

# Philosophische Voraussetzungen und Implikationen in Augustins Lehre von den Sacramenta

Herrn Professor Dr. Fritz Hofmann, Würzburg,  
zu seinem 70. Geburtstag, am 14.6.1972

« Gehe nicht nach außen, in dich selbst kehre zurück; denn im inneren Menschen wohnt die Wahrheit. Und wenn du deine Natur als wandelbar erfunden hast, übersteige auch dich selbst »<sup>1)</sup>). Als Augustinus diesen sein ganzes Denken brennpunktartig zusammenfassenden Satz in *De vera religione* etwa im Jahre 390 niederschrieb, führte er in seiner Heimatstadt Thagaste, wo er sich nach seiner Rückkehr aus Italien niederließ, mit einigen Gefährten ein mehr oder weniger monastisches, ganz und gar dem Studium gewidmetes Leben. « Deificari in otio »<sup>2)</sup>), von Gott durchdrungen werden inmitten literarischer Beschäftigung, nannte er das Programm, zu dem er sich vor der Übernahme des Presbyteramtes in Hippo im Jahre 391 bekannte. Den mit der Wendung nach innen geforderten Überstieg hoffte er demnach durch ein intensives Studium verwirklichen zu können. Worin bestand dieses?

Aus der Sammlung jener 83 Fragen<sup>3)</sup>), die man Augustin um diese Zeit zur Beantwortung vorlegte, geht hervor, welche Themen den gelehrten « Mönch » und seine Umgebung hauptsächlich beschäftigten: Fragen um die Natur der Seele, der Vernunft und der Willensfreiheit; Vorrang des Geistes über alles Sinnliche; Erkenntnis der transzendenten Wahrheit; Wesen der Liebe, des Glückes, der Tugend und der Affekte; Gottes Weisheit, Freiheit und Vorsehung; Trinität und Verbum; das Verhältnis der Geschöpfe zu Gott; exegetische Versuche

1) *De vera religione* 39, 72. CSEL 77, S. 52, 7-10.

2) *Epistula* X, 2. CSEL 34, 1, S. 24, 4f.

3) Die Sammlung trägt den Titel *De diversis quaestionibus LXXXIII*. Zu deren Thematik siehe im einzelnen A. SOLIGNAC, *Analyse et sources de la Question «De ideis»*, S. 307f. in: *Augustinus Magister* I, Paris, S. 307-315.

und Spekulationen über die Bedeutung der Zahlen. So divergierend diese Themen auch sind, sie werden alle von einem gemeinsamen ontologischen Aspekt her, und zwar dem des Platonismus, erörtert und durchreflektiert. Platonismus bedeutet vor allem Wertschätzung der Transzendenz. Der von Augustin in *De vera religione* thematisch gemachte Imperativ: «transiende et teipsum», meint die Verlagerung der geistigen Existenz in jene Überwelt. Wie sollte das vor sich gehen?

Schon zur Zeit seiner Bekehrung, so berichtet Augustinus in seinen *Confessiones* <sup>4)</sup>, spielte die von den Neuplatonikern übernommene Theorie des Aufstiegs für seine geistige Entwicklung eine außergewöhnlich bedeutsame Rolle. Der Aufstieg selbst setzte natürlich eine gewisse Kenntnis jener rein geistigen Welt voraus, die nach der Philosophie der Erben Platons das einzige Ziel des Studiums sein sollte. Zu diesem Zwecke plante Augustin bereits in Mailand eine gründliche Neubearbeitung der damals anerkannten Geisteswissenschaften, von der er jedoch nur einen Bruchteil fertigstellen konnte. In den an seinem Lebensabend abgefaßten *Retractationes*, in denen er sein literarisches Schaffen kritisch überprüfte, bemerkt er zu dieser unvollendet gebliebenen Enzyklopädie, er habe mit ihrer Hilfe gleichsam auf gesicherten Fußtapfen über das Körperliche zum Unkörperlichen gelangen wollen <sup>5)</sup>. Die gleiche Absicht zeigen seine Frühdialoge, besonders der *De ordine*. An Hand der einzelnen Disziplinen und an ihren je verschiedenen Stoffbereichen wird dort das Sehen der *intelligibilia*, die Schau «der rein geistigen Dinge» zum Zwecke des Aufstiegs systematisch gelehrt und durchexerziert <sup>6)</sup>. In solcher Sehschulung sollte der Mensch dazu befähigt werden, alles Vorhandene als Zeichen der Transzendenz zu betrachten.

Mit der Rückkehr nach Afrika setzt in Augustins Denken eine breitere Orientierung an der kirchlichen Lehre ein <sup>7)</sup>. Dabei bleibt aber das Programm einer christlichen Wissenschaftstheorie, das unsichtbare Wesen Gottes mit Hilfe des Geschaffenen einsichtig zu machen <sup>8)</sup>, nach wie vor aufrechterhalten. Nur tritt in der geplanten Wissenschafts-

<sup>4)</sup> Buch VII, Kap. 9-11 und 17.

<sup>5)</sup> *Retractationes* I, 5. CSEL 36, S. 27f.

<sup>6)</sup> *De ordine* 11, 30-19, 51. CSEL 63, S. 168-183.

<sup>7)</sup> Siehe F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, München 1933, S. 55f; C.P. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, Würzburg 1969, S. 248-253.

<sup>8)</sup> *Retractationes* I, 10, 1. CSEL 36, S. 52.

theorie neben der Zeichenhaftigkeit der Schöpfung mehr und mehr die der in der Bibel aufgezeichneten Heilsgeschichte in den Vordergrund. Wenngleich Augustinus den Zeichen der Heilsgeschichte <sup>9)</sup>, die er im Anschluß an den Sprachgebrauch der Kirche vorzüglich *sacramenta* oder auch *mysteria* nannte <sup>10)</sup>, auf die Transzendenz hin eine größere Relevanz zuerkannte als denen der Schöpfung, so ließ er doch keinen Zweifel darüber aufkommen, daß die *sacramenta* « *signa* » sind, und daß sie infolgedessen mit diesen eine gemeinsame ontologische Struktur und erkenntnistheoretisch die gleiche Funktion haben: sie sind draußen und werden mit den Sinnen wahrgenommen; aber um sehen zu können, was sie auf die Transzendenz hin bezeichnen, dazu reichen die Sinnesorgane nicht mehr aus. Der gesamte Verweisungsprozeß ist eine Sache der Innerlichkeit. Innerlichkeit bedeutet Geistigkeit. Darüber hat Augustinus häufig und ausgiebig reflektiert.

Es ist deshalb erstaunlich, wenn in der Flut der Darstellungen der augustinischen Sakramentenlehre dieser primäre Aspekt häufig überhaupt nicht, meist nur en passant erwähnt wird. Viele Untersuchungen zu diesem Thema atmen den Geist der Apologetik: entweder will man den sakramentalen Realismus bei Augustin nachweisen oder das Vorhandensein der sieben Sakramente in seinen Schriften oder auch die vollständige Übereinstimmung seiner Lehre mit der des Thomas von Aquin. Die pastorale Verflechtung in der theoretischen Durchdringung der *sacramenta* wird zwar gebührend berücksichtigt, aber die Ursprünge der Theorie selbst und das damit verbundene pädagogische Anliegen, die Einübung in das geistige Sehen, kommen dabei nicht mehr zum Tragen. In der Faszination über das sakramentale *opus operatum* übersieht man gerne das anagogische Element der *sacramenta*, deren Funktion nach Augustin darin besteht, den Menschen zu mahnen, in sich selbst zurückzukehren, um sich selbst übersteigen zu können <sup>11)</sup>.

<sup>9)</sup> Ich beabsichtige den signum-Charakter der Heilsgeschichte in einem 2. Band über die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins in einem größeren Zusammenhang darzustellen.

<sup>10)</sup> Über diese Doppelterminologie siehe C. COUTURIER, « *Sacramentum* » et « *Mysterium* » dans l'œuvre de saint Augustin, in: *Études Augustiniennes* 28, Paris 1953, S. 163-332. Couturier teilt seinen 2279 Stellen umfassenden Befund je nach dem vorherrschenden Sinn in drei Klassen, Riten, Symbole und Mysteriendoktrin und ermöglicht so eine erste grobe Orientierung im Dickicht der augustinischen *sacramenta*.

<sup>11)</sup> Angesichts der immensen Literatur selbst zu diesem speziellen Thema, kann hier nur auf einen Teil der Veröffentlichungen hingewiesen werden. Dabei bleiben

Unsere Aufgabe ist nun zu zeigen, daß bei Augustinus die Theorie der *sacramenta* von einer bestimmten Geistmetaphysik her konzipiert und auf seine im Dienste des Aufstiegs stehende Innerlichkeitslehre hin angelegt ist. Damit soll zugleich auch demonstriert werden, wie nach der Anthropologie Augustins und deren theologischer Explikation der innerliche, auf die Transzendenz hin ausgerichtete Mensch immer wieder auf Verweisungen, auf *signa* und *sacramenta* angewiesen bleibt. Da hinter der Verweisungslehre Augustins ein geschlossenes philosophisches System steht, werden wir das Verhältnis von Zeichen, Innerlichkeit und Transzendenz zuerst von seiner Philosophie her beleuchten müssen. In einem zweiten Abschnitt sollen dann das anagogische Prinzip der Innerlichkeit und der damit verbundene Primat des Verstehens der Transzendenz über die *sacramenta* vor allem an dem von Augustin als *sacramentum* interpretierten « historischen Jesus », dem *Christus in carne*, aufgezeigt werden.

