non nobis sufficeret laudare scriptoris articulum, quoniam eas pariles, aequales decoras que fecit, nisi etiam legeremus quid nobis per illas indicauerit; ita factum hoc qui tantum inspicit, delectatur pulchritudine facti ut admiretur artificem; qui autem intellegit, quasi legit."

[*io. ev. tr.* XXIV,3] Die Funktion des Wunders erklärt Augustin anhand der Frage Jesu an Philippus, wie die vielen Menschen gespeist werden sollen (Joh 6,5–6). Jesus wusste, was er tun würde, und er wusste, dass Philippus noch nicht erkannt hat, um welche Art von Brot es gehen sollte. Er fragte also nicht, um selbst etwas zu lernen, sondern um die Jünger auf ihre Unwissenheit hinzuweisen. Das Wunder wird also als ein Zeichen vorgestellt, das die menschliche Erkenntnis in seinem vorläufigen Wissen falsifizieren soll. Dies geschieht, indem „Wundersames" und „Geheimnisvolles" getan wird, das das Verstehen übersteigt. Die Logik des Wunders ist *para-doxal*: Sie soll den Schein (*doxa*) des falschen Wissens durch den Widerspruch negieren und widerlegen und zu einem tieferen und geistigeren Verständnis führen (vgl. A.I.2).[333] Würden die Wunder durch Obskurantismus den menschlichen Verstand schocken und blenden, wären sie wesentlich widervernünftig und ausschließlich auf den Effekt angelegt. Die Wunder Jesu sollen jedoch als Zeichen interpretiert werden. Das bedeutet, dass sie prinzipiell intelligibel und nicht irrational sind. Ihr Zweck ist kognitiv und angelegt auf eine tiefere logische Einsicht: Die Wunder lehren den Menschen und überwältigen sein Denkvermögen nicht einfach ins Mirakulöse.

7 Die präsentisch-eschatologische Funktion des Fleisches

[*io. ev. tr.* XXXIV,5] „Redend also durch die Wolke des Fleisches sagt das nicht abnehmende Licht,"[334] dass im Verstehen des göttlichen Wortes (*io. ev. tr.* XXXIV,1) das Licht des Lebens gefunden wird. Augustin fragt: „Wie hat er dich von den Augen des Fleisches abgezogen und zu den Augen des Herzens zurückgerufen?"[335] In der körperlichen Realität sind Quelle und Wasser verschieden, ebenso wie das Licht und die Quelle des Lichts. Wer im Geist aber durstig ist und in der Finsternis, für den ist in Christus die Quelle und das Licht dasselbe. Christus vermittelt also nicht etwas, als wäre das Licht etwas anderes als die Quelle, sondern er vermittelt sich selbst. Diese Vermittlung vollzieht sich gerade darin, von den Augen und der Wolke des Fleisches zurückgerufen zu werden zur Schau der Herzensaugen, die „hinter" dem Fleisch (und seinen Differenzen) das eine göttliche Wort versteht und einsieht [*io. ev. tr.* XXXIV,6–7]. Was im Leib und in der „Nacht der Welt" nicht gesehen werden kann, muss zunächst geglaubt werden, damit es später, im ewigen Tag, geschaut werden kann. Augustin erklärt diesen Zusammenhang anhand des

[333] Vgl. Uhde, *Glauben*, S. 46: „Nun werden innerhalb von vielen Religionen auch Vorgänge erfahren und behaupten, die für den natürlichen Verstand selbstwidersprüchlich sind und daher als ‚Wunder' bezeichnet werden können. Die Ursache dieser für den Verstand selbstwidersprüchlichen Erscheinungen können mit eben jenem Verstand nicht ausgeforscht werden. Sie sind es, die in einigen Religionen daher als Wirkweise Gottes aufgefasst werden."

[334] *Io. ev. tr.* XXXIV,5 (CCL 36,313,1–2): „Loquens ergo per nubem carnis lumen indeficiens."

[335] *Io. ev. tr.* XXXIV,5 (CCL 36,313,4–5): „Quomodo te abstulit ab oculis carnis, et reuocauit ad oculos cordis?"

Modells präsentischer Eschatologie[336]. Wer jetzt ohne Schau im Glauben nachfolgt, wird die Schau Gottes ohne Glauben haben. Wer jetzt nach Gott verlangt, darf nicht etwas erwarten, was er jetzt als sichtbares Gut erlangen könnte. Augustin erklärt:

> Du verlangst nach Gott? Wer sieht es außer Gott? Denn von wem begehrst du Gott, wie Brot, wie Wasser, wie Gold, wie Silber, wie Getreide? Von wem begehrst du Gott außer von Gott? Der wird von ihm selbst erbeten, der sich selbst verheißt. Es möge die Seele ihr Verlangen ausdehnen und in weitgeöffnetem Schoße zu erfassen suchen, was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen ist. Man kann sich danach sehnen, danach verlangen, danach seufzen, würdig darüber denken und es mit Worten ausdrücken kann man nicht.[337]

Wer den geistigen, immateriellen, ewigen und guten Gott erreichen will, der muss dieses Gut bereits in der Gegenwart von allen Gütern unterscheiden. Es fallen für Augustin folglich alle erscheinenden Güter aus, die nicht begehrt werden dürfen. Stattdessen soll Gott erstrebt werden. Wer diesen Unterschied nicht in seinem Willen setzt, verlangt nach einer Götze, denn Gott kann nicht durch etwas anderes erlangt oder von jemand anderem erbeten werden als von ihm selbst. Die gegen-

[336] Vgl. *io. ev. tr.* CXI,4. Augustin begründet die präsentisch-eschatologische Verschränkung – d. h. dass die vollendete Realität in der Gegenwart bereits angefangen hat – durch die Lehre, dass alles, was Christus in der Gegenwart seines Fleisches beginnt, in ihm als göttlicher Ewigkeit schon Wirklichkeit geworden ist. Weil also alles, was sich in der Zeit noch vollzieht, in Christus schon vollendet ist (weil er Ende und Vollendung der Welt ist), kann diese Wirklichkeit auch in der Zeit schon wirklich werden, ohne vollendet sein zu müssen. Vgl. zur Verschränkung Gässler, Gregor Fidelis, *Der Ordo-Gedanke unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus und Thomas von Aquino*, Sankt Augustin 1994 [Academia-Hochschulschriften, Philosophie 5], S. 63: „Der Mensch ist nicht mehr in die hinfällige Zeit eingeschlossen, er steht über ihr und kann sie in die eigene Gewissensentscheidung miteinbeziehen und ihr eine ewige gültige gottbezogene Richtung verleihen. Gottes Ewigkeit und einmaliger Augenblick begegnen sich in der Gewissensentscheidung des Menschen und aus dieser Begegnung entsteht Geschichte, sei es nun in der Geschichte der civitas terrena oder civitas dei. Weil eben der Mensch entscheiden kann und bis zu einem bestimmten Grad das Endgericht schon vorausnehmen kann, ist er der Herr der Geschichte." Vgl. *serm.* CCLXV,5 (Balthasar): „Die Apostel fragen nach der Zeit des Gerichts, und der Herr antwortet mit dem Ort der Kirche." & Vgl. Dassmann, *Überlegungen*, S. 278: „Auf diese Weise [Verborgenheit und Offenbarung Gottes in Christus] erreicht Augustinus eine existentielle Auslegung der Schrift bei der der heilsgeschichtliche Weg vom Alten Testament über Christus typologisch bis in die christliche Gegenwart und deren eschatologische Zukunft verlängert wird."

[337] *Io. ev. tr.* XXXIV,7 (CCL 36,314,26–315,34): „Desideras deum? quis uidet, nisi deus? a quo enim petis deum, sicut panem, sicut aquam, sicut aurum, sicut argentum, sicut frumentum? a quo petis deum, nisi a deo? ipse petitur a seipso, qui promittit seipsum. extendat anima cupiditatem suam, et sinu capaciore quaerat comprehendere quod oculus non uidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis adscendit, desiderari potest, concupisci potest, suspirari in illud potest; digne cogitari, et uerbis explicari non potest."

wärtige Unterscheidung der Güter bedeutet die Einsicht in den eigentlich zu ersehnenden Gott, der nicht Teil der erscheinenden Welt ist (und darum auch von seinem Fleisch zu unterscheiden ist).

[*io. ev. tr.* XXXIV,9] Die präsentisch-eschatologische Korrelation von künftiger Gottesschau bedarf der Verschränkung und einer Korrelation zur Gegenwart. Wer in der Gegenwart glaubt, der wird Gott schauen. Wie entsteht dieser Glaube in der Gegenwart? Durch die Illumination.[338]

> Denn der Herr erleuchtet die Blinden. Erleuchtet werden wir also jetzt, Brüder, indem wir die Salbe des Glaubens haben. Es ging nämlich voraus sein Speichel mit Erde, womit der Blindgeborene gesalbt werden sollte. Auch wir sind von Adam her blind geboren und bedürfen des Erleuchters. Er mischte Speichel mit Erde; „Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt."[339]

Die Menschen sind von Adam her alle Blindgeborene, und diese hat Christus geheilt, indem er Speichel und Erde gemischt hat (Joh 9,6), d. h. indem das Wort Fleisch geworden ist. So kann der Mensch geistig wissen, woran er glauben soll, obwohl es per se unsichtbar und unaussagbar ist. Im Fleisch Christi ist es sichtbar geworden und Christus selbst hat es ausgesagt. „Es kommt beim Schauen des Christus im Fleisch alles darauf an, dass man die Zeichenhaftigkeit seiner irdischen Existenz erkennt."[340] Die Sache dieses Zeichens ist auch das Ziel des Glaubens. Dieses besteht im Leben und der Wahrheit, und die Menschwerdung ist der Weg, um dorthin zu gelangen. Wer in Christus den Weg und das Ziel erkennt, hat in ihm die (einzige) Möglichkeit (Weg), zu Gott (Ziel) zu gelangen.[341] Da das Ziel

---

[338] Hier findet sich die These bestätigt, dass es sich bei der Illuminationslehre Augustins nicht einfach nur um eine natürliche Erkenntnistheorie handelt (wie bei der Ideen- oder Abstraktionslehre), sondern gerade um die Begründung der Möglichkeit des spezifisch religiösen Wissens (vgl. die Verweisen S. 552, Anm. 417): D. h. der inneren Erkenntnis der Gottheit im Fleisch. Vgl. *io. ev. tr.* XLIV,1: „*caecitas est infidelitas, et illuminatio fides*." Hier wird Illumination direkt mit dem Glauben identifiziert. Augustins illuminative Erkenntnislehre ist also nicht einfache Epistemologie, die jede natürliche Erkenntnis durch ein Wunder Christi ersetzt, sondern ist konstruiert für den einen absoluten Ausnahmefall, dass der Mensch etwas erkennt, was er unmöglich erkennen kann: Gott. Vgl. *io. ev. tr.* LIV,4. So auch Fokin, Alexey, „St. Augustine's Paradigm: Ab Exterioribus ad Interiora, Ab Inferioribus ad Superiora in Western and Eastern Christian Mysticism", in: *European Journal for Philosophy of Religion* 7/2 (2015), S. 99ff.

[339] *Io. ev. tr.* XXXIV,9 (CCL 36,315,3–8): „Quia dominus illuminat caecos. illuminamur ergo modo, fratres, habentes collyrium fidei. praecessit enim eius saliua cum terra, unde inungueretur qui caecus est natus. et nos de adam caeci nati sumus, et illo illuminante opus habemus. miscuit saliuam cum terra: uerbum caro factum est, et habitauit in nobis."

[340] Vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 245.

[341] Vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 248: „Bei aller Relativität der Erkenntnisfunktion der caro Christi als sacramentum darf freilich nicht übersehen werden, dass es einen Zugang zum Verbum Christus nur über diese caro gibt. [serm. CXLI,4: ‚Noli quaerere qua ad illum venias, parter ipsum']."

nicht bekannt war, hat Christus die Blinden geheilt. Da der Weg nicht beschritten werden konnte, hat Christus die Lahmen geheilt, indem er als Weg zu ihnen kam: „Fauler, steh auf; der Weg selbst ist zu dir gekommen und hat dich, Schläfer, vom Schlafe erweckt, wenn er jedoch dich erweckt hat; steh auf und wandle."[342]

[*io. ev. tr.* XLIV,6] Augustin erklärt diese „Zeit der Wirksamkeit" [*tempus operationis*] (Mt 25; Joh 9), in der der Mensch noch Taten vollbringen kann, die seinen Ausgang vor dem jüngsten Gericht beeinflussen, im Rahmen seiner präsentischen Eschatologie. Die „Nacht" (Joh 9,4), bezeichnet die Gottlosen am Ende der Zeit im Gericht, weil sie in der Zeit nichts Gutes gewirkt haben. Die Nacht, in der nichts mehr gewirkt werden kann, ist die Hölle.

> Also soll der Mensch wirken, solange er lebt, damit er nicht von jener Nacht überrascht werde, wo niemand mehr wirken kann. Jetzt muß der Glaube durch die Liebe wirken, und wenn wir jetzt wirken, das ist der Tag, das ist Christus. Höre, was er verspricht, und halte ihn nicht für abwesend. […] Dieser Tag, der durch den Umlauf der Sonne bewirkt wird, hat wenige Stunden, jedoch der Tag der Gegenwart Christi erstreckt sich bis zum Ende der Welt.[343]

Die Zeit der Gegenwart Christi (durch erleuchtenden Glauben) spannt sich im Geiste aus über die ganze Geschichte bis zum Endgericht. Nach der Auferstehung der Lebendigen (!) und Toten [*resurrectionem vero vivorum et mortuorum*] ist die Zeit des Wirkens vorbei, und die Zeit der Vergeltung für das Gewirkte ist gekommen. Vom Anfang der christlichen Religion an, die mit der Blindenheilung, d. h. Erleuchtung zum Glauben anfängt, muss der Glaube durch die Liebe wirken. Dieses Wirken – diese Wirklichkeit, die im Gläubigen anfängt – *ist* Christus selbst, verstanden als Tag der Erleuchtung. Augustin weist durch die allegorische Deutung von Tag und Nacht als *saeculum* und *post saeculum* auf die Brisanz der gegenwärtigen Entscheidung und die – man möchte sagen – maximal eschatologisch qualifizierte Gegenwart hin.

[*io. ev. tr.* XLIV,15] Die Scheidung von Licht und Finsternis (*io. ev. tr.* XLIV,9), von denen, die bereits an Christus glaubten, und denjenigen, die ihn fleischlich beurteilten (weil er oberflächlich das Sabbatgebot missachtete), vollzieht sich auch in dem geheilten Blinden:

---

[342] *Io. ev. tr.* XXXIV,9 (CCL 36,316,30–32): „Piger, surge! uia ipsa ad te uenit, et te de somno dormientem excitauit, si tamen excitauit; surge, et ambula."

[343] *Io ev. tr.* XLIV,6 (CCL 36,384,7–10;14–17): „Operetur ergo homo dum uiuit, ne illa nocte praeueniatur, ubi nemo possit operari. modo est ut operetur fides per dilectionem; et si modo operamur, hic est dies, hic est christus. audi promittentem, et ne arbitreris absentem. […] dies iste qui circuitu solis huius impletur, paucas horas habet; dies praesentiae christi usque in consummationem saeculi extenditur."

> Endlich, nachdem bereits das Gesicht des Herzens gewaschen und das Gewissen gereinigt war, erkannte er ihn nicht mehr bloß als Menschensohn, an den er schon vorher geglaubt hatte, sondern auch als den Sohn Gottes, der Fleisch angenommen hatte, und ‚sprach: Ich glaube, Herr'. ‚Ich glaube', ist zu wenig. Willst du sehen, an wen er glaubt? ‚Er fiel nieder und betete ihn an.'[344]

Zur Erkenntnis des Gottes im Fleisch wurde die Blindheit durch Erleuchtung geheilt. Blind zu sein bedeutet hier für Augustin, nur das Fleisch erkennen zu können und für den Geist blind zu sein (in der Nacht). Wenn die Blindheit nicht den Unterschied gegen das fleischliche Urteil setzen kann, wird der Blindheit im Endgericht durch die Scheidung in die Nacht und die Finsternis entsprochen. Was im Fleisch nicht erkannt werden konnte, wird auch am Ende nicht von Angesicht zu Angesicht geschaut werden können.

[*io. ev. tr.* XLIV,17] Der Ausgang des Endgerichts nimmt seinen Anfang in der gegenwärtigen Glaubensentscheidung: „‚Und Jesus sprach zu ihm' jetzt ist jener Tag, der Licht und Finsternis scheidet : ‚Ich bin zum Gericht in diese Welt gekommen, damit, die nicht sehen, sehen, und die sehen, blind werden' (Joh 9,39)."[345] Die Aussage: „Die, die nicht sehen, werden sehen", bedeutet laut Augustin, dass die Blinden, d. h. die Sünder, die ihre Sünde erkennen und ihre Blindheit bekennen[346], deshalb auch die Heilung des Arztes wollen und somit sehend gemacht werden. „Die, die sehen, werden blind" bedeutet, dass diejenigen, die meinen, keine Sünde bei sich erkennen zu können, den Arzt ablehnen und deshalb von ihrer Blindheit nie geheilt werden. Diese Scheidung ist das gegenwärtige Gericht, und es entscheidet sich an der Selbsterkenntnis als Sünder, an der eigenen geistigen Seele im Unterscheid zum Fleisch und an der Erkenntnis des Wortes im Fleisch.

---

[344] *Io. ev. tr.* XLIV,15 (CCL 36,387,9–13)): „Denique iam facie lota cordis et mundata conscientia, agnoscens eum non filium hominis tantum, quod ante crediderat, sed iam filium dei qui carnem susceperat, ait: credo, domine. parum est: credo; uis uidere qualem credat? procidens adorauit eum."

[345] *Io. ev. tr.* XLIV,16 (CCL 36,387,1–388,4): „Et dixit ei iesus. modo dies ille est, inter lucem et tenebras discernens. in iudicium ego in hunc mundum ueni, ut qui non uident, uideant, et qui uident, caeci fiant."

[346] Vgl. *io. ev. tr.* XLIV,17: „‚Wenn ihr blind wäret', d. h. wenn ihr euch als blind erkennen, wenn ihr euch als blind bekennen und zum Arzte eilen würdet. Damit die, welche zu sehen meinen und den Arzt nicht suchen, in ihrer Blindheit verbleiben. Also diese Scheidung nannte er Gericht, da er sprach: ‚Ich bin zum Gerichte in diese Welt gekommen', womit er die Sache derjenigen, die glauben und bekennen, von den Stolzen scheidet, die da meinen, daß sie sehen, und die darum um so mehr verblendet werden; gleich als ob der bekennende und den Arzt suchende Sünder zu ihm sprechen würde."

8 Die Unterscheidung des Fleisches

[*io. ev. tr.* XCIV,4–5] Augustin interpretiert die Sendung des Heiligen Geistes (vgl. *trin*. XV,18,32) nach den beiden Prinzipien Fleisch und Geist. Weshalb muss Christus erst die Jünger verlassen, um den Heiligen Geist senden zu können, wenn er den Heiligen Geist auch zuvor schon besaß (Joh 16,7)? Augustin erklärt, dass Christus durch seinen Weggang die Jünger eine Unterscheidung lehren wollte. Aus diesem Grund musste die fleischliche Erscheinung weggenommen werden, damit die Jünger, die Christus noch in der fleischlichen Gegenwart liebten und kennengelernt hatten, durch den Entzug frei für die innere und geistige Erkenntnis würden. In dieser Erkenntnis werden aus den Fleischlichen Geistige.[347] Erst in der geistigen Erkenntnis soll sich die fleischliche von der geistigen Liebe unterscheiden,[348] die darin besteht, dass der Heilige Geist gegeben wird, sobald das Fleisch gegangen ist. „Darum sagt jener [Paulus], welcher den Geist bereits empfangen hatte: ‚Obwohl wir Christus nach dem Fleische kannten, kennen wir ihn jetzt nicht mehr so' [2 Kor 5,16]. Er kannte nämlich auch das Fleisch Christi nicht nach dem Fleische, der da das Fleisch gewordene Wort geistig kannte."[349] Durch seinen Weggang (Sterben) lehrt also Christus seine Jünger ein Umdenken und einen Übergang zur geistigen Schau, die selbst das Fleisch Christi nicht mehr fleischlich zu verstehen lehrt, sofern die geistige Gegenwart Gottes im Fleisch erkannt wird. Das „Scheiden" des Fleisches lehrt die Unterscheidung von Fleisch und Geist und befähigt erst dazu, die geistige Erkenntnis zu erlangen und nach dieser die geistige Liebe vollziehen zu können, anstatt die fleischliche Liebe zu tun. Was der Mensch erkannt hat, das tut er auch [*io. ev. tr.* XCIII,1: *quod noverat faceret*]. Zum Glauben an die verborgene Gottheit überzugehen bedeutet also keinen epistemologischen Nachteil gegenüber der sinnlichen Erkenntnis, sondern das Vordringen in eine Wahrheit, die nur durch die Unterscheidung des Fleisches Christi den eigentlichen Glaubensgegenstand erkennbar macht.[350]

---

[347] *Io. ev. tr.* XCIV,5 (CCL 36,564,8–9): „Ex carnalibus uel animalibus essent spiritales futuri."

[348] In ähnlicher Weise werden auch zwei Lieben (Eros bzw. Aphrodite) in Platons *Symposion,* St. 180ff. unterschieden.

[349] *Io. ev. tr.* XCIV,4 (CCL 36,563,33–564,37): „Unde ille qui iam acceperat spiritum: etsi noueramus, inquit, secundum carnem christum, sed nunc iam non nouimus. etiam ipsam quippe carnem christi non secundum carnem nouit, qui uerbum carnem factum spiritaliter nouit."

[350] Vgl. *en. ps*. XLIX,4–5: „Verborgen also war der Gott der Götter, sowohl als Er unter den Menschen wandelte [und…] da er gekreuzigt, da er begraben wurde. Was aber, nachdem Er auferstanden? Es wunderte sich die Jünger, und sie glaubten zuerst nicht, bis sie berührten und betasteten. Aber das Fleisch war erstanden, weil das Fleisch gestorben war; die Gottheit, die nicht sterben konnte, war noch immer im Fleische des Auferstandenen verhüllt. Es konnte die Gestalt gesehen, es konnten die Glieder umfasst, die Narben betastet werde – das Wort, durch das alles geworden, wer sieht Es? Wer hält Es? Wer betastet Es? Und dennoch ist das Wort Fleisch geworden und hat in uns gewohnt […]." & Vgl. *doctr. chr.* III,27,38,84.

Die Unterscheidung der Liebe

[*io. ev. tr.* XXXII,1] Augustin hat die beiden Naturen Christi als Kriterium für die Heilige Schrift angewendet und wendet sie nochmals für die Unterscheidung des Menschen an, insbesondere um den geistigen Gegenstand der Worte Christi zu unterscheiden. Augustin fordert die Dürstenden mit den Worten Christi dazu auf, zu Christus zu kommen. Und zwar sollen sie nicht mit dem Leib kommen, sondern mit dem Herzen. Durch die Liebe sollen sie kommen [*amando veniamus*], wer nämlich liebt, der „migriert" durch die Liebe [*qui amat migrat*] und verwandelt durch die Bewegung des Herzens seinen geistigen Zustand [*motu cordis mutat affectum*] gemäß dem inneren Menschen [*secundum interiorem hominem*].[351]

[*io. ev. tr.* XXXII,2] Christus predigt von einem inneren Durst [*sitis interior*], einem inneren Bauch[352] [*venter interior*], dem inneren Mensch [*homo interior*]. Der Durst bezieht sich auf den empfundenen Mangel an Gott. Es handelt sich um ein Empfinden der Seele, und als solches verlangt es nach Gott – es ist Liebe zu Gott. „Es ist also ein innerer Durst und ein innerer Schoß, weil ein innerer Mensch ist. Jener innere ist unsichtbar, der äußere aber sichtbar, aber besser ist der innere als der äußere. Und was nicht gesehen wird, wird mehr geliebt; denn es ist bekannt, daß der innere Mensch mehr geliebt wird als der äußere."[353] Augustin weist nach, dass jede Liebe, auch wenn sie ihre Lust am Körper schöpft, eigentlich immer auf die Seele zielt. Subjektiv erfreut beim Genuss des Fleisches nämlich auch die Seele durch die Lust, die sie empfindet. Sowie in einem Freund vielmehr die seelischen Güter geliebt werden als die leiblichen, die im Gegensatz zum Leib gerade unsicht-

---

[351] Vgl. Courcelle, Pierre, „Die Entdeckung des christlichen Neuplatonismus", in: *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart I*, Carl Andresen (Hrsg.), Darmstadt 1962, S. 126–181, hier: S. 167–168: „Allerdings hatte Ambrosius, wie wir oben S. 150 [Enn I,9] gesehen haben, den Plotinsatz umgestaltet, um ihn mit Versen des Psalmes 20 zu verbinden: ‚Jene vertrauen auf ihre Wagen und auf ihre Rosse, wir aber – wir werden über den Namen des Herrn unseres Gottes gerühmt werden; sie stürzen und fallen, wir aber – wir erheben uns und behalten Recht.' Anstatt mit Plotin von einem Pferdegespann oder von einem Schiff zu sprechen, hatte Ambrosius gesagt: ‚Wir fliehen nicht mehr auf Schiffen, mit Wagen oder Rossen, die stürzen und fallen […].' Wie Ambrosius trägt auch A. dafür Sorge, dem Plotinsatz eine Einschränkung angedeihen zu lassen: die körperlichen Füße allein genügen nicht, um uns fortzutragen, man muss vielmehr ‚Füße der Innerlichkeit' [En. in Ps. CXLIX,5] empfangen, wie Ambrosius in kühner Formulierung geschrieben hatte."

[352] Die hier verwendete Übersetzung von Thomas Specht (BKV) liest an dieser Stelle ‚*venter*' als Schoß. Diese Übersetzung ist zwar poetischer, geht aber auf Kosten des Bildes, dass getrunkenes Wasser gerade im Bauch aufgenommen wird und von dort den Körper vitalisiert.

[353] *Io. ev. tr.* XXXII,2 (CCL 36,301,11–14): „Est ergo sitis interior et uenter interior, quia est homo interior. et ille quidem interior inuisibilis, exterior autem uisibilis; sed melior interior quam exterior. et quod non uidetur, hoc plus amatur; constat enim plus amari hominem interiorem quam exteriorem."

bar sind: „Denn darum liebst du, weil er dich liebt; frage, womit er dich liebt, und siehe, was du liebst. Sie [Liebe] wird also mehr geliebt und wird nicht gesehen."[354]

[*io. ev. tr.* XXXII,3] Es gibt Liebhaber des Körpers. Aber auch diese lieben eigentlich die Seele. Auch diejenigen, die den Körper lieben, empfinden umso größere Lust, wenn sie von der anderen Seele wiedergeliebt werden. Es gibt auch diejenigen, die zuerst die Seele lieben:

> Und wenn die Liebhaber der Seelen groß sind, von welcher Beschaffenheit sind dann die Liebhaber Gottes, der die Seelen schön macht? Denn wie die Seele die Zierde im Leibe hervorbringt, so Gott in der Seele. Nur die Seele bewirkt ja, daß der Leib liebenswürdig wird; wenn diese scheidet, so schauderst du vor dem Leichnam zurück, und wie sehr du auch jene schönen Glieder geliebt haben magst, du beeilst dich, sie zu begraben. Die Schönheit des Leibes also ist die Seele, die Schönheit der Seele Gott.[355]

Die Liebe zur Seele steht über dem Körper, die Liebe zu Gott steht über der Liebe zur Seele. Beim inneren Durst lehrt also Christus die Seele ihre einzig wahre Liebe, die sich auch im Vergleich zu den anderen äußeren Arten der Liebe als wahre Liebe über das sichtbare Fleisch hinaus herausgestellt hat.

[*io. ev. tr.* XXXII,4] Augustin kommt auf das Wasser zurück: „*Si credimus, bibimus*", wenn wir glauben, trinken wir, und zwar aus der Quelle lebendigen Wassers, Christus. Der Bauch [*venter*], in den das Wasser eingeht, ist das Gewissen des Herzens des inneren Menschen [*venter interioris hominis conscientia cordis est*]. Die Nächstenliebe soll also aus dem Inneren geschöpft werden, und daran soll die Seele belebt werden. Wenn also getrunken (geliebt und geglaubt) wird, soll jeder Mensch sich selbst erkennen [*in seipso debet agnoscere*], d. h. erkennen, was in seinem Gewissen tatsächlich wirksam ist – d. h. wovon er trinkt.

[*io. ev. tr.* XXXII,5] Der innere Trank der Liebe wird durch den „Geist" gegeben. Hier fragt Augustin, welchen Geist die Menschen noch empfangen sollten, da jeder Mensch bereits seinen Geist hat. Er unterscheidet den menschlichen Geist und den Heiligen Geist:

> Das Unsrige weiß nur unser Geist. Denn ich weiß nicht, was du denkst, noch weißt du, was ich denke; denn das sind unsere eigenen Dinge, die wir innerlich denken,

[354] *Io. ev. tr.* XXXII,2 (CCL 36,301,32–34): „Ideo enim amas, quia te amat; quaere unde te amet, et uide quid ames. plus ergo amatur, et non uidetur."

[355] *Io. ev. tr.* XXXII,3 (CCL 36,301,10–15): „Et si magni sunt amatores animorum, quales sunt amatores dei, qui pulcros animos facit? sicut enim animus facit decus in corpore, sic deus in animo. non enim facit corpori unde ametur nisi animus, qui cum migrauerit, cadauer horrescis; et quantumcumque pulchra illa membra dilexeris, sepelire festinas. decus ergo corporis, animus; decus animi, deus."

> und von den Gedanken eines Menschen ist sein eigener Geist Zeuge. „So auch weiß niemand, was Gottes ist, als der Geist Gottes." Wir mit unserm Geiste, Gott mit dem seinen, jedoch so, daß Gott mit seinem Geiste auch das weiß, was in uns vorgeht; wir aber können ohne seinen Geist nicht wissen, was in Gott vorgeht. Gott jedoch weiß in uns auch das, was wir selbst in uns nicht wissen.[356]

Gott besitzt alles Wissen aktuell, auch das Wissen, das der Mensch von sich selbst nicht hat. Wer sich also selbst erkennen will, der erkennt von sich das, was nur verborgen war, aber bereits von Gott erkannt wurde.[357] „Denn von dir etwas über sich zu hören, bedeutet ja, sich erkennen.[1 Joh 2,21]."[358] Gott hat damit die Möglichkeit, der Seele alles über sich selbst, über Gott und über andere Seelen innerlich mitzuteilen. Gewissermaßen überschneiden sich damit die individuellen Menschengeister und Gottes Geist im Bereich aktuellen Wissens.[359] Insofern sich der Heilige Geist im Menschen selbst bekannt macht, bringt er die Wahrheit und ist in der Weise erkennbar, dass er die Liebe zu Gott ermöglicht.

---

[356] *Io. ev. tr.* XXXII,5 (CCL 36,302,12–18): „Nostra nemo scit, nisi spiritus noster. non enim noui quid cogitas, aut tu quid cogito: ipsa enim sunt propria nostra, quae interius cogitamus; et cogitationum uniuscuiusque hominis ipsius spiritus testis est. sic et quae dei sunt, nemo scit, nisi spiritus dei. nos cum spiritu nostro, deus cum suo; ita tamen ut deus cum suo spiritu sciat etiam quid agatur in nobis; nos autem sine eius spiritu scire non possumus quid agatur in deo. deus autem scit in nobis et quod ipsi nescimus in nobis."

[357] Vgl. *Conf.* I,2,2; X,2,2; X,8,15; XIII,31,46.

[358] *Conf.* X,3,3 (CCL 27,156,7–9): „Si autem a te audiant de se ipsis, non poterunt dicere: "mentitur dominus". quid est enim a te audire de se nisi cognoscere se?" Vgl. *io. ev. tr.* XLII,9: „Darum konnten sie nicht erkennen, weil sie nicht hören konnten."

[359] Vgl. *sol.* I,8,15: „[Der] verborgenste Gott, den du erkennen willst, er ist, er wird erkannt und er lässt alles erkennen." So betont Augustin, dass alles, was erkannt werden kann, an der Erkenntnis Gottes hängt, sowie auch die Erkenntnis dieses Seins von ihm gegeben ist. Vgl. *conf.* XIII,38,53: „Wir also sehen das, was du gemacht hast, weil es ist, es ist aber, weil du es siehst. […] Du aber hast es da bereits als gemacht gesehen, wo du gesehen hast, es solle noch gemacht werden. […] Von dir sei es erbeten, in dir erfragt, bei dir anklopfend erkundet: So, so allein wird es vernommen, so gefunden, so eröffnet werden. Amen." Die Erkenntnis, die Gott vom Menschen hat, gibt der menschlichen Erkenntnis ihren Grund; *conf.* X,1,1: „Erkennen werde ich dich, der du mich erkennst. Erkennen werde ich dich, so wie du mich erkennst." Vgl. 1 Kor 13,12. Dieser „Gott ist im Verborgenen gegenwärtig" (Mt 6,6), „sieht ins Verborgene" (Mt 6,4), er ist es, der „alles Verborgene ans Licht bringt" (Lk 12,2) und der an sich „ein verborgener Gott [ist]" (Jes 45,15). Als verborgener Gott ist er nicht erkennbar, aber gerade weil er selbst nicht thematisch erkennbar ist, aber alles aktuell erkannt hat, bietet er den gegenwärtigen Grund im menschlichen Geist für alle wahren Erkenntnisse. Gott ist also die implizite Voraussetzung der menschlichen Erkenntnis. Dieses Prinzip ist nicht mehr nur in einer mythischen Form als „innerer Lehrer" (Mt 23,10) vorgestellt wie in *de magistro*, sondern in den *Confessiones* in einer auf Möglichkeit und Wirklichkeit des Intellekts hin reflektierten Erkenntnistheorie der *memoria* rationalisiert worden.

[*io. ev. tr.* XVII,8] Augustin fasst die gesamte Allegorese (Joh 5,1–15) nochmals in Bezug auf die Liebe als Erfüllung der Religion zusammen. Augustin erklärt hier meisterhaft:

> Denn sie [Gebote der Liebe] müssen ganz bekannt sein und uns nicht bloß jetzt in den Sinn kommen, da sie von uns erwähnt werden, sondern sie dürfen niemals aus unserm Herzen verschwinden. Denket überhaupt immer daran, man müsse Gott und den Nächsten lieben: ‚Gott aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und aus ganzem Gemüte, und den Nächsten wie sich selbst.' Dies muß man immer bedenken, dies überlegen, dies behalten, dies tun, dies ins Werk setzen. […] Du aber, weil du Gott noch nicht siehst, sollst durch die Liebe des Nächsten verdienen, daß du ihn siehst; durch die Liebe des Nächsten reinigst du das Auge zum Schauen Gottes, wie klar Johannes sagt: ‚Wenn du den Bruder, den du siehst, nicht liebst, wie wirst du Gott, den du nicht siehst, lieben können?' […] Liebe also den Nächsten und schau in dich selbst hinein, warum du den Nächsten liebst, da wirst du, soviel dir möglich, Gott sehen. […] Dein Licht ist dein Gott, für dich ‚ein Morgenrot', weil er sich nach der Nacht der Welt dir zeigen wird; denn er selbst geht weder auf noch unter, weil er immer bleibt. Er wird für dich ein Sonnenaufgang sein, wenn du zurückkehrst, wie er für dich ein Sonnenuntergang war, als du dich abkehrtest: Also mit der Aufforderung: ‚Nimm dein Bett', scheint er mir gesagt zu haben: Liebe deinen Nächsten.[360]

Der Ordnung nach wird die Gottesliebe zuerst geboten. Da Gott aber nicht erkannt werden kann, ist dem Werk nach die Liebe des Nächsten zuerst zu erfüllen.[361] Wer aber in sich selbst erkennt, warum er den Nächsten liebt, der hat in der Reflexion der Liebe Gott selbst erkannt, ist „Licht" und „Morgenrot" geworden und

---

[360] *Io. ev. tr.* XVII,8 (CCL 36,174,3–9;14–18;175,23–25;29–33): „Quae sunt illa duo praecepta, fratres, recolite me cum. notissima enim esse debent, nec modo tantum uenire in mentem cum commemorantur a nobis, sed deleri numquam debent de cordibus uestris. semper omnino cogitate diligendum esse deum et proximum: deum ex toto corde, ex tota anima, et ex tota mente; et proximum tamquam seipsum. […] tu autem quia deum nondum uides, diligendo proximum promereris quem uideas; diligendo proximum purgas oculum ad uidendum deum, euidenter iohanne dicente: si fratrem quem uides non diligis, deum quem non uides quomodo diligere poteris? […] dilige ergo proximum, et intuere in te unde diligis proximum; ibi uidebis, ut poteris, deum. […] lux tua deus tuus est, tibi matutina, quia post noctem saeculi tibi ueniet; nam ille nec oritur, nec occidit, quia semper manet. erit tibi matutinus redeunti, qui tibi occasum fecerat pereunti. ergo, tolle grabatum tuum, mihi uidetur dixisse: dilige proximum tuum."

[361] Vgl. *serm.* CXCVII,5 (Balthasar): „In Christus hast du das Ganze. Willst du deinen Gott lieben? Du hast ihn in Christus: ‚Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.' Deinen Nächsten willst du lieben? Du hast ihn in Christus: ‚Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt.'"

hat den ganzen Sinn der Religion im Liebesgebot verwirklicht.[362] Das Bett (Joh 5,8) bedeutet die Liebe, die neu erlernt ist und nun selbst verwendet werden soll, um das Leid der anderen Menschen zu tragen und sie in Geduld zu ertragen. Das „Wandeln" bedeutet, durch diese Liebe zu Gott zu gelangen: „Denn zum Herrn sind wir noch nicht gekommen, sondern wir haben den Nächsten um uns. Trage also den, mit dem du gehst, damit du zu dem kommst, bei dem du zu bleiben verlangst. Also ‚nimm dein Bett und wandle'."[363]

9 Die Semantik des Fleisches im Gericht

Das Fleisch und das Gericht

[*io. ev. tr.* IV,2] Augustin sieht sogar eine soteriologische Notwendigkeit in der semantischen Differenz von Fleisch und Gottheit gegeben. Solange das Gericht ausgesetzt ist, besteht überhaupt noch die Möglichkeit, an die verborgene Gottheit zu glauben:

> Denn wenn Christus schweigt, was sollen dann diese Evangelien? [W]as bedeuten die Stimmen der Apostel, die Psalmengesänge, die Aussprüche der Propheten? In diesem allem schweigt Christus nicht. Aber er schweigt jetzt, so daß er nicht straft; er schweigt nicht, so daß er nicht mahnt. Er wird aber in Herrlichkeit kommen zur Bestrafung und allen erscheinen, auch denen, die nicht an ihn glauben. Jetzt aber mußte er, weil er auch als Gegenwärtiger verborgen war, verachtet werden.[364]

Christus hat sich erniedrigt, damit er gekreuzigt wird. In dieser Demut hat er nicht geredet, sondern geschwiegen, damit er nicht in diesem Moment richtet, sondern

---

[362] Zur epistemologischen Bedeutung der Bilder „Tag", „Nacht" und „Morgen" vgl. *gn. litt.* IV,30,47: „Aber deswegen dürfen wir nicht diese irdische Bedingung, die der zeitliche und örtliche Umlauf des körperhaften Lichtes schafft, auf jenes geistige Vaterland übertragen, wo jederzeit Tag ist in der Betrachtung der unwandelbaren Wahrheit, jederzeit Abend in der Erkenntnis der Kreatur in sich selbst, jederzeit Morgen aus dieser Erkenntnis, die auf das Lob des Schöpfers zielt. […] Hier wird es Morgen nicht gleichsam, als folgte der Nacht der Unwissenheit ein morgendliches Wissen, sondern weil dieser Morgen die Aufgabe hat, auch die abendliche Erkenntnis zum Ruhm des Schöpfers zu erhöhen." & *gn. litt.* V,18,36.

[363] *Io. ev. tr.* XVII,9 (CCL 36,175,28–32): „Ad dominum enim nondum peruenimus, sed proximum nobis cum habemus. porta ergo eum, cum quo ambulas, ut ad eum peruenias, cum quo manere desideras. tolle ergo grabatum tuum, et ambula."

[364] Vgl. *io. ev. tr.* IV,2 (CCL 36,31,13–32,20): „Modo autem tacet; tacet iudicio, sed non tacet praecepto. si enim tacet christus, quid sibi uolunt haec euangelia? quid sibi uolunt uoces apostolicae, quid cantica psalmorum, quid eloquia prophetarum? in his enim omnibus christus non tacet. sed tacet modo, ut non uindicet; non tacet, ut non moneat. ueniet autem praeclarus in uindictam, et apparebit omnibus, et qui in eum non credunt. modo uero quia et praesens occultus erat, oportebat ut contemneretur."

rettet. In den Evangelien, Aposteln, Psalmen und Propheten hat Christus nicht geschwiegen, und wenn er als Richter kommen wird, wird er auch nicht schweigen. Das Wort Christi bedeutet: gegenwärtige Scheidung.[365] Es besteht die Möglichkeit, in den äußeren Worten der Schrift das innere Wort zu verstehen und zu erkennen, dass sein Schweigen, sein Verborgen-Sein und seine Niedrigkeit seine Zurückhaltung die Rettung vor dem Gericht bedeutet. Christus hat geschwiegen – ist gegenwärtig verborgen geblieben [*praesens occultus*] –, damit diese Möglichkeit bleibt, bevor er sich im Gericht selbst „ausspricht" und scheidet. Damit aber Christus als Verborgener erkannt werden kann, hat er sich ein „Zeichen" vorangeschickt: Johannes, von dem er sagt, er sei Elias (*io. ev. tr.* IV,4). Ihm kommt die Funktion eines äußeren Zeichens zu, das notwendig ist, um das verborgene Wesen Christi anzudeuten.

[*io. ev. tr.* XXI,13] Das Jüngste Gericht ist hierbei die Scheidung derer, die die wahre Einsicht [*intellectus verus*] erlangt haben und Gott ohne Fleisch und Zeichen unverhüllt sehen dürfen (vgl. *c.s. arrian*. XI,9). Die Verdammten werden nur den Menschensohn sehen, der als Gottheit immer noch im Fleisch verhüllt und unsichtbar bleibt:

> Denn in der Gestalt Gottes ist er mit dem Vater unsichtbar, in der Gestalt des Knechtes ist er den Menschen sichtbar. Also „richtet der Vater niemand, sondern hat alles Gericht dem Sohne übergeben", jedoch das sichtbare. Bei diesem sichtbaren Gerichte wird der Sohn richten, weil er den zu Richtenden erscheinen wird.[366]

Die Erscheinung des Auferstandenen in den vierzig Tagen stellt hierbei die Erscheinung der wahren Gottheit im Fleische dar: Die Wahrheit manifestiert sich ohne Falschheit, Fantasiebild, Schatten oder Gespenst (ie. *spiritus*) als tatsächlich unsterblich, d. h. göttlich [*manifestans se eis in veritate; non in aliqua falsitate: non phantasma, non umbra, non spiritus*].

> Wie sahen sie ihn auffahren? Im Fleische, das sie berührt, betastet, dessen Narben sie auch durch Berührung geprüft haben, in jenem Leibe, in welchem er mit ihnen vierzig Tage ein und ausging, in dem er sich ihnen in Wahrheit offenbarte, nicht in irgendeiner Fälschung, kein Trugbild, kein Schatten, kein Geist, sondern wie er

[365] Vgl. Platon, *Sophistes* St. 228–230. Platon beschreibt die Unterscheidung der Seele als Ausscheidung und Reinigung zweier Typen von seelischer Schlechtigkeit: Die Verdorbenheit und die Unwissenheit. Die Verdorbenheit wird durch den strafenden Richter geheilt und die Unwissenheit durch den Lehrer. Die beiden Funktionen Christi als Lehrer und Richter könnten also in ähnlicher Weise als doppelte Heilung und Unterscheidung der menschlichen Seele verstanden werden.

[366] *Io. ev. tr.* XXI,13 (CCL 36,219,6–220,10): „Nam in forma dei cum patre occultus est, in forma serui hominibus manifestus. non ergo pater iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit filio, sed manifestum, in quo manifesto iudicio filius iudicabit, quia ipse iudicandis apparebit."

selbst ohne Täuschung sagte: „Tastet und sehet, denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie ihr sehet, daß ich habe“.[367]

Die Verdammten wiederum sehen nur den, den sie durchbohrt haben (vgl. *symb. cat*. IV,8).[368] Da aber das göttliche Wort nicht mit einer Lanze zu durchbohren ist, sehen sie nur den Menschen, den sie anerkannt haben; den Gott, den sie in Christus nicht erkennen wollten, sehen sie nicht. Die finale Offenlegung (Apokalypse) wird also ebenfalls nach dem Kriterium der wahren Einsicht in das Zeichen des Fleisches Christi unterschieden: Es handelt sich um eine endgültige Hermeneutik zur geistigen Sache[369] oder um einen Verbleib im äußerlichen Zeichen und dem fleischlichen Urteil – was so viel bedeutet wie niemals zur Gottheit hinter dem Zeichen zu gelangen, also immer durch das Zeichen seines gefolterten Fleisches von Gott getrennt zu sein.[370] Der äußere Christus verweist damit primär auf den inneren göttlichen Sohn.

Die rechte Unterscheidung des Fleisches

[*io. ev. tr.* XXI,17] Die rechte Auffassung des Fleisches ist entscheidend, und genau hieran „scheiden sich die Geister“. Augustin warnt vor Anthropomorphismen, bei denen die menschlichen Verhältnisse auf göttliche Verhältnisse übertragen wer-

[367] *Io. ev. tr.* XXI,13 (CCL 36,220,16–22): „Quomodo eum uidebant ire? in carne, quam tetigerunt, quam palpauerunt, cuius etiam cicatrices tangendo probauerunt, in illo corpore in quo cum eis intrauit et exiuit per quadraginta dies, manifestans se eis in ueritate; non in aliqua falsitate, non phantasma, non umbra, non spiritus; sed quemadmodum ipse dixit non fallens: palpate, et uidete, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me uidetis habere.“

[368] Vgl. Tertullian, *carn*. XXIV: „Doch es ist nur gut, dass derselbe, der gelitten hat, auch vom Himmel wieder kommen, und derselbe, der auferweckt ist, allen erscheinen wird. ‚Sie werden ihn sehen und wieder erkennen, sie, die ihn durchbohrt haben‘, natürlich dasselbe Fleisch, gegen welches sie gewütet haben, ohne welches er nicht er selbst sein, noch erkannt werden kann.“

[369] Die Schau des Wortes ist das Überstiegen-haben des äußeren Fleisches in das geistige Reich des Signifikats, in dem sich das, was man liebt, tatsächlich bekannt gibt, vgl. *io. ev. tr.* XXI,15: „Er antwortet: Ich werde mich selbst zeigen in der Gestalt Gottes, jetzt seht ihr die Gestalt des Knechtes. Ich werde dich nicht betrügen, o gläubiger Mensch, glaube nur, daß du [mich] sehen wirst. Du liebst, und siehst nicht; wird nicht die Liebe selbst dich dazu bringen, daß du siehst? Liebe, verharre in der Liebe; ich werde, sagt er, deine Liebe nicht täuschen, der ich dein Herz gereinigt habe.“

[370] Vgl. Noronha Galvao, Henrique de, „Weisheitschristologie und Weisheitspneumatologie bei Augustinus, Eine Untersuchung der Tractatus in Iohannis Evangelium“, in: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt,* Bd. 1, Walter Baier u. a. (Hrsg.), Berlin 1985, S. 651–666, hier: S. 659: „Deswegen verbirgt das Wort Gottes zuerst die innerliche Geistigkeit seiner Wahrheit unter der Äußerlichkeit seines Körpers. Dies ist der Grund, warum man zuerst daran glauben muss, was man noch nicht sieht, damit man dann durch den Glauben das Sehen dessen erreicht, was in der Zeit verborgen bleibt.“

den (Götzenkritik). Beispiele aus der körperlichen Welt sind zwar möglich, wenn sie angemessen sind – so wie Augustin beispielsweise erklärt, dass der Sohn gesendet wird, ohne deshalb niedriger zu sein als der Vater, weil bei der Sonne auch eine Sendung des Strahls gesehen wird, ohne dabei eine Trennung von Strahl und Sonne annehmen zu müssen.[371] Jedoch soll Gott nicht fleischlich beurteilt werden, wie es die Häretiker tun (Arianer), die aufgrund menschlicher Beispiele den Sohn trennen und unter den Vater stellen wollen, obwohl Sendender und Gesandter eins sind (Joh 16,32: „*Pater mecum est.*" Joh 14,10: „*Pater autem in me manens*").

[*io. ev. tr.* XXXI,11] Diejenigen, die Christus im Fleisch kennengelernt haben, haben ihn nach dem Fleisch verurteilt und nicht der Wahrheit nach unterschieden [*discernere*] von den Verbrechern.

> Wir lernten ihn nicht im Fleische kennen und wurden gewürdigt, sein Fleisch zu essen und in seinem Fleische Glieder zu sein. […] Die erste Ernte wurde mit dem Kreuze geworfelt, damit ein Same wäre, aus dem eine andere Ernte erwüchse. Jetzt aber, da, durch den Ruf des Evangeliums und seinen guten Geruch erweckt, seine Gläubigen über alle Völker hin glauben, wird er die Erwartung der Völker sein, bis er kommt, er, der schon gekommen ist; bis er von allen gesehen wird, er, der damals von einigen nicht gesehen wurde, von einigen gesehen wurde; bis er kommt, um zu richten, er, der kam, um gerichtet zu werden; bis er kommt, um zu unterscheiden, er, der kam, ohne unterschieden zu werden.[372]

Umgekehrt ging Christus durch seine Glieder und Füße (Apostel) zu den Heiden, die ihn nicht kannten und ihn auch nie im Fleisch kennengelernt haben, damit sie

---

[371] Vgl. Athanasius, *Über die Beschlüsse der Synode von Nizäa (De decretis Nicaenae synodi),* Ottmar Strüber, Rudolf Heumann (Übers.), Kempten 1836 [BKV 14], S. 26, c. 24 „[W]ir wollen vielmehr, weil wir über unkörperliche Dinge nachdenken, die Einheit der Natur und die Identität des Lichtes nicht trennen. Denn dieses ist eine Eigenthümlichkeit des Sohnes in seinem Verhältnisse zu dem Vater, und dieses zeigt, daß Gott wahrhaft der Vater des Wortes ist. Denn es ist wieder das Beispiel des Lichtes und des Abglanzes hiezu nothwendig. Wer wird sich getrauen zu sagen, der Glanz sey der Sonne fremd und unähnlich? Oder wer wird, wenn er sieht, wie sich der Glanz zur Sonne verhält, und daß das Licht dasselbe sey, nicht kühn sagen: Wahrlich! Licht und Glanz sind Eines, dieser zeigt sich in jenem, und der Glanz ist in der Sonne, so daß der, welcher das Eine sieht, auch das Andere sieht."

[372] *Io. ev. tr.* XXXI,11 (CCL 36,299,5–7 300,25–32): „Non eum didicimus in carne, et meruimus carnem eius manducare, et in carne eius membra esse. […] messis prima de cruce uentilata est, ut esset semen unde alia messis consurgeret. nunc uero cum fama euangelii et bono eius odore excitati credunt fideles eius per omnes gentes, erit exspectatio gentium, quando ueniat qui iam uenit; quando ab omnibus uideatur, qui tunc a quibusdam uisus non est, a quibusdam uisus est; quando ueniat iudicaturus qui uenit iudicandus; quando ueniat discreturus, qui uenit ut non discerneretur."

sein Fleisch essen und Teil seines Fleisches werden.[373] Wenn sie sein Fleisch geistig essen, unterscheiden sie ihn von den sündigen Menschen als die Heilige Gottheit. Diese Unterscheidung spiegelt sich im Gericht des Sohnes, wenn er im Fleisch (Menschensohn) erscheint, um die zu richten, die ihn nicht vom Fleisch unterschieden haben und die zur Heiligkeit zu unterscheiden, die – obwohl sie ihn nie im Fleische sahen – im Glauben die verborgene Gottheit unterscheiden konnten.[374]

[*io. ev. tr.* XXX,7] Augustin erklärt die Differenz des Fleisches durch die nicht oberflächliche Art des göttlichen Gerichts (Röm 2,11). Es ist schwierig, nicht nach dem Ansehen der Person zu urteilen [*personaliter iudicare*], da das Urteilsvermögen des Menschen gerade auch durch das Licht der Wahrheit getrübt ist.[375] Die Christen, die zum himmlischen Reich [*regnum coelorum*] und zur Gemeinschaft der Engel [*sanctorum societati Angelorum*] gelangen wollen, müssen sich in ihrem Urteilsvermögen unterscheiden (Mt 7,1). Das Alte Testament lässt nur fleischliche Verheißung erwarten und beurteilt alles nur fleischlich, wie „die Juden", die in Christi Fleisch den Gott nicht erkannten. Die Erneuerung und Geburt des Christen besteht darin, nach der Wahrheit hinter allem Verborgenen zu urteilen und so zum Ewigen und Geistigen, zur Speise der Wahrheit [*cibus veritas*] hinter der Erscheinung im Urteil übergegangen zu sein.

---

[373] Vgl. *serm.* CCLXXII: „Das, was du siehst, vergeht, aber das, was es bezeichnet, das Unsichtbare, das vergeht nicht, es bleibt bestehen." & Ebd.: „Diese Dinge heißen Sakramente, weil in ihnen etwas anderes mit den Augen gesehen, etwas anderes mit dem Geiste verstanden wird. Wenn du den Leib Christi verstehen willst, so höre den Apostel […]: ‚Ihr aber seid der Leib Christi und seine Glieder'. Wenn ihr also der Leib Christi und seine Glieder seid, so liegt euer eigenes Mysterium auf dem Tische des Herrn. Euer eigenes Mysterium empfanget ihr […] Seid, was ihr seht und empfanget, was ihr seid." Übersetzung zitiert nach: Müller, Christof, „Krisenzeiten, Augustinische Impulse für die Welt und die Kirche von heute", in: *Augustinus, Ein leidenschaftlicher Gottsucher*, Bernhard Kirchgessner (Hrsg.), St. Ottilien 2013, S. 147–178.

[374] Vgl. *io. ev. tr.* CXI,3: „Wenn wir nämlich sehen werden die Klarheit, welche der Vater dem Sohne gab, sofern wir darunter auch nicht jene verstehen sollten, die der Vater dem ihm gleichen Sohne bei dessen Zeugung gab, sondern die er dem menschgewordenen Sohne gab nach dem Kreuzestode, wenn wir also jene Klarheit des Sohnes sehen werden, fürwahr dann wird das Gericht über die Lebendigen und Toten stattfinden, dann wird der Gottlose hinweggenommen werden, damit er die Klarheit des Herrn nicht schaue. Welche Klarheit, wenn nicht jene, wodurch er Gott ist? Denn selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott anschauen, und die Gottlosen sind nicht reinen Herzens, darum werden sie ihn nicht anschauen."

[375] Vgl. *io. ev. tr.* XXX,2: „Die Volksschar ist verwirrt. Woher? Von der Wahrheit. Die triefäugige Schar ward verwirrt durch die Klarheit des Lichtes. Denn Augen, die nicht gesund sind, können die Klarheit des Lichtes nicht ertragen."

III Die geistige Auferstehung

Die geistige Auferstehung[376] wurde bereits im Kontext von *de trinitate* in Kap. B.II.3.a. dargestellt. Neben einigen verstreuten Anmerkungen bezüglich des geistigen Lebens, Auferstehens und Sterbens, die Augustin in seinen Werken macht, geht er im Johanneskommentar am ausführlichsten auf diese *Glaubenslehre* ein. Dabei wird sie weniger vor dem problematischen Hintergrund, wie Zeit und Ewigkeit zu verschränken sind (*trin*. IV), sondern anhand biblischer Ausgangspunkte – insbesondere der Lazaruserzählung – erläutert. Eine zweite ausführliche Analyse zur geistigen Auferstehung ist gerechtfertigt, um nachzuvollziehen, wie Augustin philosophische Spekulation und Bibelinterpretation miteinander verknüpft.

1 Die Unterscheidung von Liebe und Tod

[*io. ev. tr.* LXV,1] Augustin erläutert die Problematik, inwiefern das neue Gebot der Nächstenliebe (Joh 13,34) *neu* genannt werden kann, wenn dasselbe Gebot bereits in Lev 19,18 vorgeschrieben wurde. Augustin differenziert verschiedene Formen der Liebe, die unter der alten Formulierung begriffen werden können bzw. ausgeschlossen werden müssen: erstens die unsittliche Liebe von Ehebrechern etc., zweitens die Liebe, auf die das alte Gebot abzielt, und zwar die Liebe zwischen den Familienmitgliedern, die also auf die fleischliche Zusammengehörigkeit ausgerichtet ist. Von dieser legitimen und der anderen illegitimen Form der Liebe unterscheidet Christus noch eine dritte Form der Liebe, die im eigentlichen Sinne neu ist. Es ist die Liebe, die den Menschen grundlegend erneuert. Der Mensch legt den „alten Menschen" ab und wird nach seinem Urbild zum „neuen Adam" erneuert, d. h., indem er auf seinen Schöpfer bezogen und diesem ähnlich wird, erneuert er sich. Das geschieht, indem er den Nächsten liebt – nicht wie ein Gatte (Fleisch) oder Ehebrecher (Gier), sondern wie Christus ihn geliebt hat (Joh 13,34). Das soll die rein geistige Liebe sein, mit der der Mensch die Menschen liebt, als wären sie „Götter" und Söhne des Höchsten. Dabei handelt es sich um eine Liebe, die gewissermaßen die Endbestimmung des menschlichen Willens beinhaltet, da eine Liebe, die größer ist als die Liebe Gottes, nicht erstrebt werden kann. Insofern bringt der Mensch sich durch diese Liebe zu seinem eigentlichen Ziel und damit zur Vollendung und Grenze seiner eigenen geistigen Natur. Augustins Erklärung, inwiefern durch diese Liebe der alte Mensch *sterben* muss, soll an dieser Stelle ausführlich zitiert werden:

---

[376] Wyrwa, *Auslegung,* S. 211. Wyrwa ist einer der wenigen, die überhaupt auf die Lehre der zwei Auferstehungen aufmerksam machen. Neben einer kurzen Stellenaufzählung bietet er aber ebenfalls keine Analyse dieser Theorie. Vgl. S. 211, Anm. 107: „Zum lebendig Werden aus Glauben: Tract.19,9f.12, p.192f.195f.; Tract.22,6f., p.226f; Tract.49,15, p.427f; zum Leben als Partizipation: Tract. 19,11, p.194; Tract.22,9, p. 228; Tract. 23,5, p.235; Tratct. 70,1, p. 503; zu den beiden Auferstehung: Tract. 19,15f, p. 198f.; Tract. 22,12, p.230; Tract. 23,13ff, p.242f."

> Dieses Ziel hat kein Ende. Niemand stirbt dort, wo niemand hinkommt, der nicht dieser Welt stirbt, nicht im Sinne des allgemeinen Todes, durch den die Seele den Leib verläßt, sondern im Sinne des Todes der Auserwählten, der auch beim Verweilen im sterblichen Fleische das Herz nach oben richtet. Von diesem Tode sagt der Apostel: „Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen" [Kol 3,3]. Deshalb heißt es vielleicht: „Die Liebe ist stark wie der Tod" [Hld 8,6]. Durch diese Liebe nämlich wird bewirkt, daß wir, noch in diesem vergänglichen Leibe weilend, dieser Welt sterben, und unser Leben mit Christus in Gott verborgen ist, ja diese Liebe selbst ist unser Tod für die Welt und für das Leben in Gott. Denn wenn die Trennung der Seele vom Leibe der Tod ist, wie soll die Loslösung unserer Liebe von der Welt kein Tod sein? Stark also wie der Tod ist die Liebe. Was ist stärker als sie, durch welche die Welt überwunden wird?[377]

Das Ziel der menschlichen Liebe ist die Liebe Christi, und sie ist ihre Grenzbestimmung [*finis*]. Aus diesem Grund wird in dieser Grenze auch die Vollendung respektive Erfüllung des menschlichen Lebens erreicht. Die zeitliche Grenze des Lebens ist aber auch der Tod. Insofern liegt es nahe, dass in dieser Liebe ein Sterben und ein Tod vollzogen werden müssen (Joh 15,13). Dieser Tod erfolgt nicht im fleischlichen Suizid, sondern in der Unterscheidung des Willens von allem Weltlichen. Wenn alles Begrenzte die Welt ist, ist das Ziel der Überwindung der Welt grenzenlos: „*Finis non finem habet*." Die Liebe gänzlich vom Fleisch und von der Welt abzuwenden und in Christus zur rein geistigen Liebe zu bestimmen bedeutet, der Welt im Willen abgestorben zu sein. Dieser geistige Tod[378], der in Christus gewollt wird, ist aber nicht nihilistisch oder lebensverneinend, sondern in der Negation der Sterblichkeit des Lebens gerade auf Vollendung und Fülle des Lebens ausgerichtet. Gewissermaßen muss immer gestorben werden, bevor auferstanden wird. Vor der geistigen Auferstehung gibt es den Tod des Ego(-ismus) in der Liebe.

---

[377] *Io. ev. tr.* LXV,1 (CCL 36,491,38–50): „Talis finis non habet finem. nemo ibi moritur, quo nemo peruenit, nisi huic saeculo moriatur, non morte omnium, qua corpus ab anima deseritur, sed morte electorum, qua etiam cum in carne mortali adhuc manetur, cor sursum ponitur. de quali morte dicebat apostolus: mortui enim estis, et uita uestra abscondita est cum christo in deo. hinc fortasse dictum est: ualida est sicut mors dilectio. hac enim dilectione fit ut in isto adhuc corruptibili corpore constituti moriamur huic saeculo, et uita nostra abscondatur cum christo in deo, immo ipsa dilectio est mors nostra saeculo, et uita cum deo. si enim mors est quando de corpore anima exit, quomodo non est mors quando de mundo amor noster exit? ualida est ergo sicut mors dilectio. quid ea ualidius, qua uincitur mundus?"

[378] Vgl. *io. ev. tr.* XLIX,2: Diese Art mit Christus geistig zu sterben, ist von dem Tod der Seele zu unterscheiden, den Augustin mit der Sünde identifiziert. In *civ.* XIII,12 nennt Augustin den zweiten Tod ebenfalls den ewigen Tod, wenn die Seele nach dem Gericht ewig von Gott getrennt ist. Augustin ist der Auffassung, dass ohnehin einmal gestorben werden muss: entweder stirbt der Mensch sich selbst oder mit Christus – der eine Tod ist ewig, der andere führt zur Auferstehung, zum ewigen Leben (vgl. *io. ev. tr.* XLIX,15; *civ.* XIII,2;7).

In der Liebe ersteht der Geist zum wahren Leben auf, insbesondere dort, wo er dem alten Leben abgestorben ist.

Der erste Schritt der geistigen Auferstehung besteht also in der Selbstunterscheidung des Willens. In *de trinitate* war aber die geistige Auferstehung vor allem durch den Glauben des göttlichen Wortes bestimmt worden. Worin besteht nun die Auferstehung im Geiste? Der Mensch kann nur lieben, was er kennt (vgl. *trin.* X,1,1; VIII,4,6; XIII,4,7). Damit sich also der Wille an der Liebe Christi unterscheiden kann, muss er zunächst die Kenntnis von Christus erlangen. In diesem Sinne beinhaltet das Konzept der geistigen Auferstehung den epistemologischen Aspekt, das göttliche Wort erkennen zu müssen, und zugleich den voluntativen Aspekt, sich in der Liebe des Willens durch Christus bestimmen zu lassen – aus diesem Grund, dass sich die Erkenntnis in der Liebe (Wille) verwirklicht, ist Augustin kein Gnostiker, obwohl eine gewisse Erkenntnis (γνῶσις) unabdingbar ist. Erkenntnis ist notwendige Bedingung, die Liebe aber ist die Verwirklichung des geistigen Sterbens und Auferstehens.

[*io. ev. tr.* LXV,2] Augustin betont, dass durch das Gebot der Nächstenliebe an dieser Stelle nicht das ungenannte Gebot der Gottesliebe übergangen wird. Beide Gebote der Liebe sind für Augustin identisch (vgl. *mor.* I,26,48).

> Allein für die, die es richtig auffassen, finden sich beide in jedem einzelnen. Denn sowohl wer Gott liebt, kann den nicht verachten, der befiehlt, daß er den Nächsten liebe, und wer in heiliger und geistiger Weise den Nächsten liebt, was liebt der in ihm als Gott? Dies ist die Liebe, welche sich von jeder weltlichen Liebe unterscheidet, und zur Kennzeichnung derselben hat der Herr beigefügt: „Wie ich euch geliebt habe".[379]

Warum muss in dieser Liebe der Welt abgestorben werden? Weil das Reich Gottes als Herrschaft der Liebe die Negation der Welt (Gier) bedeutet und in der rechten Bestimmung des Willens der Übergang stattfindet zum Reich, das prinzipiell nicht von dieser Welt ist. Augustin erklärt dies anhand des Beispiels, wie der Arzt den Kranken liebt, aber in ihm nicht die Krankheit liebt, sondern die Gesundheit. So soll der Christ in seinem Nächsten Christus lieben, damit er zu seiner Vollendung und „Gesundheit" bei Gott gelangt. Darum unterscheidet sich die christliche Liebe von der Welt, weil sie den Menschen nicht liebt, „wie er ist", sondern in dem „gesunden" Zustand des „überweltlichen" Reich Gottes, zu dem der Mensch noch vollendet werden soll. Wenn sich alle untereinander und wechselseitig lieben, werden sie im Willen zu dem einen Leib Christi, weil alle durch die Liebe Christi und den Geliebten Christus im Haupt des Leibes verbunden sind.

---

[379] *Io. ev. tr.* LXV,2 (CCL 36,492,9–15): „Sed bene intellegentibus utrumque inuenitur in singulis. nam et qui diligit deum, non eum potest contemnere praecipientem ut diligat proximum; et qui sancte ac spiritaliter diligit proximum, quid in eo diligit nisi deum? ipsa est dilectio ab omni mundana dilectione discreta, quam distinguendo addidit dominus: sicut dilexi uos."

[*io. ev. tr.* LXV,3] An der Liebe wird erkennbar, dass die Liebenden tatsächlich Jünger Christi sind (Joh 13,35). Augustin verweist auf das Hohelied der Liebe (1 Kor 13) und erklärt, dass alle möglichen Güter, die besessen werden können, auch von nicht christlichen Menschen besessen werden können.

> „Die Liebe gehört zu deinen Wonnen" (Hld 7,6). Sie verdirbt nicht mit den Gottlosen deine Seele; sie scheidet deine Sache aus und ist stark wie der Tod und gehört zu deinen Wonnen. Von welch wunderbarer Art ist der Tod, für den es nicht genügte, nicht zu den Strafen zu gehören, wenn er nicht zugleich zu den Wonnen gehörte![380]

Nur die Liebe Christi vollzieht den ganzen Unterschied gegen weltliche Güter, und weil sie über alle weltlichen Güter hinausgeht, geht sie auch über den Verlust der Welt, den Tod, hinaus und verwandelt ihn durch diese Unterscheidung und Aussonderung in etwas Gutes. Die Liebe, die den Tod besiegt, bringt den Tod, der den Menschen von der sterblichen Welt gänzlich ablöst.

[*io. ev. tr.* XXXII,9] Warum wurde der Geist (der Liebe) erst nach der Verherrlichung (Auferstehung) gegeben (Joh 20,22)? Weil *in der Liebe* auferstanden werden soll. Zur Liebe „aufzuerstehen" bedeutet, aus der Liebe zur Welt auswandern und zum Ewigen überzugehen. Darum muss nach dieser Liebe für Augustin auch ein Unterschied zur rein leiblichen (alternden) Existenz gemacht werden. Christus hat dieser Liebe kein langes Leben verhießen, „denn was ist lang, wenn es doch ein Ende hat?" Auch das Greisenalter ist dann nicht lang, „welches alle bevor es kommt, wünschen, worüber alle, wenn es da ist, klagen. Die Menschen wünschen in ihrem Leben schön zu sein und alt zu werden, diese zwei Wünsche lassen sich miteinander nicht vereinbaren […], es können nicht beisammenwohnen der Reiz der Schönheit und das Seufzen des Alters."[381] Ganz im Gegenteil wollte Christus durch seine Auferstehung ein Zeichen geben für ein Leben, in dem der Leib nicht mehr verfällt und wo alles Geliebte ewig bleibt. Deshalb gab er den Geist der Liebe erst nach der Auferstehung, damit an der Auferstehung das Leben erkannt wird, das eigentlich *geliebt* werden soll und zu dem *ausgewandert* werden soll.

---

[380] *Io. ev. tr.* LXV,3 (CCL 36,492,17–21): „Quia caritas in deliciis tuis! ipsa non comperdit cum impiis animam tuam; ipsa discernit causam tuam, et sicut mors ualida est, et in deliciis tuis est. quam mirandi generis mors est, cui parum fuit non esse in poenis, nisi esset insuper in deliciis!"

[381] *Io. ev. tr.* XXXII,9 (CCL 36,305,22–31): „Quid est enim longum quod aliquando finitur? non pro magno nobis credentibus promisit longaeuitatem, aut decrepitam senectutem, quam omnes optant antequam ueniat, omnes de illa cum uenerit murmurant. non pulcritudinem corporis, quam uel corporis morbus, uel ipsa senectus quae optatur, exterminat. uult esse pulcher, et uult esse senex; ista duo desideria sibi inuicem concordare non possunt; si senex eris, pulcher non eris; quando senectus uenerit, pulcritudo fugiet; et in uno habitare non possunt uigor pulcritudinis, et gemitus senectutis."

[*io. ev. tr.* LXXXIII,3] Das Gebot, einander lieben zu sollen, wie Christus die Menschen geliebt hat (Joh 13,34), erklärt Augustin als ein Hineinnehmen des liebenden Menschen in die Trinität. Wenn nämlich Christus in der Liebe seines Vaters bleibt, weil er seine Gebote achtet (Wort hält, Joh 15,10), dann sind auch diejenigen in Christus, die seine Gebote achten:

> „Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung" (Röm 13,10). Wo also die Liebe ist, was kann da noch fehlen? Wo sie aber nicht ist, was kann da nützen? Der Teufel glaubt, aber er liebt nicht; niemand liebt, der nicht glaubt. Vergebens zwar, aber es kann doch Verzeihung hoffen, wer nicht liebt; niemand aber kann verzweifeln, der liebt. Wo darum die Liebe ist, da ist notwendig der Glaube und die Hoffnung, und wo die Liebe des Nächsten ist, da ist notwendig auch die Liebe Gottes. Denn wer Gott nicht liebt, wie soll der den Nächsten lieben wie sich selbst, da er nicht einmal sich selbst liebt? Er ist ja gottlos und ungerecht; wer aber die Ungerechtigkeit liebt, der liebt seine Seele offenbar nicht, sondern haßt sie (Ps 10,6 VUL). […] So also wollen auch wir einander lieben, daß wir unsere Liebe unterscheiden von den übrigen, die nicht in dieser Absicht einander lieben, weil sie überhaupt nicht lieben. Die sich aber, um Gott zu besitzen, lieben, die lieben sich; also um sich zu lieben, lieben sie Gott.[382]

Wer also gemäß dem Wort seinen Willen bestimmt, in seiner Liebe das Geglaubte verwirklicht (im Gegensatz zum Teufel), der *ist* in der geistigen Wirklichkeit in die Gemeinschaft trinitarischer Liebe aufgenommen. Darin besteht die vollkommene Selbstliebe, die Liebe zum Nächsten und die Gottesliebe. Durch das „neue" Gebot, das die Liebe fordert, aber zugleich von aller weltlichen Liebe unterscheidet, ist erst die Erfüllung des zentralen Gottesgebotes ermöglicht worden (Dtn 6,5). Die Vollendung der Liebe besteht dann aber darin, so zu lieben wie Christus geliebt hat, und dieser hat sein Leben für seine Freunde hingegeben (Joh 15,13). Folglich muss auch der Mensch sich zu einer lebendigen Opfergabe machen, wenn er die Liebe Christi verwirklichen will.[383]

---

[382] *Io. ev. tr.* LXXXIII,3 (CCL 36,536,12–22;29–33): „Plenitudo legis caritas. ubi ergo caritas est, quid est quod possit deesse? ubi autem non est, quid est quod possit prodesse? daemon credit, nec diligit; nemo diligit, qui non credit. frustra quidem, sed tamen potest sperare ueniam qui non diligit; nemo autem potest desperare qui diligit. itaque ubi dilectio est, ibi necessario fides et spes; et ubi dilectio proximi, ibi necessario etiam dilectio dei. qui enim non diligit deum, quomodo diligit proximum tamquam seipsum, quandoquidem non diligit et seipsum? est quippe impius et iniquus; qui autem diligit iniquitatem, non plane diligit, sed odit animam suam. […] ad hoc ergo et nos inuicem diligamus, ut dilectionem nostram discernamus a ceteris, qui non ad hoc se inuicem diligunt, quia nec diligunt. qui autem se propter habendum deum diligunt, ipsi se diligunt; ergo ut se diligant, deum diligunt."

[383] *Io. ev. tr.* LXXXIV,1: „Die Vollendung der Liebe, womit wir uns gegenseitig lieben, meine teuersten Brüder, hat der Herr geschildert, da er sprach: ‚Eine größere Liebe hat niemand als diese, daß er sein Leben hingibt für seine Freunde' [Joh 15,13]. […] Daß wir, wie Christus für uns sein Leben hingegeben hat, so auch wir für die Brüder das Leben hingeben müssen,

[*io. ev. tr.* LXVI,1–2] Augustin legt die Erzählung aus, in der Petrus sein Leben für Christus hingeben, d. h. sterben will, aber erfahren muss, dass er ihn dreimal verleugnen wird (Joh 13,36–38). Petrus denkt, dass er sein Leben hingeben könnte. Das Leben besteht aber darin, Christus zu bekennen, und wenn Petrus ihn dreimal verleugnet, hat er seiner Seele aus Angst vor dem leiblichen Tod dreimal den Tod gegeben:

> Der du mir deinen Tod versprichst, dreimal wirst du dein Leben verleugnen, der du schon meinst, für mich sterben zu können, lebe zuerst für dich; denn indem du den Tod deines Fleisches fürchtest, wirst du deiner Seele den Tod geben. Denn wie das Leben darin besteht, Christus zu bekennen, so besteht der Tod darin, Christus zu verleugnen.[384]

Überdies geht Augustin darauf ein, dass Ambrosius Petrus Verleugnungen verteidigen wollte, weil dieser nur den Menschen Christus geleugnet habe.[385] Insofern aber Gott Mensch wurde und als Mensch ans Kreuz ging und als Mensch zum Haupt seines Leibes (der menschlichen Kirche) wurde, kann derjenige, der die Menschheit Christi leugnet, keinen Zugang zum Heil erlangen. Aber Augustin will nicht lange gegen diese Position argumentieren, da Christus selbst jede menschliche Beweisführung entfernt hat [*ipse Dominus abstulerit omnes humanae argumentationis ambages*].[386] Wenn Thomas das Fleisch Jesu berührte[387] und dadurch die Gottheit erkannte, dann kann Petrus nicht den Menschen leugnen und damit

---

indem wir uns nämlich lieben, wie er uns geliebt hat, der da für uns sein Leben geopfert hat." Vgl. Joh 13,34: „Liebt einander, wie ich euch geliebt habe." Dieser Vers bedeutet für Augustin „opfert euch selbst, wie ich mich für euch geopfert habe" und begründet in diesem Zusammenhang auch das Martyrium durch die Tradition, dass die liebevolle Opfergabe Christi im Ritus auf einem Märtyrertisch empfangen wird.

[384] *Io. ev. tr.* LXVI,1 (CCL 36,493,32–36): „Qui mihi promittis mortem tuam, ter negabis uitam tuam. qui te iam putas mori posse pro me, prius uiue pro te, nam timendo mortem carnis tuae, mortem dabis animae tuae. quanta enim uita est confiteri christum, tanta mors est negare christum."

[385] Vgl. Ambrosius, *Expos. evang. in Lc.* X, 52 (CSEL 14,360,514–361,520).

[386] Für Augustin ist jedes Herrenwort *proprie* eine Aussage der Wahrheit und muss als solche nicht abgeleitet werden, sondern vielmehr zum Ausgangspunkt jeder Argumentation herangezogen werden.

[387] *Io. ev. tr.* LXVI,2: „Denn auch jener Mitjünger Thomas hat, als er ausrief: ‚Mein Herr und mein Gott', nicht das Wort, sondern das Fleisch angefaßt, nicht die unkörperliche Natur Gottes, sondern den Leib des Menschen mit neugierigen Händen betastet. Er hat also den Menschen berührt und doch Gott erkannt." Vgl. Joh 20,27–28: „Streck deine Hand aus und leg sie in meine Seite und sei nicht ungläubig, sondern gläubig! Thomas antwortete und sagte zu ihm: Mein Herr und mein Gott!" Augustin liest in dieser Stelle mehr als geschrieben steht: zwar wird gesagt, Thomas solle die Wunden berühren, es steht aber nicht geschrieben, dass Thomas die Wunden berührt, sondern Thomas bekennt direkt nach der Anrede Jesu die Gottheit Christi. Augustins epistemologische Unterscheidung von Fleisch und Geist scheint hier eine

nicht auch die Gottheit leugnen. Da aber Petrus die Schwachheit seiner Verleugnung selbst durch seine Tränen bezeugte [*lacrymas testes*], ist es sinnlos, Petrus verteidigen zu wollen, wenn er selbst es schon bereut. Wer also die Menschheit Christi leugnet, der stirbt den Tod der Seele: „In der Seele des Petrus also trat ein, wozu er sich im Leibe erbot [dargeboten hat]. […] Denn vor dem Tode und der Auferstehung des Herrn starb er durch Verleugnung und lebte wieder auf durch Bußfertigkeit; er starb aber, weil er stolz auf sich selbst vertraute; er lebte wieder auf, weil jener ihn mild anblickte."[388]

2 Die geistige Auferstehung als ‚transitus' nach tr. XIX

Die gegenwärtige Auferstehung

[*io. ev. tr.* XIX,8] Augustin stellt sich die Frage, was das Hinübergehen [*transire*] bedeutet, von dem im Tempus Präsens ausgesagt wird[389], dass der Übergang im gegenwärtigen Moment erfolgt und in dem Moment, da das Wort gehört und geglaubt wurde, bereits passiert ist, was im Perfekt ausgesagt wird.[390] Der Text des Evangeliums weist diesen Übergang in einer Kausalrelation aus, da derjenige, der (jetzt) hinübergeht, nicht ins Gericht kommt (Joh 5,24). Es handelt sich also um ein präsentisch-eschatologisches Geschehen. Es handelt sich um einen Übergang

mangelhafte Erkenntnis bei Thomas zu diagnostizieren, die so nicht im Text steht, sondern aufgrund des angewendeten Schemas in den Text hineingelesen wird.

[388] *Io. ev. tr.* LXVI,2 (CCL 36,495,51–52;53–56): „In anima itaque petri contigit quod offerebat in corpore. […] namque ante mortem et resurrectionem domini, et mortuus est negando, et reuixit plorando; sed mortuus est, quia superbe ipse praesumsit; reuixit autem, quia benigne ille respexit."

[389] Vgl. *io. ev. tr.* XIX,7 (CCL 36,191,1–4): „Amen, amen dico vobis, quia qui verbum meum audit, et credit ei qui misit me, habet vitam aeternam; et in iudicium non venit, *sed transiit, non nunc transit*, sed iam transiit a morte in vitam" (Joh 5,24). Vgl. EÜ: „Amen, amen, ich sage euch: Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat das ewige Leben; er kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tod ins Leben hinübergegangen." Augustin erklärt den Text durch den Einschub *sed transiit, non nunc transit:* der Gläubige geht nicht ins Gericht [Präsens], sondern ist schon hinübergegangen [Perfekt]. Dieser Einschub Augustins ist also in Präsens und Perfekt formuliert, um eine Kausalrelation anzuzeigen: Man ist bereits aus dem Gericht zum Leben hinübergegangen, sobald man das Wort aufgenommen hat. Zu glauben bedeutet, geistig auferstanden zu sein, d. h. nicht ins Gericht zu gehen, sondern aus dem gegenwärtigen und künftigen Tod bereits ins Leben übergegangen zu sein.

[390] Vgl. Cameron, Michael, „Transfiguration: Christology and the Roots of Figurative Exegesis in St. Augustine", in: *Studia Patristica* 33 (1997), S. 40–47, hier: S. 46: „Augustine used the perfect in order to bring to light the kinship of the earthly and eschatological moments of Christ's work; […] Augustine unearthed and exploited its presupposition in the passion by shifting the tense of the verb. This play on words enabled him to frame that text and his hearers within the great sweep of salvation history; retrojecting the future transformation into the depths of the Savior's past suffering opened his hearers to the dynamism of transformation in the present."

a morte in vitam.[391] Der Übergang vom Tod (sterbliches / selbstsüchtiges / unwissendes Leben) zum Leben beginnt in dem Moment, da Christus anfängt, sich selbst aufzudecken: „*Incipit iam aperire se*“: Christus beginnt, sich selbst bereits offenzulegen.[392]

Die Bedeutung der göttlichen Worte als Ausgangspunkt für den Übergang beschreibt Augustin eindrücklich im Psalmkommentar:

> Es ist dieses Aufsteigen und Hinübersetzen nicht eines mit Füßen, mit Leitern, mit Flügeln, und doch auch wieder, wenn du auf den innern Menschen achtest, mit Füßen, Leitern, Flügeln […]: mit den Leidenschaften des guten Wollens […]. Und diese, woher kämen sie zu Erdenwanderern, wenn nicht aus göttlichen Reden, einem Sprechen Gottes, aus irgendeinem Gleichnis, durchgrübelt und ausgeforscht, aus der Süßigkeit eines Findens nach der Mühe des Suchens? Es gibt eine gewisse heilige und gute Lust in den Büchern […]. Muss man aber auch von hier zu einem weiteren hinüberspringen? Hören wir vielmehr auf seine Stimme, denn dieser Überspringende scheint mir in den Reden Gottes zu Hause zu sein, und dort lernte er, was wir hören werden. […] Stehen kannst du nämlich nur im Überstieg, bereit, von Gott zu hören, was du den Menschen sagen sollst; zwischen dem reichen Gott und dem Armen, der sucht, was er zu hören bekomme, eilst du im Übersprung vermittelnd hin und her, du, der es vermag, von hier zu erhorchen und nach dort zu sprechen. […] Gestellt ist es zwischen Reden und Schweigen […].[393]

---

[391] Vgl. Cyprian, *de mortalitate*, Julius Baer (Übers.), Kempten, München 1918 [BKV I,34], III,22: „Wenn wir vorerst sterben, so gehen wir durch den Tod zur Unsterblichkeit ein, und das ewige Leben kann nicht nachfolgen, wenn es uns nicht zuerst beschieden ist, von hinnen zu gehen. Das ist kein Hingang für immer, sondern nur ein Übergang und ein Hinüberschreiten zur Ewigkeit, nachdem die zeitliche Laufbahn durchmessen ist.“

[392] Vgl. *io. ev. tr.* XIX,8: „Er beginnt bereits, sich zu erschließen und von der Auferstehung der Toten zu reden, und siehe, schon stehen Tote auf. ‚Denn wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und wird nicht ins Gericht kommen.‘ Erkenne an, daß er auferstanden ist.“

[393] *En. ps.* XXXVIII,2 (CCL 38,402,10–20, 403,35–39, 49–52): „Est autem haec adscensio et ista transilitio, non pedibus, non scalis, non pennis; et tamen si interiorem hominem adtendas, et pedibus, et scalis, et pennis. nam si non pedibus, quomodo dicit homo interior: non ueniat mihi pes superbiae? si non scalis quid sunt quas uidit iacob, ubi erant adscendentes angeli et descendentes? si non pennis, quis est qui dicit: quis dabit mihi pennas sicut columbae, et uolabo, et requiescam? sed in rebus corporalibus aliud sunt pedes, aliud scalae, aliud pennae. intus autem et pedes, et scalae, et pennae affectus sunt bonae uoluntatis. […] et haec unde erunt adhuc ambulantibus super terram, nisi ex diuinis eloquiis, ex uerbo dei, ex parabola aliqua scripturarum scrutata et inuestigata, ex dulcedine inuentionis, quam praecessit labor inquisitionis? sunt quaedam deliciae sanctae et bonae in libris. […] an huc usque habet quo transiliat qui transilire desiderat? uoces potius eius audiamus. iam enim iste transiliens uidetur mihi quod habitabat in eloquiis dei, et ibi didicit haec, quae audituri sumus.“ *En. ps.* XXXVIII,4 (CCL 38,405, 19–24): „Stas enim si transiliens es, exspectas a deo audire quid dicas hominibus; inter diuitem deum, et inopem quaerentem quid audiat, intercurris transiliens,

Die Selbsterniedrigung der göttlichen Wahrheit in den äußeren Worten ist der Anfang des menschlichen Suchens, das sein Finden vollendet, wenn es mit seinem Wollen und Erkennen über die Heilige Schrift hinaus zur Gotteserkenntnis übersteigt und darin Stand nimmt.[394] Augustin sieht darum auch die Heilige Schrift und ihre Sprache als demütig und niedrig an (*conf.* III,5,9), weil sie sich von ihrem ewigen Referenten her in den zeitlichen Signifikanten erniedrigt hat (*gn. litt.* V,3,6). Der Übergang aus dem Text zur ewigen Wahrheit vollzieht sich, indem das Wort geglaubt, d. h. im Geist erkennend aufgenommen wird: „*Proba quia resurrexit*"; im Anerkennen, dass er auferstanden ist, vollzieht sich der Übergang.[395] Es scheint also so zu sein, dass der Mensch, bis er das Wort erkannt hat, in einem gewissen Tod gewesen ist. Ebenfalls muss also eine gewisse Auferstehung [*quaedam resurrectio*] in der Gegenwart stattfinden, die in der Erkenntnis des Wortes und des Glaubens an seine Auferstehung besteht. Das ist die Lehre der geistigen Auferstehung, die uns bereits in de trinitate IV (vgl. Kap.B.II.3.b.) begegnet ist.[396]

---

qui possis et hinc audire, et hac dicere; si eligis hac non dicere, non mereberis hinc audire: contemnis pauperem, contemneris a diuite." *En. ps.* XXXVIII,5 (CCL 38,406,1–2): „Coepit esse inquietum cor meum."

394 Vgl. Lorenz, *Gnade*, S. 77: „Es ist der Grundsatz, dass Glauben, Fragen, Lieben und Erkennen nur möglich sind vom schon Gewussten aus. Bei ihnen allen ist die Gleichzeitigkeit von Wissen und Nichtwissen der Ausgangspunkt, sie verknüpfen das schon Gewusste mit dem noch nicht Gewussten. Das ist das ‚conicere', der Rückschluss vom Bekannten auf das Unbekannte. Der Glaube schließt vom sichtbaren Christus oder von der sichtbaren, bekannten Autorität auf den unsichtbaren göttlichen Christus."

395 Dahinter scheint die Auffassung des Paulus zu stehen, dass „im Verschlungenwerden des Todes im Leben" bereits ein Angeld und erster Anteil des Lebens im Geist gegeben wurde (2 Kor 5,4–5). Im Geist beginnt die Teilhabe an der Auferstehung Christi und der Überwindung des Todes. Diese Überwindung beginnt gerade „philosophisch", indem der Geist die Unterscheidung von totem Wissen und einem religiösen Wissen (*cognitio dei*) vollzieht und zu einem Wissen gelangt, das den Geist belebt – gerade indem er das Prinzip seines Lebens erkennt.

396 Sie erscheint auch ausführlich im Psalmkommentar, leider ohne von Bouman besprochen zu werden, vgl. ders., *Augustinus, Die Theologie seiner Predigten über die Psalmen*, Sven Grosse (Hrsg.), Paderborn 2019, S. 177–187. Vgl. *en. ps.* LXX,3: „Tot nämlich sind alle Ungläubigen, alle Verkehrten, sie leben dem Leibe nach, aber im Herzen sind sie erloschen. Doch wer einen leiblichen Toten erweckt, der gibt ihm dieses Licht, es zu sehen, diese Luft, sie zu atmen, zurück, nicht aber ist sein Erwecker ihm selber Licht und Luft, er beginnt vielmehr zu sehen, wie er vorher sah. Nicht so wird die Seele auferweckt. Die Seele nämlich wird von Gott auferweckt – obwohl auch der Leib von Gott auferweckt wird, aber Gott, wenn Er den Leib erweckt, gibt ihn der Welt zurück –, wenn Er die Seele erweckt, gibt Er sie Sich zurück. Geht die Luft aus dieser Welt aus, so stirbt der Leib; geht Gott hinaus, so stirbt die Seele. Wenn also Gott die Seele aufweckt, so lebt die Erweckte nicht, wenn nicht gegenwärtig ist der Erwecker. Denn nicht erweckt Er und entlässt Er sie, damit sie sich lebe […]. Zwei Leben gibt es, eines des Leibs, das andere der Seele; wie das Leben des Leibes die Seele, so ist das Leben der Seele Gott; wie, wenn die Seele hinwegzieht, der Leib stirbt, so stirbt die Seele, wenn Gott hinwegzieht." Vgl. Frank, Erich, „Augustin und das griechische Denken", in: *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart I*, Carl Andresen (Hrsg.), Darmstadt 1962, S. 182–197, hier: S. 193–194.

Der *transitus* wird biblisch durch die *ressurectio* interpretiert[397] und meint zunächst einen Wandel der Denkungsart:

> Es findet also bereits eine Art Auferstehung statt, und es gehen die Menschen von einem gewissen Tode zu einem gewissen Leben über: vom Tode des Unglaubens zum Leben des Glaubens, vom Tode des Irrtums zum Leben der Wahrheit, vom Tode der Ungerechtigkeit zum Leben der Gerechtigkeit. Es ist also auch dies eine Auferstehung der Toten.[398]

Unglaube, Irrtum, Ungerechtigkeit sind die Tode der Seele, aus denen zunächst geistig im Denken auferstanden werden muss.

[*io. ev. tr.* XIX,9] „Er möge sie noch besser erschließen, und es möge in uns helle werden. Er hat schon begonnen."[399] Die Wahrheit, die Christus über seine Auferstehung offenlegt, bewirkt die Auferstehung des Gläubigen im Geiste. Also wird es in dem Maße Licht im Menschen, wie Christus sich ihm offenlegt. Augustin differenziert eine „gewisse Auferstehung" nochmals von anderen Auferstehungen der Gegenwart – wie die des Lazarus (Joh 11,43–44), des Sohnes der Witwe (Lk 7,14–15) und der Tochter des Synagogenvorstehers (Mk 5,41–42). Diese sind auferstanden, um wieder zu sterben. Von der geistigen Auferstehung ist aber gesagt, dass sie in der gegenwärtigen Stunde stattfindet (geradezu in jeder Gegenwart) und zum ewigen Leben führt.

> Da also unser Herr Jesus Christus, der himmlische Lehrer, das Wort des Vaters und die Wahrheit, uns eine gewisse Auferstehung der Toten zum ewigen Leben vor der Auferstehung der Toten zum ewigen Leben zeigen wollte, so sprach er: „Es kommt die Stunde". Du, ohne Zweifel unterrichtet im Glauben an die Auferstehung des Fleisches, erwartest jene Stunde des Weltendes, den Tag des Gerichtes, und damit du sie nicht bei dieser Stelle erwarten möchtest, fügte er bei: „und sie ist schon da".[400]

---

[397] Vgl. *en. ps*. CXX,6: „Durch das Leiden ist der Herr aus dem Tode zum Leben hinübergegangen, und so hat er für uns, die glauben, einen Weg zu seiner Auferstehung gemacht, sodass auch wir aus dem Tode zum Leben hinübergehen." Zitiert nach: Bouman, Johan, *Augustinus, Die Theologie seiner Predigten über die Psalmen*, Sven Grosse (Hrsg.), Paderborn 2019, S. 186.

[398] *Io. ev. tr.* XIX,8 (CCL 36,192,14–19): „Fit proinde iam quaedam resurrectio, et transeunt homines a morte quadam ad quamdam uitam: a morte infidelitatis, ad uitam fidei; a morte falsitatis ad uitam ueritatis; a morte iniquitatis, ad uitam iustitiae. est ergo et ista quaedam resurrectio mortuorum."

[399] *Io. ev. tr*. XIX,9 (CCL 36,192,1): „Aperiat illam plenius, et dilucescat nobis, ut coepit."

[400] *Io. ev. tr*. XIX,9 (CCL 36,192,17–193,24): „Cum ergo uellet dominus noster iesus christus, magister caelestis, uerbum patris et ueritas demonstrare nobis quamdam resurrectionem mortuorum in aeternam uitam, ante resurrectionem mortuorum in aeternam uitam: uenit hora, inquit. tu procul dubio imbutus fide resurrectionis carnis, exspectabas horam illam finis saeculi, diem iudicii, quam ne in isto loco exspectares, addidit: et nunc est."

Unter dieser Ewigkeit des Lebens wird die Erkenntnis des ewigen Wortes verstanden. Diese „letzte Stunde" ist der präsentisch-eschatologische Entscheidungsmoment[401], der zwar in Korrelation zum jüngsten Gericht steht, jedoch nicht die letzte Stunde der Zeit bedeutet. Zugleich bedeutet die Selbstunterscheidung *gegen* das zeitliche Leben (wie Lazarus auch nur eine zeitliche Auferstehung hatte, weil er zum zeitlichen Leben wiederauferstand) den erkannten Unterschied und Übergang zum ewigen Leben, Gott.[402] Ist dieser Übergang als geistige Auferstehung (Bekenntnis) in der Gegenwart erfolgt, entspricht diesem Zustand der Ausgang des Jüngsten Gerichts. Augustin fasst das Johannesevangelium also in der Weise auf, dass die geistige Auferstehung die Gegenwart als Gericht bestimmt und als maximal eschatologischen Moment der Unterscheidung qualifiziert. Das Wort ist das Kriterium des Gerichts, also ist das „Hören" jetzt die *Krisis* des Gerichts. [403]

Wie der Sohn das Leben in sich selbst hat und daran Anteil gibt

[*io. ev. tr.* XIX,10] Augustin differenziert beide Auferstehungen nochmals genauer. Es ist nicht so zu verstehen, dass der eine Teil der Menschen geistig auferstehen [*ressurectio mentis*] wird und der andere leiblich, sondern so, dass die, die geistig auferstehen (in einem verschränkten Zustand zur Ewigkeit), auch am Ende zum ewigen Leben leiblich auferstehen werden.[404] Christus unterscheidet also im Ge-

[401] Vgl. Tück, Jan-Heiner, „Das Reich hat schon begonnen, Zur ekklesiologischen Domestizierung des Chiliasmus durch Augustinus", in: *Internationale katholische Zeitschrift ‚Communio'* 48/6 (2019), S. 601–615, hier: S. 609–610: „Die Vorstellung der Chiliasten, dass diese Sabbatruhe [nach der ersten Auferstehung] mit leiblichen Tafelfreuden und Schwelgereien verbunden sei, hält Augustinus für eine ‚lächerliche Fabel' (ridiculosa fabula); er lehnt sie als Ausdruck fleischlicher Gesinnung ab und vertritt selbst eine geistliche Deutung. Er versteht die Rede von der ersten Auferstehung so, dass der Übergang vom Tod zum Leben bereits jetzt auf geistliche Weise [Übergang im Glauben] erfolgt (Vgl. Röm 7,22, Eph 3,16)."

[402] Vgl. Augustinus, *lib. arb.* III,76: „Dass der Geist bei der Betrachtung der höchsten Weisheit, die er jedenfalls nicht ist, denn sie ist unwandelbar, und er ist wandelbar, in sich selbst hinblickt, sich also gewissermaßen selbst in den Sinn kommt, ist nur durch den Unterschied möglich, der sein Wesen vom Wesen Gottes trennt."

[403] Damit legt Augustin ebenfalls Joh 12,46–48 aus: „Ich bin als Licht in die Welt gekommen, damit jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibt. Wer meine Worte nur hört und sie nicht befolgt, den richte nicht ich; denn ich bin nicht gekommen, um die Welt zu richten, sondern um die Welt zu retten. Wer mich verachtet und meine Worte nicht annimmt, der hat schon seinen Richter: Das Wort, das ich gesprochen habe, wird ihn richten am Jüngsten Tag." Vgl. *io. ev. tr.* LIV.

[404] Vgl. *io. ev. tr.* XXII,12: „Schon hat nun vielleicht einer von uns betreffs der Auferstehung gesagt: Siehe, wir sind auferstanden; wer Christus hört, wer glaubt, der geht auch vom Tode zum Leben über und wird nicht ins Gericht kommen; es kommt die Stunde, und sie ist schon, daß, wer die Stimme des Sohnes Gottes hört, lebe; er war tot, er hat gehört, siehe, er steht auf: was ist dann das, was man die zukünftige Auferstehung heißt? Schone dich, eile dem Ausspruch nicht voraus, damit du nicht hinter ihm dreinkommst. Es ist dies zwar die Auferstehung, die

richt, so wie sich jetzt die Gläubigen unterscheiden [*distinctio*], indem sie geistig auferstehen.

Die „Auferstehung vor der Auferstehung" wird gleichgesetzt mit dem „Aufgang der Sonne" im Herzen und der Öffnung geistiger Augen, d. h. der Erleuchtung, die Christus selbst im Fleisch erkennbar macht. Das „Hören" auf das Wort Gottes bringt Leben, aber nur denen, die hören und gehorchen, da viele hören, aber nicht glauben.

> Gepredigt wird Christus, das Wort Gottes, der Sohn Gottes, durch den alles geworden, der einer gewissen Heilsordnung wegen in dem angenommenen Fleische aus der Jungfrau geboren wurde, ein Kind war im Fleische, ein Jüngling im Fleische, litt im Fleische, starb im Fleische, auferstand im Fleische, auffuhr im Fleische, dem Fleische Auferstehung zusagte, dem Geiste Auferstehung versprach, dem Geiste vor dem Fleische, dem Fleische nach dem Geiste. Wer hört und gehorcht, wird leben; wer hört und nicht gehorcht, d. h. hört und verachtet, hört und nicht glaubt, wird nicht leben.[405]

Indem Christus sich selbst offenlegte, d. h. sich als Wort zum Gegenstand seiner Predigt machte, stellt er den hörenden Menschen die Wahrheit vor, anhand derer sie sich unterscheiden sollen. Gepredigt und erschienen ist die Wahrheit im Fleisch, damit sie dem Menschen erkennbar ist. Wer die Wahrheit vom Fleisch unterscheidet und sich selbst vom sterblichen Leben zur geistigen Auferstehung, da er auf das Wort hört, hat in der Gegenwart das Gericht vollzogen und hat „begonnen", überzugehen und aufzuerstehen.

[*io. ev. tr.* XIX,11] Was bedeutet die Aussage, dem Sohn sei gegeben, „das Leben in sich selbst zu haben" (Joh 5,26)? Augustin setzt diese Aussage mit der geistigen Auferstehung in Verbindung, die der Seele zuteilwird. Gott selbst ist sein eigenes Leben, sein Leben ist unveränderlich, die Seele ist unveränderlich, weil sie das Leben nicht in sich selbst hat.[406] Darin kann die aristotelische Lehre Got-

---

jetzt geschieht: tot waren die Ungläubigen, tot waren die Ungerechten; es leben die Gerechten, sie gehen vom Tode des Unglaubens hinüber zum Leben des Glaubens; aber schließe daraus nicht, es gebe keine zukünftige Auferstehung des Leibes, glaube vielmehr, es gibt eine zukünftige Auferstehung des Leibes."

[405] *Io. ev. tr.* XIX,10 (CCL 36,193,30–194,38): „Praedicatur christus uerbum dei, filius dei, per quem facta sunt omnia, certe dispensationis gratia assumta carne natus ex uirgine, infans in carne, iuuenis in carne, patiens in carne, moriens in carne, resurgens in carne, adscendens in carne, promittens resurrectionem carni, promittens resurrectionem menti, menti ante carnem, carni post mentem. qui audit et obaudit, uiuet; qui audit et non obaudit, id est, audit et contemnit, audit et non credit, non uiuet."

[406] Vgl. *io. ev. tr.* XIX,11: „Es lebt Gott, es lebt auch die Seele; aber das Leben Gottes ist unveränderlich, das Leben der Seele ist veränderlich. Gott nimmt weder zu noch ab, sondern ist immer derselbe in sich, er ist, wie er ist, nicht anders jetzt, anders nachher, anders vorher. Das Leben der Seele aber ist in hohem Grade anders und wieder anders; sie lebte töricht, sie lebt

tes als absoluter Substanz identifiziert werden.[407] Gott ist reine Wirklichkeit, d. h. ohne Möglichkeit (zu akzidentieller Veränderung), weil er an sich bereits alles verwirklicht. Er hat als konkretes Wesen seine Wirklichkeit nicht in einer zweiten Substanz, sondern die eine Instanziierung ist wesenhaft und ganz verwirklichtes Wesen[408] (später auf die Formel gebracht, bei Gott sei die Essenz [2.Subst.], seine Existenz [1.Subst.]).[409] Die Seele hingegen fasst Augustin im aristotelischen Sinne als natürliche Substanz gemäß der Kategorienlehre auf.[410] Die Menschenseele als veränderliche Substanz ist aber für Augustin keine ontologische Tatsache, sondern vor allem ein religiöses Problem, das nach einer Antwort verlangt. Sie hat ihr Leben (und ihre Bewegung) außerhalb von sich in ihrer allgemeinen Wesenheit, und als konkrete Substanz ist sie der akzidentiellen Veränderung fähig. Seelen sind an sich veränderlich (akzidentielle Veränderung) und in analogem Sinne sterblich (substanzielle Vergänglichkeit[411]), wobei auf Gott keines von beiden zutrifft. Die Seele, die das Leben nicht in sich selbst hat (vgl. Joh 5,26), ist also als Lebendige

[jetzt] weise; sie lebt ungerecht, sie lebt [jetzt] gerecht; jetzt erinnert sie sich, jetzt vergißt sie; jetzt lernt sie, jetzt kann sie nicht lernen, jetzt vergißt sie, was sie gelernt hatte, jetzt fällt ihr wieder ein, was sie vergessen hatte: veränderlich ist das Leben der Seele."

[407] Vgl. Aristoteles *Metaph.* XII,6 1071b: „Gäbe es nun ein Prinzip des Bewegens und Hervorbringens, aber ein solches, das nicht in Wirklichkeit wäre, so würde keine Bewegung stattfinden; auch nicht in Wirklichkeit sein. Also würde es nichts nützen, wenn wir ewige Wesen annehmen wollten, wie die Anhänger der Ideenlehre, sofern nicht in ihnen ein Prinzip enthalten wäre, welches das Vermögen der Veränderung hat. […] Also muss ein solches Prinzip vorausgesetzt werden, dessen Wesen Wirklichkeit ist." Vgl. Oehler, Klaus, *Der Unbewegte Beweger des Aristoteles*, Frankfurt a. M. 1984, S. 49: „Denn der ewigen Bewegung als pathos muss eine Substanz zugrundeliegen, die ebenso ewig ist, wie sie selbst. Denn ist die der ewigen Bewegung zugrundeliegende Substanz nicht ewig, dann kann notwendig auch ihre Bewegung nicht ewig sein."

[408] Bei Augustin wie folgt formuliert, vgl. *io. ev. tr.* XCIX,4: „Aber jene göttliche Substanz kann das nicht [hat keine Differenz von Sein und Erkennen], weil sie ist, was sie hat. Und darum hat sie nicht so das Wissen, daß für sie etwas anderes wäre, das Wissen, wodurch sie weiß, etwas anderes die Wesenheit, wodurch sie ist, sondern beides ist ein und dasselbe."

[409] Vgl. Aristoteles, *Über den Himmel*, Alberto Jori (Übers.), in: *Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 12, Ernst Grumach, Hellmut Flashar, Christof Rapp (Hrsg.), Darmstadt, 2011, II,2 286b5: „In gleicher Weise verhält es sich mit dem Prinzip der Bewegung: Auch wenn diese niemals angefangen hat, so muss es doch zwangsläufig ein Prinzip geben, von dem aus die Bewegung ihren Ausgang genommen hätte, wenn sie angefangen hätte, und von dem sie erneut eingesetzt hätte, wenn sie zum Stehen gekommen wäre."

[410] Vgl. Schneider, *Ontologie,* S. 31: „Augustin, der in seiner Ontologie aristotelisch ist, hat das aristotelische Anliegen vor allem in der Psychologie durchgeführt."

[411] Die Seele ist veränderlich, aber nicht im substantiellen Sinne vergänglich, weil Augustin von einer Unsterblichkeit der Seele ausgeht. Trotzdem kann in analogem Sinne die Seele Tod genannt werden, oder von einem Sterben der Seele selbst gesprochen werden, wenn sie sich in Trennung von ihrem Lebensprinzip befindet (vgl. *civ.* XIII,2–10).

davon abhängig, mit ihrem Lebensprinzip in einem wesentlichen Bezug zu stehen, während Gott den Selbstbezug seines eigenen Lebens niemals ermangelt.[412]

In Aristoteles' Ontologie, die sich hier wiederfindet, verhalten sich nun die Akzidenzien zu ihrer Grundlage der 1. Substanz ebenso wie diese 1. vergängliche Substanz zur ewigen Substanz Gottes. Wendet sich die Seele (veränderliche Substanz) von Gott (absoluter Wirklichkeit) ab, dann verliert sie ihr zugrunde liegendes Prinzip und folglich auch ihr Lebensprinzip und wird als Seele ungerecht und unwissend, der Leib wird aber sterblich (vgl. *civ*. XIII,15). Hierbei ist die Ungerechtigkeit der Tod der Seele (vgl. *io. ev. tr.* XLIII,10–11), der aber auch den Tod des Leibes nach sich zieht. Gemäß Gen 2,17 versteht Augustin die Gerechtigkeit als vorgeordnetes und bestimmtes Prinzip des Lebens.[413] Es ist nicht so, dass der Mensch leben müsse, um gerecht zu sein, sondern vielmehr verhält es sich umgekehrt: Er muss gerecht sein, damit er nicht stirbt. Gottes Gerechtigkeit ist metaphysisch früher als das menschliche Leben: „Der aus Glauben Gerechte wird leben" (Röm 1,17 / Hab 2,4). Wenn sich also die Seele von Gott als Lebensprinzip und dem Gotteswort als Kenntnis der Gerechtigkeit abwendet, stirbt sie. Abwendung bedeutet Ungerechtigkeit (nicht Gehorchen), und Hinwendung (Gehorchen) bedeutet Gerechtigkeit. So wie die Augen am Licht nur dann teilhaben, wenn sie offen für die Sonne sind, haben auch die Seelen das Leben nicht in sich selbst (was Augustin radikal von Platon unterscheidet), sondern nur in Gott, der das Leben in sich selbst hat. In der Interpretation der geistigen Auferstehung folgt Augustin enger der aristotelischen Lehre und bezieht die entgegengesetzte Position zu Platon, der die Auffassung vertritt, dass die Seele in ihrer Autarkie das Prinzip von Bewegung und Leben in sich selbst hat. [414] Es zeigt sich also erneut, dass bei Augustin die Ontologie des Aristoteles in Betracht gezogen werden sollte, anstatt ihn lediglich auf die Lehre Platons zu beziehen.[415]

[*io. ev. tr.* XIX,12] Christus hat das Leben in sich selbst – nicht wie eine Kreatur teilhabend, sondern genauso wie der Vater: Beide sind ein Gott und nicht zwei Le-

[412] Vgl. *io. ev. tr.* XIX,11: „Durch Lostrennung von Gott wird sie ungerecht, durch Hinwendung zu ihm wird sie gerecht. Meinst du nicht, daß ein kalter Gegenstand durch Annäherung an das Feuer warm wird, durch Wegwendung vom Feuer erstarrt? Meinst du nicht, daß ein dunkler Gegenstand in der Nähe des Lichtes hell, in der Entfernung vom Lichte dunkel wird? Etwas von dieser Art ist die Seele, nicht etwas von dieser Art ist Gott."

[413] Vgl. *civ*. XIII,14; XIV,1. Das Prinzip des Lebens ist das Gebot Gottes. Wird es nicht befolgt, ist die Ungerechtigkeit Ursache für die Todesstrafe Adams (Gen 2,17). Also ist die Gerechtigkeit Gottes dem Leben des Menschen prinzipiell vorgeordnet (Röm 1,17).

[414] Vgl. Platon, *Phaidros* St. 245c–246a & Cicero, *de res publica* VI,15,15. Platon lehrt – und Cicero referiert für Augustin – dass die Seele dadurch definiert ist, das Prinzip ihres Lebens und ihrer Bewegung gerade in sich selbst zu haben. Vgl. *civ.* XIII,10. Vgl. Schneider, *Ontologie,* S. 7: „Es soll in dieser Arbeit allerdings mit dem Dogma vom ‚Platoniker' Augustin gebrochen und die Gemeinsamkeit mit Aristoteles umfassend herausgestellt werden."

[415] Vgl. Schneider, *Ontologie,* S. 45. So beschreibt Augustin Gott auch als intelligibles Bewegungsprinzip des menschlichen Geistes. Vgl. *gn. litt.* VIII,20,39.

ben und zwei Götter. Die Seele hingegen hat das Leben nicht in sich selbst; darum ist sie aber nicht nichts. Wenn die Seele ohne Gott ist, ist sie zwar geistig tot, jedoch belebt sie noch den Körper: Als Tote belebt sie noch. Ebenso wie die Seele das Leben des Leibes ist, ist Gott das Leben der Seele. Im natürlichen Sinne kann der Mensch leben (weil seine Seele mit dem Leib noch vereint ist), im geistigen Sinne kann er aber zugleich tot sein (weil seine Seele getrennt von Gott ist). Die Seele, die ihr geistiges Leben nicht in sich selbst hat, muss sich also dem zuwenden, der das Leben sicher hat, da es ihm nie fehlen kann: Christus.

> Wenn also das Wort kommt und den Hörenden eingegossen wird und diese nicht bloß Hörer, sondern auch Befolger [des Wortes] geworden sind, so erhebt sich die Seele von ihrem Tode zu ihrem Leben, d. h. von der Ungerechtigkeit, von der Torheit, von der Gottlosigkeit zu ihrem Gott, der ihr Weisheit, Gerechtigkeit, Klarheit ist. Sie stehe auf zu ihm, sie lasse sich von ihm erleuchten.[416]

Geistige Auferstehung und Erleuchtung sind derselbe Vorgang. Dies bestätigt die These, dass die Illuminationslehre Augustins keine natürliche Erkenntnistheorie ist[417] (wie Ideen-/ oder Abstraktionslehre), sondern vielmehr als eine spezielle Begründung des religiösen Wissens, d. h. der Aufnahme des göttlichen Wortes (absolutes Signifikat) im menschlichen Geist (als *fides quae*) aufgefasst werden sollte.[418]

---

[416] *Io. ev. tr.* XIX,12 (CCL 36,195,38–196,43): „Ueniente itaque uerbo et infuso audientibus, factis que illis non solum audientibus, sed etiam obedientibus, resurgit anima a morte sua ad uitam suam; hoc est, ab iniquitate, ab insipientia, ab impietate ad deum suum, qui est illi sapientia, iustitia, claritas. surgat ad illum, illuminetur ab illo."

[417] Vgl. den Exkurs zur Epistemologie der Illuminationslehre S. 525, Anm. 338; S. 709, Anm. 857; S. 600, Anm. 542; S. 740, Anm. 956.

[418] Benz, Ernst, *Marius Victorinus und die Entstehung der abendländischen Willensmetaphysik*, 1927, S. 411f.: „Die Beziehung von fides quae creditur zur fides qua creditur ist also folgende: die fides qua creditur ist nicht, wie die fides quae creditur, eine Form des Bewusstseins, nicht ein Bild einer vergangenen Schau, sondern richtet sich auf ein zukünftiges Sein. Weiter handelt es sich dabei nicht um eine sinnliche, sondern um eine geistige Wirklichkeit. Daher ist die fides qua creditur nicht wie die fides quae creditur Schau-Objekt, sondern Funktion, nämlich zwischen dem irdischen und dem geistigen Äon, zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Sein, zwischen Menschen und Gott; schließlich bezieht sie sich – als eine affektvolle Beziehung zwischen Gott und Mensch – nicht auf die intelligentia, wie die fides quae creditur, sondern auf den Willen. Die fides qua creditur ist ‚voluntas illa, qua credimus'. Der neue Wille […] bewirkt aber eine Umformung der Person. Der Glaube bezieht sich also […] auf ein Sein, nämlich die in der Erneuerung des Willens erneuerte Geistnatur (Person) des Menschen. – Warum ist dieser Glaube ein Wille? Hier greift die augustinische Idee von der Vorläufigkeit des Glaubens ein. Der Glaube ist vorläufig eben darum, weil er nicht die höchste und letzte Beziehung zwischen Gott und Mensch ist, weil das Ende – finis – der Schau noch nicht ganz erreicht ist […]. Denn für den Menschen ist das Objekt der Schau ein zukünftiges und unsichtbares […]. Die Schau selbst ist als die zukünftige Vollendung das Ziel, das Ende und die Ruhe des Willens und damit Ziel, Ende und Ruhe des Glaubens, denn das Gott-Schauen ist

[*io. ev. tr.* XIX,13] Wie hat der Sohn das Leben in sich selbst durch den Vater erhalten? Ebenso wie die Seele ihr geistiges Leben erhält und zuvor schon Seele war, ist der Sohn zuvor schon Sohn gewesen. Es kann nämlich nicht das Sein an etwas gegeben werden, da es hierzu schon existieren müsste, bevor es das Sein erhielt.

> Vor aller Zeit ist er mit dem Vater gleichewig. Denn niemals war der Vater ohne den Sohn; der Vater aber ist ewig; also ist auch der Sohn gleichewig. Wie steht es mit dir, o Seele? Du warst tot, du hattest das Leben verloren; höre den Vater im Sohne: Stehe auf, empfange das Leben, damit du das Leben, das du nicht in dir hast, in dem erhaltest, der das Leben in sich selbst hat. Es macht dich also der Vater und der Sohn lebendig, und es findet die erste Auferstehung statt, wenn du auferstehst zur Teilnahme an dem Leben, das du nicht bist, und durch diese Teilnahme wirst du lebendig. Steh auf von deinem Tode zu deinem Leben, welches dein Gott ist, und geh vom Tode zum ewigen Leben über.[419]

Der Vater ist aber ewig und als Vater nie ohne Sohn, also zeugte er den Sohn gleichewig. Der Sohn ist von Ewigkeit her zugleich der Empfangende und der Halter des Lebens. Die Seele hingegen ist tot und hat ihr Leben verloren (mit der verlorenen Gerechtigkeit). Also muss die Seele in der ersten Auferstehung zu ihrem Gott (Prinzip des geistigen Lebens) zurückkehren, damit der ganze Mensch in der zweiten Auferstehung das ewige Leben erlangen kann. Zuerst wird also die Seele als Prinzip des leiblichen Lebens wiederhergestellt, dann wird in der leiblichen Auferstehung der Leib wiederhergestellt.

Unterscheidung von geistiger und leiblicher Auferstehung

[*io. ev. tr.* XIX,14] Augustin unterscheidet anhand der Auffassung der Auferstehung die wahre Religion und falsche Religionen. Interessanterweise vertritt Augustin die Auffassung, dass alle falschen Religionen mit der wahren Religion gerade in dem Punkt der geistigen Auferstehung übereinstimmen (die auch heute nur marginal Beachtung findet): Denn keine der Sekten, die sich herausnahmen, den Menschen

---

ein Gott-Wissen – scire Deum –. So ist der Glaube als ein diligere (velle) Deum per fidem – als die voluntas qua credimus – eine fortschreitende Reinigung, ein ‚Geschickt- und Geeignetmachen' des Herzens für die reine Schau Gotttes (trin. V,19,25). Dieser Glaube ist als die fides qua mundaremur ad contemplandem veritatem (ebd.) die notwendige Voraussetzung und Vorbereitung der vollendeten visio, die nur einer mens per fidem purgata möglich ist."

[419] *Io. ev. tr*. XIX,13 (CCL 36,196,36–197,45): „Ante omnia tempora patri coaeternus est. non enim umquam pater sine filio; aeternus autem pater est, ergo coaeternus et filius. quid tu, anima? mortua eras, amiseras uitam, audi patrem per filium. surge, recipe uitam, ut in eo recipias uitam quam non habes in te, qui habet uitam in semetipso. uiuificat ergo te pater, et filius; et agitur prima resurrectio, quando resurgis ad participandam uitam quod tu non es, et participando efficeris uiuens. resurge a morte tua in uitam tuam, qui est deus tuus, et transi a morte in uitam aeternam."

eine Religion beizubringen, bestritt diese Auferstehung der Geister, da ihnen sonst erwidert werden könnte: „Wenn die Seele nicht aufersteht, warum redest du mit mir? Was willst du an mir tun? Wenn du aus einem Schlimmen keinen Besseren machst, warum redest du?“[420] Alle Sekten gehen von einer Auferstehung des Geistes aus, denn wenn die Botschaft nicht dazu führt, dass aus Ungerechten Gerechte, aus Gottlosen Fromme werden, dann ist die komplette Religion sinnlos – im Anspruch der Wahrheitsvermittlung gleichen sich alle Religionen.

Diejenigen, die behaupten, es gäbe keine Auferstehung des Fleisches, weil die einzige Auferstehung jetzt schon im Glauben geschehen ist (2 Tim 2, 17–18), stiften eine falsche (gnostische) Religion. Christus spricht zunächst von der geistigen Auferstehung der Seele, die das Leben des Lebens der Leiber ist [*vita vitae corporum*], damit im Leib nicht zur Strafe auferstanden wird. Aus diesem Grund ist Augustins Lehre der geistigen Auferstehung keine Gnosis – auch wenn Augustin die Bedeutung der Wahrheitserkenntnis mit einer soteriologischen Funktion verbindet –, denn sie allein ist nicht heilssuffizient, sondern nur Bedingung der leiblichen Auferstehung, die das eigentliche Heil als ewiges Leben darstellt. Das Fleisch ist tatsächlich angenommen worden, gestorben und auferstanden, und nicht nur zum Schein. Anhand der leiblichen Auferstehung unterscheidet Augustin folglich auch die falschen Religionen (die sie als Schein ablehnen) von der wahren, weil jene den Transit zur Ewigkeit nicht österlich nachvollziehen.

> Also die menschliche Seele kann jenes Leben erfassen, welches der Vater in sich selbst hat und das er dem Sohne gab, damit er das Leben in sich selbst habe; denn dies ist das wahre Licht, welches erleuchtet, nicht jede Seele, sondern jeden Menschen, der in diese Welt kommt. Da ich also zum Geiste rede, so höre er, d. h. er gehorche und lebe.[421]

Die geistige Auferstehung ist aber insbesondere für die Seele gedacht, da sie Wahrheit, Weisheit und Gerechtigkeit vermittelt, und diese sind nicht den fleischlichen Sinnen, sondern nur der Seele bekannt. Weil also die Seele diese geistigen Dinge erkennen kann, wird sie gerade durch diese geistig zu neuem Leben auferstehen – indem sie sie erkennt.[422]

---

[420] *Io. ev. tr.* XIX,14 (CCL 36,197,16–19): „Omnes enim sectae, quae se aliquam religionem hominibus inserere praesumserunt, non negauerunt istam mentium resurrectionem, ne diceretur eis: si non resurgit anima, quare mihi loqueris? quid in me facere uis? si non facis ex deteriore meliorem, quare loqueris?“

[421] *Io. ev. tr.* XIX,14 (CCL 36,198,51–56): „Ergo anima humana potest sentire istam uitam quam habet pater in semetipso, et dedit filio uitam habere in semetipso; quia illud est uerum lumen quod illuminat, non omnem animam, sed omnem hominem uenientem in hunc mundum. cum ergo ipsi menti loquor, audiat, id est obediat, et uiuat.“

[422] Vgl. *en. ps.* LXX,10: „Worin unterwies er dich? Dass du auferstehen würdest. Wodurch nämlich würdest du glauben, wenn nicht ein Beispiel des Fleisches, das aus der Masse des Todes

[*io. ev. tr.* XIX,15] Die Wahrheit, die in der geistigen Auferstehung eingesehen werden soll, besteht gerade im Verstehen dessen, was es bedeutet, wenn der Sohn das Leben empfangen hat, es in sich selbst zu haben (Joh 5,26). Wer das versteht, erkennt nämlich die Einheit von Vater und Sohn (das trinitarische Prinzip) und das göttliche Wort im Fleisch – in diesen beiden ist die inhaltliche Bestimmung der Weisheit und der wahren Religion gegeben (vgl. Kap.B.II.7). Von dem Satz, dass der Sohn die Macht des Gerichtes erhalten hat, da er der Menschensohn ist (Joh 5,27), leitet Augustin auch die leibliche Auferstehung der Toten ab, da diese zum Gericht erfolgt. Die Seele wird also durch den Sohn Gottes erweckt und der Leib durch den Menschensohn zum Gericht (vgl. *io. ev. tr.* XXII,11). Wie ist die Einheit von Mensch und Gott in Christus zu verstehen?

> Der Sohn Gottes, welcher das Wort Gottes ist, hat den Menschen, wie die Seele den Leib. Wie die Seele mit dem Leibe nicht zwei Personen bildet, sondern einen Menschen, so bildet das Wort mit dem Menschen nicht zwei Personen, sondern den einen Christus. Was ist der Mensch? Eine vernünftige Seele, die einen Leib hat. Was ist Christus? Das Wort Gottes, das den Menschen hat. Ich sehe, worüber ich rede, wer ich rede und zu welchen ich rede.[423]

---

angenommen wurde? Du verzweifelst an der Auferstehung: Er stand. Aber du sagst mir: Er erstand, etwa ich? Aber er erstand in dem, was Er aus dir für dich angenommen. Also deine Natur ging in Ihm voraus, und was aus dir genommen ist, das stieg auf vor dir: da bist also auch du aufgestiegen. So stieg Er als erster auf, und in ihm wir, weil jenes Fleisch aus dem Geschlechte der Menschen ist. Da Er erstand, wurden wir aus den Abgründen der Erde zurückgeführt. […] Und es geschah in uns gleichsam eine erste Auferstehung durch den Glauben […]. Im Geiste, im Glauben, in der Hoffnung, in der Liebe sind wir also bereits erstanden, aber noch bleibt, dass wir dem Leibe nach erstehen. Du hörtest das eine Wiederum, du hörtest auch das andere Wiederum. Ein Wiederum wegen Christus, der vorausging, ein anderes aber noch in Hoffnung, das in der Sache selbst noch erwartet wird."

[423] *Io. ev. tr.* XIX,15 (CCL 36,199,26–32): „Filius dei, quod est uerbum dei, habet hominem, tamquam anima corpus. sicut anima habens corpus, non facit duas personas, sed unum hominem; sic uerbum habens hominem, non facit duas personas, sed unum christum. quid est homo? anima rationalis habens corpus. quid est christus? uerbum dei habens hominem. uideo de quibus rebus loquar, et quis loquar, et quibus loquar." Die menschlichen Komposita von Leib und Seele entsprechen also strukturell den zwei Naturen Christi. Die Gottheit erweckt die Seele, im Leib Christi ersteht der menschliche Teil wieder auf. Vgl. Berrouard, Marie-François, *Introduction aux Homélies de Saint Augustin sur l'Évangile de Saint Jean*, Paris 2004, S. 129–130: „De même en effet qu l'âme et le corps sont un seul homme, de même le Verbe et l'homme sont un seul Christ. […] L'unité du sujet est cependant si forte dans le Christ, le Fils de Dieu et le Fils de l'homme sont si profondément un seul en lui que Jésus attribue parfois au Fils de l'homme ce qui, de soi, relève du Fils de Dieu." Die Natur des Menschen wird also final durch die eschatologischen Heilstaten des ersten Prinzips (Gottmensch) bestimmt. Das markiert einen wichtigen Unterschied zwischen Augustinus und Descartes. Descartes kommt mit einem sehr ähnlichen – wenn nicht gleichen Argument –, dem *cogito ergo sum*, zu dem Ergebnis, dass die *res cogitans* die einzige gewisse Substanz ist und folglich ontologisch von der *res extensa* abzutrennen ist. Dann entsteht im Menschen ein Leib-Seele-Dualismus. Bei Augustin

Die Verknüpfung von präsentischer Auferstehung und eschatologischem Gericht

[*io. ev. tr.* XIX,16] Wie bewirkt die geistige Auferstehung das ewige Leben? Indem die Seele das Prinzip ihres Lebens erkennt und als Erkanntes in sich aufnimmt und „befolgt". Dieses Prinzip ist aber der Sohn, der das Leben als ewiges in sich selbst hat. Durch Teilhabe am Leben Christi geht der Mensch vom Tod zum Leben über. „*Quia venit hora*" (Joh 5,28 VUL) „*et nunc est*" (Joh 5,25 VUL) bedeutet für Augustin, dass es eine kommende Stunde gibt, in der die Leiber auferstehen werden, und eine weitere Auferstehung (Gericht des Wortes) ist jetzt, da die Seele sich in der Gegenwart durch ihre Erkenntnis unterscheidet (d. h. selbst richtet). Durch das Wort Gottes (Gottessohn) wird jetzt in der Gegenwart auferstanden, und durch das Fleisch, das das Wort angenommen hat, erstehen die Menschen im zukünftigen Menschensohn leiblich wieder auf.

> Die Stunde ist jetzt, daß die Toten auferstehen, die Stunde wird sein am Ende der Welt, daß die Toten auferstehen; aber jetzt stehen sie im Geiste auf, alsdann im Fleische; jetzt sollen sie aufstehen im Geiste durch das Wort Gottes, den Sohn Gottes, alsdann sollen sie aufstehen im Fleische durch das Fleisch gewordene Wort Gottes, den Sohn des Menschen.[424]

Die Auferstehung besteht nicht aus zwei Akten, sondern es handelt sich um einen einzigen Prozess des Übergangs vom Fleisch zum Geist (der Unterscheidung von Fleisch und Wort) und vom Geist zum Leib (wie die geistige der leiblichen Auferstehung vorangeht). An Weihnachten und Ostern beginnen für Augustin die Vollzugsformen des Glaubens und prägen dessen transitiven und bewussten Prozess.[425]

---

bedeutet das Argument *dubito ergo sum* gerade nicht, dass das einzelne Subjekt ein abgetrenntes Prinzip der Erkenntnis ist, sondern lediglich, dass durch die Einsicht das Prinzip in der menschlichen Seele formal zur Erscheinung gebracht wird. Material bleibt der Gottmensch Christus immer bestimmend und dieser ist zusammengesetzt aus beiden Naturen: Also kann beim augustinischen „Cogito" nicht von einer dualistischen Konsequenz gesprochen werden – insbesondere da der vollkommene Finalzustand eine leibliche Auferstehung darstellt. Vgl. Stefano, Lordship, S. 8–9. Frances geht es vor allem, darum eine Lehrentwicklung von den *tr*. I–XVI und den späteren *tractatus* zu einer größeren Heilswirkung des Fleisches und der Menschheit Christi aufzuzeigen. Ob tatsächlich eine solche Entwicklung vorliegt oder manches nur später besprochen wurde, hängt wiederum von einer Chronologie ab, die sich auf angenommene inhaltliche Parallelen stützen müsste.

[424] *Io. ev. tr*. XIX,16 (CCL 36,199,10–14): „Hora nunc est ut resurgant mortui, hora erit in fine saeculi ut resurgant mortui; sed resurgant nunc in mente, tunc in carne; resurgant nunc in mente per uerbum dei filium dei, resurgant tunc in carne per uerbum dei carnem factum, filium hominis."

[425] Vgl. *ep.* LV,1,2: „Hier mußt du nun vor allem beachten, daß der Geburtstag des Herrn kein anderes Geheimnis enthält, sondern durch ihn nur die Tatsache der Geburt des Herrn ins Gedächtnis zurückgerufen wird; deshalb genügte es, den jährlich wiederkehrenden Tag, an dem

Darüber hinaus handelt es sich nicht nur um einen Übergang, sondern auch um eine Inversion. Was zuvor tot war, wird lebendig im Geist und im äußeren Fleisch, durch Wahrheit und Leben. Die Scheidung von Sein (Gott-Geist) und Schein (Götze-Fleisch) invertiert sich, indem der Mensch sich nicht blasphemisch selbst zum Gott macht und gegen das Bilderverbot verstößt, sondern indem die wahre Erscheinung Gottes im Fleische Christi erkannt wird.

> „Sie werden den sehen, den sie durchbohrt haben." [Sach 12,10] Jene Gestalt wird Richter sein, welche unter dem Richter stand; jene wird richten, welche gerichtet wurde; gerichtet wurde sie nämlich ungerecht, richten wird sie gerecht. Kommen wird also die Gestalt des Knechtes, und sie wird erscheinen. […] Die Gestalt des Knechtes also wird man sehen, verborgen sein wird die Gestalt Gottes. Verborgen sein wird im Knechte der Sohn Gottes und erscheinen wird der Sohn des Menschen.[426]

Wenn zuvor die sichtbare Realität für wirklich (Götze als Scheinbild: εἴδωλον) gehalten wurde und nun die unsichtbare Gottheit im sichtbaren Fleisch erscheint, ist diese als abgeleitete und akzidentielle Oberflächlichkeit markiert und umgekehrt das geistige Reich göttlichen Wesens als höchste Wirklichkeit offengelegt. Die Unterscheidung von Fleisch und Geist setzt eine Ontologie voraus, die das wesentliche Sein dem Geist zukommen lässt und dem Körper die Er*schein*ung.[427]

Ebenso findet eine Inversion der Gerechtigkeit statt: „Jene Gestalt wird Richter sein, welche unter dem Richter stand; jene wird richten, welche gerichtet wurde; gerichtet wurde sie nämlich ungerecht, richten wird sie gerecht."[428] Der einzige Gerechte, der ungerecht gerichtet wurde im Fleisch, erscheint im Gericht in der Gestalt des Menschensohnes (*forma servi*), um die Ungerechten gerecht zu richten. Die Ungerechten dürfen Gott nämlich nicht sehen, da nur die reinen Herzen Gott (*forma dei*) schauen können (Mt 5,8). Augustin verweist nochmals darauf, dass Christus hier seine eigenen Worte (die zuvor noch unklar waren) selbst auslegt,

---

die Geburt vor sich ging, durch eine Festfeier auszuzeichnen." Augustin bemerkt hier nur die ausschließliche Erinnerungsfunktion des jährlichen Weihnachtsfestes.

[426] *Io. ev. tr.* XIX,16 (CCL 36,199,17–21;27–29): „Uidebunt in quem pupugerunt. forma illa erit iudex, quae stetit sub iudice; illa iudicabit quae iudicata est: iudicata est enim inique, iudicabit iuste. ueniet ergo forma serui, et ipsa apparebit. […] forma ergo serui uidebitur, occulta erit forma dei. occultus erit in seruo filius dei, et apparebit filius hominis."

[427] Zunächst würde man den Körper für das wahre Sein halten. Die Paradoxie des Auferstehungswunders zeigt aber an, dass der körperliche Tod nicht das letzte Wort hat, obwohl er das Allerletzte (Final-/Grenzbestimmung) zu sein scheint. Umgekehrt erscheint nach der Auferstehung der Geist als wahres Sein, von dem der Körper abhängt.

[428] *Io. ev. tr.* XIX,16 (CCL 36,199,18–20): „Forma illa erit iudex, quae stetit sub iudice; illa iudicabit quae iudicata est: iudicata est enim inique, iudicabit iuste."

„damit der selbst es auslege, der es vorlegt“[429], sodass das zuvor Verborgene in der *visio* offengelegt wird: „Oben war es nämlich noch verborgen, jetzt ist es, wie ich glaube, bereits offenbar.“[430]

[*io. ev. tr.* XIX,17] Die Auferstehung des Leibes wird noch deutlicher unterschieden von der geistigen, wenn Jesus von denen spricht, die in den Gräbern sind. Denn diese Stunde ist eben nicht „jetzt“, sondern steht noch aus und betrifft das, was im Grab liegt: den Leib (Joh 5,28). Also ist auch der Unterschied klar, dass alle Ungerechten und Gerechten leiblich auferstehen werden zum Gericht, aber nur die, die auf das Wort gehört haben, also schon geistig auferstanden sind, werden zum ewigen Leben ins Gericht kommen. Sonst würden entweder nicht alle leiblich auferstehen (wenn dies nur den Gläubigen möglich wäre), oder alle würden das ewige Leben haben (wenn dieses nur in der leiblichen Auferstehung bestünde).

[*io. ev. tr.* XIX,18] Augustin wendet diese präsentische Eschatologie ebenfalls auf seine prominente Lehre der beiden *civitates* an. Es findet eine Scheidung [*discretio*] im Gericht statt zwischen den Guten und den Bösen (Joh 5,29). Es werden zwar alle leiblich auferstehen, aber nicht alle zum ewigen Leben gelangen.

> Es wird eine Trennung sein und zwar keine solche, wie sie jetzt ist. Denn auch jetzt werden wir getrennt, nicht durch Orte, sondern durch Sitten, Neigungen, Wünsche, Glaube, Hoffnung, Liebe. Denn wir leben mit den Ungerechten zusammen, aber nicht alle haben das gleiche Leben; im verborgenen sind wir getrennt, im verborgenen sind wir geschieden, wie die Körner auf der Tenne, nicht wie die Körner in der Scheune.[431]

In der Gegenwart sind zwar manche schon geistig auferstanden, aber sie leben noch im Zustand der *ecclesia permixta* (*en. ps.* XXV,2,5). Die beiden Staaten sind nämlich in der Zeit noch am selben Ort vermischt und nur der Liebe (als Willensbeziehung zu Gott[432]) nach unterschieden (vgl. *civ.* XIV,28; *en. ps.* XXV,2,2; *vera*

---

[429] *Io. ev. tr*. XIX,16 (CCL 36,199,34–35): „Ut ipse esset expositor qui propositor.“

[430] *Io. ev. tr*. XIX,16 (CCL 36,199,35–200,36): „Superius enim occultum erat; nunc iam, ut arbitror, manifestum est.“

[431] *Io. ev. tr.* XIX,18 (CCL 36,201,14–18): „Et erit diremtio, et non qualis modo est. nam et modo separamur non locis, sed moribus, affectibus, desideriis, fide, spe, caritate. simul enim cum iniquis uiuimus; sed non una uita est omnium; in occulto dirimimur, in occulto separamur; quomodo grana in area, non quomodo grana in horreo.“

[432] Vgl. *io. ev. tr.* XIX,19: „Er sucht nicht seinen Willen, sondern den Willen dessen, der ihn gesandt hat. Nicht den meinen, nicht den eigenen; nicht den meinen, nicht den des Menschensohnes; nicht den meinen, der Gott widerspräche. Es tun nämlich die Menschen ihren Willen, nicht den Willen Gottes, wenn sie tun, was sie wollen, nicht was Gott befiehlt; wenn sie aber so tun, was sie wollen, daß sie gleichwohl den Willen Gottes befolgen, so tun sie nicht ihren Willen, obwohl sie tun, was sie wollen. Tu willig, was dir befohlen wird, und so wirst du auch das tun, was du willst, und du wirst dabei nicht deinen Willen tun, sondern den Willen dessen, der dir befiehlt“ (Joh 14,21). & CCL 36,202,15–17: „Uolens fac quod iuberis; atque ita

rel. XLVI,88).[433] In latenter Weise gibt es aber jetzt schon eine – gewissermaßen definitorische – Scheidung der beiden Staaten (*vera rel.* XXVII,50).[434] Im jüngsten Gericht wird auf dieser Grundlage die sachliche Trennung der beiden Gemeinschaften erfolgen. Die Scheidung der *civitates* findet schon unter den Engeln statt (vgl. *civ.* XII,1), sodass eine Gemeinschaft mit den Engeln bestimmt ist, die andere zur Gemeinschaft mit dem Teufel und seinen Engeln. Christus führt als Haupt seinen Leib (die Kirche) mit sich (*serm.* CXXXVII,1–2) und bringt das Ganze als Reich Gottes dar [*offeret regnum Deo*] (1 Kor 15,24).[435] Alle Menschen erstehen leiblich wieder auf, um das Fleisch des Menschensohns zu sehen und daran unterschieden zu werden:

> Auch jenes Wort aus dem Munde des vorhin erwähnten Hiob, wie es in den aus dem Hebräischen übersetzen Handschriften lautet: „In meinem Fleische werde ich Gott sehen" [Hi 19,26], weissagt zwar ohne Zweifel die Auferstehung des Fleisches, aber es heißt eben nicht: „Mit meinem Fleische." Aber selbst wenn es so hieße, könnte man an Gott-Christus denken, den man mit dem Fleische im Fleische sehen wird. Nun aber können die Worte: „In meinem Fleische werde ich Gott sehen" auch so verstanden werden, als hieße es: In meinem Fleische werde ich sein, wenn ich Gott schaue."[436]

---

et hoc facies quod uis, et non uoluntatem tuam facies, sed iubentis." Vgl. *conf.* X,29,40 (CCL 27,176,2): „Da quod iubes et iube quod uis."

[433] Vgl. *ep. Io. tr.* VII,7–8: „Soviel vermag die Liebe. Ihr seht, dass sie allein unterscheidet; ihr seht, dass sie allein die Taten der Menschen trennt. […] Nur von der Wurzel der Liebe her unterscheidet sich das Tun der Menschen. Denn vieles kann geschehen, das den Schein des Guten trägt, und doch nicht aus der Wurzel der Liebe hervorgeht. Denn auch die Dornen haben Blüten. […] Liebe, und was du willst, das tu! Schweigst du, so schweig in Liebe; wirst du laut, tu es in Liebe; weisest du zurecht, weise zurecht in Liebe; übst du Nachsicht, tu es in Liebe."

[434] Vgl. Geerlings, Wilhelm, *Christus Exemplum, Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*, Mainz 1978, S. 197: „Die Scheidung der Menschheit in zwei große Gemeinschaften vollzieht sich nicht am Ende des Lebens. Vor dem individuellen Tode am Ende der Tage hat sich im Herzen der Menschen eine Auferstehung oder ein Tod ereignet, wodurch der einzelne einer der beiden Gemeinschaften inkorporiert wird." Vgl. Christes, Johannes, „Christliche und heidnisch-römische Gerechtigkeit in Augustins Werk ‚de civitate dei'", in: *Rheinisches Museum für Philologie* 123 (1980), S. 163–177, hier: S. 176: „Die christlich verstandene Gerechtigkeit ist objektiv wahr, weil sie im Glauben an den einen wahren Gott gründet. Nur eine Gerechtigkeit, die aus dem amor Dei kommt, lässt sich im Vorläufigen des Diesseits relativ und in der civitas Dei vollkommen verwirklichen."

[435] Vgl. Ratzinger, Joseph, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Gerhard Ludwig Müller (Hrsg.), Freiburg 2011 [Gesammelte Schriften 1] S. 288–296, hier: S. 295–296: „An die Stelle des heidnischen Götterstaates setzt Augustin den christlichen Gottesstaat, d.i. den Leib Christi. […] Die Kirchengliedschaft besteht in der Eucharistie-Teilhabe, die Kirche selbst ist gleichbedeutend mit dem sie setzenden Sakrament, sacramentum corporis Christi. Dieses ganze ‚sacramentum' ist Zeichen für das corpus Christi verum, die heilige Kirche."

[436] *Civ.* XXII,29 (CCL 48,860,135–142): „Illud etiam, quod ait supra memoratus iob [Hi 19,26], sicut in exemplaribus, quae ex hebraeo sunt, inuenitur: et in carne mea uidebo deum, resur-

Gemäß dieser Stelle erstehen nach Augustin alle leiblich auf und schauen Gott in ihrem Fleisch, durch ihr Fleisch, Christus selbst wird aber zunächst auch nur im Fleisch geschaut. Die Erkenntnis, die sich auf den Unterschied vom Fleisch Jesu und seiner verborgenen Gottheit bezieht, liegt ebenso dieser eschatologischen Scheidung zugrunde.[437] Denn die Verdammten sehen nur den Menschensohn im Fleisch – in der Weise, wie sie Christus auch stets nur für einen leiblichen Menschen hielten.

> Darum hat er gesagt: „Der Vater richtet niemand, sondern hat alles Gericht dem Sohne übergeben" (Joh 5,22), weil im Gerichte nicht die Gestalt Gottes, in welcher er dem Vater gleich ist und in welcher er von den Gottlosen auch nicht gesehen werden kann, sondern die Gestalt des Menschen erscheinen wird, in welcher er auch um ein geringes unter die Engel gestellt worden ist, obwohl er dann in Herrlichkeit, nicht in der früheren Niedrigkeit kommen wird, sichtbar jedoch sowohl für die Guten wie für die Bösen.[438]

Diejenigen, die Christus aber geistig beurteilten und das verborgene Wort erkannt haben, werden zur unverhüllten Gottesschau gelangen. Die Differenz von Geist und Fleisch, die in der Inkarnation überbrückt wurde, verabsolutiert sich in der Scheidung und Enthüllung am Jüngsten Gericht. Die Gottesschau ist dann eine wesenhafte Schau, ein Zeigen gewissermaßen ohne Zeichen (Fleisch) (Joh 17,3), und die Hölle ist ein ewiges Verbergen der Gottheit hinter dem sterblichen Fleisch.

[*io. ev. tr.* LXXV,2] „Ich lebe, und ihr werdet leben" (Joh 14,19), deutet Augustin zufolge auf zwei Auferstehungen hin. „Ich lebe" [*vivo*] im Präsens bedeutet die

---

rectionem quidem carnis sine dubio prophetauit, non tamen dixit: ‚per carnem meam'. quod quidem si dixisset, posset deus christus intellegi, qui per carnem in carne uidebitur; nunc uero potest et sic accipi: in carne mea uidebo deum, ac si dixisset: ‚in carne mea ero, cum uidebo deum'."

[437] Vgl. *io. ev. tr.* XIX,18: „Alsdann wird man klar jene Gestalt Gottes sehen, welche von den Ungerechten nicht gesehen werden konnte, deren Anblick sich vielmehr die Gestalt des Knechtes zeigen mußte. Anderswo sagt er auch so ‚Es werden diese gehen in den ewigen Feuerbrand, die Gerechten aber in das ewige Leben', von dem er an einer anderen Stelle bemerkt: ‚Dies ist aber das ewige Leben, daß sie dich, den einzig wahren Gott erkennen, und den du gesandt hast, Jesus Christus'. Dann wird dort der erscheinen, ‚der, da er in der Gestalt Gottes war, es für keinen Raub hielt, Gott gleich zu sein'; dann wird er sich zeigen, wie er seinen Liebhabern sich zu zeigen verhieß. Denn ‚wer mich liebt, sagt er, beobachtet meine Gebote; und wer mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben und mich selbst ihm zeigen'. Zu denen er so sprach, diesen war er gegenwärtig, aber sie sahen nur die Gestalt des Knechtes, die Gestalt Gottes jedoch sahen sie nicht."

[438] *Io. ev. tr.* XCIX,1 (CCL 36,582,11–17): „Propter quod dixit: pater non iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit filio; quia in iudicio non forma dei qua aequalis est patri, nec ab impiis uideri potest, sed forma hominis apparebit, qua minoratus est etiam modico minus ab angelis, quamuis iam in claritate, non in pristina sit humilitate uenturus, conspicuus tamen futurus et bonis et malis."

Auferstehung, die er bald in seinem Fleisch vollziehen würde. „Ihr werdet leben" [*vivetis*] im Futur I verweist auf die kommende Auferstehung aller Toten. Diese beiden sind kausal verknüpft. Weil Christus in seiner Auferstehung vorangegangen ist, werden alle Sterblichen (die durch die Liebe Teil seines Leibes sind) ihm in der leiblichen Auferstehung nachfolgen können. Dieses ewige Leben kann nur durch Christus erlangt werden:

> Weil wir nicht gelebt haben, sind wir gestorben; weil er lebt, werden wir leben. Wir sind ihm gestorben, da wir uns lebten; weil er aber für uns gestorben ist, so lebt er sowohl sich als auch uns. Weil nämlich er lebt, werden auch wir leben. Denn wie wir durch uns den Tod haben konnten, nicht so können wir auch das Leben durch uns haben.[439]

Die Wiederherstellung der sterblichen Menschennatur erfolgt nur durch die Teilhabe an Tod und Auferstehung Christi, insofern diese Natur wieder einen kohärenten Bezug zu ihrem Prinzip erlangt und nicht durch den selbstsüchtigen Willen in der Trennung zum Prinzip der Einheit verbleibt.

3 Das Paschafest als Modell des ‚transitus'

[*io. ev. tr.* L,2] Augustin nimmt eine allegorische Deutung des Paschafestes vor und stellt zunächst die notwendige Prophetie der jüdischen Feier als Zeichen der Werke Christi fest:

> Was heißt „ein Schatten des Zukünftigen"? Eine Prophetie auf den einst kommenden Christus, eine Prophetie auf denjenigen, der für uns an jenem Tage leiden sollte, damit der Schatten vorübergehe [*transire*] und das Licht komme, damit das Vorzeichen vorübergehe und die Wahrheit festgehalten werde. Die Juden hatten also Ostern im Schatten, wir im Lichte.[440]

Das Fest „der Juden" ist also ein Zeichen, dessen Bedeutung noch nicht „erleuchtet" ist. Es wird aber seine Bedeutung enthüllt, sobald Christus sich als das wahre Opferlamm zeigt (vgl. *adv. Iud.* 2–3). Dann wird das Blut der Opferlämmer nicht mehr an Türpfosten gestrichen, sondern auf die Stirn der Gläubigen: „Weil bei

---

[439] *Io. ev. tr.* LXXV,3 (CCL 36,516,15–20): „Quia nos uiximus, mortui sumus; quia uiuit ipse, uiuemus nos. mortui sumus illi, quando uiximus nobis; quia uero mortuus ille pro nobis, et sibi uiuit et nobis. quia enim uiuit ille, et nos uiuemus. nam sicut per nos mortem habere potuimus, non sic et uitam per nos habere possumus."

