

# Signifikationshermeneutik im Dienste der Daseinsauslegung

## Die Funktion der Verweisungen in den Confessiones X-XIII

### 1. Die Confessiones, ein Buch der Verweisungen Sonderstellung des X. Buches

Daß die Zeichen in Augustins geistiger Entwicklung von seiner Kindheit an eine beachtliche Rolle spielten, habe ich bereits im ersten Teil einer auf mehrere Bände geplanten Studie über die Zeichen bei Augustin <sup>1)</sup> unter dem Abschnitt, «Die Zeichen als erfahrene Wirklichkeit im Leben Augustins bis zu seiner Konversion <sup>2)</sup>», an Hand des autobiographischen Teils der Confessiones aufgezeigt. Die damit geforderte Extrapolation der Zeichenthematik war zugegebenermaßen ein methodischer Vorgriff, der sich nur mit der Tatsache rechtfertigen ließ, daß die Bekenntnisse mit Ausnahme einiger biographischer Notizen im sonstigen Oeuvre die Hauptquelle für eine Erhellung des Werdegangs Augustins bilden. In der gleichen Untersuchung wurde ebenfalls darauf hingewiesen, daß der Bischof mit diesem Teil seiner Bekenntnisse keine Geschichte im Sinne einer wissenschaftlichen Historie schreiben wollte, sondern ein Erbauungsbuch <sup>3)</sup>, mit dem er die Leser auf die *transzendente Bestimmung des Menschen* aufmerksam zu machen gedachte. Dankbar vermerkt er gegen Ende seines Lebens in den Retraktionen den erzielten Erfolg: «Die dreizehn Bücher meiner Bekenntnisse über Böses und Gutes im meinem Leben preisen Gott als den Gerechten und Guten, und sie entfachen

<sup>1)</sup> Band I: Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus, Würzburg 1969; Band II: Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins — Die antimanichäische Epoche, erscheint demnächst. (Abgekürzt: Die Zeichen I und Die Zeichen II)

<sup>2)</sup> Die Zeichen I, S. 41-168.

<sup>3)</sup> E. WILLIGER, Der Aufbau der Konfessionen, in: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 28, 1929, S. 81-106, nennt S. 98 die Bekenntnisse ihrem ganzen Charakter nach ein Erbauungsbuch. Ähnlich äußert sich A. PINCHERLE, Quelques remarques sur les Confessions de saint Augustin, S. 189, in: La Nouvelle Clío 7-9, 1955-1957, S. 189-206.



zu ihm hin Geist und Gemüt des Menschen (in eum excitant humanum intellectum et affectum). Was mich betrifft, so bewirkten sie dies in mir bereits, als ich sie schrieb, und sie wirken immer noch, sooft ich sie lese. Was andere darüber empfinden, das mögen sie selber sehen; ich weiß jedoch, daß sie vielen Brüdern gefielen und immer noch gefallen»<sup>4)</sup>. Admonere oder excitare ist aber die eigentliche Funktion der signa<sup>5)</sup>. Unter diesem Aspekt könnte man die Confessiones, nicht zuletzt wegen der in ihnen so reichlich zitierten hl. Schrift<sup>6)</sup> — bekanntlich betrachtete der fromme Bischof die Bibel selbst als ein sacramentum (sacrum signum) der Transzendenz — ein Buch der Verweisungen nennen.

Es dürfte kein Zufall sein, daß die Abfassung dieses beispiellosen Werkes der Weltliteratur zwischen den Jahren 397-401<sup>7)</sup> in jene Epoche der geistigen Entwicklung des Kirchenvaters fiel, die man für gewöhnlich als die « antimanichäische »<sup>8)</sup> kennzeichnet. Nach der Ordnung der Retractationes, von der man annimmt, ihre Reihenfolge stimme mit der Inangriffnahme der darin angeführten Werke überein, rangieren die Confessiones zwischen den für unsere Thematik so bedeutsamen Schriften De doctrina christiana und Contra Faustum<sup>9)</sup>.

4) retract. II, 32, CSEL 36, S. 137f, 14-4. Man beachte das excitare auch in conf. X, 3, 4, CSEL 33, S. 228, 10-13: « nam confessiones praeteritorum malorum meorum, quae remisisti et textisti, ut beares me in te, mutans animam meam fide et sacramento tuo, cum leguntur et audiuntur, *excitant cor*, ne dormiat in desperatione ».

5) mag. 11, 36, CSEL 77, S. 45, 20: « *admonent* (scil. signa) tantum ut quaeramus res ». Vgl. dazu den schon zitierten Aufsatz von J. MORAN, La teoría de la admonición en las « Confessiones » de San Agustín, in: Augustinianum 8, 1968, S. 147-154.

6) Zur Adaptation des Sprach- und Denkstils der Bibel in den Confessiones: M. VERHELJEN, Eloquentia pedisequa. Observations sur le style des Confessions de saint Augustin, Nimwegen 1949, ferner G. N. KNAUER, Psalmenzitate in Augustins Konfessionen, Göttinge 1955, S. 84-88, und Chr. MOHRMANN, Observations sur les « Confessions » de saint Augustin, in: Recherches de Science religieuse, 33, 1959, S. 360-371.