## I

Die Zeichenfunktion der *sacramenta* drängt in jeder definitorischen Beschreibung des Begriffes zum Vorschein. Ein *sacramentum* liegt

Untersuchungen über die einzelnen Sakramente wie z.B. Eucharistie, Buße etc. unberücksichtigt. Die Studie von H.-M. FÉRET, *Sacramentum-Res dans la langue théologique de S. Augustin*, in : *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 29, 1940, S. 218-243, bemüht sich um eine saubere Differenzierung zwischen *signum* und *res*. Auf eine ontologische Begründung dieser Trennung geht aber Féret nicht ein. Diese Feststellung gilt auch von den zahlreichen Beiträgen des Dominikaners P.-Th. CAMELOTS, der mit Ausnahme von seinem Artikel, *A l'éternel par le temporel*, in *Revue des études augustiniennes* 2, 1956 S. 163-172, sich ausschließlich unter theologischem Aspekt mit den *sacramenta* beschäftigt. Siehe : « *Sacramentum fidei* », in : *Augustinus Magister* II, S. 891-896; « *Sacramentum* ». *Notes de théologie sacramentaire augustinienne*, in : *Revue thomiste* 57, 1957, S. 419-449; *Le Christ, Sacrement de Dieu*, in : *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, Paris 1963, S. 355-363. Bestechend in seiner Darstellung und suggestiv in seiner Kritik ist der Artikel von R. PRENTER, *Metaphysics and Eschatology in the Sacramental Teaching of St. Augustine* in : *Studia Theologica* 1, 1947, S. 5-26; In einem breiteren Rahmen geht auf Probleme der Ontologie nur noch J. MORÁN, *La concepción de sacramento en San Agustín*, in : *Estudio Augustiniano* 4, 1969, S. 321-364 ein. Die übrigen Autoren bemühen sich hauptsächlich um den Nachweis der Orthodoxie in der Sakramentenlehre des Kirchenvaters, wobei der pastorale Aspekt dominiert. Siehe F. VAN DER MEER, *Sacramentum chez saint Augustin*, in : *La Maison Dieu*, 13, 1948 S. 50-64; E. NEVEUT, *La théologie sacramentaire de saint Augustin*, in : *Divus Thomas, Commentarium de philosophia et theologia* A. XXXIV, 1931, S. 3-27; F.J. RODRIGUEZ, *Saint Augustine and the Sacraments in General*, in : *The Tagastan* 23, 1962, S. 5-19.

dann vor, wenn mit einer Sache etwas Heiliges zum Verstehen gegeben wird : « Sacramentum autem est in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratio ita fit, ut aliquid etiam *significare* intellegatur quod sancte accipiendum est » <sup>12)</sup> oder « quae (scil. signa) cum ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur » <sup>13)</sup> oder bündig « Sacramentum, id est sacrum signum » <sup>14)</sup>. Werden wir also bei den Definitionen auf das *signum* verwiesen, so gilt es zu fragen, was darunter zu verstehen ist.

In dem vielleicht noch in Mailand aufgezeichneten Fragment *De dialectica* definiert Augustin « Signum est, quod seipsum sensui, et praeter se aliquid animo ostendit » <sup>15)</sup>. In der um ein Jahrzehnt später verfaßten Schrift *De doctrina christiana* lesen wir folgende Begriffsbestimmung : « Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire » <sup>16)</sup>. Aus beiden in Wesentlichem miteinander übereinstimmenden Definitionen geht hervor, daß der Gedanke des Transzendierens für das Zeichen bestimmend ist. Denn Zeichen und Bezeichnetes liegen per definitionem auf zwei verschiedenen Ebenen des Seienden. Das Zeichen, als ein raum-zeitliches Phänomen, eine *species*, kann sich nur den Sinnen darbieten; es bietet sich ihnen aber so dar, daß es den Betrachter jenseits der Sinne zu einem inwendigen Sehen einer anderen Sache veranlaßt, die von der materiellen Welt nicht nur verschieden, sondern auch geschieden ist. Wir haben also in der Definition drei von einander sich abhebende Teile, die im Verweisungsgeschehen untereinander verbunden sind : das Zeichen, das Bezeichnete und die wahrnehmende Person. Bei der Feststellung des Wesensunterschiedes zwischen dem Zeichen und der bezeichneten Sache kann die wahrnehmende Person von sich selbst nicht absehen. Zieht sie sich in die Reflexion über die verschiedenen Seinsebenen selbst mit ein, so wird sie sich der Trennung von Geist und Materie geradezu elementar gewiß. Damit stehen wir bereits mitten in der Metaphysik Augustins, für welche die besagte Trennung d a s Kennzeichnende ist <sup>17)</sup>. Augustinus

<sup>12)</sup> *Epistula* LV, 1, 2. CSEL 34, 2. S. 170, 11-13.

<sup>13)</sup> Ebd. CXXXVIII, 7. CSEL 44, S. 131, 10f.

<sup>14)</sup> *De civitate Dei* X, 5. CSEL 40, S. 452, 19.

<sup>15)</sup> 5. PL 32, 1410.

<sup>16)</sup> II, 1, 1, 5-7. CCSL 32, S. 32.

<sup>17)</sup> Die Trennung veranschaulicht am besten die Gegenüberstellung von *mundus sensibilis* und *mundus intelligibilis*. Siehe dazu J. RITTER, *Mundus intelligibilis. Eine*

hat sich die Ontologie der Platoniker nicht unreflektiert, sondern in einer unmittelbar nach seiner Bekehrung vorgenommenen kritischen Auseinandersetzung mit der Vulgärakademie angeeignet. Auf Grund dieser ebenso existentiellen wie intellektuellen Klärung seiner philosophischen Position, deren Ergebnisse er im Dialog *Contra Academicos* schriftlich fixierte, kam er zur folgenden Überzeugung, an der er zeit seines Lebens festhielt: Es gibt nur eine wahrhaft existierende, ewig mit sich identische Seinswelt. Demgegenüber sind die Erscheinungen der sinnlich gegebenen Dinge unendlich veränderlich und unfassbar fließend. Letztere können unter keinen Umständen Gegenstand des Verstehens und des Begreifens sein. Deshalb enthielten sich auch die Akademiker jeglichen sicheren Urteils über die Dinge dieser Welt, indem sie sich mit einem *probabile* bzw. einem *veri simile* begnügten. Jedoch deutet bereits der Sprachgebrauch die wahre Meinung der Philosophie Platons wie eine Geheimlehre hütenden (*mysteria custodita*) Akademiker an, weil von einer *similitudo veri* nur dann sinnvoll gesprochen werden kann, wenn das *verum* selbst irgendwie schon bekannt ist. Mit diesem Argument, dem latent die platonische Abbildtheorie zugrundeliegt, wonach die Erscheinungen sich zu jener wahren Seinswelt der Transzendenz wie die Schattenbilder zu den die Schatten werfenden Gegenständen verhalten, sind die Akademiker, sollten sie tatsächlich der Skepsis das Wort reden, ad absurdum geführt. Gerade weil der Weise die Welt der Transzendenz kennt, vermag er sich in der Scheinwelt zu orientieren. «Denn mit Recht billigt jeder das Abbild, dessen Urbild er zu schauen vermag»<sup>18</sup>).

Der Grund für die Zeichenhaftigkeit der veränderlichen Dinge liegt in der die beiden Welten verbindenden Analogie, über deren Wesen sich Augustin — er verwendet statt des griechischen Terminus als lateinisches Äquivalent *similitudo*<sup>19</sup>) — in der Zeit nach seiner Bekehrung ebenfalls Klarheit verschaffte. Im zweiten Buch der *Soliloquien* unterwirft Augustin das Veränderliche einer kritischen Prüfung: in welchem Sinne sind die *mutabilia* wahr? Da der Maßstab des Prüfens

*Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, Frankfurt 1937.

<sup>18</sup>) *Contra Academicos* III, 18, 40. CSEL 63, S. 78, 3f. — Eine ausführliche Analyse der Schrift *Contra Academicos* in Hinblick auf die Zeichentheorie Augustins gab ich in meiner Dissertation, *Die Zeichen* ... S. 170-185.

<sup>19</sup>) Zum Bedeutungsumfang dieses für die Ontologie Augustins bedeutsamen Begriffes siehe *Die Zeichen*... S. 181f; 216f; 350f.

de facto immer schon das transzendent Wahre ist, qualifizieren sich die Dinge in Raum und Zeit stets so, daß sie sich zugleich auch disqualifizieren: Im Verhältnis zu den *immutabilia* erweisen sie sich als « wahr » und « falsch » <sup>20)</sup>. Die in den Sand gezeichneten geometrischen Figuren erreichen die von der Disziplin der Geometrie geforderte Exaktheit nie. In diesem Sinne sind sie weniger « seiend », weniger « wahr » und « falsch » <sup>21)</sup>. Da « Falsches » ohne eine gewisse Nachahmung des « Wahren » nicht existieren kann, ist für Augustin die Schlußfolgerung klar: Das körperhaft Seiende ist kein reines Sein, « non vere verum », « non liquidum verum », sondern nur eine « quasi quaedam imago veritatis » <sup>22)</sup>. Die der *imago* des Veränderlichen zugrundeliegende *similitudo* enthüllt sich dem Philosophen stets mehr oder weniger zugleich auch als eine *dissimilitudo*. Auf den über die Erscheinungen im Sinne der Platoniker kritisch Reflektierenden bewirkt die erkannte *similitudo-dissimilitudo* eine Abwendung von der Außenwelt und zugleich eine Hinwendung zu jener Welt des Geistes, in der die « Dinge » durch keinerlei *dissimilitudo* mehr getrübt sind. « Avertere ab umbra tua, revertere in te! » lautet die Forderung der Soliloquien <sup>23)</sup>. In diesem Imperativ hat die platonisch-augustinische Innerlichkeitslehre ihr Fundament. Die Anagoge setzt das « revertere in te! » necessitate medii voraus. Um die philosophischen Voraussetzungen der augustinischen Lehre von den *sacramenta* noch besser verstehen zu können, müssen wir auch einen Blick auf die Anthropologie und die Erkenntnistheorie Augustins werfen.

Obgleich es den Anschein hat, als kapitulierte der Kirchenvater bei der Bestimmung des Menschen — in den *Confessiones* lesen wir den vielzitierten Satz: « grande profundum est ipse homo » <sup>24)</sup> —, so hat er doch angefangen von den Frühdialogen bis zu seinen späten

<sup>20)</sup> *Soliloquia* I, 10, 18. PL 32, 893: « omnia inde esse in quibusdam vera, unde in quibusdam falsa sunt ».