[440] *Io. ev. tr.* L,2 (CCL 36,433,11–16): „Sed illa celebratio umbra erat futuri. quid est, umbra futuri? prophetia christi uenturi, prophetia pro nobis illo die passuri: ut transiret umbra, et lux ueniret, ut transiret significatio, et ueritas teneretur. habebant ergo iudaei pascha in umbra, nos in luce."

vielen die Türpfosten bezeichnet sind, und drinnen weilt nicht der Bewohner; sie haben wohl auf der Stirne das Zeichen Christi, aber im Herzen nehmen sie das Wort Christi nicht auf."[441] „Die Juden" hatten gewissermaßen nur das Zeichen auf ihrer „äußeren Wohnung", sie hatten aber nicht das Wort Christi im Herzen (innere Wohnung). Das Blut Christi wird dann zum Zeichen auf der Stirn, weil das Denken der Menschen vom inneren Wort erneuert und erleuchtet wurde. Beim Christen sollen also äußeres Zeichen (Signifikant) und inneres Wort (Signifikat) zur Übereinstimmung, d. h. zur Wahrheit gebracht werden. Der Übergang (Pascha) vom rein äußeren Zeichen hin zur inneren geistigen Bedeutung (Signifikat) ist der Sinn des wahren *Paschas*, das in Ostern erst in seiner wahren Gestalt hervortritt.[442] Das Fest des Übergangs selbst geht in ein neues Verständnis dieses Festes über – dieses Vorübergehen bedeutet auch das Untergehen und Sterben, damit neues Leben entsteht.[443]

[*io. ev. tr.* L,4] „Die Juden" suchten Christus am Fest, für sie war er aber noch verborgen (Joh 11,56). Augustin fragt, wo er „den Juden" Christus zeigen könnte, damit er gefunden werden könnte – ohne ihn nur mit Händen zu greifen:

> Wie soll ich den Abwesenden festhalten; wie soll ich die Hand in den Himmel strecken, um den dort Sitzenden zu erfassen? Strecke den Glauben hinauf und du hast ihn erfaßt. Deine Väter erfaßten ihn leiblich, du sollst ihn mit dem Herzen erfassen; denn Christus, obwohl abwesend, ist doch gegenwärtig. Wenn er nicht gegenwärtig wäre, könnte er von uns nicht festgehalten werden. Allein, da wahr ist sein Wort: „Siehe, ich bin bei euch bis zum Ende der Welt", so ist er fortgegangen und zugleich hier, ist er zurückgekehrt und verläßt uns nicht; denn seinen Leib hat er in den Himmel versetzt, seine Gottheit hat er der Welt nicht entzogen.[444]

---

[441] *Io. ev. tr.* L,2 (CCL 36,434,23–26): „Quia multi postes habent signatos, et intus non manet habitator; facile habent in fronte signum christi, et corde non recipiunt uerbum christi."

[442] Vgl. Clemens *Strom*. II,11,51,1: „Das Passahfest begann mit dem zehnten Tage, da es das Hinausschreiten über jede Gemütsbewegung und über alles sinnlich Wahrnehmbare bedeutete."

[443] Vgl. *en. ps.* CXL,25: „Einzeln bin ich, bis ich vorübergehe. Das ist die Stimme des Hauptes. […] Bin ich vorübergegangen (paschein), so werde ich vermehrt; viele werden mir nachfolgen, viele werden leiden um meines Namens willen. Einer bin ich, bis ich vorübergehe, viele werden in mir Einer sein, da ich vorübergegangen sein werde […]. Achte auf Seine Worte selbst im Evangelium: ‚Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, so spricht Er, wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, so bleibt es allein, ist es aber gestorben, so bringt es viel Furcht' (Joh 12,24-25)."

[444] *Io. ev. tr.* L,4 (CCL 36,434,11–435,19): „Quomodo tenebo absentem? quomodo in caelum manum mittam, ut ibi sedentem teneam? fidem mitte, et tenuisti. parentes tui tenuerunt carne, tu tene corde, quoniam christus absens etiam praesens est. nisi praesens esset, a nobis ipsis teneri non posset. sed quoniam uerum est, quod ait: ecce ego uobis cum sum usque ad consummationem saeculi, et abiit, et hic est; et rediit, et nos non deserit: corpus enim suum intulit caelo, maiestatem non abstulit mundo."

Als Gottheit ist Christus durch sein Wort den Menschen überall gegenwärtig, sodass sie ihn im Glauben (in die unsichtbare Realität) erfassen können. In diesem Sinne ist Christus als Wort eine Universalie und wird auch als Begriff (inneres Wort) im Geiste begriffen. Als leiblicher ist er abwesend, als geistiger ist er universal gegenwärtig und gewährt damit immer die Möglichkeit zur Gotteserkenntnis im Glauben. Das Wort bietet in sich als universales das Prinzip der Religion in der vergehenden Zeit dar. In den heiligen Zeichen – Sakramenten – der Kirche ist die geistige Gegenwart Christi dem Menschen immer zu begreifen und zu vergegenwärtigen.[445]

[*io. ev. tr.* LV,1] „Vor dem Paschafest aber erkannte Jesus, dass seine Stunde gekommen war, dass er aus dieser Welt ginge zum Vater" (Joh 13,1). Augustin verweist auf die Doppelbedeutung des Wortes Pascha, das auf Griechisch von πάσχειν mit „Leiden" übersetzt wird, auf Hebräisch פֶּסַח mit „Übergang" und zu Latein *transitus* bedeutet. In diesen sich ergänzenden Bedeutungsfeldern erschließt sich das wahre Pascha im Leiden Jesu am Kreuz und zeigt darin den Übergang „aus der Welt zum Vater" an. Die Wiederholung der Ostereignisse in jeder Eucharistie als sakramentale Vergegenwärtigung des Paschas verknüpft die Gegenwart mit den vergangenen Heilsereignissen.[446] Augustin erklärt diesen Übergang als Reichswechsel von dieser vergänglichen Welt zu jenem unvergänglichen Reich [*ab isto instabili saeculo ad eius fundatissimum regnum*], dem „Reich des Sohnes seiner Liebe" [*regnum Filii caritatis suae*] (Kol 1,13). Zum Vater zu gehen [*transire*] ist für Augustin die wahre Bedeutung des Paschas, und jeder Christ muss mit Christus diesen Übergang vollziehen.

> Jetzt also ist das prophetische Vorbild in Erfüllung gegangen, da Christus wie ein Schaf zur Schlachtung geführt wird, durch dessen Blut wir, wenn unsere Türpfosten damit besprengt, d. h. unsere Stirnen mit seinem Kreuzeszeichen bezeichnet sind, von dem Verderben dieser Welt wie von der ägyptischen Knechtschaft oder Hinmetzelung befreit werden und den heilsamen Übergang vollziehen, indem wir vom Teufel zu Christus und von dieser unbeständigen Welt zu seinem unvergänglichen Reiche übergehen. Darum nämlich gehen wir zu dem ewig bleibenden Gott über, damit wir nicht mit der vergänglichen Welt vergehen. […] Gehen nicht auch sie [Ungläubigen] über, weil sie ja doch nicht bleiben? Freilich gehen auch sie über, allein etwas anderes ist es, von der Welt übergehen, etwas anderes mit der Welt

[445] Vgl. *io. ev. tr.* L,12: „Wenn du gut bist, wenn du zum Leibe der Kirche gehörst, den Petrus sinnbildet, so hast du Christus in der Gegenwart und in der Zukunft: in der Gegenwart durch den Glauben, in der Gegenwart durch das Zeichen [des Kreuzes], in der Gegenwart durch das Sakrament der Taufe, in der Gegenwart durch die Speise und den Trank des Altars. Du hast Christus in der Gegenwart, aber du wirst ihn immer haben."

[446] Vgl. Fries, *Eucharistie,* S. 153–154: „Augustinus nennt die Eucharistie, aufgrund ihres Bezugs zum transitus Christi, die ‚tägliche Feier von Ostern' d. h., er versteht die Eucharistie als tägliche Feier des Heilsgeheimnisses des Übergangs vom Tod (Christi) ins Leben [ep. 54; 55; 98]."

> übergehen; etwas anderes zum Vater, etwas anderes zum Feinde übergehen. Denn auch die Ägypter sind übergegangen, sie sind jedoch nicht durch das Meer zum Reiche, sondern in dem [roten] Meere zum Untergang übergegangen.[447]

Es gehen zwar alle Menschen „über", d. h. sie sterben in der Welt, sowie auch die Ägypter am roten Meer übergangen sind. Von den Übergehenden vergeht der eine Teil zum Untergang mit der vergänglichen Welt [*transire ad interitum*], und die anderen gehen von der vergänglichen Welt zur Unvergänglichkeit über [*transire ad regnum*]. „In dem Haupte ist den Gliedern die Hoffnung gegeben worden, daß sie ihm in seinem Übergang nachfolgen werden."[448]

Christus hat die metaphysische Unmöglichkeit, dem Vergänglichen aus der Vergänglichkeit einen Übergang zur Unvergänglichkeit zu schaffen, in sich selbst überwunden, indem er das Pascha, den Transit, in seiner Auferstehung vollzogen hat. Für Platon wäre es unmöglich, dass aus Sterblichen Unsterbliche werden: „Denn wenn das Unsterbliche sich in irgendwelchem Stück vermehren sollte, so könnte das nicht anders geschehen als aus dem Vorrat an Sterblichem, und so würde dann alles schließlich unsterblich. […] Aber das können wir nicht glauben."[449] Dieser Übergang ist für Platon nicht nur unmöglich, sondern auch unnötig, da die Seelen schon unsterblich sind und gerade der sterbliche Leib überwunden werden muss. Ein unsterblicher Leib wäre für Platon ein Selbstwiderspruch. Aus der Unsterblichkeit der Seele folgt auch der Kreislauf ihrer Reinkarnation. Für Platon kann Unsterbliches nur in unwandelbaren Seienden bestehen und gerade nicht durch eine Wandlung erreicht werden, die ja negieren müsste, was sie erlangen soll: Unvergänglichkeit. Der Gedanke der *creatio ex nihilo* macht es philosophisch möglich, einen „radikalen" Übergang vom Tod zum Leben zu denken. Erst hierin wird deutlich, wie grundlegend der ontologische und anthropologische Unterschied von *leiblicher Auferstehung* und Platonismus ausfällt. Wer zu Christus gehört, hat in ihm einen „Weg", eine Möglichkeit, einen Anfang in der Ewigkeit zu nehmen, das heißt tatsächlich die Unsterblichkeit *anzufangen*.[450]

---

[447] *Io. ev. tr.* LV,1 (CCL 36,463,14–464,21;464,32–37): „Nunc ergo figura illa prophetica in ueritate completa est, cum sicut ouis ad immolandum ducitur christus, cuius sanguine illitis postibus nostris, id est, cuius signo crucis signatis frontibus nostris, a perditione huius saeculi tamquam a captiuitate uel interemtione aegyptia liberamur; et agimus saluberrimum transitum, cum a diabolo transimus ad christum, et ab isto instabili saeculo ad eius fundatissimum regnum. […] nonne et ipsi transeunt, quia non permanent? transeunt plane et ipsi! sed aliud est transire de mundo, aliud est transire cum mundo; aliud ad patrem, aliud ad hostem. nam aegyptii transierunt, non tamen transierunt per mare ad regnum, sed in mari ad interitum."

[448] *Io. ev. tr.* LV,1 (CCL 36,464,30–31): „Spes membris in capite data est, quod essent illo transeunte sine dubio secutura."

[449] Platon, *Politeia* X, St. 611a, S. 414.

[450] Warum sollte einer unsterblichen Seele (vgl. *de immortalitate animae* 16,2) Unsterblichkeit vermittelt werden müssen? Für Augustin ist die Seele des Menschen bereits durch sich selbst unsterblich. Daraus ergibt sich die Frage, was ihrer Unsterblichkeit durch die Auferstehung

[*io. ev. tr.* LV,2] Augustin erklärt das „*in finem dilexit eos*“ (Joh 13,1): „Er liebte die Seinen, bis ans Ende“. Das *Ende* ist Christus selbst, der das Ende des Gesetzes ist (Röm 10,4). Augustin will diesen Satz nicht so verstehen, dass Christus die Seinen geliebt hat, bis er gestorben ist. Von diesem menschlichen Sinn [*humana sentantia*] der Aussage muss wiederum ein Übergang zu ihrem göttlichen Sinn vollzogen werden – der transitus wirkt sich wiederum auf die Hermeneutik aus. An der Grenze [*finis*], die erreicht werden soll, ist auch der Übergang zu vollziehen:

> Denn was heißt: „bis zum Ende“, als bis zu Christus? „Denn das Ende des Gesetzes ist Christus“, sagt der Apostel, „zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt“. Das verklärende [*perficiens*], nicht das verzehrende [*interficiens*] Ende, das Ende, zu dem wir hinkommen [*eamus*], nicht wo wir umkommen sollen [*pereamus*]. So ist es gewiß zu verstehen: „Unser Pascha, Christus, ist geschlachtet worden“. Er ist unser Ziel, zu ihm muß unser Übergang stattfinden.[451]

Wie soll aber die Liebe Christi in seinem Tod beendet werden, wenn er selbst kein Ende im Tod nahm? Es handelt sich in seinem Tod (Pascha) also nicht um ein Ende, in dem untergegangen wird, sondern vollendet wird. Über diese Grenze soll „hinübergegangen“ werden, damit nicht an ihr zugrunde gegangen wird [*Finis perficiens, non interficiens: finis quo usque eamus, non ubi pereamus.*] Christus ist also nicht das Ende, in dem der Mensch in seiner Endlichkeit an sein zeitliches Ende kommt und zugrunde geht. Sondern durch seinen Tod und seine Auferstehung ist er die Grenze (Tod) zu einem ewigen Reich, in das übergegangen wird, sodass die Unvergänglichkeit erreicht wird. Der Untergang des Todes wird durch den Übergang im Tod ersetzt. Damit also die Rettung erfolgen kann, muss gestorben werden. Wenn man der Zeit nicht verstirbt, dann erreicht man das Ziel nicht (als zeitliche Existenz) und kann keinen Übergang vollziehen: Vergehen wird zum

---

der Seele noch hinzugefügt wird. Die leibliche Auferstehung betrifft nicht die Seele unmittelbar. Auch wenn die Seele als immaterielle „biologisch“ immer unsterblich ist, so wird ihr durch die geistige Auferstehung ihr geistiges Prinzip vermittelt: die Wahrheit. Die leibliche Auferstehung soll also den natürlichen Tod als Trennung von Leib und Seele beheben. Die Seele, als wesenhaft unsterbliche, „vergeht“ dadurch, dass sie die Bindung (*religio*) zu ihrem Prinzip verliert. Seele verhält sich zu Leib wie Gott zur Seele. Also ist eine Seele ohne Gott äquivok tot zu nennen und wenn sie Gott erkennt, d. h. einen wissenden und liebenden Bezug zu ihm herstellt (was der Sinn der christlichen Religion ist), steht sie wieder im Einklang mit ihrem Prinzip und die tote Seele hat ihre Auferstehung zum Leben aus dem ewigen Prinzip begonnen.

[451] *Io. ev. tr.* LV,2 (CCL 36,464,5–10): „Quid est enim, in finem, nisi, in christum? finis enim legis christus, ait apostolus, ad iustitiam omni credenti. finis perficiens, non interficiens; finis quo usque eamus, non ubi pereamus. sic omnino intellegendum est; pascha nostrum immolatus est christus. ipse est finis noster, in illum est transitus noster.“

Übergehen. Augustin bringt dies in *serm.* CLXXXIX,4 auf die schöne Formel: „*ad illum imus, per illum imus, non perimus*!“[452]

4 Die Erweckung des Lazarus

Exodus und Pascha als Übergänge

[*io. ev. tr.* XXII,2] Augustin erklärt in dem (später eingefügten) *tr*. XXII zunächst ausführlich seine Philosophie des Übergangs, bevor er die Erweckung des Lazarus thematisiert. Die Worte des Evangeliums (Joh 5,24) sprechen von einem Geheimnis.[453] In den äußeren Worten ist ein tieferer Sinn verborgen. Die äußeren Worte verhalten sich zu ihrem eigentlichen Signifikat, wie der Glaube sich zum Verstehen verhält. Christus hat nämlich nicht nur gesprochen, damit seine Stimme gehört wird, sondern damit das, was seine Worte bedeuten, verstanden wird.

> Wollte er also nur, daß wir sein Wort hören, und daß wir es verstehen, wollte er nicht? Da ja gerade, wenn das ewige Leben im Hören und Glauben ist, es noch weit mehr im Verstehen ist. Aber die Stufe zur Gottseligkeit ist der Glaube, die Frucht des Glaubens ist das Verständnis, damit wir zum ewigen Leben gelangen, wo uns das Evangelium nicht mehr vorgelesen wird, sondern derjenige, der uns jetzt das Evangelium schenkte, ohne die Blätter der Lesung und ohne die Stimme des Lesers und Predigers all den Seinigen erscheint, die mit geläutertem Herzen vor ihm stehen und in ihrem bereits unsterblichen Leibe niemals mehr sterben werden. Diese reinigt und erleuchtet er, damit sie leben und sehen, daß „im Anfang das Wort war und das Wort bei Gott war“ Nun also lasset uns betrachten, wer wir sind, und erwägen, wen wir hören. Christus ist Gott, und er redet mit Menschen; er will, daß man ihn verstehe, er mache uns verständig; er will, daß man ihn sehe, er öffne uns

[452] *Serm.* CLXXXIX, *Miscellanea Augustiniana* 1,211 (s. Frangip. 4). Zitiert nach: Mayer, Cornelius, „Sermo / Predigt 189“. Quelle: https://augustinus.de/einfuehrung/texte-von-augustinus-mit-online-uebers/weihnachten/239-der-sermo-189. Letzter Zugriff: 28.5.21.

[453] Auch bei *tr*. XXII handelt es sich um einen eingefügten Vortrag. Dies führt wieder zu gewissen Wiederholungen, vor allem auch in der Auslegung der Lazarusperikope. Da diese jedoch nochmal deutlich vertiefter sind, sollen sie hier nicht übergangen werden. Ebenso ließ sich der innere Zusammenhang der *trac.* XX–XXII in der vorliegenden Arbeit leider nicht aufrechterhalten, da der Johanneskommentar je nach seinen Themen systematisch zusammengefasst wurde. Dies soll nicht die Ergebnisse von Weidmann und Wright in Frage stellen, die klar gezeigt haben, dass diese drei Predigten eine kompositionelle Einheit bilden, sondern ist der generellen Methode vorliegender Arbeit geschuldet. Eine sicherlich lohnende Analyse würde sich aus dem Vergleich zwischen diesen drei Predigten und dem Werk *contra sermonem arrianorum* ergeben, das zur Herauslösung und Datierung dieser Predigten aufgrund inhaltlicher Nähe herangezogen worden ist.

> die Augen. Nicht ohne Grund jedoch redet er zu uns, sondern nur weil wahr ist, was er uns verspricht.[454]

Wer die Worte hört, einsieht und glaubt, hat das ewige Leben (Joh 5,24). Folglich besteht das ewige Leben darin, dass die *Bedeutung* des Fleisches (als Zeichen) unmittelbar geschaut wird und alle Signifikanten nicht mehr vonnöten sind. Sowohl die Worte des Evangeliums als auch die Worte der Predigt, d. h. alle Signifikanten sind zur Erkenntnis nicht mehr nötig. Der Kommentar zum Johannesevangelium, wie das Evangelium selbst, sind also nur vorläufig, um den Glauben anzuregen und zum Übergang des Verständnisses zu führen, das in der *visio dei* vollendet wird.[455]

> Denn wenn wir von ihm nicht ermahnt würden, so würden wir von ihm auch nicht eingeladen, ihn zu verstehen, sondern er würde uns als verächtlich im Stiche lassen, weil wir seine Gottheit nicht erfassen können; wenn er unsere Sterblichkeit nicht annehmen und zu uns nicht kommen würde, um uns sein Evangelium zu verkünden; wenn er das, was an uns niedrig und gering ist, mit uns nicht hätte teilen wollen, so könnten wir meinen, er habe uns nicht geben wollen, was an ihm groß ist, der das Kleine von uns angenommen hat.[456]

Die Signifikanten (Worte Christi) sind transitive Realitäten. Sie vergehen und müssen vorübergehen, um in der vergänglichen Welt zum Anfang für den eigentlichen *transitus* in die Ewigkeit aufzufordern. Ohne Inkarnation gibt es kein mahnendes Zeichen, und ohne dieses wäre Gott (Wort) nicht erfahrbar und verstehbar.

---

[454] *Io. ev. tr.* XXII,2 (CCL 36,224,6–20): „Numquid ergo audire nos uoluit uerbum suum, et intellegere noluit? quandoquidem si in audiendo et credendo uita aeterna est, multo magis in intellegendo. sed gradus pietatis est fides, fidei fructus intellectus, ut perueniamus ad uitam aeternam, ubi non nobis legatur euangelium, sed ille qui nobis modo euangelium dispensauit, remotis omnibus lectionis paginis, et uoce lectoris et tractatoris, appareat omnibus suis purgato corde assistentibus, et in corpore immortali iam numquam morituris, mundans eos, et illuminans uiuentes, et uidentes quod in principio erat uerbum, et uerbum erat apud deum. nunc ergo qui sumus adtendamus, et quem audiamus cogitemus. deus est christus, et cum hominibus loquitur; capi se uult, faciat capaces; uideri se uult, aperiat oculos. non tamen sine causa loquitur nobis, nisi quia uerum est quod promittit nobis."

[455] Von Vorläufigkeit aller Signifikanten spricht Augustin in *serm.* CCLXXXVIII,5 (Balthasar): „Es komme jenes ‚Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott'. Wenn wir ihn sehen werden, so wie er ist, wird dann noch das Evangelium gelesen werden? Werden wir dann noch die Briefe der Apostel lesen? Und warum? Weil die Stimmen hinschwinden im Maße, als wächst das Wort. Denn ‚ihm gebührt es, zu wachsen, mir aber hinzuschwinden' (Joh 3,30)."

[456] *Io. ev. tr.* XXII,1 (CCL 36,223,11–18): „Si enim ab illo non exhortaremur, nec inuitaremur ad eum intellegendum, sed desereret nos tamquam contemtibiles; quia capere non possumus diuinitatem ipsius, si non caperet ipse mortalitatem nostram, et perueniret ad nos ut loqueretur nobis euangelium; si quod in nobis abiectum et minimum est, noluisset communicare nobis cum putaremus eum noluisse nobis dare magnum suum, qui suscepit paruum nostrum."

[*io. ev. tr.* XXII,3] Das Hören auf die Worte Christi bedeutet hinüberzugehen [*transire*] vom Tod zum Leben (Joh 5,24):

> Wo, wann sind wir vom Tode zum Leben übergegangen, so daß wir nicht ins Gericht kommen? In diesem Leben geht man vom Tode zum Leben; in diesem Leben, welches noch nicht das [wahre] Leben ist, von da findet der Übergang vom Tode zum Leben statt. Welches ist dieser Übergang zum Leben? „Wer meine Worte hört, sagt er, und dem glaubt, der mich gesandt hat." […] Siehe, in diesem Leben, welches, wie gesagt, noch nicht das [wahre] Leben ist, geht man vom Tode zum Leben über, um nicht ins Gericht zu kommen. […] Denn wozu willst du das wahre Leben erst erlangen, wenn du das wahre schon besitzest? Erlangen soll man erst das wahre Leben? Dann muß man auswandern [*migrandum est*] vom falschen. Und wo wandern? Wohin? Höre, glaube; du gehst hinüber vom Tode zum Leben, und du kommst nicht ins Gericht.[457]

Augustin betont, dass es nicht einfach um das „ewige" Leben geht, sondern um das Leben an sich. Im eigentlichen Sinne ist nämlich das gegenwärtige Leben nicht „Leben" zu nennen, weil es ungerecht und sterblich ist. Wenn also das wahre Leben erst später folgt (und in der Gegenwart nur lebende Tote existieren, vgl. *civ.* XIII,9), wann findet der Übergang vom Tod zum Leben statt? *Nicht* erst im Eschaton, sondern in der Gegenwart. In der Gegenwart ist der Mensch im Tod (zumindest im Sterben als Lauf zum Tode, vgl. *civ*. XIII,10), also muss jetzt dieses geistige Übergehen [*transit mente*] stattfinden. Es handelt sich um einen Reichswechsel vom Unglauben zum Glauben [*De regione infidelitatis ad regionem fidei transitum fecit*.], d. h. um die Heimkehr des Geistes zu seinem wahren Prinzip. Das wahre Leben wird erreicht, indem von der Falschheit emigriert wird [*Apprehendenda est vera? migrandum est a falsa*]. Dieser *transitus* ist das präsentisch-eschatologische Motiv, das in geistiger Deutung auf den Auszug aus Ägypten ins gelobte Land, ins geistige Erbe verweist (civ. XXII,29). Die Bedingung des Transits liegt im zeitlichen Anfang der Ewigkeit, der in der Inkarnation gesetzt ist, weil der Transit in der Zeit beginnen muss, um alles Zeitliche in die Ewigkeit zu überführen.

[*io. ev. tr.* XXVIII,9] Augustin beschreibt an anderer Stelle diesen geistigen Exodus in einer meisterhaften Allegorese:

---

[457] *Io. ev. tr.* XXII,3 (CCL 36,224,9–12;16–18;32–35): „Ubi erat, unde transiret, et quo transit? Transit a morte ad vitam. ubi erat, unde transiret, et quo transit? transit a morte ad uitam. uide unum hominem stantem, in quo agatur totum hoc quod dicitur. stat, audit; forte non credebat, audiendo credit […]. ecce in hac uita, quae, sicut dixi, nondum est uita, transitur a morte ad uitam, ut in iudicium non ueniatur. […] nam utquid uelis apprehendere ueram, si iam tenes ueram? Apprehendenda est vera? apprehendenda est uera? migrandum est a falsa. et qua migrandum? quo? audi, crede, et transitum facis a morte ad uitam, et in iudicium non uenis."

Ich habe euch dargelegt, was das Laubhüttenfest selbst war; es war die Feier der Zelte, weil das aus Ägypten befreite Volk auf seinem Zug durch die Wüste in das Land der Verheißung in Zelten wohnte. Lasset uns erkennen, was dies sei, und wir werden es sein [*animadvertamus, et nos erimus*]; wir, sage ich, die wir Glieder Christi sind, wenn wir es sind; wir sind es aber durch seine Gnade, nicht durch unser Verdienst. Geben wir also acht, Brüder: wir sind herausgeführt worden aus Ägypten, wo wir dem Teufel als dem Pharao dienten, wo wir Lehmwerke in irdischen Gelüsten vollbrachten und dabei uns abmühten. Denn uns hat Christus, da wir sozusagen Ziegelsteine machten, zugerufen: „Kommet zu mir, ihr alle, die ihr mühselig und beladen seid". Daraus befreit durch die Taufe wie durch das Rote Meer rot deshalb, weil durch das Blut Christi geheiligt, sind wir nach dem Tode aller unserer Feinde, die uns verfolgten, d. h. nach Tilgung aller unserer Sünden, übergesetzt worden. Bevor wir nun in das Land der Verheißung d.i. in das ewige Reich kommen, befinden wir uns in der Wüste in Zelten. Die das einsehen, sind in den Zelten, es sollten ja einst solche kommen, die das einsehen würden. Denn der ist in den Zelten, der sich in der Welt als ein Fremdling vorkommt. Der erkennt sich als Fremdling, der sieht, wie er nach dem Vaterlande sich sehnt. Wenn aber der Leib Christi in den Zelten ist, ist Christus in den Zelten. Jedoch damals nicht sichtbar [*non evidenter*], sondern verborgen [*sed latenter*]. Denn noch verdunkelte der Schatten das Licht; als das Licht kam, wich der Schatten. Christus war im Verborgenen, im Laubhüttenfest war Christus, aber der verborgene Christus. Da nunmehr dies offenbar geworden ist, erkennen wir, daß wir in der Einöde [*in eremo*] wandern; denn wenn wir es nur einmal erkennen, sind wir in der Einöde. Was heißt „in der Einöde"? In der Wüste [*in deserto*]. […] Denn das gerade war im verborgenen vorhergebildet worden, daß Christus an diesem Feste verborgen war, weil das Fest die dereinst auf der Wanderschaft begriffenen Glieder Christi bedeute.[458]

[458] *Io. ev. tr.* XXVIII,9 (CCL 36,282,15–283,41;283,50–52): „Exposui quid erat scenopegia: celebratio erat tabernaculorum, propterea quia populus de aegypto liberatus tendens per desertum ad terram promissionis, in tabernaculis habitauit. quid sit animaduertamus, et nos erimus; nos, inquam, qui membra christi sumus, si sumus; illo autem dignante sumus, non nobis promerentibus. adtendamus ergo nos, fratres: educti sumus de aegypto, ubi diabolo tamquam pharaoni seruiebamus, ubi lutea opera in terrenis desideriis agebamus, et in eis multum laborabamus. etenim nobis christus quasi lateres facientibus clamauit: uenite ad me, omnes qui laboratis et onerati estis. hinc educti per baptismum tamquam per mare rubrum, ideo rubrum, quia christi sanguine consecratum, mortuis omnibus inimicis nostris qui nos insectabantur, id est, deletis omnibus peccatis nostris, transiecti sumus. modo ergo antequam ad patriam promissionis, id est, aeternum regnum ueniamus, in deserto in tabernaculis sumus. qui ista agnoscunt, in tabernaculis sunt, futurum enim erat ut quidam hoc agnoscerent. ille enim est in tabernaculis, qui se esse in mundo intellegit peregrinum. ille se intellegit peregrinantem, qui se uidet patriae suspirantem. cum autem corpus christi est in tabernaculis, christus est in tabernaculis. sed tunc non euidenter, sed latenter. adhuc enim umbra lucem obscurabat; ueniente luce, umbra remota est. christus erat in occulto, in scenopegia christus erat, sed latens christus. modo iam cum manifestata sunt ista, agnoscimus nos iter agere in eremo;

Insbesondere sei hier hervorgehoben, dass Christus die Exodusgeschichte präsentisch auf den Zustand der Kirche in der Pilgerschaft[459] bezieht. Dabei folgt Augustin dem jüdischen Gedanken der Exodusvergegenwärtigung durch eine transhistorische Identifikation, die im Ritual des Laubhüttenfestes vollzogen wird:

> Heute im Monat Abib seid ihr weggezogen. […] An diesem Tag erzähl deinem Sohn: Das geschieht für das, was der HERR an mir getan hat, als ich aus Ägypten auszog. Es sei dir ein Zeichen [*signum*] an der Hand und ein Erinnerungsmal [*monumentum*] zwischen deinen Augen, damit die Weisung des HERRN in deinem Mund sei. Denn mit starker Hand hat dich der HERR aus Ägypten herausgeführt. Bewahre diese Satzung [*cultum statuto*], Jahr für Jahr, zur festgesetzten Zeit![460]

Der Text spricht nicht einfach über Vergangenes, sondern indem er vergegenwärtigt, spricht er über die gegenwärtige Situation: Das Heute wird ins Zentrum gerückt. Zugleich wird das Ziel des Auszuges bzw. Aufstieges mit der transzendenten Gottnatur Christi neu gefüllt.[461] Schattenhaft verstanden spricht der Text über Vergangenes. Auf Christus und seine Glieder, sein Volk, seine Kirche bezogen spricht der Text über die Gegenwart [*hodie*]. „In sämtlichen heiligen Büchern soll der darin verborgene ewige Gehalt ebenso betrachtet werden wie die Geschehnisse, die sie erzählen, die zukünftigen Dinge, die sie voraussagen, ebenso wie die Forderungen und Mahnungen, die sie an uns richten."[462] Wenn nach Augustin dem ganzen biblischen Text ein ewiges Signifikat zugrunde liegt, dann sind Geschichte und Prophetie eben nicht auf Vergangenheit und Zukunft beschränkt, sondern können zur gegenwärtigen Situation in Bezug gesetzt werden – bzw. müssen geradezu als ihre vorrangige Referenz verstanden werden.

---

si enim agnoscamus, in eremo sumus. […] figuratum enim erat ipsum in occulto, quia in ipso die festo christus latebat, quia ipse dies festus, christi membra peregrinatura significabat."

459 Vgl. Pollmann, *Doctrina*, S. 138: „Diese von Augustin geforderte hermeneutische Verhalten des Bibelauslegers erinnert an sein peregrinatio-Konzept, wo der Pilger diese Welt nur als Durchgangsstation benutzen soll, bzw. darf." Vgl. *en. ps.* LXXII.

460 Ex 13,4; Ex 8–10 EÜ; VUL: „Hodie egredimini mense novarum frugum […]. [N]arrabisque filio tuo in die illo dicens hoc est quod fecit Dominus mihi quando egressus sum de Aegypto et erit quasi signum in manu tua et quasi monumentum ante oculos tuos et ut lex Domini semper in ore tuo in manu enim forti eduxit te Dominus de Aegypto custodies huiuscemodi cultum statuto tempore a diebus in dies."

461 Vgl. *io. ev. tr.* XXVIII,9: „Alles, was dem alten Volke Israel in der so verschiedenartigen Schrift des heiligen Gesetzes gesagt wurde, was sie tun sollten, sei es in Opfern, sei es in priesterlichen Verrichtungen, sei es an Festen oder überhaupt in allen gottesdienstlichen Angelegenheiten, alles, was ihnen gesagt und befohlen wurde, waren Schatten der zukünftigen Dinge. Welcher zukünftigen Dinge? Jener, die in Christus in Erfüllung gehen."

462 *Gn. litt.* I,1,1 (CSEL 28,1,7–10): „In Libris autem omnibus sanctis intueri oportet quae ibi aeterna intimentur, quae facta narrentur, quae futura praenuntientur, quae agenda praecipiantur vel admoneantur."

„Wir" sind es, die durch den Transit der Erkenntnis aus Ägypten geführt worden sind [*educti sumus de Aegypto* – Perfekt!]. Hierbei fallen die Erkenntnis des „Pilgern in der Wüste" und das aktuelle Befinden in der Wüste/im Zelt [eine Wohnung, die wieder abgebrochen wird, wie der Leib] zusammen [*Qui ista agnoscunt, in tabernaculis sunt* – Präsens!]. Die Christen werden die Prophezeiung der alten Zeichen erfüllen [*animadvertamus, et nos erimus* – Futur I!]. Im erkennenden Wechsel in das ewige Reich [*patria*] vollzieht sich *gegenwärtig* die in der *Vergangenheit* erfolgte Prophezeiung der *Zukunft*. Wer Christus in den alten Zeichen erkennt, der begreift sich als einen pilgernden Teil eines zeitumspannenden Leibes, und darin verschränken sich die Zeiten, insofern sie zur Erkenntnis der Ewigkeit gelangen. Zuvor zitiert Augustin 2 Kor 1,20 „*quotquot enim promissiones dei sunt in illo est*", wobei das *est*[463] im Präsens den Gegenwartsbezug der erfüllten Wirklichkeit bedeutet. Wer einsieht, dass das wahre Reich Christi erst in der Ewigkeit nachfolgt, *ist* im Zelt, weil er sich als im Übergang befindlich erkannt hat.[464] Er erkennt, dass er in der Wüste ist und die Erfüllung seiner Erkenntnis durch Christus noch aussteht. Die Offenlegung dessen, was in Christus noch verborgen war, ist das Gericht, der Sommer, der zeigt, welche Pflanzen bereits im Winter verstorben sind oder neu aufleben: „Unser Sommer ist die Offenbarung Christ."[465] Wer also erkennt, dass er noch in der Wüste zeltet, hat durch diese Erkenntnis auch indirekt die ewige Erfüllung im Reiche Christi mit-erkannt und damit den Übergang vom verborgenen Zeichen hin zur Erkenntnis der wahren Bedeutung der Heiligen Schrift vollzogen – er ist gewissermaßen im Winter am Leben geblieben bis zum Anbruch des Sommers.

Lazarus Erweckung

[*io. ev. tr.* XXII,6] Augustin erklärt in *tractatus* XXII weiter, dass derjenige, der fleischlich urteilt, meinen könnte, er würde mit seinem Leib nicht sterben. Vom natürlichen Tod ist aber nicht die Rede. Dieser bleibt als Strafe Adams erhalten. Zwischen dem Tod des alten Menschen und dem erneuerten Menschen steht der Mensch in der Gegenwart [*Modo interim fac transitum vitae*]. In diesem „Jetzt" soll er den Übergang (geistige Auferstehung) zum wahren geistigen Leben vollziehen. Die Schrift spricht von Menschen, die leiblich am Leben sind, aber geistig tot

[463] Die präsentisch eschatologische Konnotation des lateinischen *est,* die Augustin identifiziert, geht in der deutschen Übersetzung „denn er ist das *Ja* zu allem" verloren. Das liegt aber an der wörtlichen Übersetzung aus dem Griechischen von Naí für „Ja!".

[464] Vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 126: „Denn unter diesem Bildwort [peregrinatio] bekommen die an und für sich abstrakten Begriffe der Schemata mutabile-immutabile, uit-frui, signum-res eine gewisse, dem neuplatonischen wie auch dem biblischen Denken Rechnung tragende Plastizität. […] Ontologie und Heilsgeschichte verfolgen ja das gemeinsame Ziel: sie verweisen auf die Transzendenz."

[465] *Io. ev. tr.* XXVIII,11 (CCL 36,283,12–13): „Aestas nostra, reuelatio christi est."

(Mt 8,22), und von lebendig Schlafenden, die zum wahren Leben erwachen sollen (Eph 5,11). Wird Christus erkannt, wurde im Geiste mit Christus auferstanden. Insofern ist der Mensch von Christus erleuchtet worden[466] und hat den Übergang in der Gegenwart vollzogen (vgl. *io. ev. tr.* XXII,8). Der vergängliche Mensch muss als solcher vorübergehen (sterben), um in die Unvergänglichkeit hinüberzugehen.

[*io. ev. tr.* XXII,7] Der gegenwärtige Moment ist die Stunde, „die jetzt ist", in der der Übergang erfolgen soll. Diese Stunde dauert bis zum Ende der Welt, da die Gegenwart im Jetzt permanent gegeben ist, in der jeder umkehren kann (Joh 5,25 & 1 Joh 2,18). Die Gegenwart ist das *Interim* präsentisch-eschatologischer Entscheidung. In Augustins eigenen Worten:

> Also ist sie [die Stunde] jetzt. Wer lebt, der lebe; wer tot war, lebe; es höre die Stimme des Sohnes Gottes, wer tot dalag, er stehe auf und lebe. Der Herr rief am Grabe des Lazarus, und der vier Tage tot war, stand auf. Der schon roch, trat ans Tageslicht hervor; er war begraben, ein Stein war darüber gelegt, die Stimme des Herrn ging durch die Härte des Steines, und dein Herz ist so hart, daß dich jene göttliche Stimme noch nicht bricht? Steh auf in deinem Herzen, geh hervor aus deinem Grabe! Denn tot lagst du in deinem Herzen wie in einem Grabe und gleichsam von dem Steine der bösen Gewohnheit warst du beschwert. Steh auf und geh hervor. Was heißt das: Steh auf und geh hervor? Glaube und bekenne. Denn wer glaubt, der ist auferstanden; wer bekennt, der ist hervorgegangen. Warum sagten wir, wer bekennt, sei hervorgegangen? Weil er, bevor er bekannte, verborgen war; wenn er aber bekennt, geht er aus der Finsternis ans Licht hervor.[467]

Jeder Mensch befindet sich in der Lage des Lazarus: verborgen in Finsternis, gebunden, das Herz von Stein umschlossen, begraben – tot. Wer die Stimme des Sohnes hört, d. h. seine Bedeutung versteht und „sich zu Herzen nimmt", der ist

---

[466] Eph 5,14: „Alles Erleuchtete aber ist Licht. Deshalb heißt es: Wach auf, du Schläfer, und steh auf von den Toten, und Christus wird dein Licht sein [*inluminare*]." Auch hier zeigt sich deutlich, dass man unter der augustinischen Illuminationslehre nicht einfach nur platonische Epistemologie verstehen sollte, sondern diese Erleuchtung ebenso sehr ein biblisches Motiv darstellt. Die Illumination ist mehr auf innere Erkenntnis der Gottheit Christi ausgerichtet als auf eine Ideenschau – d. h. dass die Illumination eher als spezifisch religiöse Erkenntnislehre, denn als konventionelle Epistemologie aufgefasst werden kann.

[467] *Io. ev. tr.* XXII,7 (CCL 36,227,22–35): „Ergo nunc est. qui uiuit, uiuat; qui mortuus erat, uiuat; audiat uocem filii dei qui mortuus iacebat, surgat, et uiuat. clamauit dominus ad sepulcrum lazari, et quatriduanus mortuus resurrexit. qui putebat, in auras processit; sepultus erat, lapis superpositus erat, uox saluatoris irrupit duritiam lapidis, et cor tuum ita durum est, ut nondum illa uox diuina te rumpat! surge in corde tuo, procede de sepulcro tuo. etenim mortuus in corde tuo tamquam in sepulcro iacebas, et tamquam saxo malae consuetudinis grauabaris. surge, et procede. quid est: surge, et procede? crede, et confitere. qui enim credidit, surrexit; qui confitetur, processit. quare processisse diximus confitentem? quia antequam confiteretur, occultus erat; cum autem confitetur, procedit de tenebris ad lucem."

aus seinem steinernen Grab (den materiellen Signifikanten) hervorgegangen an das Licht, das die Natur Gottes und seine Demut erkennbar macht. In der Gegenwart beginnt die geistige Auferstehung im Glauben.

[*io. ev. tr.* XXII,14] „Denn du bist gewissermaßen der Herold des Vaters, so daß du, was du hörst, redest. In der Tat, was ich höre, das spreche ich, weil ich bin, was der Vater ist; denn sprechen ist mein Sein, weil ich das Wort des Vaters bin."[468] „Sprechen ist mein Sein" [*dicere enim meum esse est*] bezeichnet den Kern augustinischer Sprachauffassung. Im Sonderfall des göttlichen Wortes ist nämlich Hören vom Vater und Aussprache des Wortes identisch. Das Wort verhält sich nicht mehr sekundär (intentional) zu seiner Sache, sondern ist mit diesem identisch. Das Wort bewirkt (stellt als Wirklichkeit dar), was es bezeichnet. In diesem Sinne sind das Hören und Gehorchen auf die Worte des Sohnes – im Rahmen dieser semantischen Ontologie – die metaphysische *Ursache* für die Existenz oder Nicht-Existenz der Seele (und auch der Erkenntnis).[469] Der Sohn hat das Leben in sich selbst, da er es nicht nur durch Teilhabe vom Vater erhält, indem er auf sein Wort hört. Vielmehr ist der Sohn dieses Wort, also ist er das Leben des Vaters. Auf dieses Wort zu hören „schafft" durch Teilhabe ein neues Leben im Hörer. Wird also Lazarus vom göttlichen Wort mit Worten gerufen, so ist es metaphysisch konsequent, dass er aufersteht.[470] Das ewige Wort in der zeitlichen Seele macht diese Seele unsterblich.

[*io. ev. tr.* XLIX,2] Augustin kommt im Johanneskommentar auf die Erweckung des Lazarus ein zweites Mal zu sprechen, da der oben behandelte *tr*. XXII einer der eingefügten Vorträge ist und sich dieselben Textstellen noch mal behandelt finden (vgl. Einl 5.c.). Cornelius Mayer exemplifiziert summarisch anhand der Lazarusallegorie verschiedene Auslegungsmöglichkeiten:

---

[468] *Io. ev. tr.* XXII,14 (CCL 36,231,5–7): „Quando tu quodammodo praeco patris, quod audis, hoc dicis? quod audio hoc dico, quia quod est pater, hoc sum; dicere enim meum esse est, quia uerbum patris sum."

[469] Vgl. *gn. litt.* VIII,27,49: „Durch seine Substanz spricht er nur zu allen zu erschaffenden Naturen, zu geistigen und verständigen aber nicht bloß, um sie zu erschaffen, sondern auch um sie zu erleuchten, wenn sie bereits fähig sind, seine Sprache, so wie sie in seinem Wort ist, das im Anfang bei Gott war, und Gott das Wort war, durch das alles geworden ist (Joh 1,1). Wenn Gott aber zu jenen spricht, die diese Sprache nicht fassen können, dann spricht er nur mit Hilfe eines Geschöpfes, es mag lediglich eine geistige Kreatur sein, etwa im Traum in der Entrückung, durch Scheinbilder körperlicher Dinge, oder es ist eine körperliche Kreatur, die sich den Körpersinnen offenbart, sei es unter irgendeiner Gestalt oder in der Form klingender Stimme."

[470] Vgl. *en. ps.* CI,17: „Hörst du, dass ein Mensch seine Sünden bereut, so ist er schon aufgelebt; hörst du einen Menschen im Bekenntnis sein Gewissen ans Licht bringen, so ist er schon aus dem Grabe geführt, aber noch nicht gelöst […]. Auferweckt aber kann der Tote nur werden, wenn inwendig der Herr ruft. Das nämlich wirkt innen der Herr. Wir reden zu euren Ohren, woher wissen wir, was innen in euren Herzen vorgeht? Was aber innen vorgeht, wird nicht von uns, sondern von ihm gewirkt […]."

> Das signum-res Schema auf die Lazarusgeschichte übertragen, besagt Folgendens: Die signa der Schrift weisen auf die im Text berichtete res facti, auf die Auferstehung des Lazarus hin. Diese res facti wird dann als allegoria selbst wieder zu einem auf höheres Verständnis verweisenden signum, dessen res das historische factum übersteigt. Der Schrifttext des Johannesevangeliums wäre nach dem Schema in De magistro das signum signi, der wörtlich verstandene Text res und zugleich wieder signum für den verborgenen allegorischen Sinn. In diesem erst liegt die wahre res und deren Erhabenheit gegenüber einer bloßen res facti. Allegoria ist also wie die übrigen Zeichenbegriffe ein Erkenntnismittel, das dem Zeitlichkeit verfallenen Menschen ein Wegweiser für die Ewigkeit werden kann. Die vera religio als Führerin zu Gott kann darum auf sie nicht verzichten.[471]

Der „erhabene" und allegorische Sinn, den Augustin herausarbeitet, soll hier analysiert werden. Anhand der Lazarus-Erzählung unterscheidet Augustin verschiedene Arten der Auferstehung. Er stellt zunächst fest, dass alles, was der Herr tut, zugleich ein Zeichen ist, das nach seiner Bedeutung befragt werden muss [*domini facta sunt signa*].

> Die Taten des Herrn sind nämlich nicht bloß Taten, sondern Zeichen. Wenn es also Zeichen sind, dann deuten sie, abgesehen davon, daß sie wunderbar sind, gewiß noch etwas an. […] Allein den Tod des Fleisches fürchtet jeder Mensch, den Tod der Seele nur wenige. […] Es klagen uns die Liebhaber dieses zeitlichen Lebens an, das sie weder, wann sie wollen noch solange sie wollen, haben, und wir klagen uns einander nicht an, die wir doch so träge, so lau in der Ergreifung des ewigen Lebens sind, das wir, wenn wir wollen, erlangen werden, und wenn wir es einmal erlangt haben, nicht mehr verlieren werden; diesen Tod aber, den wir fürchten, werden wir, auch wenn wir nicht wollen, auf uns nehmen müssen. [472]

Bei der Erweckung stellt sich die Frage, von welchem Tod Lazarus erweckt wurde. Augustin unterscheidet also verschiedene Todesarten, insbesondere den leiblichen Tod, der durch die Trennung von Körper und Seele entsteht, und den geistigen Tod, der die Trennung von Seele und Gott durch die Sünde meint. Diese beiden Todesarten verhalten sich nun inversiv zueinander: Den leiblichen Tod wird jeder um jeden Preis meiden, und trotzdem muss ihn jeder sterben. Den geistigen Tod

---

[471] Mayer, *Zeichen* I, S. 344.

[472] *Io. ev. tr.* XLIX,2 (CCL 36,420,2–4;11–12;32–37): „[D]omini quippe facta non sunt tantummodo facta, sed signa. si ergo signa sunt, praeter id quod mira sunt, aliquid profecto significant […]. sed mortem carnis omnis homo timet, mortem animae pauci. […] accusant nos amatores uitae temporalis, quam nec cum uolunt, nec quamdiu uolunt habent; et nos inuicem non accusamus, tam pigri, tam tepidi ad capessendam uitam aeternam, quam si uoluerimus habebimus, cum habuerimus non amittemus; hanc autem mortem quam timemus, etiamsi noluerimus, habebimus."

könnte jeder leicht vermeiden, und trotzdem tun es viele nicht. Das Vermeiden des leiblichen Todes bewirkt nur einen Aufschub des Sterbens, aber kein Aufheben. Die Vermeidung des geistigen Todes bewirkt das ewige Leben. Vernünftiger wäre es für Augustin also – wenn schon wegen des leiblichen Todes alle Güter geopfert werden –, dem ewigen Leben wegen ein wenig der zeitlichen Güter zu opfern und ihn somit leicht zu vermeiden.

[*io. ev. tr.* XLIX,3] Augustin vergleicht die drei Erweckungen, die in den Evangelien berichtet werden. Wenn der Tod der Seele die Sünde (ein innerer Akt des Willens) ist, dann ist die Auferstehung der Seele ebenfalls willentlich und inwendig bestimmt. Die drei Toten stehen allegorisch also für drei verschiedene sündige Zustände. Drei verschiedene Fälle lassen sich diesbezüglich anführen: (1) Die Tochter des Synagogenvorstehers (Mk 5, 41–42; Lk 8, 54–55), die noch „im Haus liegt", d. h. sie hat ihrer Sünde eingewilligt, aber sie hat sie noch nicht getan. Die Einwilligung zum Bösen ist aber auch schon der Tod der Seele. (2) Der Sohn der Witwe, der „bereits aus dem Haus getragen wird" (Lk 7,11–17). Dieser bedeutet bei Augustin, dass der Sünde nicht nur eingewilligt, sondern das Böse Werk sogar getan wurde. (3) Die schlimmste Form des geistigen Todes findet sich bei Lazarus, der schon begraben liegt (Joh 11,1–45). Wer aus Gewohnheit sündigt, ist bereits lebendig begraben [*peccare consuevit, sepultus est*]. Christus hat aber die Macht, alle drei aufzuerwecken, wenn sie Buße tun und bekennen.

> Wir kennen, wir sahen, wir sehen täglich Menschen, die ihre böse Gewohnheit ablegen und dann besser leben als ihre früheren Tadler. Du verabscheutest den Menschen; siehe, selbst die Schwester des Lazarus ist im besseren Sinne erweckt worden als ihr Bruder; sie wurde von der großen Last einer bösen Gewohnheit befreit.[473]

Der Versuchung nicht einzuwilligen, das Werk nicht auszuführen, die böse Gewohnheit abzulegen – dies sind drei Übergänge zum besseren Leben, und in diesem Sinne nennt sie Augustin geistige Auferstehungen vom Tod zum Leben.

[*io. ev. tr.* XLIX,12] Augustin erklärt die verschiedenen Formen des geistigen Todes durch verschiedene Weisen der Sünde. Den vier Tagen, die Lazarus im Grab lag, entsprechen vier Tode als Sünden. In diesem Sinne steht Lazarus für das ganze Menschengeschlecht (wie der Blinde aus *io. ev. tr.* XXXIII,1) und kann durch eine Vielzahl von Deutungen [*multos sensus*] erschlossen werden. Der erste Tag ist die Sünde, die sich von Adam her durch die Fortpflanzung auf alle Menschen überträgt und den Tod mit sich bringt. Der zweite Tag ist das Gesetz, das allen Menschen ins Herz geschrieben ist („Was du nicht willst, das man dir tut, das füg

[473] *Io. ev. tr*. XLIX,3 (CCL 36,421,30–33;35–36): „Nouimus, uidimus, quotidie uidemus homines, pessima consuetudine permutata uiuere melius, quam uiuunt qui reprehendebant. detestabaris hominem; ecce ipsa soror lazari […] melius suscitata est quam frater eius: de magna malae consuetudinis mole est liberata."

auch keinem andern zu."), und auch wenn es für jeden unmittelbar und immer leicht einzusehen ist, wird es ständig übertreten. Der dritte Tag ist das „positive" Gesetz, das Gott durch Moses in Form der Zehn Gebote gegeben hat, der ebenfalls missachtet wird. Der vierte Tag ist die Übertretung des neuen Gesetzes aus dem Evangelium. Vier Tage liegt Lazarus tot, und dies entspricht den vier Weisen, zu sündigen, i.e. zu sterben.

[*io. ev. tr.* XLIX,14] Christus sagt, dass Lazarus auferstehen wird, Martha jedoch denkt dabei an die Auferstehung am jüngsten Tag. Christus bezeichnet sich selbst als die Auferstehung, *weil* er das Leben ist [*Ideo resurrectio, quia vita*]. Weil Christus die Auferstehung (auch des jüngsten Tages) ist, kann er auch jetzt in der Gegenwart Auferstehung wirken. Von dieser Auferstehung vor dem Ende der Zeit kann Martha noch nichts wissen. „Hören wir und stehen wir auf! Wie viele sind in dieser Volksschar, welche die Last der Gewohnheit drückt!"[474] Diese geistige Auferstehung in der Gegenwart wird gerade erst durch Christus gelehrt und zum Glauben verkündet. Augustin ruft folglich seinen Hörern zu: „*audiamus, et resurgamus!*" Das heißt: „Hören wir und stehen wir auf!" Diese geistige Auferstehung zu glauben, weil diese identisch ist mit Christus, der das Leben in sich selbst hat, bewirkt die bewusste und performative Aufnahme vom Wort des Lebens im Geist. Das Wort geistig aufzunehmen wird aber Hören genannt. Also wirkt der Glaube das ewige Leben, weil die Auferstehung (innerlich als Wort oder Begriff der Auferstehung) „gehört" wird.[475] Die geistige Auferstehung als Übergang zum Glauben ist insbesondere durch einen Vorgang religiöser Hermeneutik bestimmt.

[*io. ev. tr.* XLIX,15] Augustin erklärt die Worte Christi: „Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt." (Joh 11,25–26) Die Seele ist Prinzip des Lebens für den Leib, und Gott ist Prinzip des Lebens für die Seele. Der Glaube an den Sohn und das Wort Gottes ist aber die bewusste Aufnahme und das „Hören" des Lebensprinzips. Wer also leiblich lebt, aber nicht glaubt, ist geistig ein lebender Toter. Wer an Gott glaubt, hat das Prinzip ewigen Lebens in sich – den Gott des Lebens (Mt 22,32 & Lk 20,37–38) – und wird darum nach dem leiblichen Tod auch wieder leiblich auferstehen. „Indem ich dies glaube, glaube ich, daß Du die Auferstehung bist, glaube ich, daß Du das Leben bist, glaube ich, daß, wer an Dich glaubt, auch wenn er stirbt, leben wird, und daß, wer lebt und an Dich glaubt, nicht sterben wird in Ewigkeit."[476]

---

[474] *Io. ev. tr*. XLIX,14 (CCL 36,427,11–12): „Audiamus, et resurgamus. quam multi sunt in hoc populo, quos premit consuetudinis moles!"

[475] Vgl. Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 174: „Bereits bei der Behandlung der Heiligen Schrift stießen wir auf das Problem, wie Heilsworte verstanden werden können. Dort war es der lehrende Logos, der denen, die es fassen konnten, den geistigen Sinn der Texte innen offenbarte. Nicht also das geschriebene (gehörte) Wort wirkte das Verstehen, sondern Gott selbst."

[476] *Io. ev. tr.* XLIX,15 (CCL 36,428,27–30): „Quando hoc credidi, credidi quia tu es resurrectio, credidi quia tu es uita; credidi quia qui credit in te, etsi moriatur, uiuet; et qui uiuit et credit in te, non morietur in aeternum."

5 Lazarus und Christus – ‚Er betrübte sich selbst.‘

Das Mitleiden des Weisen

[*io. ev. tr.* XLIX,18] Christus sieht die Trauer über den Tod des Lazarus, und es wird darüber gesagt: „er betrübte sich selbst [*turbauit semetipsum*]“[477]. Diese Formulierung regt Augustin zu ausführlichen Untersuchungen an. Er hält fest, dass niemand Gott betrüben kann, weil er an sich nicht affizierbar ist.[478] Durch die Menschwerdung (Kenosis) hat Christus aber in einer Person [*Anima et caro Christi cum Verbo Dei una persona est*] Fleisch und Seele des Menschen angenommen.

---

[477] Die Einheitsübersetzung liest an der Stelle Joh 11,33 „war er im Innersten erregt und erschüttert.“ Das aber lässt den selbstreflexiven Aspekt des „Er betrübte sich selbst“ (BKV-Übersetzung), bzw. das „turbauit semetipsum“ im tractatus nicht mehr erkennen. Die meisten deutschen Übersetzungen benutzen eine Formulierung, die Jesus einem Affekt unterstellen, was laut Augustin gerade nicht mit seiner Gottheit vereinbar ist. Das Griechische liest: „ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτὸν“ (vgl. *Novum Testamentum Graece*, E. u. E. Nestle, B. u. K. Aland u. a. (Hrsg.), 28. Aufl., Stuttgart 2012, S. 339.) Hier übersetzt: „ergrimmte er im Geist und wurde sehr betrübt.“ Gerade der selbstreflexive Aspekt (ἐτάραξεν ἑαυτὸν: bewegte/betrübte/erschütterte sich selbst) ist im Griechischen und Lateinischen wohl vorhanden, kommt aber in den Übersetzungen kaum zur Geltung, sodass dem modernen Leser Augustins Auslegung fremd vorkommen muss. Vgl. Weidemann, Hans-Ulrich, „Das Klagen überlassen wir den Frauen (Platon), Die Tränen Jesu im Neuen Testament“, in: *Internationale Katholische Zeitschrift ‚Communio‘* 50/2 (2021), S. 128–140, hier: S. 136–168: „Auf keinen Fall ist es textgemäß, die Tränen Jesu durch die Brille der späteren Zweinaturenlehre des Konzils von Chalzedon (451 n. Chr.) als Ausdruck seiner ‹Menschheit› oder gar seiner ‹Menschlichkeit› zu deuten, um ihr dann seine in der Auferweckung des Lazarus manifeste Gottheit an die Seite zu stellen. Dieses dichotomische Modell der Schriftlektüre dominiert die altkirchliche Auslegungsgeschichte. […] Es geht weder darum, Jesus als wahren Menschen im Sinne des Konzils von Chalzedon, noch darum, ihn als sensiblen Mann zu zeichnen, der Gefühle zulassen kann.“ Vorliegende Arbeit will den dogmatischen Kurzschluss auf die Zweinaturenlehre vermeiden, um auf den Protest gegen Trauer und Tod des Narrativs aufmerksam zu machen. Mit Augustin kann aber durchaus anfragt werden, ob die Zweinaturenlehre *später* ist, oder ob diese dogmatische Sicht nicht schon von Beginn an im Text, zumindest potentiell angelegt ist. Schließlich wurde die Zweinaturenlehre in Chalzedon nicht einfach erfunden, ohne im Text oder in der Tradition jemals vorhanden gewesen zu sein. Ist Jesus nicht Gott, wie kann er wiedererwecken? Ist er Gott, wie kann er weinen? Diese Fragen sind klar vom Evangelisten in den Text eingeschrieben. Zwar ist das Dogma erst später formuliert worden, aber das heißt laut Augustin nicht, dass die Sache nicht vorher schon gegeben sein konnte, wie er am Konzil von Nizäa zeigt. Vgl. *io. ev. tr*. XCVII,4: „Auch gegen die Gottlosigkeit der arianischen Häretiker haben die Väter den neuen Namen ‚Homoousios‘ gebildet, aber mit diesem Namen keine neue Sache bezeichnet, denn Homoousios heißt dasselbe wie: ‚Ich und der Vater sind eins‘ [Joh 10,30], nämlich von einer und derselben Substanz. Denn wenn jede Neuerung unheilig wäre, so würde auch der Herr nicht sagen: ‚Ein neues Gebot gebe ich euch‘, noch würde das Testament ‚neu‘ genannt werden, noch würde auf der ganzen Erde ein ‚neues Lied‘ gesungen werden.“

[478] Vgl. *util. Cred.* 36.

> Jesus starb, es ist wahr, aber weil er wollte; es stand in seiner Macht, so oder so affiziert zu werden oder nicht affiziert zu werden. Das Wort nahm nämlich die Seele und das Fleisch an, indem er sich die Natur des ganzen Menschen in der Einheit der Person anpaßte. Denn auch die Seele des Apostels ist durch das Wort erleuchtet worden, die Seele des Petrus ist durch das Wort erleuchtet worden, die Seele des Paulus, die Seelen der übrigen Apostel, der heiligen Propheten sind durch das Wort erleuchtet worden, aber von keiner heißt es: „Das Wort ist Fleisch geworden" ; von keiner heißt es: „Ich und der Vater sind eins" . Die Seele und das Fleisch ist mit dem Worte Gottes eine Person, ein Christus. Und darum wird, wo die höchste Macht ist, nach dem Winke des Willens die Schwäche regiert; das heißt: „Er betrübte sich selbst".[479]

Als Gott konnte er natürlich auch das Schwache regieren, also ist es ihm selbst in seiner Menschennatur möglich, sich zu affizieren und sich zu betrüben, d. h. Mitleid zu haben und deshalb zu heilen. Diese Aussage (Joh 11,32–34) ist für Augustin eine der herausragenden Stellen, die *subiectio* (Kenosis) und die *humilitas* Christi zu lehren – weil Christus als Gott gerade nicht apathisch über den Dingen und Menschen steht[480], sondern als Gottmensch sich selbst empfinden lässt, was er zu retten und zu heilen vorhat, ohne dabei jedoch seine Macht aufzugeben. Zugleich entscheidet sich an der Frage, inwiefern Christus sich betrüben konnte, inwiefern der unveränderliche Gott fähig gewesen ist, in der Menschwerdung eine veränderliche Existenz anzunehmen. Ebenfalls entscheidet sich daran, ob Christus als Idealtyp des Weisen[481]

---

[479] *Io. ev. tr.* XLIX,18 (CCL 36,428,13–429,24): „Mortuus est iesus, uerum est, sed quia uoluit; in illius potestate erat sic uel sic affici, uel non affici. uerbum enim animam suscepit et carnem, totius hominis sibi coaptans in personae unitate naturam. nam et anima apostoli uerbo illustrata est, anima petri uerbo illustrata est, anima pauli, aliorum apostolorum, sanctorum prophetarum uerbo illustratae sunt animae; sed de nulla dictum est: uerbum caro factum est; de nulla dictum est: ego et pater unum sumus. anima et caro christi cum uerbo dei una persona est, unus christus est. ac per hoc ubi summa potestas est, secundum uoluntatis nutum tractatur infirmitas; hoc est: turbauit semetipsum."

[480] Vgl. *serm.* LXXVIII,6 (Balthasar): „Absteigt das Leben, um getötet zu werden; absteigt das Brot, um zu hungern; absteigt der Weg, um auf der Wanderung müde zu werden; absteigt der Quell, um zu dürsten und du verweigerst die Arbeit?"

[481] Vgl. Apuleius, *de platone et eius dogmate*, II,20: „[Der Tugendhafte] wird schnell vollkommen […] und ist gewissermaßen Zeiten enthoben. […] Deshalb ist er [Weise] im Glück nicht überheblich und im Unglück nicht niedergeschlagen. […] Denn die Seele des Weisen kehrt, befreit von den Fesseln des Körpers, zu den Göttern zurück und als Lohn für ein besonders rein und lauter verbrachtes Leben vereinigt er sich durch diesen Aufschwung mit der Seinsweise der Götter." Ebd. II,21: „Der Philosoph muss, wenn er bedürfnislos alle Dinge verachtet und über dem stehend sein will, was die Menschen für schwer erträglich halten, nichts anderes tun, als immer danach zu trachten, die Seele aus der Gemeinschaft mit dem Körper zu befreien. Daher muss die Philosophie betrachtet werden als Streben nach dem Tod und Einübung des Sterbens."

(und damit gottähnlich[482]) „Opfer" der *turbatio*[483] sein könne, wenn sich ein (stoischer) Weiser gerade durch die Abstinenz dieses Affektes auszeichnet.[484]

[*io. ev. tr.* XLIX,19] Die Bedeutung [*significatio*] der Tatsache, dass Christus sich selbst betrübte, wird von Augustin darauf bezogen, dass der Mensch etwas über sich selbst an Christus lernen soll. Christus wird hier zum Spiegel und zum Maßstab der Selbstbetrachtung des Menschen [*Attendisti enim te, vidisti te reum*]. Die Selbstbetrachtung des Weisen erfolgt also nicht mehr zur Abtrennung der Affekte,[485] sondern nimmt sich ein Vorbild daran, wie Christus mit diesen Affekten umgeht.

---

[482] Vgl. Apuleius, *de platone et eius dogmate*, II,23: „Das Ziel der Weisheit ist, dass der Weise fortschreitet zur Seinsweise eines Gottes und seine Anstrengung wird dahin gehen, dass er den Handlungen der Götter sich nähert durch Angleichung an ihr Leben. […] Wir nennen jedenfalls den Weisen einen Gefolgsmann und Nachahmer Gottes und glauben, dass er dem Gott folgt: das nämlich besagt das Wort ἕπου θεῷ."

[483] Vgl. zum lateinischen *turbare* im platonischen Kontext Apuleius, *de platone et eius dogmate*, I,13: „Dieser Teil [Bauch] aber scheine deshalb weiter von der Weisheit entfernt zu sein, damit nicht die Vernunft, die von oben über das Wohl des Ganzen befinden soll, durch eine ihr ungünstige Nachbarschaft hinsichtlich der Nützlichkeit ihrer Gedanken getrübt werde [turbaret]." Ebd. I,18: „Wenn die Teile der Seele zu einer solchen Ausgeglichenheit eingerichtet sind, dann wird der Körper durch keine Störung geschwächt [turbatione frangitur]."

[484] Vgl. Pohlenz, *Stoa*, S. 447: „Aber das ist auch für ihn [Ambrosius] Grundforderung der Natur, dass die Vernunft die Triebe beherrscht und es nicht zu einem Übermaß kommen lässt, das für die Seele ein wirkliches ‚Leiden' – Ambrosius ist der erste römische Kirchenvater [so auch Augustin], der für πάθος als festen Terminus nicht mehr affectus, sondern passio verwendet, wofür nur, wo er unter Ciceros Einfluss steht, perturbatio eintritt – bedeuten und die Autonomie der Vernunft und die innere Harmonie aufheben würde." Vgl. *civ.* XIV,8: „[U]nd jene drei Stimmungen nennen sie die vernünftigen, diese vier dagegen die Gemütserregungen, perturbationes nach Cicero, sonst meist Passionen. Im Griechischen heißen die vernünftigen Stimmungen, wie gesagt, εὐπάθειαι, die vier Gemütserregungen πάθη." & Pohlenz, *Stoa*, S. 457: „Und doch hat als Mensch selbst Christus am Grabe des Lazarus geweint, und die stoische Verwerfung des Mitleids verstößt gegen das menschliche Gefühl ‚Fort mit den Argumenten der Philosophen, die dem Weisen jeden Affekt absprechen! Der Christ soll rechtes Mitleid und rechte Furcht empfinden!' [*io. ev. tr.* LX,3] ruft er [Augustin] temperamentvoll seiner Gemeinde zu. [vgl. *civ.* XIV,6]. Das ist ein bewusster Bruch mit dem stoischen Intellektualismus, der aus einer neuen psychologischen Gesamtanschauung entspringt."

[485] Vgl. *ord.* II,54: „Denn nur vom Weisen kann man im wahrsten Sinne sagen: Er, wie ein Felsen des Meeres unbewegt, so steht er entgegen [Virgil Aeneis VII, 586, Voss]." & Vgl. Seneca, *Von der Gemütsruhe, An Serenus*, in: *Das große Buch vom glücklichen Leben, Gesammelte Werke*, Otto Apelt (Übers.), Köln 2014, 2: „Das, wonach du sehnlichst Verlangen trägt, ist aber etwas Großes, Erhabenes, nahezu Göttliches, nämlich Unerschütterlichkeit [tranquilitate aniame]." Vgl. Seneca, *Vom glücklichen Leben, An seinen Bruder Gallio*, in: *Das große Buch vom glücklichen Leben, Gesammelte Werke*, Otto Apelt (Übers.), Köln 2014, 26: „Ihr tut mir kein Leid an, so wenig wie den Göttern, die, die ihre Altäre umstürzen." & Ebd. 27: „Die Härte des Kiesels ist niemandem besser bekannt als denen, die auf ihn schlagen. Ich darf mich vergleichen einem einsamen Fels in seichtem Meeresgrund, den die Wogen, von allen Seiten andringend, unaufhörlich peitschen, ohne doch von der Stelle zu rühren." Vgl. Marc Aurel, *Selbstbetrachtungen*, Wilhelm Capelle (Übers.), Stuttgart 1973, IV,49, S. 47: „Der Klippe gleich sein, an der

> Wenn du solches sprichst, seufzt bereits Christus, weil der Glaube seufzt. In der Stimme des Seufzenden zeigt sich die Hoffnung des Auferstehenden. Wenn der Glaube in unserm Innern ist, dann ist dort Christus und seufzt; wenn der Glaube in uns ist, ist Christus in uns. Denn was anderes sagt der Apostel: „Christus wohnt durch den Glauben in euren Herzen"? (Eph 3,17). Also dein Glaube an Christus, das ist Christus in deinem Herzen.[486]

Christus betrübt sich und weint, weil er den Menschen lehren will, sich selbst wegen seiner Sünden zu beweinen. Die Demut Christi bedeutet seine Erniedrigung in die Menschennatur. Damit macht die Demut auch Christus fähig, zu leiden und mitzuleiden. Wenn Christus durch den Glauben gegenwärtig wird, so entspricht dies dem Hinabsteigen und „niedrig" werden im Geist des Menschen. Damit für Augustin Christus überhaupt angerufen werden kann, setzt der seufzende Ruf nach Christus bereits seine Gegenwart in diesem demütigen Affekt voraus.

Augustin vergleicht dieses Verhältnis mit dem schlafenden Christus im Schiff (Mk 4,35–41; Mt 8,23–27)[487] und wendet in diesem Zuge die Erzählung der Heiligen Schrift als Spiegel des menschlichen Lebens an. Das Schiff ist dein Herz, und der Sturm und die Winde sind die Anfeindungen und Versuchungen. „Denn der Schlaf Christi in deinem Herzen ist das Abhandenkommen des Glaubens."[488] Christus aufzuwecken heißt, zurück zum Glauben zu kommen. Denkt der Mensch an die Stürme des Lebens und verspürt dadurch Furcht und Unruhe, so kann er durch den Glauben an Christus beruhigt werden, weil Christus bei den vielen Sünden, die der Mensch begangen hat, immer noch Geduld und Nachsicht mit ihm haben wird. Wenn der Mensch an der ewigen (unbewegten) Gottheit, die in der Menschwerdung zugänglich wurde, teilnimmt, so erlangt er dadurch das stoisch Ideal der *tranquilitas animi*. Diese wird nicht durch Abwesenheit des Mitleides erreicht, sondern durch den Glauben im Herzen des Menschen als große Stille [*tran-*

---

sich ständig die Wogen brechen. Sie aber steht unerschüttert, und die sie umtobende See sinkt in Schlummer."

[486] *Io. ev. tr.* XLIX,19 (CCL 36,429,9–14): „Quando ista dicis, iam fremit christus, quia fides fremit. in uoce frementis apparet spes resurgentis. si ipsa fides intus, ibi est christus fremens; si fides in nobis, christus in nobis. quid enim aliud ait apostolus: habitare christum per fidem in cordibus uestris? ergo fides tua de christo, christus est in corde tuo."

[487] *Io. ev. tr.* XLIX,19: „Denn der Schlaf Christi in deinem Herzen ist das Abhandenkommen des Glaubens. Wenn du aber Christus erweckst, d. h. den Glauben auffrischest, was antwortet dir gleichsam erwachend Christus in deinem Herzen? […] Wie also Christus im Schiffe erwecken heißt, den Glauben anfachen, so soll im Herzen des Menschen, den eine große Last und Gewohnheit der Sünde drückt, im Herzen des Menschen, der sogar ein Übertreter des heiligen Evangeliums, ein Verächter der ewigen Strafen ist, Christus erschauern, der Mensch sich anklagen. Höre noch weiter: Christus weinte, der Mensch weine über sich. Warum weinte denn Christus, als weil er den Menschen weinen lehren wollte?"

[488] *Io. ev. tr.* XLIX,19 (CCL 36,429,26): „In corde enim tuo somnus christi, obliuio fidei."

quillitas magna] erfahren.[489] Diese Stille entsteht durch die Einsicht in die Gewissheit, dass Christus in einem „weint", „seufzt" und mitfühlt und darum die Stürme den Menschen nicht zugrunde richten, sondern bei ihm Erbarmen gefunden wird.

[*io. ev. tr.* XLIX,24] „Christus erschauerte, weinte und rief mit lauter Stimme." Für Augustin zeigt dies zum einen die Schwere der Sünden des Lazarus an, und zum anderen, in welchem Maße Christus hier tätig (niedrig) wird. Das Wort Gottes ruft also mit lauter Stimme: „Lazarus, komm heraus!"

> Er ging hervor und war noch gebunden; er war noch eingehüllt und ging dennoch schon hervor. Was bedeutet das? Wenn du dir aus der Sünde nichts machst, liegst du tot da, und wenn du in dieser Beziehung so rücksichtslos bist, wie ich gesagt habe, liegst du im Grabe; wenn du bekennst, gehst du hervor. Denn was heißt hervorgehen, als aus der Verborgenheit gleichsam heraustreten und sich offenbaren?[490]

Die verborgene Gnade belebt Lazarus innerlich, und so geht Lazarus (aus seiner fleischlichen Verschlossenheit) hervor – was die Wirkung des schöpferischen Wortes anzeigt. Was bedeutet es jedoch, dass er noch eingehüllt und gebunden ist? Aus der Verborgenheit heraustreten und sich offenbaren bedeutet für Augustin, seine Sünden offen zu bekennen. „Aber daß du bekennest, bewirkt Gott, indem er mit lauter Stimme ruft, d. h. mit einer starken Gnade ruft."[491] Von der Verhüllung und vom Grab löst das Bekenntnis. Von den Binden des Toten aber nicht mehr gebunden zu sein bedeutet, dass Christus einem die Sünden noch vergeben muss. Das ist der Sinn der Worte: „*solvite illum*", „löset ihn" (Joh 11,44). Das Wort Gottes „neigt" sich also zum Affekt des Mitleids herab, bewegt das menschliche Herz zur schmerzhaften Einsicht, bewirkt das Bekenntnis, vergibt die Schuld und erschafft in dieser Weise einen neuen Menschen zum Leben durch Auferstehung und Vergebung.

Der mitleidende Gott als Vorbild

[*io. ev. tr.* LII,1] Christus ist das Urbild des Menschen, und die Berichte des Evangeliums sollen Lehre, Vorbild und Maßstab für den Gläubigen sein. Die Verbindlichkeit, die Zeichen und Taten als normativ für das individuelle Leben anzusehen,

---

[489] Vgl. *Conf.* I,1,1, wo Gott die Ruhe des Menschen ist und Seneca, *Von der Gemütsruhe, An Serenus*, in: *Das große Buch vom glücklichen Leben, Gesammelte Werke*, Otto Apelt (Übers.), Köln 2014, 2, S. 242: „Das, wonach du sehnlichst Verlangen trägt, ist aber etwas Großes, Erhabenes, nahezu Göttliches, nämlich Unerschütterlichkeit (*tranquilitate animae*)."

[490] *Io. ev. tr.* XLIX,24 (CCL 36,431,15–19): „Processit, et adhuc ligatus est; adhuc inuolutus, tamen iam foras processit. quid significat? quando contemnis, mortuus iaces; et si tanta quanta dixi contemnis, sepultus iaces; quando confiteris, procedis. quid est enim procedere, nisi ab occultis uelut exeundo manifestari?"

[491] *Io. ev. tr.* XLIX,24 (CCL 36,431,19–21): „Sed ut confitearis, deus facit magna uoce clamando, id est, magna gratia uocando."

besteht in der Menschwerdung Gottes. Weil Christus sich „subjektiv" mit allen Menschen identifiziert,[492] hat er sich zum archetypischen Menschen gemacht:

> Aber er hat uns auf sich übertragen, das Haupt hat uns auf sich genommen, die Seelenstimmung seiner Glieder angenommen, und darum ist er von niemand betrübt worden, sondern, wie von ihm bei der Auferweckung des Lazarus gesagt ist: ‚Er betrübte sich selbst' (Joh 11,33). Es mußte nämlich der eine Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus, wie er uns zum Höchsten erhob, so mit uns auch das Niedrigste erleiden.[493]

Christus ist als ‚Weiser' der vorbildliche Mensch schlechthin. Er ist es aber nicht, weil er Opfer des Affektes wurde, sondern weil er als Höchster sich in der Menschwerdung und im Mitleid erniedrigt – sich selbst betrübt [*perturbare*] hat –, um so allen Menschen durch sein Vorbild den Weg zur Vergöttlichung des Menschen in der Demut und der Barmherzigkeit und nicht in der Apathie[494] zu lehren.

[*io. ev. tr.* LII,2] Augustin identifiziert das Korn, das sterben muss um Frucht zu bringen, mit der Seele, die gehasst werden soll, um sie für das ewige Leben zu bewahren (Joh 12,23–25). Darüber soll sich der Leser aber nicht nur wundern [*mirari*], sondern er soll das Gesagte nachahmen [*imitari*]. Die Nachahmung besteht für Augustin darin, die Welt zu verachten: „[So] werde ich entflammt, die Welt zu verachten, und in meinen Augen ist der ganze, wenn auch noch soweit sich hinziehende Dunst dieses Lebens ein Nichts; gegen die Liebe zum Ewigen verliert alles Zeitliche für mich an Wert."[495] Augustin fragt sich, wie er mit Christus sterben und ihm im Dienst nachfolgen soll. Er hört Christus in seinen Gedanken antworten: „Aber es kommt mir vor, als hörte ich in meinen Gedanken den Herrn

---

[492] *Io. ev. tr.* LI,12: „[D]er ist ein Diener Christi bis zu jenem Werke großmütiger Liebe, welches darin besteht, sein Leben für die Brüder hinzugeben; denn das heißt, dasselbe auch für Christus hingeben, weil er auch dies wegen seiner Glieder sagen wird: Was ihr für diese getan habt, das habt ihr für mich getan. […] So also ist jener ein Diener Christi, wie auch Christus selbst ein Diener ist."

[493] *Io. ev. tr.* LII,1 (CCL 36,446,14–20): „Sed nos in se transtulit, nos in se suscepit caput nostrum, membrorum suorum suscepit affectum; et ideo non est ab aliquo turbatum; sed sicut de illo dictum est, cum lazarum suscitaret: turbauit semetipsum. oportebat enim ut unus mediator dei et hominum homo christus iesus, sicut nos excitauit ad summa, ita nobis cum pateretur et infima."

[494] Vgl. Marc Aurel, *Selbstbetrachtungen*, Wilhelm Capelle (Übers.), Stuttgart 1973, VIII,28, S. 110: „Der Schmerz ist entweder für den Körper ein Übel – dann mag es dieser sagen – oder für die Seele. Aber diese hat die Fähigkeit, ihre eigene Heiterkeit und ‚Meeresstille' zu bewahren und nicht zu glauben, dass er ein Übel ist. Denn jedes Urteil und alle Triebe, alles Verlangen und Meiden entspringt im Inneren ‚des Menschen', und nichts dringt dort hinein."

[495] Vgl. *io. ev. tr.* LII,2 (CCL 36,446,7–9): „Mundum contemnere accendor, et in conspectu meo nihil est uitae huius totus, quantumlibet fuerit prolixus, uapor; prae amore aeternorum temporalia mihi cuncta uilescunt."

mir antworten und gewissermaßen sagen: Um so mehr sollst du mir nachfolgen, weil ich so ins Mittel [i] trete, damit du aushaltest; du hast die an dich gerichtete Stimme meiner Stärke vernommen, höre nun in mir die Stimme deiner Schwachheit."[496] Was er hört, ist die Stimme seiner Schwachheit und Niedrigkeit, die sagt: „Ich habe mich betrübt." Gott hat sich als Wort nicht nur in das Fleisch, sondern auch in den Geist des Gläubigen erniedrigt, um gehört zu werden. Die erhabene Größe Gottes hat sich in dieser Affektion den Menschen nahe gemacht, und in dieser Schwachheit der *forma servi* findet der Mensch den Weg, auf dem er zur Nachfolge Gottes gelangen kann.

[*io. ev. tr.* LII,3] Der Zweck der Menschwerdung und der Erniedrigung Christi besteht darin, dem Menschen die Lehre der Demut zu vermitteln. Wenn Gott sich zum Menschen erniedrigt, dann wird nicht Gott verändert, sondern der Mensch verbessert, wenn er Gott in seiner Niedrigkeit und Demut nachfolgt: „Er hat dich gelehrt, was du denken, er hat dich gelehrt, was du sagen, wen du anrufen, auf wen du hoffen, wessen sicheren und göttlichen Willen du deinem menschlichen und schwachen Willen vorziehen sollst. Du sollst nicht meinen, daß er von oben her etwas verliere, weil er will, daß du von unten her etwas gewinnest."[497]

Der Konflikt zur stoischen Lehre der göttlichen Apathie

[*io. ev. tr.* LX,3–5] Augustin erläutert an dieser Stelle nochmals den Satz: „Er betrübte sich selbst" (Joh 11,33). Hierzu kann Augustins Analyse der stoischen Lehre (Cicero, *Tusc*. IV, 6, 11–14) hilfreich sein, die er in *de civitat dei* XIV vornimmt. Der Weise kann für die Stoa niemals betrübt sein, da er aufgrund der stets abwesenden Torheit niemals einem Übel ausgesetzt ist, das ihn betrüben könnte.

> Denn der Wille, so sagen sie [Stoiker], strebt nach dem Guten und das eben ist's, was der Weise tut […]. Da nun die Traurigkeit von dem Übel herrührt, das eingetroffen ist, den Weisen aber, wie sie meinen, kein Übel treffen kann, so kann es, lehren sie, auch in seinem Geiste nichts geben, was ihr entspricht.[498]

Augustin weist ebenfalls darauf hin, dass der Grund der *perturbationes* der Seele von der Torheit herrührt, etwas zu begehren. Augustin zieht in diesem Zusam-

---

[496] *Io. ev. tr.* LII,2 (CCL 36,446,15–19): „Sed uideor mihi audire in cogitatione mea respondentem mihi dominum, et quodammodo dicentem: magis sequeris, quia sic me interpono ut sufferas; audisti ad te uocem fortitudinis meae, audi in me uocem infirmitatis tuae."

[497] *Io. ev. tr.* LII,3 (CCL 36,447,13–17): „Docuit te quid cogites, docuit quid dicas, quem inuoces, in quo speres, cuius uoluntatem certam atque diuinam tuae uoluntati humanae infirmae que praeponas. non ideo tibi uideatur ex alto deficere, quia te uult ab imo proficere."

[498] *Civ.* XIV,8 (CCL 48,423,7–12): „Uoluntas quippe, inquiunt, appetit bonum, quod facit sapiens; […] tristitia porro quia de malo est, quod iam accidit, nullum autem malum existimant posse accidere sapienti, nihil in eius animo pro illa esse posse dixerunt."

menhang das Beispiel heran, dass Alkibiades von Sokrates betrübt wurde (Platon, *Alkibiades* I St. 118b–d), da er diesem bewiesen hat, unglücklich zu sein. „In diesem Falle war also die Torheit Ursache solcher ebenfalls nützlichen und erwünschten Traurigkeit, die Leid trägt, dass man ist, was man nicht sein soll. Die Stoiker aber behaupten, nicht der Tor, sondern der Weise könne nicht traurig sein."[499] In diesem Sinne fasst Augustin auch die Aussage des Paulus auf, dass es gut für die Christen sei, wenn sie sich über ihre Sünden betrüben (2 Kor 7), weil diese Reue zur Besserung und zur Weisheit führt. Augustin stellt fest, dass nicht die Abwesenheit der Gemütsregungen den Weisen ausmachen (auch nicht bei den paganen Lehrern), sondern dass durch die rechte Ordnung und Ausrichtung des Willens diese Regungen zur Besserung des Menschen beitragen (*civ.* XIV,9). Augustin geht aber ohnehin davon aus, dass die Seele niemals dem Körper wirkursächlich unterworfen sein kann (*gn. litt.* XII,24,51; *mus.* VI,4,7). Für Augustin ist die Problematik der im Fleisch leidenden Gottheit nicht so virulent, da er die Auffassung vertritt, dass nicht einmal die menschliche Seele durch ihren Körper affiziert werden kann.[500] Die Seele empfindet aber körperlich, wenn sie sich selbst eine entsprechende Handlung hervorbringt, die sich dem körperlichen Einfluss „leidend" unterwirft. Insofern Christus nicht durch sein sterbliches Fleisch beschwert ist (Weish 9,15), scheint er in vergleichbarer Weise nur dann dem Mitleid fähig sein zu können, wenn „er *sich selbst* betrübt". Wodurch eine unfreiwillige Passivität gegenüber den körperlichen Affekten ausgeschlossen bleibt (und seine Gottheit wahrt), auch wenn er als Gott den Affekt fühlt. Augustin zeigt Paulus als Vorbild für die Christen (im Gegensatz zu den heidnischen Weisen) auf, da er im „guten Kampf" für die Schwachen schwach geworden ist und bereit war, für die Wahrheit Opfer zu bringen und zu leiden und darin gerade die Schwachheit und Selbsterniedrigung Christi (Inkarnation und Kenosis) nachvollzogen hat (*civ.* XIV,9).

---

[499] *Civ.* XIV,8 (CCL 48,425,105–107): „Huic ergo stultitia fuit causa etiam huius utilis optandae que tristitiae, qua homo esse se dolet, quod esse non debet. stoici autem non stultum, sed sapientem aiunt tristem esse non posse."

[500] Vgl. *mus.* VI,5,10: „Kurz gesagt: Mir scheint die Seele, wenn sie im Körper wahrnimmt, nichts von diesem zu erleiden, sondern in Bezug auf das, was diesem widerfährt, aufmerksamer tätig zu sein […]. Ich meine, dass die Seele, wenn sie wahrnimmt, diese Tätigkeit für die Leiden des Körpers ausführt, und nicht, dass sie selbst diese Leiden erfährt." & *mus.* V,12: „Wenn sie aber durch ihre eigenen Tätigkeiten etwas erleidet, so erleidet sie es durch sich selbst, nicht durch den Körper, sondern eben, indem sie sich dem Körper anpasst; und deshalb ist sie dann auch an sich geringer, weil der Körper immer geringer ist als sie." Übersetzung zitiert nach: Augustinus, *de musica, Buch I und VI, Vom ästhetischen Urteil zur metaphysischen Erkenntnis,* Frank Hentschel (Übers.), Hamburg 2002. S. 91–95. Vgl. Platon, *Politeia* X, St. 610a, S. 412: „So können wir nie glauben, die Seele gehe durch ein ihr fremdartiges Übel, also durch ein einem anderen Ding, das von ihr ganz verschieden ist, innewohnendes Übel, und nicht durch die eigene Schlechtigkeit zugrunde."

> So hat auch der Herr selber, als er sich herabließ, in Knechtsgestalt ein menschliches, aber sündloses Leben zu führen, ihnen Raum gegeben, wo er es für recht hielt. Denn hatte er einen wahren menschlichen Leib und eine wahre menschliche Seele, dann auch gewiss keine falschen Gefühle […]. Er hat solche seelischen Regungen seinem Heilsplan entsprechend ebenso in seinem Gemüte, wenn er wollte, Eingang gewährt, wie er Mensch ward, da er es wollte.[501]

Augustin stellt ebenfalls fest, dass ein Leben ohne Gemütsregung nicht sinnvoll erstrebt werden kann, da kein Mensch ohne Sünde lebt, und dass die völlige Regungslosigkeit nur durch völligen Stumpfsinn erlangt werden kann – was auch die heidnischen Philosophen festgestellt haben (Cicero, *tusc.* III, 6, 12). „Ist aber Apathie [ἀπάθεια] solch ein Zustand, wo weder Furcht schrecken noch Schmerz quälen kann, ist er zwar für dies Leben, wenn wir es recht, das heißt nach Gott führen wollen, abzulehnen, aber für jenes selige Leben, dessen ewige Dauer uns verheißen ist, durchaus zu erhoffen."[502] Augustin demaskiert folglich die Apathie als diesseitiges Lebensideal (das er in *ord.* II,27 noch vertritt), hält aber durchaus an der Vorstellung fest, dass das jenseitige Leben so verstanden werden sollte. Augustin bricht demnach nicht einfach mit dem Apathieideal, sondern er eschatologisiert es. Augustin betonte im *tractatus* LX, dass die Gottheit eben nicht apathisch über den Menschen verharrt, sondern derjenige, der sich selbst in der Menschwerdung erniedrigt hat, auch derjenige ist, der sich selbst aus Mitleid mit den Menschen betrüben konnte.[503] Es verhält sich nicht so, dass die Passivität der Betrübnis die Gottesnatur gefährdet, sondern so, dass die Selbstreflexion, sich selbst aktiv als passives Objekt beeinflussen zu können, die Souveränität der göttlichen Natur Jesu Christi wahrt.[504]

---

[501] *Civ.* XIV,9 (CCL 48,427,64–66; 74–75): „Quam ob rem etiam ipse dominus in forma serui agere uitam dignatus humanam, sed nullum habens omnino peccatum adhibuit eas, ubi adhibendas esse iudicauit. neque enim, in quo uerum erat hominis corpus et uerus hominis animus, falsus erat humanus affectus. […] uerum ille hos motus certae dispensationis gratia ita cum uoluit suscepit animo humano, ut cum uoluit factus est homo."

[502] *Civ.* XIV,9 (CCL 48,428,110–114): „Si autem ἀπάθεια illa est, ubi nec metus ullus exterret nec angit dolor, auersanda est in hac uita, si recte, hoc est secundum deum, uiuere uolumus; in illa uero beata, quae sempiterna promittitur, plane speranda est."

[503] Vgl. Pohlenz, *Stoa*, S. 457: „Die Affekte sind für ihn [Augustin] Schwächen, die aus dieser Zeitlichkeit stammen und außer beim Menschen nur bei den Dämonen, nicht aber bei Engeln oder gar Gott vorkommen. Und doch hat als Mensch selbst Christus am Grabe des Lazarus geweint, und die stoische Verwerfung des Mitleids verstößt gegen das menschliche Gefühl."

[504] Vgl. Uhde, *Glauben*, S. 93: „‚Denn wer könnte ihn betrüben, außer er sich selbst? [io. ev. tr. XLIX,18]' Aber eben dieser Zusammenfall ist dem natürlichen Verstand unverständlich, unverständlich daher – wie es scheint – auch, dass sich Christus dadurch als Gott und Mensch zugleich vergegenwärtigt. Wie können beide Prädikate auf den einen Erscheinenden bezogen werden? […] Wieder ist es ein selbstwidersprüchlich erscheinendes Geschehen: der Tote lebt."

Insofern der Weise nach dem Ideal der Gottheit zu leben hat, bedeutet dies auch eine neue Verhältnisbestimmung gegenüber den eigenen *passiones*.[505] Diese philosophische Ansicht über Gott stellt Augustin nun der stoischen Lehre des Weisen gegenüber:

> Zu Schanden sollen werden die Beweisgründe [*argumenta*] der Philosophen, welche behaupten, dem Weisen seien Gemütsbewegungen unbekannt […]. Es betrübe sich immerhin das christliche Gemüt, nicht aus Armseligkeit, sondern aus Barmherzigkeit […]. Möge niemand dem Irrtum [*vanitatem*] der stoischen Philosophen oder irgendwelcher Gesinnungsgenossen beistimmen, die wirklich, wie sie hohle Prahlerei für Wahrheit [*veritatem*] halten, so Gefühllosigkeit für den normalen Seelenzustand [*sanitatem*] ansehen.[506]

Gemäß der Stoa soll dem Weisen gerade durch die Einsicht in die Prinzipien die Klarheit der Unveränderlichkeit des Schicksals aufgehen. Wenn die Einsicht in die Notwendigkeit erfolgt ist, soll er daraus die Kraft ziehen, sich seinem Schicksal zu stellen – ohne Widerwillen oder negative Affekte. Beides würde nämlich bedeuten, sich nicht der vernünftigen Einsicht zu fügen, sondern dem Kosmos aus Unvernunft zu widerstreben. Also hat der wahre Weise keinen Affekt und kann nichts wollen, selbst in der größten Folter.[507] Augustin betont nun sehr treffend, dass mit der Aussage, Gott betrübe sich selbst aus Mitleid mit den Menschen (und dieser Gottmensch ist der Lehrer aller Weisheit), gegenüber den Idealen stoischer Philosophie ein großer Unterschied gemacht wurde.[508] Das Ideal der Apathie und

---

[505] Vgl. Duchrow, *Sprachverständnis*, S. 234–236: „Es wurde bereits erwähnt, dass er selbst in seiner Jugend vom Apatheia-Ideal ausging, ja, sogar dieses Ideal zunächst aus der Göttlichkeit der Seele begründet. […] Die griechischen Theologen der Alten Kirche befürworteten durchweg das Apatheia-Ideal. Laktanz betonte dann allerdings bereits gegen die Stoa, dass Barmherzigkeit für Christen kein Laster und also Affekt nicht an sich schlecht seien, auch bemerkt Hieronymus den pelagianischen Charakter des Apatheia-Ideals, aber all das bleibt pragmatisch. Augustin dagegen trifft ins Zentrum der griechischen Lebensauffassung, wenn er auch noch deutlich spürbar mit sich selbst und dem Problem der Apathie ringt." Augustin denkt insofern, vielleicht als erster die philosophische Konsequenz der Inkarnation bis zum Bruch mit dem Ideal griechischer Lebensauffassung – was ihn auch auf Konfrontationskurs mit dem Pelagianismus bringt, der den klassischen Tugenden des Weisen optimistischer gegenübersteht, vgl. c. *iul.* II,9,2; 25,4; IV,29,2.

[506] *Io. ev. tr.* LX,3 (CCL 36,479,1–2;4–5;13–15): „Pereant argumenta philosophorum, qui negant in sapientem cadere perturbationes animorum. […] turbetur plane animus christianus, non miseria, sed misericordia. […] nec philosophorum stoicorum, uel quorumcumque similium consentiatur errori; qui profecto quemadmodum uanitatem existimant ueritatem, sic stuporem deputant sanitatem."

[507] Vgl. Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen*, Fritz Jürß (Übers.), Stuttgart, 2010, S. 496, X,118: „[Epikur:] Selbst unter der Folter ist der Weise glückselig."

[508] Vgl. Wyrwa, *Auslegung,* S. 205; 209. Wyrwa weist hier Augustin ebenfalls einen griechisch-philosophischen Gottesbegriff zu, erkennt aber nicht die Problematik, dass Augustin zwar für

Ataraxie ist paradigmatisch durch das christliche Ideal der Demut und der Barmherzigkeit abgelöst worden.[509] Kein apathischer Gott ist zur Menschwerdung fähig oder dazu in der Lage, sich in Demut bis zum liebevollen Affekt „auszusetzen" und zu „erniedrigen". Der Gedanke der Inkarnation Gottes (Vorbild) verändert hier für Augustin grundlegend den Idealtyp menschlichen Lebens (i.e. der Weise als Abbild der Gottheit[510]).[511] Augustin betont jedoch ausdrücklich, dass der Maßstab für dieses Ideal die Heilige Schrift [*sacris Litteris*] darstellt, und nicht die Lehre der Philosophen, die unfähig sind, Dinge und Ausdrücke nicht zu verwechseln (*io. ev. tr.* LX,4). In der freiwilligen Gleichheit mit der Schwachheit [*infirmitatis voluntaria similitudine*] hat Christus den Schwachen die Hoffnung gegeben, in ihrer Schwä-

die transzendente Gottheit diese Begriffe zulässt, jedoch unter Voraussetzung der Inkarnation nicht mehr von einem unveränderten „griechischen" Gottesbegriff – und dem Weisen als Abbild der apathischen Gottheit – ausgegangen werden kann. Vgl. zu diesem griechischen Gottesbegriff die klassische Formulierung bei Platon *Politeia* II, St. 381c S. 83: „Also kann man auch einem Gott unmöglich den Willen zutrauen sich zu ändern, sondern, wenn nicht alles trügt, beharrt jeder von ihnen, unübertrefflich schön und gut wie er an sich ja ist, immerdar wandellos in der eigenen Gestalt." Weiter Apuleius, *de platone et eius dogmate*, I,5: „I,5 Von Gott aber denkt er, dass er unkörperlich sei. Er sei, wie er sagt, als einziger unermesslich, Schöpfer und Ordner aller Dinge, selig und beseligend, der Höchste, nichts entbehrend, alles mitteilend. Ihn nennt Platon himmlisch, namenlos, unaussprechlich und, wie er selbst sagt, unendlich und unbezwingbar, dessen (wahre) Natur herzufinden [sic!] schwer sein und, wenn gefunden, könne er den Vielen nicht mitgeteilt werden."

[509] Vgl. *civ.* IX,5: „Freilich, bei den Stoikern ist es üblich, auch das Erbarmen zu mißbilligen; aber weit edler wäre es für jenen Stoiker gewesen, wenn er sich, statt aus Furcht vor dem Schiffbruch, aus Erbarmen mit dem in Not befindlichen Menschen aufgeregt hätte. Viel besser und menschlicher und mildem Empfinden angemessener ist, was Cicero zum Lobe Cäsars sagt : ‚Keine von deinen Tugenden ist so bewundernswert und liebenswürdig wie dein Erbarmen.' [Cicero, *Pro Ligorio* 12, 37]." Vgl. *mor.* I,26,54.

[510] Das Ideal des Weisen, bestimmt durch das gottähnliche Leben, das gerade in der Einsicht (theoria) in das erste Prinzip (theos) besteht, hatte bereits Aristoteles in dieser Form vorgelegt. Vgl. Aristoteles, *Nik. Eth.*, X, 7 1178b: „Und so muss denn die Tätigkeit Gottes, die an Seligkeit alles übertrifft, die denkende Tätigkeit sein. Eben darum wird aber auch von menschlichen Tätigkeiten diejenige die seligste sein, die ihr am nächsten verwandt ist."

[511] Zugleich bemüht sich Augustin aufzuzeigen, dass Akademiker, Peripatetiker und Stoiker selbst bereits zu der Auffassung gekommen sind, dass stumpfe Gefühllosigkeit nicht gemeint sein kann, sondern wie die vorhandenen Gefühle lediglich richtig beurteilt werden sollten – folglich die Lehre Christi nicht einen krassen Gegensatz, sondern die Klärung und Vollendung der Philosophie darstellt, *civ.* IX,4: „Denn das, so behaupten sie, habe man in der Gewalt und darin besteht nach ihnen der Unterschied zwischen der Seele des Weisen und der des Toren, daß die Seele des Toren solchen Affekten nachgibt und damit die Zustimmung des Geistes verbindet, während die Seele des Weisen, obwohl sie die Affekte über sich ergehen lassen muß, dennoch hinsichtlich dessen, was sie vernunftgemäß anzustreben oder zu meiden hat, das richtige und unveränderliche Urteil ungebrochenen Geistes festhält."

che bestehen zu können und in ihrem Streben Gott ähnlich zu werden, d. h. dass sie nicht übermenschlicher sein müssen als der Gottmensch (*io. ev. tr.* LX,5).[512]

6 Die Religion der Auferstehung nach tr. XXIII

Das Zeigen des Vaters und das Sehen des Sohnes

[*io. ev. tr.* XXIII,1] Der Traktat XXIII soll aufgrund seines inneren Zusammenhanges an dieser Stelle als Einheit dargestellt werden. Augustin will bei seiner Schriftauslegung sein Haus nicht auf Sand bauen (Mt 7,24–25). „Denken wir uns die Schrift als einen Acker, worauf wir etwas bauen wollen. Seien wir nicht träge und begnügen wir uns nicht mit der Oberfläche; graben wir tief genug, bis wir auf den Felsen kommen; ‚der Fels aber war Christus'."[513] Der Fels, auf den gebaut werden soll, ist Christus (1 Kor 10,4). In allen Aussagen der Schrift soll so lange geforscht werden, bis in ihrer Tiefe Christus als ihre eigentliche Bedeutung freigelegt ist. Die „sandige" Oberfläche kann hier als Wortsinn aufgefasst werden und der tiefliegende Fels als das Signifikat, das den Zeichen ihre Bedeutung gibt.

[*io. ev. tr.* XXIII,2] Die Heilige Schrift gibt Zeugnis von Christus (er liegt ihr zugrunde – als Fels). „Die Juden" setzen ihr Vertrauen (nur) in diese Schrift. Sie bleiben gewissermaßen beim Signifikanten stehen und „graben" nicht tief genug. „Wie glaubt ihr denn in der Schrift das ewige Leben zu haben?"[514] Wer das ewige Leben erlangen will, das er aufgrund der Schrift erkannt hat, der muss auch über die Schrift hinaus zu Christus vordringen, damit er in ihm nicht nur das Zeichen (Mose), sondern die Sache (Christus) selbst hat. Verbleibt die Auslegung bei dem Signifikanten, so erhält der Ausleger auch nur sichtbare Vergänglichkeit, wie es den äußeren Worten eigen ist.

[*io. ev. tr.* XXIII,3] Jedes Zeugnis für Christus verhält sich wie eine Lampe zur Sonne.[515] In ihrem schwachen Leuchten verweist sie auf das wahre Licht. In diesem Sinne sind alle Menschen Leuchten [*Omnes enim homines lucernae*]. Jede Prophetie ist eine große Lampe. Angezündet werden aber alle Leuchten von den Aposteln,

---

[512] Zur systematischen Fragestellung der Unveränderlichkeit und Leidensfähigkeit Gottes vgl. Enders, Markus, „Kann Gott leiden? Zur Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes in der Theologie der Kirchenväter mit einem Ausblick auf das Mittelalter", in: *Internationale Katholische Zeitschrift ‚Communio'* 32 (2003), S. 451–464.

[513] *Io. ev. tr.* XXIII,1 (CCL 36,232,6–10): „Putemus scripturam dei tamquam agrum esse, ubi uolumus aliquid aedificare. non simus pigri, nec superficie contenti; fodiamus altius, donec perueniamus ad petram: petra autem erat christus."

[514] *Io. ev. tr.* XXIII,2 (CCL 36,233,28–29): „Quid uos putatis habere in scriptura uitam aeternam?"

[515] Vgl. *en. ps.* LXVI,1: „Es redet also hier die Gemeinschaft im Überspringen, um zu dem Ende zu gelangen, welches Jesus Christus ist […]; unterdessen fehle in dieser Nacht die Lampe nicht. Und dies ist vielleicht, was wir eben tun: Diese Schriften auslegend rücken wir die Lampe heran, um uns in dieser Nacht zu freuen."

die der Herr „Licht der Welt" genannt hat. Sowie Johannes Zeugnis gibt für das Licht, aber selbst nicht das wahre Licht gewesen ist, sondern nur eine Leuchte. Moses und Johannes geben „leuchtend" Zeugnis für Christus. Zum Fels ihrer Prophetie ist nur durch Christus selbst zu gelangen. „‚Er war das wahre Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt'. Das aber ward damals vom Herrn gesagt, als er von Johannes unterschieden wurde."[516] Die Funktion des Zeichens besteht in der Unterscheidung und Individuation aus einer gegebenen Menge (*io. ev. tr.* XXV,11). Damit in Jesus nicht nur der Mensch erkannt wird, musste er durch ein Zeichen unterschieden werden. Die Unterscheidung betrifft die beiden Naturen Christi, und Johannes hat als Leuchte sein Leuchten (als intentionales Zeichen) vom Licht (Gottheit Christi) selbst, das jeden Menschen erleuchtet, sodass Tag (Gott/Geist) von Nacht (Mensch/Fleisch) unterschieden wird. „Allein Gott gibt noch auf andere Weise Zeugnis für seinen Sohn: durch seinen Sohn selbst zeigte Gott seinen Sohn, er zeigt sich durch den Sohn. Wenn der Mensch zu diesem gelangen kann, wird er keiner Lampe mehr bedürfen und, indem er tief genug gräbt, das Gebäude auf dem Felsen errichten."[517] Die Menschwerdung ist für Augustin eine selbstreflexive Zeichenhandlung,[518] die die tiefere Bedeutung des Fleisches Jesu und der Zeichen der Schrift ausweist. Insofern aber zuvor schon gewusst werden muss, ob eine Erscheinung als Zeichen aufgefasst werden muss, sodass nach seiner Bedeutung gesucht werden kann, ist Johannes als das Zeichen gekommen, das die Menschheit Jesu als bedeutungsvoll ausweist.

[*io. ev. tr.* XXIII,5] „Darin besteht die christliche Religion, daß ein Gott verehrt wird, nicht mehrere Götter, denn nur der eine Gott macht die Seele glückselig. Durch Teilnahme an Gott wird sie selig."[519] Der Mensch erhebt seine Seele zu Gott (Ps 24,1), gießt seine Seele über sich aus (Ps 41,4–5) und wird dadurch aus dem Vielen gesammelt (vgl. *an. quant.* XXXIV,77).

> Ob wir also nicht etwa unsern Geist von der Vielheit der Dinge zu dem Einen sammeln und ihn, losgerissen von der Vielheit der Dinge, zu dem Einen emporrichten können und so bis zu einem gewissen Grade fassen, wie das Wort Gottes, der Eingeborene des Vaters, der dem Vater gleichewige und gleichwesentliche, nichts tue,

[516] *Io. ev. tr.* XXIII,3 (CCL 36,233,23–234,25): „Erat lumen uerum, quod illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum. tunc autem hoc de domino dictum est, cum a iohanne distingueretur."

[517] *Io. ev. tr.* XXIII,4 (CCL 36,234,5–9): „Sed perhibet alio modo deus testimonium filio suo; per ipsum filium suum indicat deus filium, indicat se per filium. ad hunc si potuerit homo peruenire, nec lucernis indigebit, et uere fodiendo altius, aedificium perducet ad petram."

[518] Vgl. Norris, *sign,* S. 215ff.

[519] *Io. ev. tr.* XXIII,5 (CCL 36,235,43–46): „Haec est religio christiana, ut colatur unus deus, non multi dii; quia non facit animam beatam nisi unus deus. participatione dei fit beata."

als was er den Vater tun sieht, da doch der Vater alles nur durch den zusehenden Sohn tut.[520]

Die Glückseligkeit des Menschen besteht darin, dass seine vernünftige Seele (die ihn in der Natur wesentlich auszeichnet) an der unveränderlichen und ewigen Substanz teilhat. Diese Teilhabe wird vermittelt durch den einzigen gleichewigen und gleichwesentlichen Sohn [*Verbum Dei unicus Patri, coaeternus et aequalis Patri*]. Er führt aus der Vielheit zur absoluten Einheit und vollendet damit den menschlichen Geist durch das erste Prinzip (vgl. *vera rel.* XXXV,65). Die Sammlung in der Einheit Gottes wird bei Augustin als Kern der christlichen Religion gelehrt und kann auch nur in dieser durch Christus erreicht werden.[521]

[*io. ev. tr.* XXIII,6] Es hat sich bereits gezeigt, dass die gestufte Ontologie des Neuplatonismus – in der Einheit, Geist, Seele und Natur Vermittlungsinstanzen für das Wesen des individuellen (d. h. materiell gebundenen) Menschen darstellen – durch die Trinitätstheologie verschoben wird (Vgl. Kap. A. Einl.). Wenn nämlich die Vermittlung durch den Sohn erfolgt und dieser dem Vater gleich ist, dann fällt der absolute Unterschied von Einheit und Vielheit nicht mehr zwischen das Eine und den Geist (erste Zweiheit), sondern zwischen den trinitarischen Gott und den Menschen.[522] Die fünfstufige Ontologie (Eines, Geist, Seele, Natur, Kosmos) wird kontrahiert zu zwei Stufen: Trinität und Abbild der Trinität (Mensch). Diese metaphysische Umgestaltung sieht sich an folgender Stelle bestätigt: „Dahin geh, o Seele, verachte oder übersteige das übrige; dahin geh. Nichts ist mächtiger als

[520] *Io. ev. tr.* XXIII,5 (CCL 36,234,14–235,21): „Ne forte ergo possimus sensum nostrum a multis colligere ad unum, et euulsum a multis releuare ad unum (quod quidem non poterimus, ut dixi, nisi adiuuet ille qui ad se uult leuari animas nostras), et contingamus ex aliqua parte, quomodo uerbum dei unicus patri, coaeternus et aequalis patri, non faciat nisi quod uiderit patrem facientem, cum tamen pater ipse non faciat aliquid nisi per filium uidentem."

[521] Vgl. *vera rel.* CVIII,295–CXI,307: „Unsere Religion sei nicht ein Haften an Phantasiebildern. Denn besser ist jedes beliebige Wahre als alles, was man sich willkürlich ausdenken kann. […] Besser ist ein wahrer Strohhalm als das eitle Gedankengebilde des falschen Lichts. […] Unsere Religion sei nicht ein Kult menschlicher Kunstwerke. […] Denn nicht anderswoher ist der Engel weise, anderswoher der Mensch, nicht anderswoher jener wahrhaftig, anderswoher der Mensch, sondern beide sind es von der unwandelbaren Weisheit und Wahrheit. Denn also geschah es durch die zeitliche Veranstaltung zu unserem Heil, das Gottes Kraft und unwandelbare Weisheit, wesensgleich und gleich ewig dem Vater, sich herabließ, menschliche Natur annahm, um uns durch sie zu belehren, dass auch der Mensch dasselbe verehren soll, was von aller geistigen und vernünftigen Kreatur verehrt werden muss. […] Denn mit ihrer Hilfe streben wir zu dem einen Gott und bemühen uns, ihm allein frei von allem Aberglauben unsere Seelen zu verbinden, woher wie man annimmt, das Wort Religion stammt." (vgl. *retr.* I,13,9; *an. quant.* XXXVI,80).

[522] *Io. ev. tr.* XXIII,6: „Wodurch die Seele glücklich wird, sei nur möglich durch Teilnahme an jenem Leben der immer lebenden, unveränderlichen und ewigen Substanz, welche Gott ist, so daß, wie die Seele, die unter Gott steht, dem, was unter ihr ist, nämlich dem Leib, das Leben gibt, so auch derselben Seele das glückselige Leben nur das verleiht, was über ihr ist."

jenes Geschöpf, welches vernünftiger Geist heißt, nichts ist erhabener als dieses Geschöpf; was über ihm ist, ist schon der Schöpfer."[523] Über dem Menschen ist direkt die Gottheit [*supra istam est, iam Creator est*], zwischen diesen beiden fällt der absolute Unterschied von Einheit und Vielheit, und der Mensch steht auf der ehemaligen Stufe des *voῦς*. Er erhält damit eine kosmisch geradezu überragende Position (Krone der Schöpfung), was darin resultiert, dass die spekulative Noetik der Neuplatoniker von Augustin (vor allem in *de trinitate*) unmittelbar auf den Menschen angewendet wird und nicht mehr auf einen sekundären Gottgeist.

Der absolute Unterschied wird aber überbrückt vom menschgewordenen Gott. Seine zwei Naturen (Gottheit und Menschheit) verhalten sich zu den beiden wesentlichen Komposita des Menschen (Seele und Leib) komplementär.

> Es ist also Mensch geworden, der Gott war, indem er annahm, was er nicht war, nicht verlor, was er war; so ist Gott Mensch geworden.[524] Da hast du etwas wegen deiner Schwachheit, da hast du etwas anderes wegen deiner Vervollkommnung. Christus richte dich auf durch das, was er als Mensch ist, er geleite dich durch das, was er als Gottmensch ist, er führe dich zu dem, was er als Gott ist. Und die ganze Predigt und Erlösung durch Christus ist diese, meine Brüder, und keine andere, daß die Seelen auferstehen und auch die Leiber auferstehen. Beide waren nämlich tot, der Leib infolge von Schwäche [*infirmitas*], die Seele infolge von Sündhaftigkeit/Ungerechtigkeit [*iniquitas*]. Da beide tot waren, sollen beide auferstehen. Was heißt „beide"? Seele und Leib. Wie denn nun die Seele als eben durch den Gott Christus? Wie der Leib als eben durch den Menschen Christus?[525]

Seele und Leib sind tot (im Sinne von sterblich). Die vernünftige Seele wird durch die Gottnatur (Geistprinzip) belebt [*animae resurgant, per ipsam substantiam Dei*] und der Leib durch die Menschennatur. Deshalb irrten die Apollinaristen, wenn sie Christus eine menschliche Seele absprachen. Wenn nämlich die menschliche Seele in der geistigen Auferstehung [*Resurgat anima tua*] geheilt werden soll, dann

---

[523] *io. ev. tr.* XXIII,6 (CCL 36,235,9–13): „Illuc perge, anima, contemtis ceteris, uel etiam transcensis; illuc perge. nihil potentius ista creatura, quae mens dicitur rationalis, nihil hac creatura sublimius; quidquid supra istam est, iam creator est."

[524] Vgl. Tertullian, *carn*. III: „Du kannst nicht sagen, es geschah, damit er durch seine Geburt und wahrhaftige Menschwerdung nicht aufhöre, Gott zu sein, und nicht verliere, was er war, indem er wurde, was er nicht war."

[525] *Io. ev. tr.* XXIII,6 (CCL 36,236,21–32): „Factus est ergo homo qui erat deus, accipiendo quod non erat, non amittendo quod erat; ita factus est homo deus. ibi habes aliquid propter infirmitatem tuam, ibi habes aliud propter perfectionem tuam. erigat te christus per id quod homo est, ducat te per id quod deus homo est, perducat te ad id quod deus est. et tota praedicatio dispensatio que per christum haec est, fratres, et alia non est, ut resurgant animae, resurgant et corpora. utrumque quippe mortuum erat; corpus ex infirmitate, anima ex iniquitate. quia utrumque mortuum erat, resurgat utrumque. quid utrumque? anima et corpus. per quid ergo anima, nisi per deum christum?"

muss Christus diese in sich haben: Das ist der ganze Christus [*Hoc totum Christus est.*], bestehend aus Gott, Seele, Leib.[526] Die Predigt Christi zielt zuallererst auf diese geistige Auferstehung, um damit den Anfang der ganzen Auferstehung zu setzen.

[*io. ev. tr.* XXIII,7] Wie vollzieht sich die geistige Auferstehung? Der Vater hat alles durch den Sohn geschaffen. Der Sohn tut nichts als das, was er den Vater tun sieht. Also schuf der Vater nicht eine Welt, die er dann dem Sohn zeigte. Oder der Sohn schuf nach diesem gezeigten Bild eine zweite eigene Welt (Einheit von Vater und Sohn bedeutet Einheit der Schöpfung – gegen die Manichäer). Gott schafft, indem der Vater dem Sohn das Werk zeigt, und indem der Sohn es „sieht", wird es durch ihn geschaffen.

> Der Vater zeigt dem Sohne, daß die Seelen auferweckt werden, weil die Seelen durch den Vater und den Sohn auferweckt werden und die Seelen nicht leben können, wenn ihr Leben nicht Gott ist. Wenn also die Seelen nicht leben können, wenn ihr Leben nicht Gott ist, wie sie selbst das Leben der Leiber sind, dann macht der Vater, was er dem Sohne zeigt, d. h. was er macht, durch den Sohn. Denn nicht dadurch, daß er es macht, zeigt er es dem Sohne, sondern dadurch, daß er es zeigt, macht er es durch den Sohn. Es sieht nämlich der Sohn, wie der Vater es zeigt, noch bevor etwas geschieht, und durch das Zeigen des Vaters und das Sehen des Sohnes geschieht das, was vom Vater durch den Sohn geschieht. So werden die Seelen auferweckt, wenn sie dieses Band der Einheit sehen können, wie nämlich der Vater zeigt und der Sohn sieht, und wie durch das Zeigen des Vaters und das Sehen des Sohnes dies geschieht, was weder der Vater noch der Sohn ist, sondern unter dem Vater und dem Sohne ist, was immer vom Vater durch den Sohn geschieht. Wer sieht das?[527]

Wenn das Erschaffen durch das Zeigen des Vaters und das Sehen des Sohnes geschieht, dann gilt das auch für die Neuerschaffung, die die Auferstehung der toten

---

[526] Christus hat alle zu erlösenden Teile des Menschen in sich und darum sind die Menschen in Christus. Vgl. *io. ev. tr.* XXIII,6: „Da beide tot waren, sollen beide auferstehen. Was heißt ‚beide'? Seele und Leib. Wie denn nun die Seele als eben durch den Gott Christus? Wie der Leib als eben durch den Menschen Christus? Es war ja auch in Christus eine menschliche Seele, die ganze Seele; nicht bloß die unvernünftige [animalische] Seele, sondern auch die vernünftige, welche Geist heißt."

[527] *Io. ev. tr.* XXIII,7 (CCL 36,237,14–28): „Demonstrat pater filio ut animae suscitentur, quia per patrem et filium animae suscitantur, nec possunt uiuere animae, nisi earum uita sit deus. si ergo non possunt uiuere animae, nisi earum uita sit deus, sicut ipsae sunt uita corporum, quod demonstrat pater filio, id est quod facit, per filium facit. non enim faciendo demonstrat filio, sed demonstrando facit per filium. uidet enim filius patrem demonstrantem antequam aliquid fiat, et ex demonstratione patris et uisione filii fit quod fit a patre per filium. sic animae suscitantur, si potuerint uidere istam unitatis coniunctionem, patrem demonstrantem, filium uidentem, et per patris demonstrationem et filii uisionem fieri creaturam, atque id fieri per patris demonstrationem et filii uisionem, quod nec pater sit nec filius, sed infra patrem et filium, quidquid fit a patre per filium. quis hoc uidet?"

Seele darstellt. Wer die Einheit von Vater und Sohn *sehen* kann, der „*sieht*" im Glauben, wie der Sohn in seinem Sehen gezeugt wurde, und zwar auf dieselbe Weise, wie es der Sohn ihm zeigt. Das bedeutet für den Menschen, im Sehen neu erschaffen zu sein: „So werden die Seelen auferweckt, wenn sie dieses Band der Einheit sehen können."[528] Die innertrinitarische Zeugung ist also gewissermaßen Modell der Glaubensvermittlung und Gegenstand des Glaubens. Wer den Sohn in der Einheit mit dem Vater sieht, der sieht seine Gottheit, wie der Sohn sich als Gezeigtes vom Vater sieht. Dann kann der Christ sich als Teil Christi „sehen" und hat somit Anteil an seiner Auferstehung.

[*io. ev. tr.* XXIII,8] Wie soll das trinitarische Zeigen und Sehen gedacht werden? „Was nimmst du die Zuflucht zu einem Gleichnisse von dir und zerstörst das Gleichnis Gottes in dir?"[529] Augustin warnt davor, dass Gleichnisse und Beispiele zum fleischlichen Denken [*carnales sensus*] verleiten. So bestünde das Problem des Arianismus darin, dass der Sohn vom Vater abhängig vorgestellt wird, wie der Lehrling vom Meister. Dieses Beispiel wird also zu fleischlich verstanden und legt darum ein unangemessenes Bild der Trinität nahe. Es ist für Augustin aber möglich, das Beispiel zu verbessern: Der Vater zeigt seinem Sohn das Haus, von dem er will, dass er es baut. So baut der Vater das Haus im Zeigen durch seinen Sohn. Dazu muss aber dem Sohn durch körperliche Worte das Werk gezeigt werden. Ein Zeichen wird ausgesprochen, damit vom väterlichen Geist dem Geist des Sohnes die Vorstellung gezeigt wird. Auch hier warnt Augustin davor, dass Gott nicht zu seinem Wort durch Worte spricht:

> Hat etwa Gott einen Leib, daß so etwas gewissermaßen aus seinen Lippen hervorgeht, und hat das Wort leibliche Ohren, in welche der Schall dringt? Halte alles Körperliche ferne, sieh auf die Einfachheit, wenn du einfältig bist. Wie aber wirst du einfältig sein? Wenn du dich nicht in die Welt verwickelst, sondern aus der Welt herauswickelst; indem du dich nämlich herauswickelst, wirst du einfältig sein. Erkenne, wenn du kannst, was ich sage, oder wenn du nicht kannst, glaube, was du nicht einsiehst. Du redest mit deinem Sohne, du redest durch das Wort; das Wort, das tönt, bist weder du noch dein Sohn.[530]

---

[528] *Io. ev. tr.* XXIII,7 (CCL 36,237,23–24): „Sic animae suscitantur, si potuerint uidere istam unitatis coniunctionem."

[529] *Io. ev. tr.* XXIII,8 (CCL 36,237,7–8): „Non est hoc ibi; quid pergis ad similitudinem tuam, et deles in te similitudinem dei?"

[530] *Io. ev. tr.* XXIII,8 (CCL 36,238,35–42): „Numquid habet deus corpus, ut quasi ex eius labiis hoc procedat; et habet aures corporis uerbum, in quas sonus ueniat? remoue omnia corporalia, simplicitatem uide, si simplex es. quomodo autem eris simplex? si te non mundo implicaueris, sed ex mundo explicaueris, explicando enim te simplex eris. et uide si potes quod dico, aut si non potes, crede quod non uides. dicis filio tuo, uerbo dicis; uerbum quod sonat, nec tu es, nec filius tuus."

Alle fleischliche Vielheit soll ablegt werden, damit die Einheit von Vater und Sohn ohne semantische Differenz[531] erkannt wird. Der Mensch bedarf der äußeren Worte, um eine Gleichheit im Denken und im Zeigen herzustellen. Vater und Sohn denken jedoch durch Zeigen und Sehen in einer geistigen Einheit, die keine äußere Vermittlung braucht. Einfältig [*simplex*] zu werden bedeutet, im Geiste so eins zu werden, dass die geistige Einheit von Vater und Sohn (synthetisch als zusammengesetzte Einheit) gedacht werden kann. Dieses innere „Zeigen" und „Schauen" ist auch das Modell für die Erleuchtung des inneren Wortes durch das göttliche Wort, wodurch das innere Wort *wahr* wird – d. h. eins und übereinstimmend. Dies wird erreicht, indem sich der Mensch aus der vielfältigen Welt und der Differenziertheit der leiblichen Sprache mit seinem Denken „herauswickelt" [*explicare*]. Explizieren bedeutet also für Augustin, zur einheitlich geistigen Erkenntnis vorzudringen.

Zeugen durch Zeigen

[*io. ev. tr.* XXIII,9] Der Mensch zeigt nur durch äußere Zeichen, die weder der Geist des Zeigenden noch der Geist des Sehenden einfach durschauen können: Es bleibt immer eine semantische Differenz, die niemals in Eindeutigkeit auflösbar ist. Wenn dieses körperliche Spracheverständnis überwunden ist, kann eingesehen werden, dass der Vater mit seinem Wort eine Einheit ist, weil er, indem er zeigt, den Sohn erzeugt. Der Mensch soll sich zu dieser geistigen Schau im Überstieg des Weltlichen erheben.[532]

> Dies alles ist nicht, was dein Geist ist; auch das sind Mittel. Verstanden wurde etwas durch diese Zeichen, die nicht sind, was dein Geist ist, noch was der Geist deines Sohnes ist: sondern all dies, was du mit dem Körper tust, ist unter deinem Geiste und unter dem Geiste deines Sohnes, und es kann dein Sohn deinen Geist nicht erkennen, außer du gibst ihm Zeichen mit dem Körper. Was tue ich also? Das trifft dort nicht zu, dort ist Einfachheit. Der Vater zeigt dem Sohne, was er macht, und dadurch, daß er zeigt, erzeugt er den Sohn. Ich weiß, was ich gesagt habe; allein weil ich auch weiß, zu wem ich es gesagt habe, so möge einmal das Verständnis dafür erwachen. Wenn ihr jetzt nicht begreifen könnt, was Gott ist, so begreifet wenigs-

[531] Darunter soll hier die Differenz von Signifikant und Signifikat verstanden werden, die bei Augustin nicht in eine Identität natürlicher Sprache aufgelöst werden kann. Es bleibt zwischen äußerem und innerem Wort immer eine Differenz, da derselbe Begriff durch viele verschiedene Worte angegeben werden kann.

[532] *Io. ev. tr.* XXIII,6: „Christus ist das Wort, Christus ist das Wort Gottes, bei Gott, Christus ist das Wort und das Wort ist Gott, Christus ist Gott und das Wort, der eine Gott. Dahin geh, o Seele, verachte oder übersteige das übrige; dahin geh."

> tens, was Gott nicht ist; ihr werdet weit voranschreiten, wenn ihr von Gott nichts anderes denket, als was er ist.[533]

Normalerweise wird das innere Wort (Gedanken) dem Kommunikationspartner, der noch nicht weiß, was er wissen soll, durch das äußere Wort angezeigt. Dann wäre der Sohn ohne den Vater unwissend, und genau dies ist es, was Augustin ausschließen will. Dem Sohn wird gerade nicht durch ein äußeres Wort neues Wissen gezeigt, sondern er ist das angezeigte innere Wort, und als solches *ist er das Gezeigte und Geschaute*. Der Sohn ist dem Vater gleich, weil er das vollkommene Wort (Wissen) von ihm ist. In dieser Struktur gleichen sich Gottes Geist und menschlicher Geist in der Zeugung des inneren Wortes aus dem Wissen (vgl. B.II.7.).

Gott ist zwar Geist (Joh 4,24), aber kein veränderlicher Geist. Augustin erklärt das Wesen des veränderlichen Geistes durch den Tod. Wo ein Wechsel im Sein stattfindet, da ist ein Ort „Tod" dazwischen, da Tod gerade das Aufhören eines Zustandes bezeichnet.

> Gemäß der Veränderlichkeit dieses Lebens kann man sie auch sterblich nennen; denn wenn sie weise lebte und wird unweise, so ist sie zum Schlimmen gestorben; wenn sie unweise lebte und weise wird, so ist sie zum Besseren gestorben. Denn daß es einen Tod zum Schlimmeren und einen Tod zum Besseren gibt, lehrt uns die Schrift [Mt 8,22; Eph 5,14; Joh 5,25].[534]

Die geistige Auferstehung ist ein Aufleben zum Besseren. Indem der Mensch aber nicht mehr das ist, was er vorher war (alter Mensch), ist er durch dieses „Aufhören" gestorben. Es gibt also auch ein Sterben zum Besseren (Kol 2,20; 3,3). Mit Christus zu sterben bedeutet, zu einem neuen Leben aufzuerstehen:

> Indem sie wieder aufleben, sterben sie zum Besseren, weil sie auch durch Wiederaufleben das nicht sein werden, was sie waren; das Aufhören dessen aber, was war, ist Tod. Aber vielleicht nennt man den Übergang zum Besseren nicht Tod? Jedoch der Apostel nannte das Tod: „Wenn ihr aber mit Christus abgestorben seid den

[533] *Io. ev. tr.* XXIII,9 (CCL 36,238,5–15): „Haec omnia non sunt quod animus tuus; etiam ista media sunt; intellectum est aliquid per haec signa, quae non sunt quod animus tuus, nec quod animus filii tui; sed hoc totum quod corpore agis, infra animum tuum est, et infra animum filii tui; nec potest cognoscere animum tuum filius tuus, nisi dederis ei signa de corpore. quid igitur facio? non est hoc ibi, simplicitas ibi est. pater ostendit filio quod facit, et ostendendo filium gignit. uideo quid dixerim; sed quia uideo et quibus dixerim, fiat in uobis intellectus iste quandoque. nunc si non potestis comprehendere quid sit deus."

[534] *Io. ev. tr.* XXIII,9 (CCL 36,238,32–239,36): „Secundum mutabilitatem uitae huius et mortalis dici potest, quia si uiuebat sapienter, et desipit, mortua est in deterius; si uiuebat insipienter, et sapit, mortua est in melius. nam esse mortem in deterius, esse mortem in melius scriptura nos docet."

> Anfangsgründen dieser Welt, was machet ihr Vorschriften, als lebtet ihr noch von der Welt?“ [Kol 3,3]. Und wiederum: „Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist verborgen mit Christus in Gott“. Er will, daß wir sterben, um zu leben, weil wir so gelebt haben, daß wir starben. Was immer also vom Besseren zum Schlimmeren und vom Schlimmeren zum Besseren stirbt, das ist Gott nicht, weil weder die höchste Güte zum Besseren, noch die wahre Ewigkeit zum Schlimmeren sich wandeln kann. Denn wahre Ewigkeit ist da, wo keine Zeit ist.[535]

Von Gott heißt es aber in der Schrift, dass er die wahre Unsterblichkeit besitzt (1 Tim 6,16). Wo also kein Tod (ein Vergehen und Übergehen der Zeit) ist, dort ist wahre Ewigkeit. Folglich muss auch alles Veränderliche/Zeitliche/Sterbliche überstiegen werden, indem es als solches stirbt. Dann ist das Übergängliche zum Unvergänglichen übergegangen. Dieser Überstieg ist der Tod des fleischlichen Sinnes, und dies bedeutet, von Gott nicht mehr fleischlich, sondern geistig zu denken. Die Sinneserkenntnis ist auf die vergängliche Vielheit des *mundus sensibilis* ausgerichtet, also für eine Gotteserkenntnis inadäquat. In der Negation der sinnlichen Erkenntnismöglichkeit Gottes (einem Nicht-Wissen Gottes) ist der Mensch zumindest als der alte (sinnlich/fleischliche) Mensch gestorben, der von Gott fleischlich dachte (damit die mögliche Götze negiert), und hat damit die Grenze zum geistigen Leben bereits überschritten (ie. *transitus* als geistige Auferstehung).[536] Gott als

---

[535] *Io. ev. tr.* XXIII,9 (CCL 36,239,41–51): „Reuiuiscendo moriuntur in melius, quia et reuiuiscendo non erunt quod erant; non esse autem quod erat, mors est. sed forte, si in melius est, non appellatur mors? appellauit illam mortem apostolus: si autem mortui estis cum christo ab elementis huius mundi, quid adhuc uelut uiuentes de hoc mundo decernitis? et iterum: mortui enim estis, et uita uestra abscondita est cum christo in deo. mori nos uult ut uiuamus, quia uiximus ut moreremur. quidquid ergo et a meliore in deterius, et a deteriore in melius moritur, non est hoc deus; quia neque in melius ire potest summa bonitas, neque in deterius uera aeternitas. uera enim aeternitas est, ubi temporis nihil est.“

[536] Vgl. Cameron, Michael, „Transfiguration: Christology and the Roots of Figurative Exegesis in St. Augustine“, in: *Studia Patristica* 33 (1997), S. 44–45: „This overview of Augustine's use of Phil 3,21 suggests a conscious use of the past tense of transfiguro in order to fuse the eschatological and earthly moments of Christ's saving work. Aside from the legitimacy conferred by the authority of his source, what understanding offered Augustine the license to do this? I suggest a possible answer lies along the misty border where rhetoric and religion meet, where the pressure to express the inexpressible forces theology into creative paths.“ Vgl. Phil 3,21: „Der unsern geringen Leib verwandeln wird [reformavit. Fut. I].“ Cameron geht davon aus, dass Augustin das „Verwandeln“, „tranfiguro“ oder „reformare“ absichtlich den Tempus Perfekt unterlegt, damit die Verwandlung und Auferstehung bereits in der Gegenwart begonnen hat und nicht gänzlich ausstehende Zukunft ist. Diese Lesart scheint bei Augustin vor allem in Kombination mit Joh 3,18 und Joh 5,24 zu entstehen. Was erlaubte Augustin Phil 3,21 nicht im Literalsinn aufzufassen? Die Legitimation entnahm Augustin einer anderen Schriftstelle, die methodengemäß als Ergänzung gelesen wird. Augustin präsentisch-eschatologische Lesart muss also nicht als eine illegitime Manipulation des Wortlautes verstanden werden. Au-

Einheit und Geist zu erkennen – vermittelt durch den Sohn, der mit dem Vater eine ganze geistige Einheit ist – ist die sachliche Bestimmung der wahren Religion.

Interdependenz von Gottes Geist und Menschengeist

[*io. ev. tr.* XXIII,10] Wenn Gott nicht an sich erkannt werden kann, soll erkannt werden, was er nicht ist. Wenn der Mensch aber das Nächste nach Gott erkennt – die Seele –, dann hat er darin umgekehrt erkannt, was Gott nicht ist:

> Doch laß draußen sowohl dein Kleid wie dein Fleisch, steig hinab in dich, tritt ein in dein Inneres, in deinen Geist, und betrachte dort, was ich sagen will, wenn du kannst. Denn wenn du von dir selbst ferne bist, wie kannst du da Gott dich nähern? Ich sprach von Gott, und du glaubtest, du würdest es verstehen; ich rede von der Seele; ich rede von dir; erfasse es, da will ich dich erproben. Denn ich schweife nicht weit ab nach Beispielen, indem ich von deinem Geiste ein Gleichnis geben will in der Richtung auf deinen Gott hin, da ja selbstverständlich der Mensch nicht im Leibe, sondern im Geiste nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde. In seinem Gleichnisse wollen wir Gott suchen, in seinem Bilde wollen wir den Schöpfer erkennen. Da drinnen wollen wir, wenn wir können, das finden, was wir sagen, wie nämlich der Vater dem Sohne zeigt und der Sohn sieht, was der Vater zeigt, bevor etwas vom Vater durch den Sohn geschieht. Aber wenn ich es sage, und du es verstehst, so sollst du auch so nicht sofort meinen, jenes sei so, damit du die ehrfurchtsvolle Gesinnung bewahrest, die ich von dir gewahrt wissen möchte und wozu ich dich ganz besonders auffordere, d. h. damit du, wenn du nicht zu begreifen vermagst, was Gott ist, es nicht für gering achtest zu wissen, was er nicht ist.[537]

Selbstreflexion und Introspektion[538] sind der Gang christlichen Denkens. „For Augustine it is always the eternal or immortal in us which either reflects the divine

---

gustin ist durchaus bemüht diese Lesart als Interpretation zu begründen, die konsequent aus seiner Methode hervorgeht.

[537] *Io. ev. tr.* XXIII,10 (CCL 36,239,5–240,21): „Sed relinque foris et uestem tuam et carnem tuam, descende in te, adi secretarium tuum, mentem tuam, et ibi uide quod uolo dicere, si potueris. si enim tu ipse a te longe es, deo propinquare unde potes? dicebam de deo, et intellecturum te arbitrabaris; de anima dico, de te dico; intellege, ibi te probabo. non enim ualde longe pergo in exempla, quando de mente tua uolo aliquam similitudinem dare ad deum tuum; quia utique non in corpore, sed in ipsa mente factus est homo ad imaginem dei. in similitudine sua deum quaeramus, in imagine sua creatorem agnoscamus. ibi intus, si potuerimus, inueniamus hoc quod dicimus, quomodo demonstret pater filio, et filius uideat quod demonstrat pater, antequam fiat aliquid a patre per filium. sed cum dixero et intellexeris, nec sic putes iam illud aliquid tale esse, ut serues ibi pietatem, quam uolo a te seruari, et praecipue moneo; id est, ut si non uales comprehendere deus quid sit, parum non tibi putes esse scire quid non sit."

[538] Vgl. Cassidy, *Per Christum*, S. 139–140. Cassidy zeigt auf, dass damit keine cartesianische Wendung nach Innen – verstanden als Abkehr vom Äußeren im Sinne einer statischen Selbst-

presence or expresses our likeness to God. In this context, the exhortation to enter within is identical to that which calls on us to follow the path of eternal life to be found only in Christ."[539] Augustin versucht anhand der Analyse des menschlichen Geistes ein naheliegendes und erkennbares Beispiel dafür zu geben, wie Gottes Geist gedacht werden kann. Dies setzt das interdependente Verhältnis von göttlichem und menschlichem Geist voraus, sodass eine Einsicht in einen der beiden umgekehrt Rückschlüsse für den anderen ermöglichen (vgl. *conf.* X,11,18 & Kap.B.II.1). Im Bild, das der menschliche Geist von Gott abgibt, ist in der Weise, wie der Geist sein Wissen sieht, erkennbar, wie der Sohn vom Vater gezeugt ist, bzw. zumindest gibt der Blick in den menschlichen Geist ein kritisches Wissen, was Gott nicht ist.

[*io. ev. tr.* XXIII,11] Augustin gelangt nun zum Kern seiner Analyse von Joh 5,19: „Der Sohn kann nichts von sich aus tun, sondern nur, was er den Vater tun sieht." Die Interpretation erfolgt, indem Augustin das Urbild, die Trinität, auf das Abbild, den menschlichen Geist, bezieht und diese beiden sich gegenseitig auslegen lässt. Hier zeigt sich deutlich die Interdependenz von trinitarischem Dogma und philosophischer Noetik bei Augustin.

> Siehe, in deinem Geiste sehe ich zwei Dinge, dein Gedächtnis und dein Denken, d. h. eine gewisse Sehkraft und ein gewisses Schauen deines Geistes. Du siehst etwas, du nimmst es wahr mit den Augen und übergibst es dem Gedächtnis; da drinnen ist, was du dem Gedächtnis übergeben hast, im Verborgenen hinterlegt wie in einer Scheune, wie in einer Schatzkammer, wie in einem abgelegenen Raume und innersten Heiligtum. […] Ist etwa in diesem Augenblicke Karthago darin entstanden? Es war schon darin, aber verborgen. Warum war es darin verborgen? Weil dein Geist auf etwas anderes gerichtet war; als aber dein Denken zu dem hingelenkt wurde, was in deinem Gedächtnis war, wurde es dadurch affiziert, und es entstand eine gewisse geistige Anschauung [*visio*]. Vorher war keine Anschauung [*visio*] da, sondern bloß das Gedächtnis; als das Denken sich dem Gedächtnis zuwandte, entstand die Anschauung [*visio*]. Es zeigte also dein Gedächtnis deinem Denken Karthago, und was in ihm war, bevor du es beachtetest, das zeigte es dem darauf gerichteten Denken. Siehe es ging vom Gedächtnis ein Zeigen aus, es entstand im Denken eine Anschauung, und es eilten dazwischen keine Worte hin und her, es wurde vom Körper aus kein Zeichen gegeben; du hast weder gewinkt, noch geschrieben, noch einen Laut von dir gegeben, und doch sah das Denken, was das Gedächtnis zeigte. […] Der Vater empfängt das, was er dem Sohne zeigt, nicht von

fixierung – gemeint ist, sondern vielmehr die Wendung nach Innen zur Bestimmung und Klärung des Willens, der der Liebe dient und stets auch nach außen gerichtet ist.

[539] Cassidy, *Per Christum*, S. 138.

außen her, alles vollzieht sich innerlich, weil es außerhalb überhaupt kein Geschöpf geben würde, wenn es der Vater nicht durch den Sohn gemacht hätte.[540]

Im Geist des Menschen sind zwei Instanzen vorhanden, die an dieser Stelle von herausragender Relevanz sind: Gedächtnis und Denken. Im Gedächtnis wird das Gesehene hinterlegt im Verborgenen [*in abdito*] wie in einer Schatzkammer oder im Allerheiligsten [*thesauro, quasi in secretario*]. Wenn Augustin nun das Wort „Karthago" sagt, werden durch den Schall die Ohren berührt und die Sinne leiten die Berührung an den geistigen Sinn [*sensus animae*] weiter. Karthago ist aber als Vorstellung nicht durch das äußere Wort in den Geist getragen worden (der Signifikant transportiert nicht das Signifikat!); überdies gibt es nun nicht so viele Karthagos, wie es erinnernde Seelen gibt. Wenn aber der Geist wechselt von dem, was er gerade gedacht hat, durch das Zeichen aufgefordert, und sich der bisher verborgenen Vorstellung Karthagos zuwendet, dann entspricht das der Struktur von Zeigen und Sehen – wie bei Vater und Sohn. Das, was erinnert wird, ist nämlich schon zuvor im Gedächtnis gewesen und kommt nicht erst durch das Zeichen hinein (Signifikanten verweisen auf das Signifikat und nicht auf den Referenten – d. h. nach innen, nicht nach außen!). Im Gedächtnis wird die Vorstellung aufgerufen und „zeigt" sich dem Denken. Wendet das Denken [*cogitatio*] seine Aufmerksamkeit auf die gezeigte Vorstellung, entsteht eine Anschauung [*visio*].

Das Gedächtnis ist das Zeigen [*demonstratio*], das Denken ist das Sehen [*visio*]. Zwischen Gedächtnis und Denken wechseln aber keine Worte, wie zwischen zwei menschlichen Geistern. Diese Anschauung ist ganz geistig, ganz innerlich. Augustin spricht dem Gezeigten und dem Gesehenen sogar gleiche (geistige) Substanz zu [*eiusdem substantiae est*], was ein Beispiel für die Gleichwesentlichkeit von Vater und Sohn sein soll. „Von der gleichen Substanz ist das, was sich zeigte, und

[540] *Io. ev. tr.* XXIII,11 (CCL 36,240,1–7;10–27;41–44): „Ecce in mente tua uideo aliqua duo, memoriam tuam et cogitationem tuam, id est, quasi aciem quamdam et obtutum animae tuae. uides aliquid, et per oculos percipis, et commendas memoriae; ibi est intus quod memoriae commendasti, in abdito reconditum quasi in horreo, quasi in thesauro, quasi in secretario quodam et penetrali interiore. […] numquid tot sunt carthagines quot animae uestrae? omnes uidistis per nomen hoc: per quatuor has syllabas notas uobis, erumpentes ex ore meo, tactae sunt aures uestrae, tactus est sensus animae per corpus, et ab alia intentione reflexus est animus ad id quod ibi erat, et uidit carthaginem. numquid tunc est ibi carthago facta? iam ibi erat, sed latebat. quare ibi latebat? quia animus tuus in aliud adtendebat; cum uero reflexa est cogitatio tua ad id quod erat in memoria, inde formata est, et uisio quaedam animi facta est. antea non erat uisio, sed erat memoria; reflexa cogitatione ad memoriam, facta est uisio. demonstrauit ergo memoria tua cogitationi tuae carthaginem, et quod in illa erat antequam intenderes, conuersae ad se intentioni cogitationis ostendit. ecce facta est a memoria demonstratio, facta est in cogitatione uisio; et nulla uerba in medio cucurrerunt, nullum ex corpore signum datum est: nec innuisti, nec scripsisti, nec sonuisti; et tamen cogitatio uidit quod memoria demonstrauit. […] pater quae demonstrat filio, non accipit extrinsecus; intus totum agitur; quia nihil creaturarum esset extrinsecus, nisi hoc pater fecisset per filium."

das, was es sich zeigte."[541] Alles, was erinnert wurde, ist im Gedächtnis verborgen, kann aber wieder geschaut werden, auch wenn die äußeren Dinge abwesend sind. Die Bilder bzw. das Geschaute [*species*] sind aber immer zuerst von außen aufgenommen worden [*Haec omnia forinsecus accepisti*][542]. Der Vater empfängt seine Gedanken aber nicht von außen, sodass er sie danach seinem Sohn zeigt. Wie das Gedächtnis dem Denken seine Gedanken zeigt, so zeigt der Vater dem Sohn die Geschöpfe – jedoch nicht als schon gemachte Geschöpfe (gesehene Dinge), sondern als zu machende Geschöpfe (geschaffen sind sie im Akt der Schau des Gezeigten). Wie aber die Anschauung im menschlichen Denken durch das Zeigen entsteht[543], so ist in vergleichbarer Weise auch der Sohn durch das Zeigen des Vaters gezeugt. „In der Weise aber erzeugt das Zeigen des Vaters das Sehen [*visio*] des Sohnes, wie der Vater den Sohn zeugt. Das Zeigen erneuert nämlich das Sehen [*visio*], nicht das Sehen [*visio*] das Zeigen."[544] Von diesem Abbild, das die Struktur menschlichen Denkens zu erkennen gibt, kann zumindest geringe Einsicht darin genommen werden, wie der Vater und der Sohn durch Zeigen und Sehen eine geistige und wesensgleiche Einheit darstellen (vgl. Kap.B.II.7). Durch die Selbstreflexion des menschlichen Denkens zeigt sich dem Menschen darüber hinaus ein Vorwissen zum Glauben an Gott. Noch muss nämlich das geglaubte Vorwissen genügen, was mehr darin besteht, Gott im Nichtwissen zu wissen [*loquor vobis quid non sit Deus, non ostendo quid sit*], d. h. ihn zumindest von allen Scheinbildern zu unterscheiden und nur den Menschen als wahres Bild zuzulassen.

In *de trinitate* (XII,4,4; XIV,8,11; XV,10,18; XV,21,40) geht Augustin den Weg von der menschlichen Seele aus, um die Struktur des inneren Wortes zu erschließen. Hier im Johanneskommentar wendet Augustin die Worte des Evangeliums zur Auslegung des menschlichen Denkens an. Die Hermeneutik ist als Schau durch einen Spiegel zwar vorläufig. Zugleich ist die Erkenntnis des Prinzips allen Denkens aber auch die Selbstreflexion und die Selbstunterscheidung dieses Denkens. Wie nämlich Gott im Nichtwissen (was er alles nicht ist: Menschenwort) gewusst

---

[541] *Io. ev. tr.* XXIII,11 (CCL 36,240,27–28): „Eiusdem autem substantiae est, et quae demonstrauit, et cui demonstrauit."

[542] Diese Aussage erinnert sehr an Aristoteles' Position „Es ist nichts im Verstand, was nicht zuvor in den Sinnen ist." Es scheint an dieser Stelle zumindest naheliegend, dass Augustin nicht von einer Präexistenz von intelligiblen *species* im menschlichen Geist ausgeht (Ideenlehre), sondern vielmehr davon, dass die erkannten Inhalte von außen stammen. Vgl. den Exkurs zur Einordnung der Ideenlehre S. 171, Anm. 62; der Illuminationslehre S. 709, Anm. 857 und der Bedeutung der Sinneserkenntnis S. 740, Anm. 956.

[543] Als ein solches inneres Zeigen des göttlichen Wortes kann die Erleuchtung des inneren Lehrers verstanden werden, der sich als Signifikat dem Verstehen der äußeren Worte zeigt und somit eine neue Seele zeugt, die ihn hinter den Zeichen erkennen kann. Dieses Sehen ist die geistige Auferstehung.

[544] *Io. ev. tr.* XXIII,11 (CCL 36,241,56–58): „Sic autem demonstratio patris filii uisionem gignit, quemadmodum pater filium gignit. demonstratio quippe generat uisionem, non uisio demonstrationem."

wird, so muss sich auch der Mensch von allem fleischlichen und leiblichen (was er als Geist nicht ist) unterscheiden, d. h.: keine Götze verehren und nicht sündigen.