7) Eine exakte Datierung der Abfassung der Confessiones ist wegen der einander widersprechenden Angaben praktisch unmöglich. Vgl. dazu im einzelnen die von A. SOLIGNAC besorgte zusammenfassende Darstellung in der Introduction aux Confessions zur Ausgabe der Bibliothèque Augustinienne vom Jahre 1962, Bd. 13, S. 45-54.

8) Wie weit auch die Confessiones davon geprägt sind, zeigt der Artikel von A. VECCHI, L'antimanicheismo nelle « Confessioni » di Sant' Agostino, in: Giornale di Metafisica 20, 1965, S. 91-121.

9) Bekanntlich beginnt das II. Buch der Retractationes mit den Werken, die Augustin bereits als Bischof verfaßt hatte. Zu den ersten zehn Büchern zählen der Reihe nach: 1. Ad Simplicianum, 2. Contra epistolam Manichei, 3. De agone, 4. De doctrina christiana, 5. Contra partem Donati (verschollen), 6. Confessionum libri XIII, 7. Contra



In der ersteren verankerte Augustin seine hermeneutischen Leitsätze in der von ihm bevorzugten Ontologie. Auf diese Weise gewann er zugleich eine philosophische Hermeneutik mit dem Imperativ: Beziehe alles Veränderliche auf das Unveränderliche! Die Abwandlung dieses Imperativs in weitere normative Sätze für die Auslegung des Stoffes der *dispensatio temporalis* haben wir an anderem Ort gründlich dargelegt<sup>10)</sup>. Wie dann der Exeget Augustin diese abgeleiteten hermeneutischen Regeln handhabte, kann man vor allem an seinem größten apologetischen Werk, *Contra Faustum*, beobachten<sup>11)</sup>. Mit den *Confessiones* schuf er sich ein Sujet, an dem er die Richtigkeit seiner universalen Signifikationshermeneutik aufs eindringlichste zu demonstrieren vermochte. Schon lange vor Heidegger — freilich in einem ganz anderen Ansatz — hatte der Bischof von Hippo die Hermeneutik als Ontologie entwickelt, indem er das Verstehen selbst als eine Grundbefindlichkeit des Daseins interpretierte. Allerdings ist seine Hermeneutik des Daseins ohne die Transzendenz nicht vorstellbar.

Wir können die uns nur am Rande interessierende Frage nach dem konkreten Anlaß der Abfassung der *Confessiones*, über die sich die Fachwelt noch keineswegs einig ist, ausklammern<sup>12)</sup>. Was den Aufbau des Werkes betrifft, so dürfte man entsprechend den auffälligsten Einschnitten der Einteilung in die Bücher I-IX, Darstellung der geistigen Entwicklung bis zum Tode der Mutter, Buch X, Reflexion über den gegenwärtigen Bewußtseinszustand, und Bücher XI-XIII, Deutung des biblischen Schöpfungsberichtes, den Vorzug geben<sup>13)</sup>. Dank der in den letzten Jahrzehnten intensivierten Unter-

*Faustum Manicheum*, 8. *Contra Felicem Manicheum*, 9. *De natura boni*, 10. *Contra Secundinum Manicheum*. Fünf davon wenden sich also *expressis verbis* gegen die Manichäer. *De agone* ist eine Art Hirtenwort, *Ad Simplicianum* markiert die Wende in der Gnadenauffassung Augustins und *De doctrina christiana* ist neben *De magistro* das bedeutsamste hermeneutische Werk. Es versteht sich, daß die Probleme, die Augustin in diesen Schriften beschäftigten, sich auch in den *Confessiones* spiegeln.

<sup>10)</sup> Siehe: *Die Zeichen* II. Kap. 7, 3.

<sup>11)</sup> Ebd. Kap. 8, 1-5.

<sup>12)</sup> Darüber informiert ausführlich und mit kritischer Würdigung der Literatur die in Anm. 7 erwähnte Einführung von A. SOLIGNAC, BA 13, S. 26-36.

<sup>13)</sup> Vgl. M. VERHELJEN, *Eloquentia pedisequa*, S. 46-50. Einen guten Überblick über die verschiedenen Auffassungen über den Aufbau der *Confessiones* geben G.N. KNAUER, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, S. 19f und U. DUCHROW, *Der Aufbau von Augustins Schriften Confessiones und De trinitate*, S. 338-343, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 62, 1965, S. 338-367.



suchungen über die Geschlossenheit der Gesamtplanung der Confessiones treten die mannigfachen Ideen, Motive und Schemata, die diese Schrift durchziehen und ihre Einheit garantieren, immer deutlicher in Erscheinung <sup>14)</sup>.

Die *Mittelstellung des X. Buches* ist auffällig. Dem Inhalt nach gehört es zweifelsohne zu den biographischen Büchern I-IX, was Augustin in den *Retractationes* eigens vermerkt <sup>15)</sup>. Dennoch ist die Zäsur zwischen dem IX. und X. Buch nicht zu übersehen. In den einleitenden Kapiteln des letzteren erwähnt nämlich ihr Autor, indem er über die pastorale Frucht des ersten Teils seiner Bekenntnisse reflektiert, es gebe viele, die über die Geschichte seiner Bekehrung hinaus wissen möchten, was er selber dort drinnen sei, wohin weder das Ohr, noch das Auge, noch der Geist eines Fremden dringen könne <sup>16)</sup>. Dagegen scheint das Proömium des XI. Buches an den Erzählstoff von I-IX anzuknüpfen; denn gleich im zweiten Kapitel dieses