<sup>21)</sup> Ebd. II, 18, 32. col. 901: « Quis enim mente tam caecus est qui non videat, istas quae in geometrica docentur, habitare in ipsa veritate, aut in his etiam veritatem; illas vero corporis figuras, siquidem quasi ad istas tendere videntur, habere nescis quam imitationem veritatis, et ideo falsas esse? »

<sup>22)</sup> Ebd. col. 900f.

<sup>23)</sup> Ebd. 19, 33. col. 901. Man könnte diese Forderung auch aus den übrigen Schriften der gleichen Epoche reichlich belegen. Nach *De ordine* II, 8, 23. CSEL 63, S. 136, 15-18 setzt die Schau Gottes eine « conversio a quodam ceno corporum atque sordibus et item tenebris » voraus.

<sup>24)</sup> IV, 14, 22. CSEL 33, S. 81, 23.

Gnadenschriften nicht aufgehört nach dessen Wesen zu fragen. In welchem metaphysischen Horizont er den Menschen sah, zeigen am besten die Worte, mit denen er in *De ordine* die Definition Ciceros, « homo est animal rationale mortale »<sup>25)</sup> kommentiert. Die dem Gattungsbegriff *animal* beigelegten Adjektiva *rationale* und *mortale* stellten für den Menschen eine doppelte Ermahnung dar : 1. wohin er sich wenden und 2. wovor er fliehen solle — « quo sibi redeundum esset et unde fugiendum »<sup>26)</sup>. Es ist klar, die *fugienda* sind jene durch *similitudo-dissimilitudo* charakterisierten *corporalia*, von denen soeben die Rede war. Demgegenüber ist das Ziel des *redeundum* die *ratio* : « regressus esse in rationem debet »<sup>27)</sup>. Die zweifelsohne unstofflich zu denkende *ratio* manifestiert sich in dieser Welt auf eine doppelte Weise : 1. Sie erscheint im Menschen, der die Vernunft gebraucht — daher auch in der Definition das *rationale*. 2. Sie tritt dann konsequenterweise auch an dem in Erscheinung, was mit der Vernunft getan oder gesagt wird — dies nennt man auch vernunftgemäß, *rationabile*.

Dieser Kommentar macht deutlich, daß bereits die in der Ontologie festgestellte Trennung zwischen den zwei verschiedenen Seinsebenen und deren ungleiche Bewertung für die Wesensbestimmung des Menschen vorbildlich war. Wenngleich Augustin sich von der Leibfeindlichkeit besonders der Neuplatoniker distanzierte — nach seiner Meinung empfindet die Seele beim Sterben die Trennung vom Körper als eine Seinsminderung<sup>28)</sup> — so blieb er doch mit seiner Lehre über die Art der Verbindung von Seele und Leib ganz im Fahrwasser des Platonismus. Denn die Vereinigung von Seele und Leib betrachtet er weder als eine akzidentelle noch als eine substantielle, sondern als eine hypostatische. Diese Lösung entnahm Augustin nicht der Christologie, sondern dem Platonismus; dort ist nämlich der Leib Sklave der Seele<sup>29)</sup>. In Fortführung dieses Bildes erscheint die Frau als Symbol des Fleisches, das sich dem Geist, dessen Rolle im Vergleich dem Manne zufällt, völlig unterzuordnen hat. Mit diesem Denkmodell versucht Augustinus sodann sowohl das Verhältnis von der menschlichen und

<sup>25)</sup> II, 11, 31. CSEL 63, S. 169, 3; Cicero *acad.* II, 21.

<sup>26)</sup> Ebd. Z. 6.

<sup>27)</sup> Ebd. Z. 7. — Die neuplatonische Herkunft dieser *regressus*-Philosophie liegt auf der Hand. Zu einem Vergleich sind nicht nur die Schriften Plotins, sondern auch die Porphyrs heranzuziehen.

<sup>28)</sup> Siehe *De civitate Dei* XIII, 6. CSEL 40, S. 622.

<sup>29)</sup> Siehe CH. COUTURIER, *La structure métaphysique de l'homme d'après saint Augustin*, in : *Augustinus Magister* I, S. 543-550.

göttlichen Natur in Christus wie auch das von der Kirche und Christus theoretisch zu bewältigen. Die Hegemonie des Geistes unterstreichen deshalb die meisten Definitionen mit Nachdruck : « Homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore »<sup>30)</sup>, oder noch kürzer : « Quid est homo? anima rationalis habens corpus »<sup>31)</sup>. Die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele enthüllt sich somit bei Augustinus in ontologischen Stufen. Über dem Leib als ein « bonum temporale carnale infimum »<sup>32)</sup> steht die Seele als « bonum magnum » und an der Spitze als « summum bonum »<sup>33)</sup> Gott. Denn wie der Leib auf die Seele, so ist die Seele auf Gott hin ontologisch ausgerichtet. Innerhalb dieser ontologischen Stufung nimmt die Seele eine mittlere Stellung ein<sup>34)</sup>. Es kennzeichnet Augustins Anthropologie ebenfalls, daß er die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht oder nur mittelbar auf den Leib bezieht : *imago dei* ist der Mensch aufs Ganze gesehen nur in der *anima rationalis*<sup>35)</sup>.

Dieses überaus deutliche ontologische prius der *anima* vor dem *corpus* bestätigt Augustinus durch seine Erkenntnislehre. Mit aller wünschenswerten Klarheit bringt er es immer wieder zum Ausdruck, daß die Sinnesorgane im Erkenntnisprozeß, nicht nur auf der Ebene der *intelligibilia*, sondern auch auf der der *sensibilia* so gut wie nichts vermögen. Erkenntnis wie Wahrnehmung sind einzig und allein Sache der Seele. Beides sind innere Vorgänge. Die Sinnesorgane am Leib gehören mit dem Leib zum *foris*. Die bei Augustin häufig verwendeten Begriffe *foris* - *intus*<sup>36)</sup> sind typische Termini seiner Ontologie und spielen auch in seiner Gnoseologie eine wichtige Rolle; sie markieren

30) *De moribus ecclesiae* I, 27, 52. PL 32, 1332.

31) *In Iohannis Evangelium*, XIX, 15, 30. CCSL 36, S. 199.

32) *De civitate dei* XV, 22. CSEL 40, 2, S. 108, 22f.

33) *Sermo* CLVI, 6, 6. PL 38, 853.

34) Ebd. « anima ergo magnum bonum, sed non summum bonum : vivens inter summum bonum et parvum bonum, id est inter Deum et carnem, inferior Deo, carne superior ».

35) *De Genesi contra Manichaeos* I, 17, 28. PL 34, 186 : « quod homo ad imaginem Dei factus dicitur, secundum interiorem hominem dici, ubi est ratio et intellectus ».

36) Zum augustinischen Begriffspaar *foris-intus* siehe G. SÖHNGEN, *Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre*, Conf. X c. 6-27, in : *Aurelius Augustinus*, Festschrift der Görres-Gesellschaft, Köln 1930, S. 367-394. Welche Bedeutung dieses Begriffspaar schon in der plotinischen Erkenntnislehre hatte, zeigt ebenfalls SÖHNGEN, *Die neuplatonische Scholastik und Mystik der Teilhabe bei Plotin*, in : *Philosophisches Jahrbuch* 49, 1936, S. 106-114.

die « ontologische Wesensgrenze »<sup>37)</sup> zwischen Körper und Seele. Es steht nämlich für Augustin unumstößlich fest, daß die Seele vom Körper nichts erduldet. Das Sinnesmaterial dringt von außen nur an den Körper heran. Die Seele, die überall im Körper vorhanden ist, bemerkt natürlich jede Alteration an der besagten ontologischen Wesensgrenze und beginnt daraufhin von sich aus aufmerksamer zu agieren<sup>38)</sup>. Deshalb definiert auch Augustin die Sinnesempfindung mit einer deutlichen Absage an jegliche Aktivität des Leibes bei der Wahrnehmung : « *Sensum puto esse, non latere animam quod patitur corpus* »<sup>39)</sup>. Welche Funktion nehmen die zum *foris*-Bereich gehörenden *signa* in der Erkenntnislehre Augustins ein?

Ehe wir auf diese Frage eingehen, müssen wir uns die schon eingangs erwähnte wichtige Distinktion wieder ins Gedächtnis rufen. *Res* und *signa* sind nicht identisch. Ein *signum* ist immer eine *res*, während eine *res* nicht immer ein *signum* zu sein braucht<sup>40)</sup>. Eine zweite Distinktion hinsichtlich der *signa* ist vor allem zum Verständnis der *sacramenta* bedeutsam. Auf ihre Zeichenfunktion hin gibt es unter den *signa* solche, die nur unter einem beschränkten Aspekt *signa* sind — gemeint ist der spezielle Bereich der Symbole<sup>41)</sup>. Andere sind ihrer ganzen Struktur nach *signa*; ihr Wesen erschöpft sich sozusagen im Bezeichnen — gemeint sind die Mittel der Kommunikation, Sprache, Mimik, etc.<sup>42)</sup> Welch fundamentaler Unterschied zwischen den *res* und den *signa* besteht, zeigt sich vor allem auf dem Felde der Erkenntnis. Denn während die *res* und zwar sowohl die *intelligibiles* wie auch die *sensibiles* von der anima durch die *mens* oder durch den *sensus* direkt eingesehen oder wahrgenommen werden, verbergen die *signa* eher die *res significata*, als daß sie diese sehen lassen.

37) F. KÖRNER, *Abstraktion oder Illumination? Das ontologische Problem der augustiniischen Sinneserkenntnis*, S. 93 in : *Recherches augustiniennes*, Suppl. II, Paris 1962, S. 81-109.

38) *De musica* VI, 5, 10. PL 32, 1169 : « videtur mihi anima cum sentit in corpore non ab illo aliquid pati, sed in ejus passionibus attentius agere, et has actiones sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam, non eam latere ».