Es kann nun die Frage gestellt werden, ob dieses Modell der Trinität zuerst auf den menschlichen Geist von Augustin angewendet wurde oder umgekehrt – der Ternar von Einsicht, Gedächtnis und Wille zuerst auf die Trinität. Damit in Zusammenhang stünde die Frage, ob Augustin dieses Modell zuerst philosophisch (in *de trinitate*) oder zuerst exegetisch im Johanneskommentar entwickelt hat. War zuerst das philosophische Konzept der Trinität oder zuerst der Schriftbefund? Wird die Heilige Schrift durch ein trinitarisches Konzept gelesen und zurechtgelegt oder ist die Trinität Produkt der Schriftauslegung? Wollte man Ersteres behaupten, so würde der katholischen Position, namhaft des Thomas von Aquin, widersprochen, insofern die trinitarische Natur Gottes nur aus der Offenbarung erkannt werden kann (S.Th. I q. 12 a. 1–13; q. 32 a. 1–4).[545] Den Nachweis eines (griechisch-) philosophischen Ursprungs des Trinitätsdenkens ist ebenfalls kaum zu führen.[546] Insofern Augustin zwischen Urbild (Trinität) und Abbild (Heiliger

[545] Vgl. Ruhstorfer, Karlheinz, „Humane Relevanz, Zur bleibenden Bedeutung der klassischen Trinitätslehre (Thomas von Aquin) angesichts einer aktuellen Kontroverse", in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 3 (2004), S. 45–57, hier: S. 51. So auch Augustin, vgl. *io. ev. tr.* XCVII,1: „Wer ist es, der ihn als Trinität erkannt hätte, wenn er sich nicht selbst so hätte kundgeben wollen?"

[546] Brachtendorf legt eine direkte Übernahme von neuplatonischem Hypostasendenken in Augustins Trinitätsdenken nahe. Vgl. *Augustins ‚Confessiones'* Darmstadt 2005, S. 28: „Die Lehre von den drei göttlichen Hypostasen gewann Einfluss auf die systematische Ausarbeitung der Trinitätslehre, insbesondere bei Augustinus, der allerdings eine Reihe von Modifikationen vornahm um Plotins Entwurf den christlichen Rahmenbedingungen anzupassen." In Anbetracht der Tatsache, dass die Hauptquelle des trinitarischen Denkens die Bibel ist und die Trinitätslehre Augustins schlussendlich (*trin.* XIV–XV) kaum noch etwas mit der neuplatonischen Hypostasenlehre zu tun hat und der einzige explizite neuplatonische Ausgangspunkt der Sophistes-Ternar (*Sophistes* 241b: Sein, Leben, Denken) ist, der in den psychologischen Kontext eingebracht wird, scheint eine Rezeption der Trinität aus der Philosophie nur aufgrund der oberflächlich betrachteten Dreizahl der Hypostasen und Personen behauptet werden zu können. Vgl. Koch, Josef, „Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter", in: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Werner Beierwaltes (Hrsg.), Darmstadt 1969, S. 317–342, hier: S. 323: „Dieses Zeugnis [*conf.* VII,10] darf man natürlich nicht dahin auslegen, als wolle Augustin sagen, er sei durch die Schriften Plotins erstmalig zur Erkenntnis der Trinitätslehre gekommen." Jeder Versuch, Augustins Prinzipienlehre als direkte Rezeption auszuweisen, basieren in der Regel auf konstruierten Abhängigkeiten, die einer höchst spekulativen Textinterpretation bedürfen, bspw. welche *platonischen Bücher* Augustin [*conf.* VII,9,13] gelesen haben soll und ob Porphyrios Parmenideskommentar als Vermittler trinitarischen Denkens damit gemeint sein kann. Auch wenn Augustin sicher viel von den griechischen Philosophen rezipiert hat. Würde die Trinitätslehre aus der griechischen Philosophie stammen und wäre kein Proprium des Offenbarungswissens, ergäben sich offensichtliche Widersinnigkeiten in der christlichen Dogmatik. Vgl. Hadot, Pierre, „Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide", in: *Revue des Études Grecques* 74 (1961), S. 423–438. Vgl. S. 250, Anm. 375.

Schrift) ein spiegelbildliches Verhältnis sieht, ist es vielleicht gar nicht sinnvoll und möglich, entscheiden zu wollen, ob Schriftbefund oder Konzept der Trinität zuerst feststanden.[547] Augustins speculative Methode versucht nämlich durch den Ausgangspunkt der Heiligen Schrift die Struktur des menschlichen Denkens im Spiegel des innertrinitarischen Verhältnisses freizulegen.

Über die größeren Werke, die Gott zeigen wird

[*io. ev. tr.* XXIII,12] „Noch größere Werke wird er ihm zeigen" (Joh 5,20). Augustin hat bereits herausgestellt, dass nicht nur dem Sohn etwas gezeigt wird, sondern indem es in ihm gezeigt wird, ist es durch den Menschgewordenen den Menschen gezeigt worden. Sehen die Menschen das Gezeigte, dann werden durch diese Schau ihre Seelen neu geschaffen, d. h. zu einem neuen Leben erweckt.

> „Er wird zeigen", gleichsam in der Zeit, somit als dem in der Zeit Mensch gewordenen; denn Gott das Wort ist nicht geworden, durch welches vielmehr alle Zeit geworden ist, aber Mensch geworden ist Christus in der Zeit. Es ist bekannt, unter welchem Konsul, an welchem Tage die Jungfrau Maria Christus, den sie vom Heiligen Geiste empfangen, geboren hat; also ist Mensch geworden in der Zeit derjenige, durch welchen, sofern er Gott ist, alle Zeit geworden ist.[548]

In der Zeit ist Gott ein geschichtliches Zeichen geworden, das als solches etwas von sich Verschiedenes anzeigt. Das Werk ist größer, weil es mehr ist als die Heilung des gelähmten Leibes; es handelt sich um die Auferstehung des Leibes. Auferstehen und Gezeigt-Bekommen werden von Augustin verknüpft. In der leiblichen Auferstehung *zeigt* sich Christus als unsterbliche Gottheit, und wer im Leib des Auferstandenen diese Gottheit *sieht*, ist durch diese Erkenntnis performativ ebenso im Geist zum ewigen Leben auferstanden. Der Glauben, der im Zeichen die bezeichnete Gottheit sieht, ist für Augustin analog zur Zeugung des Sohnes aus dem Vater zu verstehen.

[*io. ev. tr.* XXIII,13] Der Sohn macht lebendig, welche er will (Joh 5,21) bezieht sich gemäß Augustin auf die Auferstehung der Seele [*resurrectionem animarum/*

---

[547] Nach La Bonnardière fällt die Abfassung des *trac*. XXIII in das Jahr 418, zur selben Zeit setzt Schindler (S. 10) ebenfalls die Abfassung von trin. XV an. Da diese Datierungen jedoch häufig aufgrund inhaltlicher Parallelen erfolgen, sind sie vom Verdacht der Zirkularität nie ganz zu befreien. Vgl. S. Aurelii Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus. Quelle: http://www.augustinus.it/latino/ commento_vsg/index2.htm. Letzter Zugriff: 25.6.20.

[548] *Io. ev. tr.* XXIII,12 (CCL 36,241,11–16): „Demonstrabit, quasi temporaliter; ergo quasi homini facto in tempore, quia uerbum deus non est factus, per quem omnia facta sunt tempora; sed homo factus christus in tempore. apparet quo consule, quo die conceptum de spiritu sancto uirgo maria peperit christum; ergo homo factus est in tempore, per quem deum facta sunt tempora."

secundum spiritum[549]]. Die Auferstehung des Leibes ist angesprochen in der Aussage, dass der Vater dem Sohn alles Gericht übergeben hat (Joh 5,22). „Die Auferstehung der Seelen geschieht durch die ewige und unveränderliche Wesenheit des Vaters und des Sohnes; die Auferstehung der Leiber aber geschieht durch die zeitliche, dem Vater nicht gleichewige Verwaltung [*dispensatio*] der Menschwerdung des Sohnes."[550] Beide erwecken aber dieselbe Person auf, der eine im Geiste, der andere dem Fleisch nach (Joh 5,21: „Wie der Vater […] so macht auch der Sohn lebendig"). Dass der Sohn genauso geehrt wird wie der Vater (Joh 5,23), bedeutet, dass im Sohn dieselbe Gottheit erkannt wird wie die des Vaters. Insofern Christus aber Mensch ist, wird der Vater größer als der Sohn genannt (Joh 14,28). Sofern er als Gott erkannt wird, ist der Mensch in der Schau der ewigen Substanz Gottes geistig zum ewigen Leben auferstanden.

Was bedeutet es, die ewige göttliche Substanz des Sohnes erkannt zu haben? Augustin verweist darauf unzählige Male: Die Gottheit im Sohn zu erkennen bedeutet, den Vers Joh 1,1 „Im Anfang war das Wort […]" wahrheitsgemäß verstehen zu können. Das gesamte Evangelium kann als Lehrvortrag verstanden werden, um den Menschen dazu zu befähigen, das Fleisch Christi so zu „lesen" und zu verstehen, dass die Bedeutung dieses Verses „gesehen", d. h. erkannt wird. Aus diesem Grund versteht Augustin auch das Johannesevangelium und seinen Johanneskommentar als didaktische Anleitung, um den Menschen vom fleischlichen Urteil zur Erkenntnis des göttlichen Wortes hinüberzuführen (*transitus*). Ebenso wie im Fleisch die Gottheit aufgefasst wird,[551] so muss im äußeren Wort der Heili-

[549] Augustin gebraucht die beiden Wörter Auferstehung der Seele (*anima*) und Auferstehung des Geistes (*spiritus*) synonym.

[550] *Io. ev. tr.* XXIII,13 (CCL 36,242,10–13): „Resurrectio animarum fit per substantiam patris et filii aeternam et incommutabilem; resurrectio uero corporum fit per dispensationem humanitatis filii temporalem, non patri coaeternam."

[551] Vgl. *io. ev. tr.* LIX,3: „‚Wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat', weil der Vater und der Sohn einer Natur sind, so wird nach dem Maßstab derselben Worte, wonach es heißt: ‚Wer den aufnimmt, den ich senden werde, nimmt mich auf', die Folgerung unabweisbar scheinen, daß auch der Sohn und der Apostel einer Natur sind. Man könnte zwar nicht unpassend die Sache noch anders auffassen, weil ja jener ‚Riese, der frohlockte, seinen Weg zu laufen', von doppelter Substanz ist; denn das Wort ist Fleisch geworden, d. h. Gott ist Mensch geworden. Demnach könnte es scheinen, er habe es so gemeint: ‚Wer den aufnimmt, den ich senden werde, der nimmt mich auf' nach der Menschheit; ‚wer aber mich aufnimmt' nach der Gottheit, ‚nimmt den auf, der mich gesandt hat'. Allein da er dies sagte, wurde von ihm nicht die Einheit der Natur, sondern die Autorität des Senders im Gesandten betont. So also soll jeder den Gesandten aufnehmen, daß er in ihm den Sender erblickt. Wenn du also Christus in Petrus erblickst, wirst du den Lehrer des Jüngers finden; wenn du aber den Vater im Sohne erblickst, wirst du den Erzeuger des Eingeborenen finden; und so nimmst du in dem Gesandten ohne jeden Irrtum den Sender auf." Vgl. Daley, Brian E., „The Giant's Twin Substances: Ambrose and the Christology of Augustine's Contra Sermonem Arianorum", in: *Augustine, Presbyter Factus Sum*, Joseph T. Lienhard, Earl C. Muller, Roland J. Teske (Hrsg.), New York 1993, S. 477–495, hier: S. 481: „The most obvious clue to a link with Ambrose here is

gen Schrift das absolute Signifikat (*verbum dei*) in der Reflexion zum inneren Wort (*verbum intimum*) erkannt werden.

[*io. ev. tr.* XXIII,14] „Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat [*habet*] das ewige Leben" (Joh 5,24) und „er wird nicht ins Gericht kommen, sondern *ist* vom Tode zum Leben hinübergegangen [*transit*]" (Joh 5,24). Beide Aussagen sind im Präsens formuliert. Aus dieser Zeitform kann der Rückschluss gezogen werden, dass Augustin diese Aussagen nicht auf das ausstehende und zukünftige „größere Werk" der Auferstehung des Leibes bezieht, sondern auf das gegenwärtige Werk der Auferstehung des Geistes. Diese präsentisch-eschatologische Unterscheidung erfolgt im Glauben und Hören auf die Worte des Sohnes. Wer glaubt (sieht), was ihm gezeigt (zu hören gegeben) wird, der ist zum ewigen Leben übergegangen, weil er durch den Sohn, der das Leben vom Vater in sich selbst hat, das ewige Leben erhält, das bedeutet: von der Menschennatur Christi zu seiner Gottnatur überzugehen. Dieser Übergang ist ein Vorgang der Hermeneutik des Geistes, der die Inkarnation des Wortes spiegelt.

[*io. ev. tr.* XXIII,15] Die Auferstehung durch den Glauben nennt Augustin *sapientia*. Die Erkenntnis der ewigen Prinzipien wurde in *de trinitate* gerade als *sapientia* von der *scientia* unterschieden. Weise zu werden und das metaphysische Prinzipienwissen zu erlangen bedeutet also, in Christus das verborgene *verbum in principio* zu erkennen.[552] Die Auferstehung des Geistes erfolgt durch die gleichewige Substanz des Vaters und des Sohnes, die Auferstehung des Leibes aber durch den zeitlichen Menschensohn.

> ‚Und er gab ihm die Macht, auch Gericht zu halten', nicht bloß die Seelen durch Glaube und Weisheit zu erwecken, sondern auch Gericht zu halten. Warum aber das? ‚Weil er der Menschensohn ist.' Es bewirkt also der Vater etwas durch den Menschensohn, was er nicht durch seine, mit dem Sohne gemeinsame Wesenheit vollbringt, z. B. die Geburt, die Kreuzigung, den Tod, die Auferstehung denn nichts von dem trifft beim Vater zu, so auch die Auferstehung der Leiber. Denn die Auferweckung der Seelen bewirkt der Vater aus seiner Wesenheit durch die Wesenheit des Sohnes, in welcher er ihm gleich ist; werden ja die Seelen teilhaft jenes unwan-

Augustine's reference to Christ as a 'twin-substanced giant', geminae gigas substantiae [contra sermonem arrianorum VIII,6] a striking phrase from Ambrose's Christmas hymn, Veni, redemtor gentium, which Augustine and later Latin writers delighted in quoting." Vgl. Augustinus, *Sermo Arrianorum, Contra Sermonem Arrianorum, Collatio cum Maximino Arrianorum Episcopo, Contra Maximinum Arrianum,* Antiarrianische Schriften, Hermann-Josef Sieben (Übers. & Hrsg.), Paderborn, München, Wien, Zürich 2008. C.s. arrian. VIII,6: „Also auch seine Gottheit nahm den Namen seiner Menschheit an. […] Also nahm auch seine Menschheit den Namen seiner Gottheit an. Er steht uns also derselbe Christus vor Augen, der Gigant der doppelten Substanz, einerseits gehorsam, andererseits Gott gleich."

[552] Zum transzendentalen und unsichtbaren Prinzipienwissen vgl. *gn. litt.* VI,15,26; VI,16,27.

delbaren Lichtes, nicht die Leiber; die Auferweckung der Leiber aber vollbringt er durch den Menschensohn.[553]

Aus diesem Grund richtet auch nur der Menschensohn die, die in den Gräbern sind (Joh 5,28). Sein Gericht ist aber gerecht, weil er auch in der geringeren *forma servi* den Willen dessen tut, der ihn gesandt (Joh 5,27–30). Es richtet also nicht der Vater, sondern der Sohn in Übereinstimmung mit dem Vater – wie der Sohn in wesentlicher Übereinstimmung mit dem Vater das ewige Leben gibt.

IV Die Semantik der Inkarnation des Sohnes

1 Die Semantik der Inkarnation nach tr. XXV

[*io. ev. tr.* XXV,10] Augustin legt an dieser Stelle ausführlich den Wandel über dem Wasser (Joh 6,16–21) allegorisch aus (*io. ev. tr.* XXV,5–9). Christus entzieht sich über das Wasser der Menge, die ihn fleischlich beurteilt. Er geht über dem Wasser, da er über der ruhelosen Welt der Sünde erhaben ist. „Man kam endlich ans Land, vom Nassen ans Trockene, von der Unruhe zur Ruhe, von der Reise zum Ziele."[554] Er vollzieht den Übergang zur geistigen Welt – die andere Seite des Sees –, und dort hält er eine *Rede*. Zuerst gab er leibliche Nahrung durch die Brote (Speisung der Fünftausend), auf der anderen Seite gibt er durch die Rede geistige Nahrung. Die gesamte Erzählung lehrt nach Augustin die Unterscheidung der wahren Gottheit Christi im geistigen Wesen vom fleischlichen. Christus empfiehlt nicht *etwas* Nützliches durch sich, sondern er empfiehlt *sich selbst* als die geistige Speise.[555]

[*io. ev. tr.* XXV,11] „*[H]unc enim Pater signavit Deus*" (Joh 6,27). Was bedeutet es, wenn der Vater *diesen* bezeichnet hat? Christus erscheint zwar als Mensch, darf aber nicht nur für einen Menschen gehalten werden.

---

[553] *Io. ev. tr.* XXIII,15 (CCL 36,243,2–13): „Et potestatem dedit ei et iudicium facere; non solum animas per fidem et sapientiam suscitare, sed et iudicium facere. quare autem haec? quia filius hominis est. facit ergo aliquid pater per filium hominis, quod non facit ex substantia sua cui aequalis est filius; sicut ipsum nasci, sicut ipsum crucifigi, sicut ipsum mori, sicut ipsum resurgere, non enim aliquid horum patri contigit. sic et resuscitationem corporum. nam resuscitationem animarum ex substantia sua pater facit per substantiam filii, qua illi aequalis est; animae quippe fiunt participes illius incommutabilis lucis, non corpora; resuscitationem autem corporum pater facit per filium hominis."

[554] *Io. ev. tr.* XXV,7 (CCL 36,251,19–252,21): „Factus est finis ad terram; de humido ad solidum, de turbato ad firmum, de itinere ad finem."

[555] Vgl. *io. ev. tr.* XXV,10: „Wegen des Fleisches suchet ihr mich, nicht wegen des Geistes. Wie viele suchen Jesus nur, damit er ihnen Gutes tue für diese Zeit!"

> Das Wort Gottes hebt seine Erniedrigung hervor, der Mensch anerkennt die Herrlichkeit seines Herrn. Und in der Tat, meine Brüder, ich halte dafür, so sei es recht: er erniedrigte sich wegen uns, wir wollen ihn verherrlichen; denn Menschensohn ist er nicht wegen sich selbst, sondern wegen uns. Also Menschensohn war er in der Weise, wie „das Wort Fleisch geworden und unter uns gewohnt hat". Denn deshalb hat „diesen der Vater bezeichnet". Was heißt bezeichnen, als etwas in besonderer Weise darstellen? Denn das heißt bezeichnen, etwas mit einem Merkmal versehen, damit es nicht mit den übrigen Dingen verwechselt wird. Bezeichnen heißt ein Zeichen auf etwas machen. Was immer du mit einem Zeichen versiehst, du machst das Zeichen deshalb, damit es nicht infolge Verwechslung mit anderen [*ne confusa cum aliis*] dir unerkannt bleibe.[556]

Die Menschwerdung ist die Lehre der Demut, der Selbsterniedrigung, der Selbstbezeichnung Gottes, damit die Menschen durch ihn Demut lernen (die gnädige Wahrheit empfangen lernen) – dafür muss aber seine Gottheit erkannt werden. Diese Theorie der Inkarnation, die als sichtbares Zeichen zur Lehre der Demut gedeutet wird, findet sich kurz zusammengefasst schon in *de libero arbitrio*:

> Es stieg nicht so zu uns herab, dass Es jene [Engel] verließ; sondern ungeteilt für sie und zugleich ungeteilt für uns, nährt Es jene innerlich durch das, was an ihm göttlich, und mahnt uns äußerlich durch das, was an ihm menschlich, dass wir empfänglich werden durch den Glauben, während Es uns in Brotgestalt ernährt. Die vernünftige Kreatur nährt sich an diesem Wort als ihrer besten Speise; die Seele des Menschen ist zwar vernünftig, aber mit sterblichen Fesseln so sehr der Sündenstrafe verhaftet, so tief herabgemindert, dass sie sich nur noch durch Deutung sichtbarer Dinge zur Erkenntnis der unsichtbaren durchringen kann. Deshalb ist die Speise der vernünftigen Kreatur sichtbar geworden und hat, ohne ihr Wesen zu verwandeln, den Zustand unserer Sterblichkeit angenommen, damit sie den Menschen, der ja nur nach Sichtbarem strebet zu sich dem Unsichtbaren zurückrufe. So findet die Seele Ihn, den sie innerlich in ihrem Hochmut verlassen hat, in ihrer

[556] *Io. ev. tr.* XXV,11 (CCL 36,253,16–26): „Uerbum dei commendat humilitatem suam, homo agnoscit claritatem domini sui. et reuera, fratres, puto quia iustum est; humiliauit se propter nos, glorificemus illum nos. non enim filius hominis propter se est, sed propter nos. ergo erat filius hominis illo modo, cum uerbum caro factum est, et habitauit in nobis. ideo enim hunc deus pater signauit. signare quid est, nisi proprium aliquid ponere? hoc est enim signare, imponere aliquid quod non confundatur cum ceteris. signare, est signum rei ponere. cuicumque rei ponis signum, ideo ponis signum, ne confusa cum aliis, a te non possit agnosci." Vgl. Platon *Theaitetos* St. 193, dass nur dann wahre Meinung gegeben ist, wenn das Erinnerungszeichen die Sache trifft.

äußeren Welt wieder als den Demütigen; und will sie Seine sichtbare Demut nachahmen, so steigt sie wieder empor zu jener Höhe, die ihr unsichtbar.[557]

Die unsichtbare Gottheit muss durch den Menschen Jesus bezeichnet werden.[558] Bezeichnen heißt Lehren, und Lehren heißt Kenntnis vermitteln. Also bedeutet die Inkarnation für Gott ein Zeichen zu werden, um die Kenntnis des unerkennbaren Gottes zu vermitteln: Was an Gott erkennbar ist, ist Fleisch geworden. „Wort des Vaters wird er deswegen genannt, weil durch ihn der Vater bekannt wird." [559] Augustin erklärt die Fleischwerdung als semantische Handlung durch eine Sprachfunktion. Die Doppelnatur des Zeichens erfüllt ebenfalls die Funktion, eine Sache aus vielen Sachen herauszugreifen. Ein Zeichen dient zur Selektion und zur Unter-

[557] Augustinus, *lib. arb.* III,30 (PL 74,116,5–19): „Nec sic descendit ad nos, ut illos desereret; sed simul integer illis, integer nobis, illos intrinsecus pascens per id quod Deus est, nos forinsecus admonens per id quod nos sumus, idoneos facit per fidem, quos per speciem pascat aequaliter. Quia enim rationalis creatura Verbo illo tamquam optimo cibo suo pascitur; humana autem anima rationalis est, quae mortalibus vinculis peccati poena tenebatur, ad hoc diminutionis redacta, ut per coniecturas rerum visibilium ad intellegenda invisibilia niteretur: cibus rationalis creaturae factus est visibilis, non commutatione naturae suae, sed habitu nostrae, ut visibilia sectantes, ad se invisibilem revocaret. Sic eum anima, quem superbiens intus reliquerat, foris humilem invenit, imitatura eius humilitatem visibilem, et ad invisibilem altitudinem reditura."

[558] Die Inkarnation als sichtbare Offenbarung der unsichtbaren Gottheit ist in dieser Form schon bei Athanasius entwickelt, vgl. Athanasius, *Über die Menschwerdung des Logos und dessen leibliche Erscheinung unter uns,* Anton Stegmann, Hans Mertel (Übers.), Kempten, München 1917 [BKV I,31], c. 43: „Da es nun der Güte Gottes nicht entsprach, solch schwere Verirrung ruhig mitanzusehen, anderseits aber auch die Menschen ihn als Ordner und Lenker im Weltall nicht erkennen konnten, deshalb nimmt er billig einen Teil vom Ganzen als Werkzeug an, den menschlichen Leib, geht in ihn ein, damit die Menschen ihn, den sie im Ganzen nicht hätten erkennen können, wenigstens im Teile erkannten, und damit sie ihn, dessen unsichtbare Macht sie nicht schauen konnten, wenigstens aus Gleichartigem erschließen und erkennen könnten. Denn als Menschen werden sie durch einen dem ihrigen gleichen Körper und durch die in ihm gewirkten Werke rascher und sicherer der Erkenntnis seines Vaters näherkommen können, wenn sie einsehen, daß seine Taten nicht Menschen-, sondern Gotteswerke sind." & Ebd. c.15: „Da sich nämlich die Menschen von der Betrachtung Gottes abgekehrt hatten und, wie im Abgrund versunken, ihre Augen abwärts kehrten und Gott in der Natur und den sinnlichen Dingen aufsuchten und (schließlich) sterbliche Menschen und Dämonen als Götter sich vorstellten, deshalb nimmt der menschenfreundliche und allen gemeinsame Erlöser, der Logos Gottes, einen Leib an und verkehrt wie ein Mensch unter Menschen, nimmt die Empfindungen aller Menschen an, damit die, die Gott in körperlichen Gestalten wähnen, aus den Werken, die der Herr durch die Werke des Leibes vollbringt, die Wahrheit einsehen und durch ihn den Vater erkennen möchten. Denn da sie als Menschen auch nur an Menschliches dachten, so sahen sie sich von all dem angezogen, worauf ihre Sinne fielen, und von allen Seiten über die Wahrheit belehrt."

[559] Vgl. *de fide et symbolo* III,3 (PL 40,183): „Verbum autem Patris ideo dictum est, quia per ipsum innotescit Pater." (Übersetzung: SW)

scheidung von Individuellem [*Ergo signare quid est? Exceptum habere*].[560] Wenn der Vater den Sohn bezeichnet, dann soll gerade der Menschgewordene aus allen Menschen herausgehoben und unterschieden werden. Durch diese Identifikation wird Christus als der Mensch herausgehoben, der nicht *nur* Mensch ist, dessen Erscheinung also einen theologischen Bedeutungsüberschuss enthält. Dieses Zeichen legt also die verborgene Gottheit offen, um Christus wahrhaft zu erkennen und von der vorübergehenden zur ewigen Bedeutung (das Wort Gottes als Signifikat) – d. h. von einem Ufer zum anderen – überzugehen.

[*io. ev. tr.* XXV,13] Das Manna der Wüste, das die Menschen von Mose erhalten haben, ist vergängliche Speise. Als solche ist es nur ein Zeichen (Signifikant) für die eigentliche Sache (Referent), die in Christus erscheint. Das Wort Gottes, das geglaubt werden soll, ist die eigentlich Speise, so sagt Augustin: „Glaube, und du hast gegessen."[561] Die Zeichen des Alten Bundes erfüllen sich gerade dadurch, dass ihre eigentliche Bedeutung offengelegt wird, indem der Referent zu seinem Zeichen im Signifikat mitgeteilt wird. „Meine Zeichen habt ihr geliebt; der damit bezeichnet wurde, den verschmäht ihr?"[562] Die Differenz besteht in der Vergänglichkeit der äußeren Zeichen und der Ewigkeit der wahren Speise.[563] Wobei Mose nur ein zeitliches Reich verheißen hat und erst das geistige Reich Christi die Unvergänglichkeit bietet.[564]

Sofern *religio* von *legere* (lesen) abgeleiten wird[565], legt Augustin an dieser Stelle (u. a.) eine Auffassung der christlichen Religion vor, die darin besteht, das Fleisch Jesu, seine Taten und den Text in einer bestimmten Weise zu „lesen". Durch dieses „Lesen" soll aber die wahre *res* gesammelt, begriffen, aufgehoben, geliebt[566] wer-

---

[560] Leitet man das Wort Segnen von *signare*, „bezeichnen" ab, dann bedeutet Segen ein Bezeichnen als Akt der Selektion, der Auserwählung, der Hervorhebung einer unverwechselbaren Person. Eine Studie, die interessant wäre, könnte dieser semantischen Segenstheologie nachgehen und ihrem Fundament in der Inkarnation.

[561] *Io. ev. tr.* XXV,12 (CCL 36,254,9): „Crede, et manducasti."

[562] *Io. ev. tr.* XXV,13 (CCL 36,255,9): „Signa mea dilexistis; qui significabatur, contemnitis?"

[563] Vom Fleisch zum Geist, heißt von Zeitlichem zu Geistigem interpretieren, vgl. *serm.* IV,10 (Balthasar): „Was heißt das: Sie waren unter der Finsternis? Sie verstanden nicht geistig, was leiblich mit ihnen gehandelt wurde. […] Es wurde ihnen nämlich das Manna in der Wüste gegeben, so wie uns die Süßigkeit der Schriften geschenkt ward, damit wir's ertrügen in dieser Wüste des menschlichen Lebens."

[564] Vgl. *io. ev. tr.* XXV,12: „Durch Moses nämlich wurde ein Reich [*regnum*] verheißen und ein Land [*terra*], fließend von Milch und Honig, zeitlicher Friede, reicher Kindersegen, leibliche Gesundheit und all das übrige, zeitliche Dinge zwar, jedoch im Vorbild geistige, weil sie den alten Menschen im Alten Testamente verheißen wurden. Sie schauten also hin auf die Verheißungen durch Moses und schauten hin auf die Verheißungen durch Christus. Jener verhieß einen vollen Magen auf Erden, aber von einer Speise, die vergeht, dieser verhieß ‚eine Speise, nicht die vergeht, sondern die bleibt ins ewige Leben'."

[565] Vgl. S. 286, Anm. 524 und S. 286, Anm. 525.

[566] So findet sich die Wurzel von *legere* in *intellegere* (einsehen), *legere* (sammeln, aufheben) und *diligere* (lieben). Vgl. Cicero, *nat. deo.* II,72. Ähnlich wie im Deutschen gesagt werden kann,

den: die Gottheit Christi, an die sich die Religion bewusst rückzubinden [*religare*] hat (*vera rel.* CVIII,295–CXI,307; *retr.* I,12,9; *an. quant.* XXXVI,80). Der Übergang zu einer gewissen Lesart oder Hermeneutik, die in dem äußeren Zeichen eine geistige Realität verborgen erkennt – d. h. sieht und glaubt (Joh 6,36) –, ist der „didaktische" Zweck der Menschwerdung.

[*io. ev. tr.* XXV,15] Diese Lesart zielt darauf ab, die innere verborgene Wirklichkeit Christi zu erkennen. Deshalb ist Christus als Gott herabgestiegen, damit er nicht die „hinauswirft", die zu ihm kommen (Joh 6,37–38). Der Abstieg Christi bedeutet, sofern darin die innere Gottheit erkannt wird, die Erkenntnis der Demut Christi und folglich eine Inversion – d. h. einen Aufstieg des Menschen zu einem geistigeren Verstehen, einer geistigen Gegenwart:

> Was heißt herauswerfen anders als fortwerfen? Das heißt hinausgehen. Denn hineingehen heißt, nach dem Innern streben; das Innere herauswerfen, heißt hinausgehen. Das Innere wirft der Hochmütige [*superbus*] heraus, der Demütige [*humilis*] strebt nach dem Inneren. Wenn wir nun durch Hochmut hinausgeworfen werden, so kehren wir durch Demut wieder zurück.[567]

Diese Stelle verbindet zum einen die *humilitas* und *subiectio* der kenotischen Menschwerdung Christi mit dem bekannten Motiv des *noli foras ire* (*vera rel.* XXXIX,72). Hinausgehen bedeutet, hochmütig zu werden; hineingehen bedeutet, demütig zu werden. Christus ist aus der Gottheit herausgegangen und hat sich gedemütigt, damit die Menschen zu ihm hineingehen und von ihrem (äußeren) Hochmut ablassen. Christus heilt also entsprechend genau durch die gegenteilige Handlung, die dem Menschen Unheil bringt. Die Inversion, dass Gott aus sich hinausgeht, damit der Mensch in ihn hineingehen kann, bewirkt die Heilung. Christus als Lehrer der Demut [*magister humilitatis*] invertiert die menschlichen Verhältnisse, damit der Mensch in Demut zu Gott gelangen kann und nicht in Hochmut von ihm abfällt.

[*io. ev. tr.* XXV,16] Würde Christus Sünden nur vergeben, hätte er als Arzt nur vorübergehende Symptome geheilt. Da er aber als Lehrer der Demut auftritt, heilt er auch die Ursache der Krankheit: den Hochmut. Der Begriff *Inversion* soll in diesem Kontext besagen, dass der Ursprung der Sünde, der im Hochmut liegt, *umgekehrt* geheilt wird durch Demut. Wieso müssen aber alle demütig sein? Weil der

---

dass man etwas aufliest oder aufhebt, wenn man es behalten will, kann hier das religiöse Lesen als ein Aufsammeln, Aufheben (dessen, was man nicht verlieren will), ein Herausheben der einen Bedeutung aus der Vielzahl der Buchstaben, ein Zusammenlesen des Sinnes verstanden werden.

[567] *Io. ev. tr.* XXV,15 (CCL 36,256,28–32): „Quid est, proiecit, nisi porro iecit? hoc est exire foras. etenim intrare intro, appetere intima; proicere intima, foras exire est. intima proicit superbus, intima appetit humilis. si superbia eicimur, humilitate regredimur."

Allerhöchste sich selbst erniedrigt hat. Wenn aber der Allerhöchste sich erniedrigt hat, kann es keinen „Hohen" mehr geben, der sich nicht demütigen muss.

> [E]r, Gott, ist Mensch geworden, du, Mensch, erkenne, daß du ein Mensch bist; deine ganze Demut geht darauf hinaus, daß du dich erkennest. Also weil Gott die Demut lehrt, hat er gesagt: ‚Ich bin nicht gekommen, meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat.' Denn das ist eine Empfehlung der Demut. Der Hochmut tut ja nur seinen eigenen Willen, die Demut tut den Willen Gottes.[568]

Für Augustin bedeutet Selbsterkenntnis, dass der Mensch sich an dem menschgewordenen Gott spiegelt und aus dieser Einsicht auch seine entsprechende Stelle in der Ordnung erkennt. Damit der Mensch sich nicht höher oder niedriger denkt, als er ist, darum ist Gott Mensch geworden, um dem Menschen ein Kriterium zu sein. Sein Hochmut ist damit gedemütigt, aber zugleich ist er über die Tiere erhoben, da Gott Mensch und nicht Tier wurde. Jede Selbsterkenntnis über- oder unterschätzt ohne den Maßstab Christi den eigenen Stand (für Augustin dann auch das Wesen: die Substanz verstanden als „Daruntersteh en" in einer hierarchischen Ordnung). Die Entscheidung, den eigenen Willen zu tun oder den Willen Gottes (Liebe), liegt auch der Unterscheidung der beiden *civitates* zugrunde (Vgl. *gn. litt.* XI,15,20). Christus nachzufolgen bedeutet also, die Demut von ihm zu lernen, sich selbst „an der richtigen Stelle" zu erkennen, den Übergang in sein geistiges Reich zu vollziehen und sich selbst durch das Urbild Christi erkannt zu haben.

[*io. ev. tr.* XXV,17] Augustin verbindet durch eine Psalmauslegung das Motiv vom Übergang ins geistige Reich Gottes mit der Einkehr in das „Innere". Psalm 36,8 (35,8 VUL) liest: „Die Menschenkinder aber werden hoffen unter dem Schutz [*in protectione*] deiner Flügel."[569] Das Latein hat anstatt „unter" ein „*in*", weshalb Augustin in dieser Stelle eine Einkehr angedeutet sieht. „[*Q*]*uid est intus*?" In das Haus des Herrn einzutreten bedeutet, sich nach Innen zu wenden. Im Herzen wird die Quelle des Lebens gefunden (Ps 36,8–11; 35,8 VUL). Dem verdrehten Herzen [*torto corde*] missfällt Gott, da er zulässt, dass der Sünder glücklich ist und der Gerechte nicht (Ps 72,1–3 VUL). Wer aber die Unterscheidung von Äußerem und Innerem trifft und damit nach Innen einkehrt, erkennt, dass das wahre Glück nur innerlich ist und dass das (Theodizee)-Argument nicht beunruhigen muss:

---

[568] *Io. ev. tr.* XXV,16 (CCL 36,257,20–26): „Ille deus factus est homo; tu, homo, cognosce quia es homo; tota humilitas tua, ut cognoscas te. ergo quia humilitatem docet deus, dixit: non ueni facere uoluntatem meam, sed eius uoluntatem qui misit me. haec enim commendatio humilitatis est. superbia quippe facit uoluntatem suam; humilitas facit uoluntatem dei."

[569] Ps 35,8 VUL: „Filii autem hominum in protectione alarum tuarum sperabunt."

> Jener Glückliche hat Gold im Kasten [*arca*], dieser hat Gott im Gewissen [*conscientia*]. Vergleiche nun das Gold und Gott, den Kasten und das Gewissen. Der eine hat das, was vergeht, und er hat es da, wo es verloren geht; der andere hat Gott, welcher nicht verloren gehen kann, und er hat ihn dort, wo man ihn nicht rauben kann, jedoch nur wenn er geraden Herzens ist, denn dann geht er hinein und geht nicht heraus.[570]

Wer Leben will und unvergängliches Glück, der muss „hineingehen" in sein Inneres und dort trotz der Theodizee Gott bewahren.[571] Innerlich trinkt er von der Quelle lebendiges Wasser und schaut das Licht in seinem Licht des Geistes [*intus bibamus, intus videamus*].[572] Adam ist „hinausgegangen", weil er nicht nach Gottes Willen, sondern nach seinem eigenen Ratschluss leben wollte [*voluit suo consilio vivere*]. In Demut den Willen Gottes zu tun und damit den Hochmut umzukehren bedeutet, ins Innere einzukehren, wo das unvergängliche Glück gefunden wird: „Wenn ich Dich höre, bin ich glücklich, wegen Deiner Stimme bin ich glücklich; wenn ich im Innern trinke, bin ich glücklich."[573]

[*io. ev. tr.* XXV,19] Die Lehre der Demut aufzunehmen bedeutet, vom Lehrer der Demut aufgenommen zu sein (vgl. *trin.* II,2: *filius doctrina est,*). Demütig zu werden bedeutet, in das Himmelreich einzugehen (Mt 18,14). Augustin bezieht den Vers Joh 6,40 wiederum auf die doppelte Auferstehung [*geminus resurrectio*]. Wer zu Christus kommt, d. h. sich demütig in seinen Leib einordnet, der ist *jetzt* auferstanden „‚Wer zu mir kommt', steht jetzt auf, demütig geworden unter meinen Glie-

---

[570] *Io. ev. tr.* XXV,17 (CCL 36,257,26–258,31): „Felix ille habet ipse aurum in arca, iste deum in conscientia. compara nunc aurum et deum, arcam et conscientiam. ille illud habet quod perit, et ibi habet unde perit; iste deum habet, qui perire non potest, et ibi habet unde auferri non potest, sed si sit rectus corde; tunc enim intrat, et non exit."

[571] Vgl. *en. ps.* XCI,8: „Wahrlich, Brüder, kein Meer ist so tief als dieser Gedanke Gottes, dass die Schlechten blühen und die Guten sich mühen, nichts so tief, nichts so hoch; dort zerschellt jeder Unglaube, in dieser Höhe, in dieser Tiefe. Willst du diese Tiefe überstehen? Springe nicht ab vom Holze Christi, dann ertrinkst du nicht […]. Füg ein dein Herz in die Ewigkeit Gottes und du wirst mit ihm ewig sein. […] Sei still und verstehe, denn du verwirrst dich, und innen in deinem Gemach verdüsterst du dir das Licht. Strahlen will dir der ewige Gott, mach dir nicht ein Genebel aus Wirrnis; sei ruhig in dir."

[572] Vgl. *en. ps.* LVII,1: „Hat doch durch die Hand unseres Bildners die Wahrheit selbst in unsere Herzen geschrieben: Was du dir nicht getan willst, tu's nicht anderen […]. Damit aber die Menschen sich nicht beklagten, es hätte etwas gefehlt, so wurde auch in Tafeln gegraben, was in den Herzen nicht gelesen wurde. Denn sie hatten es zwar schriftlich (in sich), aber sie wollten's nicht lesen. Ihren Augen wurde vorgestellt, was sie gezwungen sein sollten, im Gewissen zu sehen, und indem die Stimme Gottes sich gleichsam von außen näherte, wurden der Mensch in sein Inneres gedrängt […]. Weil du flüchtig warst vor deinem Herzen, so wirst du von Dem, der überall ist, eingefangen und zu dir selbst nach innen zurückgerufen, Kehre zurück, Übertreter, zum Herzen (Jes 46,8)."

[573] *Io. ev. tr.* XXV,17 (CCL 36,258,48–49): „Audiendo te felix sum, de uoce tua felix sum; intus bibendo felix sum."

dern."[574] Die geistige Auferstehung besteht darin, dass durch Demut (die als Lehre Voraussetzung und Konsequenz der Inkarnation ist) Christus im Gewissen aufgenommen wird und dadurch der Mensch wiederum in das geistige Reich Christi aufgenommen wird.[575] Während die leibliche Auferstehung der Übergang zum ewigen Leben ist, stellt die Auferstehung des Geistes durch Glauben und Demut einen Übergang zum geistigen Leben dar, „indem er glaubt und hinübergeht zum Leben im Sinne jener ersten Auferstehung."[576] (vgl. Kap. B.II.3.a & C.III.) Dabei wird der fleischliche und hochmütige Wille, der sich allem Äußeren unterwirft, invertiert.

Augustin deutet also die christliche Lehre der Demut im Rahmen des Übergangs, der sich auf einen Reichswechsel (von außen nach innen) und einen Herrschaftswechsel (Eigenwille und Gottes Wille) bezieht. Die geistige Auferstehung ist gerade kein platonischer Aufstieg zur Erkenntnis des ersten Prinzips – was unmöglich und hochmütig ist –, sondern eine Unterwerfung des Willens. Diese Unterwerfung ist die Demut, die mit dem Inkarnierten als Lehre wesenhaft identisch ist, dessen Inkarnation die Wirklichkeit der Demut an sich ist. Wenn der Mensch diese Demut will, ist er in der Weise im Auferstandenen aufgenommen worden, wie er ihn als Lehre der Demut in sich aufgenommen hat. Dies berechtigt dazu, den geistigen Übergang (Exodus) als geistige Auferstehung (Pascha) zu bezeichnen.

2 Der Sohn als Weg zu sich selbst und Zeichen seines Vaters

Der Sohn als Zeichen

[*io. ev. tr.* XXVII,2] „Die Juden"[577] beurteilen Christus nur fleischlich und fragen, wo der Vater sei, der nach den Worten Jesu bei ihm ist (Joh 8,15–18). Sie erwarten nämlich eine körperlich sichtbare Gegenwart des Vaters. Augustin erklärt, dass Christus nicht so verstanden werden darf, als ob das Ganze, was er ist, nur das Sichtbare an ihm wäre, sondern die unsichtbare Gottheit im Fleisch ist ebenso Christus.

---

[574] *Io. ev. tr.* XXV,19 (CCL 36,259,12–13): „Qui uenit ad me, modo resurgit humilis factus in membris meis."

[575] Um diesen Gedanken vielleicht in ein Bild zu bringen: Christus in sich aufzunehmen und von ihm aufgenommen zu sein bedeutet soviel, wie in einen Fahrstuhl einzusteigen und dadurch den Fahrstuhl in sich einsteigen zu lassen. In dem Maße wie der Fahrstuhl zu einem hinabfährt, fährt man mit diesem hinauf. In dieser Weise erfolgt der inverse Aufstieg durch Unterwerfung.

[576] *Io. ev. tr.* XXV,19 (CCL 36,259,23–24): „Credendo et transeundo ad uitam, tamquam prima illa resurrectione."

[577] Auch an dieser Stelle erscheinen die „Juden" als Vertreter einer oberflächlichen Hermeneutik und einer sinnenverhafteten Erkenntnis. Sie stellen also einen intellektuellen Typus und keine „Rasse" dar.

> Und doch mußte es so gesagt werden, daß es nicht von allen verstanden wurde. Das Geheimnis Gottes muß die Aufmerksamkeit erregen, nicht Widerspruch hervorrufen. Jene aber fielen schnell ab, da der Herr Jesus solches redete; sie glaubten nicht, daß er etwas Großes sage und in diesen Worten eine Gnade verhülle, sondern sie verstanden es nach ihrem Gutdünken und nach menschlicher Weise, als ob Jesus imstande wäre oder beabsichtigte, das Fleisch, womit das Wort umkleidet war, gleichsam zerschnitten den an ihn Glaubenden auszuteilen. „Diese Rede ist hart, sagten sie, wer kann sie hören?“[578]

Wer das Fleisch Christi als Träger der verborgenen Gottheit erkannt hat, der hat Christus ganz erkannt. Und wer durch das Fleisch die im Fleisch verborgene Gottheit erkannt hat, der hat durch den sichtbaren Sohn den verborgenen Vater erkannt. Darum sagt Christus, dass wer ihn erkannt hat, auch den Vater erkannt hat (Joh 8,19). Christus wird hier von Augustin wie ein Zeichen (Intention) aufgefasst, das, wenn es verstanden wurde, auch den Referenten (Vater) durch das Signifikat (Gottheit Jesu) zu erkennen gibt. Wenn seine übersinnliche Bedeutung nicht erfasst wurde, ist Christus auch nicht als Zeichen an sich erfasst worden. Der Sohn ist also „Zeichen“ des verborgenen Vaters, weil sein signifikativer Gehalt der verborgenen Gottheit entspricht. Christus als Gottes Wort und Sohn zu erkennen bedeutet, ihn in seinem semantischen Charakter zu erkennen.

[*io. ev. tr.* XXXVII,4] Augustin will vorbeugen, dass das „Wort“ Gottes für etwas Geringes erachtet wird, weil schon das menschliche Wort für unbedeutend gehalten werden kann. Augustin erklärt nun zunächst noch einmal das menschliche Sprechen, um ein Bild für die Entäußerung des Sohnes aus der Einheit des Vaters zu geben:

> Wenn bei dir selbst, o Mensch, ein Wort in deinem Herzen ist, ist es etwas anderes als der Ton, allein damit das Wort, das bei dir ist, zu mir herüberkomme, sucht es den Ton gleichsam wir ein Fahrzeug. […] Ist nun etwa das Wort, das in deinem Herzen war, beim Vergehen des Tones vergangen? Was du dachtest, hast du gesprochen, und damit zu mir käme, was bei dir verborgen war, hast du Silben ertönen lassen.[579]

---

[578] *Io. ev. tr.* XXVII,2 (CCL 36,270,3–13): „Si discipuli durum habuerunt istum sermonem, quid inimici? et tamen sic oportebat ut diceretur, quod non ab omnibus intellegeretur. secretum dei intentos debet facere, non aduersos. isti autem cito defecerunt, talia loquente domino iesu; non crediderunt aliquid magnum dicentem, et uerbis illis aliquam gratiam cooperientem; sed prout uoluerunt ita intellexerunt, et more hominum, quia poterat iesus, aut hoc disponebat iesus, carnem qua indutum erat uerbum, ueluti concisam distribuere credentibus in se. durus est, inquiunt, hic sermo; quis potest eum audire?“

[579] *Io. ev. tr.* XXXVII,4 (CCL 36,333,14–17;333,20–334,22): „Apud teipsum, o homo, cum est in corde tuo uerbum, aliud est quam sonus; sed uerbum quod est apud te, ut transeat ad me, sonum quasi uehiculum quaerit. […] uerbum ergo quod erat in corde tuo, numquid sono

Wer das Wort Gottes tadelt, der redet nicht, sondern bleibt stumm, auch wenn er redet.[580] Ein Wort ohne seine innere Bedeutung (Signifikat) ist nämlich nur ein Geräusch und hat in sprachlicher Hinsicht keine Aussagen – kann also stumm genannt werden (wie ein Leib ohne Seele tot ist, so ist ein Wort ohne Bedeutung stumm).[581] Der Gedanke als inneres Wort steigt in die äußeren Worte hinein wie in ein Fahrzeug [*vehiculum*], und sobald die Sinne des Anderen das äußere Wort aufgenommen haben, wird der Geist dazu aufgefordert, auch das innere Wort – das bis dato noch im fremden Geist verborgen war – in seinen Geist hinabsteigen zu lassen. Das äußere Wort verlässt den Redner und vergeht mit der Zeit. Das innere Wort bleibt beim Redner, vergeht nicht mit dem äußeren und wird im Geist des anderen geboren.[582] Augustin versteht diese Lehre aber nicht magisch, als sei das Signifikat im Signifikanten materialisiert oder inkarniert worden, sondern vielmehr so, dass die Intention des Signifikanten die verborgene, aber erinnerbare Signifikation im Gedächtnis des Hörers offenlegt.[583]

[*io. ev. tr.* XXXVII,5] Augustin verbindet die Rückfrage des Philippus, den Vater zu zeigen (Joh 4,18), mit der folgenden Aussage Christi: Wer ihn gesehen habe,

praetereunte praeteriit? quod cogitabas dixisti; et ut ad me peruenire quod apud te latebat, syllabas sonuisti."

[580] Vgl. *io. ev. tr.* XXXVII,4 (CCL 36,333,4–5): „Et reprehendendo Dei Verbum, non eloquens, sed mutus remaneat."

[581] Vgl. *serm.* CCXCIII, 2 (Balthasar): „Nichts anderes ist die Öffnung der Stimme des Zacharias bei des Johannes Geburt als das Zerreißen des Vorhangs bei der Kreuzigung Christi. Würde Johannes sich selbst verkünden, so würde des Zacharias Mund nicht entsiegelt. Die Zunge löst sich, weil die Stimme geboren wird."

[582] Wie das innere Wort bleibt, so bleibt Christus als Gott auch während der Inkarnation beim Vater. Wenn er Fleisch annimmt, ist das ein Hinabsteigen in ein äußeres Zeichen als Vehikel der Signifikation (Intention) (*doctr. chr.* I,35,39). Auch wenn das Fleisch vergeht, ist die innere Wahrheit davon unberührt ewig geblieben. Augustin deutet die Inkarnation sprachphilosophisch, bzw. als ein semantisches Ereignis. Augustin geht aber nicht davon aus, dass das Signifikat im Signifikanten wie der Schiffer im Schiff enthalten ist. Das Signifikat ist immer nur intramental verortet und nicht ein geistiges Substrat, das den Schall magisch anreichert oder beseelt. Vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 244: „Augustin lässt in der Tat das ewige Wort nicht einfach zu einem Ton werden, sondern zu einem vernünftigen Ton. […] Der Skopus der Predigt [CCLXXXVIII] liegt bei aller Betonung der Trennung nicht im Gegensatz, sondern in der Differenz zwischen der Vielheit der Sprachzeichen und der Einheit des Begriffes." Vgl. Hardy, *Actualité*, S. 181: „Les mots ne sont que des véhicles, des signes qui veulent attirer l'attention de l'auditeur sur cette réalité intelligible qu'ils signifient et ce n'est que dans cette function significative qu'ils sont de vraies paroles [io. ev. tr. XLV,9]."

[583] Vgl. *an. quant.* XXXII,66–67. Hier äußert sich der frühe Augustin noch in der Weise, dass das Signifikat [*significatio*] im Signifikanten enthalten ist als Seele des Tones. Auch wenn diese Analogie erhellend ist, distanziert er sich später von dieser magischen Sprachvorstellung. An dieser Stelle zielt Augustins Argumentation auch nicht darauf, durch den Leib-Seele-Vergleich zu zeigen, inwiefern das Signifikat im Signifikanten ist, sondern genau umgekehrt, wie man sich die Gegenwart der Seele im Leib vorstellen kann. Die Natur des Signifikats liegt nicht im Fokus.

hat den Vater gesehen (Joh 14,9). Dies läuft darauf hinaus, dass der Sohn als Zeichen verstanden werden muss. Wer ein Geräusch nicht als Zeichen auffasst, der weiß nicht, was es bedeutet. Wer es als Zeichen auffasst, der fragt darüber hinaus nach der geistigen Bedeutung. In diesem Sinne muss auch Christus als Zeichen aufgefasst werden, dann ist nämlich seine verborgene geistige Bedeutung ebenfalls erkennbar geworden. Inwiefern ist Christus als Zeichen die Wahrheit? Christus sollte aber nicht nur als Zeichen aufgefasst werden wie Johannes, der eine „Lampe des Lichts" ist und auch wie ein Zeichen auf die Gottheit verweist. Christus ist im Fleische ein solches Zeichen, in seiner göttlichen Natur ist er Realsymbol des Signifikats. Er verweist nämlich nicht nur intentional auf den Vater als verborgenen Referenten, sondern er ist in sich selbst die Gottheit, auf die er verweist. Er ist somit ultimatives Zeichen, weil im Menschgewordenen keine Differenz von Signifikat und Signifikant besteht. So bellt beispielsweise das Wort *Hund* selbst nicht, und das Wort *Meter* ist nicht ein Meter lang. Diese semantische Differenz zwischen Signifikanten und reellem Gehalt des Signifikats besteht beim Inkarnierten gerade nicht: Er ist wirklich, was er bezeichnet. Wenn ein äußeres Zeichen wahr genannt wird, sofern es seinen Gehalt übereinstimmend angibt, dann ist im Fall Christi, der als Inkarnierter für sich selbst steht, die höchste Übereinstimmung, d. h. höchste Wahrheit.[584] „Mit anderen Worten: die scharfe Trennung zwischen dem in der Unveränderlichkeit Gottes existierenden Verbum und dem in der Geschichte agierenden Christus (Schema: immutabile – mutabile) überjocht der Zeichenbegriff sacramentum."[585] Wer Christus nicht als Zeichen auffasst, fasst ihn nur als Mensch auf und weiß gar nicht, dass er den Vater „bedeutet".[586]

[*io. ev. tr.* LIV,2] Augustin erklärt die Aussage, dass wer an den Sohn glaubt, deshalb an den glauben muss, der ihn gesandt hat (Joh 7,16). Christus selbst bezeichnet sich als die Lehre und das Wort des Vaters [*doctrinam suam dixisse Verbum Patris quod est ipse*], in gewissem Sinne ist also Christus das „Zeichen" für den verborgenen Vater. Für Augustin ist es bereits eine Form des Unglaubens, wenn nur an die fleischliche und menschliche Erscheinung Christi geglaubt wird. Vielmehr muss an ihn als Lehre und Zeichen geglaubt werden. Zu einem Zeichen gehören eine körperliche Erscheinung und ein geistiges Signifikat, das ist die unsichtbare verborgene und unkörperliche Gottheit, in der Vater und Sohn gleich ist. Wer also wahrhaft an den Sohn glaubt, der glaubt, dass er die Gottheit bedeutet,

[584] *Io. ev. tr.* XXXVII,7: „Deshalb ist mein Gericht wahr, weil ich der Sohn Gottes bin, weil ich die Wahrheit rede, weil ich die Wahrheit selbst bin"

[585] Mayer, *Zeichen* II, S. 201.

[586] Vgl. *io. ev. tr.* CVI,3: „Denn der Vater kann in der Erkenntnis der Menschen nicht verherrlicht werden, wenn nicht auch der erkannt wird, durch den er verherrlicht wird, d. h. durch den er den Menschen bekannt wird." Vgl. Joh 14,6 EÜ: „Jesus sagte zu ihm: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich." Nur durch das Zeichen kommt man zur Sache, wie man nur durch das Fleisch zum Gottessohn kommt und nur durch den Sohn zum Vater. Der Mensch Jesus zeigt als Wahrheit (Entborgenheit) die Gottheit.

weil er sie in verborgener Weise mit dem Vater teilt. „[W]ie sollen wir das anders verstehen, als daß er als Mensch den Menschen erschien, während er als Gott verborgen war? […] Der also, sagt er, glaubt an mich, der nicht an mich glaubt, sofern ich sichtbar bin, sondern an den, der mich gesandt hat."[587] Für Augustin vollzieht sich die wahre Erkenntnis des Sohnes darin, dass er in seiner Einheit und Gleichheit mit dem Vater erkannt wird. Diese „Identität" wird *gegen* die sinnliche Erscheinung des Sohnes erkannt, insofern Christus nicht nur in der *forma servi* aufgeht, sondern in ihm noch eine verborgene göttliche und universale Natur zu unterscheiden ist. Den Unterschied gegen die sinnliche Erscheinung zu setzen bedeutet, den Unterschied von Vater und Sohn in ihrem Wesen aufzuheben und sie beide als Gott zu erkennen.[588]

[*io. ev. tr.* LIV,6] Wer also das Wort wahrhaftig als Wort Gottes auffasst, in dem Sinne, dass es Gottheit bedeutet, der wird im Gericht bestehen. Wer es fleischlich auffasst, der hat den Sohn missachtet und den Herrn nicht im Diener geehrt. Die Unterscheidung gegen die Sinne[589] zur apriorischen Erkenntnis der geistigen und verborgenen Gottheit vollzieht die Scheidung des Gerichts:

> „Das Wort, das ich geredet habe, wird ihn richten am jüngsten Tage" [Joh 12,48], hat er klar genug zum Ausdruck gebracht, er selbst werde am jüngsten Tage richten. Sich selbst nämlich hat er geredet [*locutus sum*], sich selbst hat er verkündet [*annuntiavit*], sich selbst hat er als die Türe gesetzt, durch die er als Hirte zu den Schafen eintreten sollte [Joh 10,1f.]. Anders also werden gerichtet werden, die nicht gehört, anders die gehört und sein Wort verachtet haben.[590]

---

[587] *Io. ev. tr.* LIV,2 (CCL 36,459,12–13;28–29): „Quomodo intellecturi sumus, nisi quia homo apparebat hominibus, cum lateret deus? […] ille ergo, inquit, credit in me, qui non credit in me secundum id quod me uidet, sed in eum qui me misit."

[588] Vgl. *io. ev. tr.* LIV,3: „Jenes nämlich sagte er, damit er nicht nach seiner äußeren Erscheinung bloß als Menschensohn geglaubt würde; dieses aber sagte er, damit er als dem Vater gleich geglaubt würde. Wer an mich glaubt, sagt er, glaubt nicht an das, als was er mich sieht, sondern an den, der mich gesandt hat. Oder: wenn er an den Vater glaubt, der mich als einen ihm Gleichen gezeugt hat, der glaube nicht an mich so, wie er mich sieht, sondern so, wie er an denjenigen glaubt, der mich gesandt hat; denn so wenig besteht ein Unterschied zwischen ihm und mir, daß, wer mich sieht, auch den sieht, der mich gesandt hat."

[589] *Io. ev. tr.* LXVIII,3 (CCL 36,499,12–13): „Eat ne uideatur, lateat ut credatur." Das heißt: „Er gehe, damit man ihn nicht sehe; er verberge sich, damit man an ihn glaube." Die Unsichtbarkeit ist Voraussetzung dafür, dass überhaupt geglaubt werden kann – gäbe es sie nicht, würde man das rein Fleischliche bereits für die letzte Wahrheit halten und die zu glaubende geistige Gottheit, die wesenhaft unsichtbar und darum im Fleische verborgen ist, könnte niemals erkannt, geglaubt und geliebt werden.

[590] *Io. ev. tr.* LIV,6 (CCL 36,461,11–15): „Sermo quem locutus sum, ille iudicabit eum in nouissimo die, satis manifestauit semetipsum iudicaturum in nouissimo die. seipsum quippe locutus est, seipsum annuntiauit, seipsum ianuam posuit, qua ipse ad oues pastor intraret."

Christus hat sich selbst als göttliches Wort ausgesagt, und wer diese Gottheit des Sohnes nicht anerkennt, der wird durch sein mangelndes Bekenntnis im Gericht als gottlos verurteilt. Das Wort, „das richtet am jüngsten Tag", ist er selbst, wie er sich verkündet hat – und nicht etwa ein Richterspruch, der unabhängig von seiner Selbstoffenbarung erfolgen würde.

[*io. ev. tr.* LIV,8] Wie spricht der Sohn die Wahrheit, die er vom Vater hat? Er muss sie nicht erst vom Vater erfahren, weil er die Wahrheit selbst ist. Augustin resümiert, wie der Sohn Mensch wurde und warum er von der Wahrheit gesprochen hat:

> Damit aber die Menschen glaubten, was sie noch nicht zu verstehen vermögen, ertönten aus dem Munde des Fleisches [Christi] die Worte und vergingen; vorüberfliegende Töne rauschten während der ihnen gegönnten kurzen Spanne Zeit, aber die Ideen [*res ipsae*!], deren Zeichen die Töne sind, wurden gewissermaßen in das Gedächtnis der Hörer verpflanzt und gelangten durch die Buchstaben, welche sichtbare Zeichen sind, auch zu uns. Nicht so redet die Wahrheit; […] den verständigen Geistern redet sie innerlich, belehrt ohne Schall, erleuchtet mit geistigem Lichte. Wer also darin ihre ewige Geburt zu sehen vermag, der hört sie so sprechen, wie der Vater ihr sagte, was sie sprechen sollte.[591]

Der Glaube geht vorüber, wenn die Erkenntnis der Wahrheit kommt. In dieser Weise geht auch das äußere Zeichen vorüber, wenn die innere Einsicht kommt. Und in dieser Weise ist auch das Fleisch Christi vorübergegangen [*transvolare*]. Durch diese transitiven Zeichen wurde ein Anfang gesetzt, dem Menschen ein Vorwissen (für den epistemischen Glauben) gegeben, damit davon ausgehend die intransitive Wahrheit gefunden wird [*pervenire*: kann also als hingehen als auch als ankommen verstanden werden]. Insofern müssen die äußeren Zeichen vergänglich sein und als solche erkannt werden, damit sie über sich ins Ewige hinauszuweisen imstande sind.[592] Dieser Transit des Wortes führt den Menschen aber nicht

[591] *Io. ev. tr.* LIV,8 (CCL 36,463,16–25): „Ut autem crederent homines quod intellegere nondum ualent, ex ore carnis uerba sonuerunt, et abierunt; transuolantes soni strepuerunt, peractis morulis temporum suorum; sed res ipsae quarum signa sunt soni, traiectae quodammodo in eorum memoriam qui audierunt, etiam ad nos per litteras quae uisibilia signa sunt, peruenerunt. non sic loquitur ueritas: intellegentibus mentibus intus loquitur, sine sono instruit, intellegibili luce perfundit. qui ergo potest in ea uidere natiuitatis eius aeternitatem, ipse illam sic audit loquentem, sicut ei dixit pater quod loqueretur."

[592] Vgl. Uhde, Bernhard, „Es wird, was sein soll, Religionsgeschichtliche Überlegungen zur Eschatologie", in: *Jüngste Tage, Die Gegenwart der Apokalyptik*, Michael N. Ebertz, Reinhold Zwick (Hrsg.), Freiburg 1999, S. 104–117, hier: S. 112: „Was aber ist mit diesen Sprachbildern überhaupt gesagt, was leistet Eschatologie? Sie leistet eine Reflexion, die Zentrum von Religion überhaupt ist, indem sie Endlichkeit verständlich macht im Bilde ihrer Aufhebung." Ebd. S. 113: „Stets erscheint dieser Gehalt [der Sprachbilder] als Aufhebung von Endlichkeit, stets als Ende aller Vergänglichkeit und aller mit dieser Vergänglichkeit einhergehenden Leiden.

nochmals zu transitiven Realitäten, sondern durch die Introspektion endet die Erkenntnis bei der inneren und bleibenden Wahrheit. Innerlich belehrt die Wahrheit ohne Schall den Menschen, und der Mensch, der sie einsieht, hat in sich die ewige Geburt des Sohnes gesehen, das bleibende ewige Wort Gottes in sich gefunden.

Der Sohn als der Weg

[*io. ev. tr.* LXIX,2] Augustin erklärt, was es bedeutet, wenn der Sohn „der Weg" genannt wird und als solcher selbst zu seinem Vater geht (Joh 14,3–6). Im Fall Christi ist gewissermaßen der Weg das Ziel, weil er selbst Wahrheit und Leben als göttliches Ziel ist, und als Menschgewordener ist er den Menschen Mittler und Weg dorthin geworden. Er ging zu sich selbst durch sich selbst [*ibat ergo ad seipsum, per seipsum.*]. Augustin versteht das „durch sich selbst gehen" im Rahmen einer Selbstvermittlung und Selbstbezeichnung. Christus verweist in seinem Fleisch auf sich als Gottheit, und weil er dadurch die Gottheit erkennbar macht, ist angezeigt, dass durch sein Fleisch (als Zeichen) die Gottheit erkannt werden kann. „Er also geht durch sich selbst zu sich selbst, wir gehen zu ihm durch ihn, vielmehr aber geht sowohl er als auch wir […] zum Vater."[593] Damit also Gott irgendwie geistig erkannt werden kann [*spiritaliter sapit*], ist Christus zum Zeichen und Weg durch seine Inkarnation geworden: Wer das Zeichen erkennt, ist den Weg schon gegangen.

Wie kann aber Christus zu den Menschen kommen und den Vater verlassen und bei ihnen bleiben, nachdem er zum Vater zurückgegangen ist? Wenn der Mensch nur zum Vater kommen könnte, solange Christus körperlich gekommen ist, dann könnten nur Zeitgenossen Jesu, die seine körperliche Gegenwart hatten, zum Glauben kommen.

> Sage mir, mein Herr, was ich zu Deinen Knechten, meinen Mitknechten, sagen soll. Der Apostel Thomas hatte, um Dich fragen zu können, Dich vor sich; und doch würde er Dich nicht verstehen, wenn er Dich nicht in sich hätte; ich frage Dich, weil ich weiß, daß Du über mir bist; ich frage aber, sofern ich meine Seele über mich ergießen kann, wo ich Dich nicht reden und doch lehren hören kann.[594]

[…] Vergangen ist die Vergänglichkeit selbst, jener Übergang von Zukunft zu Vergangenheit, der keine bleibende Gegenwart zulässt; die Gegenwart selbst wird gegenwärtig als eine reine Reflexion ihrer selbst."

[593] *Io. ev. tr.* LXIX,2 (CCL 36,500,12–14): „Ipse igitur ad seipsum per seipsum; nos ad ipsum per ipsum; immo uero et ad patrem et ipse et nos."

[594] *Io. ev. tr.* LXIX,3 (CCL 36,501,1–6): „Dic mihi, domine meus, quid dicam seruis tuis conseruis meis? thomas apostolus ut te interrogaret, habuit te ante se, nec tamen intellegeret te, nisi haberet in se; ego interrogo te, quia te scio esse super me; interrogo autem inquantum possum super me effundere animam meam, ubi non sonantem et tamen docentem audiam te."

Die Frage nach dem Kommen und Gehen der Lehrer und der Gegenwart der Gottheit Christi beinhaltet die Grundvoraussetzung der traditionsbezogenen christlichen Religion. Die innere Gegenwart des göttlichen Wortes überbrückt als Sache den Wandel seit der vergangenen Lehre und Zeichenhandlung.

[*io. ev. tr.* LXIX,3] Die Vermittlung der wahren Erkenntnis und der Einsicht in die Auferstehung und göttliche Natur Christi fasst Augustin in diesem eindrücklichen Abschnitt zusammen:

> Ich weiß zwar, daß Du Dich erniedriget hast, aber deshalb, weil Du die Knechtsgestalt angenommen hast, nicht weil Du die Gottesgestalt, sei es, um zu ihr zurückzukehren, aufgegeben, oder, um sie wieder zu empfangen, verloren hast; und doch bist Du gekommen, und nicht bloß zu den fleischlichen Augen, sondern auch bis in die Hände der Menschen bist Du gekommen. Wie, außer im Fleische? Durch dieses bist Du gekommen, bleibend, wo Du warst, durch dieses bist Du zurückgekehrt, ohne den Ort zu verlassen, zu dem Du gekommen warst. Wenn Du also durch dieses gekommen und zurückgekehrt bist, so bist Du durch dieses ohne Zweifel nicht bloß uns der Weg, auf dem wir zu Dir kommen sollten, sondern Du bist auch für Dich der Weg gewesen, auf dem Du kommen und zurückkehren solltest. Indem Du aber zum Leben, das Du selbst bist, gegangen bist, so hast Du fürwahr eben dieses Dein Fleisch vom Tode zum Leben geführt. Etwas anderes ist freilich das Wort Gottes, etwas anderes der Mensch, aber das Wort ist Fleisch, d. i. Mensch geworden. Also ist nicht eine andere Person die des Wortes, eine andere die des Menschen, weil Christus beides ist in einer Person; und wie darum, als das Fleisch starb, Christus starb, und als das Fleisch begraben wurde, Christus begraben wurde (so nämlich glauben wir zur Gerechtigkeit, so bekennen wir mit dem Munde zum Heile), so kam, als das Fleisch vom Tode zum Leben kam, Christus zum Leben. Und weil Christus das Wort Gottes ist, ist Christus das Leben. So kam auf eine wunderbare und unaussprechliche Weise derjenige, welcher niemals sich selbst aufgab oder verlor, zu sich selbst. Es war aber, wie gesagt, durch das Fleisch Gott zu den Menschen gekommen, die Wahrheit zu den Lügnern; denn Gott ist wahrhaft, jeder Mensch aber ein Lügner. Da er also sein Fleisch von den Menschen hinweggenommen und es dorthin erhoben hat, wo niemand lügt, so ist der nämliche, weil das Wort Fleisch geworden ist, durch sich selbst, d. i. durch das Fleisch, zur Wahrheit, die er selbst ist, zurückgekehrt. Und zwar hat er diese Wahrheit, obwohl unter Lügnern, auch im Tode bewahrt; denn Christus war zwar dereinst tot, aber er war niemals lügenhaft. [595]

[595] *Io. ev. tr.* LXIX,3 (CCL 36,501,9–36): „Scio quidem quod te exinanisti; sed quia formam serui accepisti, non quia formam dei uel ad quam redires demisisti, uel quam reciperes amisisti; et tamen uenisti, et non solum usque ad carnales oculos, uerum etiam usque ad manus hominum peruenisti. quomodo, nisi in carne? per hanc uenisti manens ubi eras, per hanc redisti non relinquens quo ueneras. si ergo per hanc uenisti et redisti, per hanc procul dubio non so-

„Wie gelangt der Glaubende über den Christus transiens zur Erkenntnis des Verbum?“[596] Der Übergang vom Tod zum Leben als Auferstehung des Fleisches wird von Augustin hier als Inversion der Inkarnation beschrieben, in der das Wort Fleisch angenommen hat. Derjenige, der geistig versteht, der geht als Lügner zunächst zur Erkenntnis der Wahrheit über, was gleichgesetzt wird mit Thomas, der über die fleischlichen Augen hinaus fähig wird, den Gott in sich selbst zu erkennen. Der epistemologische Transit nimmt die Form der Fleischwerdung und des Sterbens Christi an. Augustin behauptet sogar, dass der Christus, der sich den Händen der Menschen ausgesetzt hat und diesen „Lügnern“ noch im Tod zur Wahrheit gedient hat, sich selbst in all das hinab begeben und denjenigen ausgesetzt hat, für die er in sich selbst den Weg zum Reich über der menschlichen Seele eröffnen wollte. Christus – der Weg und Ziel ist – ist der „zu sich Gekommene“, weil er als Inkarnierter der Weg ist, der in sich auch das Ziel dieses Weges hat, also von jeher der Kommende ist.[597] Der Gläubige, der hinter dem Fleisch das göttliche Wort einsieht, kann in diesem Sinne ebenfalls als „zu sich gekommen“, als „zu Bewusstsein“ gekommen bezeichnet werden.[598] Die Erkenntnis Christi in sich selbst gegenwärtig zu haben ist die Weise, in der Gotteswort und Menschenwort geeint sind, und zwar *im* Geist der *einen* Person, wie in der *einen* Person Christus die zwei Naturen

lum nobis es qua ueniremus ad te, uerum etiam tibi qua uenires et redires, uia fuisti. cum uero ad uitam, quod es ipse, isti; eamdem profecto carnem tuam de morte ad uitam duxisti. aliud quippe deus uerbum est, aliud homo; sed uerbum caro factum est, id est homo. non itaque alia uerbi, alia est hominis persona, quoniam utrumque est christus una persona; ac per hoc quemadmodum caro cum mortua est, christus est mortuus, et cum caro sepulta est, christus est sepultus (sic enim corde credimus ad iustitiam, sic ore confessionem facimus ad salutem, ita cum caro a morte uenit ad uitam, christus uenit ad uitam. et quia uerbum dei christus est, christus est uita. ita miro quodam et ineffabili modo, qui numquam demisit uel amisit seipsum, uenit ad seipsum. uenerat autem, ut dictum est, per carnem deus ad homines, ueritas ad mendaces: deus enim uerax, omnis autem homo mendax. cum itaque ab hominibus abstulit, atque illuc ubi nemo mentitur, carnem suam leuauit, idem ipse, quia uerbum caro factum est, per seipsum, id est per carnem, ad ueritatem, quod est ipse, remeauit. quam quidem ueritatem, quamuis inter mendaces, et in morte seruauit; aliquando enim christus fuit mortuus, sed numquam fuit falsus.“

[596] Mayer, *Zeichen* II, S. 258.

[597] Vgl. Boeder, *Topologie*, S. 254: „So ist denn auch das Wort nicht Fleisch geworden, um sich als Gegenstand sinnlicher Anschauung dar-zustellen, sondern um die Gewalttätigkeit derer zu erreichen, die nicht wissen, was sie tun. Weshalb wissen sie das nicht? Etwa weil sie nicht zu sich gekommen sind? Das Zu-sich-kommen ist der dem Fleisch gewordene Wort eigene Weg [Io. ev. tr. LXIX,2,12–27]; Christus als der zu sich gekommene.“

[598] Vgl. Hardy, *Incarnation*, S. 219: „Yet, if this awakening of the senses has an essential role, of itself it is insufficient. For here as in the whole of Augustine's psychology what is needed is the added action of an illuminated mind to judge the value of the symbols and to see beyond the visible signs.“

vereinigt sind.[599] Die gesamte Passage liest sich wie eine konzentrierte Zusammenfassung der Kerngedanken des gesamten *tractatus in iohannis evangelium*.

[*io. ev. tr.* LXIX,4] Augustin erklärt die Gegenwartsformen Christi (insbesondere die nicht körperliche) anhand des Beispiels menschlicher Sprache:

> Siehe, ich bin in [B]ezug auf meinen Geist, obwohl ich das bin, was auch ihr seid, wenn ich schweige, bei mir selbst; wenn ich aber zu euch rede, was ihr versteht, so gehe ich gewissermaßen zu euch aus, und doch verlasse ich mich selbst nicht, sondern ich gehe sowohl zu euch hin, als auch entferne ich mich nicht, wenn ich ausgehe. Sobald ich aber schweige, kehre ich gewissermaßen zu mir zurück; und ich bleibe gewissermaßen bei euch, wenn ihr behaltet, was ihr in der Rede gehört habt, die ich halte. Wenn dies schon das Bild vermag, das Gott gemacht hat, was vermag dann erst das von Gott nicht gemachte, sondern von Gott geborene Bild Gottes, das selbst Gott ist, dessen Leib, in welchem er zu uns ausgegangen ist, und in welchem er von uns zurückgekehrt ist, nicht wie mein tönendes Wort verging, sondern dort bleibt, wo er nicht mehr stirbt und der Tod keine Gewalt mehr über ihn hat?[600]

Wenn man schweigt, bleibt man bei sich. Sofern man redet, geht man aus sich heraus in die zeitliche Welt zu den anderen Menschen. Doch das, was gesagt wird, verlässt zwar als fleischliches Zeichen den Redner hin zum Hörer, bleibt aber als inneres Wort beim Redner erhalten. In der Weise bleibt Christus auch während der Inkarnation beim Vater. Wenn aber das Reden wieder aufgehört hat, so bleibt das gehörte Wort – obwohl es als gesprochenes vergeht – doch beim Hörer, wenn er es als inneres Wort bleibend erinnert. In dieser Weise kann auch das Wort Gottes erinnert und im Bild eingesehen werden, wie Gott sich dem Menschen geistig gegenwärtig macht. Der ontologische Zustand des inneren Wortes ist für Augustin die Existenzweise der Unsterblichkeit: unvergängliche Geistigkeit.

---

[599] Vgl. Stefano, Lordship, S. 15: „In this tractate [tr. LXIX], therefore, Augustine explicates the Johannine expression that Christ is the way, the truth and the life by locating all three functions in the *una persona*. It is not that Christ is merely the example of truth a life or a demonstration of the way to God, but that he is, in his very person, all three (Tr. 69:1). And it is precisely the flesh, which constitutes the substance of that way."

[600] *Io. ev. tr.* LXIX,4 (CCL 36,502,3–14): „Ecce ego ipse, quantum adtinet ad animum meum, cum hoc sim quod estis et uos, si taceo, apud meipsum sum; si autem loquor uobis quod intellegatis, quodammodo ad uos procedo, nec me relinquo, sed et ad uos accedo, et non recedo unde procedo. cum autem tacuero, quodammodo ad me redeo; et quodammodo uobis cum maneo, si tenueritis quod audistis in sermone quem dico. si hoc potest imago quam fecit deus, quid potest non a deo facta, sed ex deo nata imago dei deus; cuius illud, quo ad nos egressus est, et in quo a nobis regressus est, corpus, non sicut meus elapsus est sonus, sed manet ibi ubi iam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur?"

Die Teilhabe an der Trinität durch die Liebe

[*io. ev. tr.* LXX,1] „Die Worte des heiligen Evangeliums, Brüder, werden dann recht verstanden, wenn sie mit den früheren im Einklang stehen; denn es muß das Vorausgehende mit dem Nachfolgenden übereinstimmen, wenn die Wahrheit redet. […] [E]r zeigte damit, seine Worte hätten keinen anderen Sinn, als daß sie ihn kannten."[601] Die Vielzahl äußerer Zeichen des Evangeliums muss auf einen einzigen Sinn bezogen werden. Das Kriterium, ob dieser Sinn getroffen ist, besteht darin, dass alle möglichen Aussagen durch diesen Sinn kohärent erklärbar sind. Wenn nämlich der eine Sinn die Wahrheit ist, dann kann es zwischen ihren äußeren Ausdrucksformen keinen Widerspruch geben. Alle Aussagen (Signifikant) haben aber nur einen Sinn (Signifikat), und das ist Christus selbst. Wer diesem Sinn glaubt, der wird in Christus sein und dieser in ihm. Und da Christus das Leben erhalten hat, um es in sich selbst zu haben, erlangen die Gläubigen durch Anteilnahme am göttlichen Wort das ewige Leben. Christus ist aber das Leben in der Weise, *wie er es hat*. Er ist also eine unveränderliche Substanz, weil Sein und Haben bei seinem Leben identisch sind. Der Mensch hat aber das Leben nur durch Teilhabe, und insofern kann er es verlieren, wenn er nicht in Christus ist, um es zu haben.

[*io. ev. tr.* LXX,2] Warum hat man den Vater, wenn man den Sohn erkannt hat (Joh 14,7)? Der Vater ist unsichtbar, der Sohn aber sichtbar. Augustin erklärt erneut, dass der Sohn (als Mensch) wie ein Zeichen verstanden werden müsste.

> Wir pflegen nämlich von zwei einander ganz Gleichsehenden mit denjenigen, welche einen von ihnen erblicken und wissen wollen, wie der andere ausschaut, so zu reden, daß wir sagen: Ihr habt diesen gesehen, damit habt ihr auch jenen gesehen. […] Allein weil ich ihm ganz ähnlich bin, so „werdet ihr ihn von nun an erkennen", indem ihr mich erkennt, „und ihr habt ihn gesehen", wenn ihr mich mit den Augen des Herzens gesehen habt.[602]

Als Fleischgewordener, der gesehen werden kann, ist der Sohn das Zeichen – der Signifikant – des Vaters. An sich ist der Sohn mit dem Vater gleichwesentlich. Der Sohn kann sich also nicht zum Vater verhalten wie der Signifikant zum Referenten, denn dann wäre der Sohn wesentlich etwas anderes wie der Vater. Der Sohn ist als Wort Gottes (Signifikat) wesensgleich mit der geistigen Substanz des Vaters, und dieses Wesen kann mit den „Augen des Herzens" [*oculis cordis*], d. h. als rein

[601] *Io. ev. tr.* LXX,1 (CCL 36,502,1–9): „Uerba sancti euangelii, fratres, ita recte intelleguntur, si cum superioribus reperiuntur habere concordiam; conuenire enim debent praecedentia consequentibus, quando ueritas loquitur. […] nihil que aliud ostendit esse quod dixit, nisi quia ipsum sciebant."

[602] *Io. ev. tr.* LXX,2 (CCL 36,504,40–43;51–53): „Solemus enim de simillimis duobus ita loqui eis qui unum illorum uident, et qualis est alius uolunt nosse, ut dicamus: uidistis istum, illum uidistis. […] sed quoniam illi sum omnino simillimus, amodo cognoscetis eum, cum cognoscitis me; et uidistis eum, si oculis cordis uidistis me."

begrifflich erkannt werden. Diese Erkenntnis besteht in der Wahrheit als höchster *aequalitas* von Vater und Sohn, als in der Konsubstantialität des Sohnes.

Ein Geräusch und ein äußeres Wort unterscheiden sich dadurch, dass das Wort – obwohl auch ein Schall – auf eine Bedeutung verweist: „Höret mit den Ohren, vernehmet mit dem Geiste, Geliebteste, wenn wir zwar reden, indes er selbst lehrt, der nicht von uns weicht."[603] Wer also das Fleisch des Sohnes nicht nur für menschliches Fleisch hält, sondern erkennt, dass es auf die innere geistige Bedeutung der Gottheit verweist, der hat Gott den Vater durch den Sohn erkannt, weil der Sohn als Zeichen verstanden wurde. Der Sohn ist sichtbar, wie das äußere Zeichen, und der Vater ist unsichtbar, wie das verborgene Signifikat. Die verborgene Gottheit im Fleisch Christi ist aber wesenhaft gleich mit dem Vater. Wird der Sohn von seinem menschlichen Fleisch unterschieden, so ist er in seiner Gleichheit zum Vater erkannt. Insofern kann also über die Erkenntnis der Gottheit des Sohnes die verborgene Gottheit des Vaters miterkannt werden.[604] Diese Erkenntnis vollzieht sich gerade nicht mit den Augen (wobei Philippus fleischlich sehen will und den Vater größer denkt als den Sohn, weil nicht sichtbar[605]), sondern mit den Augen des Herzens [*oculis cordis vidistis me*] – denn das soll die Erkenntnisinstanz besagen, die ganz ohne Sinne das *apriori* des göttlichen Wortes im Fleisch wie in den Zeichen der Schrift erkennt.

[*io. ev. tr.* LXXIV,1] Augustin erklärt seine Trinitätstheologie im Rahmen einer Offenbarungslehre, sodass jeder trinitarischen Person eine spezifische Rolle in der Vermittlung Gottes an den Menschen zukommt. Wie wird der Mensch mit der Fähigkeit ausgestattet, Gott zu lieben? Durch die Gabe des Heiligen Geistes soll es möglich sein, Gott im Geist der Wahrheit [*Spiritum veritatis*] zu erkennen und als Erkannten zu lieben (Joh 14,15–17).[606] Der Heilige Geist ist gleichwesentlich

---

[603] *Io. ev. tr.* LXXI,1 (CCL 36,505,1–2): „Audite auribus, accipite mentibus, dilectissimi, loquentibus quidem nobis, sed ipso docente qui non recedit a nobis."

[604] Diese semantische Dialektik, die Christus einerseits als Zeichen erkennen muss, jedoch nicht nur als Zeichen, sondern auch als Sache, damit sowohl die Wahrheit seines Fleisches als auch die der Gottheit jenseits der Erscheinung erkennbar wird, kann auch im Sinne des „unvermischt und ungetrennt" verstanden werden. Fleisch und Gottheit sind als Zeichen und Sache nicht zu trennen, jedoch ist die Gottheit nicht mit der Erscheinung zu vermischen.

[605] Vgl. *io. ev. tr.* LXX,3: „Ich sehe, in welchem Sinne du dies sagst, du willst nicht einen andern sehen, der ihm gleich ist, sondern jenen hältst zu für besser. ‚Glaubst du nicht, daß ich im Vater bin, und der Vater in mir ist?' Warum willst du bei Gleichen einen Unterschied sehen? Warum verlangst du die Unzertrennlichen getrennt kennen zu lernen? Hierauf spricht er nicht zu Philippus allein, sondern zu ihnen in der Mehrzahl, was nicht in Schranken eingeengt werden soll, damit es mit seiner Hilfe genauer erklärt werde."

[606] Die Vermittlung der Gotteskenntnis durch die *ganze* Trinität ist in Joh 14,15–17 vorgegeben: „Liebt ihr mich, so werdet ihr meine Gebote halten. Und ich will den Vater bitten und er wird euch einen andern Tröster geben, dass er bei euch sei in Ewigkeit: den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, denn sie sieht ihn nicht und kennt ihn nicht. Ihr kennt ihn, denn er bleibt bei euch und wird in euch sein."

und gleichewig [*consubstantialem et coaeternum*]; insofern folgt dieser Gedanke der philosophischen Unmöglichkeit für den Menschen, Gott zu erkennen: Gott kann nur durch Gott angemessen erkannt werden. Wenn es einer Kenntnis Gottes bedarf, um ihn lieben zu können, dann muss dies durch die innere Präsenz eines Geistes erfolgen, der dazu fähig ist: dem Geist Gottes.[607] Das ist die metaphysische Prämisse, die die christliche Religion ermöglicht, die sich im Liebesgebot vollzieht: Die Kenntnis Gottes muss durch den Geist Gottes gegeben sein. Christus und der Heilige Geist werden in dieser Funktion austauschbar als innerer Lehrer bezeichnet (*c.s. arrian*. XXX,28; XXXII,30). Augustin fragt nun nach der Weise, wie der Heiligen Geist erhalten wird: durch die Liebe. Aber zugleich kann erst geliebt werden, sobald der Geist erhalten wurde. Wie soll also der Geist aus Liebe erhalten werden, wenn das Lieben erst möglich ist, nachdem er erhalten wurde? Für Augustin handelt es sich um ein Zugleich. Wenn Christus als Sohn des Vaters erkannt wurde, dann wird auch der Geist geliebt, und die Liebe ist zugleich die Voraussetzung dafür, ihn zu erkennen.

> Denn wer den Sohn zu lieben glaubt und den Vater nicht liebt, der liebt fürwahr auch den Sohn nicht, sondern was er selbst sich ersonnen hat. Sodann ist es ein apostolischer Ausspruch: „Niemand sagt: Herr Jesus, außer im Heiligen Geiste". Und wer sagt: Herr Jesus, außer wer ihn liebt, wenn er es so sagt, wie es der Apostel verstanden wissen wollte? Viele sagen es nämlich mit dem Munde, verleugnen ihn aber mit dem Herzen und durch die Werke, wie er von solchen sagt: „Sie behaupten, daß sie Gott kennen, verleugnen ihn aber durch die Werke". Wenn er durch die Werke verleugnet wird, so wird er ohne Zweifel auch durch die Werke bekannt. Also „niemand sagt: Herr Jesus", im Geiste, im Worte, im Werke, im Herzen, im Munde, in der Tat, „niemand sagt: Herr Jesus, außer im Heiligen Geiste", und niemand sagt so, außer wer liebt.[608]

---

[607] Vgl. 1 Kor 2,9–12: „Wir verkünden, wie es in der Schrift steht, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was in keines Menschen Herz gedrungen ist, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben. Uns aber hat es Gott enthüllt durch den Geist. Der Geist ergründet nämlich alles, auch die Tiefen Gottes. Wer von den Menschen kennt den Menschen, wenn nicht der Geist des Menschen, der in ihm ist? So erkennt auch keiner Gott – nur der Geist Gottes. Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott stammt, damit wir das erkennen, was uns von Gott geschenkt worden ist."

[608] *Io. ev. tr.* LXXIV,1 (CCL 36,513,35–45): „Qui enim se filium diligere credit, et patrem non diligit, profecto nec filium diligit, sed quod sibi ipse confinxit. deinde apostolica uox est: nemo dicit: dominus iesus, nisi in spiritu sancto; et quis dominum iesum, nisi qui eum diligit, dicit, si eo modo dicit quo apostolus intellegi uoluit? multi enim uoce dicunt, corde autem et factis negant; sicut de talibus ait: confitentur enim se nosse deum, factis autem negant. si negatur factis, procul dubio etiam dicitur factis. nemo itaque dicit, dominus iesus, animo, uerbo, facto, corde, ore, opere, nemo dicit: dominus iesus, nisi in spiritu sancto; et nemo sic dicit, nisi qui diligit."

Jeder, der nicht den Sohn des Vaters im Geiste liebt, liebt nur, was er sich selbst ausgedacht hat [*quod sibi ipse confinxit*]. Diese Menschen sind daran erkennbar, dass sie zwar mit dem Mund zum Schein [*ficte dicerent*] die Bekenntnisworte sprechen, aber mit dem Herzen oder mit den Werken nicht bekennen. Da das innere Wort Voraussetzung der Werke ist, ist seine Abwesenheit direkt an den fehlenden Werken erkennbar (vgl. *trin.* XV,11,20). Wer aber wahrhaftig bekennt [*veraciter*], der liebt auch ohne Zweifel. An der Liebe unterscheiden sich Schein und Sein des Bekenntnisses, und zwar gegen das Zeugnis der fleischlichen Sinne – die Liebe befähigt die Erkenntnis, die verborgene Wahrheit zu erkennen.[609] Wenn diese Liebe aber das höchste Prinzip der Unterscheidung ist und reine Gnadengabe, so braucht nicht gefragt zu werden, durch welche Liebe der Heiligen Geist verdient wird, oder wie geliebt werden soll, bevor der Heilige Geist erhalten wurde. Der Mensch erhält den Heiligen Geist aus Gnade, und er ist dann zugleich die Liebe (vgl. *io. ev. tr.* LXXIV,3). Erneut ist für Augustin das Kriterium für die Kenntnis des „Geistes der Wahrheit", also der vollkommenen Erkenntnis, die Liebe, die als Akt und Objekt von der Trinität her bestimmt ist. Das Kriterium, das ausschlaggebend dafür ist, zu wissen, ob in der Religion ein Götze, ein Schein oder ein Hirngespinst angebetet wird, ist für Augustin die Liebe zu Christus.

[*io. ev. tr.* LXXIV,4] „Die Welt kann ihn nicht empfangen, weil sie ihn nicht sieht und ihn nicht kennt" (Joh 14,17). Wie für Augustin Welt und Gott entgegengesetzt sind, sollen auch die beiden Formen der Liebe entgegengesetzt gedacht werden. Die Liebe zur Welt, vermindert und verzehrt [*minuatur et consumatur*], ist als solche konträr und unfähig, den Heiligen Geist aufzunehmen. Nur wenn mit unsichtbaren Augen [*invisibiles oculos*] der Heilige Geist unsichtbar [*invisibiliter*] – d. h. gerade nicht in fleischlicher und weltlicher Weise – gesehen werden kann, wird er auch geistig empfangen. An der Form der Liebe scheiden sich für Augustin die Welten und auch die geistige Zugehörigkeit zu einer Welt (*civ.* XI,1).[610]

[*io. ev. tr.* LXXIV,5] Die Gabe von Wahrheit, Liebe und Wissen durch den Heiligen Geist erfolgt also nur unsichtbar und innerlich. Augustin zieht hierfür einen Vergleich heran:

---

[609] Vgl. *io. ev. tr.* LXXVI,2: „Die Liebe scheidet die Heiligen von der Welt, sie, welche einmütig im Hause wohnen macht." Ebd. LXXVI,3: „Es ist allerdings wahr, daß er nach kurzer Zeit auch seinen Leib, in welchem ihn auch die Gottlosen sehen konnten, ihren Augen entziehen wollte, da ja nach der Auferstehung ihn keiner von ihnen mehr sah. […] Allein, weil durch das Zeugnis der Engel verkündet wurde: ‚So wird er wiederkommen, wie ihr ihn in den Himmel habt gehen sehen', und wir nicht anders glauben, als daß er in demselben Leibe zum Gerichte über die Lebendigen und Toten kommen werde, so wird ihn ohne Zweifel dann die ‚Welt' sehen, unter welchem Namen die von seinem Reiche Ausgeschlossenen gemeint sind."

[610] Vgl. *ep. Io. tr.* VII,7: „So viel vermag die Liebe. Seht, weil sie allein es ist, die scheidet, seht, weil sie als einzige die Taten der Menschen unterscheidet." (Übersetzung: SW)

> Also auf unsichtbare Weise wird er gesehen, und es kann auch, wenn er nicht in uns ist, kein Wissen [*scientia*] von ihm in uns sein. So nämlich wird von uns auch unser Gewissen [*conscientia*] in uns gesehen; denn das Gesicht eines andern sehen wir, das unsrige können wir nicht sehen; unser Gewissen aber sehen wir, das eines andern sehen wir nicht. Aber das Gewissen ist immer nur in uns; jedoch der Heilige Geist kann auch ohne uns sein; er wird ja gegeben, damit er auch in uns sei; aber gesehen und erkannt, wie er gesehen und erkannt werden soll, kann er von uns nicht, wenn er nicht in uns ist.[611]

Nur wenn der Geist Gottes im menschlichen Geist ist, hat der Mensch ein Wissen von Gott. Dieses Prinzipienwissen setzt also die Präsenz des göttlichen Geistes voraus. In diesem Sinne kann festgehalten werden, dass der Mensch Gott nicht im eigentlichen Sinne „weiß", sondern vielmehr Gottes Geist sich im menschlichen Geist selbst weiß – eine Theorie, die bereits sehr an Positionen des deutschen Idealismus erinnert, der die Auffassung vertritt, der absolute Geist käme im individuellen Geist zu seinem Selbstbewusstsein.

Die Reflexion des göttlichen Denkens

In diesem Zusammenhang kann die Frage gestellt werden, wie Augustin dazu kommt, sein Denken als „Denken Gottes" zu begreifen. Ab wann denkt Gott sich nicht mehr selbst im Geist des Menschen, sondern der menschliche Geist erkennt selbstständig, dass es sich so verhält? Diese Reflexion ist notwendig, sonst würde der Mensch niemals zu der Einsicht kommen, dass er von göttlicher Illumination abhängig ist, sondern lediglich – ohne etwas davon zu wissen – in seinem Denken Produkt göttlicher Erleuchtung ist. Die Reflexion göttlicher Erkenntnis würde sich in ihm vollziehen, ohne dass der Mensch dies in seiner eigenen Reflexion wiederum begreifen könnte (dies wäre als unbewusster oder unreflektierter Glaube nur ein Vorurteil). Der Mensch weiß, weil Gott etwas in ihm „weiß", aber wie weiß er, dass dies so ist? Dieses reflexive Wissen macht dem Menschen erst bewusst, inwiefern er auf Gott als Prinzip der Erkenntnis angewiesen ist. Dass der Mensch Gott richtig erkennen kann, liegt daran, dass Gott sich selbst durch die Offenbarung im Bewusstsein einträgt und somit Gott selbst garantiert, richtig erkannt zu

[611] *Io. ev. tr.* LXXIV,5 (CCL 36,515,7–15): „Ergo inuisibiliter uidetur; nec si non sit in nobis, potest esse in nobis eius scientia. sic enim a nobis uidetur in nobis et nostra conscientia; nam faciem uidemus alterius, nostram uidere non possumus; conscientiam uero nostram uidemus, alterius non uidemus. sed conscientia numquam est, nisi in nobis; spiritus autem sanctus potest esse etiam sine nobis; datur quippe ut sit et in nobis. sed uideri et sciri quemadmodum uidendus et sciendus est, non potest a nobis, si non sit in nobis."

werden.[612] Das menschliche Erkennen ist bei dieser Erleuchtung nur „dabei", d. h. es ist Objekt göttlicher Handlung, aber als Denken nicht selbst produktiv beteiligt. Ab wann beobachtet also der menschliche Geist, wie Gott in ihm denkt, und bemerkt in Reflexion die Differenz zwischen dem subjektiven Denken und Gott als Gedachtem?

Augustin vergleicht die Entstehung des bewusst gewordenen Geistes, der in dieser Weise auf sein Prinzip hin einsichtig geworden ist, mit der Zeugung des Sohnes. In diesem Sinn wird der Geist als Erleuchtetem erst „gezeugt", da er von Gott erleuchtet wird, und ist nicht unabhängig von dieser „Zeugung" oder „Erneuerung" vorhanden, um diese Einsicht aus sich zu bestimmen. Folglich scheint Augustin keine selbstständige Reflexion des menschlichen Denkens in Bezug auf die Offenbarung zu kennen – weshalb bei ihm Philosophie und Religion prinzipiell identisch sind. Der Mensch weiß nie selbstständig um die göttliche Erleuchtung, ohne dass diese schon gewirkt hätte. Die Offenbarung teilt dem Menschen dieses Wissen aber mit, indem es Gott als die Wahrheit des Geistes vermittelt. Durch das gegebene Wissen ist das menschliche Denken fähig, sich selbst „in neuem Licht" zu sehen, d. h. sich als reflexives Produkt und Adressaten dieser Offenbarung zu verstehen. Die Selbstreflexion auf die Bedingung der Erkenntnis des menschlichen Denkens und seines Prinzips ist prinzipiell auf die kausale Vorordnung göttlicher Erleuchtung angewiesen. Aus dieser Bestimmung kann das menschliche Denken sich als Abbild des Urbilds erkennen und im Vollzug der speculativen Hermeneutik der Offenbarung des Urbildes – im Rückschluss – die Struktur und Natur des eigenen Denkens erschließen. Der Mensch wird erleuchtet, aber das Wissen um seine Erleuchtung kann er erst entwickeln, nachdem sie bereits erfolgt ist: „Aber das Gewissen ist immer nur in uns; jedoch der Heilige Geist kann auch ohne uns sein; er wird ja gegeben, damit er auch in uns sei; aber gesehen und erkannt, wie er gesehen und erkannt werden soll, kann er von uns nicht, wenn er nicht in uns ist."[613]

---

[612] Vgl. *io. ev. tr.* XCVIII,2: „Fest fürwahr, wollte er, daß das Wissen der Geistigen sei, so daß nicht der bloße Glaube entgegengebracht, sondern auch eine sichere Erkenntnis festgehalten würde, und darum glaubten jene das bloß, was die Geistigen überdies noch erkannten. ‚Nicht erkannt' aber ‚wird', sagt er, ‚wer nicht erkennt', weil es ihm noch nicht geoffenbart worden ist, damit er, was er glaubt, auch wisse. Wenn nun das im Verstande des Menschen geschieht, dann sagt man von ihm er werde von Gott erkannt, weil Gott ihn zum Erkennenden macht, wie er anderswo sagt: ‚Jetzt aber erkennet ihr Gott oder vielmehr ihr werdet von Gott erkannt'. Gott hatte ja sie auch nicht damals erst erkannt, da sie vielmehr schon vor Grundlegung der Welt vorauserkannt und auserwählt waren, sondern damals hat er bewirkt, daß sie ihn selbst erkannten."

[613] *Io. ev. tr*. LXXIV,5 (CCL 36,515,14–15): „Sed conscientia numquam est, nisi in nobis; spiritus autem sanctus potest esse etiam sine nobis; datur quippe ut sit et in nobis. et sciendus est, non potest a nobis, si non sit in nobis."

3 Die Inkarnation als Ziehen und Lehren des Vaters nach tr. XXVI

[*io. ev. tr.* XXVI,2] Keiner kann aber zum Glauben kommen, wenn der Vater ihn nicht zieht [*trahere*] (Joh 6,43–44). Dem Glauben geht also immer das Handeln göttlicher Gnade voran. Augustin stellt hier den Konflikt zur menschlichen Freiheit heraus. Wenn man nur glauben kann, wenn man gezogen wird, dann scheint man nur wider Willen glauben zu können (Vgl. *lib. arb.* II,37). Augustin erklärt, dass es möglich sei, wider Willen in die Kirche zu gehen, die Sakramente zu empfangen und das Glaubensbekenntnis zu sprechen – unmöglich ist es jedoch, wider Willen zu glauben.

> Von der Wurzel des Herzens steigt das Bekenntnis empor. Bisweilen hörst du einen, der bekennt, und du weißt nicht, ob er glaubt. Aber auch den darfst du nicht Bekenner nennen, von dem du das Urteil hast, daß er nicht glaubt. Denn bekennen, heißt sagen, was man im Herzen hat; wenn man aber etwas im Herzen hat und etwas anderes sagt, dann redet man, aber man bekennt nicht.[614]

Folglich soll nur derjenige ein „Bekenner" genannt werden, dessen Bekenntnis von der Wurzel des Herzens hervorgeht [*de radice cordis surgit ista confessio*]. Wenn der Wille des Gläubigen dem entspricht, was er im Herzen hat, dann bekennt er mit Wahrheit [*Hoc est enim confiteri, dicere quod habes in corde*]. Ein Bekenntnis wider Willen stellt für Augustin nicht die innere *Übereinstimmung* dar und ist als solches unmöglich. Nur dann, wenn äußeres Bekenntnis und inneres Wort übereinstimmen, wurde mit Wahrheit bekannt. Das Bekenntnis ist nach Augustins Definition notwendig wahre Rede im Sinne der Übereinstimmung von innerem und äußerem Wort (vgl. *conf.* X,2,2).

[*io. ev. tr.* XXVI,4] Wie kann der Mensch mit freiem Willen glauben, wenn er hierzu *gezogen* werden muss (d. h. passiv ist)? Augustin zitiert Vergil: „*Trahit sua quemque voluptas*" (2. Ekloge). Jeden zieht seine Lust. Wenn aber die Lust des Christen gerade in der Wahrheit, Seligkeit und Gerechtigkeit Gottes besteht, dann wird er durch diese gezogen. Gott zieht also nicht mit Gewalt, wenn er anziehend [*attractio*] ist, sondern weil er liebenswert (attraktiv) ist. Es besteht für Augustin überhaupt kein Widerspruch darin, dass beispielsweise der Liebende vom Geliebten angezogen wird und zugleich angezogen sein will. Weil der Mensch zu Gott gelangen will, ist der Mensch die Bewegungsursache dafür, zu Gott zu gelangen. Also muss von Gott *gezogen* werden, jedoch kann es zugleich die Zustimmung des freien Willens geben, gezogen sein zu wollen.

---

[614] *Io. ev. tr.* XXVI,2 (CCL 36,260,17–261,21): „De radice cordis surgit ista confessio. aliquando audis confitentem, et nescis credentem. sed nec debes uocare confitentem, quem iudicas non credentem. hoc est enim confiteri, dicere quod habes in corde; si autem aliud in corde habes, aliud dicis, loqueris, non confiteris."

[*io. ev. tr.* XXVI,5] Wie zieht der Vater an? „*Ista revelatio, ipsa est attractio*." Diese Offenbarung ist die Anziehung. Durch den Sohn zieht der Vater die Menschen zum Sohn. Indem der Sohn die Offenbarung der Wahrheit ist, ist er nicht einfach nur anziehend, sondern das Anziehendste für die Seele überhaupt. Der Mensch bewegt sich dort hin, von woher er angezogen wird. Wenn also Arius sagt, Christus ist nur Geschöpf, oder Photius sagt, Christus ist nur Mensch, dann ginge die Bewegung auch nur zum Geschöpf und zum Menschen, nicht aber zu Gott.

> Diese Offenbarung ist die Anziehung. Dem Schafe zeigst du einen grünen Zweig und ziehst es an. Dem Knaben zeigt man Nüsse und zieht ihn an, und wohin er läuft, davon wird er angezogen, durch Liebe wird er angezogen, ohne eine Verletzung des Körpers wird er angezogen, durch ein Band des Herzens wird er angezogen. Wenn nun diese Dinge, welche unter den irdischen Genüssen und Ergötzlichkeiten den Liebenden gezeigt werden, anziehen, da es wahr ist: „Jeden zieht seine Lust an", sollte dann der vom Vater geoffenbarte Christus nicht anziehen?[615]

Wer durch den Sohn den geoffenbarten Vater – als Vater des ihm wesensgleichen Sohn – erkennt und liebt, der wird tatsächlich von Gott zu Gott gezogen. Dabei ist das Ziehen die Selbstoffenbarung Gottes als Wahrheit, damit er als Erkannter geliebt und angestrebt werden kann. Diese Lehre erinnert stark an Aristoteles: „Auf solche Weise aber bewegt das Erstrebte und das Intelligible (Erkennbare); es bewegt, ohne bewegt zu werden. […] Jenes bewegt wie ein Geliebtes, und durch das (von ihm) Bewegte [Himmelskörper] bewegt es das Übrige."[616] Nicht nur bewegt das Erkennbare final[617], sondern auch wie das Geliebte den Liebenden. Gott macht sich durch seinen Sohn erkennbar und erzeugt in der Offenbarung die *Attraktivität* [*Ista revelatio, ipsa est attractio*], die die Liebe zu ihm selbst weckt. Augustin scheint dieselbe Beziehung, die Aristoteles als finale Erstbewegung in physikalischem Kontext (Himmelskörper) bestimmt hat, zum Modell der religiösen Gottes-

---

[615] *Io. ev. tr.* XXVI,5 (CCL 36,262,24–31): „Ista reuelatio, ipsa est adtractio. ramum uiridem ostendis oui, et trahis illam. nuces puero demonstrantur, et trahitur; et quo currit trahitur, amando trahitur, sine laesione corporis trahitur, cordis uinculo trahitur. si ergo ista quae inter delicias et uoluptates terrenas reuelantur amantibus, trahunt, quoniam uerum est, trahit sua quemque uoluptas; non trahit reuelatus christus a patre?"

[616] Aristoteles, *Metaph.* XII,7, 1072a–b.

[617] Wie Brown aufzeigt, war Augustin die Vier-Ursachen-Lehre des Aristoteles bekannt. Vgl. Brown, Montague, „Augustine and Aristotle on Causality", in: *Augustine, Presbyter Factus Sum*, Joseph T. Lienhard, Earl C. Muller, Roland J. Teske (Hrsg.), New York 1993, S. 465–476, hier: S. 472: „Like Aristotle, Augustine understands that there are three fundamental questions one raises when confronted with any real thing: how did it come to be? What is it? What is it for? Aristotle names these three efficient, formal, and final causality. If Augustine does not use these terms, it is not because he does not have an understanding of what they mean." Zur vierten aristotelischen Ursache, der Materie, bei Augustin vgl. S. 691, Anm. 805 und vgl. *de natura boni contra manichaeos* XVIII.

liebe zu machen. Wie die Gestirne durch den νοῦς bewegt werden, so bewegt bei Augustin Gott die Seele des Menschen finalursächlich (vgl. Kap. C.IV.9).[618]

[*io. ev. tr.* XXVI,7] „Sehet, wie der Vater zieht; durch Belehrung ergötzt er, legt er keinen Zwang auf. Sehet, wie er zieht. ‚Alle werden von Gott belehrt sein'; dies ist das Ziehen Gottes. ‚Jeder, der es vom Vater gehört und gelernt hat, kommt zu mir'; dies ist das Ziehen Gottes."[619] Wer die Wahrheit durch seine Lehre kennengelernt hat, der kommt zur inneren geistigen Speise, der Wahrheit, nach der sein Geist hungert. Wie vollzieht sich das Lehren?

> [W]ie könnet ihr mich erkennen? Alle Menschen jenes Reiches werden von Gott belehrt sein, nicht von Menschen werden sie hören. Und wenn sie von Menschen etwas hören, so wird doch das, was sie verstehen, innerlich gegeben, innerlich beleuchtet, innerlich geoffenbart. Was tun die Menschen, die äußerlich lehren? Was tue ich jetzt, da ich rede? Ein Geräusch von Worten bringe ich an eure Ohren. Wenn es also der nicht offenbart, welcher drinnen ist, was sage ich, was rede ich? Äußerlich wirkt der Pfleger des Baumes, innerlich ist der Schöpfer.[620]

Der Mensch wird also von Gott zu ihm selbst gezogen, indem er seine Worte auf ihren inneren Sinn (Signifikat) hin versteht. Gott ergänzt zu dem Verstehen äußerer Zeichen diesen geistigen Sinn; folglich entsprechen die Inkarnation des äußeren Zeichens und die Illumination dem inneren Wort.[621] Diese innere Wahrheit ist die

---

[618] Augustin deutet die religiöse Liebeslogik ganz ähnlich in *conf.* XIII,9,10 („Pondus meum amor meus"), wo er die Schwerkraft der Körper mit der Anziehungskraft der Liebe vergleicht. Vgl. *trin*. III,4,9: „So wird die gesamte Schöpfung durch ihren Schöpfer gelenkt, aus dem, durch den und in dem sie auch geschaffen und eingerichtet wurde. So ist der Wille Gottes die erste und höchste Ursache aller Gestalten und Bewegungen des körperlichen Seins." Ebd. 10: „Weil ja alles, was in diesem Werke durch körperliche Bewegungen geschieht, Gott wirkt, indem er zuerst die unsichtbaren Kräfte seiner Diener in Bewegung setzt, sei es die Seelen der Menschen, sei es die ihm unterworfenen Dienste verborgener Geister." So wie es einen Schwerpunkt für die Bewegung des Körpers gibt, gibt es einen Liebespunkt für den Willen des Geistes.

[619] *Io. ev. tr.* XXVI,7 (CCL 36,263,14–18): „Uidete quomodo trahit pater: docendo delectat, non necessitatem imponendo. ecce quomodo trahit. erunt omnes docibiles dei: trahere dei est. omnis qui audiuit a patre et didicit, uenit ad me: trahere dei est."

[620] *Io. ev. tr.* XXVI,7 (CCL 36,263,3–10): „Quomodo potestis me agnoscere? omnes regni illius homines docibiles dei erunt, non ab hominibus audient. et si ab hominibus audiunt, tamen quod intellegunt, intus datur, intus coruscat, intus reuelatur. quid faciunt homines forinsecus annuntiantes? quid facio ego modo cum loquor? strepitum uerborum ingero auribus uestris. nisi ergo reuelet ille qui intus est, quid dico, aut quid loquor? exterior cultor arboris, interior est creator."

[621] Vgl. Hardy, *Incarnation*, S. 220: „This illumination given to man is no external (for that is the Incarnation as such), but is an internal remedy called faith. So, for Augustine the actualization of revelation necessitates a twofold movement which is both exterior and interior."

Attraktion Gottes – seine Attraktivität und Anziehungskraft.[622] Gott zu erkennen ist für Augustin dasselbe, wie sein Wort zu verstehen. Das Offenbarungsgeschehen ist also in sich selbst ein Vorgang, der stets an ein hermeneutisches Vorgehen und an die semantische Differenz gebunden bleibt – d. h. nie in simpler Eindeutigkeit aufgefasst werden sollte.

[*io. ev. tr.* XXVI,8] Wie lehrt der Vater durch den Sohn? Wie kann der Vater sich selbst lehren, wenn Lehren nur durch äußere Worte geschieht, Gott aber nicht materiell spricht?

> Wenn jeder, der es vom Vater gehört und gelernt hat, zu Christus kommt, hat dann Christus hier nichts gelehrt? Und gar noch, daß die Menschen den Vater als Lehrer nicht gesehen, den Sohn gesehen haben? Der Sohn redete, aber der Vater lehrte. Wen lehre ich, da ich doch ein Mensch bin? Wen, meine Brüder, als den, der mein Wort gehört hat? […] Lerne dich vom Vater zum Sohne ziehen zu lassen; es lehre dich der Vater, höre sein Wort. Welches Wort von ihm, sagst du, soll ich hören? „Im Anfang war das Wort"; nicht wurde, sondern „war". „Und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort." Wie sollen die im Fleische befindlichen Menschen ein solches Wort hören? Sofern „das Wort Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat".[623]

Der Sohn selbst ist das Wort, durch das die Menschen vom Vater gelehrt und gezogen werden – das Hören ist das Glauben. Dieses Wort ist aber nicht geschaffen [*fecit*], sondern war [*erat*] immer beim Vater, und es konnte gehört werden, weil es Mensch wurde. Der Sprachakt Gottes, um sich selbst zu offenbaren, besteht nicht einfach in einem äußeren Prophetenwort, wobei dieses Wort auf den abwesenden Gott verweist, sondern indem Gott selbst Fleisch, d. h. Zeichen wurde. Die Inkarnation wird hier als semantischer Kommunikationsakt und gewissermaßen als Lehrauftrag dargestellt. „Du hörst den Lehrer beten, lerne zu beten. Dazu nämlich betete Er, um beten zu lehren: denn dazu litt Er, um leiden zu lehren, dazu ist

---

[622] Vgl. Hardy, *Incarnation,* S. 206: „In revelation what must be heard is the silent, eternal Word which man perceives through human words. This moment of vision, of hearing, of attraction is called revelation, in Augustinian terms. […] It is the Incarnation which destroys the barriers of divine invisibility and inaudibility."

[623] *Io. ev. tr.* XXVI,8 (CCL 36,2631–6;11–17): „Si omnis qui audiuit a patre et didicit, ipse uenit ad christum, christus nihil hic docuit? quid quod patrem magistrum homines non uiderunt, filium uiderunt? filius dicebat, sed pater docebat. ego cum homo sim, quem doceo? quem, fratres, nisi eum, qui audiuit uerbum meum? […] disce trahi ad filium a patre; doceat te pater, audi uerbum eius. quod uerbum eius, inquis, audio? in principio erat uerbum; non factum est, sed erat: et uerbum erat apud deum, et deus erat uerbum. quomodo homines in carne constituti audiant tale uerbum? quia uerbum caro factum est, et habitauit in nobis."

er auferstanden, um die Hoffnung auf Auferstehung zu lehren."[624] In Augustins Lesart des Johannesprologs ist der Sohn Wort, Lehre und Zeichen Gottes und lehrt sich selbst durch die Bedeutung (Signifikat) und nicht den Schall.

[*io. ev. tr.* XXVI,9] Der Vater ist unsichtbar und unerkennbar (Joh 6,45–46). Wie soll also der Mensch von ihm belehrt werden? Durch sein Wort.

> Was heißt vom Vater lernen, als vom Vater hören? Was heißt vom Vater hören, als das Wort des Vaters hören d. h. mich? […] Ich kenne den Vater, ich bin von ihm, aber wie das Wort von dem, dessen Wort es ist; nicht das Wort, das hallt und vorübergeht, sondern das bei dem Sprechenden bleibt und den Hörenden zieht.[625]

Das göttliche Wort ist dabei aber nicht als vorübergehendes Wort aus Schall zu verstehen (Signifikant), sondern als ewiges Wort, das seinem realen Bedeutungsgehalt nach den Vater beinhaltet, also gleichen Wesens mit ihm ist (Signifikat). Wer dieses Wort hört, also geistig aufnimmt, der wird im Wort auch über den Vater belehrt und dadurch gezogen.

[*io. ev. tr.* XXVI,10] Wer das Wort in seinem Geist aufnimmt, der „geht in mich, und wer in mich geht, hat mich."[626] Dies erklärt, warum derjenige, der an Christus glaubt, das ewige Leben hat. Dies bedeutet für Augustin so viel wie: Wer an Christus glaubt, hat Christus. Christus, der das Leben in sich selbst hat, nahm sterbliches Fleisch an, damit das Leben den Tod tötet. Wer Christus hat, indem er in ihn eingegangen ist (er hat ihn in sich aufgenommen, indem er ihn als Wort gehört und verstanden hat), hat Teil am ewigen Leben, das den Tod überwunden hat. „Er, das ewige Leben, gab auch dem angenommenen Fleische das ewige Leben. Er kam, um zu sterben, aber am dritten Tage stand er wieder auf. Zwischen dem annehmenden Worte und dem auferstehenden Fleische wurde mitten darin der Tod vernichtet."[627] Der Glaube ist die geistige Auferstehung und die Ursache für die Überwindung des Todes in der leiblichen Auferstehung. Durch den Glauben ist im Inneren des Menschen gewissermaßen das Prinzip des Lebens festgemacht.[628]

---

[624] *En. ps.* LVI,5 (CCL 39,698,25–29): „Audis magistrum orantem, disce orare. ad hoc enim orauit, ut doceret orare; quia ad hoc passus est, ut doceret pati; ad hoc resurrexit, ut doceret sperare resurrectionem." (Übersetzung: SW)

[625] *Io. ev. tr.* XXVI,9 (CCL 36,264,6–9;14–16): „Quid est autem uos trahi a patre, nisi discere a patre? quid est discere a patre, nisi audire a patre? quid est audire a patre, nisi audire uerbum patris, id est me? […] ego noui patrem, ab illo sum, sed quomodo uerbum ab illo cuius est uerbum; non quod sonat et transit, sed quod manet cum dicente, et trahit audientem."

[626] *Io. ev. tr.* XXVI,10 (CCL 36,264,5–6): „It in me; et qui it in me, habet me."

[627] *Io. ev. tr.* XXVI,10 (CCL 36,264,15–18): „Ipse uita aeterna, dedit et carni susceptae uitam aeternam. mori uenit, sed die tertio resurrexit. inter uerbum suscipiens et carnem resurgentem mors media consumta est."

[628] Vgl. *sol.* II,13,24: „Wenn alles, was in einem Subjekt ist, immer bestehen bleiben soll, muss das Subjekt selbst immer bestehen bleiben. Jede Lehre hat als Subjekt die Seele. Daher muss, wenn die Lehre immer bestehen bleibt, auch die Seele immer bleiben. Aber die Lehre ist Wahrheit,

Die Wiederherstellung eines metaphysischen Prinzipienverhältnisses kann zunächst auf geistiger Ebene für Augustin unter der Inkarnation und der Auferstehung verstanden werden.

4 Über die trinitarische Vereinigung in einem Namen und Zeichen

Die Sprache Babylons, die Sprache der Kirche und die Einheit im Namen Gottes

[*io. ev. tr.* VI,3] Augustin verweist auf das innere Prinzip, das das Signifikat vermittelt und das durch die äußere Sprache einzusehen ist: die „Taube", die auch dem Johannes angezeigt hatte, wer das Lamm Gottes sei. „In den zerteilten Zungen fürchte keine Zersplitterung, die Einheit erkenne in der Taube."[629] Die Sprachen (äußeres Wort) verhalten sich also in ihrer Vielheit zum inneren Prinzip der Einheit (inneres Wort) wie die Taube, die die Einheit der Liebe darstellt gegenüber der Vielzahl der Flammenzungen [*linguae*]. Augustin hatte bereits an anderer Stelle ausgeführt, dass das hermeneutische Prinzip der Heiligen Schriften die Liebe ist (*doctr. chr.* I,35,39,84–86).[630] An dieser Stelle bestätigt sich der Heilige Geist, verstanden in der einheitlichen Liebe, als eben das hermeneutische Kernprinzip der Rede von Gott.[631] Aus diesem Grund ist es nicht zufällig, dass Augustin seine Hörer an unzähligen Stellen aufruft, seine Worte und die Worte der Heiligen Schrift in der Liebe zu verstehen, wie bspw.: „*intendat caritas uestra!*"[632]

---

und die Wahrheit besteht immer, wie zu Beginn dieses Buches die Vernunft versichert hat." Vgl. Joh 5,24: „Amen, amen, ich sage euch: Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat das ewige Leben; er kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tod ins Leben hinübergegangen."

629 *Io. ev. tr.* VI,3 (CCL 36,55,39–40): „In linguis diuisis noli dissipationem timere, unitatem cognosce in columba."

630 Vgl. Dassmann, *Überlegungen*, S. 264: „Konsequent angewendet, müsste er zu einer völligen Missachtung des literarischen Sinns führen, weil es beim Verstehen des Schrifttextes immer nur auf den umfassenden Affekt der Liebe, nicht aber auf den Inhalt der konkreten Aussage ankäme. Zum Glück hat sich Augustinus in Wirklichkeit nicht an dieses in De doctrina christiana einseitig betonte hermeneutische Programm gehalten. Weil er weiß, dass die Liebe erkaltet, wenn sie nicht auf einem richtigen Glaubensverständnis aufruht, hat er sich gerade in den Vorträgen zum Johannesevangelium darum bemüht, nicht nur vom Ziel der Auslegung, von der Liebe her, zu exegesieren, sondern in verstärktem Maße auch von ihrem Anfang aus, dem Glauben und seiner Regel."

631 Vgl. *gn. litt.* IX,2,4: „Darum fragen wir auch nicht weiter in welcher Weise Gott diesen Ausspruch getan hat, verstehen aber um so mehr, was er gesagt hat. Die Sprache der ewigen Wahrheit selbst, durch die alles erschaffen ist, sagt uns, dass dem Menschen ein Gehilf gemacht werden sollte; und in ihr hört das der, der in ihr erkennen kann, warum überhaupt etwas erschaffen ist."

632 *Io. ev. tr.* IV,13 (CCL 36,37,6–7).

Der Heilige Geist erscheint in zwei sichtbaren Zeichen: der Taube und dem Feuer.[633] Augustin verbindet die Symbolik dieser beiden Zeichen in Bezug auf ein semantisches Problem. Insofern es denen, die vom Heiligen Geist erfüllt sind, gegeben ist, nicht schweigen zu müssen, sondern reden zu können wie Stephanus (Apg 7,51), fragt sich, woher sie wissen, wovon sie sprechen sollen. Der Heilige Geist verlieh den Jüngern an Pfingsten, in allen Sprachen die Botschaft zu verkünden (*en. ps.* XVIII,10; XXXVII,6; XLIV,6; Apg 2,3–4).

> Er gebe das Zeichen, das damals gegeben wurde? Er rede in allen Sprachen. Er antwortet mir: Wie denn, redest du in allen Sprachen? Gewiß rede ich so, weil jede Sprache, die meine ist, d. h. jenes Leibes, dessen Glied ich bin. Die über alle Völker zerstreute Kirche redet in allen Sprachen, die Kirche ist der Leib Christi.[634]

Augustin rationalisiert in gewissem Umfang also das Pfingstwunder: Ebenso wie die Apostel wundersamerweise in allen Sprachen verstanden wurden, so spricht heute die Kirche realiter in allen Sprachen. Die Problematik bleibt jedoch bestehen: Wie sollen völlig unterschiedliche Signifikanten ein und dieselbe Wahrheit zuverlässig zum Ausdruck bringen?

[*io. ev. tr.* VI,10] Im Namen des dreifaltigen Gottes wird getauft. Wer wird getauft? Die Völker, die Christus von Abraham ererbt hat und mit seinem Blut erkauft. Alle Zungen, d. h. alle Völker und Sprachen sollen getauft, also in der Kirche Christi eins werden. Denn: „Wo du einen Namen hörst, da ist ein Gott."[635] Folglich werden alle Menschen in dem einen Namen (Signifikant) zum einen Gott (Referent) vereinigt. Augustin fragt nun, woher der Plural der Völker stammt. Aus dem Hochmut des Turms zu Babel, der gebaut wurde, um sich vor einer weiteren Sintflut zu schützen.

> Wenn der Stolz die Verschiedenheit der Sprachen bewirkt hat, so hat die Demut Christi die Verschiedenheit der Sprachen aufgehoben. Was jener Turm auseinander gebracht hatte, das sammelte die Kirche wieder. Aus einer Sprache sind viele geworden; wundere dich nicht, das hat der Stolz getan; aus vielen Sprachen wird eine, wundere dich nicht, das hat die Liebe getan. Denn wenn auch der Klang der Sprachen verschieden ist, im Herzen wird ein Gott angerufen, ein Friede bewahrt.[636]

---

[633] Vgl. *io. ev. tr.* VI,3 (CCL 36,54,1–2): „Spiritum sanctum, duobus modis eum ostendit uisibiliter: per columbam, et per ignem."

[634] *Io. ev. tr.* XXXII,7 (CCL 36,304,14–20): „Nam si habet, det signum quod tunc dabatur. quid est, det signum quod tunc dabatur? loquatur omnibus linguis. respondet mihi: quid enim, tu loqueris omnibus linguis? loquor plane, quia omnis lingua mea est, id est, eius corporis cuius membrum sum. diffusa ecclesia per gentes loquitur omnibus linguis; ecclesia est corpus christi."

[635] *Io. ev. tr.* VI,9 (CCL 36,58,14–15): „Ubi unum nomen audis, unus est deus."

[636] *Io. ev. tr.* VI,10 (CCL 36,58,25–59,31): „Si superbia fecit diuersitates linguarum, humilitas christi congregauit diuersitates linguarum. iam quod illa turris dissociauerat, ecclesia colligit.

Wodurch wird also die Einheit der Völker in der Kirche bewirkt? Durch die Demut. Die Einheit der Kirche schafft aber nicht die vielen Sprachen ab,[637] sondern gibt in der inneren Liebe zu Gott allen Sprachen die eine, gleiche Grundlage. Die Taube stellt als Symbol diese Liebe, die Einheit und Einfalt, die Unschuld der Demut und den Frieden dar, der in der Kirche allen Völkern zuteilwerden soll. Diese Sammlung und den Auszug aus Babylon sieht Augustin durch die Heilige Schrift initiiert:

> Was bedeutet Babylonien? Vermischung. Wie zieht man aus von Babylonien, das heißt aus der Vermischung? Die, welche zuerst vermischt waren infolge der gleichen Begierlichkeiten, beginnen sich durch die Liebe zu unterscheiden, schon unterschieden, sind sie nicht mehr vermischt. […] Wie also wird in uns die Liebe zu unserer Stadt erneuert, derer wir auf der langwährenden Wanderung vergaßen? Es schickte uns von dort der Vater einen Brief, Gott sandte uns die heiligen Schriften.[638]

Die Kirche ist hierbei durch ihre „neue" innere Sprache[639] der Liebe zu nichts anderem bestimmt, als die „Form" der Völker zu sein[640], indem durch Christus die Zerstreuung und Feindschaft der Menschheit in Demut und Liebe unterschieden und wieder versammelt werden soll. Die Sammlung in einen Namen wird durch die eine Heilige Schrift – gewissermaßen einem Liebesbrief von Gott – begründet.

---

de una lingua factae sunt multae; noli mirari, superbia hoc fecit. de multis linguis fit una; noli mirari, caritas hoc fecit. quia etsi soni diuersi linguarum sunt, in corde unus deus inuocatur, una pax custoditur.

637 Vgl. *serm.* Den. XIX (Balthasar): „Was aber wollte er anderes bedeuten, als dass das Evangelium durch alle Sprachen hindurchgehen sollte? Ich wage es auszusprechen: Noch heute redet die Kirche in allen Sprachen: denn in allen Sprachen ruft sie die frohe Botschaft; und was ich früher von den Gliedern sagte, das sage ich jetzt von den Sprachen."

638 *En. ps.* LXIV,2 (CCL 39,824,44–47;52–56): „Quid est de babylonia? de confusione. quomodo exitur de babylone, id est de confusione? qui primo confusi erant similibus cupiditatibus, incipiunt caritate distingui; iam distincti, non sunt confusi. […] quomodo in nobis reformatur amor ciuitatis nostrae, quam diuturna peregrinatione obliti fueramus? sed misit inde ad nos epistolas pater noster, ministrauit nobis scripturas deus." Diesen Gedanken könnte Augustin aus Jeremia 29 übernommen haben. Dort findet sich der Brief des Propheten Jeremias, den er an die Verbannten in Babylon geschrieben hat.

639 Vgl. *io. ev. tr.* VI,11: „Das aber, Brüder, was aus meinem Munde erklang, erklang, wie ich glaube, auch aus eurem Herzen."

640 Vgl. *de fide rerum invisibilium* VII,10: „Die aber glaubten, kämpften bis zum Tode für die Wahrheit, ohne Böses zu vergelten, sondern es standhaft zu ertragen, um nicht mordend, sondern sterbend zu siegen. So ist die Welt in diese Religion umgewandelt worden, so sind die Herzen der Sterblichen zu diesem Evangelium bekehrt worden […]." Die Religion stellt sich als *Form* der Völker und Herzen heraus. Vgl. *io. ev. tr.* LXXXVII,2: „Die ganze Welt also ist die Kirche, und die ganze Welt haßt die Kirche. Die Welt haßt demnach die Welt, die verfeindete die versöhnte, die verdammte die beseligte, die befleckte die gereinigte."

Diese Schrift soll die eine Bedeutung des Namens – den einen Gott – erinnern: Wer also die Schrift richtig versteht, der ist aus „Babylon" ausgezogen in die Eintracht der Völker und des Geistes.[641] Liebe erscheint hier als Prinzip für eine neue Epistemologie und Hermeneutik, und als solche muss sie auch zu neuen Erkenntnissen führen, die die Menschen zusammenführt – und zwar in der allegorischen Bedeutung, die die vielen Auslegungsmöglichkeiten synthetisiert.

[*io. ev. tr.* VI,17–20] Augustin verknüpft den trinitarischen Taufbefehl mit der Lehre des Taufsakramentes, das alle Menschen in den *einen* Leib Christi eingliedern soll. Die trinitarische Vielheit in Einheit wird durch die Taufe verwirklicht. Die Taufe nützt nur „in der Taube." Zwar ist die Taufe als Heiliges Zeichen auch außerhalb der katholischen Kirche [Donatisten] gültig, da immer Christus der Taufende ist, weshalb Augustin eine Wiedertaufe von Schismatikern strikt ablehnt. Jedoch wirkt sie erst, wenn die Liebe der Einheit der Kirche mit angenommen wird (vgl. *io. ev. tr.* VI,17). Dem liegt die Unterscheidung von *signa* und *res* zugrunde. Das Sakrament steht als Zeichen für eine heilige Realität, stellt aber selbst keine solche dar. Die *res*, die durch die Sakramente bezeichnet werden, sind (u. a.) die Liebe, die Kirche und die Gottheit Jesu: Diese sind realiter das Heil, auf das die Taufe verweist. Die Wirklichkeit wird erst „real" in der *res* der „Taube", d. h. der Kirche selbst. Deshalb nämlich kehrt für Augustin die echte Taube mit dem Ölzweig zur Arche zurück. Der Zweig steht für die Liebe, und die Arche ist die einzige wahre Kirche, in der die Taube (Taufe) nützlich sein kann, aber nur in der Liebe (im Gegensatz zum Raben, der nicht zur Arche zurückkehrt, also in Spaltung verbleibt). Dass die Liebe gewissermaßen die Gnade im Sakrament erst verwirklicht, belegt Augustin mit dem Verweis auf die Nichtsnutzigkeit von Rede und Lehre, ohne die Liebe (1 Kor 13) (vgl. *io. ev. tr*. VI,19–20).

[*io. ev. tr.* VI,21] Erst durch die Liebe werden Verstehen, Sprechen, Glauben und Gnade in der Kirche wirksam. Damit kommt der Liebe wiederum die epistemologische Rolle aus *de trinitate* zu, durch die das religiöse Wissen als solches ermöglicht wurde (vgl. Kap.B.II.4.). Die Liebe hat also als Leben „in der Taube (Kirche)" durchaus soteriologische Realität. Auf diesen Zusammenhang geht Augustin erneut ein, indem er darauf hinweist, dass auch Teufel ohne Nutzen glauben würden, da sie die Liebe (die Sache) nicht hätten. Wer also als Donatist außerhalb der Kirche getauft ist, der hat zwar eine gültige Taufe (ein wahres Zeichen), aber sie nützt nichts, bis er die „Frucht" zurück zur „Arche" bringt – d. h. die *res* (Einheit der Liebe) verwirklicht. Das Sakrament ist notwendig, weil ohne es die Sache (Heil

[641] Der Auszug aus Babylon als Bild für das rechte Schriftverständnis deckt sich interessanterweise mit der historischen Entstehung der Heiligen Schrift. Diese ist im und nach dem babylonischen Exil, aus dem synagogalen Wortgottesdienst (Neh 8) und als Reaktion auf den fehlenden Tempel, als solche kanonisiert worden. Die Bibel erhielt eine viel zentralere Rolle (wie die Prophetenworte im Exil allgemein wichtiger im Vergleich zu den Priesteropfern wurden), man möchte fast sagen, einen göttlichen und transzendentalen Rang.

im Wasser der Taufe) nicht aufgesucht werden könnte. Die Realität dieses Heils besteht aber im göttlichen Wort und nicht im Wasser.[642] Dies bedeutet für Augustin, die Einheit der Liebe in der Kirche anzuerkennen und wiederherzustellen, indem die Spaltung aufgehoben wird, die der Einzelne durch sich vollzogen hat.

Dass die Heilsgeschichte kein Mythos ist

An dieser Stelle sei nicht nur die allegorische Methode hervorgehoben, die die Logik hinter den biblischen Symbolen fruchtbar macht, sondern insbesondere die speculative Hermeneutik, die bei Augustin zum Zuge kommt.[643] Er liest die Bibelgeschichte so, als ob sie direkt auf sein Problem mit den Donatisten in Nordafrika hin [*Ite, baptizate Afros*] geschrieben wäre. Augustin sieht seine Probleme, sein Leben, seine Kirche direkt im Text berührt, und er versteht den Text in seiner Hermeneutik als eindeutig auf sich und seine Fragen zu beziehende Antwort. Die Heilige Schrift ist hier der Spiegel des Lebens, und die Probleme werden durch die

[642] Es scheint, dass das Zeichen des Wassers keine soteriologische Funktion hat und als solches austauschbar ist, bzw. ohne zureichenden Grund als Zeichen notwendiger Bestandteil des Sakramentes ist. Epistemologisch ist ein Zeichen unverzichtbar, aber nicht unbedingt soteriologisch. Überspitzt: Könnte die Taufe auf mit Milch und Honig erfolgen? Wenn nicht, worin besteht der notwendige Grund, mit Wasser zu taufen? Wasser scheint lediglich notwendig, weil Jesus es (zufälligerweise) als sakramentales Zeichen eingesetzt hat. Insofern dieses Zeichen aber der sichtbaren Welt entnommen ist, überrascht seine Kontingenz auch nicht – in der sichtbaren Welt ist nichts absolut notwendig.

[643] Vgl. Dassmann, *Überlegungen*, S. 257–282, vor allem S. 280: „Dass diese […] Charakterisierung existentieller Schriftauslegung mit den Intentionen augustinischer Exegese völlig übereinstimmt, braucht nicht mehr eigens nachgewiesen zu werden." Dassmann nennt diese Auslegung vor allem „existentiell". Der Begriff „existentiell" – auch wenn er in zeitgenössischer Theologie in Mode zu sein scheint, um Bedeutungstiefe anzuzeigen – scheint für Augustins Hermeneutik kaum passend. Insofern nämlich der Existentialismus anti-religiöse, anti-metaphysische und nihilistische Konsequenzen zieht oder zumindest nahelegt, kann er mitnichten auf Augustin anwendbar sein [vgl. Jean-Paul Sartre: *Ist der Existentialismus ein Humanismus? Drei Essays*, Frankfurt a. M. 1989, S. 11]. Augustin bevorzugt gerade nicht die menschliche Existenz vor der göttlichen Essenz, sondern verordnet das Subjekt im Kontext eines metaphysischen Narrativs. Vorliegende Arbeit spricht nicht von existentieller, sondern von speculativer Hermeneutik und meint dabei nicht eine „ratende" Auslegungsmethode, sondern bleibt an Augustins sprachlich-biblischer Begrifflichkeit, die Speculation von *speculum* ableitet. Die Heilige Schrift ist der Spiegel der Seele. Damit sich die Seele selbst in dieser wiedererkennen kann, schließt sie stets ein Moment der Reflexion auf das eigene Leben, als auch der Analyse archetypischen Denkens mit ein. Es setzt Menschengeist und Gottes Geist in ein Verhältnis doppelter und gegenseitiger Hermeneutik. So auch Apuleius, *de deo socratis* 17–18, wo Homer als Spiegel der Weisheit gesehen wird und die Protagonisten als Teile der Seele gedeutet werden: Odysseus als Vernunft, Diomedes als praktischer Verstand, Agamemnon als Hochmut und Achill als Zorn.

Worte der Schrift reflektiert[644], d. h. gespiegelt: „Christ the inner teacher enables Christians to read their lives in Scripture as in a mirror. However, understanding Scripture requires submission to it by way of conversion of mind and heart."[645]

Der Text ist für Augustin also nicht Produkt einer Geschichte, sondern er ist Form der Geschichte. Augustin scheint die Heilige Schrift in einer Weise zu sehen, wie sie der Funktion antiker Mythologie vergleichbar ist: „Was nie geschah und immer ist."[646] Der Text ist Quelle einer überzeitlichen Wahrheit, die die Geschichte prägen und formen soll. Zwar spricht Augustin im klassischen Sinne dem *Text mythologische Funktion* zu, da durch den Text Wahrheit erscheint,[647] jedoch erkennt er darin zugleich historische Ereignisse.[648] Augustin sieht zwischen mythologischer Wahrheit (die auch fiktional sein kann) und historischen Tatsachen keinen Konflikt, da alles, was in der Heiligen Schrift berichtet wird, tatsächlich geschehen ist, um als Überlieferung transhistorische Wahrheit darstellen zu können – worin ihre mythologische Funktion besteht.[649] „Was einmal (*semel*) geschah und

---

644 Vgl. Dassmann, *Überlegungen*, S. 280: „Prediger und Hörer müssen nicht nur sprechend, bzw. mitdenkend den Text auslegen, sondern sich in ihrer Existenz vom Text auslegen lassen."

645 Cameron, *Scripture*, S. 212. Vgl. Dassmann, *Überlegungen*, S. 275: „[Sondern] um Verständnis dafür zu wecken, dass die Allegorese nicht im biblisch-historischen, wohl aber im individuell-seelischen Bereich gültige Einsichten vermitteln kann. Das gilt auch für Augustinus, denn wie M. Pontet bemerkt, wird die Landschaft Palästinas in seiner Exegese zur Landschaft der Seele."

646 Sallustius, *De diis et mundo, Über die Götter und den Kosmos*, Kap. IV, 9, zitiert nach Jamme, Christoph, *Gott an hat ein Gewand, Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1991, S. 21.

647 Vgl. Gadamer, Hans-Georg, „Reflexionen über das Verhältnis von Religion und Wissenschaft", in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Tübingen 1993, S. 156–162, hier: S. 161f.: „Aber die Glaublichkeit eines Mythos ist nicht bloße Wahrscheinlichkeit, die der gesicherten Gewißheit ermangelt, sondern hat ihren eigenen Reichtum in sich, den Schein des Wahren, das Gleichen des Gleichnisses, in dem das Wahre erscheint. Dies Wahre ist dann freilich nicht die erzählte Geschichte selber, die auf verschiedene Weise erzählt werden kann, sondern das in ihr Erscheinende – nicht etwa bloß das Gemeinte, das immer auf Verifikation angewiesen wäre, sondern das darin Gegenwärtige."

648 Vgl. *mend*. 15,26: „Davon ausnehmen muss man daher die Handlungen, die jeder auf ihre allegorische Bedeutung zurückführen kann, obwohl sie zweifellos geschehen sind, wie das bei fast allen in den Büchern des Alten Testaments der Fall ist. […] Mit Ausnahme dieser Fälle also sollen die Taten der Heiligen im Neuen Testament, wo die offensichtlichste Empfehlung zur Nachahmung der Lebensführung vorliegt, als in den Geboten enthaltene Vorbilder zum Verständnis der Schriften dienen."

649 Zur Differenzierung von Bibel und Mythos vgl. Pollmann, *Doctrina,* S. 185: „Während also die Historia das Stattgefundene berichtet und das ‚Plasma'(= ‚Fiktion') das, was nicht stattgefunden hat, dem Realen aber ähnlich ist (also hätte stattfinden können) [vgl. Aristoteles, *Poetik* 9, 1451b5], erzählt der Mythos das, was nicht stattfinden konnte, bzw. könnte. […] Dies findet sich auch bei Augustin *doctr. chr.* II,53: „*duo esse genera falso, unuum eorum, quae omnino esse non possunt, alterum eorum, quae non sunt, quamvis esse possint*", und im *op. imperf. in matth.* 29: „*impossibile est quod fieri non potest* [= Mythos]*; falsum autem quod fieri quidem*

darum immer (*semper*) ist“[650], könnte Augustins Definition für Heilsgeschichte im Unterschied zu Sallustius lauten, insofern das, was Christus als ewiges Wort Gottes getan hat, von höchster Bedeutung und Maßgabe für alle weitere Gegenwart und Geschichte ist.[651] Das Ewige wird sichtbar im Singulären der Heilsgeschichte. Den sichtbaren Ereignissen bleibt aber eine mythologisch-symbolische Funktion eigen, weil sie etwas Ewiges vergegenwärtigen sollen und nicht nur im Bereich der menschlichen Historie verbleiben. Die genaue Zeitangabe der Ereignisse der Heiligen Schrift (Lk 2,1–2) kann somit als direkte Absage an ein „Was niemals war“ verstanden werden.

potest, factum autem non est [=Fiktion].“ Ferner Albert, Karl, *Griechische Religion und Platonische Philosophie*, Hamburg1980, S. 73: „Deshalb rückt Aristoteles auch die Mythologien in die Nähe der Philosophie, indem er bemerkt, ein Freund der Mythen (ein φιλομυθος) sei in gewisser Weise ein Philosoph, ‚denn der Mythos geht zurück auf Staunenerregendes.‘ (Met. I c.2, 982 b 18f.)“

[650] Diese Definition findet sich nicht ausdrücklich bei Augustin. Sie scheint aber trotzdem durch die Beschreibung des Ritus (verstanden als „reenactement“ der Heilsgeschichte) in *serm*. CCXX berechtigt: „Ihr wisst sehr gut, dass dies einmal geschehen ist. Und dennoch ist es richtig, dass die Festfeier im Laufe der Zeit häufig (nur) das wiederholt, was die Wahrheit als das einmal Geschehene mit den Stimmen so vieler Schriften verkündet. Es stehen somit die Wahrheit (des einmal Geschehenen) und die (wiederkehrende) Festfeier (des einmal Geschehenen) in keinem Gegensatz zueinander. Man kann nicht sagen, letztere sei eine Fiktion, erstere (nur) Wirklichkeit. Was nämlich die Wahrheit als einmaliges Geschehen ankündigt, das erneuert die regelmäßig wiederkehrende Festfeier in den frommen Seelen. Die Wahrheit macht Geschehenes als solches offenbar, während die Festfeier das Geschehene nicht einfach wiederholt, sondern im Kult begeht, und es (auf diese Weise) dem Vergessen entreißt.“ Zitiert nach: https://www.augustinus.de/einfuehrung/texte-von-augustinus-mit-online-uebers/oesterlicher-festkreis/387-sermo-220-osterpredigt. Vgl. Ratzinger, Joseph, *Der Geist der Liturgie, Eine Einführung*, Freiburg 2000/2013, S. 141: „Nur von dem ‚Einmal‘ kann das ‚Immer‘ kommen. Die Kirche betet nicht in eine mythische Allzeitlichkeit hinein: Sie darf ihre Wurzeln nicht verlassen und erkennt das wirkliche Reden Gottes gerade an der Konkretheit seiner Geschichte, an Ort und Zeit, an die er uns knüpft und die uns alle aneinanderknüpft.“ Einmal Geschehenes wird in der Schrift berichtet, damit durch dieses die immerwährende Wahrheit erinnert wird durch die Wiederholung der Riten in der Zeit.

[651] Vgl. Ratzinger, Joseph, *Einführung in das Christentum*, München 2011, S. 131. Ein „Interpretationschristentum“ hat Augustin sicherlich nicht vorgeschwebt. Aber wie lässt sich sein Übergang vom Äußeren zum Geistigen durch Interpretation sonst verstehen? Bloße Allegorese, die den biblischen Text nur noch zum Anlass nimmt, etwas ganz anderes zu sagen, das unabhängig vom Text schon feststeht, hatte Augustin abgelehnt. Die Ereignisse der Heilsgeschichte sind die Realität und nicht nur Mythos. Der Text, der von ihnen berichtet, besteht aus *signa data* (*doctr. chr*. II,2,3) als autoritativen Zeichen, die die Wahrheit lehren sollen. Für Augustin besteht der Zweck der Interpretation nicht darin, vom Text wegzukommen, sondern zur wahren *res* des Textes *zurückzukommen*.

Der Sinn äußerer Zeichen

[*io. ev. tr.* CIV,1] Augustin vertritt nicht nur die Auffassung, dass die Möglichkeit vorhanden ist, eine angemessene Erkenntnis Gottes zu entwickeln, wenn die ganze Trinität im menschlichen Geist *spricht*, sondern auch diejenige, dass das innere Wort tatsächlich eine adäquate Erkenntnis des sonst unerkennbaren Gottes beinhaltet. Inneres Wort und göttliches Wort überschneiden sich also in dem Punkt, wo Gott sich selbst im Geist ausspricht bzw. „auswortet":

> Denn es sollte auch nicht, wenn in ihren Herzen der Heilige Geist redet, der eingeborene Sohn schweigen, welcher erklärte, er werde in jener Stunde ihnen offen vom Vater verkünden, was für sie freilich, wenn sie es schon verstehen würden, kein Gleichnis wäre. Aber gerade dies, wie in den Herzen ihrer geistigen Jünger der Sohn Gottes und der Heilige Geist zugleich reden, ja die Trinität selbst, welche unzertrennlich wirkt, ist für die Verstehenden ein Wort, für die Nichtverstehenden aber ein Gleichnis.[652]

Jenseits äußerer Zeichen und bildhafter Gleichnisse die eigentliche Natur des *verbum in principio* zu erkennen stellt für Augustin gewissermaßen das Ziel aller Erkenntnis und Offenbarung dar: das religiöse Wissen, in dem die Trinität gedacht wird. Dieses Denken wird zugleich durch die Trinität hervorgebracht und ist durch den Anspruch auf universales und definitives Wissen bedingt. Gott zu denken bedeutet: Gott denkt und spricht sich selbst proprie im Menschen aus.

[*io. ev. tr.* CIV,2] Die Stunde, die gekommen ist, um den Sohn zu verherrlichen (Joh 17,1), versteht Augustin nicht wie eine zeitliche Stunde, die selbst wieder vergeht. Es ist vielmehr die Erfüllung der Wirklichkeit, die der Sohn in seiner fleischlichen Erscheinung darstellt. Als vollendete und verherrlichte Gestalt ist der Sohn allen Zeiten gegenwärtig und Herr über alle Zeiten, weil er als ihr Schöpfer ihnen nicht unterworfen (wie auch nicht den Gestirnen[653]) ist, sondern als Wort Gottes vielmehr die prinzipielle Wirkursache [*causa efficiens*] aller Zeitlichkeit darstellt. Christus hat nicht still diese Worte zum Vater gebetet, sondern laut, damit die Jünger durch seine Äußerung belehrt werden.[654] Die gesprochenen Worte, die

---

[652] *Io. ev. tr.* CIV,1 (CCL 36,601,32–39): „Neque enim loquente in eorum cordibus spiritu sancto, taciturus erat unigenitus filius, qui dixit in ea hora palam se illis annuntiaturum esse de patre, quod eis utique iam intellegentibus non esset prouerbium. sed hoc quoque ipsum, quomodo simul loquantur in suorum spiritalium cordibus et dei filius et spiritus sanctus, immo ipsa trinitas quae inseparabiliter operatur, intellegentibus est uerbum, non intellegentibus autem prouerbium."