39) *De quantitate animae* 23, 41. PL 32, 1058.

40) *De doctrina christiana* I, 2, 2, 12-14. CCSL 32, S. 7 : « omne signum etiam res aliqua est; quod enim nulla res est, nihil omnino est. Non autem omnis res etiam signum est ».

41) z.B. ebd. Z. 4-7 : « illud lignum, quod in aquas amaras Moysen misisse legimus ... ille lapis, quem Iacob sibi ad caput posuerat ... illud pecus, quod pro filio immolavit Abraham ».

42) Ebd. Z. 9f. « signa, quorum omnis usus in significando est, sicuti sunt verba ».

In dem für die Ontologie und Gnoseologie der *signa* ungemein aufschlußreichen Dialog *De magistro* — er wurde ebenfalls noch in Thagaste verfaßt — ist Augustin der Frage nachgegangen, was denn die Zeichen beim Zustandekommen einer Erkenntnis leisten. Als Typus der Zeichen fungiert im Dialog das Wort. An einer Reihe von Beispielen weist Augustinus seinem Gesprächspartner nach, daß die Zeichen oder die Wörter nicht nur nichts lehren, sondern daß im Gegenteil die Zeichen zuerst von der sie bezeichnenden Sache her gelernt werden müssen. Man muß den « Kopf » je schon gesehen haben, wenn man die Bezeichnung dafür verstehen will : Daher der fundamentale Satz : « Magis signum re cognita, quam signo dato ipsa res discitur » <sup>43</sup>). Direkte Sinneswahrnehmung geht also sowohl der Erkenntnis der Zeichen, als auch der Erkenntnis durch Zeichen voraus.

Worin liegt nun der Erkenntniswert der *signa*? Die Antwort lautet : In der Ermahnung, den Erkenntnisprozeß überhaupt in Gang zu bringen. Das äußere Zeichen bewirkt inneres Wahrnehmen allein durch die *admonitio* : « Hactenus verba valuerunt; quibus ut plurimum tribuam, admonent tantum, ut quaeramus res, non exhibent, ut norimus » <sup>44</sup>). Das verbergende Verweisen der *signa* kommt im « admonent ut quaeramus res » gut zum Vorschein — ein auch für die *sacramenta* wichtiger Aspekt.

Der Dialog *De magistro* ist für unser Thema noch sofern recht interessant, als Augustin darin den Kern seiner Innerlichkeitslehre in einer typischen Verflechtung kirchlicher und philosophischer Gedankengänge zur Sprache bringt. Die im zweiten Teil des Dialogs aufgeworfene Frage, ob man die *res intelligibiles* durch Worte lerne, wird in Analogie zur Erkenntnis der *res sensibiles* mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit der unmittelbaren Konfrontation der Seele mit den Objekten der Erkenntnis beantwortet : « Cum de his agitur, quae mente conspiciamus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur, quae *praesentia contuemur* in illa interiore luce veritatis, qua ipse, qui dicitur homo interior inlustratur et fruitur » <sup>45</sup>). Liegen die *intelligibilia* dem Geiste unmittelbar vor wie die *sensibilia* den Sinnen, so erfolgt eine Belehrung über sie nicht durch Worte, sondern wie Augustin in seiner metaphysischen Terminologie sagt, durch die « lux interior veritatis ». Kraft dieser inwendigen Erleuchtung

<sup>43</sup>) *De magistro* 33. CSEL 77, S. 44, 6f.

<sup>44</sup>) Ebd. 35, S. 45, 19-21.

<sup>45</sup>) Ebd. 40, S. 48, 23-26.

kennt der Schüler den ihm vom Lehrer «mitgeteilten» Sachverhalt unter Umständen besser als jener, und so fordert auch Augustin alle Lernenden auf, sie sollen beim Unterricht ihre Aufmerksamkeit darauf richten «*utrum vera dicta sint, interiorem veritatem pro viribus intuentes*» <sup>46)</sup>. Die Unterrichtenden sind eigentlich gar keine Lehrer und die Lernenden täuschen sich hinsichtlich der Erkenntnisvermittlung ihrer vermeinten Lehrer nur deshalb, weil die Zeitspanne zwischen der *admonitio foris* und dem *discere intus* praktisch aufgehoben erscheint. In Wirklichkeit lehrt die Wahrheit allein der Christus «*unus omnium magister in caelis*», der auch «die Weisheit und die Kraft Gottes» ist <sup>47)</sup>.

Es ist nicht von ungefähr, wenn Augustin das Erkenntnisproblem — um die Wissensvermittlung der *intelligibilia* geht es im letzten Teil des Dialogs — in die Beantwortung der Frage ausmünden läßt: «*Quid sit autem in caelis*». Dieser so selbstverständliche Wechsel vom Parkett der Metaphysik auf das der biblischen Offenbarung ist bezeichnend. Denn nichts geringeres wird hier zum Ausdruck gebracht als die genuin augustinische Überzeugung, daß es im Unterschied zu der «*philosophia huius mundi*» zwischen der «wahren Philosophie» und der Offenbarung keinen Widerspruch geben kann <sup>48)</sup>. Wahr ist aber jene Philosophie, welche die Unterscheidung zwischen Körper und Geist vollzieht und die Präponderanz der *intelligibilia* vor den *sensibilia* anerkennt. Diese transpositio der *intelligibilia* in das biblische «*caelum*» <sup>49)</sup> deutet an, daß Augustin die Wahrheiten der Metaphysik und die der Heilsgeschichte zusammensah. Für beide Bereiche hat der «*unus omnium magister*» den hermeneutischen Schlüssel: «*Quid sit autem in caelis, docebit ipse*». Und wie vollzieht sich dieses sein *docere*? Indem er sich der Menschen bedient, die uns von außen ermahnen, damit wir uns im Inneren zu ihm hinwenden und von ihm gebildet werden — «*a quo etiam per homines signis admonemur foris*,

<sup>46)</sup> Ebd. 45, S. 53, 20-22.

<sup>47)</sup> Ebd. 46, S. 54, 10f. und 38, S. 47, 7-12: «*De universis autem, quae intelligimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis dei atque sempiterna sapientia*». Vgl. Eph. 3, 16-17 und 1 Kor. 1, 24.

<sup>48)</sup> Siehe dazu *De moribus ecclesiae* I, 21, 38f. PL 32, 1327f. und *Retractationes* I, 3, 8. CSEL 36, S. 20f zu *De ordine* I, 11, 32.

<sup>49)</sup> Thematisch behandelt Augustin dieses Problem in der *quaestio* 46 *De ideis* aus *De diversis quaestionibus* LXXXIII, PL 40, 29-31.

ut ad eum intro conversi erudiamur» <sup>50)</sup>. Dieser Passus ist für unsere Sache wichtig; wir werden noch darauf zurückkommen müssen.

Wenn wir das bisher Gesagte kurz zusammenfassen, so können wir folgendes festhalten: 1. Sowohl die Ontologie wie auch die Anthropologie und Erkenntnislehre Augustins durchzieht die platonische Lehre vom Chorisimos. 2. Mit Hilfe des neuplatonischen Schemas *foris-intus* lassen sich die beiden Seinsbereiche bestens charakterisieren. 3. In der Anthropologie nimmt die seinsmäßig in die Sphäre des Geistes gehörende veränderliche Seele eine mittlere Stellung zwischen dem unveränderlichen Gott und der veränderlichen Materie ein. 4. Erkenntnis ist grundsätzlich eine Sache der Seele, die durch die Sinne die Körper unmittelbar wahrnimmt und durch den Verstand das Geistige ebenfalls direkt erkennt. 5. Die Zeichen — sie gehören zum Bereich des *foris* — vermögen das von ihnen Bezeichnete nicht zu zeigen; sie sind Warner und Mahner: ihre gnoseologische Funktion besteht in der *commemoratio sensibilis* des *homo interior*. 6. Die Erkenntnisvermittlung philosophischer und heilsgeschichtlicher Wahrheiten geschieht durch den von der Metaphysik her interpretierten Christus so, daß dieser uns mit den äußeren Zeichen nur zur Einkehr ermahnt, während er gleichzeitig die *eruditio* inwendig vornimmt.

Ehe wir uns exklusiv den *sacra signa* der Heilsgeschichte zuwenden, sei noch auf die Zeichenhaftigkeit der Schöpfung hingewiesen. Denn wie die *Confessiones* an mehreren Stellen zeigen, gehört diese Lehre in das Zentrum der Philosophie wie auch der Theologie des Kirchenvaters. Bekanntlich hat Augustin an der Verweisungsfunktion der Geschöpfe immer wieder zu zeigen versucht, wie gerade die sichtbare Welt im Ganzen und im Detail den Betrachter von der Beschäftigung mit dem Geistigen nicht ablenkt, sondern daß sie ihn im Gegenteil zu einem intensiveren *quaerere* der über ihr liegenden Seinsstufen und damit zum «*redire ad seipsum*» und zum «*intrare in intima*» veranlaßt <sup>51)</sup>. Augustin erwähnt es mit Nachdruck, daß es die Bücher der Platoniker waren, die ihm die Technik des Forschens nach der unkörperlichen Wahrheit vermittelten, als er sich in ihre Schriften vertiefend Einblick in den Stufenbau des Seienden verschaffte <sup>52)</sup>.

<sup>50)</sup> *De magistro* 46, S. 54, 11-13.

<sup>51)</sup> *Confessiones* VII, 10, 16. CSEL 33, S. 157, 4f.

<sup>52)</sup> Ebd. VII, 20, 26. S. 165f. 15-2; *Contra Academicos* II, 2, 5. CSEL 63, S. 26f; *De beata vita* 1,4. ebd. S. 91f.

Vergleicht man die in den *Confessiones* verstreuten Aufstiegs-schilderungen miteinander, so sieht man sofort, daß ihnen ein gemeinsames Schema zugrunde liegt. Mustergültig hat Augustin die Theorie des Aufstiegs im X. Buch der *Confessiones* entwickelt. Freilich ist die Schilderung des Verlaufs des *ascensus* in eine dichterische Sprache gekleidet, aber das theoretische Gerüst ist unschwer zu erkennen. Danach vollzieht sich der Aufstieg in drei Etappen: 1. Erkenntnis der Zeichenhaftigkeit jener zum *foris*-Bereich gehörenden Dinge, die « die Pforten des Fleisches umlagern ». Treffend kommt das *admonere* der Geschöpfe, ihre Zeichenfunktion im responsorischen « *quaere super nos* » und « *et exclamaverunt voce magna: ipse fecit nos* »<sup>53)</sup> zum Vorschein. 2. Diese intensive Verweisung auf das *super nos* bewirkt die Einkehr zu sich selbst und die damit verbundene Einsicht, daß der Mensch kraft seiner Innerlichkeit — « *melius quod interius* » — in der Lage ist, die Zeichenhaftigkeit der Außenwelt zu erkennen: « *homo interior cognovit haec per exterioris ministerium* »<sup>54)</sup>. 3. Die gründlichen Reflexionen über die ungeheueren, aber veränderlichen Tiefen des Geistes, der *memoria*, führen schließlich über die dem Geiste unmittelbar einsichtigen *intelligibilia* zur Erkenntnis jenes Seienden, der sich durch keinen Schatten der Veränderung vor der gesamten Schöpfung auszeichnet.

Es muß zugegeben werden, daß Augustin im Gegensatz zur Behandlung der Zeichenhaftigkeit der Heilsgeschichte den aus der Sprachphilosophie entnommenen Terminus *signum* für die Bezeichnung der über sich hinausweisenden Schöpfung nur äußerst sparsam verwendet<sup>55)</sup>. Dennoch lassen sich die oben gegebenen Definitionen von *signum* ohne weiteres auf die in den *Confessiones* geschilderte « Welt » beziehen. Man braucht nur die von Augustin interpretierten *sensibilia* in der Definition<sup>56)</sup> an die Stelle des *signum* setzen: so werden sie auch per definitionem zu jenen *res*, die außer den an ihnen wahrnehmbaren *species*, das *aliud aliquid* des Schöpfers in den Gesichtskreis des Geistes bringen. Diese Interpretation ist sofern berechtigt, als Augustin in Analogie zu *De magistro* 46<sup>57)</sup> Gott selbst zum Subjekt

<sup>53)</sup> *Confessiones* X, 6, 9. S. 232, 15 und 21.

<sup>54)</sup> Ebd. S. 233, 7f.

<sup>55)</sup> Darauf macht U. DUCHROW, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, Tübingen 1965, S. 150, Anm. 8, aufmerksam. In *De Genesi ad litteram lib. imp.* 13, CSEL 28, 1, S. 487, 8 nennt Augustin die Zeit ein *signum* der Ewigkeit.

<sup>56)</sup> Siehe oben S. 57, Anm. 15f.

<sup>57)</sup> Siehe oben S. 65, Anm. 50.

erklärt, der sich im « signis admonere foris » seiner Geschöpfe bediente, um ihn von außen nach innen zu rufen : « et ecce intus eras et ego foris ... vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam ... » <sup>58)</sup>.

Augustinus versichert eigens, er vollziehe diese Weise des Aufstieges häufig und er entfliehe von dem Zwange der Geschäfte zu diesen geistigen Freuden, sooft er sich nur Erholung gönnen könne. Er bedauert es lebhaft, daß dieser Zustand konzentrierter Verinnerlichung und Vergeistigung durch die Lasten des Alltags immer wieder zunichte werde <sup>59)</sup>. Aber da war noch der andere, Augustin nicht weniger bekannte Weg zum Aufstieg. Denn Gott ruft den dem *foris* verfallenen Menschen aus der Zersplitterung zur Sammlung und Einkehr und den Eingekehrten zu sich nicht allein auf dem Wege der Schöpfung, indem er an den *species* der Dinge gleichsam die Spuren ihrer Herkunft aufleuchten macht <sup>60)</sup>, sondern er gestaltet auch den Verlauf der Geschichte so, daß diese ebenfalls über sich hinaus weist und zum Zeichen ihres transzendenten Ursprungs wird.

Bei der Beschäftigung mit den philosophischen Voraussetzungen der Lehre Augustins über die *sacramenta* stößt man sozusagen an allen Ecken und Enden auf die freilich schon christlich modifizierte platonische Ontologie. Anthropologie, Erkenntnislehre und Ethik durchzieht die Spannung von veränderlich und unveränderlich, körperlich und geistig, äußerlich und innerlich. « Spannung » bedeutet aber keinen Gegensatz zweier Prinzipien, sondern einfach Wesensabstand und Abhängigkeit des in vielerlei Weise Seienden von dem Einen. Nur dadurch wird Verweisung von « unten » nach « oben » und von « außen » nach « innen » möglich und notwendig. Die philosophisch-pädagogische Zielsetzung besteht in der existentiellen Überwindung dieser Distanz durch Pflege der Innerlichkeit und Geistigkeit. Die gleiche Zielsetzung verfolgt Augustin mit seiner Lehre über die *sacramenta*.

<sup>58)</sup> *Confessiones* X, 27, 35. CSEL 33, S. 255, 11-18.

<sup>59)</sup> Ebd. 40, 65. S. 275f.

<sup>60)</sup> Zur biblischen Fundierung der Lehre von der Verweisungsfunktion der Schöpfung siehe G. MADEC, *Connaissance de Dieu et action de grâces. Essai sur les citations de l'Épître aux Romains I, 18-25 dans l'œuvre de Saint Augustin* in : *Recherches Augustiniennes*, Suppl. II, 1963, S. 273-309.

## II

Bekanntlich gab der Kirchenvater dem Terminus *sacramentum* einen so breiten Bedeutungsumfang, daß er jedes mit der Offenbarung zusammenhängende Ereignis unter diesem Begriff subsumieren konnte. Denn entscheidend für das Zustandekommen eines *sacramentum* ist immer « ut aliquid etiam significari intellegatur, quod sancte accipiendum est » <sup>61)</sup>.

Unter der nur schwer überschaubaren Variationsfülle der *sacramenta* ragen einige, wie die Taufe und die Eucharistie, hervor. Diese gelten als die « quaedam pauca ... factu facillima et intellectu augustissima et observatione castissima » <sup>62)</sup>. Ihre Funktion erschöpft sich nicht in der *significatio*, sondern sie teilen dem von ihnen Gebrauch Machenden auch das mit, was sie bezeichnen. So versinnbildet das *sacramentum* der Taufe nicht nur die innere Reinigung, sondern sie bewirkt diese Reinigung, indem sie den Glauben gewährt. Deshalb heißt auch die Taufe « sacramentum fidei » <sup>63)</sup>. Ähnlich verhält es sich mit der Eucharistie: « sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est » <sup>64)</sup>.

Das sind unzweifelbar realistische Äußerungen über die Gnadenwirkung der *sacramenta*, wie solche auch sonst in seinen Schriften immer wieder durchklingen. Überschaute man jedoch das gesamte Material, in dem sich der Kirchenvater der Vokabel *sacramentum* bedient, so fällt auf, wie gering der Anteil jener Stellen ist, die expressis verbis von der Objektivation der Gnade in den *sacramenta* handeln. Damit ist freilich nicht gesagt, dieses Problem sei ihm kein Anliegen gewesen. Die Texte, wie der Brief 98 zur Begründung der Kindertaufe, lassen jedoch erkennen, daß Augustin sich dabei mehr auf die Autorität der Schrift, Röm. 6,4 und 5,12, sowie auf die « überaus heilsame Gewohnheit » der Tradition, als auf seine philosophische Reflexion beruft <sup>65)</sup>. Eine ähnliche Zweigleisigkeit läßt sich auch auf

<sup>61)</sup> *Epistula* LV, 2. CSEL 34, 2, S. 170, 12f.

<sup>62)</sup> *De doctrina christiana* III, 9, 13, 14-16. CCSL 32, S. 86; Vgl. auch *Epistula* LIV, 1, 1. CSEL 34, 2, S. 159, 7-12.

<sup>63)</sup> Diesen Terminus für die Taufe konnte Augustin bereits der kirchlichen Tradition entnehmen. Siehe F. REFOULÉ, *Tertullien, Traité du baptême*, Sources chrétiennes 35, Paris 1952, S. 48 und 85.

<sup>64)</sup> *Epistula* XCVIII, 9. CSEL 34, 2, S. 531, 7-9.

<sup>65)</sup> Ebd. 9f. S. 530-533.

dem Gebiete der Christologie beobachten. Obgleich Augustin auf der einen Seite ein ehrliches Streben nach Wahrung der traditionellen christologischen Formeln bescheinigt werden muß, so kann doch auf der anderen Seite seine eigene, außerhalb der Tradition stehende, einer bestimmten Metaphysik angehörende Spekulation über das Verhältnis der beiden Naturen in Christus mit ihrer charakteristischen Tendenz zur Spiritualisierung nicht übersehen werden.

An solchen Gepflogenheiten des Denkens läßt sich eine für Augustins Theologie charakteristische Eigentümlichkeit feststellen: Obgleich sein spekulatives Interesse an manchem theologischen Thema anderswo lag, so gab es doch für ihn bezüglich einer Zustimmung zur kirchlichen Theorie und allgemein anerkannter Praxis kein Zögern. Dieses doppelseitige, die Tradition berücksichtigende und zugleich auch an einer der biblischen Welt doch fremden Metaphysik sich orientierende Denken Augustins macht es so schwer, seine Theologie auf einen allseits befriedigenden, gemeinsamen Nenner zu bringen. Die Lehre von den *sacramenta* bezeugt dies: Bei voller Wahrung der kirchlichen Doktrin herrscht in ihrer philosophisch-theologischen Durchdringung der erkenntnisvermittelnde, anagogische Aspekt im Sinne der Neuplatoniker vor.