[653] Vgl. *io. ev. tr.* VIII,10; XXXI,5; XXXVII,8. Siehe Kap. C.IV.9: „Das fatum der Gestirne und die Vermittlung Christi."

[654] Vgl. *io. ev. tr.* CIV,2: „Darum machte er das Gebet, das er für uns verrichtete, auch uns bekannt, weil von einem solchen Lehrer nicht bloß die an sie gerichtete Rede, sondern auch das für sie an den Vater dargebrachte Gebet den Jüngern zur Erbauung gereicht, und wenn jenen,

die Jünger hörten, unterscheiden sich nicht von den Worten, die gegenwärtig aus der Schrift gelesen werden. Dass die Worte aber gegenwärtig wie damals gleichermaßen verstanden werden können, zeigt an, dass die Stunde der vollendeten Darstellung des Sohnes bis in die Gegenwart reicht.

Die Unterscheidung des Namens Gottes

[*io. ev. tr.* CII,1] Augustin stellt die Frage, was es bedeutet, im „Namen" Christi zu bitten, insofern der Name ein äußeres Zeichen ist (Joh 16,23). „Denn nicht der Ton der Buchstaben und Silben, sondern was der Ton bedeutet und was man unter diesem Tone mit Fug und Recht sich denkt, das meint er nach richtiger Auffassung, wenn er spricht: ‚in meinem Namen'."[655] Augustin wendet hier wieder sein semantisches Schema von Signifikant-Signifikat an. Er erklärt im Folgenden, dass diejenigen, die mit dem korrekten Signifikanten – dem Namen Christi – bitten, aber nicht an den wahren Christus denken [*cogitare*], darum nicht erhört werden. In Christi Namen zu bitten bedeutet also, so zu bitten, dass die Gottheit, die geistig erkannt wurde, gebeten wird und an diese als solche geglaubt wird. Dessen Gebet wird also erhört, der wahrheitsgemäß den bittet, den er bitten soll[656]: Gott. Dafür muss er Christus als Gott denken und nicht nur seinen *Namen* als äußeres Zeichen verwenden. Der *Name* als Zeichen kann aber durch seine Doppelnatur (sichtbar und begrifflich) Teil beider Welten sein, die Vermittlung des Gebetes zwischen sichtbarer Welt und geistiger Gottheit gewährleisten.

[*io. ev. tr.* CII,4] Augustin resümiert, inwiefern die Lehre Christi den Übergang vom Animalischen/Fleischlichen zum Geistigen [*de carnalibus vel animalibus se spiritales*] lehrt und bewirkt.[657] Der Animalische urteilt noch nach dem Fleisch,

---

die zugegen waren, um das gesprochene Wort zu hören, dann gewiß auch uns, die wir das niedergeschriebene lesen sollten. Wenn er daher sagte: ‚Vater, die Stunde ist gekommen, verherrliche Deinen Sohn', so zeigt dies an, alle Zeit und was er irgendwann täte oder geschehen ließe, sei von ihm angeordnet, der keiner Zeit unterworfen ist; denn was geschehen sollte in den einzelnen Zeiten, hat in der Weisheit Gottes die bewirkenden Ursachen, in welcher es keine Zeiten gibt."

655 *Io. ev. tr.* CII,1 (CCL 36,594,6–9): „Non enim sonum litterarum ac syllabarum, sed quod sonus ipse significat, et quod eo sono recte ac ueraciter intellegitur, hoc accipiendus est dicere cum dicit: in nomine meo."

656 Aus der wahren Erkenntnis Gottes folgt auch eine Maßgabe, was man in seinem Namen bitten soll. Augustin benennt als einen der Hauptgründe, warum Gebete nicht erhört werden, dass man im Vergleich zu dem, was man von Gott hätte erbeten können und sollen, zu wenig erbeten hat. Vgl. *io. ev. tr.* CII,2: „Entweder weil ihr nicht in meinem Namen gebeten habt, indem ihr diesen Namen nicht, wie er erkannt werden soll, erkannt habt, oder ihr habt um nichts gebeten, weil im Vergleich mit dem, um was ihr hättet bitten sollen, für nichts zu achten ist, um was ihr gebeten habt."

657 Vgl. Teske, *Interpretation,* S. 78: „My thesis in this paper is that for Augustine a 'spiritual' in the Church is one who brings to the faith an understanding that, under the influence of Neo-

und wenn er die biblischen Bilder und Gleichnisse hört, denkt er sie körperlich und bekommt eine nicht-geistige Auffassung von Gott. Der Geistige wiederum kann diese falschen Bilder des Körpers von Gott unterscheiden, und durch diese Unterscheidung geht er von seiner *auch* fleischlichen Existenz zur höheren geistigen Einsicht über. In dem Moment, da der geistige Gott richtig von allem Körperlichen unterschieden ist, hat der Mensch sich als ‚Geistiger' auch selbst unterschieden[658].

> Darum sind für ihn Gleichnisse alle Aussprüche der Weisheit über die unkörperliche und unveränderliche Substanz, nicht daß er sie als Gleichnisse betrachtet, sondern weil er so denkt wie die, welche Gleichnisse gewöhnlich hören und nicht verstehen. Wenn er aber als ein Geistiger alles zu beurteilen anfängt [*diiudicare*], selbst aber von niemand beurteilt zu werden, dann erkennt er, wenn auch in diesem Leben noch wie durch einen Spiegel teilweise, aber doch nicht durch einen Sinn des Körpers, nicht durch ein Phantasiebild, welches die Gleichnisse von wie immer beschaffenen Körpern erfaßt und bildet, sondern mit ganz sicherer Erkenntnis des Geistes, daß Gott nicht ein Körper, sondern ein Geist ist, indem der Sohn so deutlich den Vater verkündet, daß auch der, welcher verkündet, von derselben Substanz seiend erkannt wird. Dann bitten sie in seinem Namen die, welche bitten, weil sie beim Klange seines Namens nichts anderes, als was die Sache selbst ist, welche mit diesem Namen bezeichnet wird, verstehen.[659]

Der Zustand, in dem der Sohn den Vater offen verkündet, ist gerade dadurch bestimmt, dass keine Bilder und Gleichnisse verwendet werden (Joh 16,25). Der Schein, der das Körperliche/Bildhafte für das wahre geistige Sein hält, indem er es verwechselt, wird durch die Verkündigung Gottes im Fleisch deutlich markiert.[660]

---

platonism, can think of God and the soul as spiritual or incorporeal substances. On the other hand, an 'animalis' or 'carnalis' is one without a spiritual understanding of God or the soul." In diesem Sinne kann es einen materialistischen Christen oder einen Christen ohne Geistmetaphysik gar nicht geben.

658 Zum Terminus der Selbstunterscheidung vgl. Ruhstorfer, *Platoniker,* S. 307–316. Vgl. Kap. B.I.3.b.

659 *Io. ev. tr.* CII,4 (CCL 36,596,15–28): „Ideo prouerbia illi sunt quaecumque dicta sapientiae de incorporea immutabili que substantia; non quod ea tamquam prouerbia deputat, sed quia sic cogitat, quomodo qui prouerbia solent audire neque intellegere. cum uero spiritalis coeperit omnia diiudicare, ipse autem a nemine diiudicari, etiamsi in hac uita adhuc uelut per speculum ex parte, perspicit tamen non ullo corporis sensu, non ulla imaginaria cogitatione quae capit aut fingit qualiumcumque similitudines corporum, sed mentis certissima intellegentia, deum non corpus esse, sed spiritum; ita palam de patre annuntiante filio, ut eiusdem substantiae conspiciatur et ipse qui annuntiat. tunc in eius nomine petunt qui petunt, quia in sono eius nominis non aliud quam res ipsa est quae hoc nomine uocatur, intellegunt."

660 Vgl. ebenso Tertullian, *carn*. I: „Wer die Theorie von einem Scheinleibe Christi in Schwang brachte, der konnte sogar geradeso leicht eine Scheingeburt ersinnen; dann wäre auch die

Insbesondere deshalb, weil Gott im Fleisch erschien und unterschieden ist, kann er nicht mehr mit einem Scheinbild (Götze) verwechselt werden, da es nur eine normative sichtbare Erscheinung gegeben hat. Gottes „Namen" als Zeichen richtig zu beurteilen ist gleichbedeutend damit, sein Geist-Wesen von seinem Fleisch und von seinen äußeren Bildern (*proverbia*) zu unterscheiden. So kann Augustin die Inkarnation als wahres Ereignis (und nicht doketistische Täuschung) im Rahmen der Zweinaturenlehre denken. Der Fleischgewordene ist als wahres Bild zum Kriterium aller Götzen geworden, gewissermaßen zur Anti-Götze. Hier zeigt Augustin, dass seine Substanzontologie (von materiellen und geistigen Substanzen) sowohl Voraussetzung als auch Ziel der Selbstverkündigung Christi ist. Sobald die Vermittlung der Erkenntnis des Signifikats nicht mehr durch den Signifikanten nötig ist,[661] steht Gott der Anschauung offen und wird nicht mehr durch Fleisch oder Zeichen verborgen (vgl. *io. ev. tr.* CIII,1).

Der Name Christi

[*io. ev. tr.* CVII,6] Augustin fragt, was es bedeutet, dass der Sohn seine Jünger in seinem *Namen* bewahrte, als er bei ihnen war (Joh 17,12). Es verhält sich nun nicht so, dass sich der Vater und der Sohn in der Bewahrung ablösen, sobald Christus nicht mehr bei den Jüngern war. In der menschlichen Gegenwart Christi bewahrte der Vater die Jünger im Namen – wobei Namen die geistige Erkenntnis meint. Und nachdem Christus von der körperlichen zur universalen geistigen Gegenwart überging, bewahrte er seine Jünger in demselben Namen (d. h. in der Intention seines Zeichens). Es bewahrte also immer der eine Gott die Jünger in der Erkenntnis des Wortes. Die äußere Erscheinung zur leiblichen Gegenwart vollzog aber als äußeres Zeichen die *significatio,* damit aus dem äußeren Zeichen (Fleisch) die innere Gottheit erkannt werden konnte. In der Heiligen Schrift als äußeres Zeichen vollzieht sich dieselbe Entäußerung des göttlichen Wortes in vergänglicher Weise:

> Aber die Schrift erhebt uns nicht, wenn sie nicht zu uns herabsteigt, wie das fleischgewordene Wort herabgestiegen ist, um zu erheben, nicht gefallen ist, um liegen zu bleiben. Wenn wir den Herabsteigenden kennen gelernt haben, so stehen wir auf

Empfängnis, die Schwangerschaft und das Gebären der Jungfrau sowie der darauffolgende Verlauf der Kindheit für Schein gehalten worden. Diese Dinge hätten ja nur dieselben Augen und dieselben Sinne getäuscht, welche durch die falsche Vorstellung von einer Leiblichkeit betrogen wurden."

[661] Vgl. *io. ev. tr.* CIII,2 (CCL 36,599,8–9): „Sed hoc intellegenti est uerbum, non intellegenti prouerbium." Wer es versteht, für den ist es das eingesehene Wort (Signifikat): wer es nicht versteht, für den ist es ein Pro-Verb, hier als Andeutung zu verstehen. Das innere Wort zu verstehen, heißt zur unverhüllten Kenntnis zu kommen. Die Vermittlung durch äußere Zeichen noch nötig zu haben, bedeutet „noch" zu glauben, aber noch nicht eingesehen zu haben, d. h. sich noch nicht zum Geistigen hin unterschieden zu haben.

> mit dem Erhebenden, und kommen wir zur Einsicht, daß er, wenn er so redet, die Personen unterscheidet, nicht die Naturen trennt.[662]

Wie das göttliche Wort im Fleisch, d. h. seinem körperlichen Zeichen, erschien, so ist auch die Heilige Schrift die Erscheinung äußerer Zeichen, des göttlichen Signifikats. In den „niedrigen" – d. h. körperlichen und äußeren – Zeichen der Schrift ist derjenige kennenzulernen, der die Erkennenden über das Körperliche zum Geistigen erhebt, insofern er selbst als Geistiger erkannt wurde. In diesem Fall sind die geistig Erkennenden von denjenigen unterschieden worden, die die Schrift nur fleischlich beurteilen. Christus trennt [*separare*] also nicht die Naturen Fleisch und Geist, sondern er unterscheidet [*distinguere*] sie, wie er in sich selbst die beiden Naturen verbunden, aber unterschieden darstellt. Wer diese Unterscheidung am Fleisch und am Buchstaben nachvollzieht, wird zur geistigen Einsicht erhoben und ist fähig, in der äußeren Erscheinung den verborgenen Gott zu erkennen, der unaussprechlich für äußere Zeichen alles Geistige als Signifikat enthält.[663]
Die Heilige Schrift hat also für Augustin eine vergleichbare Offenbarungsfunktion wie das Fleisch Christi. Wer den Text recht unterscheidet, der hat durch diese Unterscheidung auch Christus wahrhaftig erkannt.[664] Von einer Inlibration[665] kann hier allerdings nicht gesprochen werden, weil die semantische Differenz von äußerem und inneren Wort bei diesem *descensus* in die Heilige Schrift nicht aufgeho-

---

[662] *Io. ev. tr.* CVII,6 (CCL 36,615,13–18): „Sed scriptura nos non leuat, nisi descendat ad nos, sicut uerbum caro factum descendit ut leuaret, non cecidit ut iaceret. si descendentem cognouimus, cum leuante surgamus, et intellegamus, cum ita loquitur, personas eum distinguere, non separare naturas."

[663] Vgl. *io. ev. tr.* CVI,7: „In welchem, er auf unaussprechliche Weise alles gesprochen hat." Vgl. Hebr 2,12: „Denn lebendig ist das Wort Gottes, wirksam und schärfer als jedes zweischneidige Schwert; es dringt durch bis zur Scheidung von Seele und Geist, von Gelenken und Mark; es richtet über die Regungen und Gedanken des Herzens."

[664] Dem scheint zu widersprechen: *Dei Verbum* 21: „Die Kirche hat die Heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst, weil sie, vor allem in der heiligen Liturgie, vom Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi ohne Unterlaß das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht." Jedoch differenziert das Konzil selbst, dass die Heilige Schrift das Wort Gottes vermittelt aber nicht inkorporiert: Ebd. „In ihnen zusammen mit der Heiligen Überlieferung sah sie immer und sieht sie die höchste Richtschnur ihres Glaubens, weil sie, von Gott eingegeben und ein für alle Male niedergeschrieben, das Wort Gottes selbst unwandelbar vermitteln." Übersetzung zitiert nach: *Kleines Konzilskompendium, Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Karl Rahner, Herbert Vorgrimler (Hrsg. & Übers.), 35. Aufl., Freiburg 2008, S. 379.

[665] Vgl. Hoping, Helmut, *Jesus aus Galiläa, Messias und Gottes Sohn*, Freiburg 2019, S. 381–382: „Was Offenbarung christlich und muslimisch unterscheidet, sind Inkarnation (von lat. caro, Fleisch) und Inlibration (von lat. liber, Buch), bzw. Inverbation (von lat. verbum, Wort). Das heißt: Fleischwerdung des göttlichen Logos im Menschen Jesus von Nazaret und Verkörperung im Wort des (rezitierten) Korans."

ben wird.[666] Gott nimmt den Signifikanten nicht in der Weise an, wie das göttliche Wort Fleisch angenommen hat, um es zu retten.[667] Die äußeren Zeichen sind nur intentional und nicht real das göttliche Wort – was die Heilige Schrift gewissermaßen zu einem Zeichen (Wörter) für Zeichen (Fleisch Christi) macht, das für das Signifikat steht.[668]

5 Über die Einheit von Vater und Sohn (gegen Arius) nach tr. XVIII

[*io. ev. tr.* XVIII,1] Jesus sprach zu dem Zweck, dass seine Worte aufgeschrieben werden. Johannes hat in dem, was er aufgeschrieben hat, sowohl für die „Schwachen" etwas gesagt, was zum Verstehen anregt, für die Verständigen aber auch tiefere Einblicke in die Wahrheit gewährt. Wenn nun etwas *noch* nicht verstanden wurde, soll es nicht einfach angezweifelt werden. Es soll vielmehr zum eigenen

---

666 Vgl. Bruckmann, *Schrift*, S. 459: „Was Derrida als ursprungslose Ur-Schrift kennzeichnet, kommt in eine gewisse Nähe zu dem, was Augustinus als logos denkt." & Ebd. S. 461: „In gewisser Weise zieht die Fleischwerdung eine Wortwerdung des Fleischlichen nach sich, weil der Mensch heil wird, indem dem menschlichen Dasein durch die Fleischwerdung letztgültiger Sinn von Gott vor Gott zukommt und er dem göttlichen Wort ähnlich wird." Dass der Logos selbst Wort wird, wie er Fleisch geworden ist, um damit eine Urschrift zu begründen liegt nahe am protestantischen Wortverständnis und *sola scriptura*-Prinzip und dürfte im katholischen Kontext kaum vertreten werden können, ohne dabei die Differenz von konventionellen Zeichen und sakramentalen und performativen Zeichen zu kompromittieren.

667 Der Inkarnierte und die Heilige Schrift teilen nur das Signifikat, nicht das Fleisch/Zeichen oder die Sache. Wenn die Bibel das Fleisch wäre, dann läge neben der Inkarnation eine Inlibration vor. Bücher kommen nicht in den Himmel, aber in gewissem Sinne ersteht durch die richtige Hermeneutik ihr göttliches Signifikat geistig wieder auf. Wenn die Bibel nur als Signifikant verstanden wäre, hätte man eine jüdische Auslegung, die Zeichen und Sache nicht unterscheidet; folglich auch nicht die beiden Naturen Christi. Darum geht es zu weit, die Vergleiche zwischen Gottes Wort in Christus und Gottes Wort in der Bibel als identische, d. h. inkarnatorische Vorgänge zu sehen. Vgl. bspw.: Hardy, *Actualité*, S. 176: „Les Saintes Écritures ne sont pour Augustin que le voix de Dieu lui-même incarnée les lettres humaines. Quand les Écritures sont lues aux chrétiens, c' est comme si le Christ Lui-même leur parlait." & Ebd. S. 177: „Augustin y établit la médiation des Apôtres et de l'Écriture dans l'actualisation de la foi." & Ebd. S. 178: „Les paroles de l'Écriture ne sont humaines qu'au sens qu'elles sont écrites par des hommes et prêchées par eux; cependant elles n'en sont pas moins et en même temps divines." & Ebd. S. 181: „Car si les Écritures sont la Parole de Dieu, elles le sont, incarnées ans les mots humains qui font, des Écritures, des témoins de l'au-delà." & Ebd. S. 183: „La comparaison qu'Augustin fait entre l'Incarnation et l'Écriture n'est par un simple ornement rhétorique. Il la fait parce qu'il voit dans l'Écriture une fonction similaire à celle de l'humanité du Christ: éveil et médiation."

668 Vgl. Greiner, Susanne, „Hinführung", in: *Aurelius Augustinus, Kommentar zum Johannesevangelium*, Susanne Greiner (Hrsg. & Übers.), Freiburg 2016, S. 9–35, hier: S. 24: „Das Fleisch Jesu Christi bleibt über die Zeit hinaus gegenwärtig nicht nur im eucharistischen Leib, sondern als Wort auch im Wort der heiligen Schrift."

Wohl vorerst festgehalten werden: „Gott wird nämlich nicht größer sein, wenn er dir gefällt, aber du wirst kleiner sein, wenn er dir mißfällt."[669]

> Denn es sind ja die Häresien und gewisse die Seelen umstrickenden und in die Tiefe stürzenden Irrlehren nur dadurch entstanden, daß die Schriften, die an sich gut sind, nicht gut verstanden werden, und was darin nicht gut verstanden wird, gleichwohl grundlos und keck behauptet wird.[670]

Bevor etwas behauptet wird, das der gesunden Glaubensregel [*regula sanitatis*] widerspricht, soll ein mögliches Verstehen nicht aufgegeben, sondern lediglich aufgeschoben werden [*intellegere differamus*]. Die Glaubensregel ist folglich nicht nur als die inhaltliche Voraussetzung der Schrift zu verstehen, sondern auch die formale Grenzbestimmung möglicher Auslegung. Was dem Glaubensbekenntnis widerspricht, kann keine mögliche Auslegung der Heiligen Schrift sein.[671] Insofern auch die Auslegung, die Augustin selbst vorlegt, nicht in der Weise sicher ist, wie es die Wahrheit selbst ist, sollen auch seine Worte nur vorläufig sein und die Treue soll insbesondere der Kirche als Instanz der Wahrheit gehalten werden (1 Tim 3,15):

> Auch bei mir, Brüder, der ich zu euch zu reden unternommen habe, sollt ihr in Erwägung ziehen, wer der ist, der es unternommen, und was er unternommen hat; ich habe ja unternommen, Göttliches zu behandeln, obwohl ich ein Mensch bin, Geistliches, obwohl ich Fleischlich bin, Ewiges, obwohl ich sterblich bin.[672]

---

[669] *Io. ev. tr.* XVIII,1 (CCL 36,179,17–18): „Non enim deus erit maior, quia placet tibi; sed tu minor, si displicet tibi."

[670] *Io. ev. tr.* XVIII,1 (CCL 36,180,25–29): „Neque enim natae sunt haereses, et quaedam dogmata peruersitatis illaqueantia animas et in profundum praecipitantia, nisi dum scripturae bonae intelleguntur non bene; et quod in eis non bene intellegitur, etiam temere et audacter asseritur."

[671] Vgl. Dassmann, *Überlegungen*, S. 262: „Nach De doctrina christiana ist die Glaubensregel ein Extrakt aus den lichten Stellen der Schrift. In den Vorträgen zum Johannesevangelium hat es dagegen mehr den Anschein, als ob die Glaubensregel – wenngleich nicht ohne Verwurzelung in der Schrift – der Schrift gegenüberstehe und aus dem Glaubenssinn der Kirche entgegengenommen werden müsste." Gleich ob das Credo nun aus der Tradition oder auch aus der Schrift stammt, ihm kommt bei Augustin die doppelte Funktion zu, den hermeneutischen Zirkel (*io. ev. tr.* XVIII,1) in Gang zu bringen und die hermeneutische Methode vor einem willkürlichen Subjektivismus in dem Plural möglicher Auslegungen zu bewahren.

[672] *Io. ev. tr.* XVIII,1 (CCL 36,180,37–40): „Et ego, fratres, qui suscepi loqui uobis, cogitandus sum a uobis qui susceperim, et quae susceperim; suscepi enim tractanda diuina homo, spiritalia carnalis, aeterna mortalis."

Der Christ soll also immer die Wahrheit selbst von den gehörten Lehrern unterscheiden, sodass nicht durch falsche Lehren Gott selbst falsch verstanden wird, weil an seiner Stelle Gottes das Verständnis des Häretikers angenommen wurde.[673]

[*io. ev. tr.* XVIII,2] Augustin stellt nochmals deutlich die Regel heraus, nach der die schwierigen Stellen der Schrift, die einen Widerspruch nahelegen, zu interpretieren sind (vgl. *trin.* I,11,22). „Die Juden" dachten nämlich zu Recht, dass sich kein Mensch Gott gleichmachen darf. Da sie jedoch nur das Fleisch und nicht die Gottheit erkannten – da sie nur nach den Sinnen und nicht der geistigen Erkenntnis urteilten –, fassten sie Christus falsch auf. Es soll durch diese Regel vielmehr gemessen werden, was verstanden wird [*dirigamus ea quae intellegimus*], sodass gemäß der *forma dei* die Gleichheit von Vater und Sohn aufgefasst wird. Sicher ist nämlich das Wort gottgleich, und nur nach der *forma servi* (die „die Juden" allein zugrunde legten[674]) ist der Sohn geringer als der Vater. „Es möge also auch gegen sie [„die Juden"] das Wort reden durch das Fleisch und der innere Bewohner aus seiner Wohnung sich vernehmen lassen, damit, wer kann, erkenne, wer drinnen wohnt."[675]

[*io. ev. tr.* XVIII,4] Nach „den Juden" widmet sich Augustin der Widerlegung eines Arianers, der behauptet, der Sohn an sich sei geringer als der Vater (und nicht nur die *forma servi*). Dabei scheint Augustin ihm neuplatonische Voraussetzungen

---

673 Damit ist die kirchliche Wahrheit jeder subjektiven Lehrinstanz, wie z. B. einem Guru (o.ä.) entzogen. Diese Auffassung der Glaubenswahrheit, die auf jedes Verstehen bezogen ist, soll einen Schutz vor „falschen Propheten" bieten. Augustin empfiehlt Vorsicht sogar in Bezug auf sich selbst, sodass keiner denken soll, die Wahrheit sei Augustin, oder käme durch ihn (vgl. *ep.* CXCIII,10). Vgl. *io. ev. tr.* XXIII,11 „Wir sind Kinder; ich rede zu euch, was Gott nicht ist, ich zeige nicht, was er ist. Was werden wir nun tun, um zu erfassen, was er ist? Werdet ihr es etwa von mir, werdet ihr es etwa durch mich können? Ich will dies den Kindern sagen, sowohl euch wie mir: Es ist einer [Christus], durch den wir es können." & *io. ev. tr.* XLI,1: „Die Wahrheit ist ein Brot, sie erquickt die Geister und geht nicht aus; sie verändert den, der davon isst, wird aber selbst nicht in den Essenden verwandelt." Die Wahrheit wird dem Subjekt vermittelt, aber dadurch nicht an sich subjektiv.

674 Diese Auslegung muss nicht als antisemitische Polemik verstanden werden. Ganz im Gegenteil treten „die Juden" als eine Gruppe auf, berufen dazu, Gott zu erkennen. Die Gruppenbezeichnung „Jude" hat bei Augustin eine theologische Konnotation, sodass „Jude" mehr typologisch steht für alle Menschen, die Gott nicht erkennen, weil sie nicht gelernt haben, ihre fleischliche Urteilsweise abzulegen. Die Frage von Jude und Christ ist also eine des epistemologischen Zustandes (*io. ev. tr.* CXVII,5). Vgl. Raveaux, Thomas, Art. „Augustinus und die Juden", in: *Augustin Handbuch*, S. 214: „Die Pelagianer sind in dem Sinn Juden, als sie in Bezug auf die Gnade eine in christlichen Augen falsche Ansicht haben und Praxis üben. Die Christen hingegen sind in der Hinsicht in eigentlichem Sinn Juden, als sie das Alte Testament ‚richtig' verstehen." Vgl. weiter *io. ev. tr.* XVIII,8: „Wenn er das nämlich tut und es auf gleiche Weise tut, so wache auf, der Jude werde abgestreift, der Christ glaube, der Häretiker betrachte sich als überführt: gleich ist der Sohn dem Vater."

675 *Io. ev. tr.* XVIII,2 (CCL 36,181,27–29): „Loquatur ergo et contra eos uerbum per carnem, et interior habitator sonet per habitaculum suum, ut qui potest, nouerit quis intus habitet."

zu unterstellen, die zum Subordinatianismus führen. Die drei Hypostasen sind das Eine, der Geist und die Seele (vgl. Plotin, *Enn*. V,1). Zwar würde der Arianer den Geist durch das göttliche Wort verstanden wissen und an diesem als Gottheit festhalten, jedoch als untergeordnete zweite Gottheit. Dies entspricht auch der Subordination des *νοῦς* als erster Zweiheit nach dem Einen. Das „riecht" für Augustin schon nach etwas Heidnischem [*paganum redolet*]. Wie wird nun die Einheit von Vater und Sohn gegen das heidnische Denken bewiesen? Durch die Seele:

> Wenn es einen größeren Gott gibt und einen kleineren Gott, so verehren wir zwei Götter, nicht einen Gott. Warum? sagt er [Häretiker]. Redest du nicht auch von zwei Göttern, die einander gleich sind. Das sage ich nicht; denn die Gleichheit verstehe ich so, daß ich darunter unzertrennliche Liebe verstehe, und wenn eine unzertrennliche Liebe, dann eine vollkommene Einheit. Denn wenn die Liebe, welche Gott den Menschen gesandt hat, aus vielen Menschenherzen ein Herz und aus vielen Menschenseelen eine Seele macht, wie von den Gläubigen und sich gegenseitig Liebenden in der Apostelgeschichte geschrieben steht: „Sie waren eine Seele und ein Herz in Gott"; wenn also meine Seele und deine Seele, indem wir das Gleiche meinen und einander lieben, eine Seele wird, um wieviel mehr ist Gott der Vater und Gott der Sohn im Urquell der Liebe ein Gott?[676]

Augustin verweist darauf, dass durch die Liebe viele Menschenherzen ein einziges Herz werden und viele Menschenseelen eine Seele. Dann ist es auch möglich, dass unter der ewigen und unzertrennlichen Liebe Gottes auch nur eine vollkommene Einheit verstanden wird. Die Liebe, die die Einheit *bewirkt* und *verwirklicht*, ist als Ausgangspunkt zu verstehen, sofern Gott die Liebe ist und als solche vollkommene Gleichheit von Vater und Sohn, d. h. absolute Einheit darstellt. Für Augustin stellt sich nicht die neuplatonische Frage, wie die absolute Einheit gedacht werden kann, sondern lediglich die dogmatische Frage, wie die Einheit von Vater und Sohn zu denken ist, sofern beide in völliger Einheit zugleich *maior* und *minor* sind. Hierbei handelt es sich um einen inklusiven und konkreten Einheitsbegriff – nicht um einen absoluten.

[*io. ev. tr.* XVIII,5] Augustin führt die Widerlegung der Arianer weiter, die die Trinität konsequent neuplatonisch denken. Als gemeinsamer Ausgangspunkt hier-

[676] *Io. ev. tr*. XVIII,4 (CCL 36,181,9–182,21): „Si est deus maior, et est deus minor, duos deos colimus, non unum deum. quare, inquit, et tu non duos deos dicis aequales sibi? hoc ego non dico; aequalitatem enim istam sic intellego, ut ibi intellegam etiam indiuiduam caritatem; et si indiuiduam caritatem, perfectam unitatem. si enim caritas quam misit hominibus deus, de multis hominum cordibus facit cor unum, et multas hominum animas facit animam unam, sicut de credentibus sese que inuicem diligentibus scriptum est in actibus apostolorum: erat illis anima una, et cor unum in deum, si ergo anima mea et anima tua, cum idem sapimus nos que diligimus, fit anima una, quanto magis pater deus et filius deus in fonte dilectionis deus unus est?"

für dient der Johannesprolog, der von den Arianern ebenfalls akzeptiert wird (und der in weiten Teilen ja der neuplatonischen Lehre entspricht, wie Augustin selbst betont (vgl. *conf.* VII,9). Die Aussage, dass der Sohn nur tun kann, was er den Vater tun sieht (Joh 5,18), wird von den Arianern im Rahmen plotinisch gestufter Hypostasen gedeutet, wobei der *νοῦς* (die zweite Instanz) in seiner Abhängigkeit vom Einen zu existieren beginnt, da er auf das Eine *schaut*. Diese Unterordnung des *νοῦς* unter das Eine wird von den Arianern in gleicher Weise auf das Verhältnis des Sohnes zum Vater übertragen.

> Denn von Gott denkst du, was du mit diesen Augen zu sehen gewohnt bist. […] Du hast also ein Auge des Leibes, um einen Handwerker zu sehen, aber du hast noch kein Auge des Herzens, um Gott zu sehen; daher willst du, was du gewöhnlich beim Handwerker siehst, auf Gott übertragen.[677] Leg auf die Erde das Irdische, richte das Herz aufwärts.[678]

In die Analogie des Handwerkers sieht Augustin ein zu fleischliches Urteil [*sensus carnalis*] nahegelegt, da nicht das Bild vom Lehrmeister und seinem Schüler unmittelbar auf den Vater und den Sohn übertragen werden sollte. Hierbei wäre nämlich der Sohn nur ein passiver Zuschauer. Augustin zieht nun aber wieder den Prolog heran (Joh 1,3) und weist nach, dass der Vater nichts ohne den Sohn tut, da alles, was geworden ist, durch den Sohn wurde. Also ist der Sohn bei allem, was Gott tut, niemals passiv, sondern es wird durch ihn getan. Daraus folgt, dass der Sohn unmöglich geringer sein kann als der Vater, und der „Arianer" ist durch seine eigenen Prämissen (Johannesprolog) widerlegt.

---

[677] Vgl. Platon, *Timaios* St. 28c (vgl. S. 450, Anm. 62). Dies kann man als Kritik an der platonischen Auffassung des Schöpfergottes als Demiurgen verstehen. Die Platoniker übertragen das Beispiel des Handwerkes mehr oder weniger direkt auf Gott. Augustin hingegen scheint dem Schöpfer, der aus Liebe (finalursächlich statt wirkursächlich) erschafft (Vgl. Aristoteles *Metaph.* XII), bzw. einem ideellen Schaffen (Plotin) weit näher zu stehen.

[678] *Io. ev. tr.* XVIII,6 (CCL 36,183,36–184,41): „Talia enim de deo cogitas, qualia his oculis uidere consuesti. si autem istis oculis uideri posset deus, non diceret: beati mundo corde, quia ipsi deum uidebunt. ergo habes oculum corporis ad uidendum fabrum, sed nondum habes oculum cordis ad uidendum deum; ideo quod soles uidere in fabro, transferre uis ad deum. pone in terra terrena, sursum cor." Über das Sichtbare hinauszugehen und das Unsichtbare denken zu lernen, sieht Augustin als mentale Befreiung aus der Sklaverei des Geistes an. Vgl. *gn. litt.* IV,4,8: „Dieses andere Maß ist unmessbar, ihm gleicht sich an, was von ihm ist, und es stammt selbst nicht von anderswoher. […] Wer aber Maß, Zahl und Gewicht nur sichtbar kennt, der kennt sie sklavisch. Daher gehe er über all das hinaus, was er so kennt. […] Wer daher diese Wörter, die er bei den bedeutungslosen und gemeinen Dingen gelernt hat, nicht auf die erhabene übertragen will, mit deren Betrachtung er seinen Verstand zu erheitern sich bemüht, der soll dazu nicht genötigt werden." Vgl. zum absoluten Maß Platon, *Politikos* St. 284.

6 Über die Einheit von Vater und Sohn im Sehen und Hören

Der Sohn als die Schau

[*io. ev. tr.* XVIII,6] Wie wirkt der Vater alles durch den Sohn? Und was bedeutet das Sehen des Sohnes in Bezug auf das Tun des Vaters (Joh 5,19)? „Soll ich dir erklären, wie er wirkt? Erkläre du mir, wie er sieht.“[679] Wie bereits in *trin.* IV,9,12[680] muss Augustin nun erklären, inwiefern Vater und Sohn – obwohl getrennte Personen – nicht jeweils ihr eigenes Werk tun, sondern beide jedes Werk gemeinsam wirken. Die Erklärung des gemeinsamen Werks beider Personen hat sich als notwendig herausgestellt, um den arianischen Irrtum, dass der Sohn Werk (Geschöpf) des Vaters ist, abzuwehren.

Der Sohn tut dasselbe und auf selbe Weise wie der Vater (Joh 5,17). Wie kann Augustin sicherstellen, dass im Werk der beiden keine wesentliche Differenz auftritt? Es ist nämlich möglich, dass Gleiches auf ungleiche Weise getan wird, so wie etwa im Geist Buchstaben *gemacht* werden und die gleichen Buchstaben in einer anderen Weise *getan* werden, wenn sie aufgeschrieben werden (*io. ev. tr.* XVIII,8). Wie kann es also verstanden werden, dass das Wort *sieht*? Scheinbar ist dies nicht möglich, da etwa Augen nicht hören und Ohren nicht sehen, Wörter aber gehört werden, also nicht sehen. Augustin erklärt aber diese Frage nicht durch ein philosophisches Argument, sondern gemäß seiner Methode durch eine Schriftstelle Ps 94,8–9[681]. Derjenige, der das Ohr gebildet hat, muss auch hören können. Alles wurde aber durch das Wort gebildet, also kann auch das Wort hören und sehen. „Sehen und Hören zugleich ist im Worte, und nicht etwas anderes ist da das Hören und etwas anderes das Sehen, sondern das Gehör ist das Gesicht und das Gesicht das Gehör.“[682] Das schöpferische Wort ist ganz sein Wirken (*io. ev. tr.* XVIII,9).

[*io. ev. tr.* XVIII,10] Um das innertrinitarische Verhältnis zu erklären, legt Augustin zunächst die geistige Innerlichkeit des Menschen dar: „Zuerst kehre in dein Herz zurück; ausgewandert von dir schweifst du draußen umher; du kennst dich selbst nicht und fragst nach dem, von dem du geschaffen bist. Kehre zurück, kehre

---

[679] *Io. ev. tr.* XVIII,6 (CCL 36,183,22–23): „Uis ut explicem tibi quomodo faciat? tu mihi explica quomodo uideat.“

[680] Vgl. *trin.* IV,9,12: „Das bedeutet nämlich das Wort: ‚Auf daß alle eins seien, wie wir eins sind‘. Danach sollen, wie Vater und Sohn nicht nur durch die gleiche Substanz eins sind, sondern auch durch den Willen, so auch jene, für die der Sohn der Mittler ist zu Gott hin, nicht nur durch ihre selbe Natur, sondern auch durch dieselbe Gemeinschaft der Liebe eins sein. Dann versichert er, daß er der Mittler ist, durch den wir mit Gott versöhnt werden, durch folgende Worte: ‚Ich bin in ihnen und du in mir, auf daß sie vollkommen eins seien.‘“

[681] Vgl. Ps 94,8–9: „Merkt es doch, ihr Narren im Volk! Und ihr Toren, wann wollt ihr klug werden? Der das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht hören? Der das Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen?“

[682] *Io. ev. tr*. XVIII,9 (CCL 36,186,26–27): „Et uidere et audire simul in uerbo est, nec aliud est ibi audire, et aliud uidere, sed auditus uisus, et uisus auditus.“

zurück ins Herz (Jes 46,8).“[683] Das bekannte Motiv der Rückkehr ins Innere des Menschen wird mit dem Motiv verbunden, aus der äußerlichen Leiblichkeit einen denkenden „Exodus“ zur inneren geistigen Wahrheit zu vollziehen. „Kehre ins Herz zurück; siehe dort, was du etwa von Gott denkst, weil dort das Bild Gottes ist. Im inneren Menschen wohnt Christus, im inneren Menschen wirst du erneuert zum Bilde Gottes, in seinem Bilde erkenne dessen Urheber.“[684] Der Geist des Menschen hat nämlich auch geistige Ohren „zum Hören“ (Lk 8,8), und die „Augen des Herzens“ werden immateriell erleuchtet (Eph 1,18). Wenn verstanden werden soll, wie das Wort sieht, gilt es, zunächst den Blick auf das Bild Gottes im Geist des Menschen (vgl. *trin.* XII,7,10) zu richten. Dadurch wird klar, dass auch der menschliche Geist ein Hören und ein Schauen ohne entsprechende Organe besitzt (vgl. *io. ev. tr.* XXIII,11), und durch dieses Abbild soll das Urbild erkannt werden. Da das menschliche Denken schon als *Inneres* verstanden wird (*trin.* XV,10,18), kann diese Eigenschaft umso mehr von Gottes Wort als Urbild angenommen werden – jedoch mit dem entscheidenden Unterschied, dass Gott selbst sein Hören und sein Sehen ist, beim Menschen aber das Sein und die Tätigkeit verschieden sind:

> Also der Sohn hört und der Sohn sieht, und Sehen und Hören ist der Sohn, und das Hören ist ihm das, was das Sein ist, und das Sehen ist ihm das, was das Sein ist. Bei dir ist das Sehen nicht das Sein, denn wenn du auch das Gesicht verlierst, kannst du sein, und wenn du das Gehör verlierst, kannst du sein.[685]

Die Erklärung für die Frage „Wie sieht das Wort?“ erfolgte also über die Methode der Introspektion. Es wird von der Struktur menschlichen Denkens auf die Struktur der Trinität geschlossen (in *trin.* XV,10,18 geschah dies umgekehrt). Augustin greift zum einen auf seine Epistemologie zurück, um den Sohn als vollkommene intellektuelle Schau des Vaters zu erklären, sodass die Wahrheiterkenntnis als innere und objektive Schau konzipiert wird.[686]

---

[683] *Io. ev. tr.* XVIII,10 (CCL 36,186,6–7): „Primo redi ad cor tuum, exsul a te uagaris foris; teipsum non nosti, et quaeris a quo factus es! redi, redi ad cor.“

[684] *Io. ev. tr.* XVIII,10 (CCL 36,186,15–18): „Redi ad cor; uide ibi quid sentias forte de deo, quia ibi est imago dei. in interiore homine habitat christus, in interiore homine renouaris ad imaginem dei, in imagine sua cognosce auctorem eius.“

[685] *Io. ev. tr.* XVIII,10 (CCL 36,186,32–34): „Ergo et audit filius, et uidet filius, et ipsa uisio et auditio filius; et hoc est illi audire quod esse, et hoc est illi uidere quod esse. tibi non hoc est uidere quod esse, quia et si perdas uisum, potes esse; et si perdas auditum, potes esse.“

[686] Vgl. Körner, *deus*, S. 179: „Wie der Kirchenvater das Erkennen im Allgemeinen mit dem Vorgang des Zeugens und Gebärens vergleicht (s.o.), so im Besonderen auch das Erkennen der intelligibilia: Mit Blick des Geistes schauen wir jene Erkenntnisgegenstände, deren Ort die Wahrheit ist (z. B. Sol. I,1,3; De div. Quest. Q. 46,2). Dabei empfangen wir gewissermaßen die Kenntnis, tragen sie als inneres Wort bei uns und gebären es durch innerliches Sprechen. Augustinus unterscheidet somit klar zwischen den nur innerlich schaubaren Gegenständen, von

Zum anderen kann darin die neuplatonische Lehre des Hervorgangs des absoluten Geistes, der sich als *νοῦς* durch die θεωρία, d. h. Schau des Einen selbst bestimmt. In der Ableitung des Sohnes aus dem Vater durch das Sehen scheint Augustin auf die Konzepte zurückzugreifen, mit denen Plotin den Hervorgang des νοῦς erklärt hat (vgl. *Enn.* V 3,10–11;4,2;1,5; III,8,7).[687] Augustin übernimmt diese Wesensschau respektive die Bestimmung des Wesens des Sohnes als Schau des Vaters als Modell für die trinitarische Differenz zwischen den beiden Personen. Er ist sich aber durchweg bewusst, Vater und Sohn als absolut gleich erklären zu müssen, um eine tendenzielle Subordination zu vermeiden, die im neuplatonischen Stufenmodell angelegt ist. Hierzu dienen vor allem die Erläuterungen der Gleichheit von Schauendem und Geschautem, insofern das Geschaute die Schau erzeugt (vgl. *trin.* IX,12,18), als auch das gemeinsame Wirken von Vater und Sohn, sodass gerade nicht neuplatonisch der Vater durch den Sohn wirkt, wie das Eine durch den Geist.

[*io. ev. tr.* XVIII,11] Diese Erklärung nennt Augustin ein spärliches Vermuten [*tenuiter suspicemur*]. Er versteht aber die Möglichkeit, Gottes Licht zu erkennen, in einem Kontinuum von Blindheit zur Sehfähigkeit. Der Blinde soll das Wort „sehen" *lernen*. Wenn er aber anfängt zu sehen, sieht er nur grelles Licht und wird davon geblendet. Die vernünftige Einsicht in die Verhältnisse des eigenen Denkens hat für die Erkenntnis Gottes zumindest ein Vorwissen gewährt.[688] Denn der Mensch, der etwas Licht gesehen hat, weiß, dass das Sichtbare da ist, auch wenn er

---

welchen wir unsere Kenntnis empfangen, und dem von uns hervorgebrachten inneren Wort." Ebd. S. 184: „‚Ratio' bedeutet hier also die in der zustandegekommenen Erkenntnisrelation zur schauenden Ruhe (contemplatio) gelangten Bewegung des Geistes."

687 Vgl. Szlezák, Thomas Alexander, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotin,* Basel 1979, S. 131f.

688 Vgl. *en. ps.* CXVIII,7: „Darum sagt der Apostel allen zur Wiedergeburt Gehörigen: ‚Erneuert euch in der Gesinnung eures Geistes' und im Geiste ist doch gewiss die Einsicht. So sagt er wiederum ‚Stellt euch wieder her in der Neuheit eures Sinnens' (Röm 12,2); von denen aber, die dieser Wiedergeburt nicht teilhaft waren, sagt er: ‚Dies sage und bezeuge ich im Herrn, damit ihr nicht wandelt, wie auch die Heiden wandeln, in der Eitelkeit ihres Geistes, mit verdunkeltem Verstand, entfremdet dem Wege Gottes durch Unwissenheit, die in ihnen ist wegen der Blindheit ihres Herzens' (Eph 4,17–18;23). Also um dieser innerlichen Augen willen, deren Blindheit es ist, nicht einzusehen, auf dass sie sich öffnen und mehr und mehr erhellen, werden die Herzen durch den Glauben gereinigt. Denn wenn auch niemand an Gott glauben kann, ohne irgend etwas einzusehen, so wird er doch durch eben den Glauben, durch den er glaubt, geheilt, um Ausgedehnteres einzusehen. Es gibt Dinge, ohne deren Einsicht wir nicht glauben können, und es gibt Dinge, an die wir glauben müssen, um einzusehen […]. Es schreitet also unsere Einsicht fort zum Verstehen dessen, was sie glaubt, und der Glaube schreitet fort zum Glauben dessen, was er einsieht, und dass eben dies mehr und mehr eingesehen werde, schreitet der Geist in der Einsicht fort. Das aber geschieht nicht mit eigenen, gleichsam naturhaften Kräften, sondern durch Beistand und Geschenk Gottes, so wie es durch Heilmittel und nicht durch Natur geschieht, dass ein verletztes Auge die Sehkraft wiedergewinnt […]. Es braucht aber nicht wenig Einsicht dazu, einzusehen, von wem die Einsicht zu fordern ist."

es noch nicht bestimmt erkennen kann.[689] Also soll die „Finsternis" gemieden und das „Licht" geliebt werden:

> Wenn du davon abstehst, dich heilen zu lassen, und es verabsäumst, fähig zu werden zum Genusse dieses Lichtes durch die richtige Beschaffenheit deiner Augen, dann liebst du die Finsternis und, indem du die Finsternis liebst, wirst du in der Finsternis bleiben, und, indem du in der Finsternis bleibst, wirst du auch noch in die äußere Finsternis hinausgeworfen werden, wo Heulen und Zähneknirschen sein wird (Mt 22,30).[690]

[*io. ev. tr.* XIX,1] Augustin setzt erneut zu der Erklärung an, inwiefern der Sohn nichts tut als das, was er den Vater tun sieht, um die innertrinitarischen Verhältnisse zu erklären. Wie soll aber erklärt werden, dass „Das Wort sieht [und] dem Wort etwas gezeigt wird"? Augustin sieht sich in der Spannung, dass seine Rede versagt, auch wenn seine Erkenntnis voranschreitet. Er kann die Bildrede der Heiligen Schrift nicht gänzlich rationalisieren, jedoch wird die Differenz von Bild und Sache betont. Sicher ist, auch wenn die Rede nicht *proprie* ist, dass die sinnlichen Bilder von Sehen und Zeigen nicht als solche zu verstehen sind. Es dürfen nämlich nicht die Götzenbilder ins Herz [*idola cordis*] gelassen werden, die bereits aus dem Tempel (des Geistes[691]) verbannt wurden.[692] Im Geist ist für den Christen der Ort

---

[689] *Io. ev. tr.* XVIII,11: „Du glaubtest mir vorher nicht, daß das existiert, was du sehen sollst, an der Hand eines Vernunftgrundes wurdest du dazu geführt, du bist näher getreten, du hast hingeschaut, du hast gezuckt, du bist zurückgewichen. Du weißt, daß ganz gewiß das existiert, was du sehen sollst, daß du jedoch nicht fähig bist, es zu sehen."

[690] *Io. ev. tr.* XVIII,11 (CCL 36,34–37): „Si curari destiteris, et esse idoneus ad perfruendum hac luce neglexeris, ualetudine oculorum tuorum, tenebras amabis; et amando tenebras, in tenebris remanebis; et remanendo in tenebris, etiam in tenebras exteriores proicieris; ibi erit fletus et stridor dentium." Vgl. *io. ev. tr.* XXII,10.

[691] Vgl. *io. ev. tr.* XV,25: „Also innerlich vollbringe das Ganze. Und wenn du vielleicht einen hohen Ort suchst, einen heiligen Ort, so zeige dich innerlich Gott als einen Tempel. ‚Denn der Tempel Gottes ist heilig, und der seid ihr' (1 Kor 3,17). Im Tempel willst du beten? Bete in dir. Aber zuerst sei ein Tempel Gottes, weil er den erhört, der in seinem Tempel betet."

[692] Vgl. *io. ev. tr.* XIX,1: „Was alles Götzenbilder des Herzens sind, und wenn diese bereits aus ihren Tempeln hinausgeworfen sind, um wieviel mehr müssen sie aus christlichen Herzen hinausgeworfen werden?" Hier zeigt sich wieder die Analogie der Götzenkritik zur Unterscheidung des wahren Denkens. Es gibt einen wahren Gott und Scheinbilder. Diese Unterscheidung von Sein und Schein, Wahrheit und falscher Vorstellung soll sich wie im Denken über das erste Prinzip auch im Denken des Menschen selbst vollziehen. Vgl. *trin.* X,5,7 & XII,10,15. Vgl. *vera rel.* XLIX,95,268: „Und wenn wir auch endlich umkehren, die Wahrheit erforschen, treten sie [Scheinbilder] uns wie Wegelagerer entgegen, zwar ohne Gewalt, aber mit um so größerer Tücke und lassen uns nicht vorbei, da wir nicht einsehen, welch weiten Sinn das Schriftwort hat: ‚Hütet euch vor den Abgöttern' (1 Joh 5,21)."

der wahren Gottesverehrung[693], die darin besteht, der Wahrheit treu zu sein. Denken bekommt hier bei Augustin einen geradezu rituellen Charakter.[694] Zugleich ist aber die wahre Religion als die rechte Erkenntnis des Inkarnierten bestimmt, der die geistige Gottheit lehrt und somit das *wahre Bild* der Gottheit darstellt (*vera rel.* LV,108,295 – LV,111,307). Die innere Götzenkritik als Unterscheidung der wahren und der scheinhaften Bilder resultiert in einem kritischen Wissen, das den Schein von sich abtrennt, aber trotzdem nicht über die bildliche Gestalt hinaus *zur reinen Schau* kommt.[695]

---

693 Vgl. *io. ev. tr.* XV,24: „Warum sucht der Vater solche, die ihn anbeten, nicht auf dem Berge, nicht im Tempel, sondern im Geiste und in der Wahrheit? ‚Gott ist ein Geist.' Wenn Gott ein Körper wäre, so müßte man ihn auf dem Berge anbeten, weil der Berg körperlich ist; so müßte man ihn im Tempel anbeten, weil der Tempel körperlich ist. ‚Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn anbeten im Geiste und in der Wahrheit.'"

694 Vgl. Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Stuttgart 1957, S. 64: „So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern." Insofern Augustin im Denken (als inneres geistiges Sprechen) tatsächlich eine herausragend – vielleicht *die* – Form der Gottesverehrung erkennt, wäre aus dieser Sicht Heidegger nicht zuzustimmen, dass zu einem „Gott der Philosophen" nicht gebetet werden kann. Vielmehr erscheint bei Augustin das philosophische Denken als eine ritualisierte Form der religiösen Kontemplation.

695 Vgl. zur Götzenkritik verstanden als Kritik geistiger innerer Scheinbilder: *trin.* X,6,8: „Es irrt aber der Geist, wenn er sich mit diesen Bildern in einer so starken Liebe verbindet, daß er auch sich selbst für etwas Derartiges hält. So wird er ihnen nämlich irgendwie angeglichen, nicht in seiner Wirklichkeit, sondern in seiner Meinung, nicht als ob er sich für ihr Bild hielte, sondern indem er sich ganz und gar für das hält, dessen Bild er in sich trägt. Die Urteilskraft in ihm ist ja kräftig genug, um den Körper, den er draußen zurückließ, von dem Bilde zu unterscheiden, das er von ihm in sich trägt, es sei denn, daß eben diese Bilder so ausgeprägt sind, daß sie als draußen existierend empfunden, nicht im Innern vorgestellt werden, wie es bei Schlafenden oder Rasenden oder auch in irgendeiner Entrückung zu geschehen pflegt." Vgl. *trin.* X,5,7: „Während er aber dabei stehenbleiben sollte, um ihn zu genießen, wendet er sich, da er das Schöne sich selbst zuschreiben und nicht von Gott her Gott ähnlich sein, sondern aus sich selbst heraus sein will, was jener ist, von ihm ab, wird fortgetrieben und gleitet in das Weniger und Weniger, während er es für Mehr und Mehr hält, immer tiefer ab, während er vermeint, immer höher und höher zu steigen." Dies und auch *trin.* XII,10,15 erinnert an biblische Götzenkritik. Augustin erklärt, dass die Menschen, die Bilder in ihren Geist mitschleppen und sich infolgedessen selbst für diese Bilder halten. Sie beginnen die Bilder für das letzte Gut zu halten, und beginnen sich auch von Gott ein Bildnis zu machen. Diese Selbstzuschreibung erinnert an Luzifer, der aus sich selbst heraus heilig sein zu wollen. Vgl. *io. ev. tr.* XIX,1: „Lauter solche Dinge werden nämlich hier gesagt, daß, wenn sie gemäß der menschlichen Auffassung fleischlich verstanden werden, die von Sinnenbildern erfüllte Seele uns nichts anderes vorstellt als gewisse Bilder, wie jenes von zwei Menschen eines Vaters und eines Sohnes, von welchen der eine etwas zeigt, der andere zuschaut, der eine spricht, der andere zuhört. Was alles Götzenbilder des Herzens sind, und wenn diese bereits aus ihren Tempeln hinausgeworfen sind, um wieviel mehr müssen sie aus christlichen Herzen hinausgeworfen werden?" Vgl. *en. ps.* LXXX,14: „Viele Häretiker haben sich so wie die Heiden allerhand Götter geschmiedet […] und sie, wenn auch nicht in Tempeln, so doch, was noch schlimmer ist, in ihrem Herzen aufgestellt […]. Ein großes Unterfangen ist es, innen diese Götzen zu zertrümmern […] in dir."

[*io. ev. tr.* XIX,7] Wenn der Sohn das Hören des Wortes seines Vaters selbst ist, so hat auch der Mensch, wenn er dieses Wort hört, einen *ontologischen* Bezug zu seinem Schöpfer. Derjenige, der das Wort des Vaters hört, scheint schon zum ewigen Leben hinübergegangen zu sein (Joh 5,24). Wer also dem Vater glauben will, der muss seinem Wort glauben, und das ist Christus. An Christus als das Wort Gottes glauben bedeutet eigentlich, auf den Vater zu hören. Nicht nur das Verhältnis vom Sohn zum Vater wird als Schau beschrieben, sondern auch das des menschlichen Geistes zur Einheit von Vater und Sohn. Wenn ohnehin stets Gott es ist, der im menschlichen Geist für diesen das Wahre sieht, erkennt und schaut (vgl. *conf.* XIII,31,46), und der Mensch die völlige Wahrheit als Übereinstimmung von Vater und Sohn schaut, dann hat der Mensch durch die schauende Teilhabe auch an der schauenden Natur des Sohnes Anteil.[696] Diese gläubige Einsicht zu gewinnen bedeutet nicht, erst hinüberzugehen [*transire*], sondern schon hinübergegangen zu sein – d. h. in das geistige Reich Gottes gewechselt zu haben. Augustin betont, dass darin alle Schriftaussagen einträchtig sind [*concordia Scripturarum*], da sie nichts Widersprüchliches enthalten können, wenn die Wahrheit sich selbst niemals widerspreche [*Numquid contraria sibi diceret veritas*]. Ebenso wie der Vater und der Sohn gleichwesentlich sind, so muss für Augustin auch die Heilige Schrift eins und in sich ohne Gegensatz sein, weil auch der Sohn sich selbst vom Vater hört. So muss auch der Gläubige durch das Hören der Worte zum Vater bzw. zur Schau des Sohnes kommen und ihn wesentlich einsehen. In der Konsubstantialität (inneren Übereinstimmung) ist der (zu schauende) Gegenstand der schriftlichen Offenbarung verbürgt.

[*io. ev. tr.* XXI,4] „Wie sehr wir also auch verstehen und wie sehr wir auch sehen mögen, wir werden, auch wenn wir den Engeln gleich gemacht sein werden, nie sehen, wie der Sohn sieht."[697] Selbst wenn also der Mensch in der *visio* Gott selbst schauen kann, wird die grundsätzliche kreatürliche Differenz auch bestehen bleiben, selbst wenn Gott ohne Vermittlung von Körpern, Zeichen oder Bildern geschaut wird (*gn. litt.* XII,26,54). Der einzige, der Gott ganz und vollkommen sieht, ist der Sohn. Wie sieht der Sohn den Vater? „Und seine Schau ist keine andre als

Ein Bild wird zum Scheinbild, wenn man es für die Realität hält, ebenso verhält es sich bei bildlichen Bibelaussagen, vgl. *gn. litt.* X,25,43. An der rechten Unterscheidung von Bild und Wirklichkeit sowie fleischlicher und allegorischer Aussage, scheidet sich für Augustin auch das wahre Gottesbild und die Götze.

696 Vgl. *io. ev. tr.* XIX,7: „‚Er glaubt' aber ‚dem, der mich gesandt hat', weil er, indem er jenem glaubt, seinem Worte glaubt; wenn er aber seinem Worte glaubt, glaubt er mir, weil ich das Wort des Vaters bin. Eintracht ist also in den Schriften, und alles ist wohlgeordnet, nichts Widersprechendes ist darin. Lege nur du ab den Streit deines Herzens, erfasse die Eintracht der Schriften. Würde dir wohl die Wahrheit Widersprechendes sagen?" Vgl. Körner, *deus,* S. 204–205.

697 *Io. ev. tr.* XXI,4 (CCL 36,213,1–214,3): „Quantumcumque ergo intellegamus et quantumcumque uideamus, etiam cum angelis aequati fuerimus, non uidebimus sicut uidet filius."

die des Vaters, beide sind ein und dieselbe so wie eine Substanz."[698] Hinter diesem geistigen Sehen kann die klassische Definition des Menschen als theoretischem Lebewesen gesehen werden.[699] Für Augustin jedoch trifft sie in Vollform nur auf Christus zu, da er als einziger in der Weise und Wirklichkeit theoretisches Lebewesen ist, dass seine *theoria* sein Sein ist. Augustin bestimmt den Menschen nicht in dieser Weise: Beim Menschen sind Sehen und Wesen – d. h. Sein und Sehen – nicht identisch, da der Mensch nicht immer, oder z.T. gar nicht sieht, also erkennt. Wenn der Mensch aber auch ohne Sehen Mensch sein kann, ist die *visio* (θεωρία) nicht seine Essenz. Die Identität von Sein und Wirken (wie bereits oben dargelegt) trifft nur bei Gott vollumfänglich zu. Der Sohn ist als solcher die ganze Schau des Vaters.[700]

> So also zeigt der Vater etwas, was er tut, dem Sohne, daß der Sohn alles im Vater sieht und der Sohn alles im Vater ist. Denn indem er sah, wurde er geboren, und indem er geboren wurde, sieht er. Aber er war niemals ein Nichtgeborener und wurde nachher geboren; wie er auch niemals ein Nichtsehender war und nachher sah, sondern darin, worin bei ihm das Sehen besteht, darin besteht bei ihm das Sein, darin besteht bei ihm das Geborensein, darin besteht bei ihm das Fortdauern, darin besteht bei ihm das unveränderliche Sein, darin besteht bei ihm das anfangs und endlose Sein.[701]

---

[698] *Gn. litt.* V,15,33 (CSEL 28,1,158,14–15): „Nec alia visio ipsius et Patris, sed una, sicut una substantia."

[699] Vgl. Aristoteles, *Metaph.* I,1, 980 a 21; *Nik. Eth*., X, 7 1178b; *gn. litt.* VI,13,22: „Daher befindet sich auch der Leib des Menschen in Entsprechung zu der vernünftigen Seele […] [er ist] vielmehr in Anbetracht seines Erhobenseins zum Himmel, um die Schau zu haben auf die Dinge, die erhaben sind über die Körperwelt, so wie auch die vernünftige Seele sich erheben soll zu dem, was in den rein geistigen Geschöpfen von Natur aus am meisten hervorragt, damit sie nach dem trachtet, was droben ist, nicht nach dem, was auf der Erde ist." Die aristotelische Definition ist bekannt durch: Cicero, *tusc.* I,28,69–70; *nat. deo.* II,37, vgl. S. 376, Anm. 841.

[700] Vgl. Augustinus, *Sermo Arrianorum, Contra Sermonem Arrianorum, Collatio cum Maximino Arrianorum Episcopo, Contra Maximinum Arrianum*, Antiarrianische Schriften, Hermann-Josef Sieben (Übers. & Hrsg.), Paderborn, München, Wien, Zürich 2008, c.s. arrian. XIV,9: „In dieser Natur ist Hören, Sehen und Sein nicht etwas jeweils anderes; sondern Sein, Hören und Sehen ist ein und dasselbe. Daher kommt ihm Sehen und Hören von dem zu, von dem ihm auch das Sein zukommt." & Ebd. XVII,9: „Was nämlich für uns bedeutet, wenn wir hören, ein Wort zu empfangen, das ist für ihn, Wort vom Vater zu sein. Denn in gleicher Weise kann man sagen, dass der Vater dem Sohn das Wort gegeben hat, das heißt, dass er Wort sei, wie man sagt, er habe dem Sohn gegeben, das heißt, dass er Leben sein."

[701] *Io. ev. tr.* XXI,4 (CCL 36,214,22–28): „Sic ergo demonstrat pater rem quam facit filio, ut in patre uideat omnia filius, et in patre sit omnia filius. uidendo enim natus est, et nascendo uidet. sed non aliquando non erat natus, et postea natus est, sicut non aliquando non uidit, et postea uidit; sed in eo quod est illi uidere, in eo est illi esse, in eo est illi non mutari, in eo est illi sine initio et sine fine persistere."

In gewissem Sinne kann behauptet werden, dass Christus der einzige Mensch ist, auf den die aristotelische Definition des wesenhaft theoretischen Lebewesens wirklich zutrifft. Der Mensch – der als geistiges Lebewesen auch durch Erkenntnis vollendet wird – kann also nur durch das Urbild Christus (dem vollkommenen Menschen, vgl. *civ.* XXII,16) vervollkommnet werden.

Das philosophische „Wundern"

[*io. ev. tr.* XXI,5] „Und er wird ihm noch größere Werke als diese zeigen [*demonstrare*], so daß ihr erstaunet [*mirare*/θαυμάζω]"[702] (Joh 5,20). In der Weise, wie Augustin diesen Vers auffasst, verbinden sich einige philosophische Ansätze, die bereits in Bezug auf seine Hermeneutik bedeutend gewesen sind. Die *Demonstration* löst zunächst Verwunderung aus. Die epistemische Funktion der Verwunderung ist Augustin von Cicero im Sinne des griechischen θαυμάζω bekannt und gilt seit Hesiod und Platon als der Anfang jeder Erkenntnis.[703] Das hat sich bereits als der logische Grund jeder biblischen Wundererzählung gezeigt: Sie soll verwundern.[704] *Mirabilius* hatte sich der Konnotation nach als dem Wort παραδοξος verwandt gezeigt (vgl. Kap.A.I.2). Aus diesem Grund stellt Augustin zunächst fest, dass die Stelle „verwirrt" [*turbare*], weist aber darauf hin, dass das kein logischer Fehler des Textes sei, sondern ein absichtlich geäußertes Geheimnis [*secretum*], das die epistemische Funktion erfüllt, Aufmerksamkeit zu erregen[705] (was die Funktion jedes Zeichens ist[706]) und das oberflächliche Verständnis, das einen Widerspruch nahelegt, durch ein tieferes Verstehen zu überwinden.

„*Ipse aperit.*" Christus zeigt sich als erscheinende Einheit und erschließt in dieser Erscheinung sein tieferes Sein gegen den Schein (paradox). Er würde nämlich

---

[702] *Io. ev. tr.* XXI,5 (CCL 36,214,1–2): „Et maiora his demonstrabit ei opera, ut uos miremini." Vgl. Cicero *nat. deo.* III,51.

[703] Vgl. Hesiod, *Theogonie* 265, Platon, *Theaitetos* St. 181a, Cicero, *nat. deo.* III,51.

[704] Vgl. Cicero, Marcus Tullius, *de divinatione, Von der Weissagung*, Raphael Kühner (Übers.), Essen 2017, S. 127, II,22,49: „Und das mag nun gegen alle Wunderzeichen [*ostentum*] gelten, dass nie etwas, was nicht hat geschehen können, geschehen ist; wenn es aber geschehen ist, so muss man sich nicht darüber wundern. Die Unkenntnis der Ursache erweckt bei einer neuen Sache die Verwunderung [*miratio*]." Cicero hatte auch schon die Auffassung vertreten, dass die Wunder in sich selbst nicht nur absurd und unmöglich sein sollten, sondern in ihrer Absurdität eine epistemische Anzeige vornehmen. Vgl. ebd. S. 131, II,25,55: „Wenn sie für Zeichen der Götter zu halten sind, warum waren sie so dunkel? Denn wenn wir sie bekamen, um einzusehen, was geschehen sollte, so hätten sie deutlich erklärt werden müssen oder auch nicht einmal versteckt, wenn wir sie nicht erfahren sollten."

[705] Vgl. *io. ev. tr.* XXVII,2: „Und doch musste es so gesagt werden, dass es nicht von allen verstanden wurde. Das Geheimnis Gottes muss die Aufmerksamkeit [*intentus facere*] erregen, nicht Widerspruch hervorrufen."

[706] Vgl. Roles, *Schriftwort,* S. 192: „Die Wunder nennt Johannes signa σημεῖα. Dieses Wort kann auf den Lehrcharakter der Wunder hinweisen, sicher ist es aber nicht."

nichts aussagen, was er nicht verstanden wissen möchte. Der Sohn ist das ganze und ewige Wissen, das der Vater von sich selbst hat, weil er die Schau des Vaters ist. „So ist für den Sohn das Sein dasselbe, was das Wissen ist. Von dem also hat er das Wissen, von dem er das Sein hat."[707] Insofern kann es nicht sein, dass dieser Sohn etwas vom Vater noch nicht weiß, was er erst noch erfahren müsste. Augustin wendet erneut die Regel an, nach den zwei Formen Christi (*forma dei; forma servi*) zu unterscheiden: „*Iesus Christus sursum erat, deorsum est.*" Christus ist zugleich *oben* [*sursum*], und als Wort Gottes ist er das Wissen des Vaters. „Denn wie anders sollte er (Vater) gewisse Worte dem Wort geben, in welchem er auf unaussprechliche Weise alles ausgesprochen hat?" [708] Der Sohn ist als vom Vater Gezeugter die Realität all seinen Wissens, also ist alles, was gewusst, gedacht und gesagt werden kann, in ihm enthalten – folglich hat Gott in seinem Sohn alles auf unaussprechliche Weise gesagt. Christus ist damit das absolute Signifikat, der nicht mit allen möglichen Signifikanten ausgedrückt werden kann (*ineffabiliter*), aber er bietet zugleich die Summe aller Bedeutungen (Signifikate) in sich selbst, um damit das Denken und Sprechen zu erleuchten. Als Menschgewordener ist er zugleich *unten* [*deorsum*] und muss vom Vater erst noch etwas gezeigt bekommen, das bedeutet, dass etwas durch ihn in der Zeit erst noch gezeigt werden soll. Die Paradoxie, wie dem allwissenden Sohn neues Wissen erst noch durch den Vater gezeigt werden muss (was in dieser Form zum Subordinatianismus führen müsste), wird aufgelöst, indem Christus der Gottmensch in Bezug auf sein ewiges Sein und seine zeitliche Erscheinung unterschieden wird. Da die Erscheinung der Einheit dem Menschen aber nur paradoxal vorkommen kann, ist es notwendig, die Wahrheit der Paradoxie durch sich selbst, die christologische Hermeneutik, als Selbstauslegung [*Ipse aperit*] zu einem widerspruchsfreien Verständnis zu überwinden.[709] Dieser Abschnitt ist ein sehr gutes Beispiel für die augustinische Logik, sich „durch den Widerspruch"[710] (und nicht einfach gegen die Paradoxie) vom fleischlichen Urteil hin zum wahren Verständnis der Einsicht der absoluten Einheit hindurchzudenken, d. h. im Denken den *transitus* zu vollziehen.[711]

---

[707] *Io. ev. tr.* XL,5 (CCL 36,353,41–43;50–51): „[S]i ergo deus, ut dicere coeperam, loquitur in cordibus nostris sine sono, quomodo loquitur filio suo? […] hoc est filio esse quod nosse. ab illo ergo habet ut nouerit, a quo habet ut sit."

[708] *Io. ev. tr.* CVI,7 (CCL 36,613,12–14): „Nam quomodo aliter uerbo uerba daret aliqua, in quo ineffabiliter dixit omnia?"

[709] Vgl. Kap. A.I.2, insbesondere S. 99, Anm. 73.

[710] Worunter keine dialektische Aufhebung durch die Negation (wie bei Hegel) zu verstehen ist, sondern lediglich der Übergang von einem epistemischen Zustand in den Anderen, indem der Widerspruch oder die Paradoxie nicht einfach nur gemieden werden, sondern in ihrer Bedeutung einen positiven Wahrheitsgehalt aussagen.

[711] Augustin sieht den Himmel als das Ziel des Prozesses, der den Menschen von den Sinnen des Fleisches und diesen Urteilsformen ganz zur reinen Schau Gottes und zum reinen Hören seines Wortes führt, vgl. *gn. litt.* XII,34,67–35,68.

7 Über die Einheit des Wirkens von Vater und Sohn nach tr. XX

Die Einheit von Vater und Sohn

[*io. ev. tr.* XX,2] Der 20. Vortrag ist Teil der antiarianischen Predigten, die in den Johanneskommentar nachträglich eingefügt wurden (vgl. Einleitung 5.c.). Aus diesem Einschub erklärt sich auch, dass Augustin ein zweites Mal auf die Perikope der Heilung am Bethesda eingeht. Augustin greift den Konflikt des Herrn mit den Juden wegen der Sabbatruhe auf. Da „die Juden" das Gesetz fleischlich verstehen, halten sie körperliche Ruhe. Christus antwortet, dass er und der Vater bis heute wirken. Der Sabbat bezeichnet keine Untätigkeit, sondern ein Ruhen nach der Vollendung. So gelangt Augustin zu einer sehr interessanten Auffassung des Sabbats: „Es ist aber das Geheimnis des Sabbats unsern Altvätern vorgeschrieben worden, und wir Christen beobachten es geistiger Weise, indem wir uns von aller knechtlichen Arbeit, d. h. *von jeder Sünde*, denn der Herr sagt: ‚Jeder, der Sünde tut, ist ein Knecht der Sünde', enthalten und Ruhe haben in unserm Herzen, d.i. geistige Ruhe."[712] Gott hat nämlich nicht die Welt geschaffen und dann geschlafen, sondern er „wirkt bis heute" (Joh 5,17), was an der Art der Heilung zu sehen ist: Christus spricht, und es geschieht, was er sagt. Die Ruhe Gottes bedeutet vollendete Wirklichkeit, die gerade durch die Heilung, die das Schöpfungswort zuspricht, erreicht wird.

[*io. ev. tr.* XX,3] Augustin ermahnt die Hörer, dass ihr Verstehen sowohl von ihrer Fassungskraft abhängt als auch von seinen Fähigkeiten. Da aber die Wahrheit, die er sagen möchte, vielleicht gar nicht gesagt werden kann, sollen sich alle nach innen wenden. „Auch wir reden nicht soviel in eure Ohren als der Quell selbst ausströmt, sondern soviel wir zu fassen imstande sind, um es in eure Sinne zu übertragen, während er selbst reichlicher in euren Herzen wirkt als wir in euren Ohren."[713] Wenn die Worte, die geschrieben sind und gehört werden, nicht verstanden werden, so hat sich der Mensch an den inneren Lehrer Christus zu wenden: „Wir haben ja drinnen als Lehrer Christus. Was immer ihr durch euer Ohr und unsern Mund nicht fassen könnet, wendet euch in eurem Herzen zu dem, der sowohl mich belehrt über das, was ich rede, als auch euch nach seinem Wohlgefallen mitteilt."[714] Anders gesagt: Wenn der Signifikant versagt, soll der Geist von

[712] *Io. ev. tr.* XX,2 (CCL 36,203,12–17): „Est autem sacramentum sabbati antiquis patribus nostris praeceptum, quod nos christiani spiritaliter obseruamus, ut ab omni seruili opere, id est ab omni peccato (quia dominus dicit: omnis qui facit peccatum, seruus est peccati), abstineamus nos, et habeamus quietem in corde nostro, id est tranquillitatem spiritalem."

[713] *Io. ev. tr.* XXII,1 (CCL 36,223,5–8): „Et nos non tantum dicimus in aures uestras, quantum ipse fons manat, sed quantum capere possumus, quod in uestros sensus traiciamus, abundantius operante ipso in cordibus uestris, quam nobis in auribus uestris."

[714] *Io. ev. tr.* XX,3 (CCL 36,204,9–12): „Habemus enim intus magistrum christum. quidquid per aurem uestram, et os meum capere non potueritis, in corde uestro ad eum conuertimini, qui et me docet quod loquor, et uobis quemadmodum dignatur distribuit."

den Sinnen weg zum absoluten Signifikat gewendet werden, auf den alle Zeichen verweisen (ohne ihn zu beinhalten).

[*io. ev. tr.* XX,4] Augustin erläutert nochmals, warum der Sohn nichts tun kann als das, was er den Vater tun sieht (Joh 5,19). „Die Juden" meinten nämlich, dass er sich nicht Gott gleichmachen dürfe. Der Vater und der Sohn verhalten sich aber in höchster Gleichheit zueinander. Vater und Sohn sind *consubstantiale* eine Einheit. Diese Einheit ist sowohl Produkt als auch hermeneutische Voraussetzung aus dem Credo, um diese Stelle zu interpretieren.[715] Augustin erklärt, dass beim Menschen etwas anderes das Sein (Akt) ist und etwas anderes das Können (Potenz). Der Mensch kann nicht immer das tun, was er will.[716] Bei Gott jedoch ist das Sein das Können selbst, also ist er reine Wirklichkeit (aristotelischer Gottesbegriff[717]). Wenn also der Sohn seine Substanz mit dem Vater teilt, dann hat er auch die gleiche Macht. Mag das Evangelium diese Sachverhalte durch eine Negation ausdrücken – „*non potest Filius a se facere quidquam*" (Joh 5,19 VUL) –, so bedeutet dies doch keine Ohnmacht (wie beim Menschen), sondern Allmacht, eben weil der Sohn dem Vater in allem gleich ist, wenn er nichts ohne oder außer dem Vater tut.

[*io. ev. tr.* XX,7] Gegen die Häretiker, die behaupten, der Sohn sei geringer, weil er nur das tut, was er den Vater tun sieht, stellt Augustin die Frage:

> Gott der Vater macht die Welt; welche andere Welt hat der Sohn gemacht? Zeige mir die Welt des Sohnes. Die, in welcher wir sind, wem gehört sie? Sag uns, von wem ist sie gemacht? Wenn du sagst: vom Sohne, nicht vom Vater, so bist du vom Vater abgeirrt, wenn du sagst: vom Vater, nicht vom Sohne, so antwortet dir das Evangelium: ‚Und die Welt ist durch ihn geworden, und die Welt hat ihn nicht erkannt'.[718]

---

[715] Vgl. Johnson, Keith E., „Augustine's 'Trinitarian' Reading of John 5: A Model for the Theological Interpretation of Scripture?", in: *Journal of the Evangelical Theological Society* 52/4 (2009), S. 799–810, hier: S. 803f.

[716] Vgl. *conf.* VIII,19: „Denn hier [Glauben] war das Gehen, ja sogar das Ankommen nichts anderes als gehen zu wollen. […] Denn hier waren der Wille als Vermögen und das Wollen selbst schon das Können." Beim Menschen existiert der Fall, dass sein Wollen allein schon das Vollbringen (völlige Freiheit) ist, nur wenn er lieben oder glauben will. Wer glauben will, glaubt durch dieses Wollen schon – wer ein Haus bauen will, hat es darum noch nicht gebaut. Diese Hinderung macht ihn unfrei, da er nicht immer tun kann, was er will. Der Glaube ist ein Akt höchster Freiheit, weil er immer vollbringt, was er will – weil er selbstbestimmter Wille ist.

[717] Vgl. *ep*. CXX,16. Vgl. weiter Whaling, Frank, „The Development of the Word 'Theology'", in: *Scottish Journal of Theology* 34 (1981), S. 289–312, hier: S. 292. Sowohl die Identifikation von Theologie und Metaphysik (wie sie sich auch in Origines, *de principiis*, der theologischen Prinzipienlehre zeigt), als auch ihren rationalen Gehalt, der sich von den politischen und poetischen Theologien abgrenzt, übernahmen die Kirchenväter von Aristoteles. Insofern lässt sich eine klare Linie von aristotelischer Metaphysik hin zur christlichen Theologie ziehen.

[718] *Io. ev. tr.* XX,7 (CCL 36,207,21–26): „Deus pater fecit mundum; quem fecit filius alterum mundum? da mihi mundum filii. iste in quo sumus, cuius est? dic nobis, a quo factus est? si

Die Unzertrennlichkeit der Werke von Vater und Sohn wehrt gleich zwei Häresien ab: (1) den Arianismus, da der Sohn dem Vater gleich ist, wenn der Vater alles durch den Sohn erschafft. (2) den Manichäismus, da es keine abgetrennte Welt des Sohnes gegen die Welt des Vaters gibt, wenn sie das eine Universum gemeinsam und gleich geschaffen haben.

[*io. ev. tr.* XX,8] Die höchste Gleichheit (nicht Identität!) von Vater und Sohn formuliert Augustin wie folgt:

> Wie der Vater ohne Alter, so ist auch der Sohn ohne Wachstum; weder ist jener alt geworden, noch dieser gewachsen, sondern der Gleiche erzeugte den Gleichen, der Ewige den Ewigen. Wie, sagt einer, der Ewige den Ewigen? Wie die zeitliche Flamme ein zeitliches Licht erzeugt. Von gleichem Alter aber ist die erzeugende Flamme mit dem Lichte, welches sie erzeugt, und es geht die erzeugende Flamme der Zeit nach dem erzeugten Lichte nicht voran, sondern sobald die Flamme anfängt, fängt auch das Licht an. Gib mir eine Flamme ohne Licht, und ich gebe dir Gott den Vater ohne den Sohn. So also verhält es sich mit den Worten: „Der Sohn kann nichts von sich selbst tun, außer was er den Vater tun sieht", weil das Sehen [*visio*] des Sohnes das Geborensein vom Vater ist. Nicht etwas anderes ist sein Sehen und etwas anderes seine Substanz, noch auch etwas anderes seine Macht und etwas anderes seine Substanz.[719]

Als bekanntes Beispiel hierfür dient ihm der Vergleich mit der Flamme und dem Licht: „Gib mir eine Flamme ohne Licht, und ich gebe dir Gott den Vater ohne den Sohn."[720] Wenn diese wesentliche Gleichzeitigkeit bei der Flamme und dem Licht gegeben ist, kann es auch bei Vater und Sohn angenommen werden, und der Sohn wird zudem passenderweise Licht genannt. Der Sohn, der seinen Vater sieht, ist als Sehender vom Gesehenen gezeugt und verhält sich damit gleichzeitig und koexistent zu seinem „Vater" wie das Leuchten zum Licht, das auch das Licht erst sichtbar macht.

---

dixeris: a filio, non a patre, errasti a patre; si dixeris: a patre, non a filio, respondet tibi euangelium: et mundus per eum factus est, et mundus eum non cognouit."

[719] *Io. ev. tr.* XX,8 (CCL 36,207,10–208,21): „Sicut pater sine senectute, sic et filius sine incremento; nec ille senuit nec ille creuit; sed aequalis aequalem genuit, aeternus aeternum. quomodo, inquit aliquis, aeternus aeternum? quomodo flamma temporalis generat lucem temporalem. coaeua est autem flamma generans luci quam generat, nec praecedit tempore flamma generans lucem generatam; sed ex quo incipit flamma, ex illo incipit lux. da mihi flammam sine luce, et do tibi deum patrem sine filio. hoc est ergo: non potest filius a se facere quidquam, nisi quod uiderit patrem facientem; quia uidere filii, hoc est natum esse de patre. non alia uisio eius et alia substantia eius; nec alia potentia eius, alia substantia eius."

[720] *Io. ev. tr.* XX,8 (CCL 36,207,17–208,18)): „Da mihi flammam sine luce, et do tibi deum patrem sine filio."

[*io. ev. tr.* XX,10] Es schließt sich eine weitere Argumentation an, die sich gegen die Manichäer zu richten scheint. Diese gehen davon aus, dass dem Alten Testament und der materiellen Welt ein zeitlicher Schöpfergott zugeordnet ist und dem Neuen Testament und der geistigen Welt ein ewiger Gott. Augustin erklärt dem entgegen, wie der Vater und der Sohn auf gleiche Weise zusammenwirken. In diesem Zuge macht er deutlich, wie der Mensch zunächst auf ungleiche Weise wirkt. Der Mensch besteht aus Körper und Geist (und als Geist steht er schon höher als die Himmelskörper). Der Geist ist unsichtbar und der Körper sichtbar. Dies spiegelt sich für Augustin in der Struktur menschlicher Sprache:

> Wie tut er dasselbe, aber nicht auf gleiche Weise? Der Geist bildet ein Wort bei sich, er befiehlt der Zunge, und sie bringt das Wort hervor, welches der Geist gebildet hat; es war der Geist tätig, es war auch die Zunge tätig, es war der Herr des Leibes tätig, es war auch der Diener tätig, aber daß der Diener tätig war, das empfing er vom Herrn, um es zu tun, und er tat es auf den Befehl des Herrn. Dasselbe ist von beiden geschehen, aber etwa auf gleiche Weise? Wie nicht auf gleiche Weise? sagt einer. Siehe das Wort, das mein Geist gebildet hat, bleibt in mir; das Wort, das die Zunge gebildet hat, setzte die Luft in Bewegung, verging und ist nicht mehr. Wenn du in deinem Geiste ein Wort ausgesprochen hast, und es hat durch deine Zunge getönt [*sonuerit*: erklang], so kehre zurück zu deinem Geiste und siehe, das Wort, das du gebildet hast, ist noch da. Blieb es etwa wie in deinem Geiste, so auch auf deiner Zunge? Was durch deine Zunge tönte, hat die tönende Zunge, hat der denkende Geist bewirkt, allein was die Zunge tönte, ist vorübergegangen; was der Geist dachte, bleibt. Dies also tat der Leib, was der Geist tat, aber nicht auf gleiche Weise. Denn der Geist hat gemacht, was der Geist behalten soll; die Zunge aber hat gemacht, was tönt und durch die Luft an das Ohr schlägt.[721]

Das innere Wort (Begriff) ist unsichtbar im Geist, und das äußere Wort wird durch die Stimme sinnfällig (körperlich) hervorgebracht. In einer Hinsicht vollziehen beim Sprechen Körper und Geist dasselbe, da die Stimme das innere Wort des Geistes äußert und wahrnehmbar/hörbar macht. In einer anderen Hinsicht voll-

[721] *Io. ev. tr.* XX,10 (CCL 36,209,10–26): „Quomodo hoc idem facit, sed non similiter? facit animus uerbum apud se, iubet linguae, et profert uerbum quod fecit animus; fecit animus, fecit et lingua; fecit dominus corporis, fecit et seruus; sed ut faceret seruus, a domino accepit quod faceret, et iubente domino fecit. hoc idem ab utroque factum est; sed numquid similiter? quomodo non similiter, ait aliquis? ecce uerbum quod fecit animus meus, manet in me; quod fecit lingua mea, percusso aere transiit, et non est. cum dixeris uerbum in animo tuo, et sonuerit per linguam tuam, redi ad animum tuum, et uide quia ibi est uerbum quod fecisti. numquid sicut mansit in animo tuo, mansit in lingua tua? quod sonuit per linguam tuam, fecit lingua sonans, fecit animus cogitans; sed quod sonuit lingua, transiit; quod cogitauit animus, permanet. hoc ergo fecit corpus, quod fecit animus, sed non similiter. fecit enim animus quod teneat animus; fecit autem lingua quod sonat, et per aerem aurem uerberat."

ziehen sie es nicht auf gleiche Weise. Denn wenn das innere Wort ausgesprochen wurde, vergehen die gesprochenen Silben, das innere Wort aber bleibt erhalten. Bei Gott verhält es sich nicht so, dass es eine „bleibende" und eine „vergängliche" Weise gibt, sondern dasselbe Werk wird auf gleiche Weise gewirkt. Wenn also der Vater etwas schafft, dann schafft der Sohn das Gleiche [*alia similia*] auf gleiche Weise [*similiter*]. Aus dieser Erläuterung geht deutlich hervor, wie bei Augustins Prinzipienlehre (Vater und Sohn) Ontologie (vergänglich/unvergänglich), Anthropologie und Schöpfungslehre im Rahmen des semantischen Modells expliziert werden – was einen zentralen Unterschied zur neuplatonischen Metaphysik darstellt (vgl. A.II.3).

Der Aufstieg des Johannes

[*io. ev. tr.* XX,11] Wer die Einheit von Vater und Sohn verstehen will, muss zu einem rein geistigen Urteil (*apriori*) kommen und darf nicht mehr in körperlichen Bildern denken und urteilen.

> Übersteige den Körper und schmecke den Geist; übersteige den Geist und schmecke Gott. Du berührst Gott nicht, wenn du nicht auch über den Geist hinausschreitest; um wieviel weniger berührst du ihn, wenn du im Fleische bleibst. Jene also, die Fleisch schmecken, wie ferne sind sie zu schmecken, was Gott ist? Denn sie wären ja noch nicht dort, auch wenn sie den Geist schmecken würden. Weit entfernt ist der Mensch von Gott, wenn er fleischlich denkt, und groß ist der Unterschied zwischen Fleisch und Geist, größer jedoch ist der Unterschied zwischen dem Geiste und Gott. Wenn du im Geiste bist, bist du in der Mitte; wenn du abwärts blickest, da ist der Körper; wenn du aufwärts blickest, da ist Gott. Hebe dich weg vom Körper, steige auch über dich selbst empor.[722]

Den Körper zu übersteigen bedeutet, ihn zu beurteilen und dann wird durch das Urteil die urteilende Seele „geschmeckt". Die Seele zu übersteigen bedeutet, zum Prinzip der Seele zu gelangen, durch die sie beurteilt wird: der Wahrheit. Weit größer als der Unterschied von Fleisch und Geist ist aber der zwischen Gott und der Seele. „Um also meinen Gott zu erreichen, von dem mir gesagt wurde: ‚Wo ist dein Gott?', goß ich meine Seele nicht über mein Fleisch aus, sondern über mich, ich

[722] *Io. ev. tr.* XX,11 (CCL 36,209,5–14): „Transcende et corpus, et sape animum; transcende et animum, et sape deum. non tangis deum, nisi et animum transieris; quanto minus tangis, si in carne manseris? illi ergo qui sapiunt carnem, quam longe sunt a sapiendo quod deus est; quia non ibi essent, etiam si animum saperent. recedit homo multum a deo quando sapit carnaliter, et multum interest inter carnem et animum; plus tamen interest inter animum et deum. tu si in animo es, in medio es; si infra adtendis, corpus est; si supra adtendis, deus est. adtolle te a corpore, transi etiam te."

stieg über mich empor, um ihn zu berühren. Denn der ist über mir, der mich gemacht hat; niemand erreicht ihn, der nicht über sich emporsteigt [*transierit*: übergeht]."[723] Hierin kann nicht einfach ein neuplatonischer Aufstieg gesehen werden. Vielmehr lässt sich Augustin durch das göttliche Wort über sich hinausführen: „*effudi super me animam meam*" (Ps 41,4–5). Die Heilige Schrift weist den Weg zu der neuen Denk- und Erkenntnisform, die es erlaubt, Gott zwar nicht zu begreifen, aber zu berühren [*tangere*] und zumindest zu dem Wissen zu gelangen, was Gott alles nicht ist: körperlich, sichtbar, denkbar. Damit ist zumindest die Differenz von Gott und Mensch bewusst erkannt und in der Negation eigener Endlichkeit zumindest aller fleischliche Schein überwunden worden. Trotzdem muss der geistige Bereich eingesehen werden, da sich hier erst die Analogien finden lassen, die vor den Irrtümern fleischlicher Urteile bewahren. Der Aufstieg dient zur bewussten Unterscheidung des Geistes in geistige und fleischliche Denkungsart.

[*io. ev. tr.* XX,12] „*Ubi est Deus tuus?*" (Ps 41,4) Um diese Frage zu beantworten, vollzieht Augustin mit seinen Zuhörern erneut einen Aufstieg. 1) Zunächst soll man sich einen Körper vorstellen und ihn als leblos und vergänglich übersteigen. 2) Anschließend soll man sich die Himmelskörper vorstellen und diese übersteigen – jedoch nicht körperlich, was für Menschen auf der Erde unmöglich (also auch gar nicht nötig) ist, sondern mit dem Geist: Wie ist das möglich? Augustins Aufstieg erfolgt in der Selbstreflexion. Man weiß, dass man die Himmelskörper betrachtet, wenn man überlegt, wie sie überstiegen werden könnten. Davon ausgehend soll man den Blick auf den Betrachter wenden (vgl. *en. ps.* LXI,18; LXXXIII,10).

> Komm, weil du vielleicht nicht zu wissen vermeinst, wohin du gehen sollst, wenn du dies alles betrachtest. Über die Himmelskörper hinaus, wohin soll ich da gehen, sagst du, und was soll ich mit dem Geiste übersteigen? Hast du dies alles betrachtet? Ja, sagst du. Womit hast du es betrachtet? Der Betrachter selbst zeige sich. Denn der Betrachter von all diesem, der Beurteiler, der Unterscheider und gewissermaßen Abwäger auf der Waage der Weisheit ist der Geist.[724]

Indem die Seele betrachtet, erkennt, denkt und urteilt, ist sie schon über ihre äußeren beurteilten Objekte gestellt. 3) Daran anschließend soll man den Funken der Seele [*scintilla animi*] mit dem Glanz der Sonne vergleichen. Augustin führt aus, wie schnell die Seele den Lauf und das Leuchten der Sonne vorstellen und beurtei-

[723] *Io. ev. tr.* XX,11 (CCL 36,211,29–212,33): „Ut ergo adtingerem deum meum, de quo mihi dicebatur: ubi est deus tuus? non effudi animam meam super carnem meam, sed super me; transcendi me, ut illum tangerem. ille enim est super me, qui fecit me; nemo eum adtingit, nisi qui transierit se."

[724] *Io. ev. tr.* XX,12 (CCL 36,210,11–16): „Et ultra caelestia corpora quo iturus sum, inquis, et quid mente transiturus sum? considerasti ista omnia? consideraui, inquis. unde considerasti? ipse considerator appareat. ipse enim considerator istorum omnium, discriminator, distinctor et quodammodo appensor in libra sapientiae, animus est."

len kann. Sie braucht nur einen Moment, wofür die Sonne einen Tag braucht. Also ist die Seele an „Glanz" [*fulgor*] der Sonne gänzlich überlegen. 4) Die Seele selbst soll hierauf nicht mehr mit etwas verglichen, sondern in sich erkannt werden. In jedem Urteil unterwirft sich die Seele einem Objekt, und der Geist stellt sich über dieses Objekt, sodass es ihm gewissermaßen zur Stufe wird, über die er sich erheben kann. Die Seele erscheint aber als veränderlich und vergänglich, da sie zwischen ihren Zuständen wechselt. Dies trifft auch auf das Denken und Urteilen zu. Berühmt ist dieser Ansatz aus der Formulierung der *confessiones*: „Aufsteigen will ich zu ihm auf dem Weg über meine Seele."[725] Dafür muss die urteilende Seele sich selbst übersteigen. 5) Hat man auch die Seele (als veränderlich) beurteilt, ist man über die Seele hinaus aufgestiegen. Wie soll sie das in einem wissenden Urteil bewerkstelligen? Diese letzte Stufe der Selbsttranszendenz kann an sich nicht mehr erkannt oder beurteilt werden. Die Seele hat sich über sich hinaus in ihren Grund versetzt.[726] Sie weiß also nur, dass sie daraus stammt und von dort beurteilt wird und die Wahrheit als Maßstab ihres Urteils erhält (Erleuchtung). Dort hat sie (im Nichtwissen) die Antwort gefunden, den Ort auf die Frage „Wo ist dein Gott?" und die Einsicht in die Grenze der eigenen Vernunft.

[*io. ev. tr.* XX,13] Wenn Gott erkannt werden soll, muss die trinitarische Einheit gedacht und derart verstanden werden, dass alle drei göttlichen Personen zusammenwirken in einem Werk gleicher Weise (eben das war der Unterschied gegen die falschen Religionen). Die Sonne dient als Beispiel: Sie spendet *ein* Licht über eine Vielzahl von Ländern und Meeren, und dennoch ist in ihr keine Trennung erkennbar. Ihr körperliches Licht ist „ein schwaches Flämmchen einer Lampe, das mit einem einzigen Atemzug ausgelöscht werden kann."[727] Ewig soll die Unzertrennlichkeit im Licht Gottes vorgestellt werden. Das Wort Gottes ist von Gott in einem Werk gesprochen, und „sprechen heißt durch den Glanz der Weisheit leuchten."[728] In diesem Sinne ist der Sohn Abglanz des ewigen Lichts genannt worden (Weish 7,26). Etwas auszusprechen (ins Wort zu bringen) bedeutet für Augustin, die Ein-

[725] Vgl. *conf.* X,7,11 (CCL 27,160,2-3): „Per ipsam animam meam ascendam ad illum."

[726] Vgl. *io. ev. tr.* XX,12: „Übersteige auch sie, denn auch die Seele ist veränderlich, obwohl sie vortrefflicher ist als jeder Körper. Bald erkennt sie, bald erkennt sie nicht; bald erinnert sie sich, bald vergißt sie wieder; bald will sie, bald will sie nicht; bald sündigt sie, bald ist sie gerecht. Übersteige also alle Veränderlichkeit, nicht bloß alles Sichtbare, sondern auch alles Veränderliche. Überstiegen hast du nämlich das Fleisch, das sichtbar ist, überstiegen hast du den Himmel, die Sonne, den Mond und die Sterne, die gleichfalls sichtbar sind; übersteige auch alles Veränderliche. Denn schon warst du nach Übersteigung dieser Dinge zu deiner Seele gekommen, aber auch dort hast du die Veränderlichkeit deiner Seele gefunden. Ist etwa Gott veränderlich? Übersteige also auch deine Seele. Gieße über dich aus deine Seele, um Gott zu erreichen, hinsichtlich dessen man zu dir sagt: ‚Wo ist dein Gott?'"

[727] *Io. ev. tr.* XX,13 (CCL 36,211,17–18): „Lucernae una flammula tenuis, quae uno flatu possit exstingui."

[728] *Io. ev. tr.* XX,13 (CCL 36,211,12–13): „Sed splendore sapientiae fulgere, hoc est dicere."

sicht zu aktualisieren, wie das Licht das Gesehene und die Sicht erzeugt. Alles ist durch das Wort erschaffen, und damit Johannes dieses Wort verkünden konnte, musste er mit seiner Erkenntnis weit über sich selbst als Geschöpf und über alle Kreaturen hinaufsteigen:

> Dies hat gerade der Evangelist Johannes getan. Er überstieg das Fleisch, überstieg die Erde, [auf] die er trat, überstieg die Luft, wo die Vögel fliegen, überstieg die Sonne, überstieg den Mond, überstieg die Sterne, überstieg alle Geister, die unsichtbar sind, überstieg seinen Verstand durch die vernünftige Tätigkeit seiner Seele. Dieses alles übersteigend, über sich ergießend seine Seele, wohin gelangte er? Was sah er? Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott. (Joh 1,1).[729]

Augustin gibt diesen spürbar neuplatonisch inspirierten Aufstieg als das eigentliche Vorhaben des Johannesevangelisten aus. Insofern dieser Aufstieg aber als originelles Vorhaben des Evangeliums geschildet wird, sind Anspruch, Quelle und Herkunft des wahren Wegs menschlichen Denkens von paganem Denken unterschieden worden. Der erste Vers des Johannesevangeliums formuliert die johanneische Einsicht in das erste Prinzip. Alle spätere Erkenntnis, die durch Johannes vermittelt wird, muss diese Transzendierung [*transcendere*] auch in der *via negativa* vollziehen, um die Einsicht des Johannes nachvollziehen zu können. Insbesondere der Überstieg über das Fleisch in das Unsichtbare, über die eigene Seele hinaus zeigt das göttliche Wort als geistig, über den Ideen und im Menschen als vom Fleisch *unterschieden* an – obschon es über der Seele noch gesehen werden kann.

8 Über die Einheit von Gott und Mensch durch Christus

Die Identität im Subjekt Christi

[*io. ev. tr.* CVIII,2] Wie ist das Alte Testament als Schatten des Künftigen zu verstehen? Augustin erklärt Wahrheit im Kontext von „Heilige sie in der Wahrheit?“ (Joh 17,15–17) als die Offenlegung der wahren Bedeutung der Aussagen der Heiligen Schrift: „Geheiligt also werden in der Wahrheit die Erben des Neuen Testamentes, von welcher Wahrheit die Heiligungen des Alten Testamentes Schattenbilder waren; und wenn sie geheiligt werden in der Wahrheit, werden sie selbstverständlich

[729] *Io. ev. tr.* XX,13 (CCL 36,210,2–211,9): „Hoc fecit ipse iohannes euangelista. transcendit carnem, transcendit terram quam calcabat, transcendit maria quae uidebat, transcendit aerem ubi alites uolitant, transcendit solem, transcendit lunam, transcendit stellas, transcendit omnes spiritus qui non uidentur, transcendit mentem suam ipsa ratione animi sui. transcendens ista omnia, super se effundens animam suam, quo peruenit? quid uidit? in principio erat uerbum, et uerbum erat apud deum.“

in Christus geheiligt."[730] Das Alte Testament beinhaltet schattenhafte Zeichen ohne sichtbare Bedeutung, das Neue Testament hat die Zeichen, die die wahre Bedeutung in Christus offenbaren.[731] Die Aussagen des Alten Testaments werden also wahr, indem sie ihre wahre Bedeutung durch das Neue Testament erhalten. Die Wahrheit besteht in Christus, der Mitte der ganzen Heiligen Schrift, also werden diejenigen geheiligt, die die Schrift auf ihr wahres Signifikat beziehen.

[*io. ev. tr.* CVIII,5] Augustin deutet den Vers: „Und ich heilige mich für sie, damit auch sie in der Wahrheit geheiligt sind" (Joh 17,19) durch die Inkarnation. In Christus geheil(ig)t werden bedeutet, im Wort der Wahrheit geheilt zu werden. Wenn die Inkarnation bedeutet, dass das göttliche Wort Mensch wurde, dann bedeutet die Aufnahme dieses geistigen Wortes in einem Menschen, dass dieser Teil des Fleisches wird, das Christus angenommen hat. Es ist gewissermaßen eine erweiterte Inkarnation, die aus allen Christen mit Christus den Leib mit einem Haupt macht.[732] „‚Und ich heilige mich', d. h. ich heilige sie als mich selbst in mir, weil auch sie in mir ‚ich' sind."[733] Durch die Aufnahme des Wortes wird der Mensch in Christus aufgenommen – wie umgekehrt Christus das menschliche Fleisch angenommen hat – und wird damit zum ICH Christus, d. h. als Person ein Teil von ihm.[734] Diese „Identität" mit Christus bewirkt durch die Aufnahme des Wortes (was Glauben für Augustin bedeutet) auch die Teilhabe an der geistigen Geburt und der Auferstehung mit Christus. Christus ist auferstanden, und wenn der Gläubige „in ihm" ist, weil Christus als Wort im Gläubigen ist, ist er mit ihm bzw. in ihm auferstanden und geboren worden. Cameron bringt diesen Bezug wie folgt zum Ausdruck:

> 'This is the love that cries out 'from a pure heart', a heart like the one that prays this psalm in just these words and in just this way. And who this is, I can tell you in a snap: it is Christ' (En. Ps. 140,2). This love teaches that the words of the psalms are actually ours, though it is Christ who speaks (En. Ps. 140,3–4). […] By believing we receive it, we participate in it, and we become it. What these Scriptures reveal is the

[730] *Io. ev. tr.* CVIII,2 (CCL 36,617,13–16): „Sanctificantur itaque in ueritate haeredes testamenti noui, cuius ueritatis umbrae fuerant sanctificationes ueteris testamenti; et cum sanctificantur in ueritate, utique sanctificantur in christo."

[731] Das Verhältnis von Altem Testament zu Neuem Testament beschreibt Augustin, um nur wenige Beispiele zu geben, durch die Beziehung von: „*occultatio*/*manifestatio*" (*cat. rud.* 4,8). Das heißt: Verbergung und Offenbarung und in *en. ps.* CV,36: „*velatum*/*revelatum*". das heißt: verhüllt und enthüllt.

[732] Vgl. *En. ps.* XXXVII,6: „Wenn Er selber sagte: Nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch (Mt 19,5) was Wunder, dass, wenn ein Fleisch, dann auch eine Zunge, gleiche Worte, als des einen Fleisches, Haupt und Leib?"

[733] *Io. ev. tr.* CVIII,5 (CCL 36,618,32–34): „Et ego sanctifico meipsum, hoc est, ipsos in me tamquam meipsum sanctifico ego, quoniam in me etiam ipsi sunt ego."

[734] Vgl. Gal 2,20: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir."

> 'marvelous exchange, the divine transaction' (mira commutation, divina commercial) that Christ ceiled between earth and heaven when he took sin and death in order to give us his righteousness and life. He 'transfigured us into himself', as Augustine styles it, and so he made our voice speak the biblical text; in this way we become the subject of the Scripture we read (En. Ps. 30,3;40,6). 'We are Christ' (En. Ps. 26,2), he writes; our head (sc. Christ) took away not the Old Testament but its veil (util. cred. 3,9).[735]

Diese Lehre kann als Subjektwechsel bezeichnet werden, der sich auch schon im Psalmkommentar[736] und in der Lehre der *subiectio* gezeigt hat. Aus dieser Identität der Subjekte heraus wird der Gedanke der Stellvertretung erst verständlich.[737] Christus ist Mensch geworden, damit der Mensch in Christus verwandelt wird. Damit wird jeder einzelne Mensch zum Subjekt der Heiligen Schrift, ebenso wie Christus der Urheber und die zentrale Bedeutung der Schrift ist. Also kann jeder Mensch die Heilige Schrift lesen, als wäre sie für ihn geschrieben – weil sie für ihn als Christus geschrieben ist. Jeder Mensch ist also zu einer speculativen Hermeneutik befähigt, mit der er sich selbst als Christ(us) begreifen und interpretieren (übersetzen) lernt.

[*io. ev. tr.* XXI,7] Wie ist es zu verstehen, dass dem Sohn etwas gezeigt wird, aber die Gläubigen darüber staunen? „Weil wir Glieder des Sohnes sind und, was wir Glieder gleichsam lernen, er gewissermaßen in seinen Gliedern lernt. Wie lernt er in uns? Wie er in uns leidet."[738] Die Menschwerdung ist für Augustin nicht nur eine individuelle Angelegenheit des Subjekts Christus, sondern besagt auch einen Subjektwechsel im Menschen, sodass alle Gläubigen zu Gliedern Christi werden, d. h. dass Christus ihr Subjekt wird und umgekehrt (*en. ps.* CXIX,6). In dem Maße, wie er „leidet", d. h. sich erniedrigt zu den Menschen, erfolgt der Subjektwechsel.

> David wird sinnbildlich für Christus gesetzt […]. Weil also der ganze Christus Haupt und Leib ist, darum, wenn wir hören: zur Einsicht für David, mögen wir uns

[735] Cameron, *Scripture*, S. 211.

[736] Vgl. *En. ps.* CXIX,6: „Wenn also das Erbe Christi alle Heiligen sind, und alle Heiligen ein Mensch sind in Christus, weil die heilige Einheit in Christus ist, so ist's dieser Eine Mensch, der von den Grenzen her schreit."

[737] Vgl. *En. ps.* LII,1;6: „Für den Gebärenden, oder für den Leidenden. Wer aber in dieser Welt in Wehen liegt und leidet, das wissen die Gläubigen, weil sie Teil in Ihm sind: Christus liegt hier in Geburtswehen, Christus leidet hier, das Haupt ist oben, die Glieder unten. […] Das nämlich macht Gott: aus Menschensöhnen Gottessöhne, weil er aus dem Gottessohn den Menschensohn machte. Seht, was das für eine Teilnahme ist: Versprochen ist uns die Teilnahme der Gottheit; es lügt, der verhieß, wenn Er nicht als erster teilhaft wird der Sterblichkeit. Denn der Gottessohn wurde teilhaft der Sterblichkeit, damit der sterbliche Mensch teilhaft werde der Gottheit."

[738] *Io. ev. tr.* XXI,7 (CCL 36,216,21–23): „Et nos membra tamquam quod discimus, ipse discit quodammodo in membris suis. quomodo discit in nobis? quomodo patitur in nobis."

> selbst in David einsehen. Einsehen mögen die Glieder Christi, und in Seinen Gliedern sehe Christus ein, und die Glieder Christi mögen in Christus einsehen, weil Haupt und Glieder ein Christus ist.[739]

Dem Sohn wird also etwas gezeigt, indem es durch ihn seine „Söhne", d. h. Glieder erlernen. „Herr, wann wirst du lernen, da du doch alles lehrst? […] Wenn einer aus meinen Geringsten lernt, lerne ich."[740] Augustin stellt sich die Frage, wie das bewiesen [*probare*] wird. Bezeichnenderweise führt Augustin zu diesem Zweck keine logische Demonstration an, sondern ein Schriftzitat. Darin folgt er seinem methodischen Prinzip, dass die Wahrheit durch sich selbst (im göttlichen Wort) bewiesen wird und eben nicht durch menschliches Räsonieren. Der Beweis erfolgt dann durch Apg 9,4: „Saulus, Saulus, warum verfolgst du mich." Mit diesen Worten wird für Augustin deutlich gesagt, dass sich Christus persönlich mit seinen Gliedern identifiziert.

[*io. ev. tr.* XXI,8] „Staunet und freut euch, Christus sind wir geworden."[741] Augustin sieht die Glieder der Kirche als Leib und Christus als Haupt, was jeden einzelnen Christen tatsächlich zu Christus selbst macht. Das individuelle Gottmenschentum Christi ist also universalisiert auf die ganze Kirche: Menschwerdung Gottes heißt auch Kirchen-Werdung des Sohnes.

> In ihm ist auch der Menschensohn selber von Anbeginn seiner Erschaffung geheiligt worden, als das Wort Fleisch wurde; denn Wort und Mensch wurden eine Person. Damals also heiligte er sich in sich selber, das heißt: sich den Menschen in sich dem Worte; denn Wort und Mensch sind ein Christus, heiligend den Menschen im Wort. Um seiner Glieder willen sagt er: ‚und ich auch für sie' [Joh 17,19], damit es auch ihnen fromme [*prosit*], denn auch sie sind Ich, […] ich heilige sie als mich selbst in mir, denn in mir sind auch sie Ich selbst.[742]

---

[739] *En. ps.* LIV,3 (CCL 39,656,23–24; 656,29–657,33): „Quia ergo dauid in figura christus est, christus […] quia ergo totus christus caput et corpus est, cum audimus: intellectus ipsi dauid, intellegamus et nos in dauid. intellegant membra christi, et in membris suis intellegat christus, et membra christi intellegant in christo; quia caput et membra unus christus."

[740] *Io. ev. tr.* XXI,7 (CCL 36,216,21–23): „Domine, quando eris discens, cum tu doceas omnia? […] cum unus ex minimis meis discit, ego disco."

[741] *Io. ev. tr.* XXI,8 (CCL 36,216,3–4): „Admiramini, gaudete, Christus facti sumus."

[742] *Io. ev. tr.* CVIII,5 (CCL 36,618,25–31): „In quo et ipse filius hominis sanctificatus est ab initio creationis suae, quando uerbum factum est caro, quia una persona facta est uerbum et homo. tunc ergo sanctificauit se in se, hoc est, hominem se in uerbo se, quia unus christus uerbum et homo, sanctificans hominem in uerbo. propter sua uero membra. et pro eis, inquit, ego, id est, quod prosit etiam ipsis, quia et ipsi sunt ego, sicut mihi profuit in me, quia homo sum sine ipsis: et ego sanctifico meipsum, hoc est, ipsos in me tamquam meipsum sanctifico ego, quoniam in me etiam ipsi sunt ego."

Diese Einheit durch die Menschwerdung mit allen Gliedern der Kirche nennt Balthasar nicht unzutreffend eine „Art christologischen Pantheismus."[743] Die Einheit der Naturen begründet auch die Einheit der Menschen in der Kirche, verstanden als der Leib Christi. In Christus sind also tatsächlich alle vergöttlicht (*pan theos*) worden.[744]

Menschenwort und Gottes Wort

[*io. ev. tr.* CIX,5] Augustin gelangt nun zu der Erklärung, inwiefern das gepredigte menschliche Wort mit dem göttlichen Wort in Übereinstimmung stehen kann. Die Aposteln, die durch den Glauben an die Auferstehung Christi sein Wort aufgenommen haben, konnten also in ihren Worten den Glauben in der Weise verkündigen, wie sie an Christus als das Wort glauben mussten (vgl. *io. ev. tr.* CIX,3). Augustin formuliert die Problematik dahin gehend, dass das Wort, das Paulus predigt und das die anderen Apostel predigen, dasselbe Wort des Glaubens ist – obwohl Paulus seine Predigt nicht von den anderen Aposteln hatte. Es besteht also eine Differenz der Predigtworte, aber zugleich eine Kontinuität der paulinischen und apostolischen Predigt, die durch das gleiche innere Wort gesichert ist. Die Kontinuität des inneren Wortes reicht von den Zeitgenossen, die es selbst gehört und gesehen haben, bis zu allen anderen, die die Worte der Tradition entnehmen.[745] Dieses Wort des Glaubens ist bestimmt durch die Auferstehung Christi. Wer also die Auferstehung verkündet, der ist im Worte Gottes:

> Dieses Wort des Glaubens ist, weil es vornehmlich und zuerst von den Aposteln, die mit ihm verbunden waren, gepredigt wurde, aus diesem Grunde ihr Wort genannt worden. Denn es ist keineswegs deshalb nicht das Wort Gottes, weil es ihr Wort genannt wird, da ja derselbe Apostel sagt, die Thessaloniker hätten es von ihm angenommen, ‚nicht als Menschenwort, sondern, wie es ist, wahrhaft als Gotteswort' (1 Thess 2,13). Darum also Gottes Wort, weil es Gott gegeben hat; ihr Wort aber heißt es, weil es Gott zuerst und hauptsächlich ihnen zu predigen anempfohlen hat.[746]

---

[743] Augustinus, *Das Antlitz der Kirche*, Hans Urs von Balthasar (Einl. & Hrsg.), Freiburg 1991, S. 15.

[744] Vgl. *ord.* II,31. Die Vergöttlichung des Menschen durch die Erkenntnis der Gottheit ist für Augustin Ziel der philosophischen Religion.

[745] *Io. ev. tr.* CIX,5: „Daher heißt mit Recht ihr Wort das Wort des Glaubens, durch welches alle, von wem immer sie es gehört haben mögen, an Christus geglaubt haben oder hören oder glauben werden. Also in jenem Gebete hat unser Erlöser für alle, die er erlöst hat, mochten sie damals im Fleische leben oder erst später kommen, gebetet, da er bei seinem Gebete für die Apostel, die damals bei ihm waren, auch jene hinzufügte, die durch ihr Wort an ihn glauben sollten."

[746] *Io. ev. tr.* CIX,5 (CCL 36,621,20–28): „Hoc uerbum fidei, quia principaliter ac primitus per apostolos, qui ei cohaeserant, praedicatum est, ideo uerbum eorum dictum est. neque enim

Zumindest in dem gepredigten Wort der Auferstehung sieht Augustin eine Identität mit dem göttlichen Wort gegeben. Weil die Auferstehung das Zeichen für die Gottheit Christi ist und zeigt, dass er das göttliche Wort ist, wird durch die wörtliche Predigt der Auferstehung das göttliche Wort erkennbar. Diesen Sachverhalt gilt es jedoch von der Frage zu unterscheiden, ob das innere Wort des Menschen (das auch in nicht religiösem Kontext ein Produkt der Erkenntnis darstellt) mit dem göttlichen Wort identisch ist. Sofern dem Wort der Auferstehung geglaubt und daraus folgend das göttliche Wort erkannt ist, ergibt sich eine Gleichheit von äußerem, innerem und göttlichem Wort. Erst in dieser Entsprechung ist es möglich, durch eine Predigt, die aus äußeren Worten besteht, den Glauben an Jesus Christus, das göttliche Wort zu vermitteln und in dem äußeren Wort C-h-r-i-s-t-u-s tatsächlich eine Gottheit *verstehen* zu können.

[*io. ev. tr.* CX,1] Inwiefern kann diese Einheit und Entsprechung zwischen göttlichem und menschlichem Wort eine Einheit mit Gott bedeuten? Augustin beantwortet diese Frage durch die Auslegung des „*ut omnes unum sint*“ (Joh 17,21 VUL). Er betont, dass nicht die Menschen mit Gott einfach eins werden, sondern dass die Menschen untereinander eins sein sollen, wie der Vater und der Sohn eins sind. Es handelt sich folglich um ein Abbild der trinitarischen Einheit unter den Menschen, nicht um eine direkte Überwindung der Unterschiedenheit von Mensch und Gott:

> Demnach ist der Vater so im Sohne und der Sohn im Vater, daß sie eins sind, weil sie von einer Substanz sind; wir aber können zwar in ihnen sein, wir können jedoch nicht eins mit ihnen sein, weil wir und sie nicht von einer Substanz sind, insofern der Sohn mit dem Vater Gott ist. Denn insofern er Mensch ist, ist er von derselben Substanz, von der auch wir sind. […] So also sind sie in uns oder wir in ihnen, daß sie eins sind in ihrer Natur, wir in der unsrigen. Sie sind nämlich in uns, wie Gott in seinem Tempel; wir aber sind in ihnen, wie das Geschöpf in seinem Schöpfer.[747]

Das Vorbild für die trinitarische Einheit, die durch die Substanzgleichheit von Vater und Sohn bestimmt ist, ist Christus, der Mensch wurde und als Gottmensch das Vorbild für die Einheit der menschlichen Natur darstellt. Es besteht aber keine Identität von Natur oder Substanz des Menschen mit Gott. Es handelt sich viel-

---

propterea non est uerbum dei, quia dictum est uerbum eorum, cum dicat idem apostolus thessalonicenses excepisse a se, non ut uerbum hominum, sed, sicut est, inquit, uere uerbum dei. ideo ergo dei, quia deus id donauit; eorum uero uerbum dictum est, quia hoc praedicandum illis deus primitus ac praecipue commendauit.“

[747] *Io. ev. tr.* CX,1 (CCL 36,622,16–20;26–29): „Quamobrem ita est pater in filio, et filius in patre, ut unum sint, quia unius substantiae sunt; nos uero esse quidem in eis possumus, unum tamen cum eis esse non possumus, quia unius substantiae nos et ipsi non sumus, in quantum filius cum patre deus est. […] sic itaque sunt in nobis, uel nos in illis, ut illi unum sint in natura sua, nos unum in nostra. sunt quippe ipsi in nobis, tamquam deus in templo suo; sumus autem nos in illis, tamquam creatura in creatore suo.“

mehr um eine Vereinigung zweier Subjekte, ähnlich wie auch der Sohn und der Vater gleich und eins sind, aber nicht im modalistischen Sinne[748] identisch. Augustins Trinitätslehre ist folglich gerade kein Identitätssystem, sondern ein ontologisches Modell höchster Übereinstimmung[749] und damit vom Dogma der Konsubstantialität bestimmt.

[*io. ev. tr.* CX,4] Augustin unterscheidet nochmals zwei Formen der Einheit. Durch den Mittler wurde den Menschen die innertrinitarische Einheit von Vater und Sohn in ihrer unzertrennlichen Liebe zu glauben vorgelegt. Die Menschen, die diese Liebe vollziehen, sind ein Leib des Glaubens und bilden so die Einheit Gottes in sich ab. „Allein hier, wo er ja von der Vollendung spricht, ist eine solche Erkenntnis zu verstehen, wie sie in der Anschauung sein wird, nicht wie sie jetzt im Glauben ist."[750] Davon muss die Einheit der Erkenntnis unterschieden werden, die die Menschen haben werden, wenn sie das Geglaubte tatsächlich erkennen. Die Einheit der pilgernden Kirche ist unvollendet und vom Glauben bestimmt, die Einheit der himmlischen Kirche ist als finale Wirklichkeit vollendet, weil der Glaube durch die Erkenntnis vollendet wird. Diese Einheit muss aber aus der zeitlichen Vielheit heraus erst in einem Transit hergestellt werden: Das ist die Aufgabe der Kirche. Die trinitarische Einheit der Personen ist das Vorbild für die kirchliche Vielfalt in Einheit.

---

[748] Vgl. *trin.* V,8,9: Die modalistische Option, dass die drei Personen real nicht geschieden sind, wird hier zwar ausdrücklich ausgeschlossen. Jedoch erklärt Augustin nicht, warum Gott ein Wesen haben soll, aber die drei Personen dann mehr als einen dreifachen Modus des einen Wesens darstellen, d. h. seine Trinitätslehre nicht modalistisch ist (Vgl. Kany, *Trinität*, S. 202). Dies liegt vielleicht darin begründet, dass Augustin nur über die Aussageweisen spricht, die die Substanz betreffen und nicht über das Wesen der Trinität selbst. Vgl. Scheel, Otto, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, Leipzig 1901, S. 158. Vgl. Dünzl, Franz, *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche*, Freiburg 2011, S. 91; 137.

[749] Vgl. *vera rel.* XXXVI,66,187–67,188: „Das aber ist die Wahrheit, das Wort, das im Uranfang war, das Wort, das Gott war bei Gott. Denn wenn Falschheit da zu finden ist, wo man das Eine nachahmt, und zwar nicht, insofern man es nachahmt, sondern insofern man es nicht erfüllen kann, so ist das die Wahrheit, die es erfüllen und eben dasselbe sein konnte. Sie ist es, die uns das Eine zeigt, wie es ist, weshalb sie auch mit höchstem Recht sein Wort heißt und sein Licht. Die übrigen Dinge kann man jenem Einen ähnlich nennen, insofern sie sind, denn insofern sind sie auch wahr. Sie aber ist die Ähnlichkeit [*similitudo*] selber und darum auch die Wahrheit. Denn wie alles Wahre wahr ist durch die Wahrheit, so alles Ähnliche durch die Ähnlichkeit. Und wie die Wahrheit die Form des Wahren ist, so auch die Ähnlichkeit die Form alles Ähnlichen. Da also das Wahre insoweit wahr ist, als es ist, und insoweit ist, als es jenem ursprünglichen Einen ähnlich ist, so ist das die Form aller Dinge, die mit dem Ursprung die höchste Ähnlichkeit besitzt. Das aber ist die Wahrheit, in der es keinerlei Unähnlichkeit gibt."

[750] *Io. ev. tr.* CX,4 (CCL 36,625,20–22): „Sed hic quandoquidem de consummatione loquitur, talis est intellegenda cognitio, qualis erit per speciem, non qualis nunc est per fidem."

9 Das fatum der Gestirne und die Vermittlung Christi

[*io. ev. tr.* VIII,10] Unsinnig ist es für Augustin, Christus unter das Fatum, welches durch die Gestirne bewirkt wird, stellen zu wollen. Schon Platon lehrte, dass alle Bewegung auf der Welt durch Selbstbewegung verursacht ist und diese als Kreisbewegung des Himmels, die Reflexion der göttlichen Vernunft vermittelt.[751] Der Himmel wäre damit Instrumentalursache, deren kreisender Bewegung alles untergeordnet ist. Was aber so unterworfen ist, kann selbst nicht ursächlich, d. h. göttlich sein. „Die" Astrologen meinen, dass der Mensch Jesus – wie alle Kreaturen im sublunaren Bereich – durch die Kausalität der Sterne in ihrem Schicksal beeinflusst ist.[752] Als Beleg dafür, dass auch Christus dieser Ordnung unterworfen ist, beziehen sie sich auf seine Aussage, dass seine Stunde noch nicht gekommen ist (Joh 2,4). Diese Aussage scheint zu behaupten, dass Christus in seinen Taten von „der Stunde" und damit vom Stand der Gestirne abhängig ist. Augustin vertritt bereits früh die Position, dass die Wahrheit der Heiligen Schrift nichts über

[751] Vgl. Platon, *Nomoi*, St. 897, S. 416: „Wenn, mein Trefflicher, der gesamte Gang und Verlauf der Himmelsbewegung sowie die Bewegung aller Himmelskörper von ähnlicher Art ist wie die Bewegung und der Kreislauf und die Berechnung der Vernunft, und sich in verwandten Bahnen hält, so müssen wir offenbar behaupten, dass die beste Seele über dem Weltall waltet und dass sie es ist, auf die dieser geordnete Gang zurückzuführen ist." & St. 898, S. 417–418: „Diejenige nun von diesen beiden Bewegungen [auf der Stelle und zu einer anderen Stelle], die sich an ein und derselben Stelle vollzieht, folgt notwendig immer um einen Mittelpunkt wie bei Herstellung von Kugeln durch die Drehbank, und sie ist dem Kreislauf der Vernunft so nahe wie möglich verwandt und ähnlich." Vgl Apuleius, *de platone et eius dogmate*, I,8: „Obwohl es sieben (Arten von) Ortsbewegung gibt [sechs lineare], sowie die sich in Kreisen und Umläufen drehende – bleibt für die Welt, wenn die (sechs) ersten wegfallen, allein die eine der Weisheit und der Klugheit eigene zurück, damit die Welt sich drehe auf die Weise der Vernunft. [Platon, Tim. 34a]"

[752] Vgl. Aristoteles, *de caelo* I,9, 278a32–279b4: „Denn […] es zeigt sich in den Überlegungen oftmals, dass das Göttliche, das ja den ersten und höchsten Rang einnimmt, notwendigerweise in seiner Gesamtheit unveränderlich sein muss und diese Tatsache zeugt von der Richtigkeit des hier Gesagten. Denn weder gibt es etwas anderes, was stärker wäre und es bewegen könnte (dieses wäre dann nämlich göttlicher), noch hat es irgend einen Makel oder entbehrt irgend einen der Vorzüge, die ihm eigen sind. Und so entspricht es vernünftiger Überlegung, dass es eine unaufhörliche Bewegung ausführt. Denn alles hört dann auf, sich zu bewegen, wenn es einmal den ihm eigenen Ort erreicht hat, doch für den (sich) kreisförmig (bewegenden) Körper ist der Ort [Himmel], von dem (die Bewegung) ausgegangen ist, identisch mit dem Ort, an dem sie endet." Zitiert nach: *Über den Himmel*, Alberto Jori (Übers.), in: *Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 12, Ernst Grumach, Hellmut Flashar, Christof Rapp (Hrsg.), Darmstadt, 2011. Hier beschreibt Aristoteles die prinzipielle Erstursächlichkeit durch die Kreisförmigkeit der Gestirnsbewegung. Aus dem Kreislauf, der sich notwendig wiederholt, ergibt sich ebenfalls die Schicksalhaftigkeit oder das Fatale der Zukunft. Evtl. vermittelt durch Apuleius, *de deo socratis* 7–8 und in begrenzterem Maße ders., *de platone et eius dogmate* I,12: „Daher halten diese Götter [Gestirne] ab der übernommenen Aufgabe einer (gewissermaßen) zweiten Vorsehung so eifrig fest, dass alles, auch das vom Himmel den Menschen Offenstehende, den unwandelbaren Zustand der väterlichen Ordnung einhält."

den Lauf der Gestirne lehrt: „Es ist im Evangelium nicht zu lesen, der Herr habe gesagt: Ich sende euch den Parakleten, der euch über den Lauf der Sonne und des Mondes belehrt. Er wollte nämlich Christen machen und keine Mathematiker [Astronomen]."[753] Jedoch sieht er sich gezwungen, die göttliche Souveränität Christi gegen ein gewisses kosmologisches Modell zu verteidigen. Aristoteles sah die Notwendigkeit, eine erste Bewegungsursache für die lineare Ortsbewegung (corr. I,7, 323a18) und die kreisförmige Himmelsbewegung anzunehmen (cael. II,2 286b5; vergleichbar mit der prinzipiellen Gestirnsbewegung bei Platon.[754] Der ewigen Bewegung der Gestirne (cael. I,9, 278a32f.) muss aber eine ewige Substanz zugrunde liegen[755], da aller Potenz der Bewegung die Wirklichkeit vorangehen muss (*Metaph.* IX,8 1049b10–12).[756] Da das universale Prinzip zugleich Prinzip des Seienden, also Substanz ist (*Metaph.* IV,1 1003a & *Metaph.* XII,1 1069a18), überführt dieses Bewegende die Potenz in den Akt, darf also in sich keine Potenz und keine Bewegung haben, und dieses Bewegende wirkt nur als unbewegte Finalursache (*Metaph.* XII,7 1072b7–13).[757] Unter diese Art von Bewegung fällt auch die Herausbildung

[753] Augustinus, *contra felicem manichaeum*, I,10 (CSEL 25,2,812): „Non legitur in Evangelio Dominum dixisse: Mitto vobis Paracletum qui vos doceat de cursu solis et lunae. Christianos enim facere volebat, non mathematicos." (Übersetzung: SW)

[754] Vgl. *Tim*. St. 40–41; *Phaidr*. 246; *Nom*. XI, 930; *Epin*. 984. Vgl. Apuleius, *de platone et eius dogmate* I,11: „Die Bewegung zu sich selbst zurückkehrenden und von sich selbst ausgehenden (Gestirne) ist (dann) auf das Begreifen unseres Denkens gestoßen [intellectum cogitationis invenit]. […] Die (weiter oben genannten) Sternlichter, die an den Himmelssphären geheftet sind, gleiten nach Platon in immerwährenden und unermüdeten Bahnen dahin, und er nennt sie beseelte Götter." Die Lehre der prinzipiell vermittelnden Gestirnsbewegung wird bei Augustin in *civ*. V,1–8 und in *conf*. XI,24 widerlegt, von Plotin aber noch vorausgesetzt. Vgl. *Enn*. V,1,2,5. Vgl. Fox, Robin Lane, *Augustinus, Bekenntnisse und Bekehrungen im Leben eines antiken Menschen*, Karin Schuler & Heike Schlatterer (Hrsg.), Stuttgart 2017, S. 276: „Dieses Universum erfasst die Himmelskörper, die Sterne und Planeten, in denen etwas von der ‚Seele' vertreten ist: Plotin denkt, dass die Sterne sehen und hören können. Mehrfach befasst er sich mit den Behauptungen der Astrologen, dass die Sterne die ‚Hauptursache' für unsere Handlungen und andere Ereignisse auf Erden seien. […] Bei seiner ersten Begegnung mit Plotins Texten las er passenderweise nicht die Abhandlung, in denen Plotin den Sternen etwas mehr Macht als ‚Verursacher' einräumte."

[755] Vgl. Apuleius, *de platone et eius dogmate* I,11: „Drei Arten von Göttern nennt Platon, von denen die ersten jener eine, alleinige und höchste, weltjenseitige, unkörperliche Geist ist, den wir weiter oben als den Vater und Baumeister dieses göttlichen Erdkreises dargestellt haben; eine andere Gattung ist die, welcher die Sterne und die anderen Gottheiten angehören, die wir Himmelsbewohner nennen; die dritte haben die, welche die alten Römer die ‚mittelsten' nennen, weil sie gemäß ihrer Eigenart, aber auch nach dem ihrem Sitz und ihrer Macht niedriger als die höchsten Götter sind, größer aber als die Natur der Menschen."

[756] Plotin wird diese Lehre in *Enn*. V 1,9 und in II 1–3 heftig kritisieren.

[757] Der erste unbewegte Beweger wird ausführlicher hergeleitet in Phy. VII,1, 242a. Vgl. weiter Hager, Fritz-Peter, *Der Geist und das Eine, Untersuchungen zum Problem der Wesensbestimmung des höchsten Prinzips als Geist oder als Eines in der griechischen Philosophie*, Bern 1970, S. 164f.

der Form in der Materie. Folglich unterliegt jede natürliche Substanz (theoretisch auch der Leib Christi) den kausalen Zwängen des sublunaren Bereichs, die durch die himmlischen Götter-Gestirne bewegt werden.

Die Frage nach der Vermittlung von erstem Prinzip und Vielheit wurde bei Platon durch ideelle Zahlen, bei Aristoteles durch die Bewegung der Gestirne beantwortet. An dieser Stelle erscheint der entscheidende Bruch von griechischem und christlichem Denken, das die Vermittlung nur im Gottmenschen akzeptieren kann[758]: „*Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Jesus*" (1 Tim 2,5, vgl. *civ.* IX,15). Die metaphysische Rolle der Gestirne referiert Cicero nach Aristoteles: „Da die Sterne im Äther entstehen, ist es deshalb ganz natürlich, dass ihnen Empfindungsvermögen und Intelligenz eignet; folglich muss man die Gestirne zu den Göttern rechnen."[759] Und „Der vierte und bei weitem wichtigste Grund [von Göttern auszugehen] beruhe auf der gleichmäßigen Umdrehung des Himmels, der Sonne und des Mondes und auf den getrennten Bahnen, dem Nutzen, der Schönheit und Ordnung [*ordo*] aller Gestirne. […] Dass so eindrucksvolle Bewegungen innerhalb der Natur durch einen vernunftbegabten Geist gesteuert werden." [760] Die „*mens mundi*" wird bei Cicero, ganz in Übereinstimmung mit Aristoteles, auch mit „*providentia*" für die ganze Natur ausgestattet (*nat. deo*. II,57) und die äußerste Sphäre zum obersten Gott erklärt.[761] So ist Augustin von Apuleius bekannt:

> „Mit den Augen sehen wir ‚euch, ihr hellstrahlenden Leuchten der Welt, die ihr das am Himmel dahingleitende Jahr anführt' [Vergil, Georg. I,5], und zwar nicht nur jene herausragenden (Leuchten): die Schöpferin des Tages und den Mond, den Nebenbuhler [Rivalen] der Sonne, die Zierde der Nacht […]."[762] „Welche dieser Ansichten auch wahr ist […] so wird dennoch kein Grieche oder Nichtgrieche im

[758] Vgl. Brown, Montague, „Augustine and Aristotle on Causality", in: *Augustine, Presbyter Factus Sum*, Joseph T. Lienhard, Earl C. Muller, Roland J. Teske (Hrsg.), New York 1993, S. 465–476, hier: S. 467: „This would seem to be diametrically opposed to Aristotle's notion of the coming to be of creatures on the earth through the influence of the heavenly bodies. […] But as Aristotle's separate substance are final causes, not efficient causes, there is not for him the same difficulty in reconciling simultaneous primary and secondary causality as there is for a philosopher of creation who holds that God, in addition to being final cause, is also efficient cause of all things."

[759] Cicero, *nat. deo.* II,42.

[760] Cicero, *nat. deo.* II,15.

[761] Vgl. Cicero, *de re publica, Vom Gemeinwesen*, Karl Büchner (Hrsg. & Übers.), Stuttgart 2004, VI,17,17: „Schaust du nicht, in welche Tempel du gekommen bist? In neun Kreisen oder besser Kugeln ist alles verbunden. Der eine von ihnen ist der himmlische, der äußerste, der alle übrigen umfasst, der höchste Gott selber, die übrigen einschließend und umfassend."

[762] Apuleius, *de deo socratis, Über den Gott des Sokrates*, Matthias Baltes, Marie-Luise Lakmann u. a. (Übers.), Darmstadt 2004 [SAPERE 7], S. 46–47, 1,116–117: „Ac visu quidem cernimus ‚vos, o clarissima mundi lumina, labentem caelo quae ducitis annum'; nec modo ista praecipua: diei opificem lunamque, solis aemulam, noctis (117) decus."

> Hinblick auf den Mond oder im Hinblick auf die Sonne leicht daran zweifeln können, dass sie Götter sind. […] Zu derselben Schar der sichtbaren Götter rechne, der du es mit Platon hältst, auch die übrigen Gestirne [Tim. 40b4ff.]: ‚den Arkturos, die regenbringenden Hyaden und die beiden Bären' [Vergil Aen. I 744; III516] sowie die anderen ebenso [ebenfalls] strahlenden Götter, mit welchen wir bei heiterem Wetter den Himmelsreigen herausgeputzt und bekränzt sehen." [763]

Die metaphysische Rolle der Gestirne wird jedoch bei Augustin ausführlich kritisiert,[764] womit Augustin nicht zufällig die Gestirne als den entscheidenden Konkurrenten der Vermittlung der Wirkungen des ersten Prinzips kritisiert und dadurch die Mittlerschaft des Gottessohnes zu ermöglichen sucht.

Augustin entgegnet der astrologischen Position die Aussage Jesu, dass er Macht habe, sein Leben zu geben und zu nehmen, wie er will (Joh 10,18), und dass der Schöpfer der Sterne (als auch der Menschen, Gen 1,14; Gen 1,27) kaum unter dem schicksalhaften Einfluss der Gestirne[765] stehen kann. Generell schließt Augustin eine solche Kausalität aus: „Sie mögen sich doch von ihren Philosophen sagen lassen, dass unsere Seelen von Natur aus keinen Körpern, auch keinen himmlischen Körpern unterworfen sind. Die oberen Körper üben keinerlei Macht auf das Tun und Treiben der irdischen Körper aus."[766] Darin zeigt sich ein tiefgreifender Konflikt zwischen griechischer Astralreligion[767] mit ihrem Schicksals- und Kausalitätsmodell und der freien Erlösungstat des Gottmenschen in der Geschichte.

---

[763] Apuleius, *de deo socratis, Über den Gott des Sokrates*, Matthias Baltes, Marie-Luise Lakmann u. a. (Übers.), Darmstadt 2004 [SAPERE 7], S. 48–49, 2,118–121: „Utra cum que harum vera sententia est – nam hoc postea videro – tamen neque de luna (119) neque de sole quisquam Graecus aut barbarus facile cunctaverit deos esse. […] in eodem visibilium deorum numero cetera quoque sidera, qui cum Platone sentis, locato: ‚Arcturum pluviasque Hyadas geminosque Triones' 9 (121) aliosque itidem radiantis deos, quibus caeli chorum comptum et coronatum suda tempestate visimus."

[764] Vgl. *gn. litt.* II,17,35–36, *conf.* V,3–5; VII,6; XI,23, *civ.* V,2–3,8; X,30; XII,14,18–21; *civ.* VI,10 u.v.m.

[765] Diese Tatsache stellt Augustin in *gn. litt.* II,17,38 in Frage: „Es gibt wohl nichts Geschmackloseres und Stumpfsinnigeres, als wenn die Leute, obwohl man sie widerlegt, einsamen Menschen, um sie sich zu unterwerfen, einreden wollen, dass es eine verhängnisvolle Bedeutung der Sterne gäbe."

[766] *Gn. litt.* II,17,35 (CSEL 28,1,60,6–10): „Sed quod animae nostrae non sint natura corporibus ne quidem coelestibus subditae, audiant et philosophos suos: quia vero terrenis corporibus illa corpora superiora non ad ea quae ipsi tractant potentiora sunt."

[767] Vgl. die knappe Darstellung bei Philo von Alexandria, *Über die Riesen*, *Die Werke in Deutscher Übersetzung*, Bd. 4, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962, § 7–8, S. 59 : „Der Himmel [als Lebewesen beinhaltet] die Sterne. Denn diese sind Seelen, durch und durch rein und göttlich, weshalb sie auch im Kreise, der dem Geiste angemessenste Bewegung, bewegt werden; denn jeder (Stern) ist ganz reiner Geist." Zur Kritik der Beseelung der Gestirne u. a. vgl. *gn litt.* VII,21,27 & Cicero *Tusc.* I,17,41; I,10,22. Vgl. zur Astralreligion bei Cicero Scipios Traum in *de republica*, VI,9–29. Ausgangspunkt für

Eine metaphysische oder gar religiöse Bedeutung und Vermittlerrolle der Gestirne, wie sie auch Apuleius berichtet[768], die ihnen im aristotelischen Sinne durch ihre Vermittlerrolle zum νοῦς zukommen würde (vgl. *Metaph.* XII,8; 1074a39), wird von Augustin strikt abgelehnt (Vgl. *civ.* V,2). Nur Christus ist der Mittler zwischen Himmel und Erde, und alle metaphysische Kompetenz liegt in seiner Vorsehung und ist nicht den Dingen unterworfen, die durch ihn selbst geschaffen wurden. Christus untersteht also nicht dem Fatum, nur weil er sich an eine gewisse zeitliche Ordnung und Abfolge des Heilsgeschehens hält (er also bspw. beruft, bevor er stirbt). Denn der, der sterben konnte, wann er wollte, und auferstehen konnte, wann er wollte, steht nicht unter dem Fatum, auch wenn er einer zeitlichen Ordnung und Vorsehung folgt, sondern vielmehr gehorcht die Ordnung ihm (vgl. *io. ev. tr.* VIII,12).[769] Eine der Grundlagen der Divination in der römischen Religion ist dabei die Kausalität göttlicher Gestirne und der deterministischen Ordnung, die daraus abgeleitet wird – wobei bereits Cicero diese Argumentation bekämpft.[770]

---

die religiöse Vorstellung der Unsterblichkeit der Seele ist die kreisförmige Bewegung der Gestirne.

[768] Vgl. Apuleius, *de deo socratis, Über den Gott des Sokrates*, Matthias Baltes, Marie-Luise Lakmann u. a. (Übers.), Darmstadt 2004 [SAPERE 7], S. 55, 4,128: „Denn, wie derselbe Platon sagt, kein Gott verkehrt unmittelbar mit den Menschen, vielmehr ist das das besondere Kennzeichen ihrer Erhabenheit, dass sie durch keinerlei Berührung von unserer Seite befleckt werden. Nur ein Teil von ihnen ist durch den schwachen Blick sichtbar, beispielsweise die Sterne, über deren Größe und Farbe die Menschen bis heute streiten, die übrigen aber sind allein durch unsere Vernunft, und auch das nicht unmittelbar [ohne weiteres], erkennbar."

[769] Platon beschreibt im *Timaios* (St. 42–43) eine voluntaristische Notwendigkeit, die sich von den Göttern auf die sichtbare Welt mittels der unabänderlichen Kausalbewegung der Gestirne fortsetzt. Eine Entledigung dieser Gestirnskausalität ist die Voraussetzung, um auch dem deterministischen Willen zu entkommen und so Raum zu schaffen für eine mögliche Freiheit menschlicher Geschichte. Platon sieht die Unverzichtbarkeit einer solchen Befreiung bei der Vernunft (St. 48).

[770] Vgl. Cicero Marcus Tullius, *de divinatione, Von der Weissagung*, Raphael Kühner (Übers.), Essen 2017, S. 19, I,11,17: „Anfangs wälzte sich Zeus, entflammt vom ätherischen Feuer, und erleuchtet die Welt mit allumfassendem Schein, Himmel und Länder zugleich durchdringt er mit göttlichem Geist, der im Innern erhält die Sinne und das Leben der Menschen, von des himmlischen Äthers Gewölbe umzäunt und umgeben. Willst du jedoch die Bahn und den Lauf der schweifenden Sterne kennen, die fest sind gestellt am Sitze der himmlischen Zeichen, die dem Worte nach irren, nach falscher Benennung der Griechen, aber in Wahrheit wandern in sicherer Bahnen und Räumen, alles wirst du erblicken bestimmt vom göttlichen Geist." & Ebd. S. 89, I,55,125: „Dass also alles durch das Fatum oder Schicksal geschehe, das zwingt uns die Vernunft einzugestehen. Fatum aber nenne ich, was die Griechen Heimarmene nennen, das ist die Ordnung und die Reihe von Ursachen in dem die eine Ursache an die andere geknüpft ein Ding aus sich erzeugt. Das ist die von aller Ewigkeit her fließende unvergängliche Wahrheit." & Ebd. S. 153, II,42,89: „Die Verteidiger dieser Geburtenweissagung der Chaldäer führen so den Beweis: Sie sagen, es sei eine gewisse Kraft in dem Gestirnkreis, der griechisch Zodiakos heißt, von der Art, dass ein jeder Teil dieses Kreises, der eine auf diese, der andere auf jene Weise, den Himmel bewegt und verändert. […] und diese Kraft werde von den Ster-

Eine Welt, in der es Freiheit geben soll, muss auch nach Cicero eine Welt ohne determinierendes Schicksal sein: „Ähnlich soll man für die willentlichen Bewegungen des Geistes nach keiner äußeren Ursache suchen, denn die willentliche Bewegung birgt eine solche Natur in sich selbst, dass sie in unserer eigenen Verfügungsgewalt liegt und uns gehorcht, und dies nicht ‚ohne Ursache': Die Ursache dafür ist ihre Natur."[771] Augustin setzt also unter christlichen Voraussetzungen eine gewisse Säkularisation der Astralreligion fort, die sich bei Cicero und auch bei Plotin (*Enn*. V,1,9,7–27) bereits angebahnt hat.

[*io. ev. tr.* XXXI,5] Augustin behandelt die erneute Aussage, dass die Stunde Christi noch nicht gekommen sei (Joh 7,30). Er argumentiert gegen die Position, dass Christus unter das Fatum, d. h. das Schicksal, gestellt ist. Wenn aber die Stunde des Menschen durch den Willen Gottes bestimmt ist und alle Zeiten durch ihn geworden sind, dann ist seine Stunde sein Wille [*illius hora quae est, nisi voluntas sua?*]. Er bestimmt durch seinen Willen, wann er sein Werk vollendet, und ist nicht durch das Schicksal oder durch die Gestirne darin bestimmt. Es besteht also kein objektives Diktat der Zeit, die durch Gestirne verursacht ist, sondern eine freie Welt, die von einem Menschen bestimmt ist, der nicht unter dem Schicksal steht.[772]

Durch Christus sind alle Zeiten gemacht worden, und er befreit von der Vergänglichkeit der Zeit; seine Ewigkeit nennt Augustin einen ewigen Tag:

> Darum müssen wir den lieben, durch welchen die Zeiten geworden sind, um von der Zeit befreit und in der Ewigkeit befestigt zu werden, wo es keine Veränderlichkeit der Zeit mehr gibt. Eine große Barmherzigkeit also ist es von unserem Herrn Jesus Christus, daß er unsertwegen in der Zeit geworden ist, er, durch welchen die Zeiten geworden sind; daß er mitten unter allen Dingen geworden ist, er, durch den

---

nen, welche Irrsterne heißen, auf mannigfaltige Weise bestimmt." & Ebd. S. 154, II,43,91: „So beurteilen sie nach dem höchst trüglichen Sinn der Augen, das, was sie mit der Vernunft und dem Geist sehen sollten.". & Ebd. S. 159, II,47,98: „Und wenn es darauf ankommt, bei welcher Beschaffenheit des Himmels und bei welcher Stellung der Gestirne jedes lebende Wesen entstehe, so muss dies notwendig auch von leblosen Dingen gelten. Kann etwas Abgeschmackteres (*absurdus*) behauptet werden?"

[771] Cicero, *de fato, Über das Schicksal*, Paola Calanchini (Übers.), S. 39, XI,25: „Similiter ad animorum motus voluntarius non est requenda externa causa: motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet; ut sit in nostra potestate nobisque pareat, nec id sine causa; eius rei enim causa ipsa natura est."

[772] Vgl. *serm*. LXXX,8: „Die Zeiten sind übel, die Zeiten sind elend, so sagen die Menschen. Lasst uns gut leben, und die Zeiten werden gut sein. Wir sind die Zeiten: So wie wir sind, so sind die Zeiten! Was also sollen wir tun? Wir können ja nicht die Gesamtheit aller Menschen zum guten Leben bewegen. Dann sollen aber doch immerhin die wenigen, die aufhorchen, gut leben: Die wenigen, die gut leben, werden dann die vielen, die schlecht leben, tragen und ertragen können." Übersetzung zitiert nach: Müller, Christof, „Krisenzeiten, Augustinische Impulse für die Welt und die Kirche von heute", in: *Augustinus, Ein leidenschaftlicher Gottsucher*, Bernhard Kirchgessner (Hrsg.), St. Ottilien 2013, S. 147–178.

> alle Dinge geworden sind; daß er das geworden ist, was er gemacht hat. Denn er ist geworden, was er gemacht hatte; er wurde Mensch, er, der den Menschen gemacht hatte, damit nicht verloren ginge, was er gemacht hatte.[773]

Augustin zeigt hier zunächst die für ihn absurde Konsequenz aus der aristotelischen Physik auf, dass das Prinzip alles Geschaffenen – sofern es als Inkarnierter im sublunaren Bereich erscheint – sich auch in dem Bereich linearer Bewegung befindet, der prinzipiell der Kreisbewegung der Gestirne unterworfen ist.[774] Dies würde zum einen eine Göttlichkeit des Himmels voraussetzen[775] und zum anderen eine Kreislauflehre nach sich ziehen, die die Singularität der Inkarnation unmöglich macht (vgl. Röm 6,10; Hebr 9,12).