Schon in seiner ersten, bewußt mit der « *auctoritas scripturarum* » argumentierenden Schrift *De moribus ecclesiae*, hebt Augustin die Unzulänglichkeit der Vernunft beim Erfassen der Gottheit hervor, um daraus die Notwendigkeit des Eingreifens der Transzendenz ableiten zu können. Der « *imbecillitas animae* » eilt Gott mit seiner *auctoritas* entgegen. *Auctoritas* ist bei Augustin ein Gegenbegriff zur *ratio*. Als Begriffspaar verwendet, haben *auctoritas* und *ratio* den Charakter eines Schemas. In Hinblick auf die Ontologie und Erkenntnistheorie gehört *auctoritas* zum *foris*-Bereich. Dies will der Text aus *De moribus* auch zum Ausdruck bringen. Die Weisheit Gottes teilt die Offenbarungswahrheit *per auctoritatem* nicht unmittelbar, sondern nur auf dem Umweg der *signa* mit: « *per dispensationem ineffabilis Sapientiae, nobis illa opacitas auctoritatis occurrat, et mirabilius rerum, vocibusque librorum veluti signis temperationibus veritatis, umbrisque blandiatur* »<sup>66</sup>). Woher rührt diese Notwendigkeit des Umwegs bei der Wahrheitsvermittlung der Offenbarung?

Es ist gewiß verständlich, daß Augustin den Grund für den onto-

<sup>66</sup>) *De moribus ecclesiae* I, 7, 11. PL 32, 1315.

logischen Abstand von Seele und Leib im Sündenfall sieht. Bekanntlich griff auch Platon zur Erklärung dieser Lehre zum Mythos. Es ist aber nicht ohne weiteres verständlich, dafür aber umso mehr bezeichnend, wenn Augustin den Fluch, der nach dem Genesisbericht Adam traf — obgleich im biblischen Text von der Erkenntnis nicht die Rede ist — auf die « *difficultas inveniendae veritatis* » hin auslegt und dabei Weisheit 9,15 « *corpus quod corrumpitur aggravat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem* », zur Deutung heranzieht <sup>67)</sup>. So manifestiert sich die Sündenstrafe in der Angewiesenheit der Menschen auf das Sichtbare bei der Erkenntnis des Unsichtbaren <sup>68)</sup>. Nur auf Grund eines gewissen, das Sichtbare miteinbeziehenden Schlußverfahrens gelingt der Seele das Begreifen der transzendenten, rein geistigen Dinge : « *humana autem anima rationalis est — quae mortalibus vinculis peccati poena tenebatur, ad hoc diminutionis redacta, ut per coniecturas rerum visibilium ad intellegenda invisibilia niteretur* » <sup>69)</sup>. Da durch den Sündenfall die geistige Natur der Seele nicht vernichtet wurde, blieb den Menschen das Trachten nach Erkenntnis der Transzendenz, gleichsam nach der ihnen zustehenden geistigen Nahrung erhalten. Aus diesem Grunde wurde das *Verbum divinum*, als adäquate Speise geistbegabter Wesen, selbst Mensch. Während es sich aber den Engeln inwendig kundtut — « *illos intrinsecus pascens per id quod deus est* » —, teilt es sich uns auf dem notwendigen Umweg der *admonitio* mit; d.h. es fordert zunächst auf Grund der Zeichen die *fides* und gibt sich erst darauf in der *species* (inwendig) zu erkennen — « *nos forinsecus admonens per id quod nos sumus, idoneos facit per fidem quos per speciem pascataequaliter* » <sup>70)</sup>.

<sup>67)</sup> *De Genesi contra Manichaeos* II, 20, 30. PL 34, 211. Die hier gegebene Interpretation gehört zu den augustinischen Topoi. Siehe u.a. *Enarrationes* IV, 9; CXI, 2; CXLV, 6; *Sermo* 351, 3; *Gulf.* V, 3.

<sup>68)</sup> Ebd. « *Et quoniam necessitate jam per hos oculos et per has aures de ipsa veritate admonemur, et difficile est resistere phantasmatibus quae per istos sensus intrant in animam, quamvis per illos intret etiam ipsa admonitio veritatis* ».

<sup>69)</sup> *De libero arbitrio* III, 10, 30. CSEL 74, S. 116, 11-14. Wenngleich auch in diesem Text der Terminus *signum* nicht vorkommt, so ist doch klar, daß Augustin hier das endeiktische Schlußverfahren der Stoiker anwendet. « Bei Cicero konnte Augustin auch die stoische Definition des Beweises finden, nach der ein Vernunftschluß ist, der aus den wahrgenommenen Dingen zum Nichtwahrgenommenen führt ». R. LORENZ, *Die Wissenschaftslehre Augustins*, S. 231, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 67, 1955-56, S. 29-60; 213-251.

<sup>70)</sup> Ebd. Z. 7-9.

Die soeben zitierten Texte verdeutlichen nicht nur, wie Augustin die Bibel von seiner Philosophie her interpretierte, sondern wie er auch umgekehrt die Hauptthemen der Offenbarung innerhalb seiner Metaphysik unterbrachte. Ein luzides Beispiel dafür bietet die dem inkarnierten Christus zugedachte Rolle bei der Erkenntnisvermittlung der Transzendenz des *Verbum*, in der Augustin das eigentliche Ziel der Erlösung sieht: «*ut visibilia sectantes ad invisibilem revocaret*» <sup>71</sup>). Zu diesem Zwecke nahm das «*verbum, per quod facta sunt omnia*» <sup>72</sup>), die menschliche Natur wie ein Zeichen an. Mit «*sacramentum suscepti hominis*» <sup>73</sup>) umschreibt Augustin am bündigsten das Geheimnis der Inkarnation. Der vom *Verbum divinum* aufgenommene *homo* ist gleichsam der Prototyp jener *homines*, derer sich der «*unus omnium magister in caelis*» im «*admonere foris*» bei der Erkenntnisvermittlung bedient <sup>74</sup>). Wenn auch Augustin an der Gegenwart des *Verbum* im *Christus incarnatus* aus dem bereits genannten Grund kaum einen Zweifel aufkommen ließ, so lag ihm doch viel mehr an der Feststellung, daß die Inkarnation ohne irgendeine Veränderung auf der Seinsebene des *Verbum* vor sich ging.

Ziehen wir nunmehr das dem *sacramentum* zugrundeliegende *signum-res* Schema zur Interpretation der Inkarnation heran, so kommen wir nicht umhin, das *Verbum* auf der Ebene der *res* und den *homo susceptus* auf der der *signa* anzusiedeln. Das besagt aber, dass Augustin die Inkarnation hauptsächlich von ihrer Funktion her sieht und daß er unbeschadet der Personeneinheit die beiden Naturen mit

<sup>71</sup>) Ebd. Z. 16. Da Augustin den Sündenfall primär in der *superbia* sieht, ist für ihn die *humilitas* die *conditio sine qua non* der über die Inkarnation zu vermittelnden Einsicht in die *invisibilia*. So heißt es ebd. Z. 16-19: «*Sic cum anima quam superbiens intus reliquerat foris humilem invenit, imitatura eius humilitatem visibilem et ad invisibilem altitudinem reditura*».

<sup>72</sup>) Ebd. S. 115f. 30-1.

<sup>73</sup>) *De moribus ecclesiae* I, 7, 11. PL 32, 1316. Es sei darauf aufmerksam gemacht, daß der Begriff *sacramentum* nach der Chronologie der Schriften Augustins zuerst hier vorkommt. Augustin vergleicht darin die Heilsgeschichte mit einem Weg, der in der Inkarnation seinen Höhepunkt erreicht. Man beachte die kunstvolle Komposition: Sieben Glieder mit Höhepunkt in der Mitte: «*... non deseruerimus viam quam nobis Deus, et Patriarcharum segregatione, et Legis vinculo, et Prophetarum praesagio, et suscepti Hominis sacramento, et Apostolorum testimonio, et Martyrum sanguine, et Gentium occupatione munivit*».

<sup>74</sup>) Siehe oben Anm. 50.

den Gliedern dieses Schemas korrespondieren läßt. Der *Christus in carne* ist *signum* des *Verbum* <sup>75)</sup>.

In der mit der Christologie gegebenen Verbumspekulation kulminiert somit die ganze Verweisungslehre des Kirchenvaters. Auf das *Verbum* als Inbegriff der als *intelligibilia* zu verstehenden Urbilder der Schöpfung (Ideen!) verweisen die Geschöpfe (*visibilia*) kraft ihrer ihnen inhärierenden *similitudo*. Auf das gleiche *Verbum* verweisen auch die in der Geschichte von Gott willentlich gesetzten Heilstaten, die Augustin in *De doctrina christiana* II im Gegensatz zu den *signa naturalia* *signa data* nennt <sup>76)</sup>, und die er im *Verbum* als oberste *res significata* ebenfalls tief metaphysisch verankert.

Daß in der Christologie Augustins die Verweisungsfunktion der *caro Christi* auf das *Verbum* der beherrschende theologische Aspekt ist, zeigt deutlich das erste Buch von *De doctrina christiana*, das der Bischof als eine Art dogmatisches Kompendium seiner Hermeneutik (Buch II-IV) voransetzte. Dort bestimmt Augustin als Objekt der christlichen Wissenschaft die *res* und die *signa*: « *Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur* » <sup>77)</sup>. Um die einzigartige *res*, die selbst nie *signum* werden kann, von den übrigen schärfer abheben zu können, zieht Augustin das philosophische Schema *frui-uti* zur Erörterung der *res* mit heran <sup>78)</sup>. *Frui* definiert er, einer Sache um ihrer selbst willen anhangen; *uti* nennt er das Beziehen der Dinge auf das hin, was man erreichen möchte <sup>79)</sup>. Von diesem Schema her werden die *res* dann aufgeteilt in solche, die nur zum Genießen, die nur zum Gebrauchen und die sowohl zum Genießen als auch zum Gebrauchen da sind. Da Augustin die *res fruendae* und die *res utendae* mit dem der Ontologie entnommenen Schema *immutabile-mutabile*,

<sup>75)</sup> Ausführlicher darüber in dem schon angekündigten zweiten Teil, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins*.