[*io. ev. tr*. XXXVII,8] Wenn Christus das absolute Wort des Vaters ist, in dem als ewiges Wissen alles Geschaffene ist, kann er für Augustin nicht unter dem Fatum stehen. Die Aussage, dass seine Stunde noch nicht gekommen sei (Joh 8,20), interpretieren manche so, dass Christus deshalb unter der schicksalhaften Einwirkung der zeitbestimmenden Gestirne steht. Augustin leitet das Wort Fatum von *fari* (reden) ab und stellt fest, dass es kein anderes Wort geben kann, von dem das göttliche Wort seine Bedeutung und seinen Gehalt erhielte, da es alle Bedeutung ist. Also kann es keine Instanz geben, die Christus bestimmt. Es ist sogar umgekehrt der Fall, dass alles, was ist, vom göttlichen Wort bestimmt ist. Gott schuf und bestimmte alles, was ist, zunächst in seinem Geiste [*in arte*].[776] In diesem Sinne geht beim Bauherrn das (reale) Haus aus dem (erkannten) Hause hervor [*processit domus ex domo*]. Gott lernt nämlich nicht kennen, was ist, sondern er schafft, in-

---

[773] *Io. ev. tr.* XXXI,5 (CCL 36,296,28–35): „Amare itaque debemus per quem facta sunt tempora, ut liberemur a tempore, et figamur in aeternitate, ubi iam nulla est mutabilitas temporum. magna igitur misericordia domini nostri iesu christi, factum esse eum propter nos in tempore, per quem facta sunt tempora; factum esse inter omnia, per quem facta sunt omnia; factum esse quod fecit. factus est enim quod fecerat; factus est enim homo qui hominem fecerat, ne periret quod fecerat."

[774] Vgl. Aristoteles, *de caelo* I, 278a25–30: „In analoger Weise ist auch die Grenze des gesamten Himmels, die die ganze Zeit und die Unendlichkeit umfasst, die Existenzdauer: […] Davon hängen für die übrigen Dinge – die einen in genauerer, für die anderen in weniger genauer Art – das Sein und das Leben ab." Vgl. Bordt, Michael, *Aristoteles' Metaphysik XII*, Darmstadt 2006, S. 109: „Von der Kreisbewegung der Selbstreflexion des nous hängt sowohl die imitierende Kreisbewegung der Himmelskörper, als auch der kreisförmige Übergang der Elemente in einander ab."

[775] Vgl. Aristoteles, *de caelo* I,3 270b5–10: „Es scheint, dass die Vernunft durch ihr Zeugnis die Erscheinungen bestätigt, und so auch umgekehrt. […] Offensichtlich denken sie sich das Unsterbliche (die Götter) mit dem Unsterblichen (dem Himmel) verbunden, und es könnten auch gar nicht anders sein." & Vgl. *Metaph.* XII, 8, 1074a39: „Dass die Gestirne Götter sind und das Göttliche die ganze Natur umfasst."

[776] Die BKV Übersetzung gibt dies mit „künstlerische Idee" wieder und scheint damit am Wortlaut vorbei eine platonische Lesart nahezulegen.

dem er erkennt.[777] Wenn aber auch Gestirne, Zeiten, Stunden, Worte durch das innere Wort Gottes gemacht wurden – das im Vater ewig bleibt, ebenso wie die Vorstellung des Hauses im Bauherrn unabhängig von der Vergänglichkeit des äußeren Hauses bestehen bleibt –, ist es für Augustin unmöglich, Christus von irgendetwas Geschaffenem abhängig zu erklären, selbst als Inkarniertem nicht.

10 Die Inkarnation – Gottes Wort und Menschenwort nach tr. XIV

[*io. ev. tr.* XIV,5] „Er muss wachsen, ich aber abnehmen" (Joh 3,30) wird von Augustin durch Demut, Gnade und Erkenntnis erklärt. Der Mensch muss immer weniger auf sich selbst vertrauen und erkennen, dass er alles empfangen hat (1 Kor 4,7). In dem Maße, wie der Mensch in Demut erkennt, dass er alles empfängt, wird er offen dafür, tatsächlich zu empfangen (d. h. zu erkennen). Der innere Mensch (*interior homo*) soll im Geist die Erkenntnis Gottes zum Wachsen bringen. Gott ist an sich unveränderlich. Es kann aber trotzdem von ihm ausgesagt werden, dass er *wächst,* insofern man darunter versteht, dass die Erkenntnis Gottes *im Menschen zunimmt* (Gott im menschlichen Geist zu seinem Bewusstsein kommt). Augustin zeigt, dass der Mensch geistig zu vollziehen hat, was bei Johannes und Christus real geschehen ist. Durch die Geschöpfe und durch die Leiden ist diese Selbstdemütigung vorgebildet. Die Tage nehmen im Jahreszyklus an Licht zu, als Christus geboren wird, und als Johannes geboren wird, nehmen sie ab. In dieser Weise verkündet die Schöpfung den Übergang zur *subiectio* (Unterstellung) ‚unter' Christus (vgl. Kap. B.I.3.b). Johannes wurde enthauptet (nahm ab) und Christus wurde am Kreuz erhöht (nahm zu).[778] Sich Christus zu unterwerfen bedeutet also, in Demut Gottes Gnade anzunehmen und somit in der Erkenntnis Gottes zu wachsen und als Mensch erhöht zu werden. An anderer Stelle (*serm.* CCLXXXVIII,5) deutet

[777] Vgl. *io. ev. tr.* XXXVII,8: „Siehe, Christus wurde vom Fatum beherrscht. O wenn dein Herz nicht töricht wäre, würdest du an kein Fatum glauben. Wenn Fatum, wie es manche verstanden haben, von fari kommt, d. h. vom Reden, wie kann das Wort Gottes ein Fatum über sich haben, da doch in diesem Worte alles ist, was gemacht wurde? Denn Gott hat nichts geschaffen, was er vorher nicht wußte; in seinem Worte war, was geworden ist. […] So war auch beim Worte Gottes alles, was erschaffen wurde, weil Gott alles in Weisheit gemacht hat, und alles, was er gemacht hat, ihm vorher bekannt war; denn nicht hat er es kennen gelernt, weil er es machte, sondern weil er es kannte, hat er es gemacht. Uns ist es bekannt, weil es gemacht wurde; dagegen wenn es ihm nicht schon bekannt gewesen wäre, so wäre es nicht gemacht worden."

[778] Vgl. *io. ev. tr.* XIV,5: „Denn Johannes ist enthauptet, Christus am Kreuze erhöht worden, damit auch da ans Licht käme, was es heißt: ‚Er muß wachsen, ich aber abnehmen'. Sodann wurde Christus geboren, als die Tage bereits zu wachsen begannen, Johannes wurde geboren, als die Tage abzunehmen anfingen. Die Schöpfung selbst und die Leidensarten legten Zeugnis ab für die Worte des Johannes, wenn er sagt: ‚Er muß wachsen, ich aber abnehmen'."

Augustin das Abnehmen des Johannes als Abnahme an Zeichenhaftigkeit und das Zunehmen Christi als Erstarken der Einsicht in die geistige *res* des *verbum*.[779]

[*io. ev. tr.* XIV,6] Augustin erklärt die Unterscheidung der möglichen Gottesrede:

> Vernimmt man nicht die Stimme Gottes von Johannes, wo er von Christus Zeugnis gibt? Wie also redet er von der Erde? Aber er sagte das vom Menschen. Was den Menschen betrifft, so ist er von der Erde und redet von der Erde; wenn er aber etwas Göttliches redet, ist er von Gott erleuchtet. Denn wenn er nicht erleuchtet worden wäre, so würde die Erde Erde reden. Also besonders ist die Gnade Gottes, besonders die Natur des Menschen. Frage nun die Natur des Menschen: er wird geboren und wächst heran, er lernt, was unter uns Menschen üblich ist. Was anderes weiß er als Erde von der Erde? Er redet Menschliches, er weiß Menschliches, er empfindet Menschliches; als fleischlich urteilt er fleischlich, denkt er fleischlich. Siehe, er ist ganz Mensch. Es komme die Gnade Gottes, sie erleuchte seine Finsternis.[780]

Der Mensch kann als solcher nach den natürlichen Bedingungen nur „Irdisches" reden. Der Mensch redet, weiß, empfindet, urteilt und denkt fleischlich und kann dabei nichts Göttliches Aussagen.

Wie ist es zu verstehen, dass Gottes Wort von Menschen ins Wort gebracht wird? Sodass Johannes der Täufer Christus, diesen Gott, mit seinen Worten prophezeien kann? Augustin geht von einem inneren Sprechen oder der Erleuchtung durch ein inneres Licht aus. Die Möglichkeit einer theologischen Rede und einer religiösen Erkenntnis Gottes ist also bei Augustin nur durch die metaphysische

---

[779] Vgl. *serm.* CCLXXXVIII,5 (Balthasar): „So ist also der Darsteller aller Stimmen Johannes, der Darsteller des Wortes Christi. Alle Stimmen aber müssen schwinden, wenn wir uns auf den Weg der Anschauung Christi begeben. Denn je weiter du fortschreitest in der Schau der Weisheit, um so weniger ist dir die Stimme vonnöten, die Stimme in den Propheten, die Stimme in den Aposteln, die Stimme in den Psalmen, die Stimme im Evangelium. Es komme jenes ‚Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott'. Wenn wir ihn sehen werden, so wie er ist, wird dann noch das Evangelium gelesen werden? Werden wir dann noch die Briefe der Apostel lesen? Und warum? Weil die Stimmen hinschwinden im Maße, als wächst das Wort. Denn ‚ihm gebührt es, zu wachsen, mir aber hinzuschwinden.' (Joh 3,30)" Vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 246.

[780] *Io. ev. tr.* XIV,6 (CCL 36,145,11–19): „Non uoces dei audiuntur a iohanne, ubi testimonium perhibet de christo? quomodo ergo de terra loquitur? sed de homine dicebat. quantum ad ipsum hominem pertinet, de terra est, et de terra loquitur; si autem aliqua loquitur diuina, illuminatus est a deo. nam si non esset illuminatus, terra terram loqueretur. ergo seorsum est gratia dei, seorsum natura hominis. modo naturam hominis interroga; nascitur et crescit, usitata ista hominum discit. quid nouit nisi terram de terra? humana loquitur, humana nouit, humana sapit; carnalis carnaliter aestimat, carnaliter suspicatur; ecce est totus homo. ueniat gratia dei, illuminet tenebras illius."

Zusatzannahme der Erleuchtung möglich. Zwar spricht Gott auch durch äußere Menschenworte, jedoch setzen diese zum Verständnis immer die innere Einsicht in das unkörperlich mitgeteilte Wort Gottes voraus. Diese Annahme wird laut Augustin vornehmlich von Christus selbst verkündet. Wenn also etwas über Gott von einem Menschen ausgesagt wird, so ist es Gott selbst, der den Worten in der Erleuchtung diese Bedeutung gnädig eingibt. In den Worten des Johannes spricht Johannes gewissermaßen nur dem Schall nach, dem Signifikat der Aussage nach spricht Gott selbst, der ihn erleuchtet. Alle theologischen Aussagen, sofern sie Gott beinhalten, sind also nicht nur allein im Rahmen der Selbstaussagen Christi (in der Heiligen Schrift) möglich, sondern es verhält sich sogar so, dass Christus selbst in ihnen über sich spricht.[781] Wenn Christus den Bedeutungsgehalt seines Wesens nicht durch Erleuchtung den äußeren Zeichen beifügt, ist überhaupt keine theologische Aussage möglich. Theologie ist folglich ein geradezu göttliches Kommunikationsgeschehen, da Subjekt, Referent und Signifikat der Aussagen Christus das innere göttliche Wort selbst sind.

Inkarnation und Zeugung als Modelle der Erkenntnis

[*io. ev. tr.* XIV,7] Die Theorie, inwiefern menschliche Rede tatsächlich Gott bedeutet, d. h. Gottes Signifikat tatsächlich wahrheitsgemäß ausgesagt wird, ist bei Augustin nicht nur eine philosophische Annahme. Augustin leitet diese Semantik ausdrücklich aus dem trinitarischen Dogma ab, genauer aus dem Verhältnis von Vater und Sohn:

> Wenn er diese Dinge gebraucht hat, welche Sprache hat er gesprochen? Die hebräische oder die griechische oder die lateinische? Da sind Sprachen nötig, wo ein Unterschied von Völkern vorhanden ist. Hier aber kann niemand sagen, Gott habe in dieser oder jener Sprache geredet. Schaue in dein Herz. Wenn du dir ein Wort vorstellst, um es auszusprechen, also wenn du dir ein Wort vorstellst, das du aussprechen möchtest, so willst du etwas sagen und die Vorstellung dieses Dinges in deinem Herzen ist schon ein Wort; es ist noch nicht hervorgegangen, aber es ist schon geboren im Herzen und harrt des Hervorgangs. Du gibst aber acht, an wen es sich richtet, mit wem du redest; ist er ein Lateiner, so suchst du ein lateinisches Wort; ist er ein Grieche, so denkst du an griechische Worte; ist er ein Punier, so wendest du dich der punischen Sprache zu, wenn du sie verstehst; nach der Ver-

[781] Vgl. Polman, *word,* S. 57: „God in His great Mercy humbled Himself to fit our measure. […] God's Majesty is inexpressible and can, in any case, never be described by one man to another, unless he speak [sic!] of places and times, though God Himself is above all places and times. Divine Scripture true expresses the inexpressible in words which may strike us as absurd, and we must learn that even what we can fully understand in Scripture must not be judged by human standards."

> schiedenheit der Hörer wendest du verschiedene Sprachen an, um das vorgestellte Wort auszusprechen; jenes aber, das du dir im Herzen vorgestellt hattest, war an keine Sprache gebunden. Wenn also Gott, da er redete, keine Sprache suchte und keine Art des Ausdruckes zu Hilfe nahm, wie wurde er vom Sohne gehört, da doch Gott eben den Sohn sprach? Denn wie du ein Wort, das du sprichst, im Herzen hast und das Wort bei dir ist und jene geistige Vorstellung selbst ist : so hat Gott das Wort hervorgebracht. d. h. den Sohn erzeugt. [782]

Augustin erklärt, dass das Hören und Sprechen Gottes nicht im Sinn der äußeren Worte zu verstehen ist, sondern im Sinne des inneren Wortes, das wie eine Vorstellung im Herz gebildet wird. Weiterhin beschreibt Augustin die Interdependenz menschlicher Gottesrede und der Lehre des göttlichen Wortes als zweiter Person der Trinität. Anlass ist die Aussage, dass Christus das verkündet, was er selbst beim Vater gesehen und gehört hat: „*quod vidit et audivit, hoc loquitur*" (Joh 3,32 VUL). Was hat aber Christus, das Wort Gottes, vom Vater gehört? Christus hat vom Vater nicht irgendein Wort empfangen, sondern er ist das Wort, das realiter das Wesen des Vaters *ist*. Augustin betont, dass seine Sprache, sein Herz und sein Verständnis nicht hinreichen können, dieses innergöttliche Wort zu verstehen oder gar auszudrücken.[783] Er bezieht sich also auf die Worte, von denen sein Verstehen und Sprechen einen Ausgang nehmen können.

> Ich höre die Schrift sagen, daß der Sohn redet, was er vom Vater hört, und wieder höre ich die Schrift sagen, daß der Sohn selbst das Wort des Vaters ist: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort". Wir reden da-

[782] *Io. ev. tr.* XIV,7 (CCL 36,145,25–146,47): „Si adhibuit ista, qua lingua locutus est? hebraea, an graeca, an latina? ibi necessariae linguae, ubi distinctio gentium. ibi autem nemo potest dicere, illa lingua, uel illa lingua locutum esse deum. cor tuum adtende. quando concipis uerbum quod dicas – dicam enim, si potero, quod in nobis adtendamus, non unde illud comprehendamus – quando ergo concipis uerbum quod proferas, rem uis dicere, et ipsa rei conceptio in corde tuo iam uerbum est; nondum processit, sed iam natum est in corde, et manet ut procedat; adtendis autem ad quem procedat, cum quo loquaris; si latinus est, uocem latinam quaeris; si graecus est, uerba graeca meditaris; si punicus est, adtendis si nosti linguam punicam; pro diuersitate auditorum diuersas linguas adhibes, ut proferas uerbum conceptum; illud autem quod corde conceperas, nulla lingua tenebatur. cum ergo deus loquens, linguam non quaereret, et genus locutionis non adsumeret, quomodo auditus est a filio, cum ipsum filium sit locutus deus? quomodo enim tu uerbum quod loqueris, in corde habes, et apud te est, et ipsa conceptio spiritalis est, (nam sicut anima tua spiritus est, ita et uerbum quod concepisti, spiritus est; nondum enim accepit sonum ut per syllabas diuidatur, sed manet in conceptione cordis et in speculo mentis), sic deus edidit uerbum, hoc est, genuit filium."

[783] Vgl. *io. ev. tr.* XIV,7: „Wenn meine Zunge, wenn mein Herz hinreichen kann, das Herz zum Verstehen, die Zunge zum Aussprechen, was ist dies, was der Sohn vom Vater gehört hat? Hat vielleicht der Sohn das Wort des Vaters gehört? Vielmehr ist der Sohn das Wort des Vaters, Ihr seht, wie hier jeder menschliche Versuch erlahmt; ihr seht, wie hier alles Schließen unseres Herzens und alle Anstrengung unseres in Dunkel gehüllten Geistes versagt."

> hineilende und vergehende Worte; sobald dein Wort in deinem Munde ertönt, vergeht es; es macht ein Geräusch und geht in Schweigen über. Kannst du etwa deinem Schalle folgen und ihn festhalten, daß er stehen bleibt? Dein Gedanke jedoch bleibt, und von eben diesem bleibenden Gedanken sprichst du viele sich verlierende Worte. Was sagen wir, Brüder? Hat Gott, da er redete, eine Stimme gebraucht, hat er Töne gebraucht, hat er Silben gebraucht?[784]

In der Heiligen Schrift finden sich die äußeren Worte, die bezeichnen, was der Sohn vom Vater aussagt; zugleich ist aber der Sohn das Wort, das der Vater von sich aussagt und das der Sohn mitteilt: Augustin befindet also, dass es eine Überschneidung von Gottes Wort und äußerem Wort geben muss, Gott aber sicherlich nicht mit einer materiellen und vergänglichen Stimme gesprochen hat. Den irdischen Grenzen zum Trotz kennt Augustin eine Vermittlung Gottes im Worte der Heiligen Schrift. „Die Schriften der christlichen Bibel bestehend aus Altem und Neuem Testament, sind nach einem Wort des hl. Augustinus, Gotteswort in Menschenwort [civ. XVI,6,2]."[785] Die entsprechende Stelle aus *de civitate dei* liest sich als eine fokussierte Zusammenfassung der augustinischen *verbum*-Lehre, wie sie sich zwischen Gott und Mensch aufspannt:

> Auch spricht Gott mit den Engeln nicht so wie wir miteinander oder mit Gott oder den Engeln oder die Engel ihrerseits mit uns oder Gott mit uns durch sie, sondern auf seine unaussprechliche Art; dagegen uns wird das mitgeteilt als ein Sprechen nach menschlicher Art. Das erhabenere Sprechen Gottes vor seinem Handeln ist die unwandelbare Vorstellung eben dieses Handelns, der nicht ein tönender und entschwebender Laut eigen ist, sondern ewig bleibende und zeitlich wirkende Kraft. In dieser Sprache redet er zu den Engeln, zu uns dagegen, die wir weit von ihm sind, redet er anders. So oft aber auch wir etwas von solcher Sprache mit unsern inneren Ohren vernehmen, nähern wir uns den Engeln. Ich brauche also nicht immer wieder von neuem in diesem Werke Aufschluß zu geben über das Sprechen Gottes. Entweder spricht die unwandelbare Wahrheit unmittelbar zum Geiste des vernünftigen Geschöpfes, oder sie spricht durch ein wandelbares Geschöpf, und

[784] *Io. ev. tr.* XIV,7 (CCL 36,145,15–25): „Audio dicentem scripturam quia filius hoc loquitur, quod audit a patre; et rursus audio dicentem scripturam quia ipse filius uerbum patris est: in principio erat uerbum, et uerbum erat apud deum, et deus erat uerbum. nos loquimur uerba uolantia et transeuntia; mox ut sonuerit ore tuo uerbum tuum, transit, peragit strepitum suum et transit in silentium. numquid potes sequi sonum tuum, et tenere ut stet? cogitatio tamen tua manet, et de ipsa cogitatione manente dicis multa uerba transeuntia. quid dicimus, fratres? deus cum loqueretur, adhibuit uocem, adhibuit sonos, adhibuit syllabas?"

[785] Hoping, Helmut, *Jesus aus Galiläa, Messias und Gottes Sohn*, Freiburg 2019, S. 382.

> dann entweder mittels geistiger Bilder zu unserm Geiste oder mittels hörbarer Stimme zu unserm Leibessinn.[786]

Wie ist also der Sohn als göttliches Wort zu verstehen? Hierzu zieht Augustin die Unterscheidung von äußerem Wort und innerem Wort beim Menschen heran. Die äußeren Worte sind zeitliche und vergängliche Worte und stellen die Sprachen der verschiedenen Völker dar. „Dein Gedanke [*cogitatio*] jedoch bleibt, und von eben diesem bleibenden Gedanken sprichst du viele sich verlierende Worte [*verba transeuntia*]."[787] Die äußeren Worte sagen *etwas* aus; *das, was* aber ausgesagt wird, ist das innere Wort [*cogitatio*], das zu keiner Sprache gehört. Noch bevor das innere Wort ausgesprochen wird, ist es aus dem Wissen des Geistes hervorgegangen, es ist im Herzen geboren worden. Das innere Wort des Menschen geht hervor und wird im Geist geboren, wie Christus aus dem Vater geboren wird.[788] Der trinitarische Hervorgang des Sohnes und die Entstehung des Wissens im Geist sind spiegelbildlich (vgl. *trin.* XV,21,40). Gott spricht den Sohn selbst aus und ist in diesem enthalten, wie der Mensch sein Wissen in einem inneren Wort bestimmt und hervorbringt.

> Denn wie du ein Wort, das du sprichst, im Herzen hast und das Wort bei dir ist und jene geistige Vorstellung selbst ist (wie nämlich deine Seele Geist ist, so ist auch das Wort, das darin empfangen wird geistig; noch hat es nämlich nicht Klang angenommen, um durch Silben getrennt zu werden, sondern es bleibt in der Empfängnis des Herzens und im Spiegel des Geistes [*speculo mentis*]): so hat Gott das Wort hervorgebracht, d. h. den Sohn erzeugt. Du zwar zeugst in der Zeit das Wort auch im Herzen, Gott hat zeitlos den Sohn gezeugt, durch den er alle Zeiten erschaffen hat.[789]

---

[786] *Civ*. XVI,6,1 (CCL 48,507,19–33): „Nec sic loquitur angelis deus, quo modo nos in uicem nobis uel deo uel angelis uel ipsi angeli nobis siue per illos deus nobis, sed ineffabili suo modo; nobis autem hic indicatur nostro modo. dei quippe sublimior ante suum factum locutio ipsius sui facti est inmutabilis ratio, quae non habet sonum strepentem atque transeuntem, sed uim sempiterne manentem et temporaliter operantem. hac loquitur angelis sanctis, nobis autem aliter longe positis. quando autem etiam nos aliquid talis locutionis interioribus auribus capimus, angelis propinquamus. non itaque mihi adsidue reddenda ratio est in hoc opere de locutionibus dei. aut enim ueritas incommutabilis per se ipsam ineffabiliter loquitur rationalis creaturae mentibus, aut per mutabilem creaturam loquitur, siue spiritalibus imaginibus nostro spiritui siue corporalibus uocibus corporis sensui."

[787] *Io. ev. tr.* XIV,7 (CCL 36,145,22–24): „Cogitatio tamen tua manet, et de ipsa cogitatione manente dicis multa uerba transeuntia."

[788] Vgl. *serm*. CXCII,2; *trin*. IX,9,14.

[789] *Io. ev. tr.* XIV,7 (CCL 36,146,42–50): „Quomodo enim tu uerbum quod loqueris, in corde habes, et apud te est, et ipsa conceptio spiritalis est, (nam sicut anima tua spiritus est, ita et uerbum quod concepisti, spiritus est; nondum enim accepit sonum ut per syllabas diuidatur, sed manet in conceptione cordis et in speculo mentis), sic deus edidit uerbum, hoc est, genuit

Die Speculation der intramentalen Bewusstseinsvorgänge, das innere Denken und Sprechen, ist für Augustin der Ausgangspunkt, um zu verstehen, wie der Sohn selbst vom Vater als ewiges Wort hervorgeht (*trin.* XV,10,19). Dieses göttliche Wort bedeutet aber Gott nicht einfach objektiv, sondern als geistiges ist es gewissermaßen das Selbstbewusstsein Gottes. Wenn der Mensch im Spiegel seines Geistes sein inneres Wort erkennt, versteht er dadurch den innertrinitarischen Hervorgang. „Da nun das Wort Gottes der Sohn ist, der Sohn aber zu uns gesprochen hat, so wollte er nicht sein Wort, sondern das Wort des Vaters, sich selbst zu uns sprechen, er, der da das Wort des Vaters redete."[790] Spricht sich der Sohn nun aber selbst dem Vater aus und der Mensch erkennt und versteht dieses gehörte Wort in seinem Herzen (wie es ihm innerlich erleuchtet wird, vgl. *gn. litt.* I,9,17), so ist er jenseits aller natürlichen Erkenntnisbedingungen und aller äußeren Sprache dazu in der Lage, eine Erkenntnis Gottes aus dem Hören der Worte Christi zu erlangen. Das innere Wort des Menschen und das Wort Gottes sind dann in eine volle Reflexion getreten, da Christus sich selbst im Geist des Menschen ausgesprochen, d. h. geoffenbart hat, um sich als solche im Geist verständlich zu machen. Dieses göttliche Wort hat alles Zeitliche geschaffen, und in diesem Maße bestimmt es auch prinzipiell das Verstehen aller anderen zeitlichen Worte. Also kann für Augustin keine Wahrheit im menschlichen Bewusstsein sein, außer der Mensch glaubt und erkennt Gott durch die Worte Christi in seinem Geist. Das explizite Bewusst-Werden dieses Prinzips durch die Reflexion der erscheinenden Zeichen ist der philosophische Kern der christlichen Religion und Schriftauslegung nach Augustin.[791]

Die innertrinitarische Zeugung und die Inkarnation sind also für Augustin keine arbiträren Glaubensinhalte, die vom Geist als objektive Ereignisse aufgenommen und geglaubt werden sollen, sondern sie legen die Struktur des menschlichen Denkens selbst frei und erfüllen es zugleich mit dem Prinzip allen Denkens und Sprechens: der Wahrheit. Die Trinität und die Prozesse von Zeugung, Inkarnation und Auferstehung (s. Kap. C.V) sind für Augustin die prozessualen Formen und Paradigmata menschlichen Denkens, verstanden als innere Wortzeugung und Schau. Wenn Augustin Johannes auslegt, ist er gewissermaßen mit Gott in seinem Geist alleine.

---

filium. et tu quidem ex tempore gignis uerbum etiam in corde, deus sine tempore genuit filium, per quem creauit omnia tempora."

[790] *Io. ev. tr.* XIV,7 (CCL 36,146,50–52): „Cum ergo uerbum dei filius sit, filius autem locutus est nobis, non uerbum suum, sed uerbum patris, se nobis loqui uoluit, qui uerbum patris loquebatur."

[791] Vgl. Uhde, *Religion,* S. 89: „Dieses erscheinende Prinzip wird als Reflexion der ursprünglichen Einheit, die Prinzip von Allem ist, eingesehen […]. Dabei ist aber stets das erscheinende Prinzip [Jesus Christus] als erstes Vermittelndes das Fundament des Lehrens, während das Prinzip von allem in Verborgenheit bleibt. Daher ist für die erscheinende Religion das erscheinende Prinzip von erster Bedeutung, gerade weil dieses Prinzip als Reflexion in die Erscheinung getreten – ‚zu uns gekommen' [Aug. io. ev. tr. I,1] – ist."

Damit ist das erste Prinzip, das nicht gedacht oder ausgesagt werden kann, in der Selbstaussage Christi zum wahren Inhalt und zur wahren Form des menschlichen Denkens geworden. Es handelt sich bei den Worten Christi um eine performative Rede, die den Geist über seine wahre Form aufklärt und auf sein Prinzip reflexiv zurückführt. Die eigentliche Selbsterkenntnis ist folglich die reflexive Erkenntnis, dass Christus – das göttliche Wort – das Prinzip aller Erkenntnis des Geistes ist. Für Augustin scheint Erkenntnis der christlichen Wahrheit nicht einfach darin zu bestehen, dass *etwas* erkannt und verstanden wird, sondern vielmehr darin, dass das Verstehen und Denken selbst erst durch die christliche Lehre sich selbst durchsichtig und bestimmbar werden: das Erkennen, das sich selbst erkennt.[792] Damit ist Gott als Wahrheit die wahre Form des Denkens und nicht nur ihr geglaubter Inhalt.[793]

[*io. ev. tr.* XIV,8] „Aber wenn du ihn noch nicht als Gott erkennst, hast du sein Zeugnis noch nicht angenommen; nimm es an und du bestätigst, du erkennst entschieden, du anerkennst bestimmt, daß Gott wahrhaft ist."[794] Wenn der Mensch das Wort Gottes in seinen Geist aufnimmt, bestätigt und bekennt er, dass Gott die Wahrheit ist. Er muss also sich selbst von der Wahrheit unterscheiden: „Denn kein Mensch kann sagen, was Wahrheit ist, wenn er nicht von dem erleuchtet wird, der nicht lügen kann."[795] Aus dem Menschen kann nur Lüge sein (Röm 3,4), und darum unterscheidet er sich selbst von der Wahrheit, die er in Gott empfangen muss. Diese Selbstunterscheidung bewirkt, dass er zu dem Volk gehört, welches das Wort Gottes aufgenommen hat, und nicht länger zu dem Volk, von dem „niemand" sein Zeugnis aufgenommen hat. Indem Johannes diese beiden Völker benannt hat,

[792] Vgl. *vera rel.* XLIX,97,271–273: „Denn durch dasselbe [Licht] erkenne ich die Wahrheit des Gesagten, und auch dass ich sie erkenne, erkenne ich wiederum durch es. Und so immerfort; wenn jemand erkennt, dass er etwas erkennt, und wiederum auch dies erkennt, und so weiter ins Unendliche es ist stets das gleiche. […] Ferner erkenne ich, dass ich nur erkennen kann, wenn ich lebe, und noch gewisser, dass ich durch das Erkennen lebendiger werde. […] Auch was Ewigkeit ist, schaue ich nur durch Erkennen. […] Darum konnte nur sie in vollster Wahrheit zum menschlichen Geiste sagen: Ich bin der ich bin."

[793] Vgl. *serm.* Den. V: „Mensch, in meinem Fleisch habe ich dich aufgenommen: soll ich, wenn ich dich in meinem Fleische trage, dich nicht auch in meiner Stimme tragen? Wenn ich sage: Ich habe Macht, meine Seele hinzugeben, und Macht, sie wieder zu nehmen, so spreche ich als der Schöpfer, mich; wenn ich sage: Betrübt ist bis zum Tod meine Seele, so rede ich, als das Geschaffene, dich. Freue dich in dir über mich, anerkenne dich in mir. Wenn ich sage: Ich habe Macht meine Seele hinzugeben, bin ich deine Hilfe; wenn ich sage: Betrübt ist bis zum Tod meine Seele, bin ich dein Spiegel."

[794] *Io. ev. tr.* XIV,8 (CCL 36,147,43–46): „Sed si nondum illum intellegis deum, nondum accepisti testimonium eius; accipe, et signas, praesumenter intellegis, definienter agnoscis quia deus uerax est."

[795] *Io. ev. tr.* XIV,8 (CCL 36,147,37–39): „Quia nemo hominum potest dicere quod ueritatis est, nisi illuminetur ab eo qui mentiri non potest."

unterschied er im Geiste [*in spiritu divisionem*] und trennte das noch vermischte Menschengeschlecht im Anblick seines Herzens

> Er schaute also im Geiste die Trennung, im Menschengeschlechte aber die Vermischung, und was noch nicht dem Ort nach getrennt ist, das trennte er im Geiste, das trennte er im Anblick des Herzens [*separavit intellectu, separavit cordis aspectu*]; und so schaute er zwei Völker, das der Gläubigen, und das der Ungläubigen; er schaute die Ungläubigen und sagte: „Der vom Himmel kommt, ist über alle, und was er gesehen und gehört hat, das bezeugt er und niemand nimmt sein Zeugnis an".[796]

Wer sich nach diesem Maßstab, die Wahrheit in seinem Geist zu bestätigen, selbst unterscheidet, richtet sich gewissermaßen nach der Wahrheit selbst. Die Grenze verläuft also entlang der *mundi* (*intelligibilis*/*sensibilis*), quer dazu entlang der *civitates* (*mundi*/*dei*) und innerhalb der *homines* (*carnalis*/*spiritalis*), und diese überschneiden sich zum Teil.

Der Differenz von innerem und äußerem Wort entspricht die der beiden eschatologischen Völker und des zum Prinzip gekommenen Denkens. Wer sich von der Wahrheit unterscheidet, weiß demütig darum, der göttlichen Erleuchtung notwendig zu bedürfen, und genau in dieser *separatio* trennt sich der Mensch nicht von der Wahrheit, sondern er trennt sich von dem Volk, das aus sich selbst heraus die Wahrheit erlangen will und sie darum verliert. Es handelt sich bei der Erkenntnis des göttlichen Wortes (Annahme des Zeugnisses) um eine Form des präsentisch-eschatologischen Gerichts, da das Wort schon jetzt richtet und ausscheidet: „Wer mein Wort hört, […] kommt nicht ins Gericht." (Joh 5,24)

Die Einheit in Liebe

[*io. ev. tr.* XIV,9] Die Einheit, die mit Gott durch den göttlichen Mittler erreicht wird, indem er sich selbst als Kriterium der Unterscheidung anbietet, um die Zuordnung zur Gemeinschaft mit Gott bewusst zu vollziehen, setzt die göttliche Natur Christi voraus: „*Deus misit Deum*." In Christus hat Gott Gott gesandt. Wenn aber die trinitarische Gemeinschaft und Einheit das Prinzip der Gemeinschaft ist, die die Menschen mit Gott haben[797], da die Vermittlung Gottes geistiger Gegen-

[796] *Io. ev. tr.* XIV,8 (CCL 36,147,28–33): „Adtendit ergo in spiritu diuisionem, in genere autem humano commixtionem; et quod nondum locis separatum est, separauit intellectu, separauit cordis adspectu; et uidit duos populos, fidelium et infidelium; adtendit infideles, et ait: qui de caelo uenit, supra omnes est; et quod uidit et audiuit, hoc testatur; et testimonium eius nemo accipit."

[797] Vgl. *serm.* LXXI,20 (Balthasar): „Was also gemeinsam ist dem Vater und Sohn, das sollte nach ihrem Willen auch die Gemeinschaft zwischen ihnen und uns begründen; durch diese Gabe

wart die Gottheit des Mittlers als Wort voraussetzt, muss aufgezeigt werden, wie Vater und Sohn eins sein können. Damit ist die innerste trinitarische Einheit das Modell und das Prinzip kirchlicher Einheit. Augustin erklärt mit den Schriftworten: „Wer dem Herrn anhängt, ist ein Geist mit ihm" (1 Kor 6,17) und „Sie waren ein Herz und eine Seele im Herrn" (Apg 4,32), dass Menschen auch ein Geist, eine Seele und ein Herz im Herrn sein können. „Wenn die Liebe aus so vielen Seelen eine Seele machte und aus so vielen Herzen ein Herz machte, wie groß ist die Liebe zwischen dem Vater und dem Sohne?"[798] Wenn die Liebe schon aus verschiedenen Menschen eine Einheit schafft, dann wird die vollkommene Liebe des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn eine vollkommene Einheit schaffen. In der Liebe verwirklicht sich die trinitarische Einheit in der liebenden Gemeinschaft der Gläubigen. Der Gott, der die Wahrheit vermittelt, tut dies nur aus Liebe, weil er wesenhaft Liebe ist, d. h. Gemeinschaft und Gleichheit des Wesens (vgl. *io. ev. tr.* XXXIX).

[*io. ev. tr.* XIV,11] In die Gemeinschaft der trinitarischen Liebe wird der Mensch integriert. Doch worin besteht der Unterschied [*ut nosses et hic qua distinctione dictum sit*] zwischen der Liebe, die der Vater zum Sohn – seinem Eingeborenen – hat, und der Liebe, die der Vater zu den Gläubigen – seinen „Adoptivsöhnen" – hat? „Dem Sohn hat er alles in die Hand gegeben" (Joh 3,34–35). Durch Gottheit und Vollmacht ist der Sohn dem Vater vollkommen gleich gezeugt. „Indem der Vater den Sohn sandte, sandte er sein zweites Ich"[799]: Darin ermöglichte er die Teilhabe (nicht Gleichheit) an der göttlichen Wesensgemeinschaft der Liebe.[800]

[*io. ev. tr.* XIV,12] Gott sandte also niemand Geringeren zu den Menschen als sich selbst, damit die Menschen wirklich in eine Gemeinschaft mit Gott eintreten können. Die Jünger aber meinten, dass sie in Jesus Gott noch nicht gesehen hätten, und fragten danach, den Vater sehen zu können (Joh 14,8). Wer aber Jesus gesehen hat (mit fleischlichen Augen), der konnte auch die Gottheit sehen (mit geistigen Augen). Diese eindrückliche Stelle lautet ausführlich wie folgt:

> ‚Wer mich sieht, sieht auch den Vater.' Wenn also der gesandt wurde, der dem Vater gleich ist, so sollen wir ihn nicht beurteilen nach der Schwäche des Fleisches, sondern wir sollen an die mit dem Fleische umkleidete, aber vom Fleische nicht erdrückte Gottheit denken. Denn Gott bleibend bei dem Vater, ist er Mensch geworden bei den Menschen, damit du durch den, der für dich Mensch geworden ist, ein solcher würdest, der Gott erfaßt. Denn der Mensch konnte Gott nicht erfassen;

---

wollen sie uns in jene Einheit versammeln, die ihre eigene Einheit ist, nämlich durch Gott den Heiligen Geist und ihn als Gabe Gottes."

[798] *Io. ev. tr.* XIV,9 (CCL 36,147,16–18): „Si caritas de tot animis fecit animam unam, et de tot cordibus fecit cor unum, quanta est caritas inter patrem et filium?"

[799] *Io. ev. tr.* XIV,11 (CCL 36,149,16): „Pater mittens filium, se alterum misit."

[800] Vgl. *en. ps.* CXVIII,5: „[Der Heilige Geist] liebt aber sowohl durch Denken als durch Handeln […]. Denn nicht durch eigenes Dasein sind die Menschen Götter, sondern sie werden es teilnehmend an jenem Einen, Einzigen, der wahrer Gott ist."

> der Mensch konnte den Menschen sehen, Gott konnte er nicht erfassen. Warum konnte er Gott nicht erfassen? Weil er das Auge des Herzens, womit er ihn hätte erfassen können, nicht hatte. Es war also etwas innerlich krank, und etwas äußerlich gesund; die körperlichen Augen waren gesund, die geistigen Augen waren krank. Es wurde der Sohn Mensch für das körperliche Auge, damit du durch den Glauben an den, den man körperlich sehen konnte, geheilt würdest, um den zu sehen, den du geistig nicht sehen konntest. […] Inwendig also war er ganz und gar, und so inwendig im Fleische, daß er beim Vater blieb; denn er verließ den Vater nicht, da er in das Fleisch kam.[801]

Der Sohn stellt sich als Wort Gottes, als ultimatives Zeichen vor.[802] Im Fleische Christi kann die verborgene Gottheit erkannt werden, wie das Signifikat aus dem Signifikanten. Wer sie nicht erkennt, ist an seinen geistigen Augen krank (d. h. das, was er sieht, ist bedeutungslos und sinnlos). Die Heilung dieser Krankheit erfolgt durch Demut, die formal den Nachvollzug der Inkarnation im Denken darstellt. Die Demut bewirkt, dass die Wahrheit empfangen wird, insbesondere deshalb, weil man erkennt, dass sich Gott im Fleisch erniedrigt hat. Wer den Unterschied gegen das Zeugnis fleischlicher Sinne setzt, bekennt sich zur geistigen Wahrheit, die den Menschen aus Gnade und Demut in die geistige Gemeinschaft der trinitarischen Liebe eingliedert. Augustin verbindet die epistemologische Funktion des Fleisches (der Nacht[803]) und die Überwindung seiner Sterblichkeit im Psalmkommentar wie folgt:

---

[801] *Io. ev. tr.* XIV,12 (CCL 36,149,18–150,30;150,5–37): „Qui me uidit, uidit et patrem. si ergo aequalis patri missus est, non eum aestimemus ex infirmitate carnis, sed cogitemus maiestatem indutam carne, non oppressam carne. manens enim deus apud patrem, apud homines factus est homo, ut tu per illum qui ad te factus est homo, fieres talis qualis capit deum. non enim homo poterat capere deum; uidere poterat homo hominem, capere deum non poterat. unde non poterat capere deum? quia oculum cordis unde caperet, non habebat. erat ergo aliquid intus saucium, et aliquid foris sanum; corporis oculos habebat sanos, cordis oculos habebat saucios. factus est ille homo ad corporis oculum, ut credens in eum qui uideri corporaliter potuit, curareris ad eum ipsum uidendum quem spiritaliter uidere non poteras. […] intus ergo erat totus ille, et sic intus in carne, ut apud patrem maneret; non enim deseruit patrem quando uenit ad carnem."

[802] Vgl. Jordan, *Words,* S. 186–187: „God's having made of Himself the way is to be taken as the primordial source of signification – the general principle under which all other signs are classed. God's having made Himself accessible enables other signs to function as signs. For men, wayfarers within the primordial hierarchy, expressive signs are to explain and be explained by the mediating infleshing of God's Word."

[803] Vgl. *En. ps.* CXXI,5: „Jetzt also, Brüder, wer immer die Spitze des Geistes emporhebt, wer immer die Nacht des Fleisches ablegt, wer immer das Auge des Herzens reinigt, der erhebe es und schaue Es-Selbst [*idipsum*] […]. Du begreifst es nicht, zu viel ist's, einzusehen, zu viel, zu fassen."

> Der Tag sagt es dem Tag. Der Geist verkündet den Geistigen die Fülle der ewig gleichen Weisheit Gottes, dass das Wort im Anfang bei Gott war. Und die Nacht verkündet der Nacht das Wissen. Und die Sterblichkeit des Fleisches kündet den gleichsam weitabstehenden Fleischlichen, den Glauben nahelegend, ein künftiges Wissen. […] Da aber das Wort auch Fleisch wurde, und in uns wohnte, unsere Sterblichkeit anziehend, so erlaubte Er keinem der Sterblichen, sich durch den Schatten des Todes zu entschuldigen, denn diesen selbst durchdrang die Wärme des Worts.[804]

Die Nacht bezeichnet in *io. ev. tr.* LXII,6 den Seelenzustand des Judas, also ein moralisches und epistemologisches Defizit. Die Nacht als epistemologische Unbestimmtheit verhält sich wie Materie, die durch „Licht" geformt werden muss.[805] In der Nacht ist alles ununterschieden (z. B. alle Katzen sind grau), weil alles noch als nur fleischlich beurteilt wird. Erst wenn der „Tag" und das „Licht" aufscheinen, d. h. das geistige Urteil, das sich vom Fleisch unterscheidet, werden die Dinge in der Finsternis (in der Seele) unterscheidbar und als Geist erkennbar – erst dann kann der Mensch zum bestimmten Wissen über sich fortschreiten. Das Licht (die Unterscheidung) erfolgt in der Menschwerdung und der Auferstehung, die den Menschen über seine natürliche und fleischliche Existenz hinausweisen, indem die vergöttlichte und geistige Existenz in Christi Fleisch zeichenhaft markiert wird.

[*io. ev. tr.* XIV,13] Der XIV. Traktat endet mit einer Erklärung von Joh 3,36. Auf allen Sterblichen ruht wegen der Sünde Adams die Todesstrafe, und wer fleischlich denkt und urteilt [*carnalis cogitatio*], auf dem bleibt der Zorn Gottes. Gott kam im sterblichen Fleisch und starb selbst, damit die „Kinder des Zornes" vom Tod be-

---

[804] *En. ps.* XVIII,1,3 (CCL 38,102,3,1–6): „Dies diei eructat uerbum. spiritus spiritalibus profert plenitudinem incommutabilis sapientiae dei, quod uerbum in principio deus apud deum est. et nox nocti annuntiat scientiam, et mortalitas carnis tamquam longe positis carnalibus, fidem insinuando, annuntiat futuram scientiam." & *En. ps.* XVIII,1,7 (CCL 38,103,7,5–8): „Cum autem uerbum etiam caro factum est et habitauit in nobis mortalitatem nostram suscipiens, non permisit ullum mortalium excusare se de umbra mortis; et ipsam enim penetrauit uerbi calor."

[805] Vgl. *gn. litt.* II,13,27. Das Licht entspricht dem Einheitsprinzip der geistigen Schöpfung und Himmel und Erde entsprechen dem Prinzip der Zweiheit der sichtbaren Schöpfung. Das Licht verhält sich wie die Form (Wort Gottes) zur ungeformten Materie (finsterer Abgrund) bzw. zur Erde (ebd. I,I,3; V,10; IX,15) oder zur „Nacht" (ebd., II,XIV,28) wie formale Bestimmung zum Bestimmbaren. Licht sowie Himmel und Erde verhalten sich also wie Einheit und unbestimmte, bzw. form- und bestimmungslose Zweiheit zueinander. Vgl. zum aristotelischen Konzept der Materie bei Augustin: Brown, Montague, „Augustine and Aristotle on Causality", in: *Augustine, Presbyter Factus Sum*, Joseph T. Lienhard, Earl C. Muller, Roland J. Teske (Hrsg.), New York 1993, S. 465–476, hier: S. 469: „Once we understand that this 'formless matter' is a principle of things and not a kind of things itself, its similarity to Aristotle's prime matter as potency becomes clearer. 'But by Hyle I mean a certain material entirely formless and without quality, whence this qualities that we sense are formed, as the acients said.' [De natura boni contra manichaeos XVIII]."

freit werden. Der Mensch muss zu einem Wesen werden, das Gott durch Christus erfasst. Die Erkenntnis des Gottes im Fleisch – gegen das fleischliche Wahrnehmen und Denken[806] – führt den Menschen in den Sohn Gottes, der vom Tod befreit:

> Alle also sind Kinder des Zornes, weil sie vom Fluche des Todes kommen. Glaube an Christus, der für dich sterblich geworden ist, damit du ihn, den Unsterblichen, erfassest; denn wenn du seine Unsterblichkeit erfassest, wirst auch du nicht sterblich sein. Er lebte, du starbst; er starb, damit du lebest. Er brachte die Gnade Gottes, nahm den Zorn Gottes weg. Gott besiegte den Tod, damit nicht der Tod den Menschen besiege.[807]

Die Inkarnation dient dem epistemologischen Zweck, Gott im Geist erfassen zu können und dadurch die sterblichen Menschen von der Sünde und dem Tod zu befreien. Gewissermaßen hat Christus damit als Lehrer einen philosophischen Auftrag und als Hohepriester einen soteriologischen – beide dienen aber der Wiederherstellung des Menschen in Geist und Fleisch, um den geistigen und den leiblichen Tod zu überwinden.[808]

11 Die Predigt als Nachvollzug der Inkarnation

Die demütige Predigt

[*io. ev. tr.* VII,23] Die Predigt als Werk und Nachvollzug der Demut erörtert Augustin im Zusammenhang mit dem Zwiegespräch zwischen Jesus und Nathanael. Jesus antwortet dem Nathanael: „Du wirst noch Größeres als dieses sehen" (Joh 1,50). Das Größere, was geschaut werden soll, ist das Auf- und Absteigen der Engel über dem Menschensohn. Augustin erkennt in dieser Aussage die Anspielung auf Jakobs Traum (Gen 28,10–19). Der gesalbte Stein ist der Grundstein in Zion, und als Gesalbter ist prophetisch Christus angesprochen. „Denn nicht so legt er den gesalbten Stein hin, daß er hinging und ihn anbetete, sonst wäre es Götzendienst, nicht ein Vorbild Christi. Es ist also ein Vorbild [*significatio*] gewesen, bis das Vor-

[806] Vgl. *serm.* CCLXIV,4 (Balthasar): „Der ließ sie Christus begreifen, so wie er Wort Gottes war, Gott bei Gott, durch den alles geschaffen ward. Mit solchem Begreifen aber konnten sie erst erfüllt werden, nachdem sich die fleischliche Liebe ihren Blicken entzog [Himmelfahrt]."

[807] *Io. ev. tr.* XIV,13 (CCL 36,150,16–21): „Omnes ergo filii irae, quia de maledicto mortis uenientes. crede in christum factum pro te mortalem, ut illum capias immortalem; quando enim ceperis eius immortalitatem, nec tu eris mortalis. uiuebat, moriebaris; mortuus est, ut uiuas. adtulit gratiam dei, abstulit iram dei. deus uicit mortem, ne mors uinceret hominem."

[808] Vgl. *en. ps.* XLVIII,2,2: „Denn der Tod ist entweder die Trennung der Seele vom Leibe, und freilich der, den die Menschen fürchten, ist die Trennung der Seele vom Leib; der wahre Tod aber, den die Menschen nicht fürchten, ist die Trennung der Seele von Gott."

bild sich verwirklichen sollte, und vorgebildet wurde Christus."[809] Damit nicht ein Stein als göttlich verehrt wird, ist es für Augustin notwendig, den Stein symbolisch (als Bild und Zeichen) aufzufassen, indem er Christus als sein Signifikat bezeichnet. Was bisher nur Zeichen war, hat nun in Christus seine Realität erhalten. Das *signum* verweist nicht mehr auf nichts (wobei der Stein für sich selbst stünde und Götze wäre), sondern auf seine *res* und enthüllt damit seine wahre Bedeutung.

Worin besteht nun aber das Auf- und Absteigen der Engel? Der Aufstieg besteht darin, dass die Prediger, wie Paulus, in Übereinstimmung mit Christus zu Gott aufsteigen, um unaussprechliche Worte [*ineffabilia verba*] zu erfahren (vgl. *gn. litt*. XII,4,9f.). Der Abstieg wird mit einem redebegabten Vater verglichen, der zu seinem kleinen Sohn nach Hause kommt und seine Sprache kindgerecht anpasst.[810] Die Prediger steigen auf in Nachahmung Christi [*ascendunt imitatione*] und steigen in den Predigtworten wieder herab [*descendunt praedicatione*].[811] Beim Auf- und Abstieg handelt es sich also um eine zweifache Anpassung der Sprache: (1) Das, was gesagt werden soll, aber in seiner Höhe unaussagbar ist. Also muss die Predigt an Christus, das Wort, angepasst werden, damit es gesagt werden kann. (2) Die Predigt braucht eine Niedrigkeit des Ausdrucks, wenn sie an die Hörer angepasst werden soll (1 Kor 3,1–2). Vonnöten ist folglich eine doppelte Anpassung bezüglich des Gegenstandes (Aufstieg zur Höhe der Gottheit) bzw. der Adressaten (Abstieg zur Niedrigkeit menschlichen Verstehens.): „Wenn der Herr selbst hinauf und hinabstieg, so ist klar, dass auch seine Prediger durch Nachahmung hinaufsteigen, durch die Lehrverkündigung hinabsteigen."[812] Augustin interpretiert die Worte Jesu an Nathanael direkt auf seine Situation hin.[813] Wie Jesus also die Botschaft dem Hörer anpasst, so besteht die Herausforderung des Predigers im Aufstieg zur Erkenntnis Gottes und dann im Abstieg zur verständlichen Predigt. Diese muss das innere Wort ins äußere Wort „erniedrigen", und damit hat der Prediger

[809] *Io. ev. tr.* VII,23 (CCL 36,80,7–9): „Non enim sic posuit lapidem unctum, ut ueniret et adoraret; alioquin idololatria esset, non significatio christi. facta est ergo significatio, quo usque oportuit fieri significationem, et significatus est christus."

[810] Vgl. *io. ev. tr.* VII,23: „Und ein redegewandter Vater, wenn er auch ein solcher Redner ist, daß von seiner Sprache der Marktplatz erdröhnt und die Tribünen erschüttert werden, er legt, wenn er ein kleines Kind hat, sobald er nach Hause gekommen, die forensische Beredsamkeit, zu der er sich erschwungen hatte, beiseite und steigt in kindlicher Sprache zum Kinde herab."

[811] Vgl. Norris, *structure,* S. 388: „Augustine writes: ‚If the Lord himself ascended and descended, it is clear that his preachers also ascend by imitation and descend by preaching' [io. ev. tr. VII,23]. Preaching in this image is tied together with the imitation of the work of the Incarnation. […] Augustine's rhetorical and exegetical style is an imitation of what he sees as God's humble accommodation of humanity as it is revealed in the Incarnation and in the Scriptures."

[812] *Io. ev. tr.* VII,23 (CCL 36,81,46–48): „Si ipse dominus adscendit et descendit, manifestum est quia et praedicatores ipsius adscendunt imitatione, descendunt praedicatione."

[813] Ähnlich wie Nikodemus hatte sich Augustin vor seiner Bekehrung in *conf.* VIII,12,28 unter dem Feigenbaum befunden. Das Symbol des Feigenbaums wird von Augustin auch persönlich als Ort der Gnadengabe und Umkehr verwendet. Vgl. Mayer, *Zeichen* I, S. 163.

Christus (bzw. Paulus) selbst nachzuahmen und den Menschen im Weg der Demut (Erniedrigung) die Kenntnis des göttlichen Wortes zu vermitteln.[814]

Die Predigtworte Jesu

[*io. ev. tr.* XXX,1] Augustin stellt sich in *tr*. XXX die Frage, ob diejenigen, die Christus persönlich gehört haben, einen Vorteil hatten. Von denen, die ihn persönlich gehört haben, sind die einen zum Glauben gekommen, die anderen haben ihn getötet. Umgekehrt gibt es viele, die ihn nie gesehen haben und doch glauben: „Jene hörten, aber er unterschied sie" [*Illi audiebant, sed ille discernebat*]. Die Voraussetzung dafür ist, dass die Worte des Evangeliums für Augustin in ihrer Bedeutung den Worten entsprechen, die Christus selbst gesprochen hat: „Wir wollen daher das Evangelium so hören, als wäre der Herr zugegen."[815] Folglich stehen die Zeitgenossen sowie die späteren Hörer vor derselben Herausforderung, die äußeren Worte auf ihre Bedeutung hin zu glauben.

> Jene hörten, aber er unterschied sie: welchen seine Rede nützte und nützen werde, sah er und sah er voraus. In jenen nämlich, die damals waren, sah er es; in uns, die später kommen sollten, sah er es voraus. Wir wollen daher das Evangelium so hören, als wäre der Herr zugegen. Wir wollen nicht sagen: O jene Glücklichen, die ihn sehen konnten! Denn viele unter denen, die ihn sahen, haben ihn auch getötet, viele aber unter uns, die ihn nicht sahen, sind auch gläubig geworden. Denn die kostbaren Worte, die aus dem Munde des Herrn ertönten, sind unsertwegen aufgeschrieben, und bewahrt, unsertwegen vorgelesen worden und sie werden vorgelesen werden auch wegen unserer Nachkommen und bis zum Ende der Welt. In der Höhe ist der Herr, aber auch hier ist die Wahrheit, der Herr. Denn der Leib des Herrn, in dem er auferstanden ist, kann nur an einem Orte sein, seine Wahrheit aber ist überall verbreitet. Hören wir also den Herrn, und was er selbst gibt von seinen Worten, wollen auch wir sagen.[816]

---

[814] Vgl. Bouman, Johan, *Augustinus, Die Theologie seiner Predigten über die Psalmen*, Sven Grosse (Hrsg.), Paderborn 2019, S. 12–13: „Wie Christus sich erniedrigt hat (Phil- 2,5–11), so soll auch der Prediger in Demut – humilitas – Niedrigkeit vor Gott stehen. […] Nur aus der christlichen Grundhaltung der humilitas heraus, kann der Bischof Diener der Kirche und seiner Gemeinde sein. In einer Predigt über das Johannes-Evangelium sagt er: ‚Die Sache, die wir vortragen, ist groß, wir sind es nicht; im Gegenteil, wir sind sehr klein: er gibt uns aber Hoffnung und Zuversicht, er, der groß war und sich für uns klein gemacht hat' [io. ev. tr. XII,1]."

[815] *Io. ev. tr.* XXX,1 (CCL 36,289,9–10): „Nos itaque sic audiamus euangelium, quasi praesentem dominum."

[816] *Io. ev. tr.* XXX,1 (CCL 36,289,6–16): „Iilli audiebant, sed ille discernebat; et quibus sermo prodesset et profuturus esset, uidebat et praeuidebat. in illis enim qui tunc erant uidebat, in nobis qui futuri eramus praeuidebat. nos itaque sic audiamus euangelium, quasi praesentem dominum; nec dicamus: o illi felices qui eum uidere potuerunt! quia multi in eis qui uiderunt, et occiderunt; multi autem in nobis qui non uiderunt, et crediderunt. quod enim pretiosum

Das Hören von den Worten Jesu ist auf der Ebene des Signifikanten gleichbedeutend mit dem Hören der Heiligen Schrift. Auf der Ebene des Signifikats ist Christus als Wahrheit – damals wie heute – ausschließlich denen gegenwärtig, die ihn erkennen durch seine innere Erleuchtung. Die leibliche Gegenwart Jesu hat also – zumindest epistemologisch – keinen Unterschied gemacht, sofern die Wahrheit den Unterschied macht zwischen Gläubigen und denen, die nicht erkennen.

Christus war zwar nur damals dem Leib nach gegenwärtig, als Wahrheit ist er aber überall verbreitet [*ubique diffusa est*]: „In der Höhe ist der Herr, aber auch hier ist die Wahrheit, der Herr. Denn der Leib des Herrn, in dem er auferstanden ist, kann nur an einem Orte sein, seine Wahrheit aber ist überall verbreitet. Hören wir also den Herrn, und was er selbst gibt von seinen Worten, wollen auch wir sagen."[817] Folglich ist der eigentliche Gegenstand der Lehre immer verfügbar, auch wenn Jesus und seine Predigt lange Zeit vergangen sind. Damit diese eine Wahrheit gefunden wird, sieht sich Augustin an die Worte Christi gebunden, sodass seine Theologie vorrangig in den Selbstaussagen Christi begründet ist.[818] Das Signifikat der Worte Christi und das der johanneischen Worte ist dasselbe, und somit ist auch die Sache dieselbe, unabhängig vom Signifikant.

Die Predigt muss sich stets an den Worten Christi orientieren, da sich das göttliche Wort in den Worten, die Christus gesprochen hat, selbst bezeichnet hat, d. h. in diese erniedrigt hat. Augustin unterscheidet an anderer Stelle eine dreifache Präsenz des Wortes Gottes:

> Unser Herr Jesus Christus, Brüder, wird soweit wir die heiligen Blätter zu deuten vermochten, auf dreierlei Weise verstanden und genannt, wenn er durch das Gesetz und die Propheten oder durch die apostolischen Briefe oder durch den Glauben an die Ereignisse verkündet wird, die wir aus dem Evangelium kennen. Die erste Weise ist Gott gemäß und jener dem Vater gleichwesentlichen und gleichewigen Gottheit vor der Menschwerdung. Die zweite Weise ist jene, gemäß der er nach erfolgter Menschwerdung als Gott zugleich Mensch und als Mensch zugleich Gott ist, wie es

sonabat de ore domini, et propter nos scriptum est, et nobis seruatum, et propter nos recitatum, et recitabitur etiam propter posteros nostros, et donec saeculum finiatur. sursum est dominus; sed etiam hic est ueritas dominus. corpus enim domini in quo resurrexit, uno loco esse potest; ueritas eius ubique diffusa est. dominum ergo audiamus, et quod ipse donauerit d uerbis eius, et nos dicamus."

[817] *Io. ev. tr.* XXX,1 (CCL 36,289,16–20): „Sursum est dominus; sed etiam hic est ueritas dominus. corpus enim domini in quo resurrexit, uno loco esse potest; ueritas eius ubique diffusa est. dominum ergo audiamus, et quod ipse donauerit de uerbis eius, et nos dicamus."

[818] Vgl. *io. ev. tr.* LXIX,2: „Siehe, ich bin in bezug auf meinen Geist, obwohl ich das bin, was auch ihr seid, wenn ich schweige, bei mir selbst; wenn ich aber zu euch rede, was ihr versteht, so gehe ich gewissermaßen zu euch aus, und doch verlasse ich mich selbst nicht, sondern ich gehe sowohl zu euch hin, als auch entferne ich mich nicht, wenn ich ausgehe. Sobald ich aber schweige, kehre ich gewissermaßen zu mir zurück; und ich bleibe gewissermaßen bei euch, wenn ihr behaltet, was ihr in der Rede gehört habt, die ich halte."

> die Eigentümlichkeit seines Vorrangs besagt, durch den er die übrigen Menschen überragt und so als Mittler und Haupt der Kirche verkündet und begriffen wird. Die dritte Weise ist gleichsam der ganze Christus in der Fülle der Kirche, das heißt Haupt und Leib gemäß der Vollendung eines ausgereiften Mannes in welchem wir die einzelnen Glieder sind.[819]

Milewski hat das Verhältnis von Christus zu den verschiedenen Präsenzformen des Wortes (Trinität, Inkarnation, Gemeinde durch Predigt) in eine anschauliche Tabelle gebracht und erklärt hierzu: „In sermon 341, he explicitly endorses the reading of Scripture according to the threefold model of Christ according to his divinity, his incarnation and his abiding presence as the Church, Christus totus."[820]

The Advantage of Believing Christian Doctrine Sermon 341 tr. 104[821]

Authority	res	eternal Son	sermocinatio
Human mediation	verba	incarnate Son	oratio
Ecclesial context	preaching	Christus totus	aedificatio

Durch die Predigt wird also nicht nur der Inkarnierte und die zweite trinitarische Person objektiv gelehrt, sondern als das geistige Wort an sich unmittelbar vergegenwärtigt. Die Gläubigen können sich insofern mit dem Leib Christi (*totus Christus*) als Teil seiner menschlichen Identität verstehen. „David wird sinnbildlich für Christus gesetzt […] Weil also das Werk der ganze Christus Haupt und Leib ist, darum, wenn wir hören: zur Einsicht für David, mögen wir uns selbst in David einsehen. Einsehen mögen die Glieder Christi, und in Seinen Gliedern sehe Christus ein, und die Glieder Christi mögen in Christus einsehen, weil Haupt und Leib ein Christus [sind]."[822]

---

[819] *Serm.* CCCXLI,1 (PL 39,1493): „Dominus noster Iesus Christus, fratres, quantum animadvertere potuimus Paginas sanctas, tribus modis intellegitur et nominatur, quando praedicatur, sive per Legem et Prophetas, sive per Epistolas apostolicas, sive per fidem rerum gestarum, quas in Evangelio cognoscimus. Primus modus est: secundum Deum et divinitatem illam Patri coaequalem atque coaeternam ante assumptionem carnis. Alter modus est: cum assumpta carne iam idem Deus qui homo, et idem homo qui Deus, secundum quamdam suae excellentiae proprietatem, qua non ceteris coaequatur hominibus, sed est mediator et caput Ecclesiae, esse legitur et intellegitur. Tertius modus est: quodam modo totus Christus, in plenitudine Ecclesiae, id est, caput et corpus, secundum plenitudinem perfecti cuiusdam viri, in quo viro singuli membra sumus."

[820] Milewski, *Exegesis*, S. 90.

[821] Kombiniert aus den beiden Tabellen Milewski, *Exegesis*, S. 114 und S. 173.

[822] *En. ps.* LIV,3 (CCL 39,656,23–657,33): „Quia ergo dauid in figura christus est, christus […] quia ergo totus christus caput et corpus est, cum audimus: intellectus ipsi dauid, intellegamus et nos in dauid. intellegant membra christi, et in membris suis intellegat christus, et membra christi intellegant in christo; quia caput et membra unus christus."

[*io. ev. tr.* XXX,7] Augustin erklärt den Fortschritt vom Alten zum Neuen Testament durch die Hermeneutik der äußeren Zeichen des Alten Testaments in Bezug auf ihren geistigen Gehalt im Neuen. In der Erkenntnis dieses geistigen und ewigen Vaterlandes besteht die geistige Geburt und die Erneuerung des Menschen:

> Was ist das Alte Testament? Gleichsam die dem alten Menschen zugehörende Erbschaft. Wir sind erneuert worden, wir sind ein neuer Mensch geworden, weil auch jener als ein neuer Mensch kam. Was ist so neu als von einer Jungfrau geboren zu werden? Weil also nichts da war, was die Vorschrift an ihm hätte erneuern sollen, weil er keine Sünde hatte, so wurde eine neue Geburt gegeben. In jenem eine neue Geburt, in uns ein neuer Mensch. Was ist der neue Mensch? Der von dem alten Zustand erneuerte. Zu was erneuert? Zur Sehnsucht nach dem Himmlischen, zum Begehren des Ewigen, zum Verlangen nach dem Vaterland, das droben ist.[823]

Die Geburt im Sohn führt in das geistige Reich. Sie führt den Geist über die Grenze, aus der der Unterschied zur alten – wortwörtlichen – Religion erkennbar wird. Ein neuer Mensch, eine neue Geburt bedeutet für Augustin eine neue Erkenntnis und Hermeneutik. Die äußeren Zeichen des Evangeliums in Bezug auf die wahre Natur des Sohnes zu interpretieren ist der Weg zur Erkenntnis Gottes durch den Text: „Wir wollen den Sohn in der Wahrheit [dem Vater] gleichstellen und werden die gebührende Ehre so erweisen, daß nicht die Gerechtigkeit um das komme, was sie verdient. So kommen wir durch die Worte des Herrn voran, und daß wir vorankommen, dazu werden wir durch seine Gnade unterstützt."[824] Die Predigt Christi (und auch die Augustins) lehrt dieses Fortschreiten zum wahren Vaterland. Andrews hebt für die Predigt weiterhin hervor, dass widerspruchsfreie Auslegung des Textes auf die Einheit der Kirchengemeinde zielt, wenn die Einheit des Schriftsinnes, der Trennung nach Häresien vorbeugt. Folglich sind eine kohärente Auslegung und Predigt der Wahrheit der Schrift gewissermaßen die Einheit des Leibes (Gemeinde) im geglaubten Sinn, der vorgelegt wird.[825]

---

[823] *Io. ev. tr.* XXX,7 (CCL 36,293,17–26): „Quid est uetus testamentum? quasi hereditas pertinens ad hominem ueterem. nos innouati sumus, homo nouus facti sumus, quia et ille homo nouus uenit. quid tam nouum quam nasci de uirgine? quia ergo non erat quid in illo innouaret praeceptum, quia nullum habebat peccatum, nouus partus est datus. in illo partus nouus, in nobis homo nouus. quid est homo nouus? a uetustate innouatus. ad quam rem innouatus? ad desideranda caelestia, ad concupiscenda sempiterna, ad patriam quae sursum est."

[824] *Io. ev. tr.* XXX,8 (CCL 36,293,9–12): „Filium aequemus patri in ueritate, et sic tribuemus honorem debitum, ut non perdat aequitas meritum. ita uerbis domini proficimus, et ut proficiamus gratia illius adiuuamur."

[825] Vgl. Andrews, James, „Why Theological Hermeneutics Needs Rhetoric: Augustine's De doctrina Christiana", in: *International Journal of Systematic Theology* 12/2 (2010), S. 184–200, hier: S. 193.

Die Fußwaschung der Prediger

[*io. ev. tr.* LVII,1] Augustin versucht zu erklären, wie der Mensch in seinen irdischen Bedingungen überhaupt dazu in der Lage sein soll, zu Christus zu kommen und so den Anfang des Übergangs zu setzen. Diese Frage bezieht sich auf die präsentisch-eschatologische Verschränkung des Zieles im ewigen Reich mit dem Ausgangspunkt defizienter Vergänglichkeit. Augustin erkennt die Zeit des „Zurückgebens" [*iam reddendi tempus agnosco*] und will die Möglichkeit aufzeigen, mithilfe derer durch die „Erde" zu Christus zu gelangen ist [*ut explicarem sicut possem, quemadmodum etiam per terram veniatur ad Christum*]. Aus der Frage Christi an Saulus „Warum verfolgst du mich?" leitet Augustin ab, dass Christus auch jetzt in der Gegenwart persönlich gegenwärtig ist, wenn er nach seinem Sterben in seinen Gliedern verfolgt werden kann (Apg 9,4). Worin ist er gegenwärtig? In seinen Gliedern: „Seid niemandem etwas schuldig, außer dass ihr euch untereinander liebt; denn wer den andern liebt, der hat das Gesetz erfüllt" (Röm 13,8). An die Grenze (Erfüllung) des Gesetzes – d. h. zu Christus – zu kommen beginnt damit, Christus in seinen Gliedern nichts als die Liebe zurückzugeben. Aus diesem Grund hat Christus die Liebe gegeben [*donavit enim dilectionem*] (und sich in Liebe hingegeben), damit von der Erde aus das aufgesucht werden kann, was über der Erde ist [*super terram*]. Die Liebe muss der Mensch an Christus und seine Glieder zurückgeben, die er ursprünglich durch Vergebung erhalten hat. Seinen Brüdern die Schuld zu vergeben (Mt 6,12) ist für Augustin die Erfüllung des Vorbildes, in dem Christus seinen Jüngern die Füße wusch (Joh13,5).

> Zur Untersuchung dieser Frage aber hat uns die Erwägung der Tatsache geführt, daß der Herr den Jüngern die Füße wusch, da doch die Jünger schon gewaschen waren und nur nötig hatten, die Füße zu waschen. Da hat es sich gezeigt, es sei so zu verstehen, daß durch die Taufe zwar der ganze Mensch abgewaschen wird, daß er aber, indem er in dieser Welt lebt und mit menschlichen Affekten wie mit Füßen die Erde betritt, gerade auf den Wegen dieses Lebens sich etwas zuzieht, was ihn zu sagen bestimmt: „Vergib uns unsere Schulden". Und so wird er auch davon gereinigt von dem, der seinen Jüngern die Füße wusch und nicht aufhört, für uns Fürbitte einzulegen.[826]

Mit den Füßen geht der Mensch nämlich auf der Erde zu Christus über, und obwohl der Mensch in der Taufe ganz rein ist, macht er sich gewissermaßen „unterwegs" (durch die Affekte) die Füße wieder schmutzig (Erdkontakt) und bedarf der

[826] *Io. ev. tr.* LVII,1 (CCL 36,469,11–19): „Ut autem hoc quaerendum susciperemus, id tractabatur quod pedes dominus discipulis lauit, cum iam ipsi discipuli loti essent, nec opus haberent, nisi pedes lauare. ubi uisum est intellegendum quod baptismo quidem homo totus abluitur; sed dum isto postea uiuit in saeculo, humanis affectibus terram uelut pedibus calcans, ipsa scilicet conuersatione uitae huius, contrahit unde dicat: dimitte nobis debita nostra. ac sic etiam inde mundatur ab eo qui pedes lauit discipulis suis, nec desinit interpellare pro nobis."

weiteren Vergebung, damit er auch den anderen Brüdern ihre Schuld vergeben kann, die sich auf dem Weg zu Christus zwangsläufig wieder „einschleicht". Der „Ort", an dem der Weg und Übergang zu Christus in der Gegenwart beginnt, ist die Vergebung und Liebe Christi zu den Brüdern und ist ein Zurückgeben der von Christus erhaltenen Vergebung, indem sich die Brüder gegenseitig vergeben. Der Anfang dieses Tausches geht von Christus aus und vollendet sich durch die Bruderliebe seiner Glieder wiederum in ihm. Dieser Sinneswandel [*conversatione*] durch Liebe und Vergebung ist der gegenwärtige Übergang und das Pilgern auf der Erde und in der Zeit zu Christus [*pergit ad Christum*].

[*io. ev. tr.* LVII,2] Augustin versteht den Übergang als ein Pilgern und Gehen in der Zeit. Dies wendet er auf die Schuldigkeit an, die er den Brüdern gegenüber in seiner eigenen Predigt einlösen muss. Indem er das Wort auslegt, „öffnet" er die Herzen, sodass Christus durch den Glauben in ihnen wohnen kann [*ut habitet per fidem in cordibus hominum*] (Eph 3,17). Augustin betont, dass die Differenz zwischen der Wahrheit, wie er sie selbst als wahr hört und glaubt, und der Wahrheit, wie sie in sich selbst ist, von ihm als Prediger nicht überbrückt werden kann. Zu predigen bedeutet für Augustin in geistigem Sinne zu laufen. Nach diesem Bild macht sich Augustin durch seine „äußere" Predigt die Füße schmutzig[827] und bedarf der Fußwaschung, nachdem er in der Predigt Christus gewissermaßen „auf der Erde" zu den Menschen getragen, d. h. das Signifikat in den Signifikanten (Erde) gebeugt hat. „Denn sicherer hört man die Wahrheit, als man sie predigt, weil man, indem man sie hört, die Demut bewahrt; wenn man sie aber predigt, schwerlich nicht bei jedem Menschen irgendwelche Eitelkeit sich einschleicht, durch die man immerhin die Füße befleckt."[828]

„Denn sicherer hört man die Wahrheit, als man sie predigt."[829] Indem die Wahrheit gehört wird, wird die Demut bewahrt. Für Augustin ist nämlich die Demut als das empfangende Hören des Wortes die Grundvoraussetzung dafür, die Wahrheit Christi aufnehmen zu können. Die Wahrheit findet aber jeder Gläubige in sich, und die äußeren Worte der vermittelnden Predigt sind für Augustin eine große Gefahr, sich die „Füße schmutzig zu machen":

> Erfreuen wir uns also am Hören, während ohne Geräusch zu uns innerlich die Wahrheit redet. Indes auch wenn sie von außen erschallt durch den Leser, durch den Verkündiger, durch den Prediger, durch den Lehrer, durch den Befehlenden,

[827] Vgl. zu der Gleichsetzung von Füßen und Prediger Röm 10,15: „Wie soll aber jemand verkünden, wenn er nicht gesandt ist? Wie geschrieben steht: Wie willkommen sind die Füße der Freudenboten, die Gutes verkünden! [Jes 52,7]"

[828] *Io. ev. tr.* LVII,2 (CCL 36,470,23–27): „Tutius enim ueritas auditur quam praedicatur: quoniam cum auditur, humilitas custoditur; cum autem praedicatur, uix non subrepit cuius hominum quantulacumque iactantia, in qua utique inquinantur pedes."

[829] *Io. ev. tr.* LVII,2 (CCL 36,470,23–24): „Tutius enim ueritas auditur quam praedicatur."

> durch den Tröster, durch den Mahner, ja auch durch den Sänger und Psallierenden, diejenigen, die das tun, sollen sich fürchten, ihre Füße zu beflecken.[830]

[*io. ev. tr.* LVII,4] Augustin betont die Notwendigkeit der Predigt und damit auch die Bedeutung des äußeren Zeichens. Ohne die Ermahnung äußerer Zeichen ist es unmöglich, dass das Verständnis zur inneren Wahrheit, die Erkenntnis des inneren Signifikats, geweckt wird. In diesem Kontext bezieht er sich auf Stellen aus dem Hohelied der Liebe (Hld 5,2–4):

> Seine Stimme also klopft an die Türe und sagt: […] „Öffne mir", „meine Schwester" durch mein Blut, „meine Freundin" durch meine Herankunft, „meine Taube" durch meinen Geist, „meine Makellose" durch mein Wort, das du in der Muße vollkommener kennen gelernt hast; öffne mir, predige mich! Denn wie soll ich zu denen, die mir die Türe verschlossen haben, eintreten ohne einen, der öffnet? Wie nämlich sollen sie hören ohne einen Prediger (Röm 10,14)?[831]

Wer auf das Wort hört und zu lieben beginnt, ist in den inneren Sinn [*interiora sensus*] eingetreten; wer aber nicht zur Liebe kommt, der wird nur in den sichtbaren Sakramenten mitgetragen [*in sacramentis visibilibus tolerantur*]. Der Unterschied vom Glauben und Hören und dem Anfang der Liebe wird also nach Augustin wieder daran festgemacht, ob das äußere Hören der Worte die innere Einsicht hervorbringt oder nicht.

[*io. ev. tr.* LVII,5] Augustin erkennt den Mangel an Predigern [*inopiam praedicatorum*], die die Lehre Christi in exzellenter Weise eröffnen konnten [*Christo aperire evangelizando excellentissime potuerunt*]; sie sind – ebenso wie Paulus und die anderen Apostel – nämlich bereits verstorben. Zwar werden sie leiblich auferstehen am Ende der Zeit, doch jetzt in der Gegenwart müssen andere versuchen, ihre Botschaft erneut zu predigen. Das Gewand, das einmal ausgezogen wurde, wird aber nicht mehr angelegt (Hld 5,2–3), also kommen die alten Predigerworte nicht zurück, sondern werden durch neue ersetzt:

> Jenes Gewand wird zwar wieder angenommen werden, und die Kirche wird in denjenigen, welche bereits entkleidet sind, wieder mit dem Fleische bekleidet werden, jedoch nicht jetzt, da die zu Erwärmenden kalt sind, sondern dann, wenn die Toten

---

[830] *Io. ev. tr.* LVII,3 (CCL 36,470,6–12): „Fruamur auditu, sine strepitu nobis loquente intrinsecus ueritate. quamquam etiam cum forinsecus insonat per legentem, per annuntiantem, per praedicantem, per disputantem, per praecipientem, per consolantem, per exhortantem, per ipsum etiam cantantem atque psallentem; ipsi qui haec agunt, inquinare pedes suos timeant."

[831] *Io. ev. tr.* LVII,4 (CCL 36,471,15–20): „Aperi mihi, de sanguine meo soror mea, de accessu meo proxima mea, de spiritu meo columba mea, de sermone meo quem plenius ex otio didicisti perfecta mea; aperi mihi, praedica me. ad eos quippe qui clauserunt contra me, quomodo intrabo sine aperiente? quomodo enim audient sine praedicante?"

> auferstehen werden. In dieser schwierigen, aus dem Mangel an Predigern entstehenden Lage und in der Erinnerung an jene in Reden gesunde, in Sitten heilige, aber der Leiber schon entledigte Glieder seufzt und spricht die Kirche: „Ich habe mein Gewand ausgezogen, wie sollte ich es anziehen?“ Wie können meine Glieder, die durch ihre vorzügliche Lehrverkündigung Christi öffnen konnten, zu den Leibern, die sie abgelegt haben, wieder zurückkehren?[832]

Die gegenwärtigen Prediger müssen aber vergleichbar zur Auferstehung die Wahrheit ihrer Vorläufer wiedererwecken. Wenn also ein neuer Prediger – als neues Fleisch oder Gewand – sich in das alte Predigtwort kleidet, dann hat sich die Wahrheit gewissermaßen erneut inkarniert respektive ist in neuem Fleisch auferstanden. Der Prediger erweckt das Wort aus den toten Zeichen und zieht es an, wenn er es predigt. Durch die Erinnerung der gesunden Lehre [*recolens illa sua membra sana sermonibus*] vollzieht sich im Verständnis der fleischlichen Zeichen eine Auferstehung des Geistes aus dem toten Text zur wahren Interpretation des Textes, und das geistige Signifikat schafft die nötige Kontinuität, um der Übermittlung der Lehre Christi [*mor.* I,25,47: *Dei cognitionem tradere*] nachkommen zu können. Die Vergegenwärtigung des Wortes in neuem Fleisch ist für Augustin gegenwärtig vor allem ein homiletischer (in der Liturgie[833]) und hermeneutischer Vorgang: eine Auferstehung bzw. Inkarnation des Signifikats.

Der ‚gute Hirt‘ als Modell der Verbum-Lehre

[*io. ev. tr.* XLVI,4] Augustin legt die Perikope des Hirten und des Schafstalls im Rahmen seiner Semantik aus (Joh 10,1ff.). Bildlich gesprochen ist Gott die Türe und zugleich der Türhüter zum Stall (Ort der Wahrheit). „Wer also eröffnet sich, außer wer sich selbst auslegt?“[834] Augustin verweist darum auf die Trinität, die er dahin gehend versteht, dass Christus die Wahrheit (Türe) ist, durch die zur vollkommenen Lehre hindurchgegangen werden muss, und der Heilige Geist ist der

---

[832] *Io. ev. tr.* LVII,5 (CCL 36,471,9–472,18): „Recipietur quidem illa tunica, et in eis qui iam exuti sunt, rursus uestietur carne ecclesia; non tamen nunc quando feruefaciendi sunt frigidi, sed tunc quando resurrecturi sunt mortui. passa ergo difficultatem propter inopiam praedicatorum, et recolens illa sua membra sana sermonibus, sancta moribus, sed iam exuta corporibus, ingemit et dicit ecclesia: exui me tunica mea; quomodo induam eam? membra illa mea quae christo aperire euangelizando excellentissime potuerunt, quomodo ad corpora quibus exuta sunt, redire nunc possunt?“

[833] Vgl. Hoping, Helmut, *Jesus aus Galiläa, Messias und Gottes Sohn*, Freiburg 2019, S. 403: „Ohne Selbstvergegenwärtigung des Sohnes ἐν πνεύματι in der versammelten Gemeinde, im verbum audibile der Verkündigung sowie im verbum visibile des Sakraments [io. ev. tr. 80,3], gäbe es keine christliche Liturgie.“

[834] *Io. ev. tr.* XLVI,4 (CCL 36,399,4): „Quis ergo se aperit, nisi qui seipsum exponit?“

„Türsteher". „Wer öffnet die Türe, als eben der, welcher alle Wahrheit lehrt?"[835] Die Lehre, die das Wissen um Gott vermittelt, wird also nicht durch irgendetwas oder irgendwen vermittelt, sondern Gott vermittelt die Kenntnis um sich selbst durch sich selbst. In diesem Sinne ist Christus die Wahrheit, nicht nur objektiv, sondern im wörtlichen Sinne der ἀλήθεια. Er legt nicht nur *etwas* als wahr offen[836], indem er die Übereinstimmung von Zeichen und Sache anzeigt, sondern er ist in Bezug auf sich selbst absolutes Zeichen, d. h. er legt sich selbst als Wahrheit offen: Christus ist in diesem Sinne das Entborgene und der Entbergende [Joh 14,6: ἀλήθεια; vgl. *an. quant*. XXIX,56–XXX,58].

[*io. ev. tr.* XLVII,2] Augustin will nichts anderes als Christus predigen, d. h. die Wahrheit, die dieser ist, den Zuhörer aussagen und vermitteln:

> Indem ich zu euch einzugehen suche d. h. zu euren Herzen, predige ich Christus; wenn ich etwas anderes predige, werde ich von einer andern Seite einzusteigen versuchen. Christus ist also für mich die Türe zu euch; durch Christus gehe ich ein, nicht in eure Wohnungen, sondern in eure Herzen. Durch Christus gehe ich ein, Christus habt ihr gern in mir gehört.[837]

Er versteht seine Predigt aber nicht in der Weise, dass er von außen ein augustinisches Konzept von Christus lehrt, sondern dahin gehend, dass er den Christus, den alle Menschen als Wahrheit in sich selbst haben, hervorhebt.[838] Die Predigt setzt die Menschwerdung in dem Sinne fort, wie sie im individuellen menschlichen Geist Christus als innere Wahrheit bewusst gemacht werden soll.[839] Die Worte der

---

[835] *Io. ev. tr.* XLVI,4 (CCL 36,400,14–15): „Quis aperit ostium, nisi qui docet omnem ueritatem?"

[836] Vgl. Lorenz, *Gnade*, S. 86–87: „Die Illumination ist Leuchten Gottes und Beleuchtetheit der von Gott unterschiedenen geistigen Dinge, ursprüngliches und kausales bewirktes Sich-Zeigen einer Sache."

[837] *Io. ev. tr.* XLVII,2 (CCL 36,404,1–5): „Ego quaerens intrare ad uos, id est ad cor uestrum, christum praedico; si aliud praedicem, per aliam partem conabor adscendere. christus itaque mihi ianua est ad uos; per christum intro, non ad parietes uestros, sed ad corda uestra."

[838] Diese Ansicht kann einen wichtigen Impuls für das Autoritätsverständnis der katholischen Kirche geben. Insofern kirchliche Würdenträger sich als „Stimme Gottes" verstünden (so „Mertes: Priester sind nicht die ‚Stimme Gottes'", 7.2.2019. Quelle: https://www.katholisch.de/artikel/20600-mertes-priester-sind-nicht-die-stimme-gottes. Letzter Zugriff: 12.6.21.) kann entgegnet werden, dass nicht die literale Äußerung eines Geistlichen die Wahrheit *ist*. Augustin hebt die Differenz hervor, dass die Aussage des autoritativen Predigers lediglich semantische Funktion hat, die Wahrheit, die geglaubt werden soll, aber jeder Mensch in sich selbst (und nicht in den autoritativen Äußerungen) findet – d. h. nur durch sein Gewissen erkennt er, ob der Prediger Wahrheit ausgesprochen hat. Eine wortwörtliche Wahrheitsauffassung ist mit Augustins *veritas interior* unvereinbar. Wenn Aussagen im analogen Sinne als „wahr" bezeichnet werden, dann nur insofern sie auf Wahres verweisen, nicht in dem Sinne, dass sie fundamentalistisch wahr *sind*.

[839] Daraus wird auch die seelsorgliche Dimension der Auslegung klar. Der Text soll nicht nur durchargumentiert oder erklärt werden, sondern das Wort Gottes an sich soll der Seele des

Predigt oder des Evangeliums sind in ihrem transzendenten Gehalt auch nur einsehbar, sofern der Eingang durch Christus genommen wird, d. h. Christus sich selbst in den Herzen als die Bedeutung dieser Worte einsichtig macht.

[*io. ev. tr.* XLVII,3] Augustin erklärt die Verhältnisse, durch die Christus sich dem Verstand mitteilt und der Mensch wiederum durch ihn als Wahrheit (Tür) Eingang zu Kenntnis des Vaters findet, indem er drei Lehren miteinander verbindet:

> (1) Er nämlich erkennt den Vater durch sich, wir durch ihn (Joh 1,18). […] Wie also er durch sich den Vater kennt, wir aber durch ihn den Vater kennen, so geht er in den Schafstall durch sich selbst ein, und wir durch ihn. Wir haben gesagt, daß wir durch Christus eine Türe zu euch haben; warum? Weil wir Christus predigen.[840]

Zwischen Vater und Sohn besteht ein Verhältnis der Selbstreflexion, insofern der Sohn den Vater durch sich selbst kennt und der Sohn das Wissen des Vaters um sich selbst ist. Wer also den Sohn erkannt hat, der hat dadurch Anteil der Selbstreflexion der Trinität.

> (2) Alles, was wir erkennen, erkennen wir durch den Verstand, und den Verstand selbst, wodurch erkennen wir ihn als eben durch den Verstand? […] der Verstand aber erkennt sowohl anderes wie sich selbst.[841]

Der Verstand kann wiederum anderes erkennen, sowie er sich selbst als Erkennenden erkennen kann. Der menschliche Geist ist ebenfalls zu einer Selbstreflexion fähig. Wenn der Verstand sich also auf das Prinzip seiner Erkenntnis wendet, vollzieht er eine Selbstreflexion in sich selbst, die ihn auf die innere Wahrheit führt.

Gläubigen vermittelt werden. Vgl. Norris, *structure,* S. 386: „The end of preaching was to make Christ better known, to continue the work of the Incarnation. […] When studying Augusine's exegesis, one should not confuse the exegesis of the preacher, which speaks to the faithful, with that of the commentator, which is written for readers." & Berrouard, Marie-François, „L'exégèse de saint Augustin prédicateur du quatrième évangile, Le sens de l'unité des écritures", in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 34/3 (1987), S. 311–338, hier: S. 314: „Le prédicateur n'est pas 'un raisonneur' qui procède à coups d'argumentations, mais il est au service de la Parole comme il est au service des sacrements; se tenant en médiateur entre le texte qu'il vient de faire lire et les fidèles qui l'ont entendu, il sait que sa parole ne tire son autorité que de la Parole de Dieu qu'il commente et qu'il commence par écouter lui-même dans la Prière et la réflexion."

[840] *Io. ev. tr.* XLVII,3 (CCL 36,405,2–3;9–13): „Ipse enim agnoscit patrem per se, nos per illum. […] sicut ergo ipse per se nouit patrem, nos autem per illum nouimus patrem, sic intrat in ouile per semetipsum, et nos per ipsum. ostium dicebamus per christum nos habere ad uos; quare? quia christum praedicamus."

[841] *Io. ev. tr.* XLVII,3 (CCL 36,405,18–19;22–23): „Quaecumque intellegimus, intellectu intellegimus; et ipsum intellectum unde, nisi intellectu, intellegimus? […] intellectus autem et alia intellegit, et seipsum."

> (3) Wie der Verstand sich selbst sieht, so predigt auch Christus sich selbst. […] Christus aber predigt Christus, weil er sich selbst predigt, und darum geht der Hirt durch sich selbst ein.[842]

Christus predigt nicht etwas anderes, sondern er sagt sein eigenes Wesen als Sohn und Wort des Vaters für die Menschen aus (Mt 11,27) – er spricht es gewissermaßen in sie hinein. Der menschliche Verstand wendet sich in Reflexion auf sich selbst zurück. Durch diese strukturelle Gleichheit kann der Mensch in seiner Selbstreflexion das Prinzip wiedererkennen, das sich in Selbstreflexion „predigt", und in der Erkenntnis des Sohnes wird zugleich die des Vaters vermittelt und mit erkannt (1 Tim 2,5).

Diese Vermittlung liegt gemäß Augustin an der Natur des Wortes selbst:

> (4) Wenn ich auch das „Wort" selbst aussprechen möchte, wodurch soll ich es aussprechen als eben durch das Wort? Und somit wird durch das Wort sowohl anderes gesagt, was nicht das ist, was das Wort ist, als auch kann das Wort selbst nicht ausgesprochen werden als wieder durch das Wort.[843]

Ein Wort zeigt nämlich etwas als seine Bedeutung an, und zudem zeigt es auch sich selbst als Zeichen an (wie das Licht sowohl etwas als auch sich selbst sichtbar macht, nicht aber von etwas anderem erst angeleuchtet werden muss). Wenn aber Christus als das Wort (Licht) begriffen wurde, das nur für sich selbst steht, ist seine Bedeutung (der Referent: Vater) miterkannt, und dieses Verstehen, diese reflexive Hermeneutik ist die Erleuchtung zur Erkenntnis des Wissens, dass Christus als Sohn Gottes geglaubt werden soll. Christus ist also die eine Tür (Wahrheit) und Christus ist der Hirte (der erste Prediger). Alle falschen Propheten sind andere Türen, aber jeder gute Prediger (wie Paulus oder Petrus) kennt nur eine Tür; jedoch sind sie als Prediger viele Hirten. Die Predigt multipliziert die Kenntnis des inneren Wortes, das jeder Mensch in sich selbst als Grund seines Verstandes einsehen kann. Christus zeigt den Vater in der Weise, wie sich der Verstand sich selbst zeigt (selbst erkennt), wie sich auch das Wort als Zeichen selbst anzeigt, und das, weil Christus Wort ist. Augustin bezieht hier drei zentrale Reflexionen aufeinander: das Wort, das als solches sich selbst bedeutet, also selbstreflexiv ist; den Geist, der sich selbst erkennt; und Christus, der sich selbst lehrt. Alle drei haben dieselbe Struk-

---

[842] *Io. ev. tr.* XLVII,3 (CCL 36,405,23–25): „Quomodo intellectus uidet se, sic et christus praedicat se […]. christus autem christum praedicat, quia seipsum praedicat, et ideo pastor per seipsum intrat."

[843] *Io. ev. tr.* XLVII,3 (CCL 36,406,30–31): „Ac per hoc per uerbum et alia dicuntur, quae non sunt quod uerbum; et ipsum uerbum dici non potest, nisi per uerbum."

tur der Selbstreflexion und fallen zusammen, wenn der Geist in sich das göttliche Wort begreift.[844]

[*io. ev. tr.* XLVII,5] Ist dann die Predigt der Hirten weniger als Christus' Worte selbst? „Aber vielleicht meint einer, weil Jesus nicht selbst zu uns kam, sondern zu uns Boten sandte, so hätten wir nicht seine Stimme, sondern die Stimme seiner Boten gehört. Das sei ferne; weg mit diesem Gedanken aus euren Herzen; auch in denen, welche er sandte, war er selbst."[845] Der Prediger spricht ja nur die äußeren Worte, um den Verstand der Menschen aufzufordern, sich nach innen zu wenden und in die Selbstreflexion einzutreten. Das Verstehen des Wortes erfolgt, indem sich Christus innerlich als Bedeutung und Wahrheit übereinstimmend zu den äußeren Worten zeigt. „Siehe, auch durch die Seinigen redet er selbst, und durch seine Boten wird seine Stimme gehört."[846] Wenn bei jeder äußeren Predigt immer Christus derjenige ist, der das sachliche Verständnis der Predigt gibt, dann predigt immer Christus. Wenn also in allen äußeren Worten immer die eine Stimme gehört wird, dann gehen auch alle – unabhängig davon, wie viele und durch welche Worte – durch dieselbe Tür zur selben Wahrheit. Solange also die Prediger in und durch Christus predigen, erfüllt sich das „*ut sit unum*", damit alle eins seien (Joh

[844] Es hat sich gezeigt (vgl. S. S. 612f.), dass Augustin aus methodischen Gründen keinen Unterschied zwischen Theologie und Philosophie macht, weil der Mensch ohne die Erleuchtung Gottes nicht wissen kann, dass er göttliches Wissen hat – folglich gibt es kein selbstständiges Moment der Reflexion. Der Gläubige weiß aufgrund göttlicher Einwirkung, aber er kann dieses Wissen niemals rational demonstrieren, also „weiß" er nie, dass und inwiefern er weiß und wissen kann. Nun könnte man sagen, dass dies nur das eingeleuchtete innere Wort betrifft, der Mensch aber anhand des äußeren Wortes der Heiligen Schrift und der Predigtworte eine Reflexion nachholen kann. Nämlich der Art, dass er das gegebene Wissen in den äußeren Worten wiederentdeckt und so die rationale Reflexion nachholt – was dem Schema „glauben, um zu erkennen" entspräche. Jedoch ergibt sich hier wieder das Problem auf das Thomas Böhm aufmerksam gemacht hat (vgl. S. 409, Anm. 966). Dass die Absolutheit des religiösen Wissens, sich in dem Moment in Kontingenz auflösen müsse, da es der rationalen Reflexion ausgesetzt wird. Absolut bliebe es nur, wenn es sich in reinen Fideismus kontrahierte. Man könnte also sagen, dass Augustin mit seiner inkarnatorischen Hermeneutik ständig bemüht ist, gegen den Strom der Kontingenz zu schwimmen, insofern er aufzeigen muss, inwiefern die in der Reflexion der Hermeneutik äußerer Worte gefundene Wahrheit doch apriori identisch ist, mit der geglaubten Wahrheit. Er muss postfactum die Wahrheit des Glaubens mit seiner reflexiven Auslegung rationalisieren. Bzw. er muss zeigen, inwiefern die Lehre der äußeren Zeichen identisch ist mit dem geglaubten Sohn (vgl. folgendes Kapitel: Der Sohn ist die Lehre). Ob dies gelingt, obliegt dem Glaubenswillen des Lesers.

[845] *Io. ev. tr.* XLVII,5 (CCL 36,406,1–4): „Sed forte aliquis arbitratur, quoniam non ipse ad nos uenit, sed misit ad nos, non nos audisse uocem ipsius, sed uocem eorum quos misit. absit! pellatur ista cogitatio de cordibus uestris; et in his quos misit ipse erat."

[846] *Io. ev. tr.* XLVII,5 (CCL 36,407,11–12): „Ecce et per suos ipse loquitur, et per eos quos mittit uox eius auditur."

10,16) – weil alle ein geistiges Signifikat verstehen und darum erst an den einen Gott glauben können.[847]

V Der Sohn als die Lehre

1 Das Wort Gottes als Mittler Gottes

[*io. ev. tr.* LXXV,4] „An jenem Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin, und ihr in mir, und ich in euch" (Joh 14,20). Diesen Vers versteht Augustin als die Ankündigung der Vollendung der Wirklichkeit, die schon jetzt begonnen hat. Die präsentisch-eschatologische Verschränkung des Glaubens drückt Augustin wie folgt aus: „Denn auch jetzt ist er in uns, und wir in ihm; allein jetzt glauben wir das, dann werden wir es auch erkennen, obwohl wir es auch jetzt im Glauben erkennen, alsdann werden wir es durch Anschauung [*contemplari*] inne werden [*noscere*]."[848] Christus ist nämlich auch jetzt in seinen Gläubigen, und diese Gegenwart wird durch den Glauben „vorläufig" erkannt. Wenn am Ende „Tag", „Leben", „Erkenntnis" eins geworden sind[849], weil die Erkenntnis Gottes, wie er ist, die Gläubigen durch die Erkenntnis des Lebens an sich belebt, wird das vollendet, was in der Gegenwart schon begonnen hat. „[W]eil ja auch wir jetzt lieben, indem wir glauben, was wir schauen werden; dann aber lieben werden, indem wir schauen, was wir glauben."[850] Der Glaube ist also die präsentische Vorwegnahme und der Anfang des ewigen Lebens, das im Eschaton die vollendete Erkenntnis Gottes darstellt.[851] Wie kann aber das ewige Wort dem Menschen in der Zeit vermittelt werden?

[*io. ev. tr.* LXXVI,1] Gemäß Augustin berichtet der Text des Evangeliums nicht nur einfach von Ereignissen, sondern die Handlungen und insbesondere die Gespräche sind deshalb geschehen und wurden aufgeschrieben, damit auch der gegenwärtige Leser daraus etwas lernt – die Worte des Evangeliums vergegenwär-

---

[847] Der Johanneskommentar ist also ein metaphysischer Text im deskriptiven Sinne, weil er einen metaphysischen Gegenstand hat: Das Wort, das im Anfang war. Zudem ist der Text metaphysisch im essentiellen Sinne, weil er als Predigtwort dazu dient, dieses beschriebene Prinzip selbst sachlich als Signifikat zu vergegenwärtigen. Vergleichbar wie der Inkarnierte, wie das Evangelium selbst, versteht sich auch Augustins Homilie von ihrem Zentrum her als metaphysisch und sucht den Hörer und Leser über sein natürliches Erkennen hinaus in das Wort in seinem Geist einzuführen und zu dem göttlichen Wort über seinem Geist heimzuführen.

[848] *Io. ev. tr.* LXXV,4 (CCL 36,516,4–7): „Nam et nunc est in nobis, et nos in illo; sed hoc nunc credimus, tunc etiam cognoscemus, quamuis et nunc credendo nouerimus, sed tunc contemplando noscemus."

[849] Vgl. S. 533, Anm. 362.

[850] *Io. ev. tr.* LXXV,5 (CCL 36,517,17–19): „Quia et nos nunc diligimus, credendo quod uidebimus; tunc autem diligemus, uidendo quod credimus."

[851] *Io. ev. tr.* XXVII,7: „Zuerst sollen wir anhängen durch den Glauben, damit etwas vorhanden sei, was durch das Verständnis belebt werden kann."

tigen Christus.[852] Das Besprochene soll unmittelbar auf den Leser selbst bezogen sein: „Wenn die Jünger fragen und ihnen der Meister Jesus antwortet, lernen auch wir gleichsam mit ihnen, sei es, daß wir das heilige Evangelium lesen oder hören. […] Seien wir mit ihnen gleichsam fragende Jünger, und hören auch wir den gemeinsamen Meister."[853] Der Text soll also auch in der Weise aufgefasst werden, dass die darin gefragten und gelehrten Dinge sich unmittelbar auf das eigene Leben beziehen und in diesem Leben anzueignen sind. In diesem Sinne berichtet der Text nicht nur über *vergangene historische* Ereignisse, sondern ist prinzipiell auch zur Reflexion der Gegenwart gedacht und auf das Leben des Lesers ausgerichtet. Auch der Gehalt, den der spätere Leser des Evangeliums aus dem Text empfängt, ist eine innere Offenbarung [*manifestatio interior*], die sich von der Offenbarung gegenüber den Jüngern, die das Fleisch Christi sahen (d. h. faktische Erkenntnis erwerben konnten), nicht unterscheidet. Denn gemäß Augustin wird nur durch die Liebe die Gottheit im Fleisch erkannt, ebenso wie die Wahrheit im Text, und zwar nicht allein durch die gegenwärtige Vermittlung des Fleisches oder der Buchstaben durch die Sinne, sondern durch innere Erleuchtung. Diese innere Gegenwart verbindet das Jetzt des Lesers mit Gottes Allgegenwart.

[*io. ev. tr.* LXXVI,4–5] Wer die verborgene Gottheit erkennen kann, ist dazu nur fähig, wenn der Heilige Geist durch die Liebe in ihm wirkt. Diejenigen, die aber Christus nicht geistig vergegenwärtigt haben, obwohl sie ihn im Fleisch sahen, werden genau deshalb gerichtet. Falls die Scheidung der Gottheit vom Fleisch nicht vollzogen wird, werden die Fleischlichen im Gericht von Gott abgeschieden. Diese abgeschiedene Instanz ist die „Welt", und sie ist gerade dadurch gerichtet, dass die im Fleisch verborgene Gottheit sich nicht innerlich offenbart hat. Wer aber die verborgene Gottheit erkennt, in dem ist sie darum auch innerlich gegenwärtig:

> Siehe, es nimmt in den Heiligen mit dem Vater und dem Sohne auch der Heilige Geist Wohnung, selbstverständlich innerlich, als Gott in seinem Tempel: Gott der Dreieinige, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist, kommen zu uns, indem wir

[852] Vgl. *en. ps.* LXVI,5 (Balthasar): „Dass wir auf Erden Deinen Weg erkennen. Auf Erden: hier in diesem Leben. Dass wir Deinen Weg erkennen: […] Der zu Dir führt. Dass wir erkennen, wohin wir gehen, dass wir erkennen, auf welchem Weg wir gehen: beides vermögen wir nicht im Finstern […]. Wir werden ihn wohl suchen, aber nicht durch uns selber erlernen. Wir können ihn im Evangelium lernen: ‚Ich bin der Weg', sagt der Herr […]. Aber du fürchtest, dass du abirrest? Er fährt fort: ‚und die Wahrheit.' wer irrt in der Wahrheit! […] Du fürchtest zu sterben, bevor du hindurchgelangst? Ich bin ‚das Leben'. Ich bin, sagt Er, ‚der Weg, und die Wahrheit, und das Leben' (Joh 14,6); als spräche Er: Was fürchtest du? Du wandelst über mich hin, du wandelst in mir, du ruhst in mir […]."

[853] *Io. ev. tr.* LXXVI,1 (CCL 36,517,1–3;9–10): „Interrogantibus discipulis et eis magistro respondente iesu, etiam nos tamquam cum illis discimus, quando sanctum euangelium uel legimus uel audimus. […] simus cum ipsis tamquam interrogantes discipuli, communem que magistrum audiamus et nos."

> zu ihnen kommen; sie kommen durch Hilfeleistung, wir kommen durch Gehorchen; sie kommen durch Erleuchtung, wir kommen durch Anschauen; sie kommen durch Erfüllen, wir durch Erfassen, damit uns zuteil werde ihre nicht äußere, sondern innere Anschauung, und damit sie in uns nicht vorübergehend [*transitorius*], sondern ewig wohnen.[854]

In dieser Weise versteht Augustin die Präsenz Gottes im Menschen, und zwar nicht in transitiver, vergänglicher Weise – wie die sinnliche Anschauung –, sondern in der überzeitlichen Weise innerer Anschauung.

Augustin erklärt, dass das eine ewige Wort Gottes bei vielen Menschen zugleich anwesend gedacht werden kann, sofern die Differenz von Christus als Wort Gottes und den äußeren Worten Christi (die nur bei den Jüngern zu hören waren) beachtet wird. Als Wort des Vaters soll die Einzahl darauf verweisen, dass Christus der einzige Sohn des Vaters ist und nicht aus sich selbst ist. Worte in der Mehrzahl (Joh 14,23f.) stellen die Worte dar, mit denen Christus sich selbst den Vielen offenbart. In diesem Sinne kann Christus seine Worte sich selbst zuschreiben, sich selbst als Wort aber nur im Singular dem Vater zuschreiben. So werden anhand des Kriteriums von Einheit und Vielheit die Bedeutungen von „Wort" unterschieden (vgl. *io. ev. tr.* LXXVI,5).

[*io. ev. tr.* LXXVII,1] Augustin differenziert zwischen zwei verschiedenen Formen der Gegenwart: „*in vobis erit*" – der Heilige Geist *wird* in euch sein (Joh 14,17) – und „*apud vos manens*" – da ich bei euch bin (Joh 14,25). Die Gegenwart Gottes, die er für die Zukunft verheißt, ist die des innewohnenden Heiligen Geistes. Davon unterschieden ist die Gegenwart Christi im Fleische, als er gesprochen hat. Diese ist aber zugleich der Ausgangspunkt, um den Geist Gottes zu erkennen: „Ihr aber kennt ihn [Geist der Wahrheit], weil er bei euch bleibt und in euch sein wird." (Joh 14,17) Christus ist als solcher erkennbar, weil er als Redender fleischlich *bei* den Menschen ist und als Gott [Heiliger Geist] *in* den Menschen ist und innerlich die Wahrheit (das Wort) lehrt.

> ‚Das habe ich zu euch geredet, da ich bei euch bin'. Anders also ist jenes Wohnen, welches er als künftig versprach; anders aber dieses, welches er als gegenwärtig bezeichnet. Jenes ist geistig und wird innerlich den Geistern gegeben, dieses ist kör-

[854] *Io. ev. tr.* LXXVI,4 (CCL 36,519,6–13): „Ecce facit in sanctis cum patre et filio sanctus etiam spiritus mansionem; intus utique, tamquam deus in templo suo. deus trinitas, pater et filius et spiritus sanctus, ueniunt ad nos, dum uenimus ad eos: ueniunt subueniendo, uenimus obediendo; ueniunt illuminando, uenimus intuendo; ueniunt implendo, uenimus capiendo, ut sit nobis eorum non extraria uisio, sed interna; et in nobis eorum non transitoria mansio, sed aeterna."

perlich und wird äußerlich den Augen und Ohren gewährt. Jenes beseligt auf ewig die Befreiten, dieses sucht in der Zeit die zu Befreienden auf.[855]

Augustin geht also davon aus, dass die Gegenwart, die die Gläubigen mit Gott haben, nicht nur darin besteht, dass sie sich mit ihrem Wissen von Gott auf ihn beziehen können, sondern dass dieses Wissen die reale Gegenwart Gottes auf geistige Weise voraussetzt. Die Kenntnis Gottes scheint für Augustin in gewissem Sinne Gott selbst zu sein. Gott vermittelt sich also nicht nur fleischlich in der Inkarnation, sondern auch geistig in der Gabe des Heiligen Geistes. Gott gibt innerlich das Wissen um sich selbst.[856] Diese innere Gegenwart deckt sich mit der Präsenz des göttlichen Wortes im Geist und der aktiven Präsenz des inneren Lehrers – menschlicher und göttlicher Geist sind innerlich einander unmittelbar gegenwärtig.[857] Im Reich des erkannten Signifikats sind Menschengeist und Gottes Wort einander gegenwärtig.

---

[855] *Io. ev. tr.* LXXVII,1 (CCL 36,520,8–13): „Haec locutus sum uobis apud uos manens. illa itaque mansio alia est, quam promisit futuram; haec uero alia, quam praesentem esse testatur. illa spiritalis est, atque intrinsecus mentibus redditur, haec corporalis forinsecus oculis atque auribus exhibetur. illa in aeternum beatificat liberatos, haec in tempore uisitat liberandos."

[856] Vgl. *io. ev. tr.* LXXXV,3: „Suchen wir zu verstehen, Brüder, suchen wir zu verstehen, und der Herr bewirke in uns, daß wir es verstehen, er bewirke auch, daß wir das Verstandene tun."

[857] Dieses Schema erinnert in gewissem Umfang an die Verbundenheit des passiven und aktiven Intellekts bei Aristoteles, die auf menschlicher Seite als Möglichkeit und auf göttlicher Seite des aktiven Intellekts als Wirklichkeit, eine abstrakte Erkenntnis gemeinsam bewirken. Vgl. dementgegen Körner, Franz, „Abstraktion oder Illumination? Das ontologische Problem der augustinischen Sinneserkenntnis", in: *Recherches Augustiniennes* 2 (1962), S. 82–83: „Cogito intellectus nostri tota derivatur a sensu (*super boethium de trinitate quaest*. I art. I), Nichts ist im Intellekt, was nicht vorher im Sinnesorgan gewesen ist. […] [M]an [suchte] die Illuminationslehre des mit allen Fasern auf das Innere ausgerichteten Augustin allem zum Trotz immer wieder im Sinne jener ganz anders gearteten aristotelisch-thomistischen Abstraktionslehre umzuinterpretieren […], obwohl dies, vom intellectus agens abgesehen, doch nicht so sehr auf das Innere, als vielmehr auf das Äußere baut […]. Dabei hat Augustin unter der göttlichen Erleuchtung das von Gott erschaffene natürliche Erkenntnislicht, den intellectus agens, verstanden und keine besondere Einstrahlung." Körner weist zurecht daraufhin, dass Augustin nicht im thomistischen Sinne zu einem Aristoteliker uminterpretiert werden sollte. So auch: Jansen, Bernhard, „Zur Lehre des hl. Augustinus von dem Erkennen der Rationes aeternae", in: *Aurelius Augustinus, Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestag des hl. Augustinus*, Martin Grabmann, Joseph Mausbach (Hrsg.), Köln 1930, S. 111–136, hier: S. 128f. Diese Probleme liegen aber in der Aristoteles-Exegese selbst, insofern nicht klar ist, inwiefern Aristoteles nicht doch ein platonisches „Minimum" enthält, wenn er die abgetrennten Formen durch den Intellectus agens in der Seele (und nicht durch die Sinne) im Verstand verwirklicht sieht. Die Strukturverwandtschaft von intellectus agens und Illumination bei gleichzeitiger Abwesenheit der platonischen Anamnesislehre lässt Augustin zumindest nicht eindeutig als Ideenlehrer, sondern näher am Aristotelismus – oder zumindest als Zwischengestalt – erscheinen. Vgl. Beierwaltes, *Sprache*, S. 192: „Unser einziger Lehrer, so antwortet Augustinus nach Matthäus 23,10, ist Christus. Der ‚magister interior Christus' tritt an die Stelle der pla-

[*io. ev. tr.* LXXVII,2] „Der Heilige Geist […] wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (Joh 14,26). Augustin hält fest, dass der Sohn in gewissem Sinne das äußere Zeichen spricht [*dicere*] und der Heilige Geist das innere Verständnis lehrt [*docere*]. Dieses Verhältnis entspricht also dem von Signifikanten und Signifikat, wobei das Verstehen der Worte Christi, die über seine unsichtbare Gottheit aufklären, eine innere Gabe des Signifikats ist. Zugleich betont aber Augustin auch, dass diese Unterscheidung nur der Nennung nach verstanden werden darf, sodass gelernt wird, die drei Personen der Trinität zu unterscheiden.

> Spricht denn etwa der Sohn und lehrt der Heilige Geist, so daß wir, wenn der Sohn spricht, die Worte vernehmen, wenn aber der Heilige Geist lehrt, dieselben Worte verstehen? Als ob der Sohn ohne den Heiligen Geist sprechen oder der Heilige Geist ohne den Sohn lehren würde; oder aber als ob nicht auch der Sohn lehren und der Heilige Geist sprechen und, wenn Gott etwas spricht und lehrt, die Trinität selbst sprechen und lehren würde? Allein weil es eine Trinität ist, mußte er die einzelnen Personen derselben namhaft machen, und wir müssen sie getrennt hören, aber ungetrennt verstehen.[858]

Die Wirkung dieses Sprechens und Lehrens vollzieht nämlich immer die ganze Trinität, weshalb Christus auch Lehrer, der Heilige Geist und der Vater auch Sprechender genannt werden. Werden also die drei Personen getrennt betrachtet, so scheint die Dreiteilung Vater (Referent – *res*), Sohn (Signifikant – *dicere*), Heiliger Geist (Signifikat – *docere*) anwendbar zu sein. Wird die Gottheit allein betrachtet, dürfen die Wirkungen und Tätigkeit der Trinität nicht einzelnen Agenten zugeteilt werden, da die Trinität und jede Person alles immer gemeinsam wirken. Die zentrale Funktion des Heiligen Geistes, indem er das Verständnis Gottes lehrt, ist die Erinnerung und das, was der Inkarnierte im Fleische gesagt hat. Immer wenn also die Worte Christi verstanden werden, hat der Heilige Geist das Verständnis gewirkt – erleuchtet –, und die Aufgabe des Menschen ist, diese innerlich geoffenbarte Wahrheit zu erinnern. Das ist die philosophische Voraussetzung für

---

tonischen Anamnesis und des aristotelischen νοῦς in der ψυχή […]. Gott oder Christus als unwandelbare (prozessfreie) Wahrheit ist die letzte ontologische und logische Garantie der Evidenz. Über die Dinge in ihrer Gesamtheit aber, die wir verstehen wollen, befragen wir nicht eine von außen zu uns herdringende, sondern die von innen her unserem Geist vorstehende Wahrheit, vielleicht durch Worte zu dieser Befragung angeleitet.“

[858] *Io. ev. tr.* LXXVII,2 (CCL 36,520,4–11): „Numquidnam dicit filius, et docet spiritus sanctus, ut dicente filio uerba capiamus, docente autem spiritu sancto eadem uerba intellegamus? quasi dicat filius sine spiritu sancto, aut spiritus sanctus doceat sine filio; aut uero non et filius doceat et spiritus sanctus dicat, et cum deus aliquid dicit et docet, trinitas ipsa dicat et doceat? sed quoniam trinitas est, oportebat eius singulas insinuare personas, eam que nos distincte audire, inseparabiliter intellegere.“

einen traditionellen Wahrheitsbegriff, da die eingesehene Wahrheit sich als Signifikat immer auf die geschichtlichen und durch Tradition vergegenwärtigten Worte Christi rückbeziehen [*religare*] und wiederlesend [*relegere*] erinnert werden muss (*retr.* I,12,9). Wahrheitserkenntnis ist Erinnerung der Lehre Christi und kann unmöglich außerhalb seiner Worte eingesehen werden.[859] Die Erinnerung und Belehrung erfolgt durch die Zeichen, und die Zeichen sind als Heilige Schrift tradiert. Der einzige Zugang des Menschen zur Wahrheit führt für Augustin über die äußeren Zeichen der Tradition zur inneren Einsicht (Erinnerung) der Sache selbst, Christus, der die Lehre ist.

2 Über die Lehre des Sohnes nach tr. XXIX

[*io. ev. tr.* XXIX,2] Augustin greift die Stelle auf, in der sich „die Juden" darüber wundern, dass Christus lehrte, ohne die Schrift zu kennen (Joh 7,14–15). Die Verwunderung „der Juden" darüber, woher Christus die Worte kennt, ohne sie gelesen zu haben, gibt dem Lehrer Jesus „Gelegenheit, eine tiefere Wahrheit zu vermitteln".[860]

---

[859] Augustin versteht die Religion also auch als Erinnerungsarbeit, die Gottvergessenheit zu überwinden. Vgl. *gn. litt.* X,14,24: „Wenn sich aber die Seele nach und nach aus der Erstarrung dieses Vergessens loslöst, kann sie sich ihrem Gott zuwenden, kann sich sein Erbarmen und seine Wahrheit verdienen, und zwar erstens durch die Frömmigkeit der Bekehrung selbst und zweitens durch Beharrlichkeit der Beobachtung seiner Vorschrift." & vgl. *en. ps.* CI,1: „Denn was ist das Brot der Seele, wenn nicht das Wort Gottes […]. Iss es jetzt, der du es einst vergaßest. Aber es kam auch das Brot selbst, in dessen Leib du die Stimme deines Vergessens wiedererinnern und aus Armut schreien kannst, um Reichtum zu empfangen." Diese Auffassung erinnert sehr an Platons *Phaidros* St. 248–249, wo ebenfalls die Erinnerung an Geschautes, als Seelennahrung, den Menschen vergöttlicht. Vgl. zur Erinnerungsfunktion des Ritus *serm*. CCXVIII,B: „Jedoch diese alljährlich wiederkehrende Feier hält die Erinnerung an ein so überwältigendes Ereignis noch heller wach, denn das durch die Gottlosigkeit der Juden vor vielen Jahren an einem Ort verübte Vergehen, das sich vor ihren grausamen Augen abspielte, das soll nunmehr durch die Sicht des Glaubens auf dem ganzen Erdkreis so betrachtet werden, als ob es sich heute ereignete." Zitiert nach: Mayer, Cornelius, „Sermo 218B – Karfreitagspredigt". Quelle: https://www.augustinus.de/einfuehrung/texte-von-augustinus-mit-online-uebers/oesterlicher-festkreis/242-sermo-218b-karfreitagspredigt. Letzter Zugriff: 12.6.21. Vgl. *serm*. CCXX: „Was nämlich die Wahrheit als einmaliges Geschehen ankündigt, das erneuert die regelmäßig wiederkehrende Festfeier in den frommen Seelen. Die Wahrheit macht Geschehenes als solches offenbar, während die Festfeier das Geschehene nicht einfach wiederholt, sondern im Kult begeht, und es (auf diese Weise) dem Vergessen entreißt." Zitiert nach: Mayer, Cornelius, „Sermo 220 – Osterpredigt". Quelle: https://www.augustinus.de/einfuehrung/texte-von-augustinus-mit-online-uebers/oesterlicher-festkreis/387-sermo-220-osterpredigt. Letzter Zugriff: 12.6.21. Vgl. Söhngen, Gottlieb, „Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre", in: *Aurelius Augustinus, Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestag des hl. Augustinus*, Martin Grabmann, Joseph Mausbach (Hrsg.), Köln 1930, S. 367–394, hier: S. 393f.

[860] *Io. ev. tr.* XXIX,2 (CCL 36,285,13–14): „Eorum autem admiratio magistro facta est insinuandae altius ueritatis occasio."

Die Enthüllung der wahren Bedeutung des Alten Testaments in der Inkarnation bedeutet für Augustin zugleich das „Sterben" der „jüdischen", d. h. wörtlichen Schriftauffassung. Hildebrand hat festgestellt, dass diese theologischen Position des Römerbriefkommentars von Origenes[861] entnommen ist: „Before the Incarnation, the literal law lived because it was a shadow of future things: 'the earthly Jerusalem was a type and image of heavenly worship,' and the altar, the priesthood and the literal meaning of the law remained significant. However. The presence of the Word in the flesh overturned the old cult, and the first husband, the law to the letter, died [Vgl. Anm. 5: Origenes Comm. in Ep. Ad Rom. 6,7 (PG 14,107,29)]."[862]

[*io. ev. tr.* XXIX,3] „Meine Lehre stammt nicht von mir, sondern von dem, der mich gesandt hat" (Joh 7,16). Augustin legt die Antwort, die Christus den verwunderten Juden gegeben hat, mit Joh 1,1 aus. Diese Antwort beinhaltet jedoch einen inneren Gegensatz [*contrarius*]. Christus sagt nämlich: *Meine* Lehre ist *nicht meine* Lehre. Augustin geht wiederum von einem scheinbaren Widerspruch der biblischen Aussage aus, um eine tiefere Auslegung zu finden. In diesem Zuge zieht er die folgende Aussage heran: „das Wort war bei Gott, das Wort war Gott". Und erklärt: „Welches ist also die Lehre des Vaters, wenn nicht das Wort des Vaters? Christus selbst also ist die Lehre des Vaters, wenn er das Wort des Vaters ist."[863] Für Augustin bedeutet das Lehren, zu erklären, wie Zeichen zu verwenden sind, damit sie auf ein inneres Wort hinweisen (*gn. litt.* XII,8,19).[864] Indem Christus sich selbst anzeigt (als ultimatives Zeichen) und den Gottvater „bezeichnet", ist er als Sprechender der Lehrer und Vermittler des Besprochenen (Sache). Er ist selbst die Lehre, die sich enthält (*trin.* II,2,4). Christus erklärt sich selbst in seinen zwei Naturen durch diese zwei Naturen: „Christus selbst also ist die Lehre des Vaters, wenn er das Wort des Vaters ist. Allein weil das Wort nicht Wort von niemand sein kann, sondern von jemand, so nannte er sowohl seine Lehre sich selbst als auch nicht die seine, weil er das Wort des Vaters ist."[865] Das Wort ist Wort von jemandem, *ist* aber

---

[861] Vgl. Hildebrand, Stephan M., „The Letter Kills but the Spirit Gives Life: Romans 7 in the Early Works of Augustine and in Rufinus's Translation of Origen's Commentary", in: *Augustinian Studies* 31/1 (2000), S. 19–39, hier: S. 19: „Augustine had read Origen's Commentary on Romans, but not before 407."

[862] Hildebrand, Stephan M., „The Letter Kills but the Spirit Gives Life: Romans 7 in the Early Works of Augustine and in Rufinus's Translation of Origen's Commentary", in: *Augustinian Studies* 31/1 (2000), S. 19–39, hier: S. 20.

[863] *Io. ev. tr.* XXIX,3 (CCL 36,285,17–19): „Quae est ergo doctrina patris, nisi uerbum patris? ipse ergo christus doctrina patris, si uerbum patris."

[864] Vgl. *doctr. chr.* I,2,2,4: „Jede Unterweisung bezieht sich auf Dinge oder auf Zeichen, aber Dinge werden durch Zeichen gelernt."

[865] *Io. ev. tr*. XXIX,3 (CCL 36,285,18–21): „Ipse ergo christus doctrina patris, si uerbum patris. sed quia uerbum non potest esse nullius, sed alicuius, et suam doctrinam dixit, seipsum, et non suam, quia patris est uerbum." Vgl. *io. ev. tr.* LIV,2: „Dies haben wir so verstanden, er habe seine Lehre das Wort des Vaters genannt, welches er selbst ist, und habe durch die Worte: ‚Meine Lehre ist nicht die meinige, sondern dessen, der mich gesandt hat', angedeutet, daß er

zugleich dasjenige, von dem es ist. Weil Christus Wort vom Vater – Gott von Gott – ist, ist er identisch mit der Lehre. Zugleich kann er diese als seine Lehre bezeichnen und zugleich als die Lehre vom Vater (also nicht als seine Lehre). Ähnlich könnte formuliert werden: „Meine Sohnschaft ist nicht meine, sondern von dem Vater, der mich gezeugt hat."[866] Insofern Christus die Lehre des Vaters ist, ist er in sich selbst, wovon die ganze Heilige Schrift spricht – und verständlicherweise muss Christus, um sich selbst zu kennen und auszulegen, nicht zunächst die Schrift gelesen haben – was die Frage aus *tr*. XXIX,2 beantwortet.

[*io. ev. tr.* XXIX,4] Alle Zeichen, die durch Töne (oder Buchstaben) ausgedrückt werden, bezeichnen etwas, das nicht Ton (oder Buchstabe) ist. Augustin bemerkt, Christus habe nicht gewollt, dass der Glauben zu den zwei Silben [*de-us*] gelangt, um sie anzubeten. Vielmehr wird das angebetet, was diese Silbe *deus* bezeichnet.

> Das Wort also ist sowohl Gott als auch das Wort einer unwandelbaren, nicht in Silben erklingenden und vergehenden, sondern zugleich mit dem Vater bleibenden Lehre, zu der als einer bleibenden wir uns hinwenden sollen, gemahnt durch die verhallenden Töne. Denn nicht so mahnt uns das, was vergeht, daß es uns zum Vergänglichen ruft. Wir werden gemahnt, Gott zu lieben. […] Dies also ist in der Lehre groß, hoch und ewig, was bleibt; dahin ruft alles, was zeitlich vergeht, wenn es ein richtiges Zeichen ist und nicht lügenhaft vorgebracht wird. Denn alle Zeichen, die wir durch Töne ausdrücken, bezeichnen etwas, was nicht der Ton ist. […] So habet acht auf die Lehre Christi, und ihr werdet zum Worte Gottes gelangen; wenn ihr aber zum Worte Gottes gelangt seid, so beachtet: „Gott war das Wort", und ihr werdet sehen, daß mit Recht gesagt ist: „Meine Lehre"; erwäget auch, wessen das Wort ist, und ihr werdet sehen, daß zutreffend gesagt ist: „nicht die meine".[867]

---

nicht von sich selbst sei, sondern den Ursprung in einem anderen habe. Denn er ist Gott von Gott, der Sohn des Vaters; der Vater aber ist nicht Gott von Gott, sondern Gott, der Vater des Sohnes."

[866] Vgl. Ratzinger, Joseph, *Einführung in das Christentum*, München 2011, S. 176–177: „Augustinus hat am Paradox dieses Satzes die Paradoxie des christlichen Gottesbildes und der christlichen Existenz erhellt. […] [W]as ist nun eigentlich die ‚Lehre' Jesu, die zugleich sein und nicht sein ist? Jesus ist ‚Wort', und so zeigt sich, dass seine Lehre er selber ist. Wenn man von dieser Einsicht her den Satz noch einmal liest, dann sagt er: Ich bin gar nicht bloß Ich; ich bin gar nicht mein, sondern mein Ich ist eines anderen. Und damit sind wir über die Christologie hinaus bei uns selbst angelangt: ‚Quid tam tuum quam tu, quid tam non tuum quam tu – was ist so sehr dein wie du selbst und was ist so wenig dein wie du selbst?' [*io. ev. tr.* XXXIX,3]."

[867] *Io. ev. tr.* XXIX,4 (CCL 36,286,1–5;11–15;21–26): „Uerbum ergo et deus est, et doctrinae stabilis uerbum est, non sonabilis per syllabas et uolatilis, sed manentis cum patre, ad quam conuertamur manentem, sonis transeuntibus admoniti. non enim nos ita admonet quod transit, ut ad transitoria uocet. admonemur ut diligamus deum. […] hoc est ergo in doctrina magnum, altum et aeternum quod manet; quo uocant omnia quae temporaliter transeunt, quando bene significant, nec mendaciter proferuntur. omnia quippe signa quae proferimus sonis, aliquid significant quod non est sonus. […] sic intendite doctrinam christi, et peruenietis ad uerbum

Die äußeren Zeichen vergehen zwar, aber sie ermahnen in ihrer Vergänglichkeit, auf einen unvergänglichen Referenten aufmerksam zu werden. In ähnlicher Weise wird alles Vergängliche auf eine unvergängliche Substanz zurückgeführt. Diese Unvergänglichkeit ist im Sohn identisch mit der bleibenden Lehre im Sohn. Wer sich also dem unvergänglichen Wort durch die jesuanische Verkündigung vergänglicher Worte zuwendet, der gelangt zum ewigen Wort Gottes und nimmt Teil an der Unvergänglichkeit Gottes. Die Vermittlung des Vaters durch den Sohn setzt die trinitarische Gleichheit der Personen [*deum de deo*] voraus und die Zweinaturenlehre Christi. Durch die Lehre des Sohnes zum ewigen Wort zu gelangen (das als ewiges Signifikat von den zeitlichen Signifikanten unterschieden wurde) setzt voraus, dass der Sohn die wesentliche Lehre (Intention) des Vaters (Objekt) ist und Vater und Sohn tatsächlich gleichen Wesens sind (*io. ev. tr.* XXIX,5) – was wiederum der primäre Inhalt der Verkündigung Jesu im Johannesevangelium ist. Somit entsprechen sich die Form der wörtlichen Offenbarung und der Inhalt der Offenbarung – das göttliche Wort.

[*io. ev. tr.* XXIX,6] Augustin sieht seine eigene Predigt sowie den biblischen Text nur als Hilfe äußerer Zeichen an, die das Verstehen nicht erzeugen können. Wenn die Worte aber nicht verstanden werden, dann empfiehlt Christus zunächst den Glauben (Joh 7,17). Für Augustin ist mit Jes 7,9 der Glaube Voraussetzung des Verstehens, und das Verstehen ist Lohn des Glaubens: Man glaubt, um zu verstehen [*crede ut intellegas*].[868] Deshalb soll nicht verstanden werden, um zu glauben (was jeder Form persuasiver Mission den Boden entzieht), sondern es soll geglaubt werden, um zu verstehen (was unverfügbare Gnade voraussetzt). Den Glauben findet Gott aber nur in der Seele (sodass er das Verstehen gibt), wenn er zuerst gegeben hat, was er finden will. Der Anfang des Glaubens liegt bei Gott.[869] Einen rational hypothetischen Glauben kann der Mensch selbst formen, und diesen teilt er auch mit den Dämonen (*fides quae*). Der Glaube, der durch die Liebe wirkt (*fides qua*[870]), muss als Liebe von Gott geschenkt worden sein. Zu glauben, dass Gott

---

dei; cum autem perueneritis ad uerbum dei, intendite, deus erat uerbum; et uidebitis uerum dictum esse: mea doctrina; intendite etiam cuius est uerbum, et uidebitis recte dictum esse: non est mea."

868 Vgl. *io. ev. tr.* XXIX,6: „Suche also nicht zu verstehen, um zu glauben, sondern glaube, um zu verstehen."

869 Vgl. Lorenz, *Gnade*, S. 51: „Die Autorität – und die stärkste Autorität ist die durch Wunder und Prophetie beglaubigte Autorität Christi – vermittelt ein der eignen Erfahrung nicht zugängliches Wissen, das freilich, da es ein vermitteltes Wissen ist, nur geglaubt werden kann. Die Aussage der Autorität wird geglaubt. Das ist das später von Augustin so genannt ‚initium fidei', der Glaube als Anfang zum Erkennen [trin. IX,1,1]." & Vgl. Augustinus, *praed. sanct.* 2,5: „Unsere Fähigkeit, den Anfang des Glaubens zu setzen, stammt vielmehr aus Gott."

870 Der Glaube, durch den geglaubt wird, ist durch die Liebe bestimmt. So definiert Augustin den Glauben als: „mit Zustimmung zu denken" (*praed. sanct.* 2,5). Der bejahende Wille ist aber die Liebe. Der Unterschied von Dämonenglauben und wahrem Glauben ist die Liebe.

bloß existiert, ist kein Glaube rationaler Einsicht; Gott aber als Gott zu lieben ist ein Akt desjenigen, der die Lehre verstanden hat.

> Nicht jeder beliebige Glaube, sondern ‚der Glaube, der durch die Liebe wirkt'; dieser sei in dir, und du wirst die Lehre verstehen. Was denn wirst du verstehen? Daß diese ‚Lehre nicht die meine ist, sondern die Lehre dessen, der mich gesandt hat', d. h. du wirst erkennen, daß Christus der Sohn Gottes, welcher die Lehre des Vaters ist, nicht aus sich selbst ist, sondern der Sohn des Vaters ist.[871]

Das Verstehen der Lehre, i.e. die Einsicht darin, dass der Sohn dem Vater gleich ist und der Sohn die Lehre ist, ergibt sich erst als innere Offenlegung des wahren Sinnes der äußeren Worte. Der Glaube kann also nur dann erfolgen, wenn Christus sich seinem Geliebten selbst zu erkennen gibt[872] und die Worte in Liebe Zustimmung erfahren.

3 Die inkarnatorische Hermeneutik

Die zwei Naturen und die Auslegung der Schrift

[*io. ev. tr.* XXI,1] Augustin will in diesem *tractatus* seinen Zuhörern die Bedingungen erklären, unter denen das Wort Gottes verstanden werden kann.[873] „Denn besser ist nicht wissen als irren, aber wissen ist besser als nicht wissen."[874] Augustin will also ein *Wissen* vermitteln oder zumindest vor Irrtum bewahren. Noch ist es nämlich dem Menschen nicht möglich, einfach zur Wahrheit überzugehen [*non potuerimus interim pervenire ad veritatem*]. Was kann dieses Wissen beinhalten? Was ist der Mensch selbst, der dieses Wissen haben soll [*Quid enim simus*]?

> Deshalb müssen wir vor allem danach trachten, zu wissen; wenn wir es vermögen, Gott sei Dank; wenn wir aber vorläufig nicht imstande sind, zur Wahrheit zu gelangen, wollen wir nicht auf falsche Wege uns begeben. Denn was wir sind und was wir behandeln, müssen wir erwägen. Wir sind Menschen, die Fleisch tragen, die in diesem Leben wandeln, und wenn wir auch bereits aus dem Samen des Wortes

[871] *Io. ev. tr.* XXIX,6 (CCL 36,287,45–50): „Non qualiscumque fides, sed fides quae per dilectionem operatur; haec in te sit, et intelleges de doctrina. quid enim intelleges? quia doctrina ista non est mea, sed eius qui misit me; id est, intelleges quia christus filius dei, qui est doctrina patris, non est ex seipso, sed filius est patris."

[872] Vgl. *io. ev. tr.* XXIX,6: „Dies also ist der Glaube, welchen Gott von uns verlangt, und er findet nicht, was er verlangt, wenn er nicht zuerst gibt, was er finden möchte."

[873] Dieser gehört ebenfalls zu den eingefügten tr. XX–XXII, was diese einleitende Fragestellung so spät im *tractatus* erklärt und die erneute Erklärung von Joh 5.

[874] *Io. ev. tr.* XXI,1 (CCL 36,211,10–11): „Melius est enim nescire, quam errare; sed scire est melius quam nescire."

> Gottes wiedergeboren sind, so sind wir doch in Christus so erneuert, daß wir nicht gänzlich von Adam frei geworden sind.[875]

Der Mensch lebt in einer irdischen Existenz, beschwert durch das Fleisch, was hier die Bindung der Erkenntnis an sinnliche und körperliche Bedingungen bedeutet. Auch wenn schon der Samen des göttlichen Wortes [*semine verbi Dei*] aufgenommen und das Innere durch geistige Erkenntnis erneuert wurde [*innovare*], bleibt der Mensch existenziell und epistemologisch „Adam". Christus, der wahre Lehrmeister [*magister*], führt den Menschen durch seine Lehre zur Unsterblichkeit. Wenn er also das göttliche Wort schauen lernt, d. h. zur *sapientia* gelangt, indem er die Worte des Evangelisten wahrhaftig versteht, dann ist er erleuchtet und in seinem Geist erneuert worden.[876] „Aber dies [Lehre] redete er [Christus] als Mensch zu Menschen; als Gott verborgen, als Mensch sichtbar, um die sichtbaren Menschen zu Göttern zu machen, und als Sohn Gottes, der Menschenkind geworden, um die Menschenkinder zu Gotteskinder zu machen."[877] Die Weisheit, in der der Mensch vollendet wird, wird in seinen Worten erkannt bzw. anerkannt [*verbis agnoscere*]. Die geistige Wahrheit (Wort) ist Fleisch geworden, um als Fleischgewordener zu fleischlichen Menschen zu kommen, d. h. um gewissermaßen auf ihrer epistemologischen Ebene durch äußere und sinnfällige Worte die Menschen aus ihrer Äußerlichkeit (Adam) zur inneren Wahrheit zu führen (erneuert nach ihrem Bild).[878]

---

[875] *Io. ev. tr.* XXI,1 (CCL 36,211,10–212,18): „Itaque ante omnia conari debemus ut sciamus; si potuerimus, deo gratias; si autem non potuerimus interim peruenire ad ueritatem, non eamus ad falsitatem. quid enim simus, et quid tractemus, considerare debemus. homines sumus carnem portantes, in hac uita ambulantes; et si iam de semine uerbi dei renati, tamen ita in christo innouati, ut nondum penitus ab adam exspoliati."

[876] Warnach, *Erleuchtung,* S. 431: „Das Erkennen ist nämlich für Augustinus nicht bloß ein Erfassen im abstrakten Begriff, vielmehr ein Schauen der Sache selbst, wie sie der Seele geistig gegenwärtig ist." Das Verstehen des Textes ist als partielle Schau des Referenten der Heiligen Schrift zu verstehen; das Geschaute im Geist ist aber das Signifikat.

[877] *Io. ev. tr.* XXI,1 (CCL 36,212,32–35): „Sed loquebatur ista homo hominibus; deus occultus, homo manifestus, ut manifestos homines faceret deos; et filius dei, factus hominis filius, ut hominum filios faceret filios dei."

[878] Vgl. *gn. litt.* I,4,9: „Die Unvollendetheit in ihrer Unähnlichkeit gegenüber dem, was das Höchste und Allererste ist, trachtet infolge einer gewissen Ungeformtheit zum Nichts. Sie deckt sich nicht mit der Form des dem Vater anhangenden Wortes, durch das Gott in seiner Ewigkeit alles sagt. Spricht er doch weder mit dem Ton der Stimme noch mit einer die Zeiten der Töne bestimmenden Überlegung, sondern durch ein mit ihm gleich ewiges Licht seiner aus ihm geborenen Weisheit. Und diese Unvollendetheit erlangt ihre Ähnlichkeit mit der Form des Wortes erst dann, wenn sie für immer und unveränderlich dem Vater anhangt, wenn sie als solche durch die ihr gemäße Hinwendung zu dem, was wahr und immer ist, das heißt zum Schöpfer ihrer Substanz, Form annimmt und zur vollendeten Kreatur wird. So gesehen, erkennen wir in dem, was die Schrift erzählt: ‚Gott sprach: Es werde', Gottes unkörperlichen Ausspruch in der Natur seines gleichewigen Wortes, das zurückruft, zu ihm die unvollendete

[*io. ev. tr.* XXI,3] Augustin weiß, dass das, was er zu erklären hat, vielleicht gar nicht denkbar – oder vielleicht noch nicht einmal auszusprechen – ist. Wenn seine Worte Wahrheit vermitteln, dann nur, wenn Gott diese selbst gibt und die Bedeutung der Worte inspiriert [*inspirare*].[879] Es besteht ein großer Unterschied zwischen den Menschen, die Gott erkennen wollen, und Gott, der erkannt werden soll. Zwar ist Christus Mensch geworden, um diese Differenz zu überbrücken, dadurch wird sie aber niemals aufgehoben. Christus ist der Zeugung nach Gottes Sohn, die Gläubigen sind es durch Adoption.

> Allein dennoch ist er nicht, wie Christi Vater, so unser Vater; denn nie hat uns Christus so mit sich verbunden, daß er keinen Unterschied machte zwischen uns und ihm. Denn er ist der dem Vater gleiche Sohn, er ist ewig wie der Vater und gleichewig mit dem Vater; wir aber sind durch den Sohn ins Dasein getreten, durch den Eingeborenen an Kindes Statt angenommen worden. […] Er verbindet so, daß er unterscheidet; er unterscheidet so, daß er nicht trennt. Eins sollten wir nach seinem Willen sein in ihm, eins [sind] aber der Vater und er.[880]

Christus verbindet Gott und die Menschen, indem er sie unterscheidet [*iungit ut distinguat*]; er unterscheidet aber so, dass er nicht trennt [*sic distinguit ut non seiungat*]. Sowohl im Verbinden als auch im Trennen ist die Einheit vorauszusetzen: „Also will ich sowohl im Trennen als auch im Verbinden die Eins und liebe die Eins. Aber wenn ich teile, will ich die gereinigte Einheit, wenn ich verbinde, die ganze."[881] Der Sohn ist vollkommen eins mit dem Vater, und die Gemeinschaft des Menschen mit Gott erfolgt, indem die Menschen eins werden in Christus, indem

---

Kreatur, auf dass sie nicht ungeformt sei, sondern geformt werde, so wie die anderen Werke der Schöpfung auch, die der heilige Verfasser in der ihnen gebührenden Ordnung aufzählt. In dieser Hinwendung und Formung stellt die Kreatur auf ihre Weise nachahmend Gott, das Wort, dar, das heißt den Sohn Gottes, der immer dem Vater anhangt in völliger Ähnlichkeit und Wesensgleichheit, in der er und der Vater eines sind. […] Damit wird gezeigt, dass die Vollendung der Kreatur durch das Wort erfolgt, indem sie zum Schöpfer zurückgerufen wird, um ihm anhangend, geformt zu werden und nachzuahmen nach Maßgabe ihrer Art die Form, die ewig unveränderlich vereinigt ist mit dem Vater und zugleich dasselbe ist wie er."

[879] Vgl. Dassmann, *Überlegungen*, S. 260: „Augustinus behandelt mit diesen Sätzen [io. ev. tr. XXI,3] nicht nur ein Ungenügen der Schrift, das mit der Analogie alles Sprechens über Gott notwendig gegeben ist, sondern eine Insuffizienz, die aber nicht etwa durch die mündliche Tradition, sondern allein in der inneren Erfahrung des Menschen durch den wortlos redenden Geist übertroffen werden kann [Anm 15: Derselben Auffassung ist Origenes, Comment. In Ioh. 13,5]."

[880] *Io. ev. tr.* XXI,3 (CCL 36,213,15–18;52–54): „Enim christus ita nos coniunxit, ut nullam distinctionem faceret inter nos et se. ille enim filius aequalis patri, ille aeternus cum patre, patri que coaeternus; nos autem facti per filium, adoptati per unicum. […] sic iungit ut distinguat, sic distinguit ut non seiungat. unum nos uult esse in se, unum autem patrem et se."

[881] *Ord.* II,48 (Fuhrer/Adam 178,10–12): „Ergo et in discernendo et in conectendo unum volo et unum amo, sed cum discerno, purgatum, cum conecto, integrum volo."

er sie unterscheidet. Dadurch werden die Menschen aber Gott nicht schlechthin gleich [*Unum nos vult esse in se, unum autem Patrem et se*]. Der kategoriale Unterschied bleibt strikt gewahrt, während zugleich vorausgesetzt ist, dass er in Christus überwunden wird. Der Zweck der Menschwerdung besteht also nicht in der Grenzauflösung, sondern in der Grenzüberwindung; die Menschen werden gottähnlich, nicht gottgleich. Der Unterschied von Mensch und Gott bleibt gegeben – sonst würden Demut, Lob, Ehrfurcht sinnlos –, jedoch wird die Grenze überwunden, damit die Menschen in die Gegenwart (nicht Identität) mit dem Prinzip ihres Lebens und Denkens gelangen.

[*io. ev. tr.* XXI,9] Es besteht ein unendlicher Unterschied von Mensch und Gott. Gott ist aber Mensch geworden, den Menschen nahe geworden, „damit er sei, was wir sind und wir in ihm". Der Zweck ist, dass dem Menschen Gott gezeigt wird, und dies wiederum bedeutet, dass durch Christus Gott gelehrt (gezeigt) wird:

> Wenn also der Vater den Gliedern Christi etwas zeigt, so zeigt er es Christo. Es geschieht ein großes, aber doch wahres Wunder: es wird Christo gezeigt, was Christus wußte, und es wird Christo durch Christus gezeigt. Es ist etwas Wunderbares und Großes, aber die Schrift drückt sich so aus. […] Es zeigt nämlich das Haupt, damit die Glieder sehen, und es lehrt das Haupt, damit die Glieder lernen; ein Mensch jedoch sind Haupt und Glieder. Er wollte [sich] nicht trennen, sondern ließ sich herbei [hat sich gewürdigt], sich uns anzuschließen.[882]

Was Christus durch sich selbst lehrt, ist inhaltlich sein Wissen um seine wahre Natur. Das bringt Augustin auf die Formel: „*ostenditur Christo quod noverat Christus, et ostenditur Christo per Christum*", Christus wird durch Christus gezeigt. Christus lehrt sich durch sein Zeigen, i.e. seine Fleischwerdung selbst, und zwar seinen fleischlichen Gliedern, worunter nach Augustin die Kirchenmitglieder zu verstehen sind. Der Menschgewordene ist also gewissermaßen ein *ultimatives Zeichen*[883], das auf sich verweist und die beiden Naturen – die Einheit von *res* und *signum* – darstellt:

---

[882] *Io. ev. tr.* XXI,9 (CCL 36,217,1–5;16–18): „Cum ergo ostendit pater membris christi, christo ostendit. fit quoddam miraculum magnum, sed tamen uerum: ostenditur christo quod nouerat christus, et ostenditur christo per christum. res mira est et magna, sed scriptura sic loquitur. […] demonstrat enim caput ut membra uideant, et docet caput ut membra discant; unus tamen homo caput et membra. noluit se separare, sed dignatus est adglutinari."

[883] Vgl. Origenes, *In Mattaeum tomus*, XIV,7,289,20. Zitiert nach: Origenes, *Matthäuserklärungen* I Die griechisch erhaltenen Tomoi, Erich Klostermann (Hrsg.), Leipzig 1935. Der Gedanke der αὐτοβασιλεία, wonach Christus selbst der Gegenstand seiner Verkündigung (Reich Gottes) ist, scheint sehr ähnlich zu sein mit der semantischen Auffassung der Fleischwerdung. Gott wird Fleisch, um sich mit diesem selbst zu bezeichnen und zu offenbaren. Vgl. *io. ev. tr.* XLVII,3: „Wenn er sich predigt und dadurch, daß er predigt, zu dir eingeht, so geht er durch sich zu dir ein."

> Das ist dieses gegenseitige Gespräch: zeige dich Ihm, dem Wissenden an und Er zeigt Sich dir, dem Nichtwissenden an. Angenehm ist Ihm dein Bekenntnis, angenehm ist dir Seine Gnade. Er sagt Sich dir. Wodurch sagt Er Sich dir? Durch das Wort. Welches Wort? Christus. In einem zugleich spricht Er zu dir und sagt Er Sich dir […]. Weil Christus gesandt worden ist, hat er sich selbst ausgesprochen.[884]

Jedes Zeichen zeigt bei Augustin sich selbst als solches und seine Bedeutung an. Bei Christus ist aber die Bedeutung nicht verschieden von ihm selbst: Er ist ein selbstreflexives Zeichen. Signifikant und Signifikat sind eins, ebenso wie das Fleisch und das Wort eins sind. Es zeigt das göttliche Wort seinen fleischlichen Gliedern (Kirche) sich selbst.

> Augustine's theory of signification is intimately connected with his understanding of Christ as sign. […] Augustine sees the Incarnation as the primary model for signification, for this path from the physical to the spiritual, from the signum to the res. Language and sign reflect the way of Christ; the flesh of Christi, able to be apprehended by the senses, is the sign of the Word who was with God in the beginning and who is God.[885]

Augustin führt als Beispiel an, dass Christus seinen Gliedern sich selbst zeigt, wie die Augen der Hand zeigen, wohin sie gehen soll. In dieser Weise sind auch Christus und seine Kirche ein Leib, und die Lehre, die der Sohn selbst als ultimatives Zeichen[886] darstellt, ist das Zeigen des Johannes.[887] Die Kirche ist damit nicht nur selbst Zeichen, sondern das Geschehen der gesamten Religion kann als Hermeneutik, als eine Offenlegung von Bedeutung und als Zeigen, d. h. als Lehren verstanden werden. Auch wenn Religion, Heilige Schrift, Sakramente und die Kirche selbst alle in der großen „Lehrveranstaltung" der Offenbarung ihren signifikativen

---

[884] *En. ps.* CIII,4,18 (CCL 40,1534,14–19): „Ipsa est mutua disputatio quam dixi: indica te ei scienti, et indicat se tibi nescienti. suauis est ei confessio tua, suauis est tibi gratia ipsius. dixit se tibi. unde se tibi dixit? per uerbum. quod uerbum? christum. et tibi dixit, et se dixit. quia misit christum, seipsum dixit."

[885] Norris, *sign,* S. 215.

[886] Vgl. Norris, *sign,* S. 217: „The Word in flesh is the sign above all signs that is the basis for Augustine's understanding of both sign and relation."

[887] Vgl. *io. ev. tr.* XXI,12: „Und warum sind sie gesagt, als um bekannt zu werden? Warum ertönen sie, als um gehört zu werden? Warum wurden sie gehört, als um verstanden zu werden? Er stärke uns also und gebe uns etwas, soviel er sich würdigt; und wenn wir noch nicht bis zur Quelle vordringen, so laßt uns vom Bächlein trinken. Siehe, Johannes selbst floß uns wie ein Bächlein daher, führte zu uns herab von der Höhe das Wort, erniedrigte und breitete es gewissermaßen aus, damit wir nicht erschrecken vor dem Hohen, sondern zu dem Niedrigen hinzutreten."

Charakter haben[888], vergisst Augustin auch in dieser äußert dominanten religiösen Semantik nie, dass eigentlich eine *res* durch die Zeichen vermittelt werden soll: die Liebe, die Gottheit Jesu, die Kirche, die Wahrheit, das Leben. Die Methode der christlichen Religion ist von ihrem Ursprung, d. h. von der Inkarnation her, Hermeneutik, um das Fleisch Christi „lesen" und „übersetzen" zu können. Die Sache der Religion ist aber nicht Zeichen, sondern metaphysische Realität (das Wort Gottes, in dem Leben und Wahrheit ist). Es handelt sich nicht einfach um eine Sprachschule, sondern um eine Hermeneutik der Sachkunde.

[*io. ev. tr.* XXXI,3] Die Inkarnation ist der methodische Maßstab der Auslegung des Textes. Sofern beide Naturen Christi erkannt und damit auch Vater und Sohn in ihrer Gemeinschaft erkannt wurden, müssen die Zeichen der Schrift von ihrer Sache her unterschieden werden. Augustin entfaltet diese Methode anhand zweier widersprüchlicher Aussagen: Aus der Prophetie ist bekannt, woher der Messias stammt (Joh 7,27), während zugleich nicht bekannt ist, woher er stammt (Jes 53,8). Christus erfüllte in sich beide Prophetien – zu wissen, woher er sei, und nicht zu wissen, woher er sei (Joh 7,27–28). Nach der äußeren Erscheinung (*forma servi*) ist sein Ursprung in Bethlehem bekannt – weshalb „die Juden" meinten, dass sie seinen fleischlichen Ursprung kennen und er nicht der Messias sein kann, da sein Ursprung [*generatio*] nicht bekannt ist.

> Ihr kennet mich und ihr kennet mich nicht; das heißt soviel als: Woher ich bin, wisset ihr, und woher ich bin, wisset ihr nicht. Woher ich bin, wisset ihr, Jesus von Nazareth, dessen Eltern ihr auch kennet. Denn nur die jungfräuliche Geburt war dabei unbekannt, wofür jedoch der Gemahl Zeuge war; denn der konnte es getreulich bezeugen, der da wie ein Ehemann auch hätte eifern können.[889]

Der verborgenen Gottheit nach (*forma dei*) sagte Christus selbst, dass sein Ursprung unbekannt sei, insofern nur der eingeborene Sohn den Vater kennt (Joh 1,18).[890] Durch die hermeneutische Anwendung der Zweinaturenlehre wird die scheinbar widersprüchliche Auffassung des Ursprungs des Messias gelöst und zu-

---

[888] Vgl. Loewen, *scripture,* S. 221: „We have observed that Scripture, within the movement and thought of the organic whole of Augustine's theology, is best conceptualized as authority, and that, furthermore, its authority is inseparably fused with its churchly context, its signifying function, and with the interiority of faith-knowledge."

[889] *Io. ev. tr.* XXXI,3 (CCL 36,295,5–12): „Et me scitis, et me nescitis; hoc est dicere: et unde sim scitis, et unde sim nescitis. unde sim scitis, iesum a nazareth, cuius etiam parentes nostis. solus enim in hac causa latebat uirginis partus, cui tamen testis erat maritus; ipse enim hoc poterat fideliter indicare, qui posset maritaliter et zelare."

[890] *Io. ev. tr.* XXXI,10 (CCL 36,299,17–18): „Unde hoc cordi humano cogitare, nedum lingua explicare?" Den Ursprungsort (Vater) des Sohnes kann niemand denken noch ausdrücken. Dementsprechend trifft „die Juden" (hier wieder symbolisch als die fleischlich Erkennenden zu verstehen) lediglich das Unvermögen natürlicher Bedingungen menschlicher Erkenntnis.

gleich die Fehleinschätzung „der Juden" offengelegt. Gott kann als solcher bekannt werden, weil der Sohn ihn als seinen Vater anzeigt bzw. bezeichnet und auf diese Weise den Unterschied seiner beiden Naturen in sich offenlegt. Dieser Sachverhalt wird im nizänischen Credo den Sohn betreffend durch „Licht vom Licht" und „Gott von Gott" bekannt (*io. ev. tr.* XXXI,4). Christus ist gewissermaßen Objekt und hermeneutisches Prinzip seiner selbst: Er lehrt durch seine beiden Naturen – Fleisch/Mensch (Signifikant) und Gott (Signifikat) – sowohl die Natur Gottes als auch die angemessene Unterscheidung zu einer christlichen bzw. inkarnatorischen Hermeneutik.

Folglich ist für Augustin unter Voraussetzung der Inkarnation eine ihr angemessene Hermeneutik vonnöten: Wenn Gott im Fleisch erschienen ist, dann muss in der Heiligen Schrift ein metaphysisches Signifikat freigelegt werden. Der geistliche Sinn hängt also an der göttlichen Natur Christi. Christus lehrt durch sich selbst als ultimatives Zeichen die Auslegung seiner Worte. Er macht sich zum Referenzpunkt seiner selbstbezogenen Hermeneutik. Es gibt also eine Bibelhermeneutik, die sich aus dem primären Subjekt (Christus) der Bibel ableitet. Die Hermeneutik der christlichen Religion kann also nicht aus ihrer Binnenlogik willkürlich bestimmt werden, sondern steht in einer Interdependenz zu ihrem Prinzip (Christus) und muss darum kohärent mit diesem bestimmt sein.

Die Inkarnation als sichtbares Bild des verborgenen Gottes

[*io. ev. tr.* LIII,7] „Es dränge mich also, meine Brüder, die Erwartung eurer Liebe nicht zur Ergründung dieser Tiefe, zur Untersuchung dieses Abgrundes, zur Erforschung des Unerforschlichen."[891] Augustin bekennt im *tr*. LIII exakt die Grenze dessen, was er erkennen und erklären kann. Die „immanente" Trinität kann er nicht rational erfassen. Was er aber durch die Vermittlung des göttlichen Wortes tun kann, ist, in diesen Dingen auf die Mahnung der Schrift zu hören [*audiamus admonentem scripturam*]. Wobei Mahnung zur geistigen Bedeutung (Signifikat) bei Augustin die Grundfunktion jedes Zeichens darstellt. Die Bilder der Heiligen Schrift können besprochen und ausgelegt und als solche zumindest geglaubt werden, auch wenn sie nicht ganz verstanden wurden. Alles, was nicht gewusst wird, aber gewusst werden soll [*nescimus et scire debemus*], wird zu erkennen gegeben: „Wenn uns dann der letzte Tag vorwärtsschreitend findet, so werden wir dort kennen lernen, was uns hier versagt war."[892]

---

[891] *Io. ev. tr.* LIII,7 (CCL 36,455,1–3): „Non ergo me, fratres, ad hanc penetrandam altitudinem, ad hanc abyssum discutiendam, ad inscrutabilia perscrutanda, expectatio uestrae caritatis impingat."

[892] *Io. ev. tr.* LIII,7 (CCL 36,455,20–21): „Quod si nos ultimus dies proficientes inuenerit, ibi discemus quod hic non potuimus."

[*io. ev. tr.* LIII,12] Jesaja und Moses haben Gott auch nicht gesehen und doch erkannt, aber nicht, wie er an sich ist [*sicuti est*], sondern in bildlicher Weise [*modo significativo*].[893] Hier zeigt sich die Unterscheidung von Sein und Schein. Es gibt aber scheinhafte/sichtbare Bilder, die als Zeichen zwar nicht das Sein selbst sind, aber wenigstens wahr bedeuten können und darum nicht Schein im Sinne der Lüge sind. Umgekehrt gibt es auch Lügenbilder, die das Sein nur vorgaukeln (wie bspw. Wundererzählungen, die reine Fiktion sind). Damit ist es möglich, das Fleisch Jesu zu sehen, die Gottheit darin zu schauen, ohne in den Doketismus abzugleiten (der jede sichtbare Erscheinung Gottes als Schein beurteilt).[894] Die Schau Gottes, wie er ist, d. h. ohne Schein und Bilder, erfolgt erst im Eschaton. Überdies ist es nicht der Fall, dass der Vater schlicht die unsichtbare Sache und der Sohn nur sichtbares Bild der Gottheit ist:

> In der Gestalt Gottes, in welcher er dem Vater gleich ist, ist auch der Sohn ohne weiteres unsichtbar; damit er aber von den Menschen gesehen werden konnte, nahm er die Gestalt des Knechtes an und, ähnlich den Menschen geworden, ward er sichtbar. Er zeigte sich also, auch bevor er das Fleisch annahm, den Augen der Menschen, wie er sich in einem ihm unterworfenen Geschöpfe zeigen wollte, nicht wie er ist. Reinigen wir die Herzen durch den Glauben, damit wir für jenes unaussprechliche und sozusagen unsichtbare Schauen vorbereitet werden. Denn selig, die reinen Herzens sind, weil sie Gott schauen werden.[895]

Christus erscheint zeichenhaft im Fleisch, damit der Glaube an das Unsichtbare geweckt wird. Wer an diese verborgene geistige Realität Gottes glaubt, dem wird nach der Auferstehung in der Schau Gottes gewährt, ihn zu sehen, wie er ist. Augustin bringt diesen Glauben auf die griffige Formel: „Wenn du (es) siehst, ist es kein Glaube."[896] Durch die bildhafte und vorläufige Erkenntnis wird also der An-

---

[893] Vgl. *io. ev. tr.* LIII,12: „Er sah ihn nämlich nicht, wie er ist, sondern auf eine gewisse bildliche Weise, wie dem Propheten die Vision zu gestalten war. Denn auch Moses sah ihn, und doch sprach er zu dem, den er sah: ‚Wenn ich Gnade vor Dir gefunden habe, so zeige Dich mir, damit ich Dich auf augenscheinliche Weise sehe', weil er ihn nicht sah, wie er ist."

[894] Vgl. *vera. rel.* XVI,30: „So hat er uns fleischlichen Menschen, die unfähig zur geistigen Schau der Wahrheit und den körperlichen Sinnen verhaftet waren, gezeigt, welch hohen Platz die menschliche Natur unter den Geschöpfen einnimmt. Denn nicht nur in sichtbarer Gestalt erschien er uns Menschen, was er ja auch in einem ätherischen, unserem Sehvormögen angepassten Leibe hätte tun können, sondern in wahrer Menschengestalt."

[895] *Io. ev. tr.* LIII,12 (CCL 36,457,19–458,26): „Prorsus in forma dei in qua aequalis est patri, etiam filius inuisibilis est; ut autem ab hominibus uideretur, formam serui accepit, et in similitudine hominum factus, uisibilis factus est. ostendit ergo se etiam, antequam susciperet carnem, oculis hominum, sicut uoluit in subiecta sibi creatura, non sicuti est. mundemus corda per fidem, ut illi ineffabili, et, ut ita dicam, inuisibili uisioni praeparemur. beati enim mundo corde, quoniam ipsi deum uidebunt."

[896] *Io. ev. tr.* LXVIII,2 (CCL 36,499,10–11): „Si uides, non est fides." Vgl. *io. ev. tr.* XL,9.

fang der wahren und unmittelbaren Gotteserkenntnis sowohl gesetzt als auch unterschieden in die, die sein Fleisch wahr (das Wort darin) auffassen, und diejenigen, die nicht zum Glauben an die geistige Realität kommen. „If the incarnation overcomes the obstacle of divine invisibility it also breaks the barrier of silence."[897] Nur wer zum Glauben an das verborgene Geistige kommt und nicht bei dem Signifikanten stehen bleibt, wird Gott erkennen: „Denn die Silben des Namens Christi und die Sakramente Christi nützen nicht, wo man dem Glauben Christi widersteht."[898]

[*io. ev. tr.* XXXVII,1] Augustin will die wenigen Worte Christi mit vielen Worten erklären, da sie nicht nach Zahl, sondern nach ihrer Bedeutung gemessen werden müssen. Die Bedeutung, die hinter den äußeren Worten verborgen ist, muss von Augustin offengelegt werden, damit die Hörer nicht auf der Erkenntnisstufe der „Juden" verbleiben:

> Es war aber der, welcher redete, sichtbar Fleisch, unsichtbar Wort: als Mensch sichtbar, als Gott unsichtbar. Sie sahen das Kleid und verachteten den damit Bekleideten; sie verachteten ihn, weil sie ihn nicht erkannten; sie erkannten ihn nicht, weil sie ihn nicht sahen; sie sahen ihn nicht, weil sie blind waren; sie waren blind, weil sie nicht glaubten.[899]

Erst wenn das Fleisch Christi unterschieden wird, kann die Heilige Schrift christlich ausgelegt werden. Gott ist also auch als Offenbarter immer verborgen – in gleicher Weise muss auch der wahre Sinn der Heiligen Schrift zunächst geglaubt und dann gesucht werden.

4 ‚Das Prinzip, das zu euch spricht'

Das „Ego sum" Jesu

[*io. ev. tr.* XXXVIII,4] Augustin erläutert in diesem Vortrag zunächst ausführlich das „*ego sum qui sum*". Er erklärt anhand des Namens Gottes, in welcher Weise von Gott angemessen gedacht werden soll, und geht im Folgenden dazu über, was es bedeutet, wenn dieser Name (Zeichen) selbst spricht (Zeichen gibt). Augustin erklärt das alte jüdische Verständnis von Ex 3,14 damit, dass „die Juden" irdisch

---

[897] Cassidy, *Per Christum*, S. 133.

[898] *Io. ev. tr.* LIII,10 (CCL 36,456,4–5): „Non enim aliquid prosunt syllabae nominis christi, et sacramenta christi, ubi resistitur fidei christi."

[899] *Io. ev. tr.* XXXVII,1 (CCL 36,322,20–24): „Erat autem qui loquebatur in aperto caro, in occulto uerbum: homo manifestus, deus occultus. uidebant indumentum, et contemnebant indutum; contemnebant, quia nesciebant; nesciebant, quia non uidebant; non uidebant, quia caeci erant; caeci erant, quia non credebant."

dachten [*terram sapiebant*] und deshalb irdisch denken (schmecken = *sapere*), weil sie wie die Schlange Erde essen (Gen 3,14). Wer Irdisches isst und schmeckt, der verlangt mit seinem Herzen nur nach Irdischem; er verwechselt Sache und Zeichen und bleibt rein äußerlich und materiell in seinem Verstehen. Damit charakterisiert Augustin den alten Menschen – der gewissermaßen „nur" Mensch ist –, weil er nicht erkannt hat, worauf die Worte Christi im Johannesevangelium abzielen: nämlich gerade das Übersteigen [*excedere*] von allem, was geschaffen ist, hin zu dem Wort, durch das alles geschaffen ist. Aus der metaphysischen Hierarchie, die im Johannesprolog vorgestellt wird, leitet Augustin die epistemologische Stellung der Menschen ab, die Gott nicht erkennen. Sie „erwarten", Irdisches durch die Sinne zu erkennen. Wenn sie Göttliches erkennen wollten (lieben würden und darum glauben wollten), dann könnten sie in Christus die Gottheit erkennen.

[*io. ev. tr.* XXXVIII,8] Augustin fragt, warum alle in ihren Sünden sterben sollten, die nicht glauben, dass Christus Gott ist, wenn er sagt: „Ich bin" [*quia ego sum*] (Joh 8,24)? Hierzu greift er auf eine Hermeneutik zurück, die er häufiger verwendet: Er erklärt, was geschrieben steht, indem er fragt, was gerade nicht geschrieben steht. Was gerade nicht geschrieben steht, ist die Aussage, Christus sei *etwas*. Beispielsweise: Christus, Sohn Gottes, Wort des Vaters, Schöpfers, Wiederhersteller etc. Augustin sieht darin die Aufforderung, gerade Christus nicht als etwas von ihm Verschiedenes zu erkennen, sondern nur ihn selbst als Person zu erkennen. Gott offenbarte sich in dem Namen *ego sum qui sum* (Ex 3,14–15). Da diesen Namen aber keiner verstehen konnte, wurde für „die Juden" *etwas* beigefügt, sodass sie verstehen konnten: „Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs." Darüber hinaus erklärt Augustin: „Ich bin, was bin ich? Er fügte nichts hinzu, und weil er nichts hinzufügte, ist es viel, was er uns zu verstehen gibt. Man konnte nämlich erwarten, daß er sagen würde, was er sei, und doch sagte er es nicht."[900] In Christus wird nichts mehr hinzugefügt, also versteht Augustin die Auslassung einer weiteren Bestimmung als eine unmittelbare Selbstoffenbarung Gottes. Jeder Zusatz der Form „Ich bin *X*." würde die Aufmerksamkeit auf diese Bestimmung lenken und somit vom „Ich" ablenken. Das bedeutet: Christus zeigt unmittelbar auf sich selbst, indem er sich nichts anderes mehr hinzufügt, wenn er „nur" sagt: „Ich bin." Vielmehr hat er sich als *idipsum* geoffenbart, und dadurch hat er für Augustin viel mehr gesagt, als wenn er alles gesagt hätte.[901]

[900] *Io. ev. tr.* XXXVIII,8 (CCL 36,341,3–5): „Ego sum, quid? nihil addidit; et quia nihil addidit, multum est quod commendauit. exspectabatur enim ut diceret quid esset, nec tamen dixit."

[901] Vgl. *en. ps.* CXXI,5: „Deren Teilnahme ist im Es-Selbst [*idipsum*]. Jetzt also, Brüder, wer immer die Spitze des Geistes emporhebt, wer immer die Nacht des Fleisches ablegt, wer immer das Auge des Herzens reinigt, der erhebe es und schaue Es-Selbst. Was ist Es-Selbst?"

[*io. ev. tr.* XXXVIII,9–10] „Denn mit welchen Worten kann ich, auch wenn ich vielleicht etwas verstehe, das zu euren Herzen führen, was ich verstehe?“[902] Augustin ist skeptisch, ob seine Predigt überhaupt ein Verständnis der Sache Gottes erzeugen kann. „Ich will also mit unserm Herrn Jesus Christus reden, ich will mit ihm reden, und er möge mich erhören.“[903] So zieht sich Augustin gewissermaßen auf den einzigen Grund zurück, der einsichtig machen kann, was er erklären will: Christus selbst (*io. ev. tr.* XXXVIII,10). Augustin will das *ego sum* erklären, insbesondere das Sein des *sum*. Einerseits *sind* nämlich alle Dinge, die existieren, und unterscheiden sich scheinbar in Bezug auf ihre Existenz nicht von Christus; andererseits muss das Sein Gottes irgendetwas Unterschiedenes haben. „Was fange ich also an? Was das Sein selbst sei, das sage er dem Herzen, das sage er innerlich, das rede er innerlich, der innere Mensch höre, der Geist fasse das wahrhafte Sein; es ist nämlich das stets sich gleichbleibende Sein.“[904] Gottes ewiges Sein ist im eigentlichen Sinne als ‚Sein‘ zu bezeichnen, da alles vergängliche Sein im Vergleich dazu scheinbar nichts zu sein scheint. Alles, was sich verändert, hat eine Art Tod in sich, und das wahrhafte Sein hat keinerlei Nichtsein in sich. Der Tod und das Vergehen von Dingen und Zuständen ist bestimmt durch den Lauf der Zeit. Die Vergangenheit ist nicht mehr, die Zukunft noch nicht.[905] „Die Gegenwart suche ich, nichts steht still“[906] – diese Gegenwart findet Augustin in dem Sein, das sich nicht ändert, das immer bleibt, was es war und was es sein wird. In der Wahrheit findet Augustin das Bleiben der Gegenwart; Gott zu denken bedeutet, das IST zu finden [*cogita Deum, invenies Est*]. „Damit also auch du seiest, übersteige die Zeit!“[907] Durch Johannes wird das menschliche Denken zur Einsicht des göttlichen Wortes geführt. Durch dieses Wort ist alles Vergängliche geworden, es selbst ist ewig. Wer in Wahrheit dieses Wort denkt, der ist zum reinen und ewigen Sein über der Zeit hinaufgestiegen: „Wenn mein Wort erfasst würde, würde es euch fassen; wenn ihr erfasst würdet, würdet ihr in den Netzen des Glaubens wie Fische eingeschlossen

[902] *Io. ev. tr.* XXXVIII,9 (CCL 36,342,12–13): „Nam ego quibus uerbis, et si forte aliquid capio, perducere possum quod capio ad corda uestra?“

[903] *Io. ev. tr.* XXXVIII,10 (CCL 36,343,1–2): „Dicam ergo domino nostro iesu christo, dicam, et audiat me.“

[904] *Io. ev. tr.* XXXVIII,10 (CCL 36,343,14–16): „Quid ergo facio? quid sit ipsum esse, dicat cordi, intus dicat, intus loquatur; homo interior audiat, mens capiat uere esse; est enim semper eodem modo esse.“

[905] Vgl. *lib. arb.* III,21: „Denn all das zeitliche ist bereits nichts, bevor es ist, es flüchtet, während es ist, und wird zu nichts nach seiner Flucht. Liegt es in der Zukunft, so ist es noch nicht, ist es vorüber, so ist es nicht mehr. Wie könnte es gehalten werden, wo schon der Anfang seines Seins der Weg zum Nichtsein ist? Der Mensch, der das Sein liebt, missachtet freilich nicht das Zeitliche, soweit es Sein besitzt, allein er liebt das Immerwährende, und je mehr er sich wandelt in der Liebe zu jenem um so beständiger wird er in seiner Liebe zu diesem, und während ihn die Liebe des Vergänglichen zerlöst, sammelt ihn die Liebe des Bleibenden.“

[906] *Io. ev. tr.* XXXVIII,10 (CCL 36,343,35–36): „Praesens quaero, nihil stat.“

[907] *Io. ev. tr.* XXXVIII,10 (CCL 36,343,44–344,45): „Ut ergo et tu sis, transcende tempus.“

sein […] Es erfasst nicht euer Herz, weil es von eurem Herzen nicht aufgenommen wird."[908] Da das aber niemand wirklich erfassen kann, versprach Christus, dass schon derjenige, der es glaubt, das ewige Leben bei Gott erreicht – nicht nur diejenigen, die die unaussprechliche Sache verstehen.

Das Prinzip, das zu euch spricht

[*io. ev. tr.* XXXVIII,11] Die fleischlichen und irdischen Menschen fragten Christus: „Wer bist du?" Die Antwort Jesu auf diese Frage verstellt in den Worten der Einheitsübersetzung völlig die Nachvollziehbarkeit der Interpretation Augustins. Das Lateinische (VUL) liest hier „*principium quia*[909] *et loquor vobis*", was mit „Der Anfang, weil ich auch zu euch rede" übersetzt werden kann. Die deutsche Einheitsübersetzung liest an dieser Stelle: „Warum rede ich überhaupt noch mit euch (Joh 8,25)?" Dies scheint zwar die Frage, die im Griechischen vorkommt, zum Ausdruck zu bringen, ignoriert jedoch die wörtliche Anspielung auf Joh 1,1 durch den Begriff ἀρχὴ(ν).[910] Das Griechische liest hier: „τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν;"[911]. Christus bezeichnet sich als das Wort im Anfang, *weil* (*quia*) er sich selbst (nach dem gefragt wurde) den Hörern gegenüber ausspricht. Diese Lesart der *verbalen* Selbstoffenbarung des Sohnes, der der Anfang ist, weil er sich auswortet, geht in der deutschen Übersetzung verloren und lässt die Antwort Jesu wie ein ungeduldiges Widerwort klingen. In den *confessiones* legt Augustin bereits eine prinzipientheoretische Deutung von Joh 8,25 vor:

---

[908] *Io. ev. tr.* XLII,1 (CCL 36,366,15–16;17–18): „Si sermo meus caperetur, caperet; si caperemini, intra retia fidei tamquam pisces concluderemini. […] non capit in uobis? non capit cor uestrum, quia non recipitur a corde uestro."

[909] Vgl. Houghton, *Adoption*, S. 463: „In John 8.25 five other references follow the OL principium quod, but Contra Maximinum 2.17.4 reads principium quia, a reading only found in the Vg and Codex Veronensis." Damit ist klar, dass Augustins Lesart an dieser Stelle durch die Vulgata bestimmt ist.

[910] Der Fragecharakter, die antijudaische Rhetorik der Gegenfrage, sowie die grammatikalischen Ambiguitäten von Joh 8,25–26 werden bei Hans Förster ebenfalls problematisiert. Die Übersetzung dieser Verse wird als die unsicherste im ganzen Evangelium bezeichnet (S. 2). Dieser Diskussion kann hier nicht nachgegangen werden und muss es auch nicht, da für Augustin die lateinische Lesart unproblematisch und inhaltlich klar ist. Trotzdem ist die theologische Relevanz dieser Verse für Augustin so bedeutend, dass dem Leser die Abwesenheit bzw. Ambiguität seiner Übersetzung nicht unbemerkt bleiben soll. Vgl. Förster, Hans, „Überlegungen zur Grammatik von Joh 8,25 im Lichte der handschriftlichen Überlieferung", in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* (2016) 107/1, S. 1–29.

[911] Vgl. *Novum Testamentum Graece*, E. u. E. Nestle, B. u. K. Aland u. a. (Hrsg.), 28. Aufl., Stuttgart 2012, S. 324. Der Nestle/Aland übersetzt „Zuerst das, was ich euch auch sage" und bemerkt, dass „der Sinn des griechischen Textes hier nicht sicher zu ermitteln ist."

> Dies ist dein Wort [ie. *aeterna ratio*]; es ist auch der Ursprung [*principium*], der zu uns spricht. So sprach das Wort im Evangelium auf dem Weg über das Fleisch, und so drang es von außen an die Ohren der Menschen, damit es geglaubt, im Innern gesucht und aufgefunden würde in der ewigen Wahrheit. Dort wirkt es als der Lehrer, der allein gut und der allein wirklich Lehrer ist. Dort höre ich deine Stimme, Herr, die mir sagt, dass nur der zu uns spricht, der uns belehrt. […] Deswegen heißt er ‚Ursprung' [*principium*] – denn bliebe er nicht, wenn wir herumirren, gäbe es nichts, wohin wir zurückkehren könnten. Wenn wir uns abwenden vom Irrtum, gewinnen wir Einsicht und gehen dadurch zu ihm zurück. Er belehrt uns aber, damit wir Einsicht gewinnen, weil er Ursprung ist, der zu uns spricht.[912]

Für Augustin hat nun das Wort *principium* zunächst den metaphysischen Sinn, dass Christus schöpferisches Wort ist, d. h. erstes Prinzip und Anfang von allem.[913] Zugleich ist er als fleischgewordenes und Wort, das sich den Menschen ausspricht, der äußere Anlass zur inneren Belehrung, des Prinzipienwissens. Er offenbart sich als erstes Prinzip, *weil* er sich lehrt, indem er sich ausspricht. Es hat ebenfalls den Sinn des zeitlichen Anfangs des Wissens, in dem der Anfang seiner menschlichen Existenz und der Anfang seiner Verkündigung (ich rede zu euch) bestimmt ist.

> ‚Weil ich auch zu euch rede', d. h. weil ich, um euretwillen niedrig geworden bin, mich zu diesen Worten herabgelassen habe. Denn wenn der Anfang, wie er ist, so bei dem Vater bliebe, daß er nicht Knechtsgestalt annähme und als Mensch zu Menschen redete, wie sollten sie ihm dann glauben, da die schwachen Herzen das im Geiste zu erfassende Wort ohne sinnlichen Laut nicht hören konnten? Also, sagte er, glaubet, daß ich der Anfang bin, weil ich, damit ihr glaubet, nicht bloß bin, sondern auch zu euch rede.[914]

---

[912] *Conf.* XI,8,10 (CCL 27,199, 5–11; 15–16): „Ipsum est uerbum tuum, quod et principium est, quia et loquitur nobis. sic in euangelio per carnem ait, et hoc insonuit foris auribus hominum, ut crederetur et intus quaereretur et inueniretur in aeterna ueritate, ubi omnes discipulos bonus et solus magister docet. ibi audio uocem tuam, domine, dicentis mihi, quoniam ille loquitur nobis. […] et ideo principium quia nisi maneret, cum erraremus, non esset quo rediremus. cum autem redimus ab errore, cognoscendo utique redimus; ut autem cognoscamus, docet nos, quia principium est et loquitur nobis."

[913] Zur Ambiguität dieser Johannesverse siehe die aktuelle Erörterung im platonischem Kontext, die völlig gegen eine metaphysische Lesart gerade die Menschlichkeit Jesu ausgesagt sieht bei: Gerhardt, Volker, *Der Sinn des Sinns*, München 2015, S. 289ff.

[914] *Io. ev. tr.* XXXVIII,11 (CCL 36,345,34–41): „Et addidit: quia et loquor uobis; id est, quia humilis propter uos factus, ad ista uerba descendi. nam si principium sicuti est, ita maneret apud patrem, ut non acciperet formam serui et homo loqueretur hominibus, quomodo ei crederent, cum infirma corda intellegibile uerbum sine uoce sensibili audire non possent? ergo, inquit, credite me esse principium; quia, ut credatis, non solum sum, sed et loquor uobis."

Der ewige Anfang aller Zeit hat seinen Anfang in der Zeit genommen, damit das Glaubenswissen, das gerade im Wissen um das ewige Prinzip besteht, in den zeitlichen Menschen durch die Worte des Wortes Gottes anfangen kann (vgl. *trin.* IV,18,24, Kap. B.II.3.b). Christus *ist* der Anfang, *weil* er redet und darin das Prinzipienwissen gibt, damit der Mensch zu seinem ewigen Ursprung zeitlich *übergehen* kann. So formuliert es Augustin an einer Stelle im Psalmkommentar:

> Du hörtest, was ich bei mir bin, höre auch, was ich für dich bin. Diese Ewigkeit also rief uns, und ausbrach aus der Ewigkeit das Wort. Schon Ewigkeit, schon Wort, und noch nicht Zeit. Warum noch nicht Zeit? Weil Zeit geschaffen ist. Wie, ist auch die Zeit geschaffen? ‚Alles ist durch Ihn geschaffen, und ohne Ihn wurde nichts geschaffen' (Joh 1,3). O Wort vor den Zeiten, durch das die Zeiten wurden, auch in der Zeit geboren, obschon es ewiges Leben ist, Sterbliche rufend, Ewige bildend![915]

Das Wort Gottes erscheint in der Zeit, indem es sich in der Zeit ausruft und so aus der Ewigkeit ausbricht. Wer dieses Wort hört und aufnimmt, der hat das ewige Prinzip des Lebens aufgenommen und wird zu einem „Ewigen" neu geschaffen [*faciens aeternos*].

[*io. ev. tr.* XLVIII,9] Augustin erklärt das Ziel der Menschwerdung darin, dass die Menschen das ewige Leben erlangen. Die Ewigkeit besteht aber gerade darin, dass der Sohn wesenhaft dem Vater gleich ist, und weil er selbst nicht in einer übergänglichen (akzidentiellen) Weise Sohn wurde, sondern von Ewigkeit her Sohn ist, werden diejenigen, die Anteil am Sohn haben, in ihm – obwohl sie selbst übergängliche Wesen sind – Anteil an der Ewigkeit haben (*io. ev. tr.* XLVIII,6). Um zu erklären, wie die Menschen Anteil an Gottes Ewigkeit erlangen, zitiert er „Ihr seid Götter, ihr alle seid Söhne des Höchsten [*Ego dixi: Dii estis*]" (Ps 82,6), weil Christus es in Joh 10,34 anführt. Inwiefern kann es gedacht werden, dass die Menschen zu Göttern werden? Indem Gott es gesagt hat [*ego dixi*]:

> Wenn das Wort Gottes an Menschen ergangen ist, daß sie Götter genannt wurden, wie sollte dann nicht das Wort Gottes selbst, welches bei Gott ist, Gott sein? Wenn durch die Anrede Gottes Menschen Götter werden, wenn sie durch Teilnahme Götter werden, ist dann der, an welchem sie teilnehmen, nicht Gott? Wenn die erleuchteten Lichter Götter sind, ist dann das Licht, welches erleuchtet, nicht Gott?[916]

---

[915] *En. ps.* CI,2,10 (CCL 40,1445,53–1446,60): „Audisti quid sim apud me, audi et quid sim propter te. haec igitur aeternitas uocauit nos, et erupit ex aeternitate uerbum. iam aeternitas, iam uerbum, et nondum tempus. quare nondum tempus? quia factum est et tempus. quomodo factum est et tempus? omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. o uerbum ante tempora, per quod facta sunt tempora, natum et in tempore, cum sit uita aeterna, uocans temporales, faciens aeternos!"

[916] *Io. ev. tr.* XLVIII,9 (CCL 36,417,17–19): „Si sermo dei factus est ad homines ut dicerentur dii, ipsum uerbum dei quod est apud deum, quomodo non est deus? si per sermonem dei fiunt

Durch die göttliche Anrede [*sermo*], also durch das Wort Gottes, werden die Menschen selbst zu „Göttern", d. h. sie erhalten Anteil am ewigen Leben Gottes. Wenn der Vater den Sohn als Wort zeugte, dann wird auch der Mensch als „Gott" gezeugt, wenn er die Anrede seines Wortes aufnimmt, glaubt und hört. Augustins Soteriologie erscheint in dieser Weise geradezu dialogisch.[917]

[*io. ev. tr.* XLVIII,10] Augustin erklärt die Differenz zwischen der göttlichen Zeugung des Sohnes und der verbalen Zeugung des Menschen als Teilnehmen am göttlichen Leben durch die beiden Naturen Christi. Als Gott ist er dem Vater gleich, als Knecht verschafft er den Menschen Teilhabe, aber keine Gleichheit mit der Gottheit:

> Nicht so sagt der Sohn: In mir ist der Vater und ich in ihm, wie es die Menschen sagen können. Wenn wir nämlich recht denken, sind wir in Gott; und wenn wir recht leben, ist Gott in uns; als Gläubige an seiner Gnade teilnehmend, von ihm erleuchtet, sind wir in ihm und er in uns. Aber nicht so der eingeborene Sohn, er ist im Vater und der Vater in ihm, als der Gleiche in dem, dem er gleich ist. […] Das Eigentum des Herrn ist die Gleichheit mit dem Vater, das Geschenk des Knechtes ist die Teilnahme am Heiland.[918]

5 Wie der Vater den Sohn ‚lehrt' nach tr. XL

[*io. ev. tr.* XL,4] Was hat der Vater den Sohn gelehrt, sodass er es redet (Joh 8,28)?[919] Augustin unterscheidet das menschliche Denken vom göttlichen Geist, weil es nur denken kann, was es zu tun und zu hören gewohnt ist. Das Lehren, Reden und Hören soll aber nicht einfach so verstanden werden, wie es beim Menschen vor sich geht.

> Es kann ja die menschliche Schwäche nichts denken, als was sie zu tun oder zu hören gewohnt ist. Stellet euch also nicht gleichsam zwei Menschen vor Augen, den

homines dii, si participando fiunt dii, unde participant non est deus? si lumina illuminata dii sunt, lumen quod illuminat non est deus? si calefacti quodammodo igne salutari dii efficiuntur, unde calefiunt non est deus?"

[917] Vgl. Berlinger, Rudolph, *Augustins dialogische Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1962, S. 221.

[918] *Io. ev. tr.* XLVIII,10 (CCL 36,418,4–9;16–18): „Non sic dicit filius: in me est pater, et ego in illo, quomodo possunt homines dicere. si enim bene cogitemus, in deo sumus; et si bene uiuamus, deus in nobis est; fideles participantes eius gratiam, illuminati ab ipso, in illo sumus, et ipse in nobis. sed non sic unigenitus filius: ille in patre, et pater in illo, tamquam aequalis in eo cui est aequalis. […] agnosce proprium domini, et munus serui. proprium domini, est aequalitas patris; munus serui, est participatio saluatoris."

[919] Vgl. Lawless, George, „Desiderium sinus cordis est: Biblical resonances in Augustine's 'Tractatus in Evangelium Iohannis' 40, § 10", in: *Augustiniana* 48 (1998), S. 305–329.

> einen als Vater, den andern als Sohn, und den Vater als zum Sohne redend, wie du es machst, wenn du einige Worte an deinen Sohn richtest, indem du ihn ermahnst und belehrst, wie er reden soll, damit er, was er von dir gehört hat, dem Gedächtnis einpräge, und dann, wenn er es dem Gedächtnis eingeprägt hat, auch mit der Zunge hervorbringe, in Laute kleide und fremden Ohren mitteile, was er in die seinigen aufgenommen hat. Fasset die Sache nicht so auf, damit ihr nicht in euren Herzen Götzenbilder errichtet.[920]

Von Gott in diesem Sinne fleischlich zu denken hieße, in seinem Herzen Götzenbilder zu erzeugen. Die Scheidung von wahrer *cogitatio* und scheinhaftem *idolum* (die Scheidung von Sein und Schein) bindet Augustin zurück an die zwei Naturen Christi. Von Gott fleischlich zu denken ist beim Menschgewordenen aus Maria angebracht und für diejenigen legitim, die im Denken noch zu schwach sind.

> An eine menschliche Form, an Umrisse menschlicher Glieder, an die Gestalt des menschlichen Fleisches, an diese sichtbaren Sinne, an Stellungen und Bewegungen des Leibes, an einen Dienst der Zunge und artikulierte Laute dürft ihr bei jener Trinität nicht denken, außer was die Knechtsgestalt betrifft, welche der eingeborene Sohn Gottes angenommen hat, da er Fleisch geworden ist, um unter uns zu wohnen.[921]

Christus ist aber nicht in der Weise Mensch geworden, dass er nicht mehr Gott war, sondern im Fleisch hat sich Gott zu erkennen gegeben. Folglich muss das wahre christliche Erkennen im Fleisch das Wort, das im Anfang war, erkennen. Christus setzt in sich selbst den Unterschied von Wahrheit und „Bild", wird aber Fleisch, um auf die innere geistige Wahrheit zu verweisen.

Will man sich vorstellen, was von dieser inneren Wahrheit zu denken ist, obwohl man sie sich nicht vorstellen kann, soll man an die Schönheit der Weisheit denken, die nicht gesehen oder vorgestellt werden kann und trotzdem geliebt wird und Menschen weise macht: „Ferner aber, o Mensch, wenn du deine Weisheit nicht mit den Augen des Fleisches sehen kannst noch in solcher Vorstellung denken,

---

[920] *Io. ev. tr.* XL,4 (CCL 36,351,3–11): „Non enim potest humana infirmitas cogitare, nisi quod consueuit facere uel audire. nolite ergo uobis quasi duos homines ante oculos ponere, unum patrem, alterum filium, et loquentem patrem ad filium, sicut facis tu, quando uerba aliqua dicis filio tuo, monens eum et instruens eum quomodo loquatur, ut quaecumque audiuit a te, commendet memoriae; cum commendauerit memoriae, proferat et lingua, distinguat per sonos, inferat auribus alienis quod percepit in suis. nolite ita cogitare, ne in corde uestro idola fabricetis."

[921] *Io. ev. tr.* XL,4 (CCL 36,352,11–17): „Humanam formam, humanorum lineamenta membrorum, figuram carnis humanae, sensus istos conspicuos, staturam motus que corporis, linguae officium, distinctiones sonorum, nolite in illa trinitate cogitare, nisi quod pertinet ad formam serui, quam accepit unigenitus filius, cum uerbum caro factum est, ut habitaret in nobis."

wie man körperliche Dinge sich vorstellt, wie darfst du es wagen, in die Weisheit Gottes die Gestalt eines menschlichen Körpers einzuführen?“[922] Es soll also nicht davon ausgegangen werden, dass die Inkarnation bedeutet, der immaterielle Gott hätte sich im Fleisch materialisiert und dadurch zu einem körperlichen Scheinbild gemacht, sondern er ist Fleisch geworden, um die Differenz zu sich als Geist anzuzeigen.[923] Das Fleisch Christi als wahres Bild aufzufassen, das nicht für die Sache (Gott) gehalten werden darf, setzt die Grenze zu den Scheinbildern und falschen Lehren. In Christus ist Gott sichtbar, und daran kann jeder erkennen, dass alles andere Sichtbare zu verehren ein Götzenkult ist.

[*io. ev. tr.* XL,5] Wie lehrt der Vater den Sohn? Augustin erklärt weiterführend das menschliche Sprechen.

> Ihr aber, wenn ihr es verstanden habt, wodurch habt ihr es verstanden? Der Schall, der von mir ausging, traf euer Ohr; habe ich etwa auch im Geiste ein Licht angezündet? Ohne Zweifel, wenn das wahr ist, was ich gesagt habe, und ihr diese Wahrheit nicht bloß gehört, sondern auch verstanden habt; zwei Dinge sind dort geschehen, unterscheidet sie, das Hören und das Verständnis. Das Hören ist durch mich bewirkt worden, durch wen das Verständnis? Ich habe zum Ohr gesprochen, daß ihr höret; wer hat zu eurem Herzen gesprochen, daß ihr es verstehet?[924]

Zwar formuliert ein Bischof äußere Worte, und dieser Schall trifft die Ohren, d. h. äußerlich hat er zwar gesprochen, aber diese Worte allein bewirken im Geist nicht das Verständnis und die Einsicht, dass wahr ist, was gesprochen wurde. Wenn äu-

---

[922] *Io. ev. tr.* XL,4 (CCL 36,352,39–42): „Porro autem, o homo, si sapientiam tuam uidere carnis oculis non potes, nec tali imaginatione cogitare quali corporalia cogitantur, sapientiae dei audes ingerere humani corporis formam?“

[923] Vgl. *en. ps.* CXXX,10: „Denn Christus war auch der Nicht-Gekreuzigte: ‚Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort‘ (Joh 1,1). Und weil das Wort selbst ‚Fleisch geworden‘, darum ist das Wort selbst gekreuzigt worden; aber nicht ist es in den Menschen verwandelt worden, der Mensch ist in ihn verwandelt worden. Verwandelt aber wurde in Ihm der Mensch, um etwas Besseres zu werden, als er war, nicht um in das Wesen des Wortes selbst umgestaltet zu werden. Dadurch also, dass Er Mensch war, ist Gott gestorben und dadurch, dass Er Gott war, ist der Mensch erweckt worden und stand auf und fuhr zum Himmel.“ Vgl. Tertullian, *carn*. X: „Ich wende mich nun gegen andere, die ebenfalls für sich weise sein wollen und behaupten, der Leib Christi sei psychischer Natur, weil die Seele Fleisch geworden sei, also sei auch das Fleisch Seele, oder so wie das Fleisch psychisch, so sei auch die Seele fleischlich geworden. Auch hier suche ich nach den Motiven.“ & Ebd. XVIII: „‚[D]as Wort ist Fleisch geworden‘. Diese Schriftstelle bezeugt aber nur, was Fleisch geworden ist, und es ist keineswegs Gefahr, dass es, Fleisch geworden, alsbald etwas anderes und nicht mehr Wort sei.“

[924] *Io. ev. tr.* XL,5 (CCL 36,352,17–353,22): „Uos autem si intellexistis, unde intellexistis? ego ad aurem sonui; numquid ego in corde lumen accendi? procul dubio si uerum est quod dixi, et hoc uerum non solum audistis, uerum etiam intellexistis, duae res ibi factae sunt, discernite illas, auditus et intellectus. auditus per me factus est, intellectus per quem?“

ßere Worte verstanden werden, dann hat Gott innerlich zum Herzen gesprochen, sodass die Worte tatsächlich eingesehen werden. Das unterscheidet die Menschen, die dieselbe Predigt hören, voneinander, wobei die einen verstehen, die anderen nicht. Nicht das äußere Wort, das alle hören, schafft Verständnis, sondern allein Gott ist es, der innerlich Einsicht ermöglicht. „Eine Gabe Gottes ist das Verständnis. Wer hat dies in eurem Geiste gesprochen, wenn ihr es verstanden habt?“[925] Gott gibt innerlich das Signifikat passend zum Signifikanten, den der Bischof (oder die Heilige Schrift) äußerlich an die Sinne gibt.

> Beide haben mich gehört, zu beiden habe ich gesprochen, aber zu einem von ihnen hat Gott gesprochen. Wenn man Kleines mit Großem vergleichen darf, denn was sind wir im Vergleich zu ihm? Aber es wirkt Gott auf unkörperliche und geistige Weise in uns ein *gewisses Etwas*, was [aber kein: *nec sonus est*] Schall ist, der das Ohr trifft.[926]

Innerlich spricht Gott ohne Schall auf unkörperliche Weise zum Herzen – er erzeugt gewissermaßen das innere Wort als Einsicht.[927] Wenn diese Lehre des inneren Lehrers bereits bei den Menschen der Fall ist, dann darf die Lehre des Vaters an den Sohn auf keinen Fall körperlich verstanden werden. Eher ist das Gegenteil

---

[925] *Io. ev. tr.* XL,5 (CCL 36,353, 28–29): „Munus dei est intellegentia. quis hoc dixit in corde uestro, si intellexistis?“

[926] *Io. ev. tr.* XL,5 (CCL 36,353,33–37): „Ambo me audierunt, ambobus ego dixi, sed uni ipsorum deus dixit. si parua magnis comparare conceditur, quoniam nos ad eum quid sumus? tamen nescio quid incorporaliter et spiritaliter facit in nobis deus, quod nec sonus est qui aurem percutiat.“

[927] Vgl. Derrida, Jacques, *Die Schrift und die Differenz*, Rodolphe Gasché (Übers.), Frankfurt a. M. 1976, S. 424: „Man könnte zeigen, daß alle Namen für Begründung, Prinzip oder Zentrum immer nur die Invariante einer Präsenz (*eidos, arche, telos energeia, ousia* [Essenz, Existenz, Substanz, Subjekt] *aletheia*, Transzendentalität, Bewußtsein, Gott, Mensch usw.) bezeichnet haben.“ & Derrida, Jacques, *Grammatologie*, Hans-Jörg Rheinberger, Hanns Zischler (Übers.), Frankfurt a. M. 1974, S. 24: „Alle metaphysischen Bestimmungen der Wahrheit […] sind mehr oder weniger nicht zu trennen von der Instanz eines Logos oder einer von ihm abstammend gedachten Vernunft […] als unendliche[r] Verstand Gottes.“ Derrida ist der Auffassung, dass das transzendentale Signifikat, das jeder sprachlichen Bedeutungsvielfalt Eindeutigkeit und Stabilität verleihen soll, durch die Idee Gottes, oder des göttlichen Logos produziert und besichert ist. Die vorliegende Augustinusstelle scheint für die These Derridas den wörtlichen Beleg zu geben. Augustin sieht das Signifikat als primäres metaphysisches Prinzip und direkt verknüpft mit der Idee Gottes im menschlichen Geist. Kurzum: Ohne Gott (laut Augustins Lehre und Derridas Analyse) gibt es keine Eindeutigkeit in der Schrift. Für Derrida ist dies eine Unterdrückung des Signifikanten und der Schrift im Denken der Metaphysik (was eigenartig ist, da vor allem die christliche Metaphysik auf einer Heiligen *Schrift* basiert). Für Augustin stellt dies die notwendige Prämisse für eine Offenbarungsreligion dar, die die Wahrheit nicht uneindeutig lehren und glauben kann und darum über die fleischlichen Zeichen hinauskommen muss.

der Fall: Der Vater erzeugt keinen Unwissenden und belehrt ihn danach, sondern den Sohn zu belehren heißt, den Wissenden erzeugen. „Wenn nun Gott, wie ich zu sagen angefangen habe, in unserm Geiste ohne Schall redet, wie spricht er zu seinem Sohne? […] So ist für den Sohn das Sein dasselbe, was das Wissen ist. Von dem also hat er das Wissen, von dem er das Sein hat."[928] Nur beim Sohn sind Wissen und Sein identisch, und insofern ist er die Lehre, die er empfing; er ist als Wissender unkörperlich erzeugt. Wenn der Vater geistig das Wissen lehrt, ist dieser Vorgang identisch mit der Zeugung des Sohnes.

[*io. ev. tr.* XL,8] Mit Christus durch das geglaubte Wort eins zu werden vermittelt die Erkenntnis der Wahrheit. Augustin erklärt durch den Glauben den Anfang der Ewigkeit im Menschen (vgl. B.II.3.b.), indem das Wort, das im Anfang war, als geglaubtes Wort den Anfang setzt im sterblichen Menschen:

> ‚Wenn ihr in meinem Worte bleibet.' (Joh 8,31) Darum ‚ihr bleibet', weil ihr eingeweiht seid und darin zu sein angefangen habt. „Wenn ihr bleibet", nämlich in dem Glauben, der in euch als Gläubigen seinen Anfang genommen hat, wohin werdet ihr gelangen? Siehe, was für ein Anfang [*initium*] und wohin er führt. Du hast das Fundament geliebt, betrachte den Gipfel und von dieser Niedrigkeit aus suche eine andere Höhe. Der Glaube nämlich ist nicht ohne Niedrigkeit; die Erkenntnis, Unsterblichkeit und Ewigkeit kennt keine Niedrigkeit, sondern Hoheit, Erhebung, keinen Niedergang, ewige Dauer, keine Einnahme durch einen Feind, keine Furcht vor Schwächung.[929]

Augustin verbindet den Anfang der Ewigkeit im Menschen als Erkenntnis des göttlichen Wortes mit seiner Niedrigkeit. Der Anfang ist klein und demütig und entspricht der Inkarnation des höchsten Anfangs von allem (B.II.3.b). Er führt als niedriger, d. h. inkarnierter Anfang zur Erkenntnis des ewigen Prinzips, in welchem Sein und Wissen übereinstimmen und somit der Erkennende [*cognoscetis veritatem*] in der Erkenntnis der Wahrheit am ewigen Leben teilhat (Joh 8,31–32). Die „Lehre" (Zeugung) vom Vater zum Sohn setzt sich über das Signifikat vom Sohn zu den Menschen fort, die im *Belehrt-Werden* durch das Gotteswort neu ge-

---

[928] *Io. ev. tr.* XL,5 (CCL 36,353,41–43;50–51): „Si ergo deus, ut dicere coeperam, loquitur in cordibus nostris sine sono, quomodo loquitur filio suo? […] hoc est filio esse quod nosse. ab illo ergo habet ut nouerit, a quo habet ut sit."

[929] *Io. ev. tr.* XL,8 (CCL 36,354.2-11): „Si uos manseritis in uerbo meo. ideo manseritis, quia initiati estis, quia et ibi esse coepistis. si manseritis, hoc est in fide quae in uobis esse credentibus coepit, quo peruenietis? uide quale initium, quo perducit. amasti fundamentum, culmen adtende, et ex ista humilitate aliam celsitudinem quaere. fides enim humilitatem habet; cognitio et immortalitas et aeternitas non habet humilitatem, sed celsitudinem; erectionem, nullam defectionem, aeternam stabilitatem, nullam ab inimico expugnationem, nullum deficiendi timorem."

schaffen und gezeugt werden. Der Mensch fängt eine neue Existenz an, da er den Anfang von allem erkannt hat.

[*io. ev. tr.* XL,9–10] Die Wahrheit zu erkennen bedeutet, Christus zu erkennen. Wie wird die Wahrheit im Fleisch und in den Worten Christi erkannt? Es muss geglaubt werden, dass er die Wahrheit in niedriger fleischlicher Erscheinung ist und seine Worte wahr sind. Die Erkenntnis dieser Wahrheit erfolgt jedoch erst in der eschatologischen Gottesschau.[930] In sachlicher Hinsicht beziehen sich der Glaube und das Wissen auf dasselbe. Der Modus wechselt aber, wenn das, was geglaubt und nicht gesehen wurde, das Werk selbst ist. Der Lohn besteht in der Erkenntnis, dass immer schon wahr gewesen ist, was geglaubt wurde. Der Glaube ist Anfang der Wahrheit im Geist und geht darin über, die Wahrheit zu erkennen und durch die Erkenntnis der Wahrheit die Form der Wahrheit als Urbild wieder in sich selbst als Abbild zu verwirklichen [*reformare*]:

> Wir sind eine Münzstätte [*moneta*] Gottes, als Münze sind wir vom Schatze abgeirrt. Durch den Umlauf wurde abgerieben, was uns aufgeprägt war; es kam der, der uns umbilden sollte, weil er selbst uns gebildet hatte; auch er sucht seine Münze, wie der Kaiser die seinige; darum sagt er: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“: dem Kaiser die Münzen, Gott euch selber.[931] Dann also wird die Wahrheit in uns ausgeprägt werden.[932]

Die Wahrheit in der Seele der Menschen auszuprägen, indem die Wahrheit selbst betrachtet wird [*contemplemini ipsam veritatem*], damit sie irgendwann ganz erkannt werden kann, ist der Sinn von Sakramenten, Heiliger Schrift, Kirche; und

---

[930] Vgl. *io. ev. tr.* XL,9: „Denn was ist der Glaube anders als ein Fürwahrhalten dessen, was man nicht sieht? Glaube also ist: fürwahrhalten, was man nicht sieht. Wahrheit ist: sehen, was man geglaubt hat, wie er selbst irgendwo sagt. Darum wandelte der Herr zuerst, um den Glauben zu erwecken, auf Erden. Er war Mensch, war niedrig geworden; er wurde von allen gesehen, aber nicht von allen erkannt; er wurde von vielen verworfen, von der Menge getötet, von wenigen bemitleidet, aber dennoch auch von denjenigen, welche ihn bemitleideten, noch nicht als das, was er war, anerkannt. Dies alles ist gleichsam ein Anfang der Umrisse des Glaubens und des zukünftigen Baues.“

[931] Vgl. *en. ps.* CII,3: „Womit vergiltst du dem Herrn, dass Er […] dich zu Seinem Bild und Gleichnis schuf? Suche nicht lang, womit ihm vergelten; vergelte Ihm mit Seinem Gleichnis, Er fordert nicht mehr, Er verlangt Seine Münze.“ & Ebd. CIII,15: „Es kam, der Sein Werk erneute, es kam, der sein Silber einschmolz, um Seine Münze zu prägen, und wir sehen die Erde erfüllt mit Christen, die an Gott glauben, sich abwenden […] von der vergangenen Hoffnung zur Hoffnung einer neuen Welt.“

[932] *Io. ev. tr.* XL,9 (CCL 36,355,36–356,42): „Moneta dei sumus, nummus a thesauro oberrauimus. errore detritum est quod in nobis fuerat impressum; uenit qui reformet, quia ipse formauerat; quaerit et ipse nummum suum, sicut caesar nummum suum; ideo ait: reddite caesari quae caesaris sunt, et deo quae dei sunt: caesari nummos, deo uos ipsos. tunc ergo exprimetur ueritas in nobis.“

schließlich ist die Liebe für Augustin der ganze Sinn der christlichen Religion. Augustin bittet hier in einem Gebet um die Vollendung des Anfangs:

> Denn es ist nicht viel für euch, da groß die Hand dessen ist, der euch berufen hat. Er hat euch berufen [*vocavit*], er möge angerufen werden [*invocetur*]; laßt uns zu ihm sagen: Du hast uns berufen [*vocasti nos*], wir rufen Dich an [*invocamus*]; siehe, wir hörten Deine Berufung [*audivimus vocantem*], höre unsere Anrufung [*audi invocantes*]; führe [*perduce*] uns dorthin, wohin Du uns zu führen verheißen hast; vollende [*perfice*], was Du angefangen hast; verlaß Deine Gaben nicht, verlaß Deinen Acker nicht; möchten Deine Sprößlinge in die Scheune eintreten.[933]

VI Der Johanneskommentar als Werk der ersten Philosophie

1 Die philosophische Voraussetzung der *Allegorese Augustins*

Augustin ist – was sein Werk *de doctrina christiana* belegt – sicherlich ein epochemachender Methodiker der Hermeneutik gewesen. Jedoch ging er in seinen eigenen Auslegungen selten genug streng nach seiner eigenen Methode vor.[934] Folglich unterscheiden sich Theorie und Praxis in den augustinischen Bibelauslegungen. Wird nun aber davon ausgegangen, dass Allegorie „eine Auslegungstechnik [bezeichnet], die einen Text, der keine Allegorie darstellt, so behandelt, als ob er allegorisch wäre“[935], und zugleich gesagt, dass es ein „Kategorienfehler [ist]“, wenn man „sämtlichen Texten der Bibel eine allegorische Bedeutung unterstellt. Was sie [die Allegorie] nämlich bei Texten [tut], die von ihren Autoren gar nicht allegorisch gemeint sind.“[936] – so wird niemals eine Allegorese gerechtfertigt werden können

---

[933] *Io. ev. tr.* XL,10 (CCL 36,356,26–31): „Non enim multum est ad uos, quia magna est manus eius qui uos uocauit. uocauit, inuocetur; dicatur illi: uocasti nos, inuocamus te; ecce audiuimus uocantem, audi inuocantes perduc quo promisisti, perfice quod inchoasti; noli deserere munera tua, noli deserere agrum tuum, germina tua intrent in horreum.“ Vgl. S. 240, Anm. 330.

[934] Vgl. Strauss, *Schrift*, S. 76: „Es kann nun aber kein Zweifel sein, dass Augustin nach unseren Begriffen von seinen theoretischen Aufstellungen nicht nur nicht zu viel, sondern entschieden zu wenig Gebrauch in seiner exegetischen Praxis gemacht hat. Darauf ist immer wieder hingewiesen worden. [Anm. 6: Marrou, S. 443: il est trop philosophe pour être philologue].“ Vgl. Fiedrowicz, Michael, *Prinzipien der Schriftauslegung in der alten Kirche*, Bern 1998, S. XIX.

[935] Körtner, Ulrich H.J., *Einführung in die theologische Hermeneutik*, Darmstadt 2006, S. 98.

[936] Körtner, Ulrich H.J., *Einführung in die theologische Hermeneutik*, Darmstadt 2006, S. 102.

und jede geistige Auslegung endet in einem unverbindlichen „geistvollen Spiel“[937]. Nach dieser Definition unterstellt Allegorie immer nur einen Sinn, der im Text gar nicht enthalten ist, und muss somit methodisch immer fehlgehen. Augustin verträte jedoch nicht die Auffassung, dass exakt gewusst werden kann, welchen Sinn die Heilige Schrift gerade nicht haben kann, insbesondere dann, wenn hierfür die historischen Grenzen des Meinbaren angeführt werden. Ein Text, von Gott inspiriert, um sich selbst zu offenbaren, kennt keine solche Limitation und ist aufgrund dieser metaphysischen Prämisse vor allem der allegorischen Auslegung offen.

Die philosophische Voraussetzung für die Allegorie *per analogiam* ist der platonische Chorismos und seine Ideenlehre. Philo hat die Ideen als Grundlage[938] einer solchen Allegorie programmatisch markant ausgedrückt:

> Die Auslegung der heiligen Schriften geschieht auf die Weise, dass die in Allegorien verborgene Bedeutung erörtert wird. Denn die gesamten Gesetzesbücher gleichen nach Ansicht dieser Männer einem Lebewesen, das als Körper die wörtlichen Anordnungen hat, als Seele aber die in den Worten verborgenen unsichtbaren Bedeutung besitzt. Hierin besonders beginnt die vernunftbegabte Seele das ihr Verwandte zu schauen. Sie erblickt durch die Worte wie durch einen Spiegel die übermäßige Schönheit der in ihnen sich zeigenden Gedanken; sie faltet die allegorischen Symbole auseinander und entfernt sie und führt die Bedeutung der Worte nackt ans Licht für die, welche nur etwas erinnert zu werden brauchen, um das Unsichtbare durch das Sichtbare sehen zu können.[939]

Der Chorismos von unsichtbarer Idee und sichtbarer Erscheinung bedeutet, dass der materielle an den noetischen Kosmos gebunden wird und somit auch das Alte Testament (Erscheinung) auf das Neue (Geist) zu beziehen ist. Die Einheit beider Testamente wird also von Anfang an gegen die Gnosis zum grundsätzlichen dog-

---

[937] Lubac, Henri de, *Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn, Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*, Rudolf Voderholzer (Übers.), Freiburg 1999, S. 12.

[938] Vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 283. Platon lehrt im VII. Brief (St. 342–344) den Erkenntnisprozess in fünf Stufen: 1. ὄνομα (Name), 2. λόγος (Definition), 3. εἴδωλον (Abbild), 4. ἐπιστήμη (Wissen), 5. ἀληθῶς ὄν (wahrhaft Sein). Ebd. S. 283: „Nach I. Christiansen [Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philo von Alexandrien, Tübingen 1969, S. 160] hat Philo von Alexandrien dieses ‚platonische Erkenntnissystem übernommen und seinen exegetischen Bedürfnissen angepasst‘. Nur führen die Erkenntnisstufen bei Philo an Stelle der Ideenschau zur Gottesschau. Dabei bilden die drei untersten Erkenntnisstufen, den ‚materiellen‘ Stoff der Hl. Schrift, während die Auslegung mit Hilfe der Allegorese der 4. Stufe im platonischen System entspricht.“

[939] Philo von Alexandria, *Über das betrachtende Leben oder die Schutzflehenden*, *Die Werke in Deutscher Übersetzung*, Bd. 7, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962, § 78, S. 67–68.

matischen Demonstrandum.[940] Diese Zwei-Reiche-Lehre hat sowohl im Nizänum ihre Spuren hinterlassen (*omnium visibilium et invisibilium*) als auch den Referenzrahmen für die Zweinaturenlehre und die Lehre des Reiches Gottes für Augustin gebildet, und beides hatte Auswirkungen auf die Hermeneutik.

Wie liegt der *mundus intelligibilis* einer geistigen Allegorie zugrunde?

> Allegorese wird zur angewandten platonischen Philosophie, die die Ideen enthüllt und die Gottesschau ermöglicht. […] Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philo von Alexandrien, [versucht] den Beweis zu bringen, dass nicht Willkür Allegorese beherrsche, sondern jene Logik, welche die eigentümliche Form eben dieses mittleren Platonismus in der Textinterpretation gewesen ist.[941]

Die Ideen stehen untereinander in einem relationalen Gefüge (*Soph.* St. 248b; 253b). Wie eine abstrakte Idee in vielen sichtbaren Körpern zur Erscheinung kommt, so wird ein geistiger Sinn durch viele anschauliche Bilder sprachlich ausgedrückt – was die Sprache ebenso verhüllend wie offenbarend macht.[942] Augustin formuliert diese Grundlage in den *confessiones* wie folgt: „Ich weiß nämlich, dass durch den Körper auf mannigfaltige Weise zum Ausdruck gebracht werden kann, was vom Geist auf eine Weise allein begriffen wird, und dass vom Geist auf

---

[940] Vgl. Origenes, *de principiis, Über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft*, Karl Fr. Schnitzer (Hrsg. & Übers.), Stuttgart 1835 [BKV], I,2: „Gott für ein körperliches Wesen halten, glaube ich Folgendes entgegnen zu müssen: es ist in der Schrift gewöhnlich, das der festern und gröbern Maße Entgegengesetzte mit dem Namen Geist zu bezeichnen, wie 2 Kor. 3, 6, wo offenbar unter Buchstabe das Sinnliche, unter Geist das Uebersinnliche zu verstehen ist, was wir ja auch das Geistige nennen. So sagt der Apostel […]. Sobald wir uns aber an den Herrn wenden, wenn das göttliche Wort und der göttliche Geist uns das geistige Verständniß eröffnet, dann fällt die Decke und wir schauen mit unverhülltem Angesicht die Klarheit des Herrn in der Schrift." & Ebd. IV,6: „[N]un hat aber das Licht in dem Gesetz Mosis, das unter einem Schleier verborgen war, mit der Erscheinung Christi auch seine Strahlen ausgesandt, nachdem der Schleier weggenommen, und das Vollkommene, dessen Schatten der Buchstabe enthielt, schnell zur Erkenntniß erhoben worden ist." & Vgl. Origenes, *In Ioh. comm.* V,8,195: „Daher scheint es mir nötig zu sein, dass derjenige, der authentisch für das kirchliche Wort einstehen kann und der diejenigen, die die fälschlich so genannte Gnosis betreiben, widerlegen kann, sich gegen die häretischen Erdichtungen erhebt und die Erhabenheit der evangelischen Botschaft dagegen hält, die erfüllt ist vom Einklang der gemeinsamen Lehren des sogenannten Alten mit dem sogenannten Neuen Testament." Die Allegorese hängt also an den Voraussetzungen der Geistigkeit Gottes, mithin auch am ontologischen Chorismos.

[941] Mayer, *Zeichen* II, S. 341.

[942] Vgl. zu den Namen als Erscheinungen der Dinge: Platon, *Politeia* VII, St. 515b, S. 270: „Wenn sie nun miteinander reden könnten, glaubst du nicht, dass sie der Meinung wären, die Benennungen, die sie dabei verwenden, kämen den Dingen zu, die sie unmittelbar vor sich sehen?" Vgl. *Politikos*, St. 278a–c.

mannigfaltige Weise begriffen werden kann, was durch den Körper auf eine Weise allein zum Ausdruck gebracht wird."[943]

Sowohl die Idee als auch der geistige Sinn werden durch synthetische Induktion (d. h. es wird abstrahiert, was allen konkreten Erscheinungen gemein ist) gewonnen. Wenn ein Begriff zu einer Idee gebildet werden soll, müssen zwei Komponenten definitorisch zusammengefügt werden. Diese müssen ihre Ähnlichkeit und Gemeinsamkeit in dieser Idee haben, sodass der Oberbegriff, der die unteren Komponenten enthält, korrekt definiert ist. Voraussetzung für den Aufstieg zur obersten Idee ist also die korrekte Synthese der unteren Begriffe. Zuallererst muss aber nicht der allgemeine Begriff synthetisiert werden, sondern das Konkrete und Sinnfällige, das wahrgenommen wird. Also müssen zwei sich in einer Sache ähnliche Symbole zusammengefügt werden, um die intelligible Bedeutung dieser Konkretion allgemein zu erfassen. Damit soll aus dem bekannteren Symbol das unbekanntere erschlossen werden, indem sein begrifflicher Gehalt *per analogiam* übertragen wird.[944]

So wird bspw. bei Origenes gemäß dieser Methode die Warnung vor der babylonischen Gefangenschaft Jeremias (Jer 1,2f.), die als Erzählung keinen Sinn hat, dadurch in die Gegenwart übertragen, dass die Gefangenschaft als Sünde (Abstraktion des Symbols Babylon) und ‚Übergabe an den Satan' (1 Kor 5,5) allegorisiert wird.[945] Darum soll in allen Symbolen der Bibel die *eine* universale Synthesis, die universalste Idee, herausgearbeitet werden: Christus.[946] Kurz: „Die Allegorese ist eine Interpretationsform, mit der eine Ideeneinheit entfaltet wird, die das Schriftwort unentfaltet enthält, indem neben das Schriftwort ein gleichartiger Begriff gestellt wird, der allgemeiner ist als das entfaltete Schriftwort."[947]

---

[943] *Conf.* XIII,24,36 (CCL,27,263,24–27): „Noui enim multipliciter significari per corpus, quod uno modo mente intellegitur, et multipliciter mente intellegi, quod uno modo per corpus significatur."

[944] Vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 341–345.

[945] Vgl. Fürst, *Origenes*, S. 135–136.

[946] Der Protestantismus beansprucht durch sein *sola-scriptura*-Prinzip für sich eine besonders biblische Theologie. Dies dient dem ausdrücklichen Ausschluss von Verunreinigungen seitens der heidnischen Philosophie. Die allegorisch-speculative Hermeneutik, unter ihrer Voraussetzung einer ideellen und unsichtbaren Realität, wäre dann in dem Maße philosophisch, wie sie als katholische Hermeneutik sich von protestantischer Bibelauslegung methodisch abheben könnte. Darum muss sie mit der „protestantischen" historisch-kritischen Methode auf ihrem eigenen Boden nicht konkurrieren. Anders: Ohne Ideenlehre keine Allegorie, ohne Allegorie keine psychologische, dogmatische und speculative Hermeneutik der Bibel, die Vergangenheit und Gegenwart, zeitliches Denken und göttliches Wort im *Lesen* über die Universalie des göttlichen Wortes zusammenbringt. Diese philosophische Dimension kann als markant katholisches Schriftverständnis gelten.

[947] Christiansen, Irmgard, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philo von Alexandrien*, Tübingen 1969, S. 134.

Dabei ist Augustin sehr bemüht, seine Philosopheme so gut wie möglich anhand des Schrifttextes zu verifizieren. Es wäre wohl sein Selbstverständnis als Hermeneut oder Homilet verfehlt, würde seine Philosophie als Verunreinigung biblischen Denkens verstanden werden. „Weitgehendst wird so argumentiert, als diente der Stoff der Heilsgeschichte vornehmlich der Veranschaulichung der philosophisch unmittelbar einsichtigen Wahrheit."[948] Dem entgegen besteht für Augustin „der allegorische […] also [nur] der eigentliche dogmatische Sinn, sofern er in der Geschichte wurzelt"[949], und Augustin will diese Wurzel nicht verlassen, sondern begreifen. Es geht sicher zu weit, Augustin zu unterstellen, die Religion gäbe nur noch die Illustration für eine bereits areligiös entwickelte Erkenntnis ab – etwa für die Ansicht eines inkarnierten Ideenkosmos;[950] oder die „Ausbeutung eines [biblischen] Bildes, um eine schon fertig ausgedachte Idee zu verdeutlichen."[951] Vielmehr geht es Augustin darum, den Bibeltext aus sich selbst so zu erhellen, dass schlussendlich das Licht (auch) der philosophischen Wahrheit – das *intellegere* – sichtbar wird. Es kann vielmehr festgehalten werden, dass Christus selbst für Augustin zur prägenden Gestalt für die Anpassung und Neukonzeption der überkommenen Philosophie wurde, als umgekehrt.

2 Die Tiefe der Heiligen Schrift

[*io. ev. tr.* XLIV,1] Augustin steht vor der nahezu unermesslichen Bedeutungstiefe, die er in den Schriftworten sieht.[952] Er stellt zunächst fest, dass der Mensch für diese Bedeutung blind geworden zu sein scheint. Der Mensch, der durch die Sünde Adams blind wurde [*omnis homo caecus natus est*], muss das Sehen erst wieder er-

[948] Mayer, *Zeichen* II, S. 443.

[949] Lubac, Henri de, *Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn, Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*, Rudolf Voderholzer (Übers.), Freiburg 1999, S. 17.

[950] Vgl. Hoping, Helmut, „‚Und das Wort ist Fleisch geworden.' (Joh 1,14), Das inkarnierte Subjekt und die Menschwerdung Gottes", in: *Zukunft aus der Geschichte Gottes, Theologie im Dienst an einer Kirche für morgen*, Guido Bausenhart, Margit Eckholt, Linus Hauser (Hrsg.), Freiburg 2014, S. 314–340, hier: S. 316: „Der Kern des Christusmythos ist nach Strauß nicht ein geschichtliches Ereignis, sondern die Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Realität, aber nicht allein in einem einzigen Individuum, sondern in unserer Menschheit. Dies ist für Strauß der Inhalt der Christologie. Denn es ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisiert, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen alle anderen zu geizen, sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wiederaufhebender Individuen, liebt sie ihren Reichtum auszubreiten.' [Anm. 10: Strauß, Das Leben Jesu, Bd. 2, S. 734]."

[951] Lubac, Henri de, *Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn, Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*, Rudolf Voderholzer (Übers.), Freiburg 1999, S. 18.

[952] In diesem Zusammenhang ist Augustin ein Vertreter des *sensus plenior*. Vgl. Brown, Raymond E., *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, Baltimore 1955, S. 92. Sowie: Päpstliche Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (23. April 1993), S. 87.

lernen (Joh 9,1ff.). Um für die verborgene Wahrheit wieder einen „Blick" zu entwickeln, muss der Mensch von seiner Blindheit geheilt[953], d. h. belehrt werden: „Das nämlich, was unser Herr Jesus Christus Staunenswertes und Wunderbares getan hat, sind Werke und Worte zugleich: Werke, weil es Taten sind, Worte, weil es Zeichen sind."[954] Alles, was Christus tut, ist ein Zeichen und verweist auf etwas, d. h. es belehrt. Ziel der Lehre ist die Erleuchtung zum Glauben, d. h. eine unsichtbare Wirklichkeit wieder „sehen" zu lernen.

> Kurz also lege ich das Geheimnis dieses sehend gewordenen Blinden dar. […] Wenn wir also erwägen, was das Ereignis bedeutet, so ist dieser Blinde das Menschengeschlecht. Denn diese Blindheit trat im ersten Menschen durch die Sünde ein, von dem wir also nicht bloß den Tod, sondern auch die Sünde geerbt haben. Wenn nämlich Blindheit der Unglaube ist, [ist] und Erleuchtung der Glaube […].[955]

An dieser Stelle identifiziert Augustin die Illumination ausdrücklich mit dem Glauben. Dies ist ein starker Beleg dafür, dass es bei der Illuminationslehre um die Begründung religiösen Wissens geht und nicht um eine konventionelle oder natürliche Erkenntnistheorie.[956] Die Erleuchtung bewirkt, dass der primäre Gegenstand des Glaubens – die göttliche und verborgene Natur des Wortes (Signifikat) – überhaupt „gesehen" und „gelesen" werden kann.

[*io. ev. tr.* XLIV,2] „Es kam der Herr: was tat er? Ein großes Geheimnis legte er uns ans Herz. ‚Er spuckte auf die Erde', machte mit seinem Speichel eine weiche Masse denn ‚das Wort ist Fleisch geworden' und salbte die Augen des Blinden."[957] Die Heilung des Blinden erfolgt, indem Christus aus Speichel und Erde einen Brei

---

[953] Vgl. Teske, *Interpretation,* S. 75–76. Vor allem die geistigen Dinge sehen zu lernen, ist zentral.

[954] *Io. ev. tr.* XLIV,1 (CCL 36,381,8–10): „Ea quippe quae fecit dominus noster iesus christus stupenda atque miranda, et opera et uerba sunt: opera, quia facta sunt; uerba, quia signa sunt."

[955] *Io. ev. tr.* XLIV,1 (CCL 36,381,7–15): „Breuiter ergo caeci huius illuminati commendo mysterium. […] si ergo quid significet hoc quod factum est cogitemus, genus humanum est iste caecus; haec enim caecitas contigit in primo homine per peccatum, de quo omnes originem duximus, non solum mortis, sed etiam iniquitatis. si enim caecitas est infidelitas, et illuminatio fides."

[956] Augustin scheint neben der Illuminationslehre noch eine eher aristotelische, konventionelle Erkenntnistheorie zu verwenden. Die alltäglichen Erkenntnisse laufen über Abbilder, die von außen in den Geist kommen und nicht darin erinnert werden. Vgl. *conf.* X,8,15. Vgl. *io. ev. tr.* XXIII,11: „Denn du hast Karthago gesehen, als du in Karthago warst, deine Seele nahm durch die Augen ein Bild auf, dies Bild wurde in deinem Gedächtnis aufbewahrt, und du hast als ein Mensch, der sich in Karthago aufhielt, etwas drinnen hinterlegt, um es bei dir sehen zu können, auch wenn du nicht dort bist. Dies alles hast du von außen her empfangen." Die Quelle der Erkenntnis liegt hier in der Sinneserfahrung.

[957] *Io. ev. tr.* XLIV,2 (CCL 36,382,1–3): „Uenit dominus; quid fecit? magnum mysterium commendauit. exspuit in terram, de saliua sua lutum fecit; quia uerbum caro factum est. et inunxit oculos caeci."

macht, die Augen bestreicht und den Blinden sich im Teich Siloe waschen lässt (Joh 9,1–41). Alle Details, die berichtet werden, bezieht Augustin auf einen tieferen Sinn (wobei Augustin hier mehrere mögliche Deutungen ausdrücklich zulässt[958]). Der Brei steht für die Menschwerdung (Erde, Adam) des Wortes (Speichel aus dem Mund, wie das Wort), der Teich steht für die Taufe, der Name des Teiches Sileo – der Gesandte – steht für Christus. Christus tauft also den Blinden in sich (als Gewässer) ein, und indem er Mensch wurde, heilte er den blind geborenen Geist des Menschen und erleuchtet ihn zum Glauben.

[*io. ev. tr.* IX,4] Christus ist die Mitte der Heiligen Schrift,[959] und von Beginn an hat die Prophetie ihn nicht verschwiegen [*prophetia de Christo non tacuit*]. Wie will Augustin das beweisen [*unde probamus*]? An dieser Stelle greift eine Methode, die Augustin in der Schriftauslegung unzählige Male zum Einsatz bringt. Der Beweis für die Richtigkeit einer Interpretation der Heiligen Schrift erfolgt durch die Übereinstimmung mit einer oder mehrerer anderer Aussagen. Die Schrift ist der Maßstab der Schrift. Augustin beweist also keine historische Tatsache oder gibt etwa einen Glaubensgrund, sondern er beweist aus dem systematischen Zusammenhang der gesamtbiblischen Sprachwelt.[960]

Anders formuliert: Eine Aussage kann logisch korrekt sein (*sound*) – ob sie aber auch wahr (*valid*) ist, hängt von einem *truthmaker*[961] ab, und dieser ist bei Augustin nicht etwa die Empirie, sondern die Heilige Schrift:

---

[958] *Io. ev. tr.* XLIV,2: „Man kann zwar die Tiefe des so großen Geheimnisses noch auf manche andere Weise erklären und darlegen, doch dies möge eurer Liebe genügen; ihr habt ein großes Geheimnis vernommen."

[959] Vgl. Norris, *sign,* S. 224: „Christ speaks in whatever part of Scripture is read. When Augustine proclaims the gospel, it is as if Christ is there present among his people, speaking it them personally."

[960] Uhde unterscheidet bei religiösen Texten drei Wahrheitsebenen: die historische, die sprachliche/systematische, und die spirituelle. Vgl. Uhde, *Glauben*, S. 38: „Bei diesem Vorgang ist es aber von größter Bedeutung, was der Lesende oder Hörende über den Wahrheitsgehalt des Inhalts der religiösen Sprache denkt, ob er ihn glaubt oder nicht. Genau danach richtet sich auch die Einordnung der jeweiligen Aussage in ‚historisch, systematisch, spirituell.'" & Ebd. S. 33: „Der systematische Inhalt betrifft gedankliche Zu- und Einordnungen sowie Zuschreibungen, die sich aus einem methodischen Zusammenhang (‚System' – altgriechisch ‚das Zusammengestellte') folgerichtig ergeben. Solche Inhalte sind also Bestandteile eines ‚großen Ganzen', dessen Einzelteile aufeinander verweisen." Also will Augustin keinen Faktenbeweis geben, wenn er auf das Geschriebene verweist (was wenig überzeugen mag), sondern er „beweist", indem er auf das Einzelne aus dem Zusammenhang des religiösen Sprachsystems bestimmt, und so *aufzeigt* bzw. in seiner Bedeutung herausstellt.

[961] Vgl. MacBride, Fraser, „Truthmakers", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition)*, Edward N. Zalta (Hrsg.). Zitiert nach: https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/truthmakers/: „A truth-maker is that in virtue of which something is true." Letzter Zugriff: 12.6.21.

> Da es nun wahre logische Verknüpfungen nicht allein von wahren, sondern auch von falschen Ansichten gibt, ist es leicht, die Wahrheit der Wissenschaft, von den logischen Schlüssen auch in jenen Schulen zu lernen, welche sich außerhalb der Kirche befinden. Die Richtigkeit der Aussagen muss jedoch in der Hl. Schrift aufgespürt werden.[962]

Der *truthmaker* ist für Augustin nun eben nicht die Erfahrung, das Faktum oder das Sinnenzeugnis, sondern die Aussagen der Heiligen Schrift.[963] „Wie beweisen wir das? Aus der Schrift selbst."[964] Will Augustin also beweisen, dass Christus der letzte Referenzpunkt aller biblischen Aussagen ist, so kann für ihn der einzig mögliche Beweis nur aus der Schrift selbst erfolgen. Wodurch soll also der Beweis geführt werden? „*Ipso Domino dicente*." – Durch das, was der Herr selbst sagt. Augustin bezieht sich auf Lk 23,40–47 und Lk 24,18–27[965], in denen Christus in der

---

[962] *Doctr. chr.* II,31,49,120 (CCL 32,66,34–67,38): „Cum ergo sint uerae conexiones non solum uerarum, sed etiam falsarum sententiarum, facile est ueritatem conexionum etiam in scholis illis discere, quae praeter ecclesiam sunt. sententiarum autem ueritas in sanctis libris ecclesiasticis inuestiganda est."

[963] Als ein Beispiel, inwiefern die bloße Schriftaussage eine Tatsache beweist, siehe *gn. litt.* VI,9,14: „Dass Gott Jeremias gekannt hat, bevor er ihn im Mutterschoße bildete, ist eine Tatsache, die keinen Zweifel zulässt, denn Gott sagt es in aller Deutlichkeit (Jer 1,5)." Vgl. die Kritik bei Strauss, *Schrift*, S. 150: „Bei Augustin hat diese Tatsache ihren letzten Grund in seiner Anthropologie, nach der der Mensch über eine religiös relevante a priorisch Erkenntnis verfügt. In der Schriftauslegung expliziert er anhand der auctoritas erinnerte Gehalte seiner memoria, die für den andern dann zum Schriftbeweis werden, wenn ein Überführt-Werden, *elenchesthai* stattfindet. Voraussetzung ist bei beiden die Gemeinsamkeit jenes Grundbestandes, der für Augustin allen Menschen eigen ist. Dabei kommt auch bei Augustin die Eigenart jedes Schriftbeweises zur Geltung: dass er nämlich im strengen Sinn kein Beweis ist. Immer enthält er eine *petitio principii*." Eine *petitio principii* besagt, dass man „das fordert, was zu beweisen wäre" (Aristoteles, *Topik*, VIII,13, 163b). Wenn also Augustin in die Bibelaussage eine Bedeutung hineinliest, um sie sodann als Beleg für seine Deutung heranzuziehen, dann wäre es eine *petitio principii*. Da Augustin eine Vielzahl von Schriftstellen heranzieht, die sich in ihrer Bedeutung ergänzen, postuliert er nicht einfach eine Bedeutung, sondern zeigt sie aus dem Text-Zusammenhang auf. Er setzt nicht eine Lesart voraus, die er beweisen will, sondern er demonstriert eine mögliche Lesart aus ihrer Kohärenz. Dass sie bewiesen ist, hängt vom Zusammenhang und der Übereinstimmung mit den anderen Stellen ab. Zudem geht Augustin von einer Identität natürlicher und religiöser Wahrheit aus, also ist der Schluss auf die Identität von metaphysischem Grundsatz (Voraussetzung) und Schriftaussage (Beweis) keine *petitio principii*, sondern lediglich analytischer Art – wie im Übrigen alle wahren Schlüsse.

[964] *Io. ev. tr.* X,2 (CCL 36,101,19–20): „Unde probamus? ex ipsa scriptura."

[965] Lk 24,44–45: „Dann sagte er zu ihnen: Das sind meine Worte, die ich zu euch gesprochen habe, als ich noch bei euch war: Alles muss in Erfüllung gehen, was im Gesetz des Mose, bei den Propheten und in den Psalmen über mich geschrieben steht. Darauf öffnete er ihren Sinn für das Verständnis der Schriften. Er sagte zu ihnen: So steht es geschrieben: Der Christus wird leiden und am dritten Tag von den Toten auferstehen." Lk 24,27: „Und er legte ihnen dar, ausgehend von Mose und allen Propheten, was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht."

Schrift sich selbst ausdrücklich als Sinnmitte ausweist, alles auf sich selbst bezieht und erst dadurch erfüllt sein lässt. Die Heilige Schrift ist für sich selbst das hermeneutische Kriterium, so wie Christus sich selbst in seiner Bedeutung ausweist. Es handelt sich um eine Selbstoffenlegung der verborgenen Bedeutung. Das Brot der Emmausjünger (Lk 24,3–31) wird wie das Zeichen in der Einsicht durchbrochen:

> Also, Brüder, wo wollte der Herrn erkannt werden? Im Brechen des Brotes. Wir sind sicher: wir brechen das Brot und wir erkennen den Herrn. Er wollte sich nicht zu erkennen geben, wenn nicht dort. Und das unseretwegen, die wir ihn nicht im Fleisch hatten sehen, aber dennoch sein Fleisch hatten essen wollen[im Sakrament]. […] Die Abwesenheit des Herrn ist keine Abwesenheit. Habe Glauben, und er ist bei dir, den du nicht siehst. […] Der Herr hat sich also selbst beim Brechen des Brotes gezeigt. Lernet, wo ihr den Herrn zu suchen habt, lernet wo ihr ihn besitzen könnt, lernet wo ihr ihn erkennt: wenn ihr [ihn] esst.[966]

Das einzig mögliche hermeneutische Prinzip der Heiligen Schrift (die verbergenden äußeren Zeichenhülle) ist für Augustin Christus selbst. Als solches ist er geistig und nicht im äußeren Signifikanten zu suchen: „Da wurden ihre Augen aufgetan und sie erkannten ihn; und er entschwand ihren Blicken" (Lk 24,31). Die Erkenntnis geht auf das Unsichtbare (Geist), darum muss Christus, wenn er richtig verstanden wurde, auch als Mitte der Schrift aufgefasst werden. Als die äußere und fleischliche Erscheinung vor den materiellen Augen verschwindet, wird der Signifikant durchbrochen und tritt hinter der geistigen Bedeutung zurück.[967]

[*io. ev. tr.* IX,5] Die bloßen Zeichen der Schrift bleiben in ihrer Intention verborgen, sind als solche sogar sinnlos, bis ihre eigentliche Bedeutung (Signifikat) offengelegt wird: „Wie aber machte er aus Wasser Wein? Indem er ihnen den Sinn eröffnete und ihnen die Schrift erklärte, anfangend von Moses durch alle Propheten."[968] Die Emmausjünger begannen Christus in den Schriften zu erkennen: „Denn sie verstanden Christus in diesen Büchern, in welchen sie ihn [bisher] nicht

---

[966] Vgl. *serm.* CCXXXV,2,3 (PL 38,1118–1119): „Eia, fratres, ubi voluit Dominus agnosci? In fractione panis. Securi sumus: panem frangimus, et Dominum agnoscimus. Noluit agnosci, nisi ibi, propter nos, qui non eum visuri eramus in carne, et tamen manducaturi eius carnem. […] Absentia Domini non est absentia. Habeto fidem, et tecum est quem non vides. […] Dominus ergo praesentavit se ipsum in fractione panis. Discite ubi Dominum quaeratis, discite ubi habeatis, discite ubi agnoscatis. Quando manducatis."

[967] Vgl. *de sermone domini in monte* II,20,68: „Die ‚Perlen' sind alle geistigen Güter, die wir überaus schätzen sollen. Da sie im Verborgenen liegen, müssen sie gleichsam aus der Tiefe geholt und unter der Hülle von Allegorien wie in geöffneten Muscheln gefunden werden." Übersetzung zitiert nach: Aurelius Augustinus, *Die Bergpredigt*, Susanne Greiner (Übers.), Freiburg 2006 [Christliche Meister 54].

[968] *Io. ev. tr.* IX,5 (CCL 36,93,7–9): „Quomodo autem fecit de aqua uinum? cum aperuit eis sensum, et exposuit eis scripturas, incipiens a moyse per omnes prophetas."

erkannten."[969] Die Offenbarung der Gottheit durch die Auferstehung (wodurch die göttliche Geistnatur belegt) ist zugleich also eine Offenlegung des umfassenden Signifikats in der Heiligen Schrift. Die Menschwerdung bedeutet in diesem Zusammenhang nicht nur ein historisches Ereignis, sondern auch die Möglichkeit, dieses Ereignis dem Sinn nach zu jeder Zeit aus den Heiligen Schriften erkennen zu können.

3 Christus als das Fundament der wahren *doctrina religionis*

Ob Jesus eine Geheimlehre hatte

[*io. ev. tr.* XCVI,2] „Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen." (Joh 16,12). Es ist bezeichnend, dass Augustin keine Antwort gibt auf die Frage, was dieses Verschwiegene gewesen sein soll, sondern zunächst auf sein eigenes Unvermögen verweist, eine solche Lehre vorzutragen.[970] Vornehmlich will er verhindern, dass die Offenheit dieser Schriftstelle zum Einfallstor für neue Irrlehren wird. Aufgrund der Unmöglichkeit, in Ungelehrtes vorzudringen, stellt er eine methodische Reflexion an, wie überhaupt ergründet werden kann, was der Herr sagen wollte, obwohl er es nicht gesagt hat, und was vom Menschen aufgrund welcher Prinzipien überhaupt über Gott ausgesagt werden kann. Es hat sich im Zuge dieser Arbeit bereits die Einsicht ergeben, dass das Wort Gottes in der Heiligen Schrift für Augustin der prinzipielle Ausgangspunkt aller möglichen theologischen Aussagen ist, sodass Aussagen *über* Gott nur im Rahmen der Selbstaussagen *von* Gott überhaupt möglich sind.

> [W]issen wir aber darum etwa, was das sei, was er nicht sagen wollte, was sie dann allerdings wüßten, wenn wir es als eine Äußerung aus seinem Munde lesen oder hören würden? Etwas anderes nämlich ist es zu wissen, ob etwas von uns oder euch ertragen werden kann; etwas anderes aber zu wissen, was das sei, mag es ertragen werden können oder nicht. Da er selbst es verschwiegen hat, wer von uns möchte

[969] *Io. ev. tr.* IX,5 (CCL 36,93,11–12): „Intellexerunt enim christum in his libris in quibus eum non nouerant."

[970] *Io. ev. tr.* XCVI,1: „Aber wer von uns möchte es wagen, sich zur Erfassung dessen für fähig zu halten, was jene nicht zu fassen vermochten? Und darum ist weder von mir zu erwarten, daß ich das sage, was ich vielleicht nicht fassen würde, wenn es mir von einem andern gesagt würde, noch auch würdet ihr es ertragen können, auch wenn ich so geschickt wäre, daß ihr von mir das, was für euch zu hoch ist, vernehmen könntet." Von einer Geheimlehre, die nur mündlich überliefert wird, spricht bspw. Clemens, *Stromateis* I,1,13,2–5.

> sagen: Das und das ist es? Oder wenn er es zu sagen sich getrauen sollte, wie beweist er es?[971]

Insofern Christus etwas verschwiegen hat, ist es zunächst unmöglich zu wissen, was er im Sinn hatte. „Denn wer ist so eitel oder verwegen, daß er, wenn er auch Wahres sagte, wenn er will und was er will, ohne ein göttliches Zeugnis behaupten möchte, das sei es, was damals der Herr nicht sagen wollte?“[972] Selbst wenn nun jemand etwas wahrhaftig sagen würde, was das Verschwiegene sei, so könnte er es ohnehin nur durch ein göttliches Zeugnis [*testimonio divino*]. Die theologische Aussage über etwas, das Christus nicht selbst gesagt hat, ist – wenn überhaupt – nur möglich, wenn aus den kanonischen und autoritativen Büchern [*Libris canonica auctoritate*] ein prophetischer oder apostolischer Beweis dafür angeführt würde. Eine solche Aussage ist jedoch auch möglich, wenn sich zeigen ließe, dass diese Stelle auch tatsächlich auf das Verschwiegene bezogen werden kann. Die Grenze dessen, was Christus selbst gelehrt hat, ist also nur durch die Heilige Schrift selbst zu überschreiten und nur dann, wenn sich ein Bezug auf die entsprechende Lehre herstellen ließe.

Dies ermöglicht zwar, Augustins Methode unklare Stellen der Heiligen Schrift durch klare Stellen derselben Thematik auszulegen, restringiert aber streng, dass keine Aussage als gerechtfertigt gelten kann, die nicht unmittelbar autoritativ ist oder von Christus selbst stammt. Diese Methode folgt der theologischen Tatsache, dass für Augustin alles Wissen um Gott nur gottgegeben möglich ist; folglich ist alles Wissen gegeben durch sein Wort, und außerhalb dieses Wortes kann keine theologische Behauptbarkeit begründet werden.

Dies führt Augustin wiederum zur Problematik, ob dann nicht die prinzipiell erstrangigen Aussagen des Johannesprologs nicht weniger Bedeutung haben müssten, weil sie keine Worte sind, die Christus selbst gesagt hat.

> Während also prinzipiell den Evangelisten der Inhalt ihrer Evangelien auf natürlichem Weg bekannt war und sie lediglich aus ihrer Erinnerung schöpften [*cons. ev.* I,1,1], dieweil der Geist Gottes sie zum Schreiben antrieb und sie während des Schreibens vor Irrtum bewahrte, nimmt Augustin wenigstens für einige Teile des

[971] *Io. ev. tr.* XCVI,2 (CCL 36,569,3–570,12): „Numquid ideo scimus quae sint quae dicere noluit, quae tunc sciremus si ab eo dicta legeremus uel audiremus? aliud est enim scire utrum a nobis uel a uobis portari possint; aliud autem scire quae sint, siue portari possint, siue non possint. quae cum ipse tacuerit, quis nostrum dicat: ista uel illa sunt? aut si dicere audeat, unde probat?“

[972] *Io. ev. tr.* XCVI,2 (CCL 36,569,9–570,12): „Quis enim est tam uanus aut temerarius, qui cum dixerit etiam uera quibus uoluerit, quae uoluerit, sine ullo testimonio diuino affirmet ea esse quae tunc dominus dicere noluit?“

> Johannesevangeliums [z. B. den Prolog] eine Einwirkung des Heiligen Geistes auf den Geist des Johannes an, die über die Inspiration hinausgeht, die Revelatio.[973]

Da Augustin die autoritativen Texte als vom Heiligen Geist inspiriert ansieht[974] [*Spiritu eius sibi revelante*], ist es unerheblich, welche Person der Trinität die Aussage tätigt. Aus diesem Grund ist die komplette Heilige Schrift Rede Gottes und nicht nur die Herrenworte.[975] Sie bezieht sich im Letzten auch nur auf das Signifikat, Christus als göttliches Wort, und setzt zum Verständnis die innere und wirksame Präsenz des Heiligen Geistes voraus – die Schrift wird in dem (Heiligen) Geist gelesen, in dem sie verfasst wurde.[976] Es handelt sich im Ganzen um eine semantische Reflexion zur Offenbarung der Wahrheit, sodass sich die mitzuteilende Wahrheit selbst garantiert und selbst im Autor als auch im Leser auslegt.

[*io. ev. tr.* XCVI,4–5] Anstatt nach Dingen zu fragen, die nicht gewusst werden können, weil Christus sie nicht ausgesprochen hat, sollte besser der Geist, der alle Wahrheit lehrt, aufgenommen werden:

---

[973] Roles, *Schriftwort,* S. 191.

[974] Vgl. *gn. litt.* V,8,23: „Es ist nicht alles aufgeschrieben worden […]. Vielmehr traf der Heilige Geist, der dem Schreiber innewohnte, die Entscheidung, was zur Kenntnis der erschaffenen Dinge nötig ist und was außerdem als Vorbild zukünftiger Dinge taugt. Als Unwissende, die wir sind, können wir nur vermuten, was geschehen konnte, während es der wissende Geist weggelassen hat."

[975] Der Johannesprolog kann eine der höchsten Wahrheiten aussagen, auch wenn er selbst keine Aussage Christi ist (Herrenwort), sondern Aussage eines Apostels und kann damit sogar eine grundlegendere Wahrheit aussagen als Christus sie selbst geäußert hat. Vgl. *io. ev. tr.* XCVI,2: „‚Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort; dieses war im Anfang bei Gott' und so weiter, dies gehöre, weil es später aufgeschrieben wurde und nicht als eine Aussage des Herrn Jesus während seines Weilens hienieden im Fleische bezeichnet wird, sondern von einem seiner Apostel unter Eingebung des Heiligen Geistes niedergeschrieben wurde, zu demjenigen, was der Herr damals nicht sagen wollte, weil es die Jünger nicht ertragen konnten, wer würde mich hören, wenn ich das so leichthin behaupten würde? Wenn wir aber dort, wo wir das eine lesen, auch das andere lesen würden, wer würde einem so bedeutungsvollen Zeugnis eines Apostels nicht glauben?"

[976] Vgl. *Dei Verbum* III 12,1: „Da Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat, muß der Schrifterklärer, um zu erfassen, was Gott uns mitteilen wollte, sorgfältig erforschen, was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte." & 12,3 „Da die Heilige Schrift in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muß, in dem sie geschrieben wurde, erfordert die rechte Ermittlung des Sinnes der heiligen Texte, daß man mit nicht geringerer Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achtet, unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens." Zitiert nach: *Kleines Konzilskompendium, Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Karl Rahner, Herbert Vorgrimler (Hrsg. & Übers.), 35. Aufl., Freiburg 2008, S. 374f. Vgl. weiter 1 Petr 1,11; 2 Tim 3,16; 1 Kor 2,10–14; Eph 3,3–5; 1 Joh 4,6.

> So wird es geschehen, daß ihr nicht von äußerlichen Lehrern das erfahret, was der Herr damals nicht sagen wollte, sondern alle von Gott belehrt seid [Joh 6,45], damit ihr das, was ihr durch äußerliche Lesungen und Reden erlernt und geglaubt habt, von der nicht körperlichen noch durch einen Raum eingeschlossenen noch in unendliche Zwischenräume nach Art einer Masse ausgedehnten, sondern überall ganzen, vollkommenen und unendlichen Natur Gottes, ohne den Glanz von Farben, ohne die Formen von Umrissen, ohne die Zeichen von Buchstaben, ohne die Reihenfolge von Silben mit dem Geiste selbst zu schauen vermöget. […] Aber wenn jener innere Lehrer, der, da er zu den Jüngern noch äußerlich redete, sprach: „Ich habe euch noch vieles zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht ertragen", uns das, was ich über die körperliche Natur Gottes gesagt habe, innerlich so sagen wollte, wie er es den heiligen Engeln sagt, die immer das Angesicht des Vaters sehen [Mt 18,10], so könnten wir es noch nicht ertragen.[977]

Der Mensch soll nicht erwarten, von äußeren Lehrern [*doctoribus exterioribus*] belehrt zu werden, wenn er immer nur von Gott belehrt wird (Joh 6,45). Er soll alles, was er durch äußere Lesung und Rede [*lectiones atque sermones extrinsecus*], also durch Signifikanten, gelernt hat, nicht wiederum für äußerlich und körperlich halten. Die äußeren materiellen Zeichen sollen den Menschen zur geistigen Erkenntnis der geistigen und immateriellen Natur Gottes führen, die gerade nicht mit den Zeichen und Buchstaben [*sine notis litterarum, sine serie syllabarum*] identisch ist.

> I hope to show that at least a number of passages in which Augustine speaks of spiritual understanding are spiritual in an intrinsic sense insofar as they involve an understanding of God of the soul as incorporeal or interpret the corporeal things mentioned as referring to incorporeal things – something Augustine learned to do from Neoplatonism.[978]

Teske sieht den Zusammenhang zwischen spiritueller Hermeneutik und der Metaphysik immaterieller Wesen zwar, zieht jedoch nicht die Konsequenz, das Signifikat als metaphysische Realität zu identifizieren. Die geistliche Schriftauslegung zeigt den Geist Christi durch das geistliche Signifikat an – wenn das Signifikat

---

[977] *Io. ev. tr.* XCVI,4 (CCL 36,571,16–24;26–31): „Sic fiet ut non a doctoribus exterioribus illa discatis, quae noluit dominus tunc dicere, sed sitis omnes docibiles deo; ut ea ipsa quae per lectiones atque sermones extrinsecus adhibitos didicistis et credidistis de natura dei non corporea, nec loco aliquo inclusa, nec per infinita spatia locorum quasi mole distenta, sed ubique tota et perfecta et infinita, sine nitoribus colorum, sine figuris lineamentorum, sine notis litterarum, sine serie syllabarum, ipsa mente conspicere ualeatis. […] sed ille magister interior, qui cum adhuc discipulis exterius loqueretur, ait: adhuc multa habeo uobis dicere, sed non potestis portare modo, si uellet nobis id quod de incorporea dei natura dixi, intrinsecus ita dicere, sicut sanctis angelis dicit, qui semper uident faciem patris, nondum ea portare possemus."

[978] Teske, *Interpretation,* S. 75.

nicht als metaphysische Realität wahrgenommen wird, ist damit auch das „spiritual understanding" gefährdet, das auf die geistliche Natur Gottes abzielt. Zwar hat Christus zu den Jüngern äußerlich gesprochen, jedoch hat er das Verstehen (Signifikat) seiner Worte als innerer Lehrer [*magister interior*] mitgeteilt – wie er seine Wahrheit den Engeln unkörperlich und innerlich sagt (Mt 18,10).

An dieser Stelle könnte nochmals der Frage nachgegangen werden, inwiefern für Augustin das menschliche innere Wort und das göttliche Wort im Fall des Erleuchteten überhaupt übereinstimmen (Kap. C.IV.10). Augustin betont, dass die Weise, wie die Wahrheit jetzt schon erkannt ist, noch stückhaft (1Kor 13,12) und nur ein Pfand für eine spätere Vollendung des Wissens sei (2 Kor 1,22). Insofern decken sich seine Aussagen mit der Erörterung aus *de trinitate*, wo Augustin das religiöse Wissen (*cognitio dei*) als Vorwissen bezeichnet hatte (*conf.* X,19,28; *trin.* XV,21,41). Das innere Wort und das göttliche Wort sind also nicht einfach identisch oder durch Offenbarung zur Deckung zu bringen. Erkennbar ist ein implizites Glaubens-/Vorwissen, das erst noch zu explizieren ist.

> Darum, Teuerste, erwartet nicht von uns zu hören, was damals der Herr den Jüngern nicht sagen wollte, weil sie es noch nicht ertragen konnten, sondern schreitet vielmehr voran in der Liebe, welche ausgegossen wird in euren Herzen durch den Heiligen Geist, der euch gegeben ist [Röm 5,5], damit ihr im Geiste erglühend und Geistiges liebend das geistige Licht und die geistige Stimme, welche fleischliche Menschen nicht ertragen können, nicht durch irgendein den körperlichen Augen sichtbares Zeichen noch auch durch irgendeinen an die körperlichen Ohren schlagenden Ton, sondern durch inneres Schauen und Hören vernehmen könnet. Denn was man gar nicht kennt, liebt man nicht. Aber wenn man liebt, was man auch nur einigermaßen kennt, so bewirkt eben diese Liebe, daß man es besser und vollkommener kennen lernt.[979]

Die Wahrheit beginnt sich im menschlichen inneren Wort offenzulegen, sofern der Mensch Gott innerlich *hört* und *schaut*, und die Übereinstimmung wird durch die Liebe erweitert; jedoch steht die Vollendung des menschlichen Wissens noch bis zur Gottesschau aus (und selbst dann fasst der menschliche Geist die göttliche Wahrheit nur nach seinem Maß). Das Verhältnis von menschlichem innerem geglaubtem Wort und göttlichem Wort ist also nicht getrennt oder identisch, son-

[979] *Io. ev. tr.* XCVI,4 (CCL 36,571,1–12): „Quapropter, carissimi, non a nobis exspectetis audire quae tunc noluit dominus discipulis dicere, quia nondum poterant illa portare; sed potius in caritate proficite, quae diffunditur in cordibus uestris per spiritum sanctum qui datus est uobis, ut spiritu feruentes et spiritalia diligentes, spiritalem lucem spiritalem que uocem, quam carnales homines ferre non possunt, non aliquo signo corporalibus oculis apparente, nec aliquo sono corporalibus auribus instrepente, sed interiore conspectu et auditu nosse possitis. non enim diligitur quod penitus ignoratur. sed cum diligitur quod ex quantulacumque parte cognoscitur, ipsa efficitur dilectione ut melius et plenius cognoscatur."

dern wieder in einer präsentisch-eschatologischen Spannung. Gottes Wahrheit hat als Geglaubte bereits begonnen, das menschliche Denken zu bestimmen, ist aber noch nicht zur schauenden Vollendung gelangt.[980] In gewissem Sinne ist es für Augustin auch nicht notwendig, das innere Wissen des Menschen mit dem göttlichen Wort möglichst zur Deckung zu bringen. Sofern das „Pfand" der kommenden Erkenntnis als Heiliger Geist (Liebe) gegeben und diese Liebe ohnehin die Voraussetzung für jede Wahrheitserkenntnis ist, soll die Liebe jetzt vollzogen werden, und zwar nicht nur deshalb, weil sie möglich ist, im Gegensatz zur vollen Erkenntnis – sondern weil in ihr als präsentischer Wirklichkeit die kommende Vollendung angefangen wird: „Denn auf diese Weise wird euch der Heilige Geist alle Wahrheit lehren, indem er mehr und mehr in euren Herzen die Liebe ausgießen wird."[981] In *de trinitate* betont Augustin sogar, dass „durch den [Heiligen Geist] die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen ist, durch welche die ganze Dreieinigkeit in uns wohnt."[982] Auch wenn man diese Trinität noch nicht an sich erkennt, kann man sie schon in der Gegenwart lieben, solange man ein Vorwissen um das hat, was man liebt. Was man gar nicht kennt, kann man auch nicht lieben, aber man kann lieben, ohne gänzlich erkannt zu haben. Darum besteht der heilbringende Weg der Religion in der Liebe und nicht in der *Gnosis*.

Warnung vor falschen Lehrern und religiösem Sonderwissen

[*io. ev. tr.* XCVII,1] Da der Mensch unter natürlichen Erkenntnisbedingungen unmöglich das göttliche Wort erkennt, wie es von den Engeln erkannt wird, muss er sich erst zu dieser vollen Erkenntnis entwickeln. Jetzt erkennt er also nur sehr eingeschränkt und bruchstückhaft. Um mehr erkennen zu können, muss er das Erkannte lieben und das noch zu Erkennende erstreben:

> Der Heilige Geist, welchen der Herr seinen Jüngern senden zu wollen versprach, damit er sie alle Wahrheit lehre, die sie damals bei seinen Unterredungen nicht ertragen konnten, von welchem Heiligen Geiste, wie der Apostel sagt, wir jetzt das „Pfand" empfangen haben, ein Ausspruch, der uns zu dem Verständnis führen soll, daß uns seine Fülle im andern Leben vorbehalten ist, dieser Heilige Geist also lehrt auch jetzt die Gläubigen, soweit einer das Geistige fassen kann, und entzündet ihre Herzen mit größerem Verlangen, wenn einer in der Liebe zunimmt, in welcher er das Erkannte liebt und das noch zu Erkennende anstrebt, so daß er auch von dem, was er jetzt irgendwie erkennt, weiß, er wisse es noch nicht so, wie es erkannt wer-

[980] Vgl. Brachtendorf, *Struktur*, S. 278–279.

[981] *Io. ev. tr.* XCVI,5 (CCL 36,572,19–21): „Isto enim modo uos docebit spiritus sanctus omnem ueritatem, cum magis magis que diffundet in cordibus uestris caritatem."

[982] *Trin.* XV,18,32 (CCL 50A,508,27–29): „Per quem diffunditur in cordibus nostris dei caritas per quam nos tota inhabitet trinitas."

> den soll in jenem Leben, welches kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und das in keines Menschen Herz gekommen ist . Und wenn es jetzt der innere Lehrer nach jener Art des Wissens sagen wollte, d. h. unserm Geiste eröffnen und zeigen, so könnte es die menschliche Schwäche nicht ertragen.[983]

Der Mensch würde sein Unwissen nicht in Wissen verwandeln, wenn er die Unwissenheit selbst lieben würde oder in der Möglichkeit des Unwissens nicht die Möglichkeit zu wirklichem Wissen begreifen könnte. In diesem Sinne muss seiner Erkenntnis immer die Liebe vorangehen, damit aus Unwissen wirkliches Wissen wird. Das Wissen, das er bereits erkannt hat, ist für ihn aber bei Weitem noch nicht vollständig, sondern lediglich der Ausgangspunkt für die Liebe zum vollendeten Wissen. Die *doctrina religionis* besteht ihrem Gehalt nach, aber nicht in dem, was Menschen lesen, reden und denken, sondern in dem gleichewigen göttlichen Wort des Vaters.[984] Das menschliche Erkennen hat also die Übereinstimmung von Wort und Vater zum Maßstab, kann diesen aber niemals erreichen [*de creatura sciri potest, minus est ipso Creatore*].[985] Selbst diejenigen, die schon geistig und erleuchtet sind, verstehen Gott nur in einer Weise, in der sie sich *irgendwie* [*quomodocumque cognoscere*] auf ihn beziehen können, ohne ihn jedoch wesenhaft zu erkennen. Dennoch geht Augustin davon aus, dass die innere lichtvolle Einsicht [*intellegentia luminosa*] durch die wachsende Teilhabe am geistigen Licht [*intellegibilis lux*] wachsen kann. Dieses Wachstum an erkannter Wahrheit ist rein

---

[983] *Io. ev. tr.* XCVII,1 (CCL 36,572,1–573,15): „Spiritus sanctus quem promisit dominus se discipulis suis esse missurum, qui eos doceret omnem ueritatem, quam tunc quando cum eis loquebatur, portare non poterant (de quo spiritu sancto, sicut dicit apostolus, nunc pignus accepimus, quo uerbo intellegeremus eius plenitudinem nobis in uita alia reseruari), ipse ergo spiritus sanctus et nunc docet fideles, quanta quisque potest capere spiritalia, et eorum pectora desiderio maiore succendit, si quisque in ea caritate proficiat, qua et diligat cognita, et cognoscenda desideret, ita ut ea quoque ipsa quae nunc quomodocumque cognoscit, nondum se scire sciat, sicut scienda sunt in ea uita quam nec oculus uidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis adscendit. quo sciendi modo, si nunc ea uellet interior magister dicere, id est, nostrae menti aperire atque monstrare, humana infirmitas portare non posset."

[984] Vgl. *io. ev. tr.* XCVII,1: „Nicht daß wir in diesen Worten wer weiß was für allzu verborgene Geheimnisse vermuten sollen, welche zwar vom Lehrenden gesagt, aber vom Lernenden nicht ertragen werden können, sondern wenn uns Christus eben das, was wir in bezug auf die Religionslehre nach der Vorstellung von irgendwelchen Menschen lesen und schreiben, hören und sagen, in der Weise sagen wollte, wie er es den heiligen Engeln sagt in sich selbst, dem eingeborenen und mit dem Vater gleichewigen Worte des Vaters welche Menschen könnten es ertragen, auch wenn sie schon geistig wären, was die Apostel noch nicht waren, da er dies zu ihnen redete, und was sie erst später bei der Herabkunft des Heiligen Geistes geworden sind?"

[985] Vgl. *io. ev. tr.* XCVII,1: „Und obwohl niemand von ihm schweigt, wer ist der, der ihn so, wie er erkannt werden soll, erfaßt? Und obwohl er doch immer auf den Lippen und in den Ohren der Menschen ist, wer ist der, dessen geistigen Scharfblick zu ihm heranreicht? Wer ist es, der ihn als Trinität erkannt hätte, wenn er sich nicht selbst so hätte kundgeben wollen?"

innerlich und kann nicht vom äußeren Lehrer und den äußeren Worten erwartet oder produziert werden [*non ab eo doctore qui vestris auribus sonat*].

[*io. ev. tr.* XCVII,2–3] Augustin warnt vor der Gefahr, die entsteht, wenn Irrlehrer behaupten, sie könnten das Wissen anbieten, das Christus im Evangelium verschweigt (Joh 16,12). Die Menschen, die Wahres und Falsches noch nicht voneinander unterscheiden können, werden gerade mit den unbekannten Dingen gelockt und getäuscht. Sie bekommen Erkenntnis der verborgenen Wahrheit versprochen von Lehrern, die die Wahrheit selbst nicht kennen. Sie fügen den Worten Christi ihre eigene Wahrheit hinzu und machen dieses Sonderwissen attraktiv, indem sie es als geheimes Wissen ausgeben und so die Neugierde wecken.[986]

> Gerade durch die Geheimhaltung nämlich würzen gewissermaßen die schändlichen Lehrer ihr Gift für die Neugierigen, damit sie so meinen, etwas Bedeutendes zu erfahren, weil es Geheimhaltung verdient, und damit sie angenehmer die Torheit hinunterschlucken, die sie für Weisheit halten, deren verbotene Anhörung sie gewissermaßen stehlen.[987]

Augustin sieht in den Dingen, die Christus angeblich verschwiegen hat, das Einfallstor für Idolatrie, Magie und Wahrsagerei. Alles mögliche, was nicht der christlichen Religion entspricht, wird mit dem Argument eingeführt, dass es *noch mehr* Erkenntnis geben müsste, als von Christus gelehrt wurde, weil er sagte, dass er etwas verschwiegen hat. Diese verschwiegenen und unbekannten Dinge im Geheimen lehren zu wollen verwischt den Unterschied von Wahrheit und Schein und bewirkt, dass sich die Menschen durch falsche Lehrer im Schein verlieren.[988] Hier gelangt Augustin zu der Konsequenz, dass die Lehre Christi in seinen Worten immer ganz, wahr und vollständig ist (Vgl. Kap.B.2.6). Es gibt also keinen Spielraum für Geheim- oder arkanes Sonderwissen.[989] Wenn aber Christus alles bereits ge-

---

[986] Vgl. *io. ev. tr.* XCVII,4: „Nichts nämlich lieben diese so sehr, als Wissenschaft zu versprechen und den Glauben an die wahren Dinge, welche den Kleinen befohlen wird, als Unwissenheit zu verlachen."

[987] *Io. ev. tr.* XCVII,2 (CCL 36,574,24–28): „Ipsa quippe occultatione condiunt quodammodo nefarii doctores sua uenena curiosis; ut ideo se existiment aliquid discere magnum, quia meruit habere secretum, et suauius hauriant insipientiam, quam putant scientiam, cuius prohibitam quodammodo furantur audientiam."

[988] Vgl. *io. ev. tr.* XCVII,2: „Alle diese so albernen Häretiker aber, die sich gerne Christen nennen lassen, suchen die Frechheiten ihre Erdichtungen, vor welchen schon das menschliche Gefühl im höchsten Grade zurückschaudert, unter dem Vorwande des evangelischen Ausspruches zu beschönigen, wo der Herr sagt: ‚Ich habe euch noch vieles zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht ertragen', als ob eben dies jene Dinge seien, welche die Jünger nicht ertragen konnten, und als ob der Heilige Geist das gelehrt habe, was öffentlich zu lehren und zu verkünden trotz all seiner Frechheit der unreine Geist sich schämt."

[989] Dies bedeutet nicht, dass die Lehren Christi nicht erst zu einem späteren Zeitpunkt enthüllt werden können. So spricht Fries in *Eucharistie,* S. 15, zurecht von einer „Arkandiziplin" be-

lehrt hat, dann ist alles, was an zusätzlicher Lehre eingeführt wird – sei es auch durch den Anhaltspunkt, dass Christus selbst sagte, dass er etwas verschwiegen hat –, nicht seine Lehre, sondern ein Zusatz zur Wahrheit, der genau dadurch, *zusätzlich* zu *sein*, unwahr ist. Das Kriterium für die christliche Lehre besteht in der einzigen Quelle theologischer Aussagen: dem Wort Gottes.[990]

[*io. ev. tr.* XCVII,4] Augustin konstatiert also, dass alle Hinzufügung zu den Worten Christi der Häresie die Türe öffnet. Vor diesen neuen Lehren wird bereits gewarnt, dass sie neue und unheile Worte und Lehrern aufstellen [*profanas verborum novitates evita*] (2 Tim 4,3–4). In diesem Zusammenhang betont Augustin, dass die Problematik nicht darin besteht, dass *neue Worte* eingeführt werden.

> Es gibt ja auch Wortneuerungen, die der Lehre der Religion entsprechen, wie gerade vom Namen der Christen berichtet wird, wann dessen Gebrauch üblich wurde. In Antiochien nämlich wurden nach der Auffahrt des Herrn die Jünger zuerst Christen genannt, wie in der Apostelgeschichte zu lesen ist ; auch die Fremdenhäuser und Klöster wurden später mit neuen Namen bezeichnet, die Sachen selbst aber waren schon vor ihren Namen und werden durch die Wahrheit der Religion bestätigt, wodurch sie auch gegen die Lästerer verteidigt werden. Auch gegen die Gottlosigkeit der arianischen Häretiker haben die Väter den neuen Namen „Homoousios“ gebildet, aber mit diesem Namen keine neue Sache bezeichnet, denn Homoousios heißt dasselbe wie: „Ich und der Vater sind eins“ [Joh 10,30], nämlich von einer und derselben Substanz. Denn wenn jede Neuerung unheilig wäre, so würde auch der Herr nicht sagen: „Ein neues Gebot gebe ich euch“, noch würde das Testament „neu“ genannt werden, noch würde auf der ganzen Erde ein „neues Lied“ gesungen werden.[991]

züglich der vollen Bedeutung der Eucharistie. Augustin geht es an vorliegender Stelle nicht darum, dass die vorhandene Lehre erst später enthüllt wird – was der Grundgedanke des *velatus-revelatus* Schemas ist –, sondern dass unter dem Vorwand des geheimen Wissens *neue* Lehren eingeführt werden, die sich nicht in der normativen und vollständigen Offenbarung (auch nicht verhüllt) finden lassen.

990 Man würde wahrscheinlich Augustins Vorstellung treffen, wenn man sagt, dass Christus nicht alles lehren muss, was wahr ist (z. B. Heliozentrismus oder Evolutionslehre), sondern dass er lehrt, was die Wahrheit ist, i.e. die höchste Übereinstimmung, die vorbildlich im Prinzip der Einheit von Vater und Sohn zu erkennen ist.

991 *Io. ev. tr.* XCVII,4 (CCL 36,575,13–28): „Sunt enim et doctrinae religionis congruentes uerborum nouitates, sicut ipsum nomen christianorum quando dici coeperit, scriptum est. in antiochia enim primum post adscensionem domini appellati sunt discipuli christiani, sicut legitur in actibus apostolorum; et xenodochia et monasteria postea sunt appellata nouis nominibus, res tamen ipsae et ante nomina sua erant, et religionis ueritate firmantur, qua etiam contra improbos defenduntur. aduersus impietatem quoque arianorum haereticorum nouum nomen patris homousion condiderunt, sed non rem nouam tali nomine signauerunt; hoc enim uocatur homousion, quod est: ego et pater unum sumus, unius uidelicet eiusdem que substantiae.

Augustin betont, dass die neuen Worte immer nur neu die alte Sache bezeichnet haben, also die Kontinuität der wahren Dinge nicht durch neue Zeichen bedroht wurde. Dies gilt insbesondere bei dem „Neologismus" *Homoousios*. Die metaphysische Prämisse des göttlichen Wortes als transzendentes Signifikat sichert die wandelbare zeitliche Sprache vor den Invarianzen, die bei verschiedener Bezeichnung scheinbar eine verschiedene Sache lehren könnten. In gewissem Sinne liegt dieser traditionellen Offenbarung, die durch Sprache vermittelt wird, eine Notwendigkeit oder Pflicht zu metaphysischen Prinzipien zugrunde, um die Kontinuität der zeitlich/geschichtlichen Zeichenvarianz zu sichern. „Die Zeichen [*sacramenta*] sind gewandelt, nicht der Glaube. Die Zeichen [*signa*] sind gewandelt, die eine Sache bedeutet haben; nicht die Sache selbst, die bedeutet wurde."[992]

Über die Lehre in den Modi von „Milch" und „fester Speise"

[*io. ev. tr.* XCVII,5] Augustin verweist weiterhin auf die Problematik, dass auch im Christentum von Geheimnissen (1 Kor 3,1–2) und einem Sonderwissen für eingeweihte Geistige (1 Kor 2,7; 13–14) die Rede ist. Dies geht einher mit den Fragen, inwiefern die christliche Religion die Wahrheit, die in Christus geoffenbart wurde, verheimlichen darf und ob die christliche Religion sich nicht ähnlich verhalte wie Mysterienkulte, die ihr arkanes Wissen den meisten Menschen vorenthalten.[993] „Die Frage ist aber diese, ob die geistigen Menschen etwas in der Lehre haben, was sie den Fleischlichen verschweigen und den Geistigen mitteilen."[994] Für Augustin ergibt sich folgende Problematik: Wenn er sagen würde, es wird nichts nur den Geistigen gelehrt, dann käme er in Konflikt mit 1 Kor 3,1–2: „Ich konnte zu euch nicht reden als zu Geistigen". Wenn er sagen würde, dass es den Fleischlichen verschwiegen wird, geht dies einher mit der Gefahr, dass in diesen unbekannten Dingen falsche Lehrer auftreten, die unter dem Schleier der Geheimhaltung falsche Lehren verbreiten. Die Lösung ist, dass dasselbe in unterschiedlicher Weise gelehrt und gewusst wird.

---

nam si omnis nouitas profana esset, nec a domino diceretur: mandatum nouum do uobis; nec testamentum appellaretur nouum, nec cantaretur in uniuersa terra canticum nouum."

992 *Serm.* XIX,3 (CCL 41,253,56–57) (Balthasar): „Sacramenta sunt mutata, non fides. Signa mutata sunt quibus aliquid significabatur, non res quae significabatur."

993 Für Augustin scheint in *vera rel.* XXVIII,51 die vorläufige Vermeidung gewisser Lehrinhalte aus pädagogischen Gründen durchaus noch möglich zu sein. Die allgegenwärtige Polemik gegen jede Form von Mysterienkult und Geheimlehre, bei bspw. Hippolyt von Rom in dem Werk *refutatio omnium haeresium*, zeigt gerade den Unterschied von griechischer und christlicher Religion dadurch an, dass um die heilbringende Lehre kein bedeutungsheischender Geheimniskult aufgebaut wird.

994 *Io. ev. tr.* XCVIII,1 (CCL 36,576,7–9): „Haec est autem quaestio: utrum spiritales homines habeant aliquid in doctrina, quod carnalibus taceant, et spiritalibus dicant."

[*io. ev. tr.* XCVIII,2] Für Paulus ist die Milch für die Kinder und die Fleischlichen der Glaube. Was Paulus die feste Speise nennt, ist für die Fähigeren und Geistigen die Erkenntnis des Geglaubten. Augustin betont, dass die geglaubte und die erkannte Wahrheit sachlich dieselbe ist (vgl. *serm.* CCCXXXIX,4).

> Fest fürwahr, wollte er, daß das Wissen der Geistigen sei, so daß nicht der bloße Glaube entgegengebracht, sondern auch eine sichere Erkenntnis festgehalten würde, und darum glaubten jene das bloß, was die Geistigen überdies noch erkannten. ‚Nicht erkannt' aber ‚wird', sagt er, ‚wer nicht erkennt', weil es ihm noch nicht geoffenbart worden ist, damit er, was er glaubt, auch wisse. Wenn nun das im Verstande des Menschen geschieht, dann sagt man von ihm er werde von Gott erkannt, weil Gott ihn zum Erkennenden macht.[995]

Es ist also nicht so, dass die Geistigen im Gegensatz zu den Fleischlichen ein Sonderwissen erhalten. Beide erhalten dieselbe Wahrheit des Gekreuzigten, aber sie nehmen sie in verschiedener Weise auf.[996] Alles, was von Gott gewusst werden kann, hat Christus gelehrt, darüber hinaus ist an Gott aber noch vielmehr erkennbar. Diese Erkenntnis erzeugt, wenn überhaupt, Gott selbst im Menschen.

[*io. ev. tr.* XCVIII,3] Die Wahrheit des Gekreuzigten wird also den Geistigen und den Fleischlichen gleichermaßen vorgelegt, und es wird an der christlichen Wahrheit nichts unterschlagen. Es soll in dem Geglaubten nichts anderes erkannt und gewusst werden als Christus (Vgl. 1 Kor 2,2):

> Wenn also dies zuerst erkannt ist, daß dasselbe, was die Geistigen und Fleischlichen zugleich hören, beide in ihrer Weise fassen, die einen wie Kinder, die andern wie Erwachsene, die einen als Milchkost, die andern als feste Speise, so scheint keine Notwendigkeit vorzuliegen, daß man einige Geheimnisse der Lehre verschweige und den unmündigen Gläubigen verberge, um sie abseits den Erwachsenen, d. i. den Verständigeren, mitzuteilen, und dies darum tun zu müssen glaube, weil der Apostel gesagt hat: „Ich konnte zu euch nicht reden als zu Geistigen, sondern wie zu Fleischlichen". Denn gerade dies, daß er unter ihnen nichts anderes zu wissen erachtete als Jesus Christus, und zwar den Gekreuzigten, konnte er zu ihnen nicht

[995] *Io. ev. tr.* XCVIII,2 (CCL 36,577,29–35): „Solidam profecto uoluit esse scientiam spiritalium, ubi non sola fides accommodaretur, sed certa cognitio teneretur; ac per hoc illi ea ipsa credebant, quae spiritales insuper agnoscebant. ignorabitur autem ait, qui ignorat, quia nondum ei reuelatum est, ut quod credit sciat. quod cum fit in hominis mente, ipse dicitur cognosci a deo, quia deus illum cognoscentem facit."

[996] Vgl. Dassmann, *Überlegungen*, S. 262: „Die Erkenntnis schenkt nicht – wie bei Klemens von Alexandrien – eine Einsicht, die dem Glauben verwehrt bleibt, sie ist vielmehr – wie bei Origenes – eine Verarbeitung des Geglaubten auf anderer Ebene."

sagen als zu Geistigen, sondern als zu Fleischlichen, weil sie dies nicht wie Geistige zu fassen vermochten.[997]

Es kann also keine neue Lehre hinzugefügt werden, die über das hinausgeht, was Christus durch sich selbst mitgeteilt hat. „Allein wer ergänzt, fügt hinzu, was zu wenig war, nimmt nicht weg, was schon da war; wer aber außerhalb der Regel des Glaubens wandelt, geht nicht zum Wege, sondern geht vom Wege ab."[998] Christus ist primärer Inhalt und Kriterium der christlichen Lehre. Augustin führt an, dass die Fleischlichen gerade meinen, dass Christus ihnen am Kreuz nur ein nachahmenswertes Beispiel gegeben hat [*imitandum exemplum*[999]], d. h. dass sie im Gekreuzigten auf fleischliche Weise nur den Menschen erkennen und darum die geistige Einheit in Gott nicht erkennen.[1000] Wer Christus nur für einen Menschen hält, unterwirft sich ihm nicht, sondern will sich als Lehrer neben ihn stellen. Daraus folgt, dass die geheime Sonderlehre weiterer Lehrer bedürfe, wie Apollos oder Kephas oder Paulus (1 Kor 1,12). Augustin betont, dass die „geistige" Identität von geglaubter Wahrheit und erkannter Wahrheit eine Einheit des christlichen Wissens und der christlichen Lehre nach sich zieht, die eine Unterscheidung in Eingeweihte und unwissend Gehaltene ausschließt. Wenn Christus das Einzige ist, was in allem gewusst werden soll, dann kann es keine Parteiungen, keine Arkanen,

997 *Io. ev. tr.* XCVIII,3 (CCL 36,577,1–12): „Hoc igitur primitus cognito, quod ea ipsa quae simul audiunt spiritales atque carnales, pro suo quique modulo capiunt: illi ut paruuli, isti ut maiores, illi ut lactis alimentum, isti ut cibi solidamentum, nulla uidetur esse necessitas, ut aliqua secreta doctrinae taceantur, et abscondantur fidelibus paruulis, seorsum dicenda maioribus, hoc est intellegentioribus; et hoc ideo faciendum putetur, quia dixit apostolus: non potui uobis loqui quasi spiritalibus, sed quasi carnalibus. hoc ipsum enim quod non iudicauit se scire in eis nisi iesum christum, et hunc crucifixum, ipsis non potuit loqui quasi spiritalibus, sed quasi carnalibus, quia id sicut spiritales capere non ualebant."

998 *Io. ev. tr.* XCVIII,7 (CCL 36,581,44–46): „Sed qui supplet, quod minus erat addit, non quod inerat tollit; qui autem praetergreditur fidei regulam, non accedit in uia, sed recedit de uia."

999 Was Augustin in *io. ev. tr.* II,4 ironischerweise selbst als den hauptsächlichen Sinn der Kreuzigung ausgibt: „*Propter te crucifixus est, ut humilitatem doceret.*" Das Problem scheint darin zu bestehen, dass das Kreuz, wenn es nur als *exemplum* aufgefasst wird, dem Menschen lediglich das Vorbild und Beispiel der Rettung ist, diese aber nicht selbst bewirkt. Also müsste der Mensch durch das Beispiel Jesu den Gebrauch seiner eigenen Fähigkeiten sich zu retten erlernen: Das wäre Pelagianismus. Vgl. S. 214, Anm. 255.

1000 Vgl. *io. ev. tr.* XCVIII,3: „Denn gerade dies, daß er unter ihnen nichts anderes zu wissen erachtete als Jesus Christus, und zwar den Gekreuzigten, konnte er zu ihnen nicht sagen als zu Geistigen, sondern als zu Fleischlichen, weil sie dies nicht wie Geistige zu fassen vermochten. […] Denn ‚der seelische [sinnliche] Mensch', d. h. der, welcher wie ein Mensch denkt seelisch benannt von der Seele, fleischlich vom Fleische, weil aus Seele und Fleisch der ganze Mensch besteht, ‚erfaßt nicht, was des Geistes Gottes ist', d. h. welche Gnade den Gläubigen das Kreuz Christi gewährt, und meint, durch jenes Kreuz sei bloß dies erreicht worden, daß uns, wenn wir bis zum Tode für die Wahrheit kämpfen, ein nachahmenswertes Beispiel gegeben wurde."

noch Geheimlehren oder Sonderlehren geben, die der Lehre Christi noch etwas hinzufügen.

[*io. ev. tr.* XCVIII,6] Gemäß der christlichen Lehre (der Identität von geglaubter und erkannter Wahrheit) unterscheiden sich Fleischliche und Geistige nicht durch sich gegenseitig ausschließendes Wissen – wie dies in antiken Mysterienkulten der Fall war. Damit ist das *eine* religiöse Wissen gesichert, um Grundlage für die *eine* Kirche zu sein ohne innere Spaltung. „Aber eben dieser Mensch Christus, der durch wahres Fleisch, wahres Kreuz, wahren Tod, wahre Auferstehung eine wahrhaftige Milch der Kleinen genannt wird, erweist sich, wenn er von den Geistigen recht erfaßt wird, als den Herrn [sic!] der Engel."[1001] Es verhält sich für Augustin so, dass auch die Geistigen nicht von der „Milch" lassen sollen. Die „Milch" ist die leibliche Erscheinung und die Taten der Demut, die Christus in seiner Gottheit auf sich genommen hat, um sich dem Menschen angemessen erkennbar zu machen. Die „feste Speise" bedeutet, Christus als Schöpfergott zu erkennen. Der Christ darf sich weder vom Wort, das im Anfang war, noch vom Wort, das Fleisch geworden ist, entfernen, er muss also immer auf der „Milch" aufbauend die „feste Speise" zu sich nehmen: „Das Bild von der Grundlage ist aber deshalb passender, weil, um zu vollenden, was gebaut wird, das Gebäude hinzugefügt, nicht das Fundament beseitigt wird."[1002]

[*io. ev. tr.* XCVIII,7] Der Christ geht in dem Maße vom fleischlichen zum geistigen Verständnis über, wie er lehrt, Gut und Böse zu unterscheiden. Wenn zu Beginn dieser Unterschied noch nicht klar ist, muss er zunächst geglaubt werden.

> Wenn du also etwas verstanden hast, was nicht gegen die Regel des katholischen Glaubens ist,[1003] wozu du als dem Wege, der dich zum Vaterland führt, gelangt bist, und wenn du es so verstanden hast, daß du daran gar nicht zu zweifeln brauchst, so füge das Gebäude hinzu, verlaß jedoch den Grund nicht.[1004]

Alles, was aber gemäß der katholischen Glaubensregel [*regulam catholicae fidei*] erkannt wird, führt den Menschen in sein geistiges Vaterland zurück und kann als „Gebäude" dem Fundament hinzugefügt werden. Nicht hinzugefügt werden darf

---

[1001] *Io. ev. tr.* XCVIII,6 (CCL 36,579,11–13): „Sed ipse homo christus, qui uera carne, uera cruce, uera morte, uera resurrectione sincerum lac dicitur paruulorum, cum bene ab spiritalibus capitur, inuenitur dominus angelorum."

[1002] *Io. ev. tr.* XCVIII,6 (CCL 36,580,23–26): „Fundamenti uero ideo est aptior similitudo, quia ut perficiatur quod struitur, additur aedificium, non subtrahitur fundamentum."

[1003] Dies erinnert sehr an Tertullians Ausspruch: „Nichts gegen die Glaubensregel zu wissen, bedeutet alles zu wissen." (Praescr. 14,5). Vgl. Fiedrowicz, Michael, *Theologie der Kirchenväter, Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion,* Freiburg 2007, S. 23.

[1004] *Io. ev. tr.* XCVIII,7 (CCL 36,580,20–24): „Si quid ergo intellexeris quod non sit contra regulam catholicae fidei, ad quam, uelut uiam quae te ducat ad patriam, peruenisti, et sic intellexeris, ut inde dubitare omnino non debeas, adde aedificium; noli tamen relinquere fundamentum."

die Verletzung der Regel (hier: gegen die Zweinaturenlehre), sodass Christus entweder nur für einen Menschen oder nur für Gott gehalten wird. Den einen fehlt die rettende Gottheit, die anderen haben Gott zwar erkannt, aber nicht geehrt – d. h. die Werke seiner Niedrigkeit nicht demütig angenommen. Insofern das Christentum als Ganzes und jeder einzelne Christ im Übergang (Pasche in der Zeit) begriffen sind vom Glauben des Fleischlichen hin zur Erkenntnis des Geistigen, ist es für Augustin nicht nur möglich, sondern sogar nötig, dass immer mehr neu erkanntes Wissen hinzukommt. Es wäre falsch zu meinen, dass alles, was erkennbar ist, schon gesagt wäre. Ganz im Gegenteil ist alles, was geglaubt werden soll, schon gesagt, damit es immer mehr erkannt wird. Was aber nicht der Erkenntnis hinzugefügt werden kann, ist das, was dem Geglaubten widerspricht. Für Augustin ist also die Hinzufügung des Wissens, das sich aus der geistigen Aufnahme der göttlichen Worte speist, eine fortschreitende und „übergehende" Entfaltung der göttlichen Wahrheit. Aus diesem transitiven Erkenntnisprozess ergibt sich der Gedanke der Wahrheit der Tradition, die eine „neue" Wahrheit als organische Explikation des alten Glaubens und Wissens versteht und aus dieser weiter ableitet und begründet. Es kann also auf epistemologischer Ebene ein Wachstum der Erkenntnis geben, nicht aber auf ontologischer Ebene der erkannten Sache.

[*io. ev. tr.* XCVIII,8] Es ist für Augustin nun völlig legitim, dass nicht nur Christus lehrt, sondern auch geistige Menschen andere Menschen lehren. „Ein jeder geistige Mensch aber kann einen andern Menschen lehren, was er weiß, wenn ihn beim Fortschreiten der Heilige Geist fähiger macht, in dem auch der Lehrer selbst etwas hinzulernen konnte, so daß beide von Gott belehrt sind."[1005] Wenn nämlich der Lehrer wie Christus sich selbst zu den Fleischlichen erniedrigt (vgl. *io. ev. tr.* XXX,1) und im Heiligen Geist die anderen etwas lehrt, dann werden beide von Gott in derselben Wahrheit unterwiesen. Zuletzt erklärt Augustin, dass es ihm in dieser Frage der Geheimlehre vornehmlich um diejenigen gehe, die behauptet haben, in der Apokalypse des Paulus sei das Wissen zu finden, von dem Paulus sagte, dass es zu sagen untersagt sei. Augustin weist dieses Unternehmen damit zurück, dass es ein Selbstwiderspruch sei, zu sagen, was Paulus zu sagen untersagt hat. Es gibt im Christentum also kein Geheim- oder Sonderwissen menschlicher Hinzufügung; sehr wohl ist es aber möglich, die Lehre durch weitere Erkenntnis zu vertiefen und durch menschliche Lehrer zu erkennen, sofern es nicht der Glaubensregel widerspricht. Das ist die traditionelle Wahrheit, verstanden als evolutiver Prozess.

[1005] *Io. ev. tr.* XCVIII,8 (CCL 36,581,7–11): „Spiritalis autem homo quilibet potest alterum hominem docere quod nouit, si proficiendo capaciorem faciat spiritus sanctus, in quo et ipse doctor aliquid amplius addiscere potuit, ut sint ambo docibiles deo."

4 Die Bedingung der Möglichkeit, Gott zu erkennen

[*io. ev. tr.* XC,1] Wie ist es möglich, dass die Menschen den Vater hassen, wenn sie ihn nicht kennen (Joh 15,21)? Augustin erörtert diesbezüglich:

> „Das werden sie euch tun, weil sie den nicht kennen, der mich gesandt hat" [Joh 15,21]. Da entsteht nun die nicht zu verheimlichende Frage, wie sie den hassen können, den sie nicht kennen. Denn wenn sie Gott nicht für das, was er wirklich ist, sondern für irgend etwas anderes halten oder glauben, und dies hassen, dann hassen sie doch wohl nicht ihn selbst, sondern das, was sie in trügerischer Annahme oder grundloser Leichtgläubigkeit sich einbilden; wenn sie aber von ihm das, was er wirklich ist, denken, wie heißt es dann, daß sie ihn nicht kennen?[1006]

Entweder man kennt Gott, dann kann man ihn hassen, oder man kennt ihn nicht, und dann hasst man ihn auch nicht. Wie soll man jemanden hassen, den man nicht kennt?[1007] Die Erklärung für dieses Dilemma gibt eine sehr interessante Position wieder, die auch Auskunft über die rationale Möglichkeit theologischen Wissens gibt. Die Frage nach dem Hass auf einen Unbekannten ist dieselbe wie die Frage nach der Liebe zu einem Unbekannten. Augustin vertritt die Auffassung (wie auch Kant[1008]), dass die empirisch-sinnlich Erfahrung unzureichend ist, um ein Wissen oder eine Erkenntnis von Gott hervorzubringen. Wenn also niemand Gott jemals sehen konnte, wie soll er dann so bekannt sein, dass er auch geliebt oder gehasst werden kann? Während Kant damit *theoretische* Metaphysik für unmöglich hält, sucht Augustin in der Religion nach einer Erklärung, wie dieses Wissen um das erste Prinzip apriori möglich sein kann.[1009] Seine Antwort lautet, dass Gott die-

---

[1006] *Io. ev. tr.* XC,1 (CCL 36,551,2–9): „Haec facient uobis, quia nesciunt eum qui misit me. non itaque dissimulanda nascitur quaestio, quomodo possint odisse quem nesciunt. si enim deum non quod est ipse, sed nescio quid aliud eum suspicantur aut credunt, et hoc oderunt, utique non ipsum oderunt, sed quod sua mendaci suspicione uel uana credulitate concipiunt; si autem quod est, hoc de illo sentiunt, quomodo eum nescire dicuntur?"

[1007] Diese Argumentationsstrategie erinnert an Anselms Widerlegungen des Toren (*Pros*. II,3–4, III,24–25, IV,26–33; vgl. Augustinus, *lib. arb.* II,5). Anselm von Canterbury, *Proslogion, Anrede*, Stuttgart 2005, S. 27, cap. IV,30: „Niemand freilich, der versteht, was Gott ist, kann denken, Gott sei nicht, mag er auch diese Worte im Herzen sprechen." Man kann Gott nur verneinen, wenn man ihn nicht kennt oder versteht, hat man ihn aber verstanden, kann man ihn nicht verneinen, auch wenn man die Worte innerlich zu sich spricht.

[1008] Vgl. Grondin, Jean, *Kant, Zur Einführung*, Hamburg 2002, S. 33: „Die anscheinend selbstständigen Begriffe der Metaphysik seien nichts als sublimierte Vorstellungen oder Wahrnehmungen, die ihren sinnlichen Ursprung vergessen hätten. Die Idee von Gott z. B. beansprucht, übersinnlich zu sein, sei aber im Grunde nichts als eine Extrapolation aus der konkreten Erfahrung einer natürlichen Ursache." & S. 47: „Mit Kants sinnlichkeitsgebundener Erkenntnisauffassung verschwindet dieses an sich seiende, monadische Wesen außerhalb des Reiches menschlicher Erkenntnis."

[1009] Siehe zur Kantinterpretation die Ausführungen S. 802f.

ses Wissen selbst gibt. Wie kann nun aber der Mensch Zugang zu diesem Wissen haben, wenn er Gott nie gesehen hat? Augustin stellt zunächst den Vergleich auf, dass es durchaus möglich ist, jemanden kennenzulernen und ihn aufgrund dieser Kenntnis zu hassen oder zu lieben, und zwar aufgrund eines Gerüchtes. Diese Berichte über jemanden können sich auch auf Tote oder Abwesende beziehen. Augustin stellt nun die Frage, ob ein Mensch eher durch körperliches Aussehen [*facie corporali*] kennengelernt wird oder durch innere Anschauung [*interiore conspectu*]. Seine Antwort lautet wie folgt:

> Indes obwohl er dieses auch selbst nicht sieht, so kennt er sich doch besser als jeder andere. Also nicht durch das körperliche Aussehen wird uns die Kenntnis von jemand zuteil, sondern dann steht er uns zur Erkenntnis offen, wenn seine Sitten und sein Leben nicht verborgen sind. Sonst könnte einer auch sich selbst nicht kennen lernen, da er sein Angesicht nicht zu sehen vermag. Aber sicher kennt er um so zuverlässiger, als ihn andere kennen, sich selbst, je zuverlässiger er durch innere Anschauung sehen kann, was er denkt, was er will, was er erlebt; und wenn das auch uns erschlossen wird, dann erkennen wir ihn wahrhaft. Weil nun diese Dinge uns sehr häufig über Abwesende oder auch Tote, sei es durch ein Gerücht, sei es durch Schriften, bekannt wird, daher kommt es, daß wir oft Menschen, die wir niemals mit leiblichen Augen gesehen haben, entweder hassen oder lieben.[1010]

Es verhält sich im Gegenteil so, dass jeder Mensch sich selbst zunächst am besten kennt. Insofern dem Menschen sein Denken, Wollen und Erleben selbst erkennbar ist, kennt er sich in Wahrheit – auch ohne Spiegelbild. Ein Mensch wird weit besser kennengelernt, wenn Berichte über sein inneres Leben erfahren werden, d. h. seine Gedanken, Absichten, Tugenden, sein Willen, als wenn er nur sinnlich wahrgenommen würde. Aufgrund dieser „inneren" Kenntnis kann auch jemand gehasst oder geliebt werden, der niemals gesehen wurde und dessen Bekanntheit ausschließlich auf der Vermittlung von Sprache und Schriften beruht. Also ist es für Augustin sogar besser möglich, einen Menschen, der niemals gesehen wurde, wahrhaftiger kennenzulernen, weil von seinem Inneren berichtet wird, als dies bei einem Menschen der Fall wäre, der empirisch wahrgenommen wurde. In diesem Sinne muss dann auch die Kenntnis Gottes, den nie jemand gesehen hat, verstan-

[1010] *Io. ev. tr.* XC,1 (CCL 36,551,15–28): „Quam cum et ipse non uideat, nulli tamen potest notior esse quam sibi. non igitur in eius facie corporali nobis intimatur cuiusque notitia. sed tunc nobis ad cognitionem patet, quando eius mores et uita non latet. alioquin nec seipsum nosse quisquam potest, qui uidere faciem suam non potest. sed utique tanto certius quam notus est aliis ipse se nouit, quanto certius interiore conspectu potest uidere quod sapit, uidere quod cupit, uidere quod uiuit; quae cum aperiuntur et nobis, tunc uere fit cognitus nobis. haec itaque quoniam plerumque ad nos de absentibus uel etiam mortuis, siue fama, siue litteris perferuntur, hinc fit ut saepe quos numquam facie corporis uidimus (non tamen quos omnino nescimus), uel oderimus homines, uel amemus."

den werden: Der Mensch kennt aus der Heiligen Schrift seinen Willen und seine Gedanken, die sinnliche Wahrnehmung trägt darüber hinaus gar nichts bei und ist ohnehin unmöglich. Insofern kann es für Augustin sehr wohl ein wahrheitsfähiges Wissen einer Person geben jenseits aposteriorischer Erkenntnis – dies gilt insbesondere für Personen, da diese wesenhaft durch ihr geistiges Inneres bestimmt sind, das ohnehin unsichtbar für die äußeren Sinne ist.[1011]

[*io. ev. tr.* XC,2] Augustin hat aufgezeigt, dass es auch ohne sinnliche Wahrnehmung möglich ist, jemanden wahrhaftig kennenzulernen. Im Folgenden legt er weiterhin dar, dass dies bei Gott noch weit einfacher der Fall ist als bei einem anderen Menschen. Es besteht die Gefahr, dass die Berichte und Gerüchte, die über jemand anderen zu Ohren kommen, unwahr sind und falsch geglaubt werden.