<sup>76)</sup> II, 1, 2, 12. CCSL 32, S. 32: « *Signorum igitur alia sunt naturalia, alia data* ». ebd. 3, 1-9, S. 33: « *Data vero signa sunt, quae sibi quaeque viventia dant ad demonstrandos, quantum possunt, motus animi sui vel sensa aut intellecta quaelibet ... Horum igitur signorum genus, quantum ad homines adinet, considerare atque tractare statuimus, quia et signa divinitus data, quae scripturis continentur, per homines nobis indicta sunt, qui ea conscripserunt* ».

<sup>77)</sup> Ebd. I, 2, 2, 1f. S. 7.

<sup>78)</sup> Zum Begriffspaar *frui-uti* siehe R. LORENZ, *Fruitio bei Augustin*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 63, 1950-51, S. 75-132; *Die Herkunft des augustinischen «frui deo»*, ebd. 64, 1952-53, S. 34-60 mit Nachtrag S. 359f.

<sup>79)</sup> Ebd. I, 4, 4, 11-13. S. 8: « *frui est enim amore inhaerere alicui rei propter se ipsam. Uti autem, quod in usum venerit, ad id, quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est* ».

nach der sogenannten «*regula veritatis*»<sup>80)</sup> zur Deckung bringt, muß er die dritte Gruppe *de facto* in die zweite integrieren<sup>81)</sup>. Es gehören somit zu den *res fruendae* nur die durch *immutabilitas* vor den *res utendae* sich auszeichnenden *intelligibilia* der Transzendenz, in der Sprache der Offenbarung der trinitarische Gott allein. Kraft ihrer unveränderlichen Geistigkeit kann diese einzigartige *res* allen zum Genuß werden und trotzdem an der Intensität des Seins niemals abnehmen. Demgegenüber gehört die ganze Heilsgeschichte zu den *utendae*, aus denen sich die *signa sacra*, bzw. *sacramenta* rekrutieren. Zu ihnen zählt auch die *caro Christi*.

Daß der *Christus in carne* zu den *res utendae* gehört, unterstreicht Augustin mit Nachdruck unter Hinzuziehung von 2 Kor. 3,16. Denn mit jenem paulinischen Satz, Christus dem Fleische nach nicht mehr kennen zu wollen, interpretiert Augustin sein Schema *frui-uti*. So notwendig die Erscheinung Christi in der *caro* für den Menschen aus den bekannten Gründen auch ist, so gilt es doch an Hand der Schemata das Vorübergehende vom Bleibenden zu scheiden. Das Anziehende, die Faszination, die von der irdischen Existenz Christi ausstrahlt, gehört nicht zum Bleibenden; sie ist nur Abglanz des *Verbum*, auf das hin die *dicta* und *facta* des *homo susceptus sacra signa* sind. Den johanneischen Gedanken von der «*via*» (14,6) aufgreifend, erklärt Augustinus, der Herr selbst habe nicht gewollt, daß wir uns bei seiner als Weg gedeuteten Menschheit aufhielten. Im Gegenteil, er selbst drängte zum Aufbruch, zum Überwinden der *temporalia*, zum *transitus*: «*Ex quo intellegitur, quam nulla res in via tenere nos debeat, quando, nec ipse dominus, in quantum via nostra esse dignatus est, tenere nos voluerit, sed transire, ne rebus temporalibus, quamvis ab illo pro salute nostra susceptis et gestis, haereamus infirmiter, sed per eas potius curramus alacriter, ut ad eum ipsum, qui nostram naturam a temporalibus liberavit, et conlocavit ad dexteram patris, provehi atque perveni mereamur*»<sup>82)</sup>.

Die Relevanz dieser Sätze für die gesamte Heilsgeschichte liegt auf der Hand. Nichts in ihr gehört zu den «*mansoria*», sondern alles

<sup>80)</sup> Ebd. 8, 8, 21-24, S. 11: «*Ipsam quippe regulam veritatis, qua illam clamant esse meliorem, incommutabilem vident nec uspiam nisi suam naturam vident, quandoquidem se mutabiles vident*».

<sup>81)</sup> Ebd. 22, 20f. S. 16-17.

<sup>82)</sup> Ebd. 34, 38, 20-27. S. 28.

zu den «transitoria»<sup>83</sup>). *Die sacramenta sind Vehikel*, die uns ans Ziel bringen sollen. Zweifelsohne atmen diese Ausführungen auch den Geist des Neuen Testaments. Die paulinische Sehnsucht, aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein (*Phil.* 1,23), legt sich nahe. Und dennoch wird diese biblische Attitüde von der typisch neuplatonischen Ontologie umfassen, in der die *res temporales*, die *sensibilia*, angesichts der *res aeternae*, der *intelligibilia*, zur Bedeutungslosigkeit herabsinken. Dies wird besonders deutlich, wenn man das augustinische *signum* mit den neutestamentlichen *σημεῖα* vergleicht. In den letzteren wird die kommende Gottesherrschaft bruchstückhaft bereits vorweggenommen, in ihnen wird Gottes Herrlichkeit erfahrbar, und deshalb stellen sie den Menschen vor die Glaubensentscheidung<sup>84</sup>). Bei Augustin dagegen ist die Erfahrung degradiert zur *admonitio*. Nur wenn die *signa* auf die Transzendenz aufmerksam machen, und nur in dem Maße sie das allein bewirken, verdienen sie Beachtung und Achtung. Es versteht sich, daß bei solchem metaphysischen Konzept eine Christologie der menschlichen Natur in Christus nur schwer gerecht zu werden vermag. Wie Augustin die mit diesem Ansatz gegebene Schwierigkeit umging, wird anderswo zu zeigen sein<sup>85</sup>).

Es ließe sich an zahlreichen Beispielen demonstrieren, wie der Prediger Augustinus in seinen allegorisierenden Auslegungen des Jesus der Evangelien sich tatsächlich an der in *De doctrina christiana* entwickelten Hermeneutik und an dem dieser Hermeneutik zugrundegelegten *res-signum* Schema orientierte. Seine Exegese korrespondierte exakt mit seiner Metaphysik. Demzufolge bemühte er sich auch dem exzitationistischen, den Glauben fordernden Element einer Perikope stets nur sofern gerecht zu werden, als das seiner Ansicht nach notwendig war, um die durch den biblischen Bericht geweckte Aufmerksamkeit dorthin zu lenken, wo er die *res*, die geistige Bedeutung des Textes sah. Auf die gleiche spiritualisierende Auslegung stößt man

<sup>83</sup>) Ebd. 35, 39, 5-12. S. 29 : «Hoc ergo nossemus atque possemus, facta est tota pro nostra salute per divinam providentiam dispensatio temporalis, qua debemus uti, *non quasi mansoria* quadam dilectione et delectatione, sed *transitoria* potius *tamquam viae, tamquam vehiculorum* vel aliorum quorumlibet instrumentorum aut si quid congruentius dici potest, ut ea quibus ferimur, propter illud, ad quod ferimur, diligamus».

<sup>84</sup>) Vgl. *Joh.* 2, 11; 2, 33; 20, 30f.

<sup>85</sup>) Siehe Anm. 9.

auch in jenen Predigten des Bischofs, in denen er eines der *corporalia sacramenta* erklärt, wie z.B. die Eucharistie. Er reflektiert nicht über die Realpräsenz. Wichtig ist ihm, daß die durch das Wort gedeuteten Elemente von Brot und Wein als *sacramenta* die *fides* wecken, die dann schon selbst nach dem Wissen trachtet, denn « *fides instructionem desiderat*. Dicit enim propheta : « Nisi credideritis, non intelligetis » (*Isai.* VII, 9, sec. LXX) ». Worin aber besteht diese *instructio*? In der Reflexion über die Differenz von *sacramentum* und *res* und in der Hinwendung zur *res* : « *Ista fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur*. Quod videtur, speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritualement. Corpus ergo Christi si vis intellegere, Apostolum audi dicentem fidelibus, « Vos autem estis corpus Christi, et membra » (I Cor. XII, 27). Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa Dominica positum est : mysterium vestrum accipitis » <sup>86</sup>). Noch mehr als *sacramentum* deutet das Wort *mysterium* an, daß die *res* der Eucharistie in der Transzendenz gründet, wo der Leib Christi über sein Haupt mit dem *Verbum* verbunden ist. *Species corporalis* und *fructus spiritualis* verhalten sich zueinander wie der *mundus sensibilis* zum *mundus intelligibilis*.

Augustin begnügte sich mit seiner auf das Verstehen der transzendenten *res* hin drängenden Auslegung nicht. Gelegentlich kam er in seinen Predigten auf die Art und Weise der Wahrheitsmitteilung selbst zu sprechen. Ganz im Sinne von *De magistro* erklärt er, weder der Prediger, noch das Bibelwort bewirkten das Verstehen. Aus diesem Grunde gebe es auch keinen Unterschied zwischen der Predigt Jesu und der eines Zeitgenossen. Die Zeugen Jesu stünden deshalb vor den Christen der nachfolgenden Generationen in keinem Vorteil. Was allen gemeinsam ist, ist das Angewiesensein auf die *admonitio* von außen und die Erleuchtung von der Transzendenz drinnen. « *Ecce si intellexistis quod ego dixi, ego certe locutus sum, et mea verba sonuerunt, sonisque aures pepulerunt, et per sensum auditus vestri ad cor sententiam perduxerunt, si intellexistis ... unde intellexistis? Ego ad aurem sonui; numquid ego in corde lumen accendi? Procul dubio si verum est quod dixi, et hoc verum non solum audistis, verum etiam intellexistis, duae res ibi factae sunt, discernite illas, auditus et intellectus*. Auditus per me

<sup>86</sup>) *Sermo* CCLXXII. PL 38, 1246f.

factus est, intellectus per quem? Sine dubio ... dixit aliquis et ad cor vestrum, sed non eum videtis ... *Munus dei est intelligentia*»<sup>87)</sup>.