> Es ist aber, damit wir uns nicht durch eine verderbliche Meinung täuschen lassen, unsere Pflicht, daß wir, weil wir das Gewissen der Menschen nicht erforschen können, von den Dingen selbst wenigstens eine wahre und sichere Ansicht haben. Das heißt, wir sollen, wenn wir z. B. nicht wissen, ob dieser oder jener Mensch unkeusch oder keusch ist, doch die Unkeuschheit hassen und die Keuschheit lieben, und wir sollen, wenn wir nicht wissen, ob dieser oder jener ungerecht oder gerecht ist, doch die Gerechtigkeit lieben und die Ungerechtigkeit verabscheuen, nicht als ob wir diese Dinge uns irrtümlich andichten, sondern indem wir dieselben in der Wahrheit Gottes so anschauen, daß wir in aller Treue die einen anstreben, die andern meiden.[1012]

Das konkrete Wissen dahin gehend, ob ein Individuum eine bestimmte Eigenschaft besitzt, ist unklar. Dass aber Unkeuschheit und Ungerechtigkeit gemieden werden müssen und Keuschheit und Gerechtigkeit erstrebt werden sollen, kann eindeutig in der Wahrheit Gottes erkannt werden [*in Dei veritate conspicimus*]. Was ein Einzelner in seinem Inneren wirklich ist, kann nie gewusst werden. Die Dinge, die erstrebt und vermieden werden sollen und unterschieden gehören, sind

---

[1011] Vgl. *io. ev. tr.* XCI,3: „Zur Erkenntnis der Wahrheit dieses Wunders gelangten nämlich die Apostel nicht durch den mit ihnen gemeinsamen Anblick, sondern durch einen von ihnen getrennten Unterricht." Hier erklärt Augustin, dass auch die Apostel die Menschwerdung und die Auferstehung nicht durch sinnliche Erfahrung „gelernt" haben, sondern durch eine nachfolgende Lehre. Also muss es für Augustin möglich sein, die Wahrheit auf dem Weg der Lehrvermittlung zu erfassen – und diese Situation ist für alle Menschen *anno domini* dieselbe: Sie bedürfen der Lehre.

[1012] *Io. ev. tr.* XC,2 (CCL 36,551,3–11): „Pertinet autem ad nos ne perniciosa opinione fallamur, ut quia non possumus hominum indagare conscientiam, de ipsis rebus habeamus ueram certam que sententiam. hoc est, ut si ille uel ille homo utrum sit impudicus pudicus ue nescimus, oderimus tamen impudicitiam, et pudicitiam diligamus; et si illum uel illum iniustum esse iustum ue nescimus, amemus tamen iustitiam, et iniustitiam detestemur, non quas nobis ipsi errando confingimus, sed quas fideliter, hanc appetendam, illam que uitandam in dei ueritate conspicimus."

aber rein innerlich im Gewissen erkennbar. Insofern sind Gottes „Gedanken" respektive sein „Inneres" mittelbar erkennbar (vgl. Joh 1,18 VUL: „*Deum nemo vidit umquam unigenitus Filius qui est in sinu Patris ipse enarravit*"), ohne dass die Barriere (des Fleisches), die den Menschen daran hindert, dass er das Innere direkt erkennen kann, überwunden werden müsste. Dieser indirekte und geistige Erkenntnisweg ist im Falle Gottes einzig möglich, für den Menschen leichter gangbar, und das Urteil des Gewissens kann nicht von falschen Gerüchten getäuscht werden.

[*io. ev. tr.* XC,3] Augustin führt das Beispiel an, dass es vorkommen kann, dass man jemanden hasst, weil man ihn für ungerecht hält, wobei er in Wahrheit ein Gerechter ist. Dann liebt man die Gerechtigkeit, wird aber zugleich durch das scheinbare Wissen über Konkretes getäuscht. Man hasst einen vermeintlich Ungerechten, obwohl man ihn unwissentlich in der Gerechtigkeit schon liebt, weil er in Wahrheit nicht das ist, was man hasst. „Ich [irre] zwar nicht in der Unterscheidung der Tugenden und Laster, aber in den Finsternissen der menschlichen Herzen."[1013] Wenn man aber nicht darin irrt, dass die Tugend gut ist und geliebt werden soll, und Gott diese Tugend ist, dann gibt es kein Hindernis – wie unter Menschen die Verborgenheit der Herzen – dafür, dass man in dieser Tugend nicht auch Gott liebt, ohne ihn konkret erkannt zu haben. Diejenigen, die eine falsche Auffassung von Gott haben, haben diese in der Regel deshalb, weil sie die Wahrheit nicht kennen und nicht kennenlernen wollen, um ihrer Strafe zu entgehen. „Sie wollen nämlich nicht, daß sie [Wahrheit] sei, was sie ist, während sie doch nicht wollen sollten, daß sie das seien, was sie in Wirklichkeit sind, auf daß sie, während jene bleibt, sich ändern, damit sie nicht durch ihre Richterurteile, verdammt werden."[1014] Sie ziehen den Schein dem Sein vor, damit sie scheinbar der Strafe entgehen, wobei sie vielmehr an der Wahrheit ihre eigene Täuschung falsifizieren müssten, anstatt die Wahrheit zu verdunkeln. Die Erkenntnis der nicht sichtbaren Gegenwart Christi wird aber erst durch die innere Lehre des Heiligen Geistes erfolgen (vgl. *io. ev. tr.* XCII,1–2).

Das Wissen Gottes und die geistige Erkenntnis Gottes

[*io. ev. tr.* XIV,3] Augustin erklärt, warum der Anfang der Weisheit in der Demut (Spr 9,10) zu suchen ist.

> Es erkennt also der Mensch, daß er sich nicht freuen soll über seine Weisheit, sondern über die Weisheit, die er von Gott empfangen hat. Er suche nichts darüber, und

[1013] *Io. ev. tr.* XC,3 (CCL 36,552,15–16): „Non errans in discretione uirtutum atque uitiorum, sed in cordium tenebris humanorum."

[1014] *Io. ev. tr.* XC,3 (CCL 36,553,38–40): „Nolunt enim eam esse quod est, cum seipsos debeant nolle esse quod sunt, ut ipsa manente mutentur, ne ipsa iudicante damnentur."

> er verliert nicht, was er gefunden hat. […] Wenn sie nämlich Gott erkannten, dann erkannten sie zugleich, daß niemand anderer als Gott sie weise gemacht hatte.[1015]

Gott ist unerkennbar; was aber an Gott erkennbar ist, ist offenbar, weil es Gott geoffenbart hat (Röm 1,18–19). Also ist Gott erst dann erkannt, wenn er als solcher erkannt wurde, der sich selbst bekannt gemacht hat. Sofern mit theologischen Aussagen solche Aussagen über Gott gemeint sind, müssen sie logisch das beinhalten, was Gott ist. Dieser Gehalt ist aber unerkennbar. Gott hat sich jedoch in seinem Wort selbst geoffenbart. Also sind für Augustin nur diese Aussagen über Gott möglich, die er in seinem Wort geoffenbart hat. Dieses gegebene Wissen ist die Möglichkeitsbedingung der religiösen und theologischen Erkenntnis. Für Augustin sind also nur diejenigen Aussagen theologisch zulässig, die von Gott stammen – und die nicht einfach nur über Gott geäußert sind. Umgekehrt erklärt Augustin, dass eine Weisheit (Wissen um den ewigen Gott), die mehr zu sein beansprucht, als theologisch tatsächlich behauptet werden kann, gerade nicht versucht, aus Christus weise zu werden, sondern aus sich selbst heraus weise zu sein (Röm 1,19–22). Augustin unterscheidet also das mögliche Wissen in zwei Formen: (1) Eine mögliche theologische Aussage ist zunächst nur diejenige, die in der Selbstaussage Christi fundiert ist.[1016] (2) In der Regel kann keine theologische Aussage *theologisch sein*, die ein Wissen zu sein beansprucht, das über die Lehre Christi hinausgeht. Im Gegenteil wird sie dadurch sicher zur Torheit. Diese Unterscheidung führt dazu, dass nicht schlechthin Aussagen „über" Gott als theologisch anzusehen sind. Vielmehr erfüllen nur Aussagen „von" Gott, als gegebenes Wissen, die Möglichkeitsbedingung, *theologisch* zu sein. Alle weiteren angeblichen Aussagen der Weisheit können über ihren Gegenstand, weil er unerkennbar ist, nichts aussagen und sind folglich leer.

[*io. ev. tr.* XCIX,2] Augustin stellt sich die Frage, wodurch genau die fleischliche und die geistige Erkenntnis unterschieden werden soll. Hierzu führt er erneut die semantische Unterscheidung an, die sich an mehreren Stellen als die prinzipielle Unterscheidung der Erkenntnisformen herausgestellt hat:

> Denn diese Dinge, welche zur Bezeichnung der Substanz Gottes, je nachdem es notwendig war, den körperlichen Sinnen der Menschen sich darstellten und vorübergingen [*transire*], sind für den Augenblick von Gott hervorgerufen worden

[1015] *Io. ev. tr.* XIV,3 (CCL 36,142,6–8;142,20–143,21): „Intellegat ergo homo non se gaudere debere de sapientia sua, sed de sapientia quam accepit a deo. nihil plus quaerat, et non amittit quod inuenit. […] si enim deum cognouerant, simul cognouerant quia non eos fecerat sapientes nisi deus."

[1016] Vgl. *gn. litt.* IV,9,17: „Denn unüberlegt dürfen wir niemals etwas von Gott sagen, was wir in seiner Schrift nicht lesen."

> an der dienenden Kreatur, nicht an der herrschenden Natur, die, in sich bleibend, bewegt, was sie will, und, selbst unveränderlich, verändert, was sie will.[1017]

Die geistige Erkenntnis ist insbesondere dadurch bestimmt, Gottes Substanz als reinen und unveränderlichen Geist zu erfassen. Die Erscheinungen sind Kreaturen, die veränderlich sind und vorübergehen. Diesen Vorübergang soll auch die veränderliche Kreatur vollziehen: Der Übergang gehört zur Natur des Menschen.[1018] Gott ist als Unveränderlicher und nicht Vorübergehender das Ziel diese Natur (*conf.* IX,10,24). Die vergänglichen Geschöpfe verhalten sich zu Gottes geistiger Natur ebenso wie Signifikant zu Signifikat. Der Übergang im Verständnis der Zeichen und in der Erkenntnis der metaphysischen Ordnung, der sich durch diese semantische Ontologie[1019] ergibt, ist für Augustin gleichbedeutend damit, ‚zu einem Geistigen' zu werden – d. h. von der „Milch" zur „festen Speise" überzugehen. Die vergehende Kreatur muss zu Christus übergehen, indem sie ihn als Paschalamm *verspeist,* d. h. versteht (vgl. *io. ev. tr.* LV,2). Augustin führt aus, dass zwar körperliche Bilder für Gott verwendet werden (wie beispielsweise, dass Gott schmeckt, sieht, hört, tastet, riecht), dass diese aber nicht körperlich verstanden werden können. Die göttliche Substanz ist geistig, also eben nicht in der Weise der Körpermaße teilbar und sich ausschließend. Alles ist in Gott eins, und das Wissen, das von Gott ausgesagt wird, enthält alles zugleich [*dicitur scire, ibi sunt omnia*] (*io. ev. tr.* XCIX,3).

[*io. ev. tr.* XCIX,4] Augustin hat erklärt, dass Gott mit den Namen für die Sinne zum Ausdruck gebracht werden kann, ohne damit Gott für einen Körper zu erklä-

---

[1017] *Io. ev. tr.* XCIX,2 (CCL 36,583,9–14): „Ista enim quae de substantia dei quoquo modo ut opus erat significanda, corporeis hominum sensibus sese intulerunt atque transierunt, ad horam diuinitus facta sunt de creatura seruiente, non de ipsa dominante natura, quae in se manens quod uult mouet, et quod uult immutabilis mutat."

[1018] Vgl. *civ.* XIII,10: „Niemand, der dem Tode nicht nach einem Jahr näher wäre als vor einem Jahre, morgen näher als heute, heute als gestern, ein wenig später näher als jetzt und jetzt näher als kurz vorher. Denn jedes Zeitteilchen, das man weiterlebt, wird von der Lebensdauer abgezogen, und tagtäglich wird weniger und weniger, was übrigbleibt, so dass die ganze Lebenszeit nichts anderes ist als ein Lauf zum Tode, bei dem niemand auch nur ein klein wenig stehenbleiben oder etwas langsamer gehen darf. Nein, zu gleicher Eile werden alle angetrieben, kein Unterschied wird geduldet. […] Denn ist der Lebensraub erst vollbracht, hat man den Tod schon hinter sich und ist nicht mehr in ihm –, ist man unfraglich schon mit dem ersten Beginn des leiblichen Lebens vom Tode umfangen. Denn was sonst geht vor sich in den einzelnen Tagen, Stunden und Augenblicken, die vorübereilen, bis das Sterben, das sich vollzog, aufhört und zum Abschluss kommt und nun die Zeit nach dem Tode beginnt, während die Zeit vorher, da das Leben hinschwand, eine Zeit im Tode war? Niemals also lebt der Mensch wirklich, sobald er in diesem mehr sterbenden als lebenden Leben sich befindet."

[1019] Vgl. Mayer, *Signifikationshermeneutik,* S. 30: „Entscheidend ist somit auch hier das Sehen der signum-res-Struktur und der damit gegebenen Forderung nach einer in gewisser Hinsicht apriorischen Kenntnis der Transzendenz, sollen die Dinge der Schöpfung ihrer Verweisungsfunktion überhaupt nachkommen können." Vgl. 1 Kor 14,10: „Nichts ist ohne Sprache."

ren. Dies stellt kein Problem dar, da dasselbe bei den menschlichen Sinnen ebenfalls schon geschieht, insofern nämlich die fünf Sinne als Körperteile ihre Daten an den inneren Menschen und seinen Geist senden, wo sie alle zu einem einheitlichen und immateriellen Wissen zusammengefügt werden. In dieser Weise kann dieses Verhältnis auch auf Gott angewendet werden. „So ist die Natur [Gottes] weit mehr dort, wo sie im vollsten Sinne einfach ist, als einfach aufzufassen oder zu glauben, da sie ja weit und hoch die Natur unseres Geistes überragt."[1020] Der Geist des Menschen ist für Augustin veränderlich, weil er Lernen und Vergessen kann, und deshalb auch nicht völlige Einheit. Und weil er durch den Schein der Wahrheit [*veri similitudine*] getäuscht werden kann, sind beim menschlichen Geist Sein und Erkennen/Wissen verschieden – weil er im Irrtum nicht weiß und dennoch als Geist existent ist.

> Unser Geist ist nämlich veränderlich, er nimmt durch Lernen auf, was er nicht wußte, und verliert durch Verlernen, was er wußte, er wird durch den Schein des Wahren getäuscht, so daß er statt des Wahren das Falsche annimmt und durch seine Dunkelheit wie durch Finsternisse gehindert wird, zum Wahren zu gelangen. Und darum ist diese Substanz nicht im vollsten Sinne einfach, da bei ihr das Sein nicht das ist, was das Erkennen ist, denn sie kann sein und gleichwohl nicht wissen. Aber jene göttliche Substanz kann das nicht [hat keine Differenz von Sein und Erkennen], weil sie ist, was sie hat. Und darum hat sie nicht so das Wissen, daß für sie etwas anderes wäre, das Wissen, wodurch sie weiß, etwas anderes die Wesenheit, wodurch sie ist, sondern beides ist ein und dasselbe.[1021]

Der vergängliche Geist des Menschen, bei dem Erkennen und Sein auseinanderfällt, obwohl er wesenhaft Geist ist, findet seinen *unvergänglichen* Halt gerade im Wesen Christi, der ist, was er hat und erkennt. Der Mensch muss die Trinität also erkennen, damit er Grund hat, nicht zu vergehen.

Wenn es vom Heiligen Geist heißt: „Denn er wird nicht aus sich selber reden; sondern was er hören wird, das wird er reden" (Joh 16,13), dann ist damit die Einheit der Gottheit nicht gefährdet. „Hören ist für ihn Wissen, Wissen aber Sein, wie früher auseinandergesetzt wurde. Weil er also nicht von sich selbst ist, sondern von

---

[1020] *Io. ev. tr.* XCIX,4 (CCL 36,584,15–17): „Multo magis ibi simplex natura, ubi uerissime simplex est, uel intellegenda est uel credenda, quae longe alte que naturam nostrae mentis excedit."

[1021] *Io. ev. tr.* XCIX,4 (CCL 36,584,17–26): „Mutabilis quippe est mens nostra, quae percipit discendo quod nesciebat, et amittit dediscendo quod sciebat, et ueri similitudine fallitur, ut pro uero approbet falsum, et obscuritate sua quasi quibusdam tenebris impeditur, ne perueniat ad uerum. et ideo non est ista substantia uerissime simplex, cui non hoc est esse quod nosse; potest enim esse, nec nosse. at illa diuina non potest, quia id quod habet est. ac per hoc non sic habet scientiam, ut aliud illi sit scientia qua scit, aliud essentia qua est, sed utrumque unum."

demjenigen, von welchem er ausgeht, so hat er von dem das Wissen, von dem er das Sein hat."[1022] Wenn Sein und Wissen in Gott nicht verschieden sind, dann ist der Heilige Geist, der sein Wissen [*scientia*] hört, in seinem Sein davon bestimmt, was er gehört hat. Da dies das göttliche Wort ist, ist der Heilige Geist genauso Gott wie der Vater und der Sohn (der durch die Schau das Leben des Vaters auch in sich selbst hat).[1023]

[*io. ev. tr.* XCIX,5] Wird nun vom Heiligen Geist ausgesagt, dass er das Zukünftige [*ventura sunt*] reden wird, darf dies nicht so verstanden werden, als würde er Neues hören, neues Wissen erlangen, das ihn erst irgendwann in seinem Erkenntniszustand verändert. „Es heißt nämlich nicht: Was er gehört hat, oder: was er hört, sondern: ‚was er hören wird, das wird er reden.' Dieses Hören ist ja ewig, weil es ein ewiges Wissen [*scientia*] ist."[1024] Augustin erklärt, dass Gott ewig ist und deshalb alle Zeitformen richtig von ihm ausgesagt werden, weil er nie nicht war, nie nicht geblieben ist und nie nicht sein wird. Gott ist ein ewiges, ein *alles* IST [*tantum Est*]. Ist beim Heiligen Geist das Hören das Wissen und das Wissen so viel wie sein Sein, und ist das Gehörte das ewige Wort, dann ist natürlich auch der Heilige Geist das ewige IST.[1025]

> Da nun nach dem Wechsel der Zeiten auch die menschliche Ausdrucksweise wechselt, so werden von Gott, da er zu keiner Zeit nicht sein konnte oder kann oder sein wird, die Worte in jeder Zeit richtig gebraucht. Immer also hört der Heilige Geist,

---

[1022] *Io. ev. tr.* XCIX,4 (CCL 36,585,45–49): „Audire illi scire est; scire uero esse, sicut superius disputatum est. quia ergo non est a semetipso, sed ab illo a quo procedit, a quo illi est essentia, ab illo scientia."

[1023] Vgl. *io. ev. tr.* XCIX,7 (CCL 36,586,8): „Filii quoque ipse sit Spiritus." An dieser Stelle erklärt Augustin aufgrund der Einheit der Personen die Verbindung von Vater und Sohn durch den Heiligen Geist und sein Hervorgang auch aus dem Sohn. Vgl. *ep.* CLXX,4.

[1024] *Io. ev. tr.* XCIX,5 (CCL 36,585,2–4): „Non enim dictum est: quaecumque audiuit, aut: quaecumque audit, sed: quaecumque audiet, loquetur. illa quippe audientia sempiterna est, quia sempiterna scientia."

[1025] Dies legt nahe, das Hören, Wissen und Sein auf den Menschen zu übertragen, der das Wort Christi hört und bewahrt. Wenn sein Hören sein Wissen bedeutet und er das ewige Wort in seinen Geist aufgenommen hat, hat er damit das Ewige Wort in sich aufgenommen und ist unsterblich. Vgl. *io. ev. tr.* CXI,5: „Denn was ist ihn erkennen, außer das ewige Leben?" Wenn der Mensch Christus *weiß*, dann wird er (wenn auch nicht wesenhaft) an seiner Ewigkeit, am ewigen Leben, teilhaben. Im Hören beginnt der Glaube (Röm 10,17) und der Glaube bewirkt das ewige Leben. Darin hat Augustin eine logische Theorie, wie das geglaubte Wort zum ewigen Leben führen kann. Vgl. Joh 5,24: „Amen, amen, ich sage euch: Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat das ewige Leben; er kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tod ins Leben hinübergegangen." Vgl. zur Erneuerung des Geistes durch das Hören *io. ev. tr.* CXII,5: „Was bedeutet also das wegen des Herrn abgehauene und vom Herrn geheilte Ohr [d. Malchus] als das durch Entfernung des früheren Zustandes erneuerte Gehör, damit es in der Neuheit des Geistes sei und nicht in der Veraltung des Buchstabens?" Vgl. weiter *en. ps.* V,2.

> weil er immer weiß; folglich hat er gewußt, weiß er und wird er wissen, und darum hat er gehört, hört er und wird er hören, weil für ihn, wie schon gesagt, das Hören soviel ist als das Wissen, und das Wissen soviel als das Sein. Von jenem also hat er gehört, hört er und wird er hören; von jenem ist er, von dem er ausgeht.[1026]

Augustin zeigt in diesem Gedanken zwei Ebenen der Heilsgeschichte: 1) die Kontingenz auf der Ebene des Signifikanten, die durchaus Veränderungen erlaubt und geschichtliche Transformation (mindestens die von AT zu NT). 2) Das „Wissen" des Heiligen Geistes sichert als unveränderliche Grundlage das Signifikat und damit auch den Kern der zeichenhaften christlichen Lehre. Sofern Gott „zu unterstellen [ist], dass er, wenn Geschichte als Freiheitsgeschichte zu denken ist, der Kontingenz fähig sein muss"[1027], kann gemäß Augustin gefolgert werden, dass Gott – sofern er sich in das vorübergehende Fleisch, in die Zeit und in das Zeichen hineinbegeben hat – auch genau auf dieser Ebene kontingenzfähig und geschichtsfähig ist; Gott muss darum aber nicht *an sich* kontingent sein: Er verhält sich wie Substanz (Signifikat) zur Akzidenz (Signifikant), wie inneres Wort (einzig) zum äußeren Wort (vielfältig). Dem stünde entgegen: „[D]er Gott des Augustinus [hat] in seinem ewigen Ratschluss immer bereits festgelegt […], wen er mit seiner Gnade retten werde, [dass] sich die gesamte Rede von der Vorherbestimmung in heillose Widersprüche verwickelt, wenn man mit einer Freiheit des Menschen rechnet, fiel nur den wenigsten auf."[1028] In der Annahme des unveränderlichen göttlichen Vorherwissens muss nicht zwangsläufig ein Widerspruch zur freien und kontingenten Freiheitsgeschichte des Menschen gesehen werden, insofern die Vorherbestimmung die Kontingenz aufheben soll. Für Augustin ist das unveränderliche Wissen Gottes gerade das Zugrundeliegende und die Voraussetzung für eine veränderliche, kontingente und damit freie Geschichte und nicht ihre Zementierung.[1029]

[1026] *Io. ev. tr.* XCIX,5 (CCL 36,585,19–26): „Proinde cum secundum uolumina temporum locutio humana uariatur, qui per nulla deesse potuit aut potest aut poterit tempora, uera de illo dicuntur cuiuslibet temporis uerba. semper itaque audit spiritus sanctus, quia semper scit; ergo et sciuit, et scit, et sciet; ac per hoc et audiuit, et audit, et audiet; quia sicut iam diximus, hoc est illi audire quod scire, et scire illi hoc est quod esse. ab illo igitur audiuit, audit, et audiet a quo est; ab illo est a quo procedit."

[1027] Striet, Magnus, *In der Gottesschleife, Von religiöser Sehnsucht in der Moderne*, Freiburg 2014, S. 24.

[1028] Striet, Magnus, *In der Gottesschleife, Von religiöser Sehnsucht in der Moderne*, Freiburg 2014, S. 26.

[1029] Vgl. Augustinus, *lib. arb.* III,8: „Ja, gerade weil Er ihn kennt, deshalb muss er sein. Aber er wäre kein Wille, wenn er nicht in unsre Gewalt gegeben wäre: also hat Gott auch zum voraus das Wissen um diese Gewalt." & Ebd. III,11: „So wie du mit deinem Gedächtnis keine vergangenen Taten erzwingst, so erzwingt auch Gott mit seinem Vorwissen keine künftigen." & Ebd. III,11: „Wir wollen vielmehr in Wahrheit bekennen, dass, so wie vor Seiner Vorwissenheit nichts Zukünftiges verborgen liegt, auch vor Seiner Gerechtigkeit keine Sünde ihrer Verurteilung entgehen kann, weil sie mit Willen begangen und niemals durch ein Vorwissen

[*io. ev. tr.* CI,5] Augustin unterscheidet die zwei epistemologischen Zustände des Christen in der Zeit und in der Ewigkeit. Die Gotteserkenntnis in der Zeit ist durch die zeitliche Erscheinung Gottes im Fleisch bestimmt und darum vergänglich (transitiv) – gleiches gilt für die Erscheinung des leiblich Auferstandenen. Die zeitliche Anschauung [*visio*] ist noch eine speculative [*per speculum*] und nimmt in dieser Weise schon den Anfang der ewigen Schau Gottes im Bild vorweg. „Mit dieser Frucht all ihrer Mühen kreißt [gebärt] jetzt die Kirche in Sehnsucht, dann wird sie dieselbe gebären in der Anschauung; jetzt kreißt [gebärt] sie mit Seufzen, dann wird sie gebären in Fröhlichkeit; jetzt kreißt sie betend, dann wird sie gebären lobpreisend."[1030] Was die Kirche in der zeitlichen Gegenwart zu hoffen beginnt, es aber aufgrund der zeitlichen Vergänglichkeit nur partiell verwirklichen kann, wird als ewige Wirklichkeit geboren werden [*parturire*], weil der Mensch dem ewigen Gott, den er erkennt, ähnlich wird, d. h. Anteil an der Ewigkeit erhält. In dieser Schau fallen höchste Freiheit und vollendete geistige Wirklichkeit zusammen:

> Sie [Erkenntnis] allein ist frei, weil sie um ihrer selbst willen erstrebt wird und nicht auf etwas anderes bezogen wird. Ihr dient das Handeln, denn auf sie bezieht sich, was immer gut getan wird, weil es ihretwegen getan wird; sie selbst aber wird nicht um eines andern willen, sondern um ihretwillen festgehalten und innegehabt. Dort ist demnach das Endziel, das uns genügt. Es wird also ewig sein; denn uns genüg[t] kein Endziel, außer ein solches, das kein Ende hat.[1031]

Was jetzt in der Gegenwart in begrenzter und vergänglicher Weise angefangen wurde, wird als Wirklichkeit vollendet, wenn die Schau erreicht ist, die als ewige Schau des Endziels [*finis*] kein Ende mehr hat.[1032] Insofern alles im diesem höchsten und vollendeten Gut (das bis zu seiner Grenze, *finis*, voll ist) erreicht wird, besteht darin die höchste Freiheit, weil alle freien Entscheidungen auf ein Gut

---

erzwungen wird." Es ist sowohl möglich, Kontingentes notwendig zu wissen (entweder es regnet oder nicht), als auch Notwendiges in kontingentem Wissen zu kennen (die Sonne geht auf, aber ich weiß nicht, warum). Nur weil der Modus göttlichen Wissens als logische Welt notwendig ist, muss darum nicht das Gewusste als logische Welt ebenfalls notwendig sein.

[1030] *Io. ev. tr.* CI,5 (CCL 36,593,19–22): „Hunc totius laboris sui fructum ecclesia nunc parturit desiderando, tunc est paritura cernendo; nunc parturit gemendo, tunc paritura laetando; nunc parturit orando, tunc paritura laudando."

[1031] *Io. ev. tr.* CI,5 (CCL 36,593,24–29): „Solus est enim liber; quia propter se appetitur, et non refertur ad aliud. huic seruit actio: ad hunc enim refertur quidquid bene agitur, quia propter hunc agitur; ipse autem non propter aliud, sed propter semetipsum tenetur et habetur. ibi ergo finis qui sufficit nobis. aeternus igitur erit; neque enim nobis sufficit finis, nisi cuius nullus est finis."

[1032] Vgl. *civ.* XXII,30: „Dann werden wir stille sein und schauen, schauen und lieben, lieben und loben. Das ist, was dereinst sein wird, an jenem Ende ohne Ende. Denn welch anderes Ende gäbe es für uns, als heimzugelangen zu dem Reich, das kein Ende hat?"

abzielen. Darin besteht die vollendete Erkenntnis, weil sie ihre Grenze erreicht[1033] und weil die Fülle der Wahrheit in vollständiger, d. h. unbegrenzter Form geschaut wird. Darin besteht die Glückseligkeit, weil nur das Gut, das nicht mehr verloren werden kann, das wahre Glück bedeutet (*civ.* XIX,20). Der gegenwärtige Zustand der Erkenntnis ist also nicht dem ewigen Zustand entgegengesetzt, sondern steht in einem präsentisch-eschatologischen Verhältnis in der Weise, dass in der zeitlichen Gegenwart zeitlich angefangen werden muss, was in der ewigen Gegenwart unbegrenzt geboren werden soll.[1034]

5 Der Anfang der Vollendung des Wissens

Die Vollendung des Wissens

[*io. ev. tr.* CXXI,3] Augustin geht am Ende des Johanneskommentars auf den Anfang des Ewigen in der geistigen Geburt ein. Er fragt, warum es Maria Magdalena verboten wird, Christus anzufassen (Joh 20,17). Es ist nicht der Fall, dass Christus nach seiner Auferstehung von niemandem sonst berührt werden durfte. In diesem Widerspruch muss für Augustin ein Geheimnis verborgen sein. Augustin erklärt es so, dass derjenige, der Christus nach der Auferstehung berührt, ihn nur fleischlich erfassen würde. Im Gegenteil soll Christus aber nach der Auferstehung gerade auch geistig erkannt und geglaubt werden. Die Gottheit wird nämlich nicht mit Händen der Verfolger, sondern mit dem Geist, der nachfolgt, erfasst: „‚Rühre mich nicht an', d. h. glaube an mich nicht so, wie du jetzt noch urteilst; du sollst dein Denken nicht zu dem ausdehnen, was ich für dich geworden bin [Mensch], ohne zugleich zu dem fortzuschreiten, wodurch du geworden bist [Gott]."[1035] Der Glaube ist also erst dann vollständig, wenn beide Naturen in Christus geglaubt werden. „Fasse mich [mein Fleisch] nicht an: das heißt, bleibe nicht dort, richte dich nicht nur bis dorthin, nicht dort ist die Grenze deines Glaubens."[1036] Die Grenze des

---

[1033] *Io. ev. tr.* CV,3: „Wenn sodann die Erkenntnis Gottes das ewige Leben ist, so trachten wir um so mehr zu leben, je mehr wir in dieser Erkenntnis zunehmen. Im ewigen Leben aber werden wir nicht sterben; dann also wird die Erkenntnis Gottes vollkommen sein, wenn kein Tod mehr sein wird."

[1034] Vgl. Kreuzer, *Augustin,* S. 149: „Transzendenz ist nicht der Gegensatz zur Immanenz des Spiels der Weltzeit. Gibt es diese vorendzeitliche Ewigkeit – und wir haben sie erinnert [in der Idee der Seligkeit] –, dann führt das auf einen Begriff von Transzendenz, der sie als Transzendieren und als innerste Bestimmung der Selbsterfahrung des Kreatürlichen begreifen lässt."

[1035] *Io. ev. tr*. CXXI,3 (CCL 36,666,40–43): „Noli me tangere; id est: noli in me sic credere, quemadmodum adhuc sapis; noli tuum sensum huc usque pertendere quod pro te factus sum, nec transire ad illud per quod facta est."

[1036] *Serm.* CCCLXXV,C,4: „Noli me tangere: id est, noli remanere ibi, noli usque illuc intendere, non hic sit finis fidei tuae." Text entnommen: S. Aurelii Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus. Zitiert nach: http://www.augustinus.it/latino/discorsi/ index2.htm. Letzter Zugriff: 12.6.21.

Glaubens wird erst dann erreicht, wenn die Grenze des Fleisches überschritten wird.

[*io. ev. tr.* CXIV,4] Die zwei Geburten Christi unterscheidet Augustin nach seinen beiden Naturen in einem weiteren Schritt. „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, dass ich für die Wahrheit Zeugnis ablege." (Joh 18,37). Augustin unterscheidet zunächst, dass Christus, insofern er die Wahrheit ist, ewig aus Gott geboren ist; insofern er zeitlich geboren ist, stellt er die geoffenbarte Wahrheit für die Menschen in der Zeit dar.

> Hieraus wird klar, er habe hier von seiner zeitlichen Geburt gesprochen, durch die er fleischgeworden in die Welt kam, nicht jene anfangslose, in der er Gott war, durch den der Vater die Welt gründete. Dazu also, d. h. deshalb, sagte er, sei er geboren, und dazu in die Welt gekommen, natürlich durch die Geburt aus der Jungfrau, daß er Zeugnis gebe der Wahrheit. Aber weil der Glaube nicht Sache aller ist, fügte er hinzu und sprach: ‚Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört meine Stimme'. Er hört sie, freilich mit den inneren Ohren, d. h. er gehorcht meiner Stimme, was ebensoviel bedeuten sollte als: er glaubt mir. Wenn nun Christus der Wahrheit Zeugnis gibt, dann gibt er fürwahr sich selbst Zeugnis; seine Stimme ist es ja, die sagt: ‚Ich bin die Wahrheit.'[1037]

Diese zeitliche Geburt gibt Zeugnis von der Wahrheit, weil die Wahrheit Fleisch angenommen und von sich gesprochen hat. Die Wahrheit bezeugt sich selbst, indem sie von sich selbst spricht, d. h. sich selbst anzeigt.[1038] Diejenigen, die aus der Wahrheit sind, hören seine Stimme (verstehen das Signifikat) – nicht umgekehrt! Für Augustin geht die innere Präsenz der Wahrheit dem Verstehen der Worte Christi voraus, sodass der Mensch die Bedeutung seiner Worte, d. h. die geistige und unsichtbare Wahrheit seiner Stimme und seines Fleisches nur versteht, sofern ihm dieses Wissen innerlich gegeben ist. Es ist nicht so, dass das Hören der äußeren Stimme diese Wahrheit „hineintransportiert", sondern die innere Wahrheit ist

---

[1037] *Io. ev. tr*. CXV,4 (CCL 36,645,8–19): „Unde manifestum est eum temporalem natiuitatem suam hic commemorasse, qua incarnatus uenit in mundum; non illam sine initio qua deus erat, per quem pater condidit mundum. in hoc ergo se dixit natum, id est propter hoc natum, et ad hoc uenisse in mundum, utique nascendo de uirgine, ut testimonium perhibeat ueritati. sed quia non omnium est fides, adiunxit, atque ait: omnis qui est ex ueritate, audit meam uocem. audit utique interioribus auribus, id est, obaudit meae uoci; quod tantumdem ualeret si diceret: credit mihi. cum itaque christus testimonium perhibet ueritati, profecto testimonium perhibet sibi; eius quippe uox est: ego sum ueritas."

[1038] Sehr auffällig ist, dass Augustin zur Frage des Pilatus „Quid est veritas?" (Joh 18,38) und vor allem zu dem Schweigen Jesu statt einer Antwort, nichts zu sagen hat. Er bemerkt in *io. ev. tr.* CXV,5 lediglich, dass Pilatus die Antwort nicht abgewartet habe, weil ihm einfiel, dass er einen Gefangenen freilassen müsse. Dabei läge es auf der Linie von Augustins Sprachphilosophie, wenn das Schweigen Jesu als Selbstreferenz gedeutet wird, wo eine Antwort von der Wahrheit schon abgelenkt hätte – wie beim ego sum (vgl. *io. ev. tr.* XXXVIII,8).

Voraussetzung dafür, das göttliche Wort erkennen und seine Stimme verstehen zu können.

[*io. ev. tr.* LXXXVI,2] Wenn das Heil mit dem Glaubenswissen beginnt, dieses Wissen aber von Gott selbst gegeben sein müsse (*io. ev. tr.* LXXXV,3), dann folgt daraus, dass Gott aus seinem Vorauswissen vorherbestimmt hat, welchen Menschen er das Glaubenswissen und damit den Anfang des Heiles geben wird.

> Da zeigt sich ganz gewiß als nichtig die Vernünftelei jener, welche das Vorauswissen Gottes gegen die Gnade Gottes verteidigen und behaupten, wir seien deshalb vor Grundlegung der Welt auserwählt worden, weil Gott vorherwußte, daß wir gut sein werden, nicht daß er selbst uns gut machen werde.[1039]

Wenn der Anfang aber nur bei Gott liegt, dann folgt daraus die Bestimmung augustinischer Gnadenlehre in Übereinstimmung mit der Glaubenslehre des Paulus (Röm 9,22f.). Gott hat nicht Erwählte erwählt, indem er die vorauswusste, die ohne ihn gut werden würden, oder hat sie darum erwählt, weil sie geglaubt haben oder gut sein würden. Sondern er hat aus Gnade die Bösen erwählt, damit aus ihnen Gute werden. Alles andere wäre nicht Gnade [*Alioquin gratia iam non est gratia*]. Somit hängt die ganze Religion mit ihrem Wissen und ihrer Liebe an der vorrangigen Gnadengabe Gottes. Die letzte Wahrheit besteht also gerade darin, zur Erkenntnis der Gnade, die das Wissen gibt, vorzudringen. „Wir gehen hin, um Frucht zu bringen, und er selbst ist der Weg, auf dem wir gehen, und auf den er uns gesetzt hat, damit wir darauf gehen sollten. Sonach ist uns in allem seine Barmherzigkeit zuvorgekommen."[1040]

[*io. ev. tr.* LXXXVI,1] Augustin geht dem scheinbaren Widerspruch nach, inwiefern Christus bereits alles kundgetan hat (Joh 15,15), aber zugleich etwas später (Joh 16,12) sagt, dass er vieles noch zu sagen hätte, es aber nicht tut. „Allein er sagt ohne Zweifel von dem, was er tun wird, er habe es getan, er, der das Zukünftige schon getan hat"[1041] Da der ewige Gott Vergangenes wie Zukünftiges „bereits" getan hat, kann er von demjenigen, was noch zu sagen aussteht, sagen, dass er es bereits gesagt hat. „Wer nämlich möchte zu behaupten oder zu glauben wagen, daß irgendein Mensch alles wisse, was der eingeborene Sohn vom Vater gehört hat, da ja mancher nicht einmal dies begreift, wie er vom Vater ein Wort hört, da er ja

---

[1039] *Io. ev. tr.* LXXXVI,2 (CCL 36,542,11–14): „Hic certe uacat uana illorum ratiocinatio, qui praescientiam dei defendunt contra gratiam dei, et ideo dicunt nos electos ante mundi constitutionem, quia praesciuit nos deus futuros bonos, non seipsum nos facturum bonos."

[1040] *Io. ev. tr.* LXXXI,3 (CCL 36,543,8–10): „Imus ut afferamus, et ipse est uia qua imus, in qua nos posuit ut eamus. proinde in omnibus misericordia eius praeuenit nos."

[1041] *Io. ev. tr.* LXXXVI,1 (CCL 36,541,13–15): „Sed nimirum quod facturus est, fecisse se dicit, qui ea quae futura sunt fecit."

selbst das einzige Wort des Vaters ist?“[1042] Das Wenige, was schon gesagt wurde, begründet den Anfang des Glaubens, und das, was noch gesagt wird, ist die vollendete Erkenntnis (1 Kor 13,10–12). Die Vollendung des Wissens [*plenitudine scientiae*] hat im inneren Menschen bereits begonnen, da er von Tag zu Tag erneuert wird (2 Kor 4,16) durch das Wissen, das er im Glauben stückweise erlangt. In diesem Wort ist die Fülle des Wissens enthalten, da es als Wort Gottes Schöpfungsprinzip aller Dinge ist und die Dinge wahrhaft in geformtem Wort gewusst werden. Wie das göttliche Wort die Dinge geistig verursacht, so ist das menschliche Wissen von den Dingen verursacht und das geformte Wort das bestimmte wahre Wissen dieser Dinge – folglich ist alles, was der Mensch mit Wahrheit wissen kann, von dem Prinzip der Dinge her genommen, von dem auch deren Sein genommen ist (Kap B.II.7.).

> Wie wir also die Unsterblichkeit des Fleisches und das Heil unserer Seelen in der Zukunft erwarten, obwohl es von uns heißt, wir seien bereits durch den Empfang des Pfandes selig geworden, so müssen wir auch die Erkenntnis von allem, was der Eingeborene vom Vater gehört hat, in der Zukunft hoffen, obwohl Christus sprach, er habe dies bereits kundgetan.[1043]

Die Vollendung des Wissens der ganzen Wahrheit beginnt also im Glaubenswissen der christlichen Religion, sie steht aber als Ganze noch aus. Ihr Prinzip ist jedoch als Ganzes zu glauben und zu erhoffen. Der Mensch weiß noch nicht alles, aber er weiß, dass darin alles zu wissen ist. Die Epistemologie Augustins kann in diesem Kontext als präsentisch-eschatologisch qualifiziert werden.

Die Schätze der Weisheit und Wissenschaft

An dieser Stelle soll nochmals Augustins Auffassung des Verses betrachtet werden: „In ihm sind alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen.“ [*in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*] (Kol 2,3). Lorenz stellte fest, dass Augustin die methodische Richtung der *artes liberales* als Wissenschaftsprogramm von Varro übernommen hat: „Claud. Mamertius (*De statu an*. II,8) berichtet, dass Varro in der Musik, Arithmetik, Geometrie und Philosophie den Leser von den sichtbaren Dingen zu den unsichtbaren führte, von den Dingen im Raum

[1042] *Io. ev. tr.* LXXXVI,1 (CCL 36,541,3–7): „Quis enim audeat affirmare uel credere ullum hominum scire omnia quaecumque a patre audiuit unigenitus filius, quando ne hoc quidem quisquam capit, quomodo a patre audiat ullum uerbum, cum ipse sit patris unicum uerbum?“

[1043] *Io. ev. tr.* LXXXVI,1 (CCL 36,542,41–45): „Itaque sicut immortalitatem carnis et salutem animarum futuram exspectamus, quamuis iam pignore accepto salui facti esse dicamur, ita omnium notitiam quaecumque unigenitus audiuit a patre, futuram sperare debemus, quamuis hoc iam se fecisse dixerit christus.“

zu denen, die nicht im Raum sind, vom Körperlichen zum Unkörperlichen."[1044] In einem von Augustins frühen wissenschaftlichen Werken, die zu einer Enzyklopädie der *artes liberales* gehören sollten, gibt Augustin das Ziel aller Wissenschaft an: „[Sie] sollen sich durch die Lehren der heilbringenden Religion und unter dem Schutz des christlichen Glaubens Flügel wachsen lassen. Mit diesen emporgeflogen, entkommen sie den Mühen und Nöten dieses Weges, mehr von der Liebe zu dieser Heimat leidenschaftlich erregt, als zu den gewundenen Pfaden."[1045] Die Heimat (*patria*) ist für Augustin das zu genießende Ziel (*frui*), und der Weg ist nur zu benutzen (*uti*). Für Augustin bedeutet dies, dass die *artes* kein Selbstzweck sind, der den Menschen an sich als theoretisches Lebewesen bereits in seiner Natur vollendet, sondern die Wissenschaften sind selbst nur Mittel zum Zweck, die auf ein letztes Ziel ausgerichtet sind: die Heimat der wahren Religion.[1046]

> Wir meinten nur deswegen, uns dieser Mühe unterziehen zu müssen, damit Jugendliche oder auch Menschen anderen Alters, denen Gott gute Denkkraft geschenkt hat, nicht überstürzt, sondern schrittweis unter Führung der Vernunft von den Sinnen des Fleisches und von den fleischlichen Buchstaben fortgerissen würden, von denen loszukommen ihnen schwerfällt, und damit sie sich in Liebe zur unveränderlichen Wahrheit dem einen Gott und Herrn aller Dinge anheften, der den menschlichen Geist ohne zwischengeordnete Natur leitet.[1047]

[1044] Lorenz, *Wissenschaft*, S. 36. So wird auch der Übergang vom körperlichen zum geistigen in *an. quant*. XV,25 und *vera rel.* XXIX,52 als Ziel des Studiums und der Wissenschaft beschrieben. Dies entspricht aber auch der Lehre des Platon im *Symposion* St. 211–212 und der *Politeia* VII St. 517bf., der den Aufstieg vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, getragen von Liebe und motiviert durch Schönheit als Bildungsprogramm aufstellte. Ebenso weiß Aristoteles, dass es von sichtbaren Dingen nur Wahrnehmung geben kann und keine Wissenschaft, da diese immer etwas Allgemeines, Universales, Formales, Intelligibles und Unsichtbares voraussetzt: die Form. Vgl. *Metaphysik* III,4, 999b. Varro wird also kaum der Erfinder dieser Ausrichtung des wissenschaftlichen Programms gewesen sein.

[1045] *Mus*. VI,1,1 (PL 32,1163): „Sed praeceptis saluberrimae religionis, et nido fidei Christianae pennas nutriant, quibus subvecti laborem ac pulverem huius itineris evadant, magis ipsius patriae quam viarum flexuosarum amore flagrantes."

[1046] Vgl. Philo von Alexandria, *Über die Frage: Wer ist der Erbe der göttlichen Dinge*, Joseph Cohn (Übers.), *Die Werke in Deutscher Übersetzung*, Bd. 5, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962, § 274, S. 285: „Wenn der von oben, vom Himmel herabgestiegene Geist an die leiblichen Bedürfnisse gekettet wurde, […] herangebildet wurde in allen (Wissenschaften), durch welche er die Liebe zum Schauen erworben und die starken Tugenden, die Selbstbeherrschung und Standhaftigkeit, gewonnen hat, so wandert er wieder hinaus, findet den Rückweg in die Heimat und führt alle die Bildung mit, die eben ‚Reisegepäck' genannt wird." Vgl. Clemens, *Strom*. I,5,30–1–2.

[1047] *Mus*. VI,I,1 (PL 32,1161): „Quem non ob aliud suscipiendum putavimus, nisi ut adolescentes, vel cuiuslibet aetatis homines, quos bono ingenio donavit Deus, non praepropere, sed quibusdam gradibus a sensibus carnis atque a carnalibus litteris, quibus eos non haerere difficile

Dies kann als das „Forschungsprogramm" Augustins angesehen werden. Er bringt es kurz auf die Formel: „*a corporeis ad incorporea transeamus*" (*mus.* VI,2,2), vom Körperlichen zum Unkörperlichen überzugehen.[1048] Die Aufgabe der Wissenschaft besteht also nicht nur darin, das körperliche und zeitliche Sein zu erforschen, sondern die Erkenntnis über dieses kontingente Wissen hinaus in die *sapientia*, d. h. der Einsicht in die ewigen, unkörperlichen, d. h. geistigen Prinzipien zu führen. Augustin spricht dem Johannesevangelium ausdrücklich die Führung in dieser Denkbewegung zu: „Das Evangelium des Johannes bildet [*exercet*] die Sinne, es verfeinert sie und wendet vom Fleischlichen ab, so dass wir über Gott nicht fleischlich, sondern geistlich denken."[1049] Dieser Transit über alles Körperliche, gewissermaßen als „Tor" in die geistigen Prinzipien hinein ist die grundsätzliche Bewegung, die das Wissen zu vollziehen hat.[1050] In dieser evolutiven Bewegung entspricht die Wissenschaft dem Glauben, der vom Fleische Jesu (Zeichen) zur Einsicht in die verborgene geistige Gottheit (Begriff) im Fleische übergeht.[1051] Der Transit des menschlichen Bewusstseins zum Zustand des geistigen Menschen ist die geistige Auferstehung, da sie wie das Fleisch in der Auferstehung vergeistigt wird und das fleischliche Urteilsvermögen durch das geistige ablöst.

Der Weg der Wissenschaft und der „Sprung" des Glaubens gleichen sich in diesem Streben, bzw. scheint der Glaube die Bewegung der Wissenschaft fortzusetzen. Wenn alle Wissenschaft letztendlich auf die Einsicht in das geistige „Vaterland"

---

est, duce ratione avellerentur, atque uni Deo et Domino rerum omnium, qui humanis mentibus nulla natura interposita praesidet, incommutabilis veritatis amore adhaerescerent."

[1048] Diese Grundausrichtung der Wissenschaft hebt Augustin auch am Ende seines Lebens als sein Kernanliegen der Frühwerke in *retr.* I,3,1 für *ord.* II,27; II,50, in *retr.* I,6 für *de quantitate animae* und in *retr.* I,11,1 für *de musica* hervor.

[1049] Vgl. *Serm*. CXL,6 (PL 38,775): „Exercet mentes evangelium Ioannis, limat at excarnat, ut de deo non carnaliter, sed spiritualiter sapiamus." (Übersetzung: SW)

[1050] Philo von Alexandria, *Über die Träume I, Die Werke in Deutscher Übersetzung*, Bd. 6, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962, § 188, S. 210f.: „Dementsprechend wurde nun auch die geistige Welt von der sinnlich wahrnehmbaren aus begriffen, die eine Art Pforte zu jener ist. Denn wie die Leute, die Städte besichtigen wollen, durch Pforten in sie hineingehen, so werden alle, die die unsichtbare Welt erkennen wollen, durch die Vorstellung der sichtbaren geleitet."

[1051] Vgl. Platon, *Symposion*, St. 211, S. 59–60: „Beginnend mit dem sinnlich Schönen hienieden muss man dem Schönen zuliebe Schritt für Schritt immer weiter emporsteigen, als ginge es Stufenleitern hinauf. […] Was also, sagte sie, darf man wohl erwarten, wenn einem das Glück beschert würde, das Schöne selbst zu schauen in voller Deutlichkeit, Reinheit und Unvermischtheit, ohne jede Spur von menschlichem Fleisch, von Farben und sonstigem irdischem Tand, wenn er vielmehr das göttliche Schöne selbst in seiner immer sich gleich bleibenden Form schauen könnte?" Bei Platon erscheint die unsichtbare Einheit durch die sichtbare Schönheit, wodurch den Bildern, der Kunst und der Tugend (u. a.) vorrangig die Funktion zukommt, zur Gottheit sichtbar zu vermitteln. Vgl. *de pulchro et apto* und *conf.* III,10 Kreuzer, Augustin, S. 61ff. Diese ästhetische Vermittlung durch Schönheit wird später bei Augustin durch das Fleisch Christi übernommen.

ausgerichtet ist, dann vollendet sich ihr Gang erst dann, wenn sie zur Erkenntnis des ersten Prinzips des *mundus intelligibilis* gelangt ist: Gott die Wahrheit. Dieses erste Prinzip ist aber an sich nicht erkennbar, sondern kann nur durch die Vermittlung der Inkarnation geglaubt werden. Somit ist der Glaube an die fleischgewordene Gottheit die Vollendung aller Wissenschaft [*plenitudine scientiae*], weil dieser Glaube den Vollzug des letzten und ultimativen Transits über alles Körperliche und Fleischliche hinaus zur Ebene der geistigen Gottheit des Wortes darstellt. In diesem Sinne ist Christus der Zielpunkt aller Wissenschaft, und in diesem Sinne sind in ihm die Schätze der *scientia* (zeitliches Wissen) enthalten. Christus hat *zuerst* seinen Abstieg ins Fleisch vollzogen und ist *danach* auferstanden und in den Himmel aufgefahren (Aufstieg). Der Mensch muss in umgekehrter Ordnung (invers) *zuerst* den Aufstieg über das Fleisch hinaus zum Geist vollziehen, um die erkannte Wahrheit *danach* „absteigend" in seiner Demut, seiner Liebe, seinem Fleisch und seinem menschlichen Wort zu „inkarnieren". Es geht für Augustin nicht um eine gnostische Überwindung des Fleisches zum Geist hin, sondern um den Nachvollzug des Wortes der Inkarnation und des Wortes der Auferstehung in Leib und Geist. Christus ist das Prinzip alles Geistigen und Körperlichen, da in ihm alles geschaffen wurde, Bestand hat, vollendet wird, und darum sind in Christus als „Ort" der ewigen Prinzipien die Schätze der *sapientia* (ewige Prinzipien) enthalten. Christus ist für Augustin damit als Inkarnierter das metaphysische, logische und finale Fundament aller Wissenschaft. Die Einsicht in sein Fleisch und die fleischlichen Buchstaben, die von ihm Zeugnis geben, stellt die *transitive Erkenntnisleistung* dar. Durch diese transitive Wissenschaft wird der Glaube in einer neuen „inkarnatorischen" Praxis vollendet und der Mensch zu seiner wahren Heimat, der Erkenntnis des ewigen Prinzips, dem *verbum in principo et incarnatum* geführt.

6 Die philosophische Stellung des Johanneskommentars

Das Evangelium als Gotteswort im Menschenwort

[*io. ev. tr.* XXXV,4] Augustin verbindet anhand des Zeugnisses, das Christus von sich selbst gibt (Joh 8,13), seine Lichtmetaphysik der geistigen Erleuchtung mit der semantischen Unterscheidung innerer und äußerer Worte.

> Vorläufig [*interim*] trenne diese Verschiedenheit unsere Ohren und unsere Geister, und wir wollen hören. […] Denn ein brennendes Licht ist geeignet, sowohl anderes, was in Finsternis gehüllt ist, aufzudecken, als auch sich selbst deinen Augen zu zeigen. So unterschied auch Christus der Herr zwischen seinen Gläubigen und den feindlichen Juden, wie zwischen Licht und Finsternis, wie zwischen denen, die er mit dem Strahle des Glaubens durchleuchtete, und jenen, deren geschlossene Augen er umleuchtete. […] So ist auch die Weisheit Gottes, das Wort Gottes, der Herr Jesus Christus überall gegenwärtig, weil die Wahrheit, weil die Weisheit überall ist.

> Es versteht einer im Morgenland die Gerechtigkeit, es versteht ein anderer im Abendland die Gerechtigkeit; ist etwa eine andere die Gerechtigkeit, die jener versteht, eine andere, die dieser versteht? Körperlich sind sie getrennt, und auf das nämliche ist die Sehkraft ihrer Geister gerichtet.[1052]

Der Unterschied verläuft zwischen den „Juden", die nur das äußere Wort vernehmen und darum Christus töten wollen, und denen, die das innere Wort verstehen und darum an Christus glauben und aus ihm leben wollen (vgl. *io. ev. tr.* LXVII,1). Wenn Christus als Licht verstanden wird, so zeigt er als Licht etwas anderes und auch sich selbst. Dies entspricht der Definition des Zeichens von Augustin, das etwas anderes und sich selbst anzeigt (vgl. *dial.* 5; *mag.* IV,10). Ob das Licht – also die Gottheit als Gottheit – erkannt wird, macht den Unterschied von Christen und Juden aus. Wer das Licht erkennt, ist selbst dadurch erleuchtet worden, ebenso wie die Lampe Dinge erleuchtet, selbst aber nicht angeleuchtet werden muss, um gesehen zu werden. Der „Jude"[1053] erkennt das Licht nicht, ist nicht erleuchtet; nicht

---

[1052] *Io. ev. tr.* XXXV,4 (CCL 36,319,5–6;13–18;22–29): „Interim ista distantia distinguat aures mentes que nostras, et audiamus. […] lucerna quippe ardens idonea est et alia quae tenebris operiebantur nudare, et seipsam tuis oculis demonstrare. sic et dominus christus et inter fideles suos, et inimicos iudaeos, tamquam inter lucem et tenebras distinguebat; tamquam inter illos quos radio fidei perfundebat, et illos quorum clausos oculos circumfundebat. […] sic et sapientia dei, uerbum dei, dominus iesus christus ubique praesens est; quia ubique est ueritas, ubique est sapientia. intellegit quis in oriente iustitiam; intellegit alius in occidente iustitiam; numquid alia est iustitia quam illa intellegit, alia quam iste? separati sunt corpore, et in uno habent acies mentium suarum."

[1053] Im Kontext der Debatte, inwiefern das Christentum, insbesondere das Johannesevangelium einen Antijudaismus nahelegen, ist diese Deutung Augustin zu berücksichtigen. „Die Juden" erkennen Gott nicht, nicht etwa, weil sie Juden sind. Vielmehr werden umgekehrt die Menschen „Juden" genannt, die Gott nicht geistig jenseits des Fleisches erkennen können (vgl. *doctr. chr.* III,10–13). Das Wort „Jude" bezeichnet für Augustin eine epistemologisch defiziente Klasse. So sind beispielsweise Pelagianer auch Juden durch ihre Werkgerechtigkeit (*ep.* CXCVI,9–12). Insofern gibt es Juden wie Paulus, der in diesem Sinne kein „Jude" mehr ist, weil er Christus erkannt hat. Umgekehrt kann jeder nicht jüdische Mensch ein Jude sein, wenn er Christus nur menschlich oder fleischlich begreift (vgl. *adu. Iud.* 5–6; *io. ev. tr.* XXXVI,3). Vgl. Raveaux, Thomas, „Das Judenbild bei Augustinus", in: *Augustinus – Christentum – Judentum, Ausgewählte Stationen einer Problemgeschichte, Beiträge des 13. Würzburger Augustinus-Studientages vom 12./13. November 2015*, Würzburg 2013, S. 49–79 [Cassiciacum 39, Res et Signa 13], hier: S. 56: „Die Pelagianer sind in dem Sinne ‚Juden' (‚Iudaei'), als sie in Bezug auf das Verständnis der Gnade eine für einen Christen falsche Ansicht haben und folgerichtig eine falsche Praxis üben. Die wahren Christen hingegen sind in der Hinsicht in eigentlichem Sinn ‚Juden', als sie das AT ‚richtig' verstehen und damit das ‚Gesetz' nur mit Hilfe der Gnade Christi als erfüllbar erkennen. So unterscheidet sich der Jude, und in diesem Fall eben auch der Pelagianer, von dem eigentlichen Juden, d. h. hier dem Christen dadurch, dass dieser die Schrift ‚carnaliter' oder ‚corporaltier', als im vorliegenden Fall falsch versteht, jener sie aber ‚spiritaliter' bzw. mit dem ‚intellectus spiritualis' richtig interpretiert. In beiden Fällen wird deutlich, dass es, obowhl hier mehrmals der Begriff ‚Jude' fällt, nicht

aber, weil die Sonne und die Wahrheit ihm nicht gegenwärtig wäre, sondern weil er ihr als Blinder abwesend ist. Die innere Schau der Wahrheit ist für Augustin der Grund der Einheit jenseits aller körperlichen und semantischen Differenzen. Unabhängig davon, ob zwei Menschen körperlich getrennt sein mögen: Wenn sie innerlich im Geiste die Gerechtigkeit (Signifikat) erkannt haben, sind sie dadurch verbunden [*in uno habent acies mentium suarum*]. In derselben Weise wird der Geist des Gläubigen mit der göttlichen Natur Christi verbunden, insofern er sie einsieht, und er ist durch Gleichheit [*aequalitas*] von Vater und Sohn auch mit dem verborgenen Vater verbunden. Wenn Christus spricht, erleuchtet er den Menschen, sodass Christus als Licht selbst erkennbar wird. Dies scheidet Licht und Finsternis, d. h. geistig und fleischlich Erkennende, wobei die Geistigen durch die Einsicht des tradierten Wortes mit Gott verbunden werden:

> „Durch ihr Wort" [Joh 17,20] so verstehen, daß wir darin das von ihnen in der Welt gepredigte Wort des Glaubens angedeutet finden; es sei aber ihr Wort genannt worden, weil es von ihnen zuerst und vornehmlich verkündet wurde. Es wurde ja von ihnen schon verkündet auf der Erde, als Paulus durch die Offenbarung Jesu Christi dieses ihr Wort empfing. […] Der Apostel sagt, die Thessaloniker hätten es von ihm angenommen, „nicht als Menschenwort, sondern, wie es ist, wahrhaft als Gotteswort" [Thess 2,13]. Darum also Gottes Wort, weil es Gott gegeben hat; ihr Wort aber heißt es, weil es Gott zuerst und hauptsächlich ihnen zu predigen anempfohlen hat.[1054]

An dieser Stelle identifiziert Augustin das Wort der Apostel ausdrücklich mit dem göttlichen Wort. Weil es von Christus selbst gegeben und von den Aposteln weitergegeben wird, weil es den Glauben an denselben Gott begründet, mithin dasselbe lehrt. Gott hat das Wort gegeben, und es ist nicht weniger Gottes Wort, wenn es durch die Apostel weitergegeben wurde.

[*io. ev. tr.* XXXV,6] Das Licht offenbart sich selbst, so wie nichts ohne das Licht offenbart wird. Diese Offenbarung vollzieht sich in der Niedrigkeit der Inkar-

---

um die Juden im soziologisch-historischen Sinn geht, sondern die Bezeichnung auf Personen Anwendung findet, welche ein ganz spezielles Verhältnis zum AT, zum ‚Gesetz' und zur Bibel überhaupt haben. ‚Jude' kann also für Augustinus einen hermeneutischen Status kennzeichnen." Ein rassistischer Antisemitismus lässt sich aus dieser Deutung Augustins kaum ableiten.

[1054] *Io. ev. tr*. CIX,5 (CCL 36,621,4–10;24–28): „Per uerbum eorum, ut ipsum uerbum fidei quod praedicauerunt in mundo, hic significatum esse credamus, dictum autem esse uerbum eorum, quoniam ab ipsis est primitus ac praecipue praedicatum. iam enim ab ipsis praedicabatur in terra, quando per reuelationem iesu christi ipsum uerbum eorum paulus accepit. […] cum dicat idem apostolus thessalonicenses excepisse a se, non ut uerbum hominum, sed, sicut est, inquit, uere uerbum dei. ideo ergo dei, quia deus id donauit; eorum uero uerbum dictum est, quia hoc praedicandum illis deus primitus ac praecipue commendauit."

nation, damit diejenigen, die das Licht nicht erkennen konnten, unterscheiden können.[1055] Die *humilitas* als *subiectio* Jesu ermöglicht die Unterscheidung von Licht und Finsternis. Die Inversion von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, von Schwachheit und Stärke, von Leben und Tod vollzieht sich durch diese Erniedrigung des Höchsten. So Augustin:

> Er kam als Mensch, um verachtet und geehrt zu werden, er kam um verleugnet und anerkannt zu werden: nämlich um verachtet und verleugnet zu werden von den Juden, um geehrt und anerkannt zu werden von uns; er kam, um gerichtet zu werden und zu richten: nämlich um ungerecht gerichtet zu werden, und um gerecht zu richten. So also kam er, daß ihm eine Leuchte Zeugnis geben mußte. Denn wozu wäre es notwendig gewesen, daß Johannes wie eine Leuchte dem Tage Zeugnis gäbe, wenn der Tag selbst von unserer Schwachheit gesehen werden könnte? Aber wir konnten nicht; er wurde schwach den Schwachen, durch die Schwachheit heilte er die Schwachheit, durch das sterbliche Fleisch vernichtete er den Tod des Fleisches, mit seinem Leibe machte er eine Salbe für unsere Augenlichter.[1056]

Wenn die hohe Wahrheit und die Erkenntnis der ersten Ursachen erst durch die Erniedrigung des ersten Prinzips erfolgen, dann folgt daraus ebenfalls eine Inversion – nicht nur der moralischen, sondern auch der ontologischen Hierarchie (vgl. *mor.* I,21,39). Der Christ muss also eine Inversion (Mk 1,14: „Kehret um!“) vollziehen, damit er die Wahrheit und das Leben findet.

[*io. ev. tr.* XXXV,9] Die Vorläufigkeit (*io. ev. tr.* XXXV,4: *interim*) bestimmt Augustin in der Notwendigkeit, dass der vom Leib beschwerte Mensch zum Glauben noch äußere und körperliche Zeichen nötig hat, um einen Anhaltspunkt für die Erkenntnis des Wortes Gottes zu haben. Unter diese vorläufige Vermittlung fallen für Augustin Apostelschriften und Evangelien: Die gesamte Heilige Schrift ist nur vorläufig, um der Erkenntnisschwäche der „finsteren Herzen“ abzuhelfen. Der Übergang vom äußeren fleischlichen Verstehen wird also in der Gottesschau gerade dadurch vollendet, dass die äußeren Zeichen nicht mehr nötig sind, sondern die Sache erkannt wird. Dieses Vaterland [*patria*] besteht in der einzigen Erkenntnis des inneren göttlichen Wortes (Signifikat).

[1055] *Io. ev. tr.* XXXV,6: „Aber fürwahr, meine Brüder, in der Nacht dieser Welt wollen wir auch die Prophetie aufmerksam hören; denn jetzt wollte unser Herr in Niedrigkeit zu unserer Gebrechlichkeit und zu der nächtlichen inneren Finsternis unseres Herzens kommen.“

[1056] *Io. ev. tr.* XXXV,6 (CCL 36,320,14–321,24): „Homo uenit contemnendus et honorandus, uenit negandus et confitendus; contemnendus et negandus a iudaeis, honorandus et confitendus a nobis; iudicandus et iudicaturus; iudicandus iniuste, iudicaturus iuste. talis ergo uenit, ut oporteret ei lucernam testimonium perhibere. nam quid opus erat ut iohannes tamquam lucerna perhiberet testimonium diei si dies ipse ab infirmitate nostra posset uideri? sed non poteramus; infirmus factus est infirmis, per infirmitatem sanauit infirmitatem; per mortalem carnem, carnis abstulit mortem; de corpore suo collyrium fecit luminibus nostris.“

> Wenn also unser Herr Jesus Christus kommen und, wie auch der Apostel Paulus sagt, erleuchten wird das in Finsternis Verborgene und offenbaren die Gedanken des Herzens, damit einem jeden sein Lob werde von Gott, alsdann bei der Ankunft dieses Tages werden keine Leuchten mehr nötig sein; da wird uns kein Prophet mehr gelesen, keine Schrift eines Apostels mehr geöffnet werden, wir werden kein Zeugnis des Johannes mehr in Anspruch nehmen, nicht einmal mehr das Evangelium werden wir bedürfen. Also alle Schriften werden abgetan werden, die uns in der Nacht dieser Welt als Leuchten angezündet wurden, damit wir nicht in der Finsternis blieben. Wenn alle diese Schriften abgetan sind, damit sie uns nicht leuchten, als hätten wir sie notwendig, und auch die Männer Gottes, die sie uns vermittelt und die mit uns jenes wahre und klare Licht schauen, also nachdem diese Hilfsmittel abgetan sind, was werden wir sehen? Womit wird unser Geist genährt werden? Woran wird der Blick sich erfreuen? Worin wird jene Freude bestehen, welche kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und die in keines Menschen Herz gekommen ist ? Was werden wir sehen? Ich bitte euch, liebet mit mir, laufet mit mir im Glauben; verlangen wir nach dem Vaterlande droben, seufzen wir nach dem Vaterlande droben, betrachten wir uns hier als Fremdlinge. Was werden wir dereinst sehen? Es rede jetzt das Evangelium: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort."[1057]

Wer die äußeren Worte der Heiligen Schrift versteht, der hat ein Vorwissen, „woher ein Strahl auf schiefem und gewundenem Wege dir ins finstere Herz gesenkt wurde, dort wirst du das unverhüllte Licht selbst sehen."[1058] Die Heilige Schrift kann weggelegt werden, die Gemeinde kann auseinandergehen, aber von Christus, der die äußeren Zeichen und die vielen leiblichen Glieder mit seiner geistigen Einheit erfüllt, soll der Mensch nicht scheiden [*recedere*], sodass er sich gerade nicht innerlich von der inneren Wahrheit abwendet.

[1057] *Io. ev. tr.* XXXV,9 (CCL 36,322,1–20): „Quando ergo dominus noster iesus christus uenerit, et, sicut dicit etiam apostolus paulus, illuminauerit occulta tenebrarum, et manifestauerit cogitationes cordis, ut laus sit unicuique a deo, tunc praesente tali die lucernae non erunt necessariae; non legetur nobis propheta, non aperietur codex apostoli, non requiremus testimonium iohannis, non ipso indigebimus euangelio. ergo omnes scripturae tollentur de medio, quae nobis in huius saeculi nocte tamquam lucernae accendebantur, ne in tenebris remaneremus; istis omnibus sublatis, ne quasi nobis luceant indigentibus, et ipsis hominibus dei, per quos haec ministrata sunt, nobis cum lumen illud uerum clarum que uidentibus, remotis ergo his adiumentis quid uidebimus? unde pascetur mens nostra? unde obtutus ille laetabitur? unde erit illud gaudium quod nec oculus uidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis adscendit? quid uidebimus? obsecro uos, amate me cum currite credendo me cum patriam supernam desideremus, supernae patriae suspiremus, peregrinos nos esse hic sentiamus. quid tunc uidebimus? dicat nunc euangelium: in principio erat uerbum, et uerbum erat apud deum, et deus erat uerbum."

[1058] *Io. ev. tr.* XXXV,9 (CCL 36,322,21–323,23): „Unde radius per obliqua et per anfractuosa tibi ad cor tenebrosum missus est, nudam ipsam lucem uidebis."

Die Stellung des Johanneskommentars

[*io. ev. tr.* XXXVI,1] Weshalb schrieb Augustin einen Kommentar zum Johannesevangelium und nicht zu einem der anderen Evangelien? Was zeichnet Johannes vor den anderen aus und wie versteht Augustin seine Stellung? Augustin erklärt: „Denn die drei übrigen Evangelisten wandelten gleichsam mit dem Herrn als einem Menschen auf der Erde, von seiner Gottheit sagten sie wenig; […] Diesem so erhabenen Anfang entsprechend hat er auch das übrige verkündet und von der Gottheit des Herrn wie kein anderer geredet."[1059] Das Bild des „Adlers" [*aquila*] für Johannes zeigt an, dass er nicht auf die Erde bezogen ist, sondern von Erhabenerem und Geistigerem spricht. „An diesen Adlerflug, an die Beschäftigung des Johannes mit der Gottheit Christi denkt Augustin, wenn er von der ‚*intelligientia spiritalis*' des Johannes redet. Aus demselben Grunde bezeichnet Klemens von Alexandrien das Johannesevangelium als das pneumatische und die Synoptiker als die somatischen Evangelien […] [vgl. Eusebius, Kirchengeschichte VI,14,7]."[1060] Johannes erhebt sich also über alles Irdische, um von der überirdischen Gottheit Christi zu sprechen. Die anderen Evangelien beziehen sich indes mehr auf die menschliche Erscheinung im Fleisch (vgl. *cons evang* I,2,3). Johannes bringt vom ersten Satz an die Lehre des höchsten Prinzips [*sublimitas principium*] vor. Er erklärt die Gottheit Christi als den Anfang, durch den alles geworden ist und der sich selbst als solchen offenbart: „Er hat nämlich sein Licht mit einer Wolke umgeben, und es ist schwer, wie der Adler über allen Nebel zu fliegen, womit die ganze Erde bedeckt ist, und in den Worten des Herrn das reinste Licht zu sehen."[1061]

[*io. ev. tr.* XXXVI,2] Die Heilige Schrift spricht von der Niedrigkeit Christi und seiner Erhabenheit. Jede Häresie ist für Augustin dadurch entstanden, dass sie eine der beiden Seiten ignoriert oder überbetont hat. Die wahre Lehre der katholischen Kirche sieht aber beide Naturen gemäß der Glaubensregel als unverzichtbar an. Wer die Menschheit Jesu leugnet, leugnet die „Medizin" [*medicina*], die den Menschen durch Demut heilt; wer die Gottheit Christi leugnet, bestreitet die Allmacht, die den Menschen erschuf und neu erschafft. Augustin unterscheidet in die veränderliche und korrumpierbare Wahrheit der Lehre und die absolute Wahrheit Gottes, die nicht zerstört werden kann. Insofern bildet die Lehre die Wahrheit nur ab und kann darum wahr genannt werden.[1062] Die Gesamtheit aller Aussagen der

---

[1059] *Io. ev. tr.* XXXVI,1 (CCL 36,323,5–7;18–20): „Nam ceteri tres euangelistae, tamquam cum homine domino in terra ambulabant, de diuinitate eius pauca dixerunt; […] non enim sine causa de illo in isto ipso euangelio narratur, quia et in conuiuio super pectus domini discumbebat."

[1060] Roles, *Schriftwort*, S. 190–191.

[1061] *Io. ev. tr.* XIX,5 (CCL 36,190,37–39): „Subtexit enim nubilo lucem suam; et difficile est aquilae more uolare super omnem nebulam qua tegitur omnis terra, et uidere in uerbis domini sincerissimam lucem."

[1062] Vgl. *mend*. 19,30: „Die Wahrheit der Lehre, der Religion und der Frömmigkeit aber wird nur durch eine Lüge verletzt, während gerade die höchste und innerste Wahrheit, um die es in dieser Lehre geht, auf keine Weise verletzt werden kann."

Heiligen Schrift ist wahrhaft nur zu verstehen durch die Unterscheidung der Zweinaturenlehre, und häretische Widersprüche müssen nach diesen beiden Aussageweisen[1063] gelöst werden. Dann gilt der Satz: „denn beides [beide Naturen] steht geschrieben und beides ist wahr."[1064] Es ist für Augustin wahr, *weil* es geschrieben steht, sofern die Hermeneutik gemäß der katholischen Glaubensregel angewendet wird. Dann ist die Heilige Schrift der *truthmaker* aller theologischen Aussagen.

Diese Grundintention des Johannesevangeliums, die Augustin identifiziert, bildet den Grund für Augustins philosophische, metaphysische und prinzipientheoretische Auslegung. Für Augustin ist Johannes gerade nicht der Evangelist, der „nur" von menschlichen Taten und historischen Geschehnissen berichtet, sondern der die innere geistige Erkenntnis [*intellegentia spiritalis*] des Gottessohnes kundgibt. Insofern dieses Wissen, das sich auf die ersten Prinzipien bezieht, die jenseits alles Gewordenen und Geschaffenen anzusetzen sind, kann gemäß Augustin das Johannesevangelium nur als ein meta-physischer (über-natürlichen) Text verstanden werden. Durch diese Interpretation sieht sich auch die These der vorliegenden Arbeit bestätigt, den Johanneskommentar nicht primär als exegetisches, sondern vorrangig als philosophisches Werk von seinem metaphysischen Interesse her einzuordnen.

Augustin entwickelt in seiner Johannesauslegung ein Wissen, das dem Anspruch, dem Gehalt und der Quelle nach dem metaphysischen Rang eines Parmenidesdialogs oder von Metaphysik Lambda gleichkommt. Dies wird auch durch die große thematische Nähe zu *de trinitate* XV als Gipfel augustinischer Philosophie bestätigt. Dieses Wissen bezieht sich auf das erste Prinzip (Trinität) und die Bedingung seiner Erkenntnismöglichkeit (Inkarnation). Bezeichnenderweise wird dieses Wissen nicht durch logische Spekulation oder induktive Analyse der natürlichen Substanzen entwickelt, sondern durch die geistliche Auslegung der äußeren Zeichen der Heiligen Schrift.

Das Ende des Evangeliums und des Kommentars

[*io. ev. tr.* CXXIV,8] Im letzten Kapitel des Johanneskommentars erläutert Augustin den Vers: „Wenn man alles einzeln aufschreiben wollte, so könnte, wie ich glaube, die ganze Welt die dann geschriebenen Bücher nicht fassen." (Joh 21,25). In dieser Aussage sieht er die Differenz zwischen der Quantität des äußeren Wortes und der Natur des geistigen Wortes betont.

[1063] Was in Bezug auf die Heilige Schrift als Aussageweisen zu differenzieren ist, darf beim Inkarnierten nicht als Existenzweisen getrennt werden. Die beiden Naturen sind nicht nur Modus, sondern essentielle *formae*, d. h. in der Person des Sohnes real identisch, jedoch heuristisch unterscheidbar.

[1064] *Io. ev. tr.* XXXVI,2 (CCL 36,324,23–24): „Utrumque enim scriptum est, et utrumque uerum est."

> Nicht dem äußeren Umfange nach, ist anzunehmen, könnte die Welt nicht fassen, was geschrieben werden könnte aber wie sollte es in ihr geschrieben werden, wenn sie das Geschriebene nicht tragen könnte? sondern durch die Fassungskraft der Leser könnte es vielleicht nicht begriffen werden, obwohl unbeschadet der Zuverlässigkeit der Dinge die Worte häufig den Glauben zu übersteigen scheinen.[1065]

Die äußeren Zeichen können das Auszusagende nicht fassen oder tragen. Dass die Worte über die auszudrückende Sache oft hinausgehen, sie verkleinern oder verringern, weist Augustin als eine häufig anzutreffende Redeweise [Hyperbel] in der Heiligen Schrift aus. Nicht dass durch mehr Worte von der Wahrheit der Sache abgewichen werden würde, sondern eher, dass der Leser es gar nicht mehr fassen könnte, was dadurch ausgesagt werden soll. Die Worte sollen die Grenze des Glaubens bestenfalls immer einhalten, nie überschreiten. Jedoch kann niemals die Wahrheit des göttlichen Wortes in einer noch so großen Quantität äußerer Zeichen ausgedrückt werden: Eine unüberwindliche Differenz von äußerem Wort und innerem göttlichem Wort bleibt stets gegeben. Das Signifikat kann also niemals vollständig in die Signifikanten übersetzt werden. In dieser semantischen Differenz spiegelt sich der Unterschied der beiden Reiche Zeit und Ewigkeit. Sie wird aber so weit überbrückt, wie dem Glauben durch die innere Erleuchtung ein Anfang und Weg zur Wahrheit gezeigt ist. Das Johannesevangelium und die *tractatus in iohannis evangelium* enden mit demselben Gedanken. Beide schränken sich als Systeme äußerer Zeichen in Bezug auf ihre auszudrückende Sache ein. Das Evangelium und der Kommentar sind Zeichensysteme und damit kategorisch verschieden von der Sache – dem Wort Gottes –, die sie auszusagen versuchen. Augustin beendet sein Vorhaben mit derselben selbstkritischen Relativierung, die er schon zu Beginn des Kommentars geäußert hat: der fragwürdigen Möglichkeit, das göttliche Wort im Menschenwort tatsächlich zu begreifen (*io. ev. tr.* I,1).

[1065] *Io. ev. tr.* CXXIV,8 (CCL 36,688,6–10): „Non spatio locorum credendum est mundum capere non posse, quae in eo scribi quomodo possent, si scripta non ferret? sed capacitate legentium comprehendi fortasse non possent; quamuis salua rerum fide, plerumque uerba excedere uideantur fidem."

Ergebnisse

I Zusammenfassung

(Kap. A.I.) Augustin setzt den platonischen Chorismos von *mundus intelligibilis* und *mundus sensibilis* voraus. Bei dieser Zwei-Welten-Theorie soll die körperliche Welt die geistigen Prinzipien (Ideen) abbilden und als ihr Scheinbild auftreten. Durch die Inkarnation bleibt zwar die epistemologische und ontologische Trennung von sichtbarer und unsichtbarer Welt erhalten, das geistige Prinzip (Gottes Wort) wird jedoch in seinem Fleisch als *wahre* Erscheinung gedacht. Daraus folgt, dass die sichtbare Wirklichkeit nicht mehr nur verschleierndes Abbild der geistigen Wahrheit ist, sondern alle sichtbare Realität zum Zeichen wird, insofern die Wahrheit in dieser sichtbaren Welt wie ein wahres bzw. ultimatives Zeichen erscheint. Durch die Fleischwerdung (als Zeichenwerdung Gottes) wird die Differenz von Schein und Sein erkennbar, die Erkenntnis ewiger Prinzipien vermittelt und die epistemologische Grenze (sichtbar/unsichtbar) für die Semantik und Hermeneutik markiert. (Kap. A.II.) Platons Eines ist vollkommene Einheit, da es jedoch als solches nicht erkennbar ist, ermöglicht es keine unmittelbare erste Philosophie. Aristoteles' νοῦς ist das Denken selbst. Es gibt also für Aristoteles eine erste Philosophie, da das erste Prinzip gedacht werden kann. Plotin wiederum erkannte aber, dass der νοῦς, als absolute Selbsterkenntnis sich immer nur in der Doppelung der Selbstreflexion bestimmt haben kann und als erste Zweiheit nicht Prinzip sein könne. Der νοῦς bleibt als auch als höchstes Denken in den diskursiven Strukturen des Geistes und damit in der Vielheit gefangen. Dann wäre aber das erste Prinzip nicht mehr völlige Einheit, wie Plotin in seiner Kritik an Aristoteles' Prinzipienlehre feststellt. Darin besteht das metaphysische Dilemma der griechischen Philosophie.

Augustin schließlich nimmt Gott als absolute Einheit an. Insofern dieses Prinzip aber in der Inkarnation im Fleisch erschienen ist, ist es erkennbar. Also ist die absolute Einheit als erstes Prinzip gegeben, und zugleich ist eine erste Philosophie in der Hermeneutik der Inkarnation, genauer in der *Interpretation* des Fleisches Jesu ermöglicht. Darin könnte der philosophische Grund identifiziert werden, weshalb das Christentum sich auch aus intellektuellen Gründen gegen das griechische Denken durchsetzen konnte. Denn das christliche Denken hat diese metaphysische Problematik (das Ziel, sowohl eine erste Philosophie als auch durch diese eine absolute Einheit zu erlangen) durch den Inkarnationsgedanken lösen können. Die christliche erste Philosophie besteht folglich darin, das erste Prinzip in den Vermittlungen von Fleisch und Zeichen zu erschließen. Diese Philosophie kann als inkarnatorische Hermeneutik des inneren Wortes bestimmt werden. Durch die Einsicht in die Inkarnation wird das bei Plotin (Platon) und Aristoteles zutage tretende Dilemma gelöst.

(Kap. B.I) Augustins Hermeneutik wurde anhand seiner Sprachphilosophie und der philosophischen Funktion des inneren Wortes rekonstruiert. (1) Das innere Wort, verstanden als transzendentes und transzendentales Signifikat, ist Prinzip von Sprache, Denken und Hermeneutik. (2) In der Besprechung der hermeneutischen Werke hat sich die Hermeneutik dadurch als Metaphysik gezeigt, dass die traditionellen Wissenschaften anhand ihrer Bedeutung für die Hermeneutik selektiert und neu begründet wurden: Die Hermeneutik ist die Leitwissenschaft. (3) Durch die Heilige Schrift wird primär das metaphysische Wissen vermittelt, und das Prinzip der inneren Wahrheit wurde als methodische Absicherung einer wahren Schriftinterpretation herausgestellt. (Kap. B.II) Anhand des Werkes *de trinitate* wurde aufgezeigt, inwiefern das wahre Wissen und das innere Wort auf ihrem Prinzip, dem göttlichen Wort, basieren und dass der Mensch immer nur zu einem Minimum univoken Vorwissens gelangen kann. In diesem Zusammenhang konnte festgestellt werden, dass die christliche Religion einen Ausgangspunkt braucht, um die Liebe als ihren Kern-Vollzug nachzukommen. Dieses Vorwissen von Gott, das es ermöglicht, nach Gott zu suchen und ihn zu lieben, bevor er adäquat erkannt wurde, erlaubt es Augustin ebenfalls, Wissenschaft und Weisheit (als Wissen um die ewigen Prinzipien) zu unterscheiden. Fundament dieser Epistemologie war die Inkarnation als Vorbild der Hermeneutik, die geistige Auferstehung und die Analyse des im Geiste empfangenen und geborenen Wortes. Damit wurden von Augustin die Möglichkeitsbedingungen der wahren Religion erfüllt, insofern der Mensch wissen kann, was er lieben soll, nämlich Gott, obwohl dieser an sich nicht erkennbar ist. Der Möglichkeit einer Gotteserkenntnis wurde zudem vor dem Hintergrund der Frage nachgegangen, ob das göttliche Wort im inneren menschlichen Wort enthalten sein kann. Sollte dies der Fall sein, droht Gott zu einem begrenzten Konzept zu werden, wobei er doch unerkennbar ist. Sollte dies jedoch nicht möglich sein, weiß kein Gläubiger etwas von seinem Gott, und Religion ist unmöglich. Sollte Gott sich als unendlicher Gehalt im menschlichen Geist eintragen (Illumination), ist aller Glaube Gnade, wodurch zugleich fraglich ist, weshalb überhaupt die Religion dem Menschen durch Christi Menschengestalt gelehrt werden sollte. Vor dem Hintergrund der skizzierten Dilemmata bietet Augustin die Lösung an, dass die Lehre ein Vorwissen zur Wiedererkenntnis bietet. Soll der menschliche Glaube Gott in seiner Unerkennbarkeit doch erkennen können, sofern er sich gnädig mitteilt, dann ist dies nur möglich, wenn der gläubige Geist zum Bewusst-Sein Gottes in Reflexion gelangt – als Wiedererkenntnis des gelehrten (Außen) und geglaubten Gottes (Innen).

(Kap. C) Wie die Auslegung der Heiligen Schrift als methodische Entfaltung metaphysischen Wissens gezeigt hat, konnte der Johanneskommentar unter dieser Voraussetzung als philosophisch-metaphysisches Werk interpretiert werden. In den Ausführungen zum Johanneskommentar wurde die Interdependenz des ersten Prinzips, des Inkarnierten und des hermeneutisch entfalteten metaphysischen Wissens im Johanneskommentars aufgezeigt. Dadurch zeigte sich das Johannes-

evangelium als vorrangiges Medium der inkarnatorischen Philosophie und seine Auslegung als primär metaphysisch und nicht exegetisch.[1] Insofern sich also die Metaphysik Augustins in eine inkarnatorische Hermeneutik des göttlichen *verbum* transformiert hat, kann der Johanneskommentar als Werk der ersten Philosophie qualifiziert werden. Sofern die christliche Religion nicht nur die einzig mögliche Religion sein soll, da sie das Wissen um das erste Prinzip vermittelt, sondern auch die einzig wirkliche Religion ist, ist es für Augustin unmöglich, dass im Rahmen des religiösen Wissens und Liebens eine andere Hermeneutik auf die Heilige Schrift angewendet wird als diejenige, die sich methodisch und inhaltlich von ihrem ersten Prinzip, Gegenstand und Hermeneuten ableiten lässt: von Christus, dem inkarnierten Wort. Augustins christliche Philosophie entspricht also *in Inhalt und Form* der Inkarnation des Wortes und nimmt Maß an dem Gott, der sich selbst im Fleisch (als Inkarnierter) und im Wort (als innerer Lehrer und Signifikat) auslegt und offenbart.

Überdies wurden folgende Fragen behandelt: Wie soll eine Religion von einer Heiligen Schrift ausgehen, wenn Gott unerkennbar und unaussagbar ist? (A.II.3) Wie kann das göttliche Signifikat aus dem toten Buchstaben gewonnen werden? (B.I.1; C.I.1; C.II.1,8. C.III.3) Wie legt die wahre Religion fundamentaltheologisch Rechenschaft vom Wissen ihres Subjektes ab, um so die Voraussetzung ihres eigenen Vollzugs in Liebe zu gewährleisten? (B.II.4, C.V.–VI.) Begründet die Inkarnation in diesem Zusammenhang einen eigenständigen und neuen Typus Philosophie? (B.II.3, C.IV.10) Wie ist die Erscheinung des ersten Prinzips im *mundus sensibilis* zu denken? (C.I.4, C.II.2, C.IV.1) Ist Theologie nur durch das Wort Gottes möglich? (C.VI.3–4) Ist der Johanneskommentar ein Werk der Metaphysik? (C.VI.5–6) Werden das göttliche Wort und das innere Wort des Menschen in Korrelation gesetzt? (B.II.7; C.IV.8–11) Welche philosophischen Konsequenzen ergeben sich durch die Interdependenz der Inkarnation, Predigt und Auferstehung des göttlichen Wortes? (C.IV.1–11., C.III.) Diese Fragen sind im Verlaufe der vorliegenden Arbeit als solche gestellt und vorläufig beantwortet worden, jedoch sicherlich nicht zu einer abschließenden Klärung gelangt.

Die philosophische Signifikanz biblischer Ereignisse besteht darin, dass die äußeren Zeichen der Heiligen Schrift das interdependente Verhältnis zwischen erstem Prinzip und menschlichem Denken beschreiben: Der Mensch gelangt dann zur Erkenntnis der Wahrheit (als regulativer Transzendentalie), wenn er die

[1] Vgl. Polman, *word,* S. 35: „Now the philosophical interpretation of the Word of God which we found in St. Augustine's sermons on the Gospel according St. John and in his work on the Trinity, is part and parcel the exercise of this kingdom of wisdom, which is far exalted above the knowledge of temporal things." Das Reich der Weisheit in der Auslegung des göttlichen Wortes zu verwirklichen, ist genau darum Metaphysik, weil es sich als Weisheit auf die ewigen ersten Prinzipien bezieht.

höchste *aequalitas* von Vater und Sohn erkennt.[2] So kommt Augustin dazu, in den biblischen Berichten die symbolische Vorgabe zu einer Analyse mentaler Vorgänge zu entwickeln und darin wiederum das erste Prinzip als primäre Ursache zu begreifen. Die geistige Auferstehung als Modell des Erkenntnisprozesses, der den Glauben zur Einsicht führt, hat sich hier als originelle Interpretation der philosophischen Bedeutung der Osterereignisse gezeigt. Diese Interpretationen folgten der Gleichsetzung vom biblischen Reich Gottes als Innerlichkeit mit dem *mundus intelligibilis* als dem Reich menschlichen Denkens. Insofern erschließen die biblischen Berichte, unter der theologischen Voraussetzung der Erleuchtung, dem Menschen erst die trinitarische Struktur und unsichtbare, geistige und sprachliche Natur seines Denkens.

II Schlussfolgerung

Wenn bei Augustin die Überwindung der äußeren Zeichen und der Übergang vom Signifikant zum Signifikat zentral sind, kann die nachfolgende These als bestätigt gelten: Augustins Johanneskommentar ist nicht nur ein Werk der Exegese, sondern von seiner Zielsetzung her ein Werk der ersten Philosophie. Augustin spricht in seinem Traktat nämlich nicht über den Text (an sich). Vielmehr hat er primär ein metaphysisches Interesse am Signifikat und nicht am System der Signifikanten als solchem. Er nutzt keine philologische Methode oder hat ein Interesse an einer Hermeneutik des Textes. Augustin spricht nicht über den Text, sondern stattdessen darüber, worüber der Text spricht: über das *göttliche* Wort.

> Denn nicht der Ton der Buchstaben und Silben, sondern was der Ton bedeutet und was man unter diesem Tone mit Fug und Recht sich denkt, das meint er nach richtiger Auffassung, wenn er spricht: „in meinem Namen". Wer darum von Christus das denkt, was man von dem einzigen Sohne Gottes nicht denken soll, bittet nicht in seinem Namen.[3]

---

[2] Augustin erläutert in *vera rel.* XXX,55–57, dass alle Urteile unter der transzendentalen Voraussetzung des formalen Gehaltes der Wahrheit, Gleichheit und Ähnlichkeit erfolgen. Inhaltlich ist diese höchste Gleichheit in der Idee der Konsubstantialität des Sohnes mit dem Vater vorgestellt. Vgl. *vera rel.* XXXI,58: „Denn alles, was nach Einheit strebt, hat die Wahrheit zur Regel oder zur Form oder zum Vorbild, oder wie man es sonst wahrheitsgemäß auszudrücken vermag. Denn sie allein besitzt die vollkommene Gleichheit mit dem, von dem sie ihr Sein empfing – falls man ‚empfing' sagen darf, um zum Ausdruck zu bringen, was das Wort ‚Sohn' besagt, der ja nicht von sich selber ist, sondern von dem ersten und höchsten Ursprung, welcher der ‚Vater' heißt."

[3] *Io. ev. tr.* CII,1 (CCL 36,594,6–11): „Non enim sonum litterarum ac syllabarum, sed quod sonus ipse significat, et quod eo sono recte ac ueraciter intellegitur, hoc accipiendus est dicere

Augustin ist insbesondere am Signifikat des Textes interessiert. Dieses Signifikat ist aber nichts anderes als die metaphysische Instanz des göttlichen Wortes. Also ist das Wissen, das Augustin im Johanneskommentar entfaltet, ein Wissen erster Prinzipien und keine philologische Exegese im heutigen Sinne. Dieser Unterschied lässt sich auch am Grundsatz gegenwärtiger Exegese erkennen (und festmachen), wonach eine philologische Textauslegung grundsätzlich methodisch-atheistisch und ohne metaphysische Grundannahme durchgeführt werden muss.[4] Demgegenüber ist es gerade Augustins Anliegen, das metaphysische Prinzip durch seine Auslegung aufzudecken, unter dessen Voraussetzung der Text als Aussage über dieses erste Prinzip (Gott) erst interpretiert werden kann. Es liegt also ein hermeneutischer Zirkel vor, wenn Augustin die ersten Sätze[5] seiner Auslegung erst dieser Auslegung entnehmen kann. Dies stellt nicht unbedingt ein logisches Problem dar, wenn bedacht wird, dass Gott nur unter der Voraussetzung erkannt werden kann, dass er sich selbst erkennbar macht – also eine gewisse Zirkularität unvermeidbar ist. Es handelt sich also nicht um die Interpretation eines Textes, sondern um die Offenlegung der Beziehung, die dieser Text im Kontext einer religiösen Prinzipienordnung zur metaphysischen Erkenntnis des Menschen darstellt. Ohne die metaphysische Prämisse des inneren Lehrers kann aber auch Augustin nicht sagen, woher er weiß, was Johannes über das Wort Gottes zu sagen hat.

Es stellt sich sogar heraus, dass Augustin – auch wenn er vom Text ausgeht – nicht in die Richtung einer Textauslegung tendiert, sondern überhaupt keine Interpretation der äußeren Zeichen anstrebt. Aus seiner Sprachphilosophie geht hervor, dass äußere Zeichen die tatsächliche Bedeutung nicht vermitteln können

---

cum dicit: in nomine meo. unde qui hoc sentit de christo quod non est de unico dei filio sentiendum, non petit in eius nomine." Vgl. *ord.* II,34.

[4] Vgl. Oeming, Manfred, *Biblische Hermeneutik*, Darmstadt 2010, S. 42: „Mit dem Postulat, so auszulegen et si deus non daretur, entspricht sie der modernen Autonomie der Vernunft. Sie führt den theologischen Diskurs mit der atheistischen Welt in den Kategorien des Historischen." & Ebd. S. 154: „Übersehen wird dabei, dass die historisch-kritische Methode nicht prinzipiell, sondern nur methodisch atheistisch, d. h. agnostisch ist."

[5] Vgl. Scholz, Heinrich, *Abriss der Geschichte der Logik*, 2. Aufl., Freiburg 1959, S. 2: „Eine Wissenschaft ist eine Folge von Sätzen, d.i. eine Folge von unantastbar wahren Aussagen, für welche behauptet werden darf, dass diese Aussagen in zwei Klassen zerfallen. Zur ersten Klasse gehören die Grundsätze oder Axiome, d.i. die ausgezeichneten Sätze, deren Wahrsein so evident ist, dass sie, wie man später und jedenfalls im Sinne des Aristoteles gesagt hat, eines Beweises weder fähig noch bedürftig sind. Zur zweiten Klasse gehören die Lehrsätze oder Theoreme, d.i. die Sätze, deren Wahrsein auf Grund des Wahrseins der Axiome bewiesen werden kann." Augustin entnimmt die ersten Sätze der Heiligen Schrift, setzt sie aber (Credo) bereits voraus, um einen Kontext für seine Interpretation zu haben. Seine Methode ist also vor allem durch Deduktion bestimmt. Die Induktion, die die ersten Sätze festlegt, überlässt Augustin der Kirche, der Tradition und dem Wirken des Heiligen Geistes. Das kreative und phantasievolle Auffinden erster Sätze auf solche (unwissenschaftliche) Weise ist jedoch, anders als man vermuten könnte, auch nach heutigem Stand weder unwissenschaftlich noch ungewöhnlich. Vgl. Carrier, Martin, *Wissenschaftstheorie zur Einführung*, Hamburg 2006, S. 41–43.

– sondern nur der innere Lehrer. Also zielt Augustin gar nicht auf die Ebene des Signifikanten, sondern auf die Erschließung des Verhältnisses von innerem und göttlichem Wort und bewegt sich damit grundlegend auf einer metaphysischen und noetischen Ebene. Es kann festgehalten werden, dass eine Auslegung, die ihren Fokus auf die bloße Aussage des Textes legt, für Augustin geradezu unchristlich ist. Dies gilt insofern, als die gesamte Lehre Christi dazu führen soll, über das fleischlich-sinnliche Zeichen hinaus den Übergang (Pascha) und Reichswechsel (Exodus) im geistigen Erkennen zur verborgenen und göttlichen Wahrheit zu vollziehen – da ansonsten im Fleische Jesu seine Gottheit nicht erkannt werden kann.[6] Weil Augustin von einem universalen und abstrakten Signifikat (Christus) ausgeht, das allen Aussagen des Textes zugrunde liegt, können sich alle möglichen Schriftaussagen auch gegenseitig allegorisch auslegen und aufeinander bezogen werden, weil sie alle von derselben Sache sprechen. Dies ermöglicht auch eine große Vielfalt möglicher Interpretationen des Textes. Die Kombination von Aussagen und allegorischen Sinnfeldern umschreitet und interpretiert gewissermaßen das unendliche Signifikat (Gottes Wort): „Zur Gottheit aber, die überall zugegen ist, kann von allen Seiten her ein Gleichnis hingeführt werden, und das Ganze kann in Gleichnissen sein, weil nichts davon im Eigentlichen ist."[7]

Nachdem die Interdependenzen von Metaphysik des Wortes, Hermeneutik und Semantik besprochen wurden, ist es unumgänglich, an dieser Stelle die methodischen Konsequenzen dieser philosophischen Perspektive für die Auslegung der Heiligen Schrift in aller Kürze zu umreißen. Der Unterschied zur historisch-kritischen Methode zeigt sich auch darin, dass diese den Text auf seinen Sitz im Leben hin auslegt, d. h. den Text auf einen historischen Zustand als Referenten auslegt, der den Aussagen des Textes als Kontext zugrunde liegt. In Hinblick auf die Allegorien zu den Geschehnissen aus dem Leben Jesu konnte jedoch gezeigt werden, dass sie von Augustin zwar als Tatsachen aufgefasst, jedoch als symbolische Ereignisse gedeutet werden, die teils metaphysische, eschatologische und psy-

---

[6] Augustin hat die starke Tendenz, von der sichtbaren Erscheinung den Übergang zum unsichtbaren Geist zu vollziehen. Der umgekehrte Weg, die geschichtlich-praktische Ebene wieder zu integrieren wird systematisch nur punktuell eingeholt. Läge es doch durchaus im Gedanken der Inkarnation, dass die ideale Ebene nicht nur im Transit erreicht werden soll, sondern auch wieder in Leben und Werk, also im Fleisch, umzusetzen ist. In der Lehre der *subiectio* (B.I.3.b), der Lehre der *manducatio* (C.II.4) und in der Ausdeutung der physischen Realität des Fleisches Christi (C.II.3) bilden sich Ansätze, den erreichten Geist wieder ins Fleisch zu bringen. Augustin kennt durchaus die Perspektive, dass der Glaube inkarniert werden muss. Vgl. *serm.* CLXXXIX,3: „Schwanger wurde die Jungfrau durch die Inkarnation Christi, schwanger sollen unsere Herzen werden durch den Glauben Christi." Zitiert nach: Mayer, Cornelius, „Sermo / Predigt 189". Quelle: https://augustinus.de/einfuehrung/texte-von-augustinus-mit-online-uebers/weihnachten/239-der-sermo-189. Letzter Zugriff: 28.5.21.

[7] Vgl. *en. ps.* LXXXVI,3 (CCL 39,1200,26–29): „Diuinitas autem quae ubique praesto est, undique ad eam potest duci similitudo; et totum potest esse in similitudinibus, quia nihil horum est in proprietatibus."

chologische Bedeutungen beinhalten. Daraus folgt, dass die historisch-kritische Methode prinzipiell von *einer* angemessenen Auslegung des Textes ausgeht, sofern der eine historische Zustand, der zur Entstehung geführt hat, richtig aufgedeckt und kritisch angewendet wird. Augustin hingegen kennt nicht *eine* richtige Auslegung des Textes, sondern versteht die Heilige Schrift als Spiegel der Seele in ihrer zeitumspannenden Rolle. Der Text kann also etwas über die gesamte Geschichte (*de civitate dei*), aber immer auch über jede individuelle Seele des gegenwärtigen Lesers (*confessiones*) aussagen. Dies liegt darin begründet, dass der letzte Referent des Textes nicht ein finiter historischer Zustand ist (obwohl dieser eine Rolle spielen kann), sondern der unendliche und ewige Gott. Weil aber Gottes Wesen und Wissen unendlich und ewig ist und die Heilige Schrift in sich ein infinites Konglomerat von Sinnfeldern auf diesen Gott bezieht, kann aus metaphysischen Gründen über alles und jeden zu jeder Zeit eine Interpretation erfolgen. Dieses Offenlegen und Offenbaren ist der Zweck der Wahrheit des Textes – es macht verständlich und schafft Bedeutung. Christus tritt nicht einfach als inhaltliche Wahrheit auf, sondern insbesondere als Wahrheitsfunktion (höchste Übereinstimmung), die die wahren Beziehungen und Bedeutungen „erleuchtet", d. h. sichtbar, lesbar und erkennbar macht.[8] Für diese Lesart ist es unerlässlich, über die physische und tempo-

[8] In diesem Sinne scheint Christus als Träger der Offenbarungsfunktion mit der Idee des griechischen Hermes vergleichbar zu sein. Die „Hermeneutik" (vgl. Aristoteles, der das logische Werk betreffend den Satz nach Hermes benannt hat: Περὶ ἑρμηνείας) des Gottes Hermes besteht nicht darin, dass er sich selbst offenbart, sondern dass er das Wissen der Götter offenlegt, d. h. aus den toten Buchstaben die geistige Einsicht hervorhebt (wie das lateinische Pendant, Merkur, aus toter Materie das Gold extrahiert). Vgl. *civ*. VII,14: „[Lehrmeister der Redekunst] Aber vielleicht soll Mercur nichts anderes sein als die Rede selbst. So legen es die Deutungsversuche, die man ihm widmet, in der Tat nahe. Denn man erklärt seinen Namen Mercur als ‚medius currens', das heißt Vermittler, weil die Rede zwischen den Menschen vermittelt, und in ähnlicher Weise seinen griechischen Namen Hermes [Ἑρμῆς], weil die Rede Hermeneia [ἑρμηνεία] heißt. Darum soll er auch dem Handel vorstehen, weil die Rede zwischen Verkäufer und Käufer, vermittelt. Die Flügel an Haupt und Füßen sollen bedeuten, dass die Worte geflügelt die Luft durcheilen. Bote sei er genannt, weil uns von allen Gedanken nur die Rede Botschaft bringt. Ist demnach Mercur die Rede selbst, dann ist er, wie sie damit selbst gestehen, kein Gott. Vgl. weiter serm. CXCVIIIaugm (Dolbeau 26) 24; 63.
Der Vergleich von Hermes und Logos findet sich schon bei Justin dem Märtyrer, Erste Apologie, Gerhard Rauschen (Übers.), Kempten, München 1913 [BKV I,12], 21: „Wenn wir aber weiterhin behaupten, der Logos, welcher Gottes erste Hervorbringung ist, sei ohne Beiwohnung gezeugt worden, nämlich Jesus Christus, unser Lehrer, und er sei gekreuzigt worden, gestorben, wieder auferstanden und in den Himmel aufgestiegen, so bringen wir im Vergleich mit euren Zeussöhnen nichts Befremdliches von. […] So den Hermes, den erklärenden Vernunftgeist und Lehrer aller. […] Wenn wir aber sagen, er sei auf ganz eigene Weise entgegen der gewöhnlichen Abstammungsweise als Logos Gottes aus Gott geboren worden, so ist das, wie schon vorhin gesagt wurde, etwas, was wir mit euch gemeinsam haben, die ihr den Hermes den von Gott Kunde bringenden Logos nennt." Vgl. Lorenz, Gnade, S. 86f.: „Die Illumination ist Leuchten Gottes und Beleuchtetheit der von Gott unterschiedenen geistigen Dinge, ursprüngliches und kausales bewirktes Sich-Zeigen einer Sache." Vgl. Warnach, Erleuchtung,

rale Begrenztheit der äußeren und historischen Zeichen hinauszugehen in das abstrakte, immaterielle und universale Signifikat des göttlichen Wortes hinein. Weil dieses Wort als geistiges Prinzip eine universale Gegenwart in jedem erkennenden Verstand hat, kann die Heilige Schrift nicht nur in Bezug zu einem historischen Zustand gesetzt werden, sondern steht prinzipiell mit jedem erkennenden Geist in Beziehung und vermag es, ihn über sich selbst aufzuklären, weil das Wort das Wissen um das erste Prinzip dieses Geistes vermittelt. Für Augustin ist somit in der Heiligen Schrift *prinzipiell* zu allem und jedem in seiner metaphysischen Stellung etwas (aus)gesagt.

In der Methode der Hermeneutik findet sich für Augustin die Fähigkeit, das religiöse Wissen zu erlangen, in dem Christus erkannt wird. Die Methode der Schriftauslegung ist abhängig vom wahrhaften Verstehen der Inkarnation. Damit gründet die Methodik stets auf einem religiösen Postulat, das aber nach Augustin gar keine andere Quelle als die Offenbarung selbst haben kann.[9] Die Semantik, die Augustin aus dem Verhältnis von Wort und Fleisch ableitet – wobei das göttliche Wort als absolutes Signifikat verstanden wird und das Fleisch als äußeres Zeichen –, impliziert auch ein ganz bestimmtes Verständnis der äußeren Zeichen und Aussagen der Heiligen Schrift. Diese haben vor allem erinnernde und ermahnende Funktion, um die Wahrheit im Innern zu finden. Die Hermeneutik als Aus- und Offenlegung dieser inneren Einsicht steht in einem Verhältnis der Interdependenz zum Prinzip dieser Erkenntnis: dem Inkarnierten. „Der bibelhermeneutische Satz: ‚*Christum sonant haec omnia*' ist somit nichts anderes als die Kehrseite jener Philosophie, nach der alles auf die *rationabilia,* die Transzendenz hin bzw. von dort her (ἐκεῖθεν) auszulegen ist."[10] Es ist aus Sicht Augustins also keineswegs freigestellt, welche Hermeneutik auf den Text anzuwenden ist. Die Inkarnation als ultimative Signifikation und Interpretation des verborgenen Vaters durch den erscheinen-

S. 437: „Indessen kommt der Erleuchtung keine bloss formale Funktion zu – sie ist nicht nur Massstab für die Wahrheit und Gewähr für die Sicherheit unseres Erkennens; vielmehr ist sie auch von objektiver oder inhaltlicher Bedeutung, insofern als sie das wahre Wesen der Dinge erst geistig sichtbar macht, jedoch nicht durch Abstraktion aus den sinnlichen Vorstellungen, sondern durch das Aufleuchtenlassen der lichthaften Form (ratio) der Dinge in den bereits geistigen Wahrnehmungs- und Erkenntnisbildern, die das Gedächtnis enthält."

9 Vgl. *ench*. I,4: „Soweit diese Wahrheiten entweder aus unserer körperlichen Sinneswahrnehmung oder aus der Erkenntniskraft unseres Geistes stammen, muß man sie mit Vernunftgründen verteidigen. Was wir aber weder dank der Sinne unseres Körpers wissen, noch auch kraft unseres Verstandes begreifen könnten oder begreifen können, das müssen wir fest und unbezweifelt glauben auf das Zeugnis derer hin, von denen die mit Recht göttlich genannte (Heilige) Schrift verfaßt worden ist und denen es durch Gottes Beistand gegeben war, jene Dinge entweder mit den Augen des Leibes oder des Geistes zu schauen oder auch vorherzusehen." Zitiert nach: Augustinus, *Enchiridion oder Buch vom Glauben, von der Hoffnung und von der Liebe (De fide, spe et caritate)*, Sigisbert Mitterer (Übers.), Kempten, München 1925 [BKV I,49].

10 Mayer, *Zeichen* II, S. 438.

den Sohn zieht eine inkarnatorische bzw. christologische Hermeneutik nach sich. Dieser interdependente Zusammenhang der Methode zur Entfaltung des ersten Prinzipienwissens (Metaphysik) und der Gestalt des ersten Prinzips hat sich auch in Augustins philosophischen Vorläufern als zentraler Nexus herausgestellt. Dieser Nexus muss – und soll – hier nicht „ideologisch" zur Kritik der modernen Auslegungsmethoden angewendet werden. Weder „archaisierende Rückwendung" noch „servile Nachahmung"[11] nostalgischer Reaktion stellen in diesem Zusammenhang konstruktive Beiträge dar. Vielmehr muss Christus als Archetyp der inkarnatorischen Hermeneutik zur Debatte der fundamentaltheologischen Grundlagen moderner Theologie eine Anregung und Herausforderung sein. Augustin formuliert für uns die Verpflichtung, dass alle theologischen Aussagen nur im Rahmen der Selbstaussagen Gottes im Sohn und in der Heiligen Schrift möglich sind (vgl. Kap. C.VI.4).

„Schließlich ist auch festzuhalten, dass nach der Auffassung des Augustinus jeder Theologe aus der Bibel lernen kann, wie er über das unaussprechliche und unbegreifliche Geheimnis der Trinität sprechen und denken kann und soll."[12] Dem ist zuzustimmen. Jedoch kann diese Aussage Studers nach vorliegender Untersuchung noch stärker profiliert werden: Der Theologe lernt nicht nur aus der Bibel, wie er über Gott sprechen soll, sondern er *kann* laut Augustin von Gott überhaupt nur durch die Worte bzw. das innere Wort der Heiligen Schrift sprechen. Die *christliche* Methode der Schriftauslegung kann also laut Augustin niemals unabhängig sein von der Inkarnation, die als ultimatives Zeichen Inhalt und Form der Hermeneutik präfiguriert. Folglich müsste eine Exegese immer ausweisen können, inwiefern die Sätze der Dogmatik aus der Heiligen Schrift hervorgehen, ohne dies als naiven und unkritischen Begründungszusammenhang zu postulieren. Diese Methode könnte *dogmatisch-theologische* Exegese[13] genannt werden. Sie könnte eine Lücke zwischen historisch-kritischer Exegese und der Dogmatik als Glaubenslehre schließen, die von der Dogmatik nicht selbst geschlossen werden kann.[14] Dabei soll es nicht um eine reaktionären Augustinismus gehen, der die historische Ge-

[11] Lubac, Henri de, *Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn, Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*, Rudolf Voderholzer (Übers.), Freiburg 1999, S. 30.

[12] Vgl. Studer, Basil, *Augustins De Trinitate, Eine Einführung*, Paderborn 2005, S. 108.

[13] Vgl. Studer, Basil, *Augustins De Trinitate, Eine Einführung*, Paderborn 2005, S. 86.

[14] Vgl. Hoping, Helmut, „Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum", in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Peter Hünermann, Bernd Jochen Hilberath (Hrsg.), Bd. 3, Freiburg 2005, S. 695–831, hier: S. 772: „Die Exegese kann sich deshalb nicht in einer historisch-kritisch oder literaturwissenschaftlich arbeitenden Wissenschaft von den biblischen Büchern erschöpfen. Als theologische Disziplin hat sie es mit dem in der Schrift enthaltenen Wort Gottes zu tun und muss sich von daher von Grund auf als biblische Theologie verstehen." Dies ist gerade nicht als Aversion, sondern als volle Integration der historisch-kritischen Methode zu betrachten, ohne aber dieser Methode allein alle exegetische Kompetenz aufzubürden.

bundenheit ignorieren will. Gerade wenn nämlich Augustin das Prinzip des Wortes, wie er es aus seiner Geschichte verstanden hat, als übergeschichtlich und ewig ansieht, so kann er dadurch zu einer Anfrage an den Gottesbezug rein historischer Auslegung werden.[15] Keine der beiden Alternativen gilt es durch eine subjektive Favorisierung auszuschließen, sondern einer Kritik im ursprünglichen Sinne – als Wiederherstellung – zu unterziehen. Augustins offener Perspektiven- und Methodenpluralismus in der Auslegung der Heiligen Schrift ließe ausreichend Raum, um in angemessener Unterscheidung beide Methoden zu ihrem Recht kommen zu lassen.

Die Tragweite dieser inkarnatorischen Hermeneutik soll an dieser Stelle noch einmal hervorgehoben werden. Insofern umfassend ausdifferenzierte Thesen insbesondere eines sind – unkritisch –, sind hier in aller Kürze und absichtlicher und *kritikwürdiger* Einseitigkeit methodische Denkanstöße formuliert worden. Ohne Augustins Hermeneutik als Allheilmittel moderner Theologie empfehlen zu wollen, muss dennoch auf die radikale Konsequenz des augustinischen Gedankens an dieser Stelle aufmerksam gemacht werden: Für Augustin ist eigentlich nur die Ausfaltung des göttlichen Wortes mögliche Theologie. Ohne Augustin eine anachronistische Debatte aufladen zu wollen, so kann seine Hermeneutik – zu Ende gedacht – doch eine herausfordernde Perspektive für die heutige Theologie sein. Sofern heutige Theologie *über* die Bibel, *über* die Pastoral, *über* die Pädagogik, *über* die Kirchen- oder Dogmengeschichte o.ä. spricht, wäre sie für Augustin von ihrem Gegenstand her keine mögliche Theologie. Die Quelle und der Gegenstand dieser Aussagen sind gewissermaßen der „falschen Welt" (*mundus sensibilis*) entnommen respektive zugeordnet: „Aber es muss gesagt werden, dass der Geist Gottes, der sich ihrer [Autoren der Heiligen Schrift] bedient hat, mitnichten gewollt hat, die Menschen über Dinge [sichtbare Welt] zu belehren, die für das Heil nutzlos sind."[16] Augustin unterschied in sichtbarer und unsichtbarer Welt und korrespondierend in geschichtliches Fleisch und metaphysischen Geist. Die Unterscheidung beider Welten als Erkenntnisbereich knüpft an den erkenntnistheoretischen Bedingungen des Menschen an. Eine historische Auslegung müsste also die Texte in Bezug auf eine „Welt" auslegen, die einen Kontext installiert, durch den die ewigen intelligiblen Referenten des Textes hinter den historisch kontingenten Tatsachen verschwinden müssen. Damit wäre diese Auslegung für Augustin religiös un-

[15] Vgl. Dassmann, *Überlegungen*, S. 281: „Schränkt man aber das Verstehen nicht ein auf den anfänglichen, zeit- und ortsgebundenen Sinn der Schrift, sondern weitet es aus auf das, was, in der Schrift verborgen, das Wort Gottes heute sagen will, wird man die Auslegung der Väter wiederum nicht einfach übernehmen, aber doch auf das Paradigmatische der Regeln und Inhalte ihrer Auslegung anhören dürfen. Wörtliche und geistliche Auslegung, historisch-kritische und existentielle Exegese sind keine Gegensätze, die einander ausschließen oder nach Belieben ausgewechselt werden können."

[16] *Gn. litt.* II,9,20 (CSEL 28,46,8–10): „Sed Spiritum Dei, qui per ipsos loquebatur, noluisse ista docere homines nulli saluti profutura."

brauchbar und der Sache, dem metaphysischen Wort, unangemessen, weil dieses Wort nicht in der sichtbaren Welt subsistiert.

Würde man dieser Ansicht folgen, wäre der Großteil der heutigen theologischen Disziplinen aus methodischen Gründen nicht als theologisch zu qualifizieren, weil entweder ihr Gegenstand nicht Gott ist (sondern meist die Geschichte) oder weil die Aussagen *über* Gott nicht aus seiner Selbstmitteilung abgeleitet sind, mithin keine philosophische Legitimation besitzen (weil Gott aus philosophischen Gründen unerkennbar und unaussagbar ist).[17]

Es scheint zumindest angebracht nachzufragen, inwiefern die Theologie als moderne Wissenschaft sich ihren Kenntnisbereich durch die Grenzen wissenschaftlicher Methodisierbarkeit auf die profane Geschichte verengen musste und darum das eigentliche Subjekt der Theologie (nicht Objekt!), Christus, als metaphysisches Wort Gottes und formales Prinzip theologischer Methodik (inkarnatorische Hermeneutik), verloren gegeben hat. Allein die „logische" (logos-gemäße) Auslegung, die heute wohl dogmatisch-allegorisch oder christologisch genannt werden könnte, kann *nach Augustin* den Anspruch erheben, das göttliche Wort anhand der biblischen Aussagen in einer Form auszusagen, durch die Gott als ihr Referent tatsächlich ausgesagt wird. Nicht weil der Mensch zu solchen Aussagen schlechthin fähig wäre, sondern weil der Mensch die Aussagen über Gott nur tätigen kann, sofern er diese Aussagen, die von Gott über sich selbst getätigt wurden, einsieht, wiederholt, expliziert – und versteht, indem er über sie von Gott erleuchtet wird.[18] Das göttliche Wort ist in jeder gelingenden Theologie als innerem Lehrer, der eigentliche Theologe und damit weit mehr als bloßes historisches Objekt oder sprachliches Konzept der Theologie. Eine Trennung in *theologia philosophica* und *theologia sacra biblica,* wie sie bei Thomas von Aquin erfolgt, wäre darum für Augustin ausgeschlossen, da nur die Offenbarung im Wort als Quelle metaphysischer Gotteserkenntnis dienen kann.[19] Die Gotteserkenntnis des Menschen

[17] Bruckmann, *Schrift*, S. 454: „Theologisches Sprechen ist dementsprechend nur so lange verantwortet, wie es um diese Analogizität und Hinlänglichkeit weiß und diese zum Ausdruck bringt und spüren lässt. Von hierher erklärt sich m.E. Augustins Sprachgebrauch, möglichst viele biblische Wendungen in seine Texte einzubringen, weil die Hl. Schrift in seinen Augen der von Gott sanktionierte Text zum Ausdruck Gottes ist."

[18] Dies bedeutet keinen Gegensatz zur Aussage von Pius XII., *Enzyklika Divino afflante Spiritu* (30. September 1943) II. § 3: „Zu Unrecht behaupten daher Leute, die die Lage der Bibelwissenschaft nicht genau kennen, dem katholischen Exegeten unserer Tage bleibt nichts hinzuzufügen zu dem, was das christliche Altertum geleistet habe." In der Erforschung der Heiligen Schrift ist noch viel „hinzuzufügen". Das bedeutet jedoch nicht, dass der Selbstoffenbarung Gottes in Sohn und Wort noch etwas hinzugefügt werden soll (Kap. C.VI.3). Die Aussagen über Gott sind nur im Rahmen der Selbstaussagen des Sohnes möglich. Wissenschaftliche Aussagen über den Gegenstand der Heiligen Schrift sind von dieser Einschränkung unberührt.

[19] Vgl. Marrou, *Augustinus*, S. 319: „Und die Offenbarung, die ganze Offenbarung, ist in der Heiligen Schrift enthalten. Die Kirche erklärt und legt verbindlich dar, was in ihr enthalten ist.

(*scientia*) kann für Augustin ebenso wenig von der Offenbarung im Wort (*sapientia*) abgelöst werden, wie die menschliche Natur von der göttlichen Natur Christi getrennt werden kann (vgl. Einl. 4.).

Augustins Haltung scheint dabei mit Kants kritischer Position vergleichbar, dass metaphysische Aussagen über Gott nach dem natürlichen Erkennen nur leere Begriffe beinhalten – was sich vor allem an Augustins Kritik der griechischen Philosophen spiegelt. Dennoch ist für Augustin damit dem religiösen Wissen nicht jede Denkmöglichkeit verwehrt. In der Selbstoffenbarung des Wortes Gottes und der Selbstreflexion dieser Aussagen im biblischen Wort sind diese Aussagen ermöglicht. Das Resultat ist, dass Theologie nur unter der Anerkennung starker metaphysischer Voraussetzungen möglich sein kann: der Menschwerdung, Offenbarung und Erleuchtung des Gottessohnes (resp. Heiligen Geistes).[20]

Die Möglichkeit einer dogmatischen bzw. philosophischen Auslegung der Heiligen Schrift (wie sie in den *tractatus* vorliegt) trifft gegenwärtig in der Exegese

---

Letztlich ist also die Offenbarung die einzige Grundlage des gesamten Glaubens. Also muss sich die gesamte Wissenschaft, die ganze christliche Bildung um die Bibel bewegen. Nimmt man es genau, dann muss man sagen, dass das Bibelstudium das eigentliche Thema dieser Bildung ist. […] Bis weit in 12. Jahrhundert ist noch die gesamte höhere Bildung von der Auslegung der sacra pagina her bestimmt."

[20] Vgl. Ruhstorfer, Karlheinz, „Offenbarung – Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog", in: Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog, Hans-Joachim Höhn, Saskia Wendel, Gregor Reimann (Hrsg.), Freiburg 2021 [Quaestiones disputatae 314], S. 381–399, hier: S. 398: „Und gerade weil sich die dekonstruktive Vernunft – als das letzte große Paradigma der Rationalität – erschöpft hat, können und müssen wir in neuer Weise fragen: Was heißt Denken? Was heißt Vernunft? Was ist Metaphysik?"; ebd. S. 399: „Gerade und die jüngsten Entwicklungen der Analytischen Sprachphilosophie und der Analytischen Religionsphilosophie zeigen, dass gegenwärtig neue Formen von Metaphysik gesucht werden." Diese dogmatischen Aussagen sollen die Grenze zum Mythos schon überschritten haben (S. 394) und die Trennung von der metaphysischen Position des Augustin wird empfohlen (S. 387). Vorliegende Arbeit will keine „anachronistische Imitation" (ebd.) Augustins das Wort reden, so als hätte dieser auf heutige Fragen schon geantwortet. Bei allem Fortschritt in ein neues „großes Paradigma der Rationalität" (S. 398), darf dieser Fortschritt nicht zu Lasten der Geschichte erfolgen. Ist der Höhepunkt der menschlichen Geschichte vor zweitausend Jahren in der Menschwerdung geschehen, muss es einen kontinuierlichen Rückbezug (Aggiornamento) zum Vergangenen geben. Wie Paulus die ihm fehlende Gegenwart Jesu, wie Augustin die Theologie des Paulus und Luther die Theologien Augustins und Pauli reaktualisieren wollten und dabei große Fortschritte in Religion und Metaphysik brachten – so waren ihre Ansätze doch zutiefst konservativ und in die Vergangenheit gerichtet. Ein Fortschritt über Paulus hinaus hätten für Augustin oder Luther überhaupt keinen Sinn ergeben. Wird also heute nach einer neuen Metaphysik gefragt, ist es nicht nur notwendig, die Antwort auch aus der Geschichte zu entfalten, sondern auch nötig die Quelle der christlichen Metaphysik – die geschichtliche Menschwerdung und Offenbarung – zu reaktualisieren. Das kann von den Alten gelernt werden, sollte nicht ohne sie geschehen und wird wohl nur durch das zweite Kommen Christi überwunden werden können.

nicht nur auf Ablehnung.[21] Als ablehnende Stimmen seien jedoch beispielhaft herausgegriffen: „Man begann, in ihr [der Bibel] ein Dokument der Alten Welt zu sehen, das nicht geschaffen war, den Dogmatikern die Lehrsätze zu liefern."[22] Oder: „Von einer allgemeinen und vorbehaltlosen Anerkennung ist die Väterexegese aber noch weit entfernt. Zu widersprechend, zufällig und willkürlich erscheinen ihre als Allegorese gebrandmarkten Resultate im Vergleich mit den Ergebnissen der modernen Exegese […]."[23] Dabei ist ein reflektierter geistig/dogmatischer Schriftsinn kein Angriff auf die Exegese, sondern auch in ihrem Sinn die beste Prävention gegen eine Vielzahl deregulierter Auslegungen.[24] Noch einmal: Es soll nicht darum gehen, eine Methode gegen die andere auszuspielen. Aber bei einer strikten Trennung von exegetischer Methode und der einzigen Bedingung der philosophischen Möglichkeit theologischer Hermeneutik, nämlich dem Dogma des inkarnierten göttlichen Wortes, muss es doch zu denken geben, dass die Methode, wie sie Augustin verwendet hat, delegitimiert sein soll. Aus dieser Delegitimation folgt letztlich, dass Aussagen über Gott von der (zumindest für Augustin) einzig möglichen Erkenntnisquelle abgeschnitten werden und sich die Theologie auf einen „neuen" möglichen Referenten zurückziehen muss: den geschichtlichen Referenten und dazu korrespondierend das kontingente historische Konzept. Es wird nicht mehr über Gott gesprochen, sondern über den Gottesbegriff bei einem historischen Autor. Diese methodisch nicht unproblematische Trennung von Exegese und

---

[21] Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Ludger, „Exegese als Wissenschaft", in: *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, Bd. 2, *Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorie*, Benedikt Paul Göcke, Lukas Ohler (Hrsg.), Münster 2019 [Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13,2], S. 1–13, hier: S. 10: „An dieser Stelle ist daran zu erinnern, dass über viele Jahrhunderte hin die Referenzwissenschaft der Schriftauslegung die Philosophie war. Mehr noch, bis in das Hohe Mittelalter und die Frühe Neuzeit hinein war die Theologie im Grunde Schriftauslegung, sacra pagina." Schwienhorst-Schönberger erklärt weiter, dass die Theologie aus ihrem „kantischen Schlummer" (S. 7) zu erwachen hat, sodass die philosophischen Möglichkeiten der Gegenwart, erneut Metaphysik zu treiben und eine „philosophische Schriftauslegung" (S. 10) zu betreiben, wahrnehmen werden können – was ganz dem Anliegen der vorliegenden Arbeit entspricht.

[22] Levin, Christoph, *Das Alte Testament*, München 2006, S. 123.

[23] Dassmann, *Überlegungen*, S. 257

[24] Vgl. Pius XII., *Enzyklika Divino afflante Spiritu* (30. September 1943) II. § 2: „Richtige Anwendung des geistlichen Sinnes: Wenn die katholischen Exegeten eine derartige Schriftauslegung geben, die, wie gesagt, vor allem theologischer Natur ist, werden sie die wirksam zum Schweigen bringen, die immer wieder behaupten, sie fänden in den Bibelkommentaren kaum etwas, was den Geist zu Gott erhebe, die Seele nähre und das innere Leben fördere, und darum geltend machen, sie müssten ihre Zuflucht nehmen zu einer geistigen und, wie sie sagen, mystischen Erklärung. […] Wie darum der Exeget den Literalsinn der Worte, den der heilige Schriftsteller beabsichtigte und ausdrückte, auffinden und erklären muß, so auch den geistigen, sofern nur gebührend feststeht, dass Gott diesen Sinn wirklich gewollt hat. Denn nur Gott konnte diesen geistigen Sinn kennen und uns offenbaren. Diesen Sinn zeigt und lehrt uns in den Evangelien der göttliche Heiland selbst."

Dogmatik[25] wird durch Augustins Position geradezu direkt herausgefordert. Sie verlangt eine Auslegung biblischer Texte, die die philosophischen Möglichkeitsbedingungen ihrer Aussagen über Gott nachweist und dadurch fähig wird, der Religion Kenntnis und Einsicht ihres primären *Subjektes* zurückzugeben,[26] anstatt nur theologische Aussagen in den immanenten Bereich des Sagbaren und historisch Methodisierbaren zurechtzustutzen.[27]

---

[25] Vgl. Oeming, Manfred, *Biblische Hermeneutik*, Darmstadt 2010, S. 147f.: „In der genauen Verhältnisbestimmung von Exegese und Dogmatik liegt jedoch noch eine Fülle weiterer Probleme, die der Reflexion bedürfen. Der Exeget, dessen Aufgabe die Interpretation der Bibel sein soll, kann nur dann seiner Aufgabe gerecht werden, wenn er bei aller notwendigen Historie, Philologie und Rezeption auch bei der Sache ist, um die es im Text geht; ohne theologischen Sachverstand wird er die Texte nicht adäquat ausloten können. Zugespitzt formuliert: Nur ein Dogmatiker kann Exeget sein. Dieser Sachverhalt erfordert vom Exegeten, sich über die Entwicklung in der neueren Dogmatik auf dem Laufenden zu halten. Leider legen viele Fachvertreter eher auf die strikte Trennung, denn auf die interdisziplinäre Zusammenarbeit wert." Ebd. S. 149: „Im Gegensatz zu diesen zahlreichen Stimmen geht es u.E. gerade darum, den inneren Sachzusammenhang von Exegese und Dogmatik herauszuarbeiten und die Unangemessenheit einer künstlichen Trennung von Exegese und Dogmatik zu überwinden."

[26] Vgl. Ruhstorfer, *Quelle,* S. 117: „Die geforderte ‚Schriftunmittelbarkeit' der Theologie führt aber zu prinzipiellen Fragen, welcher theologischen Disziplin nun mit welchen Methoden die Aufgabe der Schriftauslegung zukommt. Es scheint, dass hier zunächst nicht die systematischen Fächer, sondern die eigentliche Exegese den Anfang zu machen hat. Die neue Problemlage führt aber in ein vielschichtiges hermeneutisches Problem, das zu lösen noch immer eine der dringlichsten Aufgaben er Theologie ist, die nicht von einer einzigen Disziplin allein angegangen werden kann. Heutige wissenschaftliche Exegese beschränkt sich nicht nur auf historische, philologische und literaturwissenschaftliche Methoden. Immer häufige [sic!] reflektiert sie auf ihre wissenschaftstheoretischen und philosophischen Grundlagen. […] Genauer gesagt fordert die gegenwärtige Situation geradezu eine systematische Erschließung der philosophisch-theologischen Orte selbst." Und ebd. S. 117, Anm. 88 [Ratzinger, *Schriftauslegung*, S. 114]: „Der Zeitpunkt für eine gründliche neue Methodenreflexion der Exegese scheint gekommen zu sein. Die wissenschaftliche Exegese muss das philosophische Element an einer Reihe ihrer Grundaxiome erkennen, und sie muss von da aus auch die Ergebnisse überprüfen, die auf diesen Axiomen beruhen."

[27] Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Ludger, „Exegese als Wissenschaft", in: *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, Bd. 2, *Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorie*, Benedikt Paul Göcke, Lukas Ohler (Hrsg.), Münster 2019 [Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13,2], S. 1–13, hier: S. 3: „Viele Theologen und vor allem auch Exegeten weichen dem aus, indem sie ihr Fach rein historisch verstehen. Die Ausklammerung fällt gewöhnlich nicht ins Gewicht, da die Exegese ja in der Tat als historische Wissenschaft verstanden werden kann und verstanden werden muss." Ebd. S. 4: „Mit der Haltung einer radikalen Historisierung des Faches stößt die Exegese jedoch an eine Grenze. […] Die Mehrzahl der Exegeten entzieht sich diesem Anspruch [Wahrheitsanspruch des Glaubens in der Theologie]. Sie versteht Exegese als eine rein historisch-kritische Wissenschaft." Ebd. S. 5: „Die Exegese weicht in die Geschichte aus. […] So ist die Situation entstanden, dass die hochgradige Professionalisierung und Historisierung den biblischen Fächern einerseits einen enormen Gewinn in Ansehen und interdisziplinären Vernetzung gebracht haben, andererseits jedoch mit einem nicht geringen Relevanzverlust hinsichtlich der vernunftgemäßen Erschließung des christlichen Wahrheits-

Die Philosophen scheinen den Johanneskommentar des Augustin zu übergehen, da sie ihn für theologische Exegese halten. Die Theologen scheinen ihn zu übergehen, weil er nicht als historisch-kritische Auslegung gilt.[28] Die Theologie sollte sich diesem paradigmatischen Text jedoch widmen – nicht einfach wegen der Autorität ihres Autors, sondern weil Augustin die Methode der Schrifthermeneutik aus dem „Muster" der Inkarnation und Auferstehung, d. h. aus dem Zentrum der Heiligen Schrift, der Person Jesus Christus formgebend ableitet. Insofern die Heilige Schrift als äußeres Zeichensystem zur Erkenntnis des inneren Wortes (das als Lehre der Sohn selbst ist) führt, könnte die Definition der Heiligen Schrift nach Augustin wie folgt lauten: Die Heilige Schrift ist ein *nicht* performatives Sakrament.[29] Die Hermeneutik der Heiligen Schrift zeigt sich in einem Verhältnis der Interdependenz von erscheinendem erstem Prinzip (des Inkarnierten) und der transitiven Vollzugsgestalt theologischen Denkens. Wie das Prinzip Wort ist, so wird es im Auslegen und Verstehen seiner Zeichen erkannt.

---

anspruches erkauft wurden." Vgl. weiter Balthasar, Hans Urs von, „Geleitwort zu: Henri de Lubac, Der geistige Sinn der Schrift", in: Henri de Lubac, *Typologie – Allegorie – geistiger Sinn, Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*, Freiburg 1999 [Theologia romanica 23], S. 395–400, hier: S. 398–399: „Das Bild, das sich im Alten Bund über dem Faktum aufbaut, ist, als diese durchsichtige Mitte, gleichsam nach vorwärts und nach rückwärts auf Geschichte hin prophetisch; durch sein Vorhandensein prophezeit es nach rückwärts in die Fakten einen Gehalt, der auf der reinen historischen Ebene in ihnen gar nicht gelegen zu haben braucht, der aber eine metahistorische Wahrheit dieser Fakten ausdrückt – deren letzter Sinn sich erst durch den nach vorwärts geweissagten Geist in Erscheinung tritt. So entscheidet auf keiner Ebene das historisch-psychologische Bewusstsein: der eigentliche Sinn bleibt des Heiligen Geistes."

[28] Vgl. Lang, Bernhard, „Die Bibelkommentare der Kirchenväter (ca. 200–600), Kleines Kompendium mit Forschungsstand und Beispieltexten", in*: Kommentare in Recht und Religion*, David Kästle, Nils Jansen (Hrsg.), Tübingen 2014, S. 57–97, hier: S. 87: „Kein Zweifel also: Als Tätigkeit mit weitreichenden kulturellen Folgen verdient die den Bibeltext aneignende Geistesbeschäftigung eine eigene Würdigung. Solche Würdigung wird den Bibelkommentaren der Kirchenväterzeit heute durchweg vorenthalten, wie ein Blick in jedes beliebige Handbuch der Kirchenväterliteratur lehrt, denn dort führen die Bibelkommentare ein Schattendasein."

[29] Dieser Definition liegt zum einen der relativ offene Gebrauch des Terminus *sacramentum* zugrunde. Augustin versteht sie als *sacrum signum*, heilige Zeichen, in dem Sinne, dass sie Heil anzeigen und lehren – nicht aber bewirken sollen. Augustin nennt auch die Zeichen des Alten Bundes Sakrament, ohne sie damit den sieben Sakramenten gleichzustellen. Zum anderen *bewirken* auch bei Augustin die sieben Sakramente nicht die Gnade, die sie bezeichnen. Entsprechend der augustinischen Semantik dienen äußere Zeichen als Ermahnung zur Erinnerung und Erkenntnis, folglich bewirken sie nicht das innere Wort – dieses wird vom inneren Lehrer und von der Liebe des Heiligen Geistes innerlich mitgeteilt bzw. „geboren" –, sondern sie verweisen auf das innere Signifikat. Die Heilige Schrift ist also nicht ein performatives Zeichen, sondern ein informatives Zeichen. Insofern aber alle Aussagen der Schrift auf Christus bezogen werden müssen, sind sie – wie die Zeichen des Alten Bundes – Sakrament zu nennen (Kap. C.II.5).

Die augustinische Noetik und Psychologie sind maßgeblich durch die Denkformen des Dogmas bestimmt und dürfen darum nicht einfach mit dem Neuplatonismus identifiziert oder verwechselt werden. Insbesondere die Zweinaturenlehre von Augustin kommt in ihrer universalen Semantik in Bezug auf epistemologische und hermeneutische Fragen in Synthese mit dem platonischen Chorismos zur Anwendung. Die Gottheit, verborgen im Fleisch, legt den prinzipiellen Unterschied von äußerem Signifikant und innerem Signifikat fest und damit auch den universalien-realistischen Ansatz der Wahrheit, verstanden als inneres Wort. Bei Augustin gewinnt eine semantische – man möchte sagen christologische – Ontologie die entscheidende Funktion, um metaphysische Grundfragen zu beantworten. Das Denken wird beispielsweise als innere Geburt eines Wortes, entsprechend der Zeugung des Sohnes, verstanden, so wie das Sprechen als eine Form der Inkarnation und der Hermeneutik der äußeren Worte interpretiert wird, als eine Auferstehung zur inneren Erkenntnis. Im Zuge dessen wird auch die Schöpfung und alle materielle Erscheinung nicht degradiert, sondern im Sinne der Dualität von innerem und äußerem Wort umgedeutet und so zu einer semantischen Schöpfungslehre. Paradigmatisch kann der Unterschied zum Neuplatonismus – neben der Inversion des neuplatonischen Aufstiegs und der kontrahierten Metaphysik – insbesondere daran erkannt werden, dass die zentrale Frage von Einheit und Vielheit bei Augustin im Rahmen der Ekklesiologie beantwortet wird und an ihre erstrangige metaphysische Stelle die Frage nach dem göttlichen/inneren Wort und dem körperlichen/äußeren Wort tritt.

Augustin erringt sich durch seine *verbum*-Philosophie das Prädikat einer unabhängigen christlichen Philosophie – und dies jenseits der „Etiketten" „philosophisch" und „theologisch". Der Widerspruch dieser beiden „Etiketten" lässt sich lösen, sofern Schriftauslegung selbst als philosophisch-metaphysisches Unterfangen verstanden wird. Wird Platons Definition der Philosophie als λόγον διδόναι (*Phaid.* 78D) zugrunde gelegt, dann ist ein Denken in dem Fall philosophisch zu nennen, wenn es gemäß seinem λόγος oder gemäß seinem Prinzip das entsprechende Wissen begründet zur Entfaltung bringt.[30] Eine Bibelauslegung, die sich methodisch reflektiert hat (und nicht z. B. alles *nur* allegorisch oder nur wortwörtlich liest) und sich anhand rational begründeter und nachvollziehbarer Argumentation vollzieht, kann vor diesem Hintergrund im klassischen Sinne als philo-

[30] Sehr ähnlich formuliert in 1 Petr 3,15: „ἕτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος." Zitiert nach: Novum Testamentum Graece, E. u. E. Nestle, B. u. K. Aland u. a. (Hrsg.), 28. Aufl., Stuttgart 2012, S. 702–703. EÜ: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen (Apologie), der von euch Rechenschaft (logos) fordert über die Hoffnung, die euch erfüllt." Zur Apologie bereit zu sein und Logos geben zu können, ist erstaunlich nah an der platonischen Definition der Philosophie aus dem Phaidon und ihrem ersten Beispiel, der Apologie des Sokrates.

sophisch gelten.[31] Von der rationalen Methode der Wissensentfaltung her kann Augustins Denken *philosophisch* genannt werden. Vom inhaltlichen Prinzip – dem inkarnierten λόγος – her kann sein Denken aber auch als *christliche* Philosophie angesehen werden.[32] Insofern also der Johanneskommentar – spiegelbildlich zu *de trinitate* – eine originelle Form christlicher Philosophie und zugleich eine erste Philosophie als Schriftauslegung entwickelt, die sich paradigmatisch aus Gestalt und Erscheinung Christi ableitet, hofft diese Arbeit beiden Disziplinen (Philosophie und Theologie) ausreichend Anregung zu einer Relektüre des Johanneskommentars gegeben zu haben – und damit zur einer konstruktiven Revision augustinischen Denkens beizutragen, das oftmals auf die Gnadentheologie oder auf neuplatonische Elemente reduziert wurde.

III Ausblick

Die christliche Metaphysik Augustins als Hermeneutik zu begreifen könnte eine geistesgeschichtliche Verschiebung erklären, die sich an der Epochenschwelle von Antike und Mittelalter ereignet hat.[33] Das griechische Ideal der Theoria als Schau

[31] Vgl. Löwith, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953, S. 179: „So ergibt sich die merkwürdige Situation, dass der Versuch einer Philosophie der Geschichte zwar auf der biblischen Tradition beruht, dass aber gerade diese Tradition den Versuch, das Wirken Gottes philosophisch zu explizieren, vereitelt." Löwith begründet die Unmöglichkeit einer christlichen Philosophie damit, dass ihr Prinzip des mystischen Leibes gerade jenseits der geschichtlich konkreten *civitas mundi* besteht. Sofern sich das Christentum also philosophisch explizieren müsste, würde es notwendig dabei kein geschichtlich relevantes Wissen hervorbringen können. Diesem Einwurf kann zur Begründung der Möglichkeit einer christlichen Philosophie entgegnet werden, dass Geschichte als Heils- und Kirchengeschichte durch das geschichtliche Ereignis der Inkarnation nicht in der Metaphysik oder dem Eschaton verharrt, sondern sich gerade in der Geschichte formgebend und motivierend entfaltet, also sehr wohl a posteriori auch ein philosophisches Wissen derselben entwickelt werden kann – wie es in jeder biblischen Prophetie bereits geschehen ist.

[32] Damit erfüllt Augustin die Bedingungen christlicher Philosophie. Vgl. Tilliette, Xavier, *Philosophische Christologie*, Eine Einführung, Jörg Disse (Übers.), Freiburg 1998, S. 18–19: „Der weite Sinn [von christlicher Philosophie] kann sich statt auf den christlichen Philosophen auch auf das System beziehen, soweit es das Christentum mit seinen Dogmen integriert hat und sich allein im Lichte eines Christentums versteht, das die Inhalte selbst des Systems durchdringt." & Ebd. S. 28: „Gerade die Offenbarung der Menschwerdung des Logos jedoch ist das, was eine christliche Philosophie ermöglicht." & Ebd. S. 30: „Der leichenblasse Gott der Philosophie ist verbannt, der Gottmensch der Theologie hat Aufnahme gefunden." Augustin nennt die *philosophia christiana* im Gegensatz zur *philosophia gentium* die *vera philosophia* und sogar *vera verae pietatis sanctaque philosophia*; vgl. *c. iul.* IV,72,1–3.

[33] Wenn biblische Theologie und natürliche Theologie (Metaphysik) nicht *prinzipiell* getrennt werden können, sondern einen sachlichen Grund haben, so müssten – als Gegenprobe – die jüngeren griechischen Philosophien der Antike also, sofern sie etwas Wahres enthalten, zu-

und Spekulation der intelligiblen Strukturen des νοῦς bzw. der empirischen Naturbeobachtung werden abgelöst durch eine *contemplatio* der Heiligen Schrift.[34] Dies scheint wesentlich damit in Zusammenhang zu stehen, dass das griechische Dilemma, eine erste Philosophie des Einen begründen zu müssen, aber nicht begründen zu können, durch die inkarnatorische Hermeneutik Augustins gelöst wurde. Wo zuvor in „die Natur" und in „den Geist" geschaut wurde, schaut der Mensch nun in die Heilige Schrift, um etwas über seinen Gott und die höchsten Prinzipien der Wirklichkeit zu erfahren. Dieser Schritt erschließt ebenfalls eine interessante Perspektive auf die Bedeutung der Heiligen Schrift als Fundament der Wissenschaft im Mittelalter; genauer auf die Kritik des Autoritätsargumentes im Mittelalter, wie es beispielsweise bei Abelards Kritik am sog. *argumentum ad verecundiam* zu beobachten ist:[35] Es wird getrennt zwischen philosophischen *rationes* und – gewissermaßen als Ersatzhandlung, wenn ein rationales Argument nicht zur Hand ist – einem schlichten Autoritätsbeweis durch ein Schriftzitat. Dabei scheint unterstellt zu werden, dass dieser Schriftbeweis keiner rational begründeten Philosophie entstammt. An der hermeneutischen Methode Augustins zeigt sich aber, dass der Schriftbeweis aus dem Kern des christlichen, metaphysischen Prinzips, dem Wort Gottes, unmittelbar hervorgeht und mitnichten als unphilosophisch oder weniger rational betrachtet werden muss. Dieser biblischen Methode folgt – allgemein

mindest im Ansatz auf die biblische Offenbarung zurückgeführt werden. Ansonsten wäre es auch später nicht möglich, in ihnen Samen der Wahrheit zu finden. Exakt so wurde für den biblischen Ursprung der platonischen Philosophie argumentiert. Hierbei handelt es sich aber eher um eine systematische Notwendigkeit, als um eine historische Tatsache, wie auch Augustin an entsprechender Stelle kritisch bemerkt (*civ*. VIII,11). So argumentieren nicht wenige Kirchenväter dafür, dass die platonische Philosophie (Metaphysik) ihren Ursprung im mosaischen Gesetz hat – was die natürliche Theologie der biblischen unterordnet, statt sie zu trennen. Vgl. Justin, *Apol*. I,44;59–60. Clemens, *Strom*. I,22,150; 25,165–166; 28,176. So auch Philo von Alexandria, *de aeternitate mundi* § 15–19 und Flavius Josephus, *Über das hohe Alter des jüdischen Volkes* (*Gegen Apion*), Heinrich Clementz (Übers.), Jakob Ney (Hrsg.), Norderstedt 2021 [Schriften der Antike 3], S. 128, II,16; S. 150, II,36; S. 156, II,39 und nicht zuletzt natürlich Eusebius von Caesarea, *Praeparatio evangelica*, X,3–4; XI,1.

[34] Vgl. Lang, Bernhard, „Die Bibelkommentare der Kirchenväter (ca. 200–600), Kleines Kompendium mit Forschungsstand und Beispieltexten", in: *Kommentare in Recht und Religion*, David Kästle, Nils Jansen (Hrsg.), Tübingen 2014, S. 57–97, hier: S. 87: „Die Beschäftigung mit der Bibel beherrschte die christlichen Intellektuellen der Spätantike in so hohem Maße, dass alle anderen möglichen Interessen zurücktreten mussten. Das gilt vor allem für die Beschäftigung mit jenen Gebieten, die wir heute der Naturwissenschaft zurechnen: Geographie, Zoologie, Medizin, Mathematik, Kosmologie. […] Die fortschreitende Fixierung der spätantiken Forschung auf die biblischen Schriften und der damit einhergehende Vorrang der Kommentare führt zu ‚the closure of the Western mind' [C. Freeman, The Closing of the Western Mind: The Rise of Faith and the Fall of Reason (2002)] – zum Ende der vielseitigen und blühenden antiken Geisteskultur. Die Begeisterung für die Bibel trug zum Untergang der antiken Kultur bei."

[35] Vgl. Flasch, Kurt, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart 2000, S. 247.

gesprochen – die Scholastik. Vielmehr ist der Schriftbeweis die Erweiterung der menschlichen *ratio* in einen Bereich, den sie noch zu durchdringen hat, und nicht etwa die Flucht vor einer rationalen Einsicht. In diesem Zusammenhang muss darauf hingewiesen werden, dass die Religion es ist, die diese Methode besichert, ohne dass sie aus sich heraus rein philosophisch begründet werden kann: Sie basiert auf „gegebene[m], ‚geoffenbarte[m]' Wissen."[36]

Überdies zeigt die augustinische Hermeneutik, dass das Studium der Heiligen Schrift, sofern es dem *relegere* gerecht werden soll und eine *vera religio*, d. h. einen vernünftigen Anspruch des Glaubens einzulösen hat, mindestens die Voraussetzung und Einsicht in das göttliche Signifikat begründen muss. Ohne diese Kenntnis wäre alle Schriftauslegung tatsächlich nur Selbstbespiegelung („der Herren eigener Geist") oder die Reduktion auf immanente (etwa historische oder psychologische) Verhältnisse – oder gar nur die Produktion von menschengemachten Konzepten über Gott. Diese Option würde für Augustin als innerer Götzendienst abgelehnt und Feuerbach behielte schlussendlich Recht damit, dass der Mensch nur Produkte und Projektionen seiner Psyche anbetet und in seiner Religion wiederentdeckt.

Augustins Werk macht deutlich, dass ohne ein „metaphysisches Minimum" (Wort Gottes bzw. Heiliger Geist), das dem Verstehen der Heiligen Schrift vorangestellt werden muss, diese Schrift nicht als Offenbarungsquelle einer transzendenten Realität angesehen werden kann.[37] Die Heilige Schrift weist als heiliges

[36] Uhde, *Glauben*, S. 14.

[37] Diese philosophische Perspektive ist auch bereits ausdrücklich eingefordert worden, vgl. Johannes Paul II., *Enzyklika Fides et Ratio* (14. September 1998), § 83: „Die beiden obengenannten Forderungen ziehen eine dritte nach sich: Erforderlich ist eine Philosophie von *wahrhaft metaphysischer* Tragweite; sie muss imstande sein, das empirisch Gegebene zu transzendieren, um bei ihrer Suche nach der Wahrheit zu etwas Absolutem, Letztem und Grundlegendem zu gelangen. […] Ich spreche hier nicht von der Metaphysik als einer bestimmten Schule oder einer besonderen geschichtlichen Strömung. Ich möchte nur bekräftigen, dass die Wirklichkeit und die Wahrheit das Tatsächliche und Empirische übersteigen. […] Eine große Herausforderung, die uns am Ende dieses Jahrtausends erwartet, besteht darin, dass es uns gelingt, den ebenso notwendigen wie dringenden Übergang vom *Phänomen* zum *Fundament* zu vollziehen. Wir können unmöglich bei der bloßen Erfahrung stehenbleiben; auch wenn diese die Innerlichkeit des Menschen und seine Spiritualität ausdrückt und verdeutlicht, muss das spekulative Denken die geistliche Mitte und das sie tragende Fundament erreichen. Ein philosophisches Denken, das jede metaphysische Öffnung ablehnte, wäre daher völlig ungeeignet, im Verständnis der Offenbarung als Vermittlerin wirken zu können. […] Das Wort Gottes nimmt ständig auf das Bezug, was die Erfahrung und sogar das Denken des Menschen übersteigt; aber dieses ‚Geheimnis' könnte weder enthüllt werden noch wäre die Theologie imstande, es auf irgendeine Weise verständlich zu machen, wenn die menschliche Erkenntnis streng auf die Welt der sinnlichen Erfahrung beschränkt wäre. Die Metaphysik stellt sich deshalb als bevorzugte Vermittlung in der theologischen Forschung dar. Einer Theologie ohne metaphysischen Horizont würde es nicht gelingen, über die Analyse der religiösen Erfahrung hinauszutreten." Zitiert nach: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 135*, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), 7. Aufl., Bonn 2014, S. 111–113.

Zeichensystem immer über sich selbst hinaus. Dies bedeutet auch, dass der Sinn der Heiligen Schrift sich stets selbst überbietet und für die Unendlichkeit Gottes geöffnet bleibt und somit einer wissenschaftlichen Objektivierung und begrifflichen Eingrenzung schlussendlich immer entwachsen muss[38] – eine Prämisse, die von jeder kirchlichen oder theologischen Exegese bedacht werden muss, sofern sie tatsächlich als Religion und *lesende Rückbindung* an Gott auftreten will. Es geht demnach um eine Methode, die (ausgehend vom sichtbaren Signifikanten, der der empirischen Welt des *mundus sensibilis* zugerechnet wird) einen Transit hin zur Einsicht in das unsichtbare Signifikat, das als *mundus intelligibilis* mit dem Gotteswort identisch ist, vollzieht.

Dieser Ansatz kann wiederum mit folgender Aussage Kants konfrontiert werden:

> Also muß es doch einen Grund der *Einheit* des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben. […] [Es ist] eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt […], so daß von dem ersteren zum anderen (also vermittelst des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Übergang möglich ist.[39]

Kant stellt fest, dass vom Gebiet des sinnlichen Naturbegriffs ein Übergang zum Gebiet des übersinnlichen Freiheitsbegriffs mit den Mitteln der theoretischen Vernunft unmöglich ist und sich so eine unübersehbare Kluft zwischen beiden bildet – die in letzter Konsequenz die Legitimität von theoretischer Metaphysik als nicht begründbar ansehen muss. Wohl sieht Kant den Übergang im kategorischen Imperativ und seinem unbedingten Sollen ermöglicht[40], was jedoch dazu führt, dass das Reich der Freiheit nicht mehr als metaphysische Realität, sondern nur noch als praktisches Postulat angesetzt werden kann. Auch wenn Kant nicht unbedingt eine radikal antimetaphysische Position unterstellt werden sollte, läuft seine Kritik durch die strikte Trennung der beiden Erkenntnisbereiche des *phaenomenon* und *noumenon* doch auf eine Delegitimation klassischer metaphysischer, d. h. theoretischer Begründungszusammenhänge hinaus.[41] Ob Kants praktische Philosophie

---

[38] Vgl. Lubac, Henri de, *Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn, Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*, Rudolf Voderholzer (Übers.), Freiburg 1999, S. 29.

[39] Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, AA V, S. 175f.

[40] Vgl. Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, S. 450f.

[41] Vgl. Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, AA III, S. 210: „Da nun eine solche, nämlich die intellectuelle Anschauung, schlechterdings außer unserem Erkenntnißvermögen liegt, so kann auch der Gebrauch der Kategorien keinesweges über die Grenze der Gegenstände der Erfahrung hinausreichen; und den Sinnenwesen correspondiren zwar freilich Verstandeswesen, auch mag es Verstandeswesen geben, auf welche unser sinnliches Anschauungsvermögen gar keine Beziehung hat, aber unsere Verstandesbegriffe, als bloße Gedankenformen für

nun im klassischen Sinne als Metaphysik bezeichnet werden kann, muss dahingestellt bleiben – sicher ist jedoch, dass der *theoretische* Übergang der Vernunft von der sichtbaren Erscheinung zum unsichtbaren Begriff infrage gestellt ist.[42] In eine augustinische Formulierung gebracht: Es gibt keine Vermittlung zwischen dem *mundus sensibilis* und dem *mundus intelligibilis*, was insbesondere die Gültigkeit metaphysischer Aussagen in Zweifel ziehen muss – obschon Kant sagt, dass das „vornehmste Geschäft" der Vernunft sich „darin beweist Sinnlichkeit und Verstandeswelt von einander zu unterschieden."[43] Der Grund der Einheit beider Welten und des epistemologischen Übergangs aus der sichtbaren in die unsichtbare Welt ist für Augustin im Mittler zwischen Himmel und Erde gegeben – folglich der höheren Gnade der Inkarnation und nicht dem natürlichen Erkenntnisvermögen des Menschen geschuldet. Wo Kant „keinen Übergang über die Kluft" sieht, überbrückt und vermittelt für Augustin das inkarnierte und auferstandene Wort: die Religion baut der Vernunft diese Brücke. In diesem Sinne erfüllt erst das Prinzip der Religion die Voraussetzung der theoretischen Philosophie – so, wie die Religion erst in der Theorie dieses Wortes erfüllt wird. Das Wort Gottes entspricht dem *mundus intelligibilis* und ist in der sichtbaren Welt (*mundus sensibilis*) real im Fleisch erschienen, um erkannt zu werden. Augustin hat in seiner religiösen Logik gar nicht das Problem, dass der Gebrauch der menschlichen theoretischen Vernunft diese Kluft überbrücken muss – was er, ebenso wie Kant, allein auf Grundlage menschlicher Fähigkeit ohnehin für unmöglich hält.[44] Diese Unmöglichkeit wird bei Augustin dadurch belegt, dass alle neuplatonischen Aufstiege scheitern.

Die Unvorstellbarkeit einer Vermittlung wie durch die Inkarnation begegnet bei Platon: „Gott gesellt sich nicht unmittelbar zu den Menschen." (*Symp*. St. 203) So fragt auch der Platoniker Apuleius in Bezug auf diese Stelle nach der Möglichkeit von Religion überhaupt: „Kein Gott, so sagst du [Platon], mischt sich in die Angelegenheiten der Menschen ein. An wen also soll ich meine Gebete richten? Vor wem soll ich ein feierliches Gelübde ablegen? Wem soll ich ein Schlachtopfer bringen?"[45]

---

unsere sinnliche Anschauung, reichen nicht im mindesten auf diese hinaus; was also von uns Noumenon genannt wird."

[42] Vgl. Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, S. 446f.

[43] Vgl. Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV, S. 452.

[44] Vgl. *simpl*. II,2,3: „Dagegen pflegt man sie bei den Menschen begründeterweise so zu unterscheiden, dass die Weisheit sich auf die Erkenntnis der ewigen (Wahrheiten) bezieht, das Wissen aber auf die Dinge, die wir mit den Sinnen des Körpers erfahren. […] Wenn es sich freilich so verhält, dass der Begriff ‚Wissen' den Dingen vorzubehalten ist, die wir mit dem Körpersinn erfahren, dann gibt es überhaupt kein Wissen in Gott [*scientia dei*: Wissen Gottes]; denn Gott für sich besteht nicht aus Leib und Seele wie der Mensch." Übersetzung zitiert nach: Aurelius Augustinus, *Gnade und freier Wille, An Valentinus und seine Mönche*, Sebastian Kopp (Hrsg. & Übers.), 2. Aufl., Würzburg 1987 [Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade 7].

[45] Apuleius, *de deo socratis, Über den Gott des Sokrates*, Matthias Baltes, Marie-Luise Lakmann u. a. (Übers.), Darmstadt 2004 [SAPERE 7], S. 55, 4,130: „Nullus, inquis, deus humanis rebus intervenit: cui igitur preces adlegabo? cui votum nuncupabo? cui victimam caedam?"

(vgl. *civ*. VIII,18) Und bei Plotin ist zu lesen: „Es [das Eine] ist ja auch nicht in die Welt gekommen, dass man fragen könnte: auf welche Weise ist es nun gekommen?“ (*Enn.* VI 8,8, 24–25) Ähnlich formuliert Cicero: „Glaubt bloß nicht, dass es so geschehen könne, wie ihr es oft in den Märchen geschehen seht, dass irgendein Gott vom Himmel herab kam, um sich in eine Versammlung von Menschen zu begeben, auf Erden zu wandeln und mit den Menschen zu reden.“[46] Und sogar im Deuteronomium ist zu lesen: „Es (Gebot) ist nicht im Himmel, sodass du sagen müsstest: Wer steigt für uns in den Himmel hinauf, holt es herunter und verkündet es uns, damit wir es halten können?“ (Dtn 30,12 EÜ) Die Differenz zwischen göttlichem Sein und menschlicher Erkenntnis haben sowohl das Alte Testament als auch die pagane Philosophie deutlich empfunden. Der Evangelist Johannes hält dem entgegen: „Wenn ich zu euch über irdische Dinge gesprochen habe und ihr nicht glaubt, wie werdet ihr glauben, wenn ich zu euch über himmlische Dinge spreche? Und niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen außer dem, der vom Himmel herabgestiegen ist: der Menschensohn.“ (Joh 3,12–13) Für den Christen Augustin ist die Kluft zwischen Irdisch und Himmlisch jedoch vom Prinzip der theoretischen (*sapientia*, *frui*) als auch praktischen Vernunft (*scientia*, *uti*) in der Inkarnation überwunden. Damit beinhaltet die Inkarnation und insbesondere der Transit des Paschas als intramentale geistige Auferstehung den Übergang zur Metaphysikfähigkeit des menschlichen Denkens. Exakt der Übergang, den Kant als Kernvollzug der Metaphysik aufgefasst und zugleich als theoretischem Vollzug vermisst hat[47], ist für Augustin durch die Kerndogmen des christlichen Glaubens gegeben. Der Mensch ist metaphysik- und religionsfähig, nicht aufgrund seiner natürlichen Vernunftvermögen, sondern insbesondere deshalb, weil die metaphysische Instanz sich ihm als intelligibles Signifikat innerlich durch gnadenhafte Illumination mitgeteilt hat. Diese Illuminationslehre wird von Kant, weil sie hypothetischen Charakter hat, als unphilosophisch und unbegründet abgetan: „Zu sagen, daß ein höheres Wesen in uns

[46] Cicero, *de haruspicum responso* 62: „Nolite enim id putare accidere posse quod in fabulis saepe videtis fieri, ut deus aliqui delapsus de caelo coetus hominum adeat, versetur in terris, cum hominibus conloquatur.“ (Übersetzung: SW) Lateinischer Text entnommen: *M. Tulli Ciceronis Orationes*, Bd. 5, William Peterson (Hrsg.), Oxford 1911. Vgl. weiter Cicero, Marcus Tullius, *de divinatione, Von der Weissagung*, Raphael Kühner (Übers.), Essen 2017, S. 147, II,38,80: „Keine Stelle dürfen in der Philosophie erdichtete Märchen [*fabella*] finden.“

[47] Vgl. Kant, Immanuel, *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, AA XX, S. 316–317: „Der alte Name dieser Wissenschaft μετὰ τὰ φυσικά giebt schon eine Anzeige auf die Gattung von Erkenntniß, worauf die Absicht mit derselben gerichtet war. […] und die Definition der Metaphysik, nach der Absicht, die den Grund der Bewerbung um eine dergleichen Wissenschaft enthält, würde also seyn: Sie ist eine Wissenschaft, vom Erkenntnisse des Sinnlichen zu dem des Übersinnlichen fortzuschreiten […]. Weil dieses nun nicht durch empirische Erkenntnißgründe geschehen kann, so wird die Metaphysik Prinzipien a priori enthalten und, obgleich die Mathematik deren auch hat, gleichwohl aber immer nur solche, welche auf Gegenstände möglicher *sinnlichen* Anschauung gehen, mit der man aber zum Übersinnlichen nicht hinaus kommen kann.“

schon solche Begriffe und Grundsätze weislich gelegt habe, heißt alle Philosophie zu Grunde richten."[48] Für Kant ist die Begründung durch göttlichen Eingriff unphilosophisch. Für Augustin hingegen ist klar, dass der Schlussstein menschlicher Vernunft nicht aus dieser Vernunft selbst genommen werden kann, sondern durch das Prinzip aller Wahrheit innerlich gegeben werden muss: „Dorthin also trachte, von wo der Lichtstrahl kommt, der deine Vernunft erleuchtet. […] Die Wahrheit kommt ja nicht durch Vernunftgebrauch zu sich selber, sondern sie ist das, wonach alle, die ihre Vernunft gebrauchen, trachten. […] Bekenne, dass du nicht sie bist."[49]

Dieses innere Lehren erneuert den Geist derart, dass er zu einem (im Verhältnis zu den Zeichen des Alten Bundes und der Erkenntnis des Alten Menschen) völlig neuen Wissen fähig wird. Dieses gegebene Wissen ist nicht Produkt, sondern – als Wahrheit – Voraussetzung des rationalen Denkens. Es führt die Vernunft im religiösen Wissen erst zur Einheit allen Wissens (*scientia* und *sapientia*), die sich im Wort Gottes, dem Wissen, das der Vater von sich selbst im Sohn hat, vollendet. Die Inkarnation ist die religiöse Prämisse, durch die Metaphysik erst ermöglicht wird und die den Menschen davor bewahrt, sich hochmütig in intellektuellen und philosophischen Götzen oder andererseits in der Zerstreuung der äußeren Vielheit zu verlieren – was laut Augustin bei den Philosophen der Fall ist, die denken, sie könnten sich das erste Prinzip selbst aneignen und auf diese Weise unterwerfen. Grundlage dafür, das Fleisch Christi nicht als Scheinbild und Götze zu begreifen, sondern darin die Gottheit zu erkennen, ist die rechte Unterscheidung von Fleisch und Geist und *das Fleisch als Zeichen lesen* gelernt hat. Dieser Unterschied vollzieht sich am ultimativen Zeichen des Menschgewordenen selbst – der sich selbst in diesem Unterschied lehrt und als „wahres Bild"[50] der Gottheit zu erkennen gibt.

In Augustins Weltalterlehre entspricht die Zeit der christlichen Religion dem sechsten Weltalter, in dem die Neuschöpfung des Menschen geschieht. Christus ist das wahre Urbild des Menschen, weil er als Mensch mit Gott vereint bzw. versöhnt ist. Der Mensch wird durch die Religion, d. h. durch die Rückbindung an Gott, zum neuen Adam im Geist reformiert und erneuert. In den Zeitaltern des Alten

---

[48] Kant, Immanuel, *Reflexionen zur Metaphysik*, AA XVII, 4473, S. 564.

[49] *Vera rel.* XXXIX,72 (CCL 32,234,15–16): „Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. […] cum ad seipsam veritas non utique ratiocinando perveniat. […] Confitere te non esse quod ipsa est."

[50] Vgl. Kol 1,15: „εἰκὼν τοῦ θεοῦ." Christus wird als eikon, d. h. wahres Bild der Gottheit bezeichnet und nicht als εἴδωλον, Scheinbild, wie die LXX Götzen bezeichnet. Eine schöne Studie über die Frage, inwiefern das sichtbare Bildwerden des Sohnes gerade keine Götze, sondern eine Anti-Götze ist, wartet darauf geschrieben zu werden. Vgl. Johannes Damascenus, *Drei Verteidigungsschriften gegen diejenigen, welche die heiligen Bilder verwerfen*, Gerhard Feige (Hrsg.), Wolfgang Hradsky (Übers.), Leipzig 1994, I,8: „Wie kann das Unabbildbare abgebildet werden? […] Es ist offensichtlich, dass Du, wenn Du den Körperlosen siehst, der um Deinetwillen Mensch geworden ist, dann das Abbild des Sichtbargewordenen schaffen wirst; wenn der Unsichtbare im Fleisch sichtbar geworden ist, dann wirst du das Abbild der menschlichen Gestalt schaffen."

Testaments lagen gemäß Augustin lediglich die Zeichen vor, jedoch war die Sache, auf die sie verweisen sollten, noch nicht bekannt. Insofern mussten „die Juden" Zeichen und Sache verwechseln und die Zeichen für die Sache nehmen, was für Augustin zu einer oberflächlichen bzw. fleischlichen Hermeneutik geführt hat. Im Fortschritt vom Alten zum Neuen Testament hat sich nun nicht *die Sache* der Religion geändert – weshalb ihr universaler Wahrheitsanspruch möglich ist –, sondern *die Zeichen* haben sich gewandelt.[51] Im Zeitalter des Neuen Testamentes ist nun nicht einfach die den Zeichen entsprechende Sache gemäß dem dualen *signum-res*-Schema geoffenbart worden.[52] Es konnte vielmehr gezeigt werden, dass das duale Sprachmodell der gegenwärtigen Augustinusforschung, bestehend aus *signum* (Signifikant) und *res* (Referent), zu einem triadischen Modell erweitert werden sollte, um der Rolle des *verbum interior* (Signifikat) gerecht zu werden. Augustin selbst unterscheidet in drei Stufen: (1) der Schatten (*umbra*), unter dem unsichtbar etwas verborgen ist. Das sind die alten Zeichen des alten Bundes. (2) Die Zeichen Christi (*signum Christi*), die die wahre Sache bedeuten, und weil sie nicht mehr im Schatten sind, sondern im Licht, machen sie die Sache sichtbar. (3) Vom Zeichen Christi wird zudem die Wahrheit Christi (*veritas Christi*) als Wirklichkeit des göttlichen Wortes unterschieden, die im Herzen schon geglaubt werden kann, aber auch in der Zeit des Neuen Testamentes bis zur eschatologischen Schau noch eine ausstehende Wirklichkeit bleibt.[53] Das duale *signum-res* Schema erklärt treffend den systematischen Zusammenhang mit der platonischen Zwei-Welten-Lehre, ist aber als solches unvollständig. Ergänzt man dieses ontologische bzw. semantische Schema durch die heilsgeschichtliche Dreiteilung (AT, NT, Eschaton), so ergibt sich daraus das dreiteilige Schema: *umbra-signum-veritas*.[54] Dies bedeutet für das

[51] Vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 393: „Aufgrund dieser theoretischen Durchdringung der zweigeteilten Offenbarung sowie mancher Formulierung wie z. B. die, mit der Ankunft Christi sei die Knechtschaft der Zeichen zu Ende, könnte man jedoch der Meinung sein, er betrachtete die neutestamentliche Ära in dem Sinn als die eigentliche Zeit des Verstehens, als besäßen in ihr die Zeichen keine Relevanz mehr."

[52] Vgl. Mayer, *Zeichen* II, S. 239.

[53] Vgl. *io. ev tr.* L,2: „Aber jene Feier war ein Schatten [*umbra*] des Zukünftigen. Was heißt ‚ein Schatten des Zukünftigen'? Eine Prophetie auf den einst kommenden Christus, eine Prophetie auf denjenigen, der für uns an jenem Tage leiden sollte, damit der Schatten vorübergehe und das Licht komme, damit das Vorzeichen [*significatio*] vorübergehe und die Wahrheit [*veritas*] festgehalten werde. Die Juden hatten also Ostern im Schatten [*umbra*], wir im Lichte [luce]. Und von jener Bezeichnung [*signatio*] wurde, weil sie ein Vorzeichen [*signatis*] war, gesagt, daß sie von den bezeichneten Häusern den Verderber abhalte : das Zeichen Christi hält von uns den Verderber ab, wenn unser Herz den Erlöser aufnimmt. Warum habe ich dies gesagt? Weil bei vielen die Türpfosten bezeichnet sind, und drinnen weilt nicht der Bewohner; sie haben wohl auf der Stirne das Zeichen Christi [*signum Christi*], aber im Herzen nehmen sie das Wort Christi [*verbum Christi*] nicht auf."

[54] Vgl. Ratzinger, Joseph, *Der Geist der Liturgie, Eine Einführung*, Freiburg 2000/2013, S. 48: „Die Väter haben deshalb die Stadien der Erfüllung nicht einfach im Gegenüber vom Alten und Neuem Testament, sondern im Dreischritt von Schatten – Bild – Wirklichkeit beschrieben:

semantische Modell, dass Zeichen und Sache durch das innere Wort bzw. das Signifikat[55] zu ergänzen sind. In diesem Zusammenhang drängt sich die Frage auf,

In der Kirche des Neuen Testaments ist der Schatten durch das Bild abgelöst: ‚Die Nacht ist vorgerückt, und der Tage hat sich genaht' (Röm 13,12). Aber noch ist – wie Gregor der Große es ausdrückt – erst die Zeit der Morgenröte, in der sich Finsternis und Helligkeit mischen." Vgl. Gregor der Große, *Vier Bücher Dialoge*, Joseph Funk (Übers.), Kempten, München 1933 [BKV II,3], Buch IV, cap. XLI: „Ja, so ist es; denn je mehr die gegenwärtige Zeit sich dem Ende nähert, um so mehr wird die Ewigkeit sozusagen auf dem Grenzgebiete berührt und an sicheren Zeichen erkenntlich. Da wir in diesem Leben unsere Gedanken gegenseitig nicht sehen, in jenem Leben aber einer das Herz des andern durchschaut, wie könnte ich unser Leben hienieden anders denn als Nacht, jenes dagegen anders denn als Tag bezeichnen? Wie nun gegen Ende der Nacht und beim Anfang des Tages, noch ehe die Sonne aufgeht, sich Finsternis und Licht gewissermaßen miteinander vermengen, bis die Schatten der scheidenden Nacht vollständig im Licht des kommenden Tages aufgehen, so geht das Ende dieser Welt schon in den Beginn der Ewigkeit über, und die Schatten der Finsternis erhalten schon durch Vermengung mit dem Reiche des Geistes eine gewisse Beleuchtung. Vieles sehen wir schon, was jener Welt angehört, erkennen es aber noch nicht vollkommen, weil wir diese Dinge noch in einer Art Geistesdämmerung gleichsam vor Sonnenaufgang schauen."

[55] Für Augustin ist in Folge seines Zeichenskeptizismus keine direkte Korrelation zwischen dem Signifikant und dem Signifikat möglich. Sie stimmen lediglich konventionell oder durch die Erleuchtung überein. Ganz anders verhält es sich mit den natürlichen Zeichen (Rauch zu Feuer), bei denen der Signifikant als Realsymbol der Realität fungiert. Wenn zwischen Signifikant und Signifikat keine inhaltliche Beziehung besteht, ließe sich hier durchaus fragen, welchen Zusammenhang das innere Wort als Signifikat mit der *res* hat. Aristotelisch wären sie isomorph, platonisch wäre das Signifikat zugleich die *res* in höherer geistiger Weise (vgl. *lib. arb.* II,45). Augustin sieht kein isomorphes Verhältnis von erkannter Form (Objekt) und der Form in der Erkenntnis (Subjekt). Die Formen sind nicht identisch, sondern lediglich ähnlich bzw. übereinstimmend. Solch eine Ähnlichkeit des Geistes als Abbild Gottes scheint bei Augustin gegeben zu sein, d. h. keine schlechthinnige Identität von Signifikat und Gottes Wort (vgl. Körner, *deus,* S. 171.). Folglich ist das menschliche Denken, sofern es wahr sein soll, darum bemüht, sich seinem Urbild, der völligen inneren Übereinstimmung von Vater und Sohn, zu *verähnlichen* und nicht identisch zu werden. An diesem Punkt besteht die Möglichkeit – was in einer Folgestudie untersucht werden könnte –, die im Geist befindlichen inneren Worte als natürliche Zeichen der Gottheit aufzufassen (die darum aber intentional sein müssten). Dies wäre beispielsweise bei der Idee der Wahrheit und der Erinnerung an das glückselige Leben, wie sie in *confessiones* X (bzw. in *lib. arb*. II,26) als Repräsentationen bzw. Realsymbole der göttlichen Gegenwart im Geist eingeführt wurden, durchaus denkbar. Vgl. Norris, *sign,* S. 222: „As a natural sign, Christ represents the Word of God made flesh, and literally Christ's historical life is that of the Savior who dies at the cross to redeem the sins of humanity. On the conventional level, Christ intends for every one of his actions to be an example for his people; every word and deed of Christ functions on a figurative as well as a literal level." Leider sind dem Autor keine Stellen bekannt, in denen Augustin die Lehre des natürlichen Zeichens außerhalb von *de doctrina christiana* (II,1,1,1) auf diese sprachphilosophische bzw. fundamentaltheologische Fragestellung erneut anwendet. Augustin erklärt sogar nur die konventionellen Zeichen zum Gegenstand der religiösen Lehre (*doctr. chr*. II,2,3,3). Der neuralgische Punkt (der Zusammenhang von innerem und göttlichem Wort) könnte aber zumindest theoretisch dadurch geklärt werden, das innere Wort, wenn es wahr ist, als natürliches Zeichen Gottes zu begreifen. Diese Alternative würde ebenfalls erklären, inwiefern man

inwiefern dann inneres (Signifikat) und göttliches Wort (*res*/*veritas*) für Augustin identisch sind bzw. in Korrelation treten können. Die eigentliche *res*, Gott, wird nämlich erst für einige wenige (?) im Eschaton erkennbar sein. Die fleischliche Hermeneutik bzw. die Hermeneutik sichtbaren Scheins ist in der Vermittlung des Wortes durch eine *wahre* Hermeneutik abgelöst worden. Auch im Christentum ist die wahre *res* wiederum nur durch eine neue Lehre, d. h. ein neues Zeichensystem vermittelt. Zwar offenbart sich die Gottheit im Fleisch des Sohnes, zugleich verhüllt sie sich aber wieder darin. „Was zunächst die radikalste Offenbarung zu sein scheint […], das ist doch im selben Augenblick die äußerste Verdunkelung und Verhüllung."[56] Die christliche Hermeneutik muss sich also immer noch den äußeren Worten und ihrer Dunkelheit bzw. Ambiguität stellen, wie auch das wahre innere Wort, das Signifikat, im Fleisch erst *verstanden und geglaubt* werden muss(te). Nicht reine Erkenntnis, sondern Hermeneutik ist die Form christlichen Denkens in dieser Weltzeit. Der Fortschritt von der Alten zur Neuen Religion besteht in der Inkarnation und damit zunächst in der Gabe einer neuen *wahren* Lehre und nicht in der Sache selbst – wahr, weil sie in Bezug auf ihre Sache nicht mehr undurchsichtig sein muss. Die Vermittlung des Wissens erfolgt primär in der Fleischwerdung des göttlichen Wortes und impliziert folglich als Vollzug der christlichen Religion eine Hermeneutik und Interpretation des Fleisches und der fleischlichen Zeichen (Lehre) Christi. Der inkarnierte Sohn selbst ist die Lehre, und insofern ist das Zeitalter des Sohnes das *Zeitalter der Interpretation*.[57]

Damit ist das Zeitalter des Neuen Testaments nicht durch die Anschauung der *res* qualifiziert, sondern durch die rechte Unterscheidung und Auslegung von *signum, verbum* und *res* bestimmt. Da die *res,* Gott, unendlich ist, ist auch die herme-

---

mit dem inneren Wort noch nicht die göttliche Realität schlechthin in Besitz hat, sondern nur ein neues wahres Zeichen. Aber mit dem inneren Wort zumindest ein Zeichen hätte, das eine notwendige inhaltliche Beziehung mit der *res* hat, d. h. ein Vorwissen von Gott. Im Gegensatz zum völlig differenten Verhältnis des Signifikanten zum Signifikat. Zugleich würde in diesem Fall das innere Wort realiter seine Sache beinhalten und der Mensch hätte eine sachliche Kenntnis von Gott – was die fundamentaltheologische Minimalbedingung einer Religion darstellt. Bei Ockham wird das natürliche Zeichen in einer ganz ähnlichen Weise eingesetzt, vgl. u. a. Wilhelm von Ockham, T*exte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, Ruedi Imbach (Hrsg. & Übers.) Stuttgart 1984, 71 SL I,15: „Deshalb sagen sie, der Erkenntnisakt, durch den ich den Menschen erkennen, sei ein natürliches Zeichen der Menschen; natürlich in der Weise wie das Stöhnen Zeichen der Krankheit ist."

[56] Ratzinger, Joseph, *Einführung in das Christentum*, München 2011, S. 48–49.

[57] Vgl. Vattimo, Gianni, „Das Zeitalter der Interpretation", in: Rorty, Richard, Vattimo, Gianni, *Die Zukunft der Religion*, Santiago Zabala (Hrsg.), Michael Adrian, Nora Fröhder (Übers.), Frankfurt a. M. 2006, S. 52–66, hier: S. 55: „Die Hermeneutik ist keine Philosophie, sondern Darlegung des geschichtlichen Daseins als solchem im Zeitalter des Endes der Metaphysik." Man kann die jetzige Epoche durchaus auch aus christlicher Perspektive als das Zeitalter der Hermeneutik sehen, sofern Hermeneutik und Metaphysik sich decken – wie es die These vorliegender Arbeit ist. Hermeneutik ist *anno domini* der Gang der Vernunft.

neutische Erschließung seiner Bedeutung, d. h. seines Wortes unabschließbar, und daraus folgt auch die zeitliche Unbestimmtheit des sechsten Weltalters als Zeitalter der Sammlung und geistigen Reformation durch die christliche Lehrevermittlung. Infolgedessen ist es nur konsequent, dass das Zeitalter der christlichen Hermeneutik, als christliche Lehre, bis in die Gegenwart bestimmend ist und dies darüber hinaus bis in die eschatologische Zeit der Aus- und Offenlegung Gottes sein wird (*ep.* XXXIII,9,17).

Wenn aber die Zukunft der Religion in einem Zeitalter der Hermeneutik neu zu bestimmen ist, lässt sich durchaus fragen, ob Augustins Hermeneutik einen Ansatzpunkt für diese Bestimmung bietet. Die gegenwärtige Abwendung von der Metaphysik scheint dadurch bedingt zu sein, dass diese als objektive Ontologie (oft) als unzureichend angesehen wird. Augustins christliche Metaphysik ist aber eine Hermeneutik der Heiligen Schrift, die sich bis heute auch als solche verstehen ließe. Ihre Methode besteht in der Speculation der Seele und des göttlichen Wortes und bezieht damit die individuelle Person mit ihrem subjektiven und historischen Fragehorizont (bspw. dem Donatismus in Nordafrika oder dem *tolle lege*) immer mit ein, sodass sie sich durch die Zeichen des Textes zu einer Reflexion des eigenen Wesens und seiner Stellung in der Welt aufmachen kann.[58] Diese Speculation (und Metaphysik) ist dann nicht einfach ontologisch oder objektorientiert, sondern realisiert sich im interdependenten Zusammen von interpretierendem Subjekt und dem universalen Subjekt Christus. Sie ist eine Entfaltung des Selbstbewusstseins *anhand* eines transzendenten Urbildes. Sie ist multiperspektivisch, subjektbezogen und unabschließbar eingerichtet auf die Erkenntnisbedingungen des Individuums und vollzieht sich in einem hermeneutischen Zirkel, der als Dialog (*en. ps.* LXXXV,7) zwischen suchendem Gläubigen und antwortendem Wort Gottes verstanden werden kann: „Das ist dieses gegenseitige Gespräch: zeige dich Ihm, dem Wissenden an und Er zeigt Sich dir, dem Nichtwissenden an. Angenehm ist Ihm dein Bekenntnis, angenehm ist dir Seine Gnade. Er sagt Sich dir. Wodurch sagt Er Sich dir? Durch das Wort. Welches Wort? Christus. In einem zugleich spricht Er zu dir und sagt Er Sich dir […]. Weil Christus gesandt worden ist, hat er sich selbst ausgesprochen."[59] Die religiöse Hermeneutik der Zukunft kann – mit Augustin

[58] Vgl. Vattimo, Gianni, „Das Zeitalter der Interpretation", in: Rorty, Richard, Vattimo, Gianni, *Die Zukunft der Religion*, Santiago Zabala (Hrsg.), Michael Adrian, Nora Fröhder (Übers.), Frankfurt a. M. 2006, S. 52–66, hier: S. 64: „[F]ides ex auditu – sie glauben, weil sie gehört hatten. Die Bindung an Jesu Lehre ergibt sich durch die Überzeugungskraft der Botschaft selbst: Wer glaubt, hat verstanden, gefühlt, intuitiv erfasst, dass Jesu Wort ein ‚Wort des ewigen Lebens' ist. […] [D]ass die Erfahrung der Wahrheit in erster Linie das Hören und Interpretieren von Aussagen ist […], [bedeutet, dass] die Überzeugungskraft der christlichen Offenbarung in unserem Uns-bewusst-Werden, [liegt,] dass ohne sie unsere geschichtliche Existenz keinen Sinn hätte."

[59] *En. ps.* CIII,4,18 (CCL 40,1534,14–19): „Ipsa est mutua disputatio quam dixi: indica te ei scienti, et indicat se tibi nescienti. suauis est ei confessio tua, suauis est tibi gratia ipsius. dixit

gedacht – niemals ohne das metaphysische Prinzip des göttlichen Wortes sein, das als inneres Wort Kenntnis von diesem Gott gewinnt.[60] In der Erschließung dieses Wortes und – umgekehrt – der Reformation des eigenen Denkens nach diesem Urbild kann durch das Lesen (*relegere*) eine bewusste Rückbindung (*religare*) an das erste Prinzip menschlichen Lebens und Erkennens erfolgen und darin die Bedingung des ersten praktischen Vollzugs der traditionellen christlichen Religion grundgelegt werden: für den Vollzug der Liebe (*diligere*).[61] Keinem übergeschichtlichen Augustinismus soll hiermit das Wort geredet werden, als stünde seine Lehre außerhalb der Zeit. Wohl steht aber das Prinzip der Theologie, der überzeitliche Sohn Gottes über der Geschichte und dieses *verbum* unter unseren geschichtlichen Erkenntnisbedingungen aufzufinden, darf von Augustins inkarnatorischer Hermeneutik doch erfragt werden. Insofern vom Gegenstand (Gott), von seiner Tradition (Weitergabe des normativen Zeichensystems der Heiligen Schrift), seinen metaphysischen Bedingungen (das im Geist sich selbst lehrende Wort) und seiner individuellen und freien Hermeneutik (subjektiv und multiperspektivisch[62]) ausgegangen wird, könnte das augustinisch speculative Lesen der Heiligen Schrift eine Perspektive dahin gehend eröffnen, die klassischen Vorgaben einer metaphy-

---

se tibi. unde se tibi dixit? per uerbum. quod uerbum? christum. et tibi dixit, et se dixit. quia misit christum, seipsum dixit."

60 Vgl. Rorty, Richard, Vattimo, Gianni, Zabala, Santiago, „Die Zukunft der Religion nach der Metaphysik", in: Rorty, Richard, Vattimo, Gianni, *Die Zukunft der Religion*, Santiago Zabala (Hrsg.), Michael Adrian, Nora Fröhder (Übers.), Frankfurt a. M. 2006, S. 67–99, hier: S. 93: „[W]ird dann die Zukunft der Religion davon abhängig, dass wir Wissen durch Solidarität, Nächstenliebe, und Ironie ersetzen?" Solidarität wäre dann Alibi einer unverantwortlichen Konsequenz, wenn alle Übersetzbarkeit menschlichen Dialoges mit dem Logosprinzip abgeschafft wäre und die Nächstenliebe wäre ein nicht mehr begründbares Desiderat, das Dialog ermöglichen soll. Ironie als der endgültige Verlust einer Sprache, die *sagt, was ist*. Dementgegen zeigt Augustin die „Macht" (die nicht immer nur negativ aufgefasst werden muss) des Logos darin auf, dass er als mächtiger Logos tatsächlich ein allgemeines und transzendentales Fundament aller Sprachen und Zeichen bietet, das es erst ermöglicht, Menschen in einen intersubjektiven Austausch zu bringen. Eine solche religiöse Perspektive wird ausdrücklich gefordert. Vgl. Päpstliche Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (23. April 1993), S. 95.

61 Vgl. Vattimo, Gianni, „Das Zeitalter der Interpretation", in: Rorty, Richard, Vattimo, Gianni, *Die Zukunft der Religion*, Santiago Zabala (Hrsg.), Michael Adrian, Nora Fröhder (Übers.), Frankfurt a. M. 2006, S. 52–66, hier: S. 61: „Die einzige uns durch die Heilige Schrift offenbarte Wahrheit, die im Laufe der Zeit keinerlei Entmythologisierung erfahren kann – da es sich nicht um eine experimentelle, logische, metaphysische Aussage, sondern um einen praktischen Apell handelt –, ist die Wahrheit der Liebe, der caritas."

62 Vgl. *civ*. XI,19: „Die Dunkelheit des göttlichen Wortes ist auch insofern nutzbringend, als sie mehrere wahre Auffassungen hervorruft und ins Licht der Erkenntnis treten lässt, da der eine es so, der andere anders versteht."

sisch fundierten Religion – „Mein Reich ist nicht von dieser [sichtbaren] Welt“[63] – mit einer modernen Hermeneutik zu verbinden und so eine zukunftsweisende und kontinuierliche Denkungsart der christlichen Religion zu begründen. Alles Weiterführende sei der Kritik und alles Kritische dem Wohlwollen überlassen.[64]

[63] Vgl. Vattimo, Gianni, „Das Zeitalter der Interpretation“, in: Rorty, Richard, Vattimo, Gianni, *Die Zukunft der Religion*, Santiago Zabala (Hrsg.), Michael Adrian, Nora Fröhder (Übers.), Frankfurt a. M. 2006, S. 52–66, hier: S. 65: „[W]eil wir noch nicht alle antimetaphysische Konsequenz des Christentums selbst expliziert haben; weil wir noch nicht ausreichend Nihilisten – und somit Christen – sind, stellen wir der geschichtlich-kulturellen Überzeugungskraft der biblischen Tradition immer noch eine ‚natürliche Realität‘ entgegen, die angeblich unabhängig von jener besteht und der gegenüber die biblische Wahrheit sich ‚beweisen‘ muss.“ Richtig ist, dass die christliche Überwelt des Unsichtbaren in gewissem Sinne nihilistisch ist, weil sie die gegebene empirische Welt in ihrer Letztgültigkeit negiert. Das unsichtbare Reich Gottes hat sich aber nicht der natürlichen Realität gegenüber „zu beweisen“, als wäre es von dieser in Frage gestellt, sondern muss diese Welt transformieren aus einer finalen Bestimmung heraus. Dieser Vorgang ist die augustinische Interpretation des Daseins, verstanden als *Übersetzung* dieser Welt in eine kommende und immer kommende.

[64] *Vera rel*. X,20 (CCL 32,200,38–40): „Quae uera esse perspexeris tene et ecclesiae catholicae tribue, quae falsa respue et mihi qui homo sum ignosce.“ Das heißt: „Was du nun als wahr einsiehst, das halte fest und schreibe es der katholischen Kirche gut, aber was falsch, das verwirf und sei mir deswegen nicht gram, denn ich bin nur ein Mensch.“

Literaturverzeichnis

I Lateinische Quellen

- Ambrosius, *de incarnationis dominicae sacramento*, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* Bd. 79, Otto Faller (Hrsg.), Wien 1964. (CSEL)
- Ambrosius, *expositio evangelii secundum Lucam*, *Corpus Christianorum. Series Latina* 14,41, M. Adriaen (Hrsg.), Turnhout 1957. (CCL)
- *Sancti Aurelii Augustini opera omnia. Studio monachorum ordinis S. Benedicti,* 11 Bände, Paris 1679–1700. (Maur.)
- *Sancti Aurelii Augustini opera omnia. Patrologia Latina* Bd. 32–47, Jacques Paul Migne, Paris 1841–1849. (PL)
- *Sancti Avrelii Avgvstini opera, Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, Wien 1887ff. (CSEL)
- *Aurelii Augustini Opera, Corpus Christianorum. Series Latina*, Bd. 27–57, Turnhout 1954ff. (CCL)
- Augustinus, *adversus iudaeos*, *Patrologia Latina* Bd. 42, Jacques Paul Migne, Paris 1865. (PL)
- Augustinus, *contra faustum manichaeum*, *Patrologia Latina* Bd. 42, Jacques Paul Migne, Paris 1865. (PL)
- Augustinus, *contra iulianum libri VI*, *Patrologia Latina* Bd. 44, Jacques Paul Migne, Paris 1865. (PL)
- Augustinus, *de scriptura sacra speculum*, *Patrologia Latina* Bd. 34, Jacques Paul Migne, Paris 1863. (PL)
- Augustinus, *in epistolam joannis ad parthos tractatus X*, *Patrologia Latina* Bd. 35, Jacques Paul Migne, Paris 1845. (PL)
- Augustinus, *principia rhetorices*, *Patrologia Latina* Bd. 32, Jacques Paul Migne, Paris 1845. (PL)
- Aurelius Augustinus, *confessionum libri XIII*, *Corpus Christianorum. Series Latina*,27,1–273, L. Verheijen (Hrsg.), Turnhout 1981. (CCL)
- Aurelius Augustinus, *contra academicos libri III*, *Corpus Christianorum. Series Latina*,29,3–61, W.M. Green (Hrsg.), Turnhout 1970. (CCL)
- Aurelius Augustinus, *de civitate dei libri XXII*, *Corpus Christianorum. Series Latina*,47,1–314; 48,321–866, B. Dombart, A. Kalb (Hrsg.), Turnhout 1955. (CCL)
- Aurelius Augustinus, *de diversis quaestionibus ad Simplicianum libri II*, *Corpus Christianorum. Series Latina*,44,7–91, Almut Mutzenbecher (Hrsg.), Turnhout 1970. (CCL)
- Aurelius Augustinus, *de diversis quaestionibus octoginta tribus liber I*, *Corpus Christianorum. Series Latina*,44A,11–249, Almut Mutzenbecher (Hrsg.), Turnhout 1975. (CCL)

- Aurelius Augustinus, *de doctrina christiana libri IV*, *Corpus Christianorum. Series Latina*,32,1–167, J. Martin (Hrsg.), Turnhout 1962. (CCL)
- Aurelius Augustinus, *de magistro liber I*, *Corpus Christianorum. Series Latina*,29,157–203, K.-D. Daur (Hrsg.), Turnhout 1970. (CCL)
- Aurelius Augustinus, *de trinitate libri XV*, *Corpus Christianorum. Series Latina*,50,25–380; 50A,381–535, W.J. Mountain, F. Glorie (Hrsg.), Turnhout 1968. (CCL)
- Aurelius Augustinus, *de vera religione liber I*, *Corpus Christianorum. Series Latina*,32,187–260, K.-D. Daur (Hrsg.), Turnhout 1962. (CCL)
- Aurelius Augustinus, *enarrationes in psalmos I-CL*, *Corpus Christianorum. Series Latina*,38,1–616; 39,623–1417; 40,1425–2196, E. Dekkers, J. Fraipont (Hrsg.), Turnhout 1956. (CCL)
- Aurelius Augustinus, *in iohannis evangelium tractatus CXXIV*, *Corpus Christianorum. Series Latina*,36,1–688, R. Willems (Hrsg.), Turnhout 1954. (CCL)
- Aurelius Augustinus, *retractationum libri II*, *Corpus Christianorum. Series Latina*,57,5–143, Almut Mutzenbecher (Hrsg.), Turnhout 1984. (CCL)
- Aurelius Augustinus, *sermones I-L de Vetere Testamento*, *Corpus Christianorum. Series Latina*,41,1–633, C. Lambot (Hrsg.), Turnhout 1961. (CCL)
- Augustinus, *de genesi ad litteram*, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* Bd. 28/1, J. Zycha (Hrsg.), Wien 1894. (CSEL)
- Augustinus, *de genesi contra Manichaeos*, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* Bd. 91, D. Weber (Hrsg.), Wien 1998. (CSEL)
- Augustinus, *de gratia christi et de peccato originali libri II*, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* Bd. 42, K.F. Vrba, J. Zycha (Hrsg.), Wien 1902. (CSEL)
- Augustinus, *de mendacio*, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* Bd. 41, J. Zycha (Hrsg.), Wien 1900. (CSEL)
- Augustinus, *de spiritu et littera*, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* Bd. 60, K.F. Vrba, J. Zycha (Hrsg.), Wien 1913. (CSEL)
- Augustinus, *de utilitate credendi*, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* Bd. 25/1, J. Zycha (Hrsg.), Wien 1891. (CSEL)
- Augustinus, *epistulae* (ep. 1–30), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* Bd. 34/1, A. Goldbacher (Hrsg.) Wien 1895. (CSEL)
- Augustinus, *epistulae* (ep. 124–184 A) *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* Bd. 44, A. Goldbacher (Hrsg.), Wien 1904. (CSEL)
- Augustinus, *epistulae* (ep. 185–270) *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* Bd. 57, A. Goldbacher (Hrsg.), Wien 1911. (CSEL)
- Augustinus, *de libero arbitrio libri tres*, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* Bd. 74, William M. Green (Hrsg.), Wien 1956. (CSEL)
- Augustinus, *soliloquiorum libri duo*, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* Bd. 89, W. Hörmann (Hrsg.), Wien 1986. (CSEL)
- Augustinus, *de quantitate animae liber unus*, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* Bd. 89, W. Hörmann (Hrsg.), Wien 1986. (CSEL)

- Augustinus, *de moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* Bd. 90, J.B. Bauer (Hrsg.), Wien 1992. (CSEL)
- Augustinus, *Contra sermonem Arrianorum (praecedit Sermo Arrianorum)*, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* Bd. 92, M. J. Suda (Hrsg.), Wien 2000. (CSEL)
- Augustinus, *Contra felicem manichaeum*, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* Bd. 25/2, J. Zycha (Hrsg.), Wien 1891. (CSEL)
- Aurelius Augustinus, *Contra Academicos, De beata vita, De Ordine*, Therese Fuhrer, Simone Adam (Hrsg), Berlin, Boston 2017 [Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana].
- Cicero, *de haruspicum responso*, in: *M. Tulli Ciceronis Orationes*, Bd. 5, William Peterson (Hrsg.), Oxford 1911.
- Laktanz, *institutiones divinae*, *Patrologia Latina* Bd. 6, Jacques Paul Migne, Paris 1844. (PL)
- Macrobius, *Saturnalia,* James Willis (Hrsg.), Leipzig 1970 [Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana].
- Maurist edition, Opera Omnia S. Augustini, Paris 1960.
- Tertullian, *de praescriptionibus adversus haereticos*, *Patrologia Latina* Bd. 2, Jacques Paul Migne, Paris 1879.
- Tertullian, *de resurrectione carnis*, *Patrologia Latina* Bd. 2, Jacques Paul Migne, Paris 1879.

II Primärliteratur & Übersetzungen

- Alexander von Aphrodisias, *In Aristotelis analyticorum priorum librum 1 commentarium*, Max Wallies (Hrsg.), Berlin 1883 [Commentaria in Aristotelem Graeca 2.1].
- Ambrosius, *de isaac vel anima*, *Über Isaak oder die Seele*, Ernst Dassmann (Übers.), Turnhout 2003 [Fontes Christiani 48].
- Ambrosius, *Der Tod ein Gut (de bono mortis)*, Franz Xaver Schulte (Übers.), Kempten 1871 [BKV I,49].
- Ambrosius, *Die Flucht vor der Welt (De fuga saeculi)*, Franz Xaver Schulte (Übers.), Kempten 1871 [BKV I,49].
- Ambrosius, *Exameron*, Joh. Ev. Niederhuber (Übers.), Kempten, München 1914 [BKV I,17].
- Ambrosius, *Über das Paradies*, Susanne Greiner (Übers.), Freiburg 2013 [Christliche Meister 55].
- Ambrosius, *Über die Mysterien (De mysteriis)*, Joh. Ev. Niederhuber (Übers.), Kempten, München 1917 [BKV I,32].

- Anselm von Canterbury, *Proslogion, Anrede*, Robert Theis (Übers.), Stuttgart 2005.
- Apuleius, *de deo socratis, Über den Gott des Sokrates*, Matthias Baltes, Marie-Luise Lakmann u. a. (Übers.), Darmstadt 2004 [SAPERE 7].
- Apuleius, *Platon und seine Lehre, De Platone et eius dogmate*, Karl Albrecht (Übers.), Paolo Siniscalco (Hrsg.), Sankt Augustin 1981 [Texte zur Philosophie 4].
- Aristoteles, *Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik*, Eugen Rolfes (Übers.), Hamburg 1995 [Aristoteles, Philosophische Schriften in sechs Bänden 1].
- Aristoteles, *Lehre vom Satz*, Eugen Rolfes (Übers.), Hamburg 1995 [Aristoteles, Philosophische Schriften in sechs Bänden 1].
- Aristoteles, *Metaphysik*, Hermann Bonitz (Übers.), Hamburg 1995 [Aristoteles, Philosophische Schriften in sechs Bänden 5].
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Eugen Rolfes, Günther Bien (Übers.), Hamburg 1995 [Aristoteles, Philosophische Schriften in sechs Bänden 3].
- Aristoteles, *Physik*, Hans Günter Zekl (Übers.), Hamburg 1995 [Aristoteles, Philosophische Schriften in sechs Bänden 6].
- Aristoteles, *Politik*, Eugen Rolfes (Übers.), Hamburg 1995 [Aristoteles, Philosophische Schriften in sechs Bänden 4].
- Aristoteles, *Topik*, Eugen Rolfes (Übers.), Hamburg 1995 [Aristoteles, Philosophische Schriften in sechs Bänden 2].
- Aristoteles, *Über die Seele*, Willy Theiler, Horst Seidl (Übers.), Hamburg 1995 [Aristoteles, Philosophische Schriften in sechs Bänden 6].
- Aristoteles, *Über den Himmel*, Alberto Jori (Übers.), Ernst Grumach, Hellmut Flashar, Christof Rapp (Hrsg.), Darmstadt, 2011 [Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung 12].
- Athanasius, *Über die Beschlüsse der Synode von Nizäa (De decretis Nicaenae synodi)*, Ottmar Strüber, Rudolf Heumann (Übers.), Kempten 1836 [BKV 14].
- Athanasius, *Über die Menschwerdung des Logos und dessen leibliche Erscheinung unter uns*, Anton Stegmann, Hans Mertel (Übers.), Kempten, München 1917 [BKV I,31].
- Augustinus, *Ausgewählte Briefe (Epistulae)*, Alfred Hoffmann (Übers.), 2 Bände, Kempten, München 1917 [BKV I,29–30].
- Augustinus, *Alleingespräche, Soliloquiorum libri duo*, Carl Johann Perl (Übers.), Paderborn 1955.
- Augustinus, *Confessiones, Bekenntnisse*, Kurt Flasch, Burkhard Mojsisch (Übers.), Stuttgart 2009.
- Augustinus, *contra academicos, Gegen die Akademiker*, in: *Philosophische Frühdialoge*, Bernd Reiner Voss u. a. (Übers.), Carl Andresen (Hrsg.), Zürich, München 1972 [Die Bibliothek der Alten Welt, Reihe Antike und Christentum].
- Augustinus, *Das Antlitz der Kirche*, Hans Urs von Balthasar (Übers. & Hrsg.), Freiburg 1991 [Christliche Meister 41].

- Augustinus, *de dialectica*, B. Darrell Jackson (Übers.), Dordrecht 1975 [Synthese Historical library 16].
- Augustinus, *de diversis quaestionibus octoginta tribus*, Carl Johann Perl (Übers.), Paderborn 1972.
- Augustinus, *de genesi ad litteram libri duodecim*, *Über den Wortlaut der Genesis*, Carl Johann Perl (Übers. & Hrsg.), Paderborn 1961.
- Augustinus, *de libero arbitrio, Der freie Wille*, Carl Johann Perl (Übers.), Paderborn 1972.
- Augustinus, *de magistro*, Burkhard Mojsisch (Hrsg. & Übers.), Stuttgart 2010.
- Augustinus, *de mendacio*, *Die Lügenschriften*, Alfons Städele, Volker Henning Drecoll (Übers.), München 2013 [Augustinus Opera – Werke 50].
- Augustinus, *de moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, Elke Rutzenhöfer (Übers.), Paderborn 2004 [Augustinus Opera – Werke 25].
- Augustinus, *de musica, Buch I und VI, Vom ästhetischen Urteil zur metaphysischen Erkenntnis*, Frank Hentschel (Übers.), Hamburg 2002 [Philosophische Bibliothek 539].
- Augustinus, *de ordine*, Carl Johann Perl (Übers.), Paderborn 1952.
- Augustinus, *de quantitate animae liber unus*, *Die Größe der Seele*, Carl Johann Perl (Übers.), Paderborn 1960.
- Augustinus, *de utilitate credendi*, *Über den Nutzen des Glaubens*, Andreas Hoffmann (Übers.), Freiburg 1992 [Münsterische Beiträge zur Theologie 58].
- Augustinus, *de vera religione*, *Über die wahre Religion*, Wilhelm Thimme (Hrsg. & Übers.), Stuttgart 2006.
- Augustinus, *Des Heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Vorträge über das Evangelium des Hl. Johannes,* Thomas Specht (Übers.), 3 Bände, Kempten, München 1913–1914 [BKV I,8,11,19].
- Augustinus, *Ein Buch über den Glauben an das Unsichtbare,* in: *Drei Bücher über den Glauben, de Fide*, Carl Johann Perl (Übers.), Paderborn 1968.
- Augustinus, *Enchiridion oder Buch vom Glauben, von der Hoffnung und von der Liebe (De fide, spe et caritate)*, Sigisbert Mitterer (Übers.), Kempten, München 1925 [BKV I,49].
- Augustinus, *Logik des Schreckens*, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2*, Kurt Flasch (Hrsg.), Mainz 1990 [Excerpta classica 8].
- Augustinus, *Sermo Arrianorum, Contra Sermonem Arrianorum, Collatio cum Maximino Arrianorum Episcopo, Contra Maximinum Arrianum, Antiarrianische Schriften*, Hermann-Josef Sieben (Übers. & Hrsg.), Paderborn, München, Wien, Zürich 2008 [Augustinus Opera – Werke 48].
- Augustinus, *Über die Dreieinigkeit (de trinitate)*, Michael Schmaus (Übers.), 2 Bände, Kempten, München 1935–1936 [BKV II,13–14].
- Augustinus, *Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes*, Erich Naab (Übers.), Stuttgart, Bad Cannstatt 1998 [Mystik in Geschichte und Gegenwart 1,14].

- Augustinus, *Unteilbar ist die Liebe, Predigten des Heiligen Augustinus über den ersten Johannesbrief*, Hermenegild M. Biedermann (Übers.), Würzburg 1986 [Augustinus – heute 5].
- Aurelius Augustinus, *An Simplicianus zwei Bücher über verschiedene Fragen*, Thomas Gerhard Ring (Hrsg. & Übers.), Würzburg 1991 [Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade, Prolegomena 3].
- Aurelius Augustinus, *Aufstieg zu Gott*, Ladislaus Boros (Hrsg. & Übers.), Düsseldorf 2001.
- Aurelius Augustinus, *Die Auslegung einiger Fragen aus dem Brief an die Römer*, Thomas Gerhard Ring (Übers.), Würzburg 1989 [Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade, Prolegomena 1].
- Aurelius Augustinus, *Die Bergpredigt*, Susanne Greiner (Übers.), Freiburg 2006 [Christliche Meister 54].
- Aurelius Augustinus, *Die christliche Bildung, De doctrina christiana*, Karla Pollmann (Übers.), Stuttgart 2002.
- Aurelius Augustinus, *Die Gnade Christi und die Erbsünde, de gratia Christi et peccato originale*, Anton Fingerle (Übers.), Würzburg 1964 [Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade 2].
- Aurelius Augustinus, *Die Retractationen in zwei Büchern, Retractationes Libri Duo*, Carl Johann Perl (Übers.), Paderborn 1976.
- Aurelius Augustinus, *Die Vorherbestimmung der Heiligen*, *De praedestinatione sanctorum liber ad Prosperum et Hilarium primus*, Adolar Zumkeller (Hrsg. & Übers.), 2. Aufl., Würzburg 1987 [Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade 7].
- Aurelius Augustinus, *Gegen Julian VI Bücher*, Rochus Habitzky (Übers.), Thomas Gerhard Ring (Hrsg.), Würzburg 2006 [Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade 4,1].
- Aurelius Augustinus, *Geist und Buchstabe, de Spiritu et Littera Liber Unus*, Anselm Forster (Übers.), Paderborn 1968.
- Aurelius Augustinus, *Gnade und freier Wille, An Valentinus und seine Mönche*, Sebastian Kopp (Hrsg. & Übers.), 2. Aufl., Würzburg 1987 [Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade 7].
- Aurelius Augustinus, *Kommentar zum Johannesevangelium*, Susanne Greiner (Hrsg. & Übers.), Freiburg 2016 [Christliche Meister 63].
- Aurelius Augustinus, *Natur und Gnade*, *de natura et gratia*, Anton Maxsein (Übers.), Würzburg 1971 [Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade 1].
- Aurelius Augustinus, *Über die Psalmen*, Hans Urs von Balthasar (Übers.), Freiburg 2016 [Christliche Meister 20].
- Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat*, *De civitate Dei,* Wilhelm Thimme (Übers.), München 1995.
- Benedikt XVI., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben, Verbum Domini* (30. September 2010), in: AAS 102 (2010), S. 681–787. Zitiert nach: *Verlautbarungen*

des Apostolischen Stuhls Nr. 187, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Bonn 2010.
- *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, R. Weber, B. Fischer, J. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele (Hrsg.), 3. Aufl., Stuttgart 1983.
- Cicero, *Academici libri quattuor*, in: *Hortensius, Lucullus, Academici libri*, Laila Straume-Zimmermann, Ferdinand Broemser, Olof Gigon (Hrsg. & Übers.), München 1990.
- Cicero, Marcus Tullius, *de divinatione, Von der Weissagung*, Raphael Kühner (Übers.), Essen 2017.
- Cicero, *de fato, Über das Schicksal*, Paola Calanchini (Übers.), Stuttgart 2015.
- Cicero, *de finibus bonorum et malorum*, *Über das höchste Gut und das größte Übel*, Harald Merklin (Hrsg. & Übers.), Stuttgart 2010.
- Cicero, *de inventione rhetorica, Über die Auffindung des Stoffes*, Theodor Nüßlein (Hrsg. & Übers.), Darmstadt 1998.
- Cicero, *de natura deorum*, *Über das Wesen der Götter*, Ursula Blank-Sangmeister (Übers.), Stuttgart 1995.
- Cicero, *de officiis*, *Vom pflichtgemäßen Handeln*, Heinz Gunermann (Hrsg. & Übers.), Stuttgart 2007.
- Cicero, *de oratore*, *Über den Redner*, Harald Merklin (Hrsg. & Übers.), Stuttgart 1986.
- Cicero, *de re publica*, *Vom Gemeinwesen*, Karl Büchner (Übers. & Hrsg.), Stuttgart 2004.
- Cicero, *Hortensius*, in: *Hortensius, Lucullus, Academici libri*, Laila Straume-Zimmermann, Ferdinand Broemser, Olof Gigon (Hrsg. & Übers.), München 1990.
- Cicero, *Laelius de amicitia*, *Laelius über die Freundschaft*, Marion Giebel (Übers. & Hrsg.), Stuttgart 2014.
- Cicero, *Lucullus*, in: *Hortensius, Lucullus, Academici libri*, Laila Straume-Zimmermann, Ferdinand Broemser, Olof Gigon (Hrsg. & Übers.), München 1990.
- Cicero, *orator, Der Redner*, Bernhard Kytzler (Hrsg.), München 1975.
- Cicero, *tusculanae disputationes*, *Gespräche in Tusculum*, Ernst Alfred Kirfel (Übers.), Stuttgart 2008.
- Clemens von Alexandrien, *Paidagogos (Paedagogos)*, Otto Stählin (Übers.), Kempten, München 1934 [BKV II,7].
- Clemens von Alexandrien, *Teppiche (Stromateis)*, Otto Stählin (Übers.), 3 Bände, Kempten, München 1936–1938 [BKV II,17,19,20].
- Cyprian, *Über die Sterblichkeit (de mortalitate)*, Julius Baer (Übers.), Kempten, München 1918 [BKV I,34].
- *Dei Verbum, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung* (18. November 1965), in: AAS 58 (1966), S. 817–836. Zitiert nach: *Kleines Konzilskompendium, Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Karl Rahner, Herbert Vorgrimler (Hrsg. & Übers.), 35. Aufl., Freiburg 2008.

- *Dignitatis humanae, Erklärung über die Religionsfreiheit* (7. Dezember 1965), in: AAS 58 (1966), S. 929–946. Zitiert nach: *Kleines Konzilskompendium, Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Karl Rahner, Herbert Vorgrimler (Hrsg. & Übers.), 35. Aufl., Freiburg 2008.
- Eusebius von Caesarea, *Praeparatio Evangelica (Preparation for the Gospel)*, Edwin Hamilton Gifford (Übers.), 2 Bände, Oxford 1903.
- Flavius Josephus, *Über das hohe Alter des jüdischen Volkes (Gegen Apion)*, Heinrich Clementz (Übers.), Jakob Ney (Hrsg.), Norderstedt 2021 [Schriften der Antike 3].
- Franziskus, *Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium* (24. November 2013), in: AAS 105 (2013), S. 1019–1137. Zitiert nach: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194*, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Bonn 2013.
- Franziskus, *Brief von Papst Franziskus an das pilgernde Volk Gottes in Deutschland* (29. Juni 2019), in: AAS 111 (2019), S. 1040–1052. Zitiert nach: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 220*, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Bonn 2019.
- Franziskus, *Nachsynodales Apostolisches Schreiben, Querida Amazonia* (2. Februar 2020), in: AAS 112 (2020), S. 232–273. Zitiert nach: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 222*, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Bonn 2020.
- Gregor der Große, *Vier Bücher Dialoge (Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum)*, Joseph Funk (Übers.), Kempten, München 1933 [BKV II,3].
- Johannes Damascenus, *Drei Verteidigungsschriften gegen diejenigen, welche die heiligen Bilder verwerfen*, Gerhard Feige (Hrsg.), Wolfgang Hradsky (Übers.), Leipzig 1994.
- Johannes Paul II., *Enzyklika Fides et Ratio* (14. September 1998), in: AAS 91 (1999), S. 5–88. Zitiert nach: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 135*, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), 7. Aufl., Bonn 2014.
- Justin der Märtyrer, *Erste Apologie (Apologia (prima))*, Gerhard Rauschen (Übers.), Kempten, München 1913 [BKV I,12].
- Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Rudolf Malter (Hrsg.), Stuttgart 1974.
- Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Paul Menzer (Hrsg.), Akademie-Ausgabe, Bd. IV, Berlin 1911 [Kant's Gesammelte Schriften, Werke IV].
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Benno Erdmann (Hrsg.), Akademie-Ausgabe, Bd. III, Berlin 1911 [Kant's Gesammelte Schriften, Werke III].
- Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, Wilhelm Windelband (Hrsg.), Akademie-Ausgabe, Bd. V, Berlin 1913 [Kant's Gesammelte Schriften, Werke V].
- Kant, Immanuel, *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, Gerhard Lehmann (Hrsg.), Akademie-Ausgabe, Bd. XX, Berlin 1942 [Kant's Gesammelte Schriften, Handschriftlicher Nachlaß VII].

- Kant, Immanuel, *Reflexionen zur Metaphysik*, Erich Adickes (Hrsg.), Akademie-Ausgabe, Bd. XVII, Berlin, Leipzig 1926 [Kant's Gesammelte Schriften, Handschriftlicher Nachlaß IV].
- Laktanz, *Epitome divinarum institutionum, Auszug aus den göttlichen Unterweisungen*, Aloys Hartl (Übers.), Kempten, München 1919 [BKV I,36].
- Marc Aurel, *Selbstbetrachtungen*, Wilhelm Capelle (Übers.), Stuttgart 1973.
- Marius Victorinus, *Christlicher Platonismus, Die theologischen Schriften des Marius Victorinus,* Pierre Hadot (Hrsg. & Übers.), Ursula Brenke (Übers.), Zürich 1967 [Die Bibliothek der alten Welt, Reihe Antike und Christentum].
- Nestle, Wilhelm, *Die Vorsokratiker in Auswahl übersetzt und herausgegeben*, Jena 1922.
- Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra*, Giorgio Colli, Mazzino Montinari (Hrsg.), Kritische Studienausgabe, Bd. 4, München 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *Der Antichrist, Versuch einer Kritik des Christentums*, Giorgio Colli, Mazzino Montinari (Hrsg.), Kritische Studienausgabe, Bd. 6, München 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse,* Giorgio Colli, Mazzino Montinari (Hrsg.), Kritische Studienausgabe, Bd. 5, München 1999.
- *Novum Testamentum Graece*, E. u. E. Nestle, B. u. K. Aland u. a. (Hrsg.), 28. Aufl., Stuttgart 2012.
- Origenes, *de principiis, Über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft*, Karl Fr. Schnitzer (Hrsg. & Übers.), Stuttgart 1835 [BKV].
- Origenes, *Johanneskommentar Buch I–V*, Hans Georg Thümmel (Hrsg. & Übers.), Tübingen 2011 [Studien und Texte zu Antike und Christentum 63].
- Origenes, *Matthäuserklärungen I, Die griechisch erhaltenen Tomoi*, Erich Klostermann (Hrsg.), Leipzig 1935 [Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte XII,2].
- Päpstliche Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (23. April 1993). Zitiert nach: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 115*, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), 5. Aufl., Bonn 2017.
- Parmenides, *Text, Übersetzung, Einführung und Interpretation,* Kurt Riezler (Übers.), Hans-Georg Gadamer (Hsrg.), Frankfurt a. M. 1970 [Quellen der Philosophie 12].
- Parmenides*, Über das Sein*, Hans von Steuben (Hrsg.), Stuttgart 2009.
- Parmenides, *Über die Natur*, in: *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch*, Hermann Diels, Walther Kranz (Hrsg. & Übers.), Bd. 1, Zürich 2004. Kurz zitiert: DK.
- Philo von Alexandria, *Über Abraham*, *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 1, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962.

- Philo von Alexandria, *Über das betrachtende Leben*, Karl Bormann (Übers.), *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 7, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1964.
- Philo von Alexandria, *Über das Leben Mosis*, B. Badt (Übers.), *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 1, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962.
- Philo von Alexandria, *Über den Dekalog*, Leopold Treitel (Übers.), *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 1, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962.
- Philo von Alexandria, *Über die Einzelgesetze*, I. Heinemann (Übers.), *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 2, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962.
- Philo von Alexandria, *Über die Frage: Wer ist der Erbe der göttlichen Dinge? Und über die Teilung in Gleiches und Gegensätzliches*, Joseph Cohn (Übers.), *Die Werke in deutscher Übersetzung,* Bd. 5, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962.
- Philo von Alexandria, *Über die Freiheit des Tüchtigen*, *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 7, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962.
- Philo von Alexandria, *Über die Riesen*, *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 4, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962.
- Philo von Alexandria, *Über die Träume I*, *Die Werke in deutscher Übersetzung,* Bd. 6, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962.
- Philo von Alexandria, *Über die Unveränderlichkeit Gottes*, *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 4, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962.
- Philo von Alexandria, *Über die Unvergänglichkeit der Welt, Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 7, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962.
- Philo von Alexandria, *Über die Verwirrung der Sprache, Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 5, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962.
- Philo von Alexandria, *Über die Weltschöpfung*, *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 1, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962.
- Philo von Alexandria, *Über Joseph*, *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd 1, Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler, Willy Theiler (Hrsg.), Berlin 1962.
- Platon, *Alkibiades I,* Otto Apelt (Übers.), Hamburg 2004 [Platon sämtliche Dialoge 3].

- Platon, *Apologie,* Otto Apelt (Übers.), Hamburg 2004 [Platon sämtliche Dialoge 1].
- Platon, *Charmides,* Otto Apelt (Übers.), Hamburg 2004 [Platon sämtliche Dialoge 3].
- Platon, *Gorgias*, Otto Apelt (Übers.), Hamburg 2004 [Platon sämtliche Dialoge 1].
- Platon, *Ion*, Otto Apelt (Übers.), Hamburg 2004 [Platon sämtliche Dialoge 3].
- Platon, *Kratylos*, Otto Apelt (Übers.), Hamburg 2004 [Platon sämtliche Dialoge 2].
- Platon, *Kriton,* Otto Apelt (Übers.), Hamburg 2004 [Platon sämtliche Dialoge 1].
- Platon, *Lysis,* Otto Apelt (Übers.), Hamburg 2004 [Platon sämtliche Dialoge 3].
- Platon, *Menon,* Otto Apelt (Übers.), Hamburg 2004 [Platon sämtliche Dialoge 3].
- Platon, *Nomoi,* Otto Apelt (Übers.), Hamburg 2004 [Platon sämtliche Dialoge 7].
- Platon, *Parmenides*, Otto Apelt (Übers.), Hamburg 2004 [Platon sämtliche Dialoge 2].
- Platon, *Phaidon*, Otto Apelt (Übers.), Hamburg 2004 [Platon sämtliche Dialoge 2].
- Platon, *Phaidros*, Constantin Ritter (Übers.), Hamburg 2004 [Platon sämtliche Dialoge 2].
- Platon, *Politeia*, *Der Staat*, Otto Apelt (Übers.), Hamburg 2004 [Platon sämtliche Dialoge 5].
- Platon, *Politeia*, in: *Platonis Opera*, Bd. 4, John Burnet (Hrsg.), Oxford 1902.
- Platon, *Sophistes*, Otto Apelt (Übers.), Hamburg 2004 [Platon sämtliche Dialoge 6].
- Platon, *Symposion, Gastmahl,* Otto Apelt (Übers.), Hamburg 2004 [Platon sämtliche Dialoge 3].
- Platon, *Theaitetos*, *Theätet*, Otto Apelt (Übers.), Hamburg 2004 [Platon sämtliche Dialoge 4].
- Platon, *Timaios*, Otto Apelt (Übers.), Hamburg 2004 [Platon sämtliche Dialoge 6].
- Plotin, *Plotins Schriften,* Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen, Rudolf Beutler, Willy Theiler (Hrsg.), Richard Harder (Übers.), Hamburg 1956–1967.
- Porphyrios, *Adversus Christianos*, *Porphyry Against the Christians*, Robert M. Berchman (Hrsg.), Leiden, Brill 2005 [Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition 1].
- Porphyrios, *de abstinentia, Select Works of Porphyry*, Thomas Taylor (Übers.), Frome (Somerset) 1994 [The Thomas Taylor series 2].
- Porphyrios, *Sententiae*, *Auxiliaries to the Perception of intelligible natures, Select Works of Porphyry*, Thomas Taylor (Übers.), Frome (Somerset) 1994 [The Thomas Taylor series 2].

- Porphyrios, *Vita Plotini*, *Über Plotins Leben*, Richard Harder (Übers.), Hamburg 1958 [Plotins Schriften 5].
- Porphyrios, ΠΡΟΣ ΜΑΡΚΕΛΛΑΝ, Walter Pötscher (Hrsg. & Übers.), Leiden 1969 [Philosophia antiqua 15].
- Possidius, *Vita Augustini*, Wilhelm Geerlings (Hrsg.), Paderborn 2005 [Augustinus Opera – Werke 0].
- Proklos, *In Platonis Parmenidem*, Victor Cousin (Hrsg.), Hildesheim 1961 [Opera inedita, Proclus Diadochus 3].
- Seneca, *De vita beata*, Manfred Rosenbach (Hrsg. & Übers.), Darmstadt 1971 [Philosophische Schriften 2].
- Seneca, *Vom glücklichen Leben, An seinen Bruder Gallio*, in: *Das große Buch vom glücklichen Leben, Gesammelte Werke*, Otto Apelt (Übers.), Köln 2014.
- Seneca, *Von der Gemütsruhe, An Serenus*, in: *Das große Buch vom glücklichen Leben, Gesammelte Werke*, Otto Apelt (Übers.), Köln 2014.
- *Septuaginta* (LXX), Alfred Rahlfs (Hrsg.), Stuttgart 1935.
- Sextus Empiricus, *Gegen die Dogmatiker, Adversus mathematicos libri 7–11*, Hansueli Flückiger (Übers.), Sankt Augustin 1998 [Texte zur Philosophie 10].
- Sextus Empiricus, *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis,* Malte Hossenfelder (Hrsg. & Übers.), Frankfurt a. M. 1985.
- Tertullian, *Über den Leib Christi (de carne christi)*, Karl Adam Heinrich Kellner (Übers.), Köln 1882 [BKV].
- Thomas von Aquin, *Das Wort, Kommentar zum Prolog des Johannes-Evangeliums*, Josef Pieper (Übers.), Hanns-Gregor Nissing, Berthold Wald (Hrsg.), München 2015 [Einführende Schriften 1].
- Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, Karl Albert, Karl Allgaier u. a. (Hrsg. & Übers.), Darmstadt 2013.
- Thomas von Aquin, *Summe der Theologie*, Joseph Bernhart (Hrsg. & Übers.), 3 Bände, Stuttgart 1985.
- Thomas von Aquin, *Super Boethium De trinitate, Expositio libri Boethii De hebdomadibus*, Rom 1992 [Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P.M. edita 50].
- Wilhelm von Ockham, *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, Ruedi Imbach (Hrsg. & Übers.), Stuttgart 1984.
- Zenon, *Über die Natur*, in: *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch*, Hermann Diels, Walther Kranz (Hrsg. & Übers.), Bd. 1, Zürich 2004.

III Sekundärliteratur

- Albert, Karl, *Griechische Religion und Platonische Philosophie*, Hamburg 1980.
- Albert, Karl, *Philosophie als Religion*, Sankt Augustin 2002 [Philosophie im Kontext 9].

- Andrews, James, „Why Theological Hermeneutics Needs Rhetoric": Augustine's De doctrina Christiana", in: *International Journal of Systematic Theology* 12/2 (2010), S. 184–200.
- Andoková, Marcela, Horka, Robert, „The Chronology of Augustine's Tractatus in Iohannis evangelium 1–16 and Enarrationes in psalmos 119–133 Revisited", in: *Vox Patrum* 72 (2019), S. 149–170.
- Ayers, Lewis, *Augustine and the Trinity*, Cambridge 2010.
- Balthasar, Hans Urs von, „Geleitwort zu: Henri de Lubac, Der geistige Sinn der Schrift", in: Henri de Lubac, *Typologie – Allegorie – geistiger Sinn, Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*, Freiburg 1999 [Theologia romanica 23], S. 395–400.
- Bammel, Caroline P., „Pauline Exegesis, Manichaeism and Philosophy in the Early Augustine", in: *Origeniana Tertia*, Richard Hanson, Henri Crouzel (Hrsg.), Rom 1985, S. 2–25.
- Barion, Jakob, *Plotin und Augustinus, Untersuchungen zum Gottesproblem*, Berlin 1935 [Neue deutsche Forschungen, Philosophie 5].
- Bärthlein, Karl, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie, I. Teil: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*, Berlin, New York 1972.
- Baumann, Notker, *Die Demut als Grundlage aller Tugenden bei Augustinus*, Frankfurt a. M. 2009 [Patrologia, Beiträge zum Studium der Kirchenväter 21].
- Bavel, Tarsicius van, „L'humanité du Christ comme lac parvulorum et comme via dans la spiritualité de S. Augustin", in: *Augustiniana* 7 (1957), S. 245–281.
- Bechtle, Gerald, *The Anonymous Commentary on Plato's 'Parmenides'*. Bern, Stuttgart, Wien 1999 [Berner Reihe philosophischer Studien 22].
- Beierwaltes, Werner, *Das wahre Selbst, Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt a. M. 2001.
- Beierwaltes, Werner, *Denken des Einen, Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985.
- Beierwaltes, Werner, „Mundus intelligibilis/sensibilis" in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Joachim Ritter u. a. (Hrsg.), Bd. 6, Basel, Stuttgart 1984, Sp. 235–239.
- Beierwaltes, Werner, „Reflexion und Einung, Zur Mystik Plotins", in: ders., Hans Urs von Balthasar, Alois M. Haas, *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974 [Kriterien 33].
- Beierwaltes, Werner, *Regio Beatitudinis, Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens*, Heidelberg 1981.
- Beierwaltes, Werner, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit, Plotins Enneade V 3*, Frankfurt a. M. 1991.
- Beierwaltes, Werner, „Zu Augustins Metaphysik der Sprache", in: *Augustinian Studies* 2 (1971), S. 179–195. Kurz zitiert: Beierwaltes, *Sprache*.
- Benz, Ernst, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, Stuttgart 1932 [Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 1].

- Berlinger, Rudolph, *Augustins dialogische Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1962.
- Berrouard, Marie-François, „L'exégèse de saint Augustin prédicateur du quatrième évangile, Le sens de l'unité des écritures", in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 34/3 (1987), S. 311–338.
- Berrouard, Marie-François, *Introduction aux Homélis de Saint Augustin sur l'Évangile de Sain Jean*, Paris 2004 [Collection des études augustiniennes, Série Antiquités 170].
- Bissels, Paul, „Die Vergeistigung des Gottesreiches bei Augustin", in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 87 (1978), S. 156–160.
- Bochet, Isabelle, *Le Firmament de l'Écriture, L'Herméneutique Augustinienne*, Paris 2004 [Collection des études augustiniennes, Série Antiquité 172].
- Bochet, Isabelle, „The Role of Scripture in Augustine's Controversy with Porphyry", in: *Augustinian Studies* 41/1 (2010), S. 7–52.
- Boeder, Heribert, *Topologie der Metaphysik*, Freiburg, München 1980 [Orbis academicus, Sonderband 5]. Kurz zitiert: Boeder, *Topologie*.
- Böhm, Thomas, *Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg, Philosophische Implikationen zu de vita moysis von Gregor von Nyssa*, Leiden, New York, Köln 1996 [Vigiliae Christianae Supplements 35].
- Bonner, Gerald, „Augustine as Biblical Scholar", in: *The Cambridge History of the Bible*, Bd. 1, Peter R. Ackroyd (Hrsg.), Cambridge 1970, S. 541–563.
- Booth, Edward G.T., „St. Augustine's de Trinitate and Aristotelian and neo-Platonist Noetic", in: *Studia Patristica* 16 (1985), S. 487–490.
- Bordt, Michael, *Aristoteles' Metaphysik XII*, Darmstadt 2006 [Werkinterpretationen].
- Borsche, Tilmann, „Macht und Ohnmacht der Wörter, Bemerkungen zu Augustins ‚de magistro'", in: *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, Burkhard Mojsisch (Hrsg.), Amsterdam 1986 [Bochumer Studien zur Philosophie 3], S. 121–162. Kurz zitiert: Borsche, *Ohnmacht*.
- Bouman, Johan, *Augustinus, Die Theologie seiner Predigten über die Psalmen*, Sven Grosse (Hrsg.), Paderborn 2019.
- Boyle, Marjorie, „Sermo: Reopening the conversation in translating JN 1,1", in: *Vigiliae Christianae* 31 (1977), S. 161–168.
- Brachtendorf, Johannes, *Augustins ‚Confessiones'*, Darmstadt 2005. Kurz zitiert: Brachtendorf, *Confessiones*.
- Brachtendorf, Johannes, „Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit", in: *Gott und sein Bild, Augustins De trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, ders. (Hrsg.), Paderborn 2000, S. 155–172.
- Brachtendorf, Johannes, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus, Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in ‚De Trinitate'*, Hamburg 2000 [Paradeigmata 19]. Kurz zitiert: Brachtendorf, *Struktur*.
- Brittain, Charles, „Self-Knowledge in Cicero and Augustine (de trinitate X,5,7–10,16)", in: *Medioevo* 37 (2012), S. 107–137.

- Brown, Montague, „Augustine and Aristotle on Causality", in: *Augustine, Presbyter Factus Sum*, Joseph T. Lienhard, Earl C. Muller, Roland J. Teske (Hrsg.), New York 1993 [Collectanea Augustiniana], S. 465–476.
- Brown, Peter, *Augustinus von Hippo*, Frankfurt a. M. 1982.
- Brown, Raymond E., *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, Baltimore 1955.
- Brucker, Johann Jakob, *Historia critica philosophiae*, Bd. 3, Leipzig 1766.
- Bruckmann, Florian, *Die Schrift als Zeuge analoger Gottesrede*, *Studien zu Lyotard, Derrida und Augustinus*, Freiburg 2008. Kurz zitiert: Bruckmann, *Schrift*.
- Bruns, Christoph, „Christologischer Universalismus, Der Johannesprolog in der Wirklichkeitsdeutung des Origenes", in: *‚Im Anfang war der Logos', Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart*, Markus Enders (Hrsg.), Freiburg 2011 [Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 11], S. 7–46. Kurz zitiert: Bruns, *Johannesprolog*.
- Bruns, Christoph, *Trinität und Kosmos, Zur Gotteslehre des Origenes*, Münster 2003 [Adamantiana 3].
- Burrus, Virginia, „Carnal Excess: Flesh at the Limits of Imagination", in: *Journal of Early Christian Studies* 17/2 (2009), S. 247–265.
- Byers, Sarah, „Augustine and the Philosophers", in: *A Companion to Augustine*, Mark Vessey (Hrsg.), Chichester 2012, S. 175–187.
- Cameron, Michael, „Augustine and Scripture", in: *A Companion to Augustine*, Mark Vessey (Hrsg.), Chichester 2012, S. 200–214. Kurz zitiert: Cameron, *Scripture*.
- Cameron, Michael, „Transfiguration: Christology and the Roots of Figurative Exegesis in St. Augustine", in: *Studia Patristica* 33 (1997), S. 40–47.
- Carrier, Martin, *Wissenschaftstheorie zur Einführung*, Hamburg 2006.
- Cary, Phillip, *Outward Signs, The Powerlessness of External Things in Augustine's Thought*, Oxford 2008.
- Cassidy, Eoin, „Per Christum Hominem ad Christum Deum: Augustine's Homilies on John's Gospel", in: *Journal of early christian studies* 8 (2000), S. 122–143. Kurz zitiert: Cassidy, *Per Christum*.
- Chadwick, Henry, „Christian Platonism in Origen and Augustine", in: *Origeniana Tertia*, Richard Hanson, Henri Crouzel (Hrsg.), Rom 1985, S. 217–230.
- Christes, Johannes, „Christliche und heidnisch-römische Gerechtigkeit in Augustins Werk ‚de civitate dei'", in: *Rheinisches Museum für Philologie* 123 (1980), S. 164–177.
- Christiansen, Irmgard, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien*, Tübingen 1969 [Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 7].
- Clancy, Finbarr G., „The Cross in Augustine's Tractatus in Iohannem", in: *Studia Patristica* 33 (1997), S. 55–62.
- Comeau, Marie, *Saint Augustin exégète du Quatrième Évangile*, Paris 1930 [Études de théologie historique 14].

- Courcelle, Pierre, „Die Entdeckung des christlichen Neuplatonismus", in: *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart I*, Carl Andresen (Hrsg.), Darmstadt 1962 [Wege der Forschung 5], S. 126–181.
- Crouse, Robert, „In Aenigmate Trinitas: The Conversion of Philosophy in St Augustine's Confessions," in: *Dionysius* 11 (1985), S. 53–62.
- Crouse, Robert, „St. Augustine's De Trinitate: Philosophical Method", in: *Studia Patristica* 16 (1985), S. 501–510. Kurz zitiert: Crouse, *Method*.
- Cumont, Franz, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, Darmstadt 1989.
- Daley, Brain E., Art. „Incarnation", in: *Augustine through the Ages, An Encyclopedia*, Allan D. Fitzgerald (Hrsg.), Cambridge 1999, S. 445–447.
- Daley, Brian E., „The Giant's Twin Substances: Ambrose and the Christology of Augustine's Contra Sermonem Arianorum", in: *Augustine, Presbyter Factus Sum,* Joseph T. Lienhard, Earl C. Muller, Roland J. Teske (Hrsg.), New York 1993 [Collectanea Augustiniana], S. 477–495.
- Dassmann, Ernst, „Schriftverständnis und religiöse Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus", in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 87 (1978), S. 257–274.
- Dassmann, Ernst, „Überlegungen zu Augustins Vorträgen über das Johannesevangelium", in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 78 (1969), S. 257–282. Kurz zitiert: Dassmann, *Überlegungen*.
- Drecoll, Volker Henning (Hrsg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007. Kurz zitiert: *Augustin Handbuch*.
- Drecoll, Volker Henning, Art. „De spiritu et littera (Über den Geist und den Buchstaben)", in: *Augustin Handbuch*, Volker Henning Drecoll (Hrsg.), Tübingen 2007, S. 328–334.
- Drecoll, Volker Henning, Art. „Trinitätslehre", in: *Augustin Handbuch*, Volker Henning Drecoll (Hrsg.), Tübingen 2007, S. 446–461.
- Drecoll, Volker Henning, Art. „Zur Chronologie der Werke", in: *Augustin Handbuch*, Volker Henning Drecoll (Hrsg.), Tübingen 2007, S. 250–261.
- Derrida, Jacques, *Die Schrift und die Differenz*, Rodolphe Gasché (Übers.), Frankfurt a. M. 1976.
- Derrida, Jacques, *Grammatologie*, Hans-Jörg Rheinberger, Hanns Zischler (Übers.), Frankfurt a. M. 1974.
- Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen*, Fritz Jürß (Übers.), Stuttgart 2010.
- Dörrie, Heinrich, Art. „Neuplatoniker", in: *Der kleine Pauly, Lexikon der Antike in fünf Bänden*, Konrat Ziegler, Walther Sontheimer (Hrsg.), Bd. 4, München 1979, S. 84.
- Dörrie, Heinrich, „Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin", in: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Werner Beierwaltes (Hrsg.), Darmstadt 1969, S. 410–439.

- Domínguez, Patricio, *Augustins Philosophiebegriff, Fides und Ratio im Hinblick auf die Glücksfrage*, Paderborn 2016 [Augustinus – Werk und Wirkung 4].
- Drobner, Hubertus, *Lehrbuch der Patrologie*, Frankfurt a. M. 2004.
- Drobner, Hubertus (Einl. & Übers.), *„Für euch bin ich Bischof": Die Predigten Augustins über das Bischofsamt (Sermones 335/K, 339, 340, 340/A, 383 und 396)*, Würzburg 1993.
- Duchrow, Ulrich, *Sprachverständnis und Biblisches Hören bei Augustin*, Tübingen 1965 [Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 5]. Kurz zitiert: Duchrow, *Sprachverständnis*.
- Dunnington, Kent, „Intellectual Humility and the Ends of the Virtues: Conflicting Aretaic Desiderata", in: *Political Theology* 18/2 (2017), S. 95–114.
- Dünzl, Franz, *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche*, Freiburg 2011 [Grundlagen Theologie].
- Enders, Markus, „Das Wort Gottes als Schöpfungsmittler, Erkenntnisprinzip und Erlöser der Menschen, Augustinus' Auslegung des Johannesprologs", in: ders., *‚Im Anfang war der Logos', Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart*, Freiburg 2011 [Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 11], S. 47–67. Kurz zitiert: Enders, *Schöpfungsmittler*.
- Enders, Markus, „Kann Gott leiden? Zur Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes in der Theologie der Kirchenväter mit einem Ausblick auf das Mittelalter", in: *Internationale Katholische Zeitschrift ‚Communio'* 32 (2003), S. 451–464.
- Evans, Gillian R., „Augustine's Paradoxes", in: *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity,* L. Wickham, C. Bammel (Hrsg.), Leiden 1993 [Vigiliae Christianae, Supplements 19].
- Ferber, Rafael, *Zenons Paradoxien der Bewegung und die Struktur von Raum und Zeit*, Stuttgart 1995.
- Ferretter, Luke, „The Trace of the trinity: Christ and Difference in Saint Augustine's Theory of Language", in: *Literature and Theology* 12 (1998), S. 256–267.
- Fiedrowicz, Michael, *Prinzipien der Schriftauslegung in der alten Kirche*, Bern u. a. 1998 [Traditio christiana 10].
- Fiedrowicz, Michael, *Psalmus Vox Totius Christi, Studien zu Augustins ‚Enarrationes in Psalmos'*, Freiburg 1997.
- Fiedrowicz, Michael, *Theologie der Kirchenväter, Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion,* Freiburg 2007.
- Figal, Günter, *Nietzsche, Eine philosophische Einführung*, Stuttgart 1999.
- Fink, Eugen, *Studien zur Phänomenologie*, Den Haag 1966.
- Fischer, Norbert, *Augustins Philosophie der Endlichkeit, Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik*, Bonn 1987 [Mainzer philosophische Forschungen 28].
- Fischer, Norbert, „Vom Berühren der ewigen Wahrheit zu Augustins christlicher Umdeutung der neuplatonischen Mystik", in: *Acta Universitatis Carolinae / Theologica* 3 (2013), S. 34–67.

- Fitzgerald, Allan D., „Eucharist and culture in Ambrose and Augustine", in: *The Eucharist – its origins and contexts,* Bd. 2, *Patristic traditions, iconography,* David Hellholm, Dieter Sänger (Hrsg.), Tübingen 2017 [Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 376], S. 1211–1232.
- Fitzgerald, Allan D., „Introduction", in: *Homilies on the Gospel of John 1–40*, New York 2009, S. 13–36.
- Fitzgerald, Allan D., „Johannis evangelium tractatus", in: *Augustine through the Ages, An Encyclopedia*, ders. (Hrsg.), Cambridge 1999, S. 474–475.
- Fitzgerald, Allan D., „Speculum", in: *Augustine through the Ages, An Encyclopedia*, ders. (Hrsg.), Cambridge 1999, S. 812.
- Fladerer, Ludwig, *Augustinus als Exeget, Zu seinen Kommentaren des Galaterbriefes und der Genesis*, Wien 2010 [Sitzungsberichte 795; Veröffentlichungen der Kommission zur Herausgabe des Corpus der Lateinischen Kirchenväter 27].
- Flasch, Kurt, *Augustin*, Stuttgart 1980. Kurz zitiert: Flasch, *Augustin*.
- Flasch, Kurt, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart 2000.
- Flasch, Kurt, *Logik des Schreckens*, Mainz 1990 [Excerpta Classica 8]. Kurz zitiert: Flasch, *Schrecken*.
- Flasch, Kurt, „Nachwort", in: Augustinus, *De vera religione*, Wilhelm Thimme (Übers.), Stuttgart 1983, S. 215–230.
- Flasch, Kurt, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo, Das XI. Buch der Confessiones, Text – Übersetzung – Kommentar*, Frankfurt a. M. 1993.
- Fokin, Alexey, „St. Augustine's Paradigm: Ab Exterioribus ad Interiora, Ab Inferioribus ad Superiora in Western and Eastern Christian Mysticism", in: *European Journal for Philosophy of Religion* 7/2 (2015), S. 81–107.
- Fox, Robin Lane, *Augustinus, Bekenntnisse und Bekehrungen im Leben eines antiken Menschen*, Karin Schuler, Heike Schlatterer (Übers.), Stuttgart 2017.
- Förster, Guntram Matthias, „Ein universaler Heilsweg? Die Auseinandersetzung des hl. Augustinus mit Porphyrios in De civitate Dei X", in: *‚Lebendige Gemeinde', Beiträge aus biblischer, historischer, systematischer und praktischer Theologie*, Maria Neubrand (Hrsg.) Regensburg 2005 [Eichstätter Studien, N.F. 54], S. 284–313. Kurz zitiert: Förster, *Heilsweg*.
- Förster, Hans, „Überlegungen zur Grammatik von Joh 8,25 im Lichte der handschriftlichen Überlieferung", in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 107/1 (2016), S. 1–29.
- Frances, Stefano, „Lordship Over Weakness: Christ's Graced Humanity as Locus of Divine Power in Augustine's Tractates on the Gospel of John", in: *Augustinian Studies* 16 (1985), S. 1–19. Kurz zitiert: Frances, *Lordship*.
- Frank, Erich, „Augustin und das griechische Denken", in: *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart I*, Carl Andresen (Hrsg.), Darmstadt 1962 [Wege der Forschung 5], S. 182–197.
- Freeman, Curtis W., „Figure and History: A Contemporary Reassessment of Augustine's Hermeneutic", in: *Augustine, Presbyter Factus Sum*, Joseph T. Lienhard,

Earl C. Muller, Roland J. Teske (Hrsg.), New York 1993 [Collectanea Augustiniana], S. 319–329.
- Frevel, Christian, „Vom bleibenden Recht des Textes vergangen zu sein: Wie tief gehen die Anfragen an die historisch-kritische Exegese?“ in: *Gottesbilder und Menschenbilder, Studien zu Anthropologie und Theologie im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 2016, S. 1–45.
- Fries, Thomas, *Eucharistische Spiritualität bei Augustinus von Hippo*, Würzburg 2016 [Cassiciacum 53]. Kurz zitiert: Fries, *Eucharistie*.
- Fuhrer, Therese, „Der Begriff veri simile bei Cicero und Augustin“, in: *Museum Helveticum* 50 (1993), S. 107–125.
- Fuhrer, Therese, „Die Platoniker und die civitas dei (zu Aug. civ. 8–10)“, in: *Studia Patristica* 33 (1997), S. 83–87.
- Fuhrer, Therese, „Die Schöpfung als Modus göttlicher Rede, Augustin über Religion und Hermeneutik“, in: *Von Rom nach Bagdad, Bildung und Religion von der römischen Kaiserzeit bis zum klassischen Islam*, Peter Gemeinhardt, Sebastian Günther (Hrsg.), Tübingen 2013, S. 219–243.
- Fuhrer, Therese, Art. „Frühschriften“, in: *Augustin Handbuch*, Volker Henning Drecoll (Hrsg.), Tübingen 2007, S. 261–275.
- Fuhrer, Therese, „Hermeneutik und Metaphysik, Augustin über die Arbitrarität von Sprache“, in: *Spiritus et Littera, Festschrift zum 80. Geburtstag von Cornelius Petrus Mayer OSA*, Würzburg 2009 [Cassiciacum – Res et Signa 6], S. 129–150. Kurz zitiert: Fuhrer, Hermeneutik.
- Fuhrer, Therese, „Skeptizismus und Subjektivität, Augustins antiskeptische Argumentation und das Konzept der Verinnerlichung“, in: *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, Reto Luzius Fetz, Roland Hagenbüchle, Peter Schulz (Hrsg.), Bd. 1, Berlin 1998 [European Cultures 11,1], S. 321–337.
- Fürst, Alfons, Art. „Origenes“, in: *Augustinus-Lexikon*, Cornelius Mayer u. a. (Hrsg.), Bd. 4, Basel 2012–2018, Sp. 380–388.
- Fürst, Alfons, *Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus*, Berlin, Boston 2011 [Arbeiten zur Kirchengeschichte 115]. Kurz zitiert: Fürst, *Origenes*.
- Gadamer, Hans-Georg, *Der Anfang der Philosophie*, Stuttgart 1996.
- Gadamer, Hans-Georg, „Reflexionen über das Verhältnis von Religion und Wissenschaft“, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Tübingen 1993, S. 156–162.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1975.
- Gaiser, Konrad, *Platons ungeschriebene Lehre*, *Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1963.
- Gässler, Gregor Fidelis, *Der Ordo-Gedanke unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus und Thomas von Aquino*, Sankt Augustin 1994 [Academia-Hochschulschriften, Philosophie 5].

- Geerlings, Wilhelm, *Christus Exemplum, Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*, Mainz 1978 [Tübinger theologische Studien 13].
- Geerlings, Wilhelm, „Die Christologie Augustins, Zum Stand der Forschung", in: *Internationales Symposion über den Stand der Augustinus-Forschung*, Cornelius Mayer, Karl Heinz Chelius (Hrsg.), Würzburg 1989 [Cassiciacum 39,1], S. 219–230.
- Gerhardt, Volker, *Der Sinn des Sinns*, München 2015.
- Grondin, Jean, *Kant zur Einführung*, Hamburg 1994.
- Grosse, Sven, „Unglaubliche Demut, Das Paradox der Christologie bei Augustin", in: *Theologie und Philosophie* 94 (2019), S. 481–497.
- Greiner, Susanne, „Hinführung", in: *Aurelius Augustinus, Kommentar zum Johannesevangelium*, Susanne Greiner (Hrsg. & Übers.), Freiburg 2016 [Christliche Meister 63], S. 9–35.
- Greshake, Gisbert, *Der dreieine Gott, Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 1997.
- Hadot, Pierre, „Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide", in: *Revue des Études Grecques* 74 (1961), S. 423–438.
- Hadot, Pierre, „Metaphysik des Porphyrios", in: *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Clemens Zintzen (Hrsg.), Darmstadt 1987 [Wege der Forschung 436], S. 208–237.
- Hagenbüchle, Roland, *Das Paradox, Eine Herausforderung des abendländlichen Denkens*, Würzburg 2002.
- Hager, Fritz-Peter, *Der Geist und das Eine, Untersuchungen zum Problem der Wesensbestimmung des höchsten Prinzips als Geist oder als Eines in der griechischen Philosophie*, Bern 1970 [Noctes Romanae 12].
- Halfwassen, Jens, *Der Aufstieg zum Einen*, Stuttgart 1992 [Beiträge zur Altertumskunde 9].
- Halfwassen, Jens, „Die Einheit als Einheit und Dreiheit, Zur Prinzipienlehre Jamblichs", in: *Rheinisches Museum für Philologie* 139 (1996), S. 52–83.
- Halfwassen, Jens, „Neuplatonismus und Christentum", in: *Kaiser Julian ‚Apostata' und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*, Christian Schäfer (Hrsg.), Berlin 2008, S. 1–15.
- Halfwassen, Jens, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004.
- Hannam, Walter A., „Nodo unitatis et caritatis: The Structure and Argument of Augustine's De Doctrina Christiana", in: *Florilegium* 15 (1998), S. 145–165.
- Hardy, Richard P., *Actualité de la Révélation divine, Une Étude des ‚Tractatus in Iohannis Euangelium' de Saint Augustin*, Paris 1974 [Théologie historique 28]. Kurz zitiert: Hardy, *Actualité*.
- Hardy, Richard P., „The Incarnation and Revelation in Augustine's Tractatus in Iohannis Evangelium", in: *Église et Théologie* 3 (1972), S. 193–220. Kurz zitiert: Hardy, *Incarnation*.
- Harmless, William J., „Baptism", in: *Augustine Through the Ages, An Encyclopedia*, Allan D. Fitzgerald (Hrsg.), Cambridge 1999, S. 83–91.

- Harnack, Adolf von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 Bände, Darmstadt 1964.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 16. Aufl., Tübingen 1986.
- Heintz, Michael, „The Immateriality and Eternity of the Word in St. Augustine's Sermons on the Prologue of John's Gospel", in: *Augustine, Presbyter Factus Sum*, Joseph T. Lienhard, Earl C. Muller, Roland J. Teske. (Hrsg.), New York 1993 [Collectanea Augustiniana], S. 393–402.
- Heitsch, Ernst, „Logischer Zwang und die Anfänge der Beweistechnik", in: *Werte der Antike*, Friedrich Hoermann (Hrsg.), München 1975, S. 5–25.
- Henry, Paul, *Plotin et l'Occident*, Louvain 1934 [Spicilegium sacrum Lovaniense 15].
- Hilberath, Bernd Jochen, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean"*, Innsbruck, Wien 1986 [Innsbrucker theologische Studien 17].
- Hildebrand, Stephan M., „The Letter Kills but the Spirit Gives Life: Romans 7 in the Early Works of Augustine and in Rufinus's Translation of Origen's Commentary", in: *Augustinian Studies* 31/1 (2000), S. 19–39.
- Hinz, Andreas, *Zeit als Bildungsaufgabe in theologischer Perspektive*, Schwäbisch-Gmünd 2002 [Forum Theologie und Pädagogik 6].
- Hofmann, Frank, *Wie redet Gott mit uns? Der Begriff ‚Wort Gottes' bei Augustin, Martin Luther und Karl Barth*, Zürich 2009. Kurz zitiert: Hofmann, *Wort*.
- Höffe, Otfried, *Aristoteles*, 3. Aufl., München 2006.
- Hoffmann, Andreas, „Einleitung", in: Augustinus, *de utilitate credendi*, *Über den Nutzen des Glaubens*, ders. (Übers.), Freiburg 1992 [Münsterische Beiträge zur Theologie 58], S. 7–75.
- Hölscher, Ludger, *Die Realität des Geistes, Eine phänomenologische Neubegründung der Argumente Augustins für die geistige Substantialität der Seele*, Heidelberg 1999 [Reihe Philosophie und realistische Phänomenologie 9].
- Homberger, Dietrich, *Sachwörterbuch zur Sprachwissenschaft,* Stuttgart 2000.
- Hoping, Helmut, *Jesus aus Galiläa, Messias und Gottes Sohn*, Freiburg 2019.
- Hoping, Helmut, „Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. über das Judentum, Bemerkung aus aktuellem Anlass", in: *Internationale Katholische Zeitschrift ‚Communio'* 47/6 (2018), S. 618–631.
- Hoping, Helmut, „Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum", in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Peter Hünermann, Bernd Jochen Hilberath (Hrsg.), Bd. 3, Freiburg 2005, S. 695–831.
- Hoping, Helmut, „‚Und das Wort ist Fleisch geworden.' (Joh 1,14), Das inkarnierte Subjekt und die Menschwerdung Gottes", in: *Zukunft aus der Geschichte Gottes, Theologie im Dienst an einer Kirche für morgen*, Guido Bausenhart, Margit Eckholt, Linus Hauser (Hrsg.), Freiburg 2014, S. 314–340.
- Hoping, Helmut, *Weisheit als Wissen des Ursprungs, Philosophie in der „Summa contra gentiles" des Thomas von Aquin*, Freiburg, Basel, Wien 1997.

- Horn, Christoph, „Augustins Philosophie der Zahlen", in: *Revue des Études Augustiniennes* 40 (1994), S. 389–415.
- Horn, Christoph, „In welchem Sinn erhält Metaphysik Lambda eine Theologie?", in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 1 (2002), S. 28–49.
- Houghton, H.A.G., „Augustine's Adoption of the Vulgate Gospels", in: *New Testament Studies* 54/3 (2008), S. 450–464. Kurz zitiert: Houghton, *Adoption*.
- Houghton, H.A.G., *Augustine's Citations and Text of the Gospel according to John,* Birmingham 2006.
- Houghton, H.A.G., *Augustine's Text of John, Patristic Citations and Latin Gospel Manuscripts*, Oxford 2008 [Oxford Early Christian Studies]. Kurz zitiert: Houghton, *Text*.
- Jamme, Christoph, *Gott an hat ein Gewand, Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1991.
- Jansen, Bernhard, „Zur Lehre des hl. Augustinus von dem Erkennen der Rationes aeternae", in: *Aurelius Augustinus, Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestag des hl. Augustinus*, Martin Grabmann, Joseph Mausbach (Hrsg.), Köln 1930 [Münsterische Beiträge zur Theologie 11], S. 111–136.
- Johnson, Keith E., „Augustine's 'Trinitarian' Reading of John 5: A Model for the Theological Interpretation of Scripture?", in: *Journal of the Evangelical Theological Society* 52/4 (2009), S. 799–810.
- Jordan, Mark D., „Words and Word: Incarnation and Signification in Augustine's de doctrina christiana", in: *Augustinian Studies* 11 (1980), S. 177–196. Kurz zitiert: Jordan, *Words*.
- Jürgasch, Thomas, „Dichtung als Wahrheit? Wahrheit als Dichtung? Philosophisches und Poetisches in der Vita Plotini des Porphyrios", in: *International Yearbook for Hermeneutics* 13 (2014), S. 52–62.
- Jürgasch, Thomas, *Theoria versus Praxis? Zur Entwicklung eines Prinzipienwissens im Bereich der Praxis in Antike und Spätantike*, Berlin, Boston 2013.
- Kahnert, Klaus, *Entmachtung der Zeichen, Augustin über Sprache,* Amsterdam, Philadelphia 2000 [Bochumer Studien zur Philosophie 29].
- Kannengiesser, Charles, *Handbook of Patristic Exegesis, The Bible in Ancient Christianity*, Leiden, Boston 2004 [The bible in ancient christianity 1,2].
- Kany, Roland, *Augustins Trinitätsdenken*, Tübingen 2007 [Studien und Texte zu Antike und Christentum 22]. Kurz zitiert: Kany, *Trinität*.
- Kasper, Walter, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982 [Das Glaubensbekenntnis der Kirche 1].
- Kenyon, Erik, *Augustin and the Dialogue*, Cambridge 2018.
- Kleffmann, Tom, *Die Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont, Eine Interpretation Augustins, Luthers und Hamanns*, Tübingen 1994 [Beiträge zur historischen Theologie 86].

- Koch, Josef, „Augustinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter", in: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Werner Beierwaltes (Hrsg.), Darmstadt 1969 [Wege der Forschung 197], S. 317–342.
- Körner, Franz, „Abstraktion oder Illumination? Das ontologische Problem der augustinischen Sinneserkenntnis", in: *Recherches Augustiniennes* 2 (1962), S. 81–109.
- Körner, Franz, „Deus in homine videt, Das Subjekt des menschlichen Erkennens nach der Lehre Augustins", in: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 64 (1956), S. 166–217. Kurz zitiert: Körner, *deus*.
- Körtner, Ulrich H.J., *Einführung in die theologische Hermeneutik*, Darmstadt 2006.
- Krämer, Hans Joachim, *Arete bei Platon und Aristoteles, Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie,* Amsterdam 1967.
- Krämer, Hans Joachim, *Der Ursprung der Geistmetaphysik, Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1967.
- Krämer, Hans Joachim, „Zur geschichtlichen Stellung der aristotelischen Metaphysik" in: *Kant-Studien* 58 (1967), S. 313–354.
- Kreuzer, Johann, *Augustin zur Einführung*, Hamburg 2005. Kurz zitiert: Kreuzer, *Augustin*.
- Kuhlmann, Wolfgang, *Reflexive Letztbegründung, Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg, München 1985.
- Kutschera, Franz von, *Platons Parmenides*, Berlin 1995.
- La Bonnardière, Anne-Marie, *Recherches de chronologie augustinienne*, Paris 1965 [Collection des études augustiniennes, Série Antiquité 23].
- Laarmann, Matthias, „Transsubstantiation, Begriffsgeschichtliche Materialien und bibliographische Notizen", in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 41 (1999), S. 119–150.
- Ladner, Gerhart B., „St. Augustine's Conception of the Reformation of Man to the Image of God", in: *Augustinus Magister (Congrès International Augustinien, Paris, 21–24 septembre 1954)*, Bd. 2, Paris 1954, S. 867–878.
- Lamirande, Émilien, „L'actualité des ‚Tractatus in Iohannem' de saint Augustin", in: *Église et Théologie* 6 (1975), S. 175–193.
- Lang, Bernhard, „Die Bibelkommentare der Kirchenväter (ca. 200–600), Kleines Kompendium mit Forschungsstand und Beispieltexten", in: *Kommentare in Recht und Religion*, David Kästle, Nils Jansen (Hrsg.), Tübingen 2014, S. 57–97.
- Lawless, George, „Desiderium sinus cordis est: Biblical resonances in Augustine's 'Tractatus in Evangelium Iohannis' 40, § 10", in: *Augustiniana* 48 (1998), S. 305–329.
- Le Landais, Maurice, „Deux années de prédication de Saint Augustin: Introduction à la lecture de l'In Iohannem", in: *Études Augustiniennes*, Paris 1953 [Théologie 28], S. 9–95.

- Lechner, Odilo, *Ideen und Zeit in der Metaphysik Augustins*, München 1964 [Salzburger Studien zur Philosophie 5].
- Lettieri, Gaetano, Art. „De Doctrina christiana", in: *Augustin Handbuch*, Volker Henning Drecoll (Hrsg.), Tübingen 2007, S. 377–393.
- Levin, Christoph, *Das Alte Testament*, München 2006.
- Lichner, Miloš, „Saint Augustine's 80th homily on the Gospel of John, Text Analysis as a Contribution to the Debate on Understanding Baptism", in: *Studia Nauk Teologicznych* 13 (2018), S. 197–214.
- Loewen, Howard J., „The use of scripture in Augustine's Theology", in: *Scottish Journal of Theology* 34 (1981), S. 201–224. Kurz zitiert: Loewen, *scripture*.
- Loewenich, Walther von, *Die Eigenart von Luthers Auslegung des Johannesprologs*, München 1969.
- Lorenz, Rudolf, „Die Wissenschaftslehre Augustins", in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 67 (1955/1956), S. 29–60. Kurz zitiert: Lorenz, *Wissenschaft*.
- Lorenz, Rudolf, „Gnade und Erkenntnis bei Augustinus", in: *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart II*, Carl Andresen (Hrsg.), Darmstadt 1981 [Wege der Forschung 5], S. 43–125. Kurz zitiert: Lorenz, *Gnade*.
- Löhr, Winrich, „Christianity as Philosophy: Problems and Perspectives of an Ancient Intellectual Project", in: *Vigiliae Christianae* 64 (2010), S. 160–188.
- Lössl, Josef, „Augustinus – Exeget oder Philosoph? Schriftgebrauch und biblische Hermeneutik in De uera religione", in: *Wissenschaft und Weisheit* 56 (1993), S. 97–114.
- Lössl, Josef, *Intellectus Gratiae, Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo*, Leiden, New York, Köln 1997 [Vigiliae Christianae, Supplements 38]. Kurz zitiert: Lössl, *Gratia*.
- Lössl, Josef, „Religio, Philosophia und Pulchritudo: Ihr Zusammenhang nach Augustinus, De vera religione", in: *Vigiliae Christianae* 47/4 (1993), S. 363–373.
- Löwith, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953.
- Lubac, Henri de, *Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn, Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*, Rudolf Voderholzer (Übers.), Freiburg 1999 [Theologia romanica 23].
- Luther, Susanne, „Augustinus (354–430): Vom rechten Verständnis der Heiligen Schrift", in: *Studienbuch Hermeneutik, Bibelauslegung durch die Jahrhunderte als Lernfeld der Textinterpretation, Portraits – Modelle – Quellentexte*, dies., Ruben Zimmermann (Hrsg.), Gütersloh 2014, S. 110–119.
- Markus, R.A., „Saint Augustine on Signs", in: *Phronesis* 2 (1957), S. 60–82.
- Marrou, Henri, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, Paderborn 1992. Kurz zitiert: Marrou, *Augustinus*.
- Massie, Alban, „Augustinus, die Manichäer und das Essen von Fleisch", Peter Henrici (Übers.), in: *Internationale katholische Zeitschrift ‚Communio'* 47/4 (2018), S. 376–385.

- Matthews, Gareth, „Augustine on Reading Scripture as Doing Philosophy", in: *Augustinian Studies* 39/2 (2008), S. 145–162.
- Matthews, Gareth, „Knowledge and Illumination", in: *Cambridge Companion to Augustine*, Eleonore Stump, Norman Kretzmann (Hrsg.), Cambridge 2001, S. 171–185.
- Maxsein, Anton, *Philosophia Cordis, Das Wesen der Personalität bei Augustinus*, Salzburg 1965 [Neues Forum].
- Mayer, Cornelius Petrus, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, I. Teil, Würzburg 1969 [Cassiciacum 24,1]. Kurz zitiert: Mayer, *Zeichen I*.
- Mayer, Cornelius Petrus, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, II. Teil, Würzburg 1974 [Cassiciacum 24,2]. Kurz zitiert: Mayer, *Zeichen II*.
- Mayer, Cornelius, „Die Zeichen und die Bekehrung Augustins in den Confessiones", in: *Augustiniana* 19 (1969), S. 5–13.
- Mayer, Cornelius Petrus, Art. „Doctrina", in: *Augustinus-Lexikon*, Cornelius Mayer u. a. (Hrsg.), Bd. 2, Basel 1996–2002, Sp. 534–551.
- Mayer, Cornelius, „Paradigma neuzeitlicher Augustinuskritik, Kurt Flaschs Einführung in das Denken Augustins", in: *Internationales Symposion über den Stand der Augustinus-Forschung*, Cornelius Mayer, Karl Heinz Chelius (Hrsg.), Würzburg 1989 [Cassiciacum 39,1], S. 231–245.
- Mayer, Cornelius Petrus, „Prinzipien der Hermeneutik Augustins und daraus sich ergebende Probleme", in: *Forum Katholische Theologie* 1 (1985), S. 197–211.
- Mayer, Cornelius, „‚Res per signa' Der Grundgedanke des Prologs in Augustins Schrift De doctrina christiana und das Problem seiner Datierung", in: *Revue des études augustiniennes* 20 (1974), S. 100–112.
- Mayer, Cornelius, „Signifikationshermeneutik im Dienst der Daseinsauslegung, Die Funktion der Verweisung in den Confessiones X–XIII", in: *Augustiniana* 24 (1974), S. 21–74. Kurz zitiert: Mayer, *Signifikationshermeneutik*.
- Mees, Michael, *Die frühe Rezeptionsgeschichte des Johannesevangeliums, Am Beispiel von Textüberlieferung und Väterexegese*, Georg Scheuermann, Andreas-P. Alkofer (Hrsg.), Würzburg 1994 [Forschung zur Bibel 72].
- Mesch, Walter, Art. „Einheit", in: *Platon Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, Christoph Horn, Jörn Müller, Joachim Söder (Hrsg.), Stuttgart 2009, S. 266–271.
- Milewski, Douglas, „Augustine's 124 Tractates on the Gospel of John: The Status Quaestionis and the State of Neglect", in: *Augustinian Studies* 33/1 (2002), S. 61–77.
- Milewski, Douglas, *Nos locus Dei sumus, Augustine's Exegesis and Theology of John 17 in the Light of In Evangelium Iohannis Tractatus CIV–CXI*, Rom 2000. Kurz zitiert: Milewski, *Exegesis*.
- Mojsisch, Burkhard, „Nachwort", in: Augustinus, *de magistro*, ders. (Hrsg. & Übers.), Stuttgart 1998, S. 143–154.

- Müller, Christof, „Krisenzeiten, Augustinische Impulse für die Welt und die Kirche von heute", in: *Augustinus, Ein leidenschaftlicher Gottsucher*, Bernhard Kirchgessner (Hrsg.), St. Ottilien 2013, S. 147–178.
- Müller, Hildegund, Art. „Iohannis euangelium tractatus CXXIV", in: *Augustinus-Lexikon*, Cornelius Mayer u. a. (Hrsg.), Bd. 3, Basel 2004–2010, Sp. 704–730. Kurz zitiert als: Müller, *tractatus*.
- Neer, Joost van, „Language and Scripture as Structuring Principles of Augustine's Sermones 186 and 187", in: *Augustiniana* 63 (2013), S. 189–229.
- Noronha Galvao, Henrique de, „Weisheitschristologie und Weisheitspneumatologie bei Augustinus, Eine Untersuchung der Tractatus in Iohannis Evangelium", in: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt,* Bd. 1, Walter Baier u. a. (Hrsg.), Berlin 1985, S. 651–666.
- Norris, John, „Augustine and Sign in Tractatus in Iohannis Euangelium", in: *Augustine, Biblical Exegete*, Joseph C. Schnaubelt, Frederick Van Fleteren (Hrsg.), New York 2004 [Collectanea Augustiniana], S. 215–231. Kurz zitiert: Norris, *sign*.
- Norris, John, „The Theological Structure of Augustine's Exegesis in the Tractatus in Euangelium Ioannis", in: *Augustine, Presbyter Factus Sum*, Joseph T. Lienhard, Earl C. Muller, Roland J. Teske (Hrsg.), New York 1993 [Collectanea Augustiniana], S. 385–394. Kurz zitiert: Norris, *structure*.
- O'Collins, Gerald, „The Inspiring Power of Scripture: Three Case Studies", in: *Irish Theological Quarterly* 79/3 (2014), S. 266–273.
- O'Daly, Gerard J.P., „Thinking through History: Augustine's Method in the City of God and its Ciceronian Dimension", in: *Augustinian Studies* 30/2 (1999), S. 45–57.
- Oehler, Klaus, *Der Unbewegte Beweger des Aristoteles*, Frankfurt a. M. 1984 [Philosophische Abhandlungen 52].
- Oeming, Manfred, *Biblische Hermeneutik*, Darmstadt 2010.
- O'Meara, Dominic, „The hierarchical ordering of reality", in: *The Cambridge Companion to Plotinus*, Lloyd P. Gerson (Hrsg.), Cambridge 1996, S. 66–81.
- O'Meara, John, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris 1959.
- Oort, Johannes van, Art. „Iudaeos (Aduersos-)", in: *Augustinus-Lexikon*, Cornelius Mayer u. a. (Hrsg.), Bd. 3, Basel 2004–2010, Sp. 792–796.
- Pelikan, Jaroslav, „Canonica Regula, The Trinitarian Hermeneutics of Augustin", in: *Proceedings of the PMR Conference, Annual Publications of the Patristic, Medieval and Renaissance Conference* 12/13 (1987/88), S. 17–29.
- Pérez Paoli, Ubaldo Ramón, *Der plotinische Begriff von Hypostasis und die augustinische Bestimmung Gottes als Subiectum*, Würzburg 1990 [Cassiciacum 41]. Kurz zitiert: Pérez Paoli, *Hypostasis*.
- Perler, Othmar, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt*, Freiburg (i.d.Schw.) 1931 [Studia Friburgensia].

- Pintaric, Drago, *Sprache und Trinität, Semantische Probleme in der Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Salzburg, München 1983.
- Pohlenz, Max, *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa*, Göttingen 1938/39 [Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Fachgruppe 1, N.F. 3,6].
- Pohlenz, Max, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1959. Kurz zitiert: Pohlenz, *Stoa*.
- Pollmann, Karla, *De Doctrina Christiana, Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustins de doctrina christiana*, Freiburg (i.d.Schw.) 1996 [Paradosis 41]. Kurz zitiert: Pollmann, *Doctrina*.
- Polman, Andries D.R., *The Word of God according to St. Augustine*, London 1961. Kurz zitiert: Polman, *word*.
- Pope, Hugh „Saint Augustine's Tractatus in Johannem: A neglected Classic", in: *The Ecclesiastical Review* 49 (1913), S. 161–172.
- Raffelt, Albert, „‚profectus sum abs te in regionem longinquam' (conf. 4,30), Das Gleichnis vom ‚verlorenen Sohn' in den Confessiones des Aurelius Augustinus", in: *Theologie und Glaube* 93 (2003), S. 208–222.
- Rahner, Hugo, *Symbole der Kirche, Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964.
- Rahner, Karl, „Zur Theologie des Symbols", in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, *Neuere Schriften*, Einsiedeln, Zürich, Köln 1960, S. 275–311.
- Rappé, Charles J., *Porphyry and the Platonic-Aristotelian Tradition*, Freiburg 2002.
- Ratzinger, Joseph, „Das Christentum – die wahre Religion?", Vortrag an der Sorbonne, Paris, 27. November 1999, in: ders., *Glaube – Wahrheit – Toleranz, Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, S. 131–147.
- Ratzinger, Joseph, *Der Geist der Liturgie, Eine Einführung*, Freiburg 2000/2013.
- Ratzinger, Joseph, „Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie", in: *Theologische Quartalschrift* 14 (1968), S. 257–282.
- Ratzinger, Joseph, *Einführung in das Christentum*, 11. Aufl., München 2011.
- Ratzinger, Joseph, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, 6. Aufl., Regensburg 1990 [Kleine katholische Dogmatik 9].
- Ratzinger, Joseph, „Glaube, Vernunft und Universität, Erinnerungen und Reflexionen" [Regensburger Rede], Regensburg, 12. September 2006, in: ders., *Glaube und Vernunft, Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg 2006, S. 11–32.
- Ratzinger, Joseph, *Glaube – Wahrheit – Toleranz, Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003.
- Ratzinger, Joseph, Benedikt XVI., „Gnade und Berufung ohne Reue, Anmerkungen zum Traktat ‚De Iudaeis'", in: *Internationale Katholische Zeitschrift ‚Communio'* 47/4 (2018), S. 387–406.
- Ratzinger, Joseph, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Gerhard Ludwig Müller (Hrsg.), Freiburg 2011 [Gesammelte Schriften 1].

- Ratzinger, Joseph, Flores D'Arcais, Paolo, *Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus*, Berlin 2006.
- Raveaux, Thomas, Art. „Augustinus und die Juden", in: *Augustin Handbuch*, Volker Henning Drecoll (Hrsg.), Tübingen 2007, S. 212–217.
- Raveaux, Thomas, „Das Judenbild bei Augustinus", in: *Augustinus – Christentum – Judentum, Ausgewählte Stationen einer Problemgeschichte, Beiträge des 13. Würzburger Augustinus-Studientages vom 12./13. November 2015*, Würzburg 2013 [Cassiciacum 39, Res et Signa 13], S. 49–79.
- Reckermann, Alfons, *Den Anfang denken,* Bd. 3, *Vom Hellenismus zum Christentum*, Hamburg 2011.
- Rettig, John W., „Introduction", in: *St. Augustine, Tractates on the Gospel of John 1–10*, ders. (Übers.), Washington 1988, S. 3–32.
- Ritter, Joachim, *Mundus Intelligibilis, Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, Frankfurt a. M. 1937 [Philosophische Abhandlungen 6]. Kurz zitiert: Ritter, *mundus*.
- Roles, Heinrich, „Augustins theologische Auffassung vom Schriftwort im Allgemeinen und vom Johannesevangelium im Besonderen auf Grund seiner Johannestraktate", in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 42 (1931), S. 189–201. Kurz zitiert: Roles, *Schriftwort*.
- Romele, Alberto, „The ineffectiveness of hermeneutics, Another Augustine's legacy in Gadamer", in: *International Journal of Philosophy and Theology* 75/5 (2015), S. 422–439.
- Rorty, Richard, Vattimo, Gianni, Zabala, Santiago, „Die Zukunft der Religion nach der Metaphysik", in: Rorty, Richard, Vattimo, Gianni, *Die Zukunft der Religion*, Santiago Zabala (Hrsg.), Michael Adrian, Nora Fröhder (Übers.), Frankfurt a. M. 2006, S. 67–99.
- Roth, Uli, *Gnadenlehre*, Paderborn 2013 [Gegenwärtig Glauben Denken 8].
- Ruhstorfer, Karlheinz, „Adieu, Derridas Gott und der Anfang des Denkens", in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 51 (2004), S. 123–158.
- Ruhstorfer, Karlheinz, „Die Platoniker und Paulus, Augustins neue Sicht auf das Denken, Wollen und Tun der Wahrheit", in: *Die Confessiones des Augustinus von Hippo, Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern*, Freiburg 1998, S. 284–341. Kurz zitiert: Ruhstorfer, *Platoniker*.
- Ruhstorfer, Karlheinz, „Die Quelle des Glaubens und Denkens, Zum theologischen Ort der Heiligen Schrift heute", in: *Geist im Buchstaben?*, Thomas Söding (Hrsg.), Freiburg 2007 [Quaestiones disputatae 22], S. 98–149. Kurz zitiert: Ruhstorfer, *Quelle*.
- Ruhstorfer, Karlheinz, „Humane Relevanz, Zur bleibenden Bedeutung der klassischen Trinitätslehre (Thomas von Aquin) angesichts einer aktuellen Kontroverse", in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 3 (2004), S. 45–57.

- Ruhstorfer, Karlheinz, *Konversionen, Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus*, Paderborn 2004. Kurz zitiert: Ruhstorfer, *Konversionen*.
- Ruhstorfer, Karlheinz, „Offenbarung – Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog", in: *Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog*, Hans-Joachim Höhn, Saskia Wendel, Gregor Reimann (Hrsg.), Freiburg 2021 [Quaestiones disputatae 314], S. 381–399.
- Runia, David T., „A Brief History of the Term Kosmos Noétos from Plato to Plotinus", in: *Traditions of Platonism, Essays in Honour of John Dillon*, John J. Cleary, Ashgate 1999, S. 151–171.
- Sartre, Jean-Paul, *Ist der Existentialismus ein Humanismus? Drei Essays*, Frankfurt a. M. 1989.
- Saussure, Ferdinand de, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Herman Lommel (Übers.), Peter von Polenz (Hrsg.), Berlin 1967.
- Schaber, Johannes, „Zur philosophischen Aktualität der augustinischen Trinitätslehre, Martin Heidegger und Augustinus", in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 47 (1997), S. 385–407.
- Schäublin, Christoph, „Zur paganen Prägung der christlichen Exegese", in: *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Johannes van Oort, Ulrich J. Wickert (Hrsg.), Kampen 1992, S. 148–173.
- Scheel, Otto, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, Leipzig 1901.
- Schildenberger, Johannes, „Gegenwartsbedeutung exegetischer Grundsätze des hl. Augustinus", in: *Augustinus Magister (Congrès International Augustinien, Paris, 21–24 septembre 1954)*, Bd. 2, Paris 1954, S. 677–690.
- Schindler, Alfred, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen 1965 [Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 4]. Kurz zitiert: Schindler, *Wort*.
- Schirner, Rebekka, „Interpretationum varietas non in rebus, sed in verbis, Die Zeichenlehre Augustins als Normenhorizont seiner ‚Übersetzungskritik'", in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 58 (2015), S. 89–111.
- Schmaus, Michael, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Münster 1927.
- Schmid, Josef, Art. „Exegese", in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Josef Höfer, Karl Rahner (Hrsg.), Bd. 3, Freiburg 1959, Sp. 1273–1278.
- Schmitt, Alois, „Mathematik und Zahlenmystik", in: *Aurelius Augustinus, Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestag des hl. Augustinus*, Martin Grabmann, Joseph Mausbach (Hrsg.), Köln 1930 [Münsterische Beiträge zur Theologie 11], S. 353–366.
- Schmitz, Hermann, *Die Ideenlehre des Aristoteles,* Bd. 2, *Platon und Aristoteles*, Bonn 1985.

- Schneider, Rudolf, *Seele und Sein, Ontologie bei Augustin und Aristoteles*, Stuttgart 1957 [Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, N.F. 6]. Kurz zitiert: *Schneider, Ontologie*.
- Schockenhoff, Eberhard, „Der lange Schatten des Augustinus – oder: Was heißt menschenwürdige Sexualität?", in: *Internationale katholische Zeitschrift ‚Communio'* 41 (2012), S. 197–212.
- Schockenhoff, Eberhard, „Wider die Sexlust" in: *Christ & Welt* Nr. 19, 2. Mai 2019, S. 5.
- Schockenhoff, Eberhard, *Zum Fest der Freiheit, Theologie des christlichen Handelns bei Origenes*, Mainz 1990 [Tübinger Theologische Studien 33].
- Scholz, Heinrich, *Abriss der Geschichte der Logik*, 2. Aufl., Freiburg 1959.
- Schöpf, Alfred, *Wahrheit und Wissen, Die Begründung der Erkenntnis bei Augustin*, München 1965 [Epimeleia 2]. Kurz zitiert: Schöpf, *Wissen*.
- Schreckenberg, Heinz, Art. „Exegese I (heidnisch, Griechen u. Römer)", in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Theodor Klauser (Hrsg.), Bd. 6, Stuttgart 1966, Sp. 1174–1194.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, „Augustinus und die kontemplative Form der Schriftauslegung", in: *Augustinus, Ein leidenschaftlicher Gottsucher*, Bernhard Kirchgessner (Hrsg.), St. Ottilien 2013, S. 93–113.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, „‚Damit die Bibel nicht ein Wort der Vergangenheit bleibt' – Historische Kritik und geistige Schriftauslegung", in: *Gottes Wort in Menschenwort, Die eine Bibel als Fundament der Theologie*, Karl Lehmann, Ralf Rothenbusch (Hrsg.), Freiburg 2014 [Quaestiones Disputatae 266], S. 177–201.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, „Der offenkundige und der verborgene Sinn", in: *Katechetische Blätter* 135 (2010), S. 86–91.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, „Die Wiederentdeckung des geistigen Schriftsinns, Zur Bedeutung der Kirchenväterhermeneutik", in: *Theologie und Glaube* 101 (2011), S. 402–425.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, „Erleuchtungserfahrung und Schriftverständnis", in: *Mystik – Spiritualität der Zukunft, Erfahrungen des Ewigen*, Peter Langsfeld (Hrsg.), Freiburg 2005, S. 251–264.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, „Exegese als Wissenschaft", in: *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, Bd. 2, *Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorie*, Benedikt Paul Göcke, Lukas Ohler (Hrsg.), Münster 2019 [Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13,2], S. 1–13.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, „Zwei antagonistische Modelle der Schriftauslegung in Dei Verbum?", in: *Erinnerung an die Zukunft, Das Zweite Vatikanische Konzil*, Jan-Heiner Tück (Hrsg.), Freiburg 2012, S. 449–461.
- Seidl, Theodor, Art. „Exegese", in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 2, Tübingen 1999, Sp. 1780–1783.

- Skyrms, Brian, „Zeno's Paradox of Measure", in: *Physics, Philosophy and Psychoanalysis, Essays in Honor of Adolf Grünbaum,* Robert Sonné Cohen, Larry Laudan (Hrsg.), Dordrecht 1983, S. 223–254.
- Smith, Andrew, Art. „Porphyrios", in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Georg Schöllgen u. a. (Hrsg.), Bd. 27, Stuttgart 2016, Sp. 1213–1243.
- Smith, Andrew, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition, A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, Den Haag 1974.
- Söding, Thomas, *Wege der Schriftauslegung, Methodenbuch zum Neuen Testament*, Freiburg 1998.
- Söhngen, Gottlieb, „Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre", in: *Aurelius Augustinus, Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestag des hl. Augustinus*, Martin Grabmann, Joseph Mausbach (Hrsg.), Köln 1930 [Münsterische Beiträge zur Theologie 11], S. 367–394.
- Specht, Thomas, „Einleitung", in: *Des Heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Vorträge über das Evangelium des Hl. Johannes*, ders. (Übers.), Bd. 1, Kempten, München 1913 [BKV I,8], S. IX–XII.
- Speer, Andreas, „‚Sapientia christiana' – Augustinus und die ‚longue durée' einer christlichen Weisheit", in: *Augustinus, Bildung – Wissen – Weisheit, Beiträge des VI. Würzburger Augustinus-Studientages am 6. Juni 2008*, Würzburg 2011, S. 69–90. Kurz zitiert: Speer, *Weisheit*.
- Speigl, Jakob, „Der Religionsbegriff Augustins", in: *Annuarium Historiae Conciliorum* 27/28 (1995/1996), S. 29–60.
- Steck, Odil Hannes, *Exegese des Alten Testaments, Leitfaden der Methodik*, Neukirchen-Vluyn 1999.
- Steuben, Hans von, „Wahrheit und Gesetz, Die Offenbarung des Parmenides", in: Parmenides, *Über das Sein*, ders. (Hrsg.), Stuttgart 2009, S. 93–211.
- Stock, Brian, *After Augustine, The Meditative Reader and the Text*, Pennsylvania 2001 [Material Texts].
- Strauss, Gerhard, *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin,* Tübingen 1959 [Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 1]. Kurz zitiert: Strauss, *Schrift*.
- Striet, Magnus*, In der Gottesschleife, Von religiöser Sehnsucht in der Moderne*, Freiburg 2014.
- Strutwolf, Holger, *Gnosis als System, Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*, Göttingen 1993 [Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 56].
- Studer, Basil, *Augustins De Trinitate, Eine Einführung*, Paderborn 2005.
- Studer, Basil, „Zur Bedeutung der Heiligen Schrift in Augustin's De Trinitate", in: *Durch Geschichte zum Glauben, Zur Exegese und zur Trinitätslehre der Kirchenväter*, Rom 2006, S. 93–116.
- Szlezák, Thomas Alexander*, Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins,* Basel 1979.

- Teske, Roland, „Spirituals and Spiritual Interpretation in Augustine", in: *Augustinian Studies* 15 (1984), S. 65–82. Kurz zitiert: Teske, *Interpretation*.
- Tetens, Holm, *Gott denken, Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015.
- Theiler, Willy, „Porphyrios und Augustin", in: *Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse* 10/1 (1933/1934), S. 1–75.
- Thümmel, Hans Georg, „Einleitung", in: Origenes*, Johanneskommentar Buch I–V*, ders. (Hrsg. & Übers.), Tübingen 2011 [Studien und Texte zu Antike und Christentum 63], S. 1–23.
- Tilliette, Xavier, *Philosophische Christologie, Eine Einführung*, Jörg Disse (Übers.), Freiburg 1998 [Theologia romanica 22].
- Trelenberg, Jörg, *Das Prinzip „Einheit" beim frühen Augustin*, Tübingen 2004 [Beiträge zur historischen Theologie 125].
- Tück, Jan-Heiner, „Das Reich hat schon begonnen, Zur ekklesiologischen Domestizierung des Chiliasmus durch Augustinus", in*: Internationale katholische Zeitschrift ‚Communio'* 46/6 (2019), S. 601–615.
- Uhde, Bernhard, „‚Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis.' Des Bildlosen Bild, Grenzüberschreitungen, Zur Hermeneutik religiöser Jenseitsvorstellungen", in: *Studia Universitatis Babes-Bolyai, Theologia Catholica Latina* 50/1 (2005), S. 3–16. Kurz zitiert: Uhde, *Gleichnis*.
- Uhde, Bernhard, *Erste Philosophie und menschliche Unfreiheit*, Wiesbaden 1976.
- Uhde, Bernhard, „Es wird, was sein soll, Religionsgeschichtliche Überlegungen zur Eschatologie", in: *Jüngste Tage, Die Gegenwart der Apokalyptik*, Michael N. Ebertz, Reinhold Zwick (Hrsg.), Freiburg 1999, S. 104–117.
- Uhde, Bernhard, *Gegenwart und Einheit, Versuch über Religion*, Freiburg 1982. Kurz zitiert: Uhde, *Religion*.
- Uhde, Bernhard, *Warum sie glauben, was sie glauben, Weltreligionen für Andersgläubige und Nachdenkende*, Freiburg 2013. Kurz zitiert: Uhde, *Glauben*.
- Van Fleteren, Frederick, „Foreword" in: *Augustine, Biblical Exegete*, Joseph C. Schnaubelt, Frederick Van Fleteren (Hrsg.), New York 2004 [Collectanea Augustiniana], S. I–XVI.
- Van Fleteren, Frederick, „Principles of Augustine's Hermeneutic: An overview", in: *Augustine, Biblical Exegete*, Joseph C. Schnaubelt, Frederick Van Fleteren (Hrsg.), New York 2004 [Collectanea Augustiniana], S. 1–32.
- Vattimo, Gianni, „Das Zeitalter der Interpretation", in: Rorty, Richard, Vattimo, Gianni, *Die Zukunft der Religion*, Santiago Zabala (Hrsg.), Michael Adrian, Nora Fröhder (Übers.), Frankfurt a. M. 2006, S. 52–66.
- Vogels, Heinrich Joseph, „Die Heilige Schrift bei Augustinus", in: *Aurelius Augustinus, Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestag des hl. Augustinus*, Martin Grabmann, Joseph Mausbach (Hrsg.), Köln 1930, S. 411–421.
- Walter, Christoph, *Der Ertrag der Auseinandersetzung mit den Manichäern für das hermeneutische Problem bei Augustin*, München 1972.

- Warnach, Viktor, „Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus", in: *Augustinus Magister (Congrès International Augustinien, Paris, 21–24 septembre 1954)*, Bd. 1, Paris 1954, S. 429–450. Kurz zitiert: Warnach, *Erleuchtung*.
- Weidemann, Hans-Ulrich, „Das Klagen überlassen wir den Frauen (Platon), Die Tränen Jesu im Neuen Testament", in: *Internationale Katholische Zeitschrift ‚Communio'* 50/2 (2021), S. 128–140.
- Weidmann, Clemens, „Unde Ipsi Ita Transtulimus – Zur exegetischen Technik Augustins in den ältesten Enarrationes in Psalmos", in: *L'Esegesi dei Padri Latini, dalle Origini a Gregorio Magno*, Rom 2000 [Studia Ephemeridis Augustinianum 68], S. 233–243.
- Welbers, Ulrich, *Religiöse Semantik, Eine sprachphilosophische Grundlegung*, Paderborn 2014.
- Whaling, Frank, „The Development of the Word 'Theology'", in: *Scottish Journal of Theology* 34 (1981), S. 289–312.
- Wieland, Wolfgang, „Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik", in: *Kant-Studien* 52 (2009), S. 206–219.
- Wienbruch, Ulrich, *Erleuchtete Einsicht, Zur Erkenntnislehre Augustins*, Bonn 1989 [Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 218].
- Wilken, Robert Louis, „Spiritus sanctus secundum scripturas sanctas: Exegetical Considerations of Augustine in the Holy Spirit", in: *Augustinian Studies* 31/1 (2000), S. 1–18.
- Williams, Rowan, *Arius, Heresy and Tradition*, London 2001.
- Williams, Rowan, „Sapientia and the Trinity, Reflexions on the De trinitate", in: *Augustiniana* 40 (1990), S. 317–332.
- Williams, Rowan, „The paradoxes of self-knowledge in the De Trinitate", in: *Augustine, Presbyter Factus Sum*, Joseph T. Lienhard, Earl C. Muller, Roland J. Teske (Hrsg.), New York 1993, S. 121–134 [Collectanea Augustiniana].
- Wintjes, Angelika, „Die Orakel als Mittel der Offenbarung bei Porphyrios", in: *Die Chaldaeischen Orakel, Kontext – Interpretation – Rezeption*, Helmut Seng, Michel Tardieu (Hrsg.), Heidelberg 2010, S. 43–63.
- Wright, David F., „Tractatus 20–22 of St. Augustinue's In Iohannem", in: *The Journal of Theological Studies* 15 (1964), S. 317–330.
- Wurst, Gregor, Art. „massa damnata", in: *Augustinus-Lexikon*, Cornelius Mayer u. a. (Hrsg.), Bd. 3, Basel 2004–2010, Sp. 1196–1199.
- Wyrwa, Dietmar, „Augustins geistliche Auslegung des Johannesevangeliums", in: *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Johannes van Oort, Ulrich J. Wickert (Hrsg.), Kampen 1992, S. 185–216. Kurz zitiert: Wyrwa, *Auslegung*.
- Young, Frances M., „The Idea of Sacrifice in Neoplatonic and Patristic Texts", in: *Studia Patristica* 11 (1972), S. 278–281.
- Zarb, Seraphinus M., „Chronologia Tractatuum S. Augustini In Evangelium Primamque Epistulam Ioannis Apostoli", in: *Angelicum* 10 (1933), S. 50–110.

- Zarb, Seraphinus M., „Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos", in: *Angelicum* 12 (1935), S. 52–81.
- Zeller, Dieter, *Studien zu Philo und Paulus*, Bonn 2011 [Bonner Biblische Beiträge 165].
- Ziebritzki, Henning, *Heiliger Geist und Weltseele, Das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern*, Tübingen 1995 [Beiträge zur historischen Theologie 84].
- Zwollo, Laela, „Plotinus' Doctrine of the Logos as a Major Influence on Augustine's Exegesis of Genesis", in: *Augustiniana* 60 (2010), S. 235–261.

IV Onlinequellen

- „Augustins Werke und kritische Editionen", in: *Augustinus-Lexikon*, Cornelius Mayer u. a. (Hrsg.), Bd. 5, Basel 2019–2024, S. XIV–XXXIX. Quelle: https://augustinus.de/images/pdf/WerkeverzeichnisAL5.pdf#page=6. Letzter Zugriff: 18.7.25.
- *Aurelii Augustini Opera, Corpus Christianorum. Series Latina*. Library of Latin Texts. Quelle: http://clt.brepolis.net/llta/pages/QuickSearch.aspx. Letzter Zugriff: 17.8.21.
- *S. Aurelii Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus*. Quelle: http://www.augustinus.it/latino/index.htm. Letzter Zugriff: 12.6.21.
- Biden, Joe, *Inauguration Speech transcript*, 20.1.2021. Quelle: https://www.politico.com/news/2021/01/20/joe-biden-inauguration-speech-transcript-full-text-460813. Letzter Zugriff: 12.6.21.
- Georges, Karl Ernst, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, Bd. 2, Art. „Principium", Sp. 1923–1924. Quelle: http://www.zeno.org/nid/20002587114. Letzter Zugriff: 12.6.21.
- Jost, Lawrence, „Theoria, Theos, and Therapeia in Aristotle's Ethical Endings", in: *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* 369 (2009). Quelle: https://orb.binghamton.edu/sagp/369/. Letzter Zugriff: 17.8.21.
- Kock, Claudia, „Kirchenvater Augustinus und seine Zeit – 5. Die Überlieferung der Werke des hl. Augustinus", in: *Würzburger Katholisches Sonntagsblatt* Nr. 35, 31.8.2008, S. 8. Quelle: https://www.augustinus.de/einfuehrung/texte-ueber-augustinus/zeitungsartikel-vortraege/211-kirchenvater-augustinus-und-seine-zeit?start=4. Letzter Zugriff: 19.2.21.
- MacBride, Fraser, „Truthmakers", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition)*, Edward N. Zalta (Hrsg.). Quelle: https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/truthmakers/. Letzter Zugriff: 12.6.21.
- Mayer, Cornelius, „Einführung in ‚Augustins ‹Judenpredigt› (Aduersus Iudaeos)'". Quelle: https://www.augustinus.de/projekte-des-zaf/epistulae-projekt/11-startseite-nachrichten/2-beispiel-einer-nachricht. Letzter Zugriff: 30.8.22.

- Mayer, Cornelius, „Kerngedanken aus den Weihnachtspredigten Augustins – 2. Die doppelte Geburt Christi aufgrund seiner zweifachen Natur". Quelle: https://augustinus.de/einfuehrung/texte-von-augustinus-mit-online-uebers/weihnachten/237-weihnachten?start=2. Letzter Zugriff: 28.5.21.
- Mayer, Cornelius, „Sermo / Predigt 189". Quelle: https://augustinus.de/einfuehrung/texte-von-augustinus-mit-online-uebers/weihnachten/239-der-sermo-189. Letzter Zugriff: 28.5.21.
- Mayer, Cornelius, „Sermo 218B – Karfreitagspredigt". Quelle: https://www.augustinus.de/einfuehrung/texte-von-augustinus-mit-online-uebers/oesterlicher-festkreis/242-sermo-218b-karfreitagspredigt. Letzter Zugriff: 12.6.21.
- Mayer, Cornelius, „Sermo 220 – Osterpredigt". Quelle: https://www.augustinus.de/einfuehrung/texte-von-augustinus-mit-online-uebers/oesterlicher-festkreis/387-sermo-220-osterpredigt. Letzter Zugriff: 12.6.21.
- Mayer, Cornelius, „Sermo 227 – Osterpredigt für Neugetaufte". Quelle: https://www.augustinus.de/einfuehrung/texte-von-augustinus-mit-online-uebers/oesterlicher-festkreis/243-sermo-227-osterpredigt-fuer-neugetaufte. Letzter Zugriff: 12.6.21.
- Mayer, Cornelius, „Sermo 262 – Christi Himmelfahrt". Quelle: https://www.augustinus.de/einfuehrung/texte-von-augustinus-mit-online-uebers/oesterlicher-festkreis/246-sermo-262-christi-himmelfahrt. Letzter Zugriff: 12.6.21.
- Mayer, Cornelius, „Sermo 267 – Pfingstpredigt". Quelle: https://www.augustinus.de/einfuehrung/texte-von-augustinus-mit-online-uebers/oesterlicher-festkreis/247-sermo-267-pfingstpredigt. Letzter Zugriff: 12.6.21.
- Mayer, Cornelius, „Sermo 272 – Osterpredigt für Neugetaufte". Quelle: https://www.augustinus.de/einfuehrung/texte-von-augustinus-mit-online-uebers/oesterlicher-festkreis/244-sermo-272-osterpredigt-fuer-neugetaufte. Letzter Zugriff: 12.6.21.
- „Mertes: Priester sind nicht die ‚Stimme Gottes'", 7.2.2019. Quelle: https://www.katholisch.de/artikel/20600-mertes-priester-sind-nicht-die-stimme-gottes. Letzter Zugriff: 12.6.21.
- Murad, Yasser, *Sprache und Wahrheit, Zeichentheorie und Illuminationslehre bei Augustinus*, Tübingen 2011. Quelle: https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmluihandle/10900/46894. Letzter Zugriff: 18.6.20.
- Pius XII., *Enzyklika Divino afflante Spiritu* (30. September 1943) , in: AAS 35 (1943), S. 297–325. Quelle: http://www.vatican.va/content/pius-xii/de/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu.html. Letzter Zugriff: 23.2.21.
- *Septuaginta* (LXX), Alfred Rahlfs, Robert Hanhart (Hrsg.), Stuttgart 2006. Quelle: https://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/. Letzter Zugriff: 17.8.21.
- Weidmann, Clemens, „Vier neue Predigten des Augustinus", Vortrag gehalten im Eranos Vindobonensis, Wien 21.3.2002. Quelle: https://homepage.univie.ac.at/clemens.weidmann/augustinus/vierpredigten.htm. Letzter Zugriff: 20.3.19.

V Verzeichnis der Abbildungen

Abbildung 1 33
Abbildung 2 38
Abbildung 3 141
Abbildung 4 179
Abbildung 5 407