Ein weiteres Fragen, warum denn einer gemeinsamen *admonitio* von außen nicht auch ein gemeinsames inwendiges Verstehen entspräche, müßte konsequenterweise von der Gnadenlehre her beantwortet werden, die bei Augustin ihre Wurzeln in seiner Erleuchtungslehre hat. Dies zeigt seine Vorstellung von den *sacramenta* des Alten Testamentes, die zwar in einer nicht zu zählenden Fülle vorhanden waren, aber vom alttestamentlichen Menschen nicht verstanden werden konnten. Das Nichtverstehenkönnen äußerte sich nach Augustin darin, daß die Juden die Verweisungsfunktion des Zeremonialgesetzes auf das Neue Testament hin nicht erkannten. Infolge dieser Unkenntnis hielten sie die Zeichen selbst für die Sache, worin Augustin die Sklaverei des Geistes schlechthin sieht: «*Ea demum est miserabilis animi servitus, signa pro rebus accipere; et supra creaturam corpoream, oculum mentis ad hauriendum aeternum lumen levare non posse*»<sup>88)</sup>. Dem alttestamentlichen Volk insgesamt wurde das Joch der so verstandenen Sklaverei auferlegt. D.h. aber doch, das die Erkenntnis ermöglichende Prinzip, der «*unus omnium magister in caelis*», verhängte sozusagen eine geistige Blindheit über die Menschen vor der Inkarnation, die er nur von Fall zu Fall aufhob. Aus diesem Grunde gab es auch im Alten Testament, dem *tempus velationis*, *homines spirituales*, denen die *intellegentia spiritalis* gnadenhaft zuteil wurde<sup>89)</sup>. Diese erkannten den *signum-* bzw. den *sacramentum-* Charakter des Gesetzes, das sie auf seine *res* hin vollzogen; deshalb waren sie auch «*tempore servitutis*» frei. Umgekehrt gibt es in der neutestamentlichen Zeit, dem *tempus revelationis*, Menschen, denen die *res* der *sacramenta* verborgen bleiben. Das Erkennenkönnen als die Grundvoraussetzung des Transzendierens bleibt unverfügbar.

<sup>87)</sup> In *Johannis Evangelium* XL, 5, 8-28. CCSL 36, S. 352f.

<sup>88)</sup> *De doctrina christiana* III, 5, 9, 16-19. CCSL 32, S. 83.

<sup>89)</sup> Ebd. 9, 13, 1-11. S. 85: «*Sub signo enim servit, qui operatur aut veneratur aliquam rem significantem, nesciens, quid significet: qui vero aut operatur aut veneratur utile signum divinitus institutum, cuius vim significationemque intellegit, non hoc veneratur, quod videtur et transit, sed illud potius quo talia cuncta referenda sunt. Talis autem homo spiritalis et liber est etiam tempore servitutis, quo carnalibus animis nondum oportet signa illa revelari, quorum iugo edomandi sunt. Tales autem spirituales erant patriarchae ac prophetae, omnesque in populo Israhel, per quos nobis spiritus sanctus ipsa scripturarum et auxilia et solatia ministravit*».

Versuchen wir aus dem Gesagten einige wesentliche Aspekte der philosophischen Implikationen in der Lehre Augustins von den *sacramenta* abzuleiten :

1. Allem voran muß festgestellt werden, daß uns in den herangezogenen Texten eine Reihe von Begriffen begegneten, die mit einem entsprechenden Gegenbegriff ein Schema bilden. In diesen vielfach miteinander korrespondierenden Schemata, *signum*, bzw. *sacramentum-res*, *foris-intus*, *sensibilia-intelligibilia*, *visibilia-invisibilia*, *mutabilia-inmutabilia*, *uti-frui*, *auctoritas-ratio*, *fides-intellectus*, etc. überragt das jeweilige zweite Glied das erste an Seinshöhe wesentlich. Das damit gegebene Wertgefälle legt in jedem der Schemata den Gedanken der Verweisung von selbst nahe. Im *signum-res* Schema kristallisiert sich nur die Verweisung. Diese verschiedenen Schemata gehören zum eisernen Bestandteil augustinischen Denkens. Sie durchziehen wie ein roter Faden die Philosophie und die Theologie des Kirchenvaters.

2. Die den Schemata zugrundeliegende Geistmetaphysik zwingt das Denken in eine einzige Richtung. Das Nichtgeistige, das Körperhafte erweist sich als ontologisch zwiespältig. Man kann es eliminieren oder integrieren. Augustin entschied sich für das Letztere. Der Prozeß der Integration manifestiert sich in der Zeichenhaftigkeit des Körperhaften, an dem die Spuren der Wahrheit auf die Wahrheit der Transzendenz verweisen. Der *mundus sensibilis* erweist somit seine Zugehörigkeit zum *mundus intelligibilis*.

3. Die von Augustin vorgenommene Identifizierung des transzendent Geistigen mit dem Gott der Offenbarung hat zur Folge, daß die über die Heilsgeschichte verlaufende Integration oder Heimholung der Schöpfung in den wesentlichen Punkten mit dem metaphysischen Grundkonzept übereinstimmt.

4. Integration und Heimholung als geistiger Prozeß vollzieht sich in der Erkenntnis der Transzendenz Gottes und des damit verbundenen Aufstiegs des Erkennenden zu Gott. Die Initiative liegt dabei auf der Seite der Transzendenz. Dies zeigt sich einmal darin, daß alles intellektuelle Verstehen von der Erleuchtung durch Gott abhängt (*magister interior*, Illuminationslehre). Dazu kommt aber noch, daß Gott auch die Schöpfung und die Geschichte in den Prozeß der Erkenntnisvermittlung transzendenter Wahrheiten miteinschaltet, indem er diesen die Funktion des Anreizens im Erkennen zuteilt.

5. Die Notwendigkeit dieses Einschaltens der Außenwelt in

die Erkenntnisvermittlung erscheint im Lichte der Geistmetaphysik als Defekt, im Lichte der Offenbarung als Sünde. Die Aufhebung dieses defekten Zustandes bewirkt die Erlösung. Ihr Ziel ist die Wiederherstellung der unmittelbaren Gotteserkenntnis. Zu diesem Zwecke greift Gott in die Geschichte ein, indem er durch bestimmte Akte, denen er eine besondere Signifikanz verleiht (*sacramenta*), die Aufmerksamkeit auf sich lenkt.

6. In der Inkarnation erreicht diese in der Weise der *sacramenta* sich vollziehende *admonitio* und die parallel dazu verlaufende innere *instructio* ihren Höhepunkt. Der vom *Verbum* angenommene und von Augustin als *sacramentum* interpretierte *homo* erweist sich gerade wegen der Relation zu seiner *res significata* als das schlechthinnige Paradigma eines *homo spiritualis*. Das Paradigmatische liegt in der perfekten Kenntnis der *res sacramenti*, des *Verbum*, und in der ununterbrochenen Adhärenz zu ihm. So ist der «mediator homo Christus Jesus» der vollkommen innerliche und vergeistigte Mensch. Dennoch ist er nicht Ziel, sondern nur Mittel der Erkenntnis und des Aufstiegs, «sacramentum, res utenda, vehiculum», deren man sich bedienen soll, um in den Genuß der Erkenntnis des *Verbum* zu kommen.

7. In diesem bedingungslos auf die Transzendenz hin ausgerichteten Denken Augustins liegt auch der Schlüssel zum Verständnis seiner Hermeneutik. Er wußte es aus Erfahrung, daß der Zustand konzentrierter Verinnerlichung wegen der Zeitlichkeit und Sündhaftigkeit des Menschen immer wieder aufs neue hergestellt werden muß. So gewannen die *sacramenta* in seinem Denken zunehmend an Bedeutung. Je mehr er über den Zustand des Menschen und über die Notwendigkeit der Gnade zur Überwindung dieses Zustandes nachdachte, desto deutlicher empfand er auch das unentbehrliche «foris admoneri», damit das «intus intellegere» und der «ascensus in corde» möglichst häufig zustande komme. Darin sah er den Nutzen der *verba* und der *signa*, auf die keine Hermeneutik verzichten kann. Wie aber die jeweilige Hermeneutik aussieht, das ist zunächst stets eine Frage der Ontologie und damit eine Sache der Philosophie. Diese hat Augustinus, wie eingangs erwähnt, zwischen den Jahren 386-391 sich gründlich angeeignet.

Daß der Kirchenvater sich noch am Ende seines Lebens voll zu der in *De magistro* entwickelten Hermeneutik bekannte, zeigen seine *Retractationes*. Während er sonst an den Frühschriften allerhand auszusetzen hatte, scheint er mit diesem opusculum vollends zufrieden

gewesen zu sein <sup>90</sup>). Wir haben schon auf das Überraschende hingewiesen, wie Augustin diese streng philosophische Untersuchung über die Leistung der Sprachzeichen mit einem Bibelwort (Mt. 23, 8-10) zum Abschluß brachte, dem er schließlich auch den Titel für den Dialog entnahm. Auf dieses Bibelwort spielt Adeodat, der Dialogpartner, in seiner Zusammenfassung an. Mit dem Hinweis auf die irdische Existenz des « unus omnium magister in caelis » meint er, jener habe auch damals inwendig gelehrt, während er sich außen der Sprache bediente : « *se intus habitare, cum foris loqueretur, admonuit* » <sup>91</sup>). So war der *Christus in carne* die Ursache und das Urbild der Erkenntnisvermittlung der Transzendenz über die *sacramenta*.

C.P. MAYER O.S.A.

<sup>90</sup>) Ebd. I, 11, 1. CSEL 36, S. 66f. : « Per idem tempus scripsi librum, cuius est titulus de magistro. in quo disputatur et quaeritur et invenitur magistrum non esse, qui docet hominem scientiam, nisi deum secundum illud etiam, quod in evangelio scriptum est : unus est magister vester Christus ».

<sup>91</sup>) *De magistro* 46. CSEL 77, S. 55, 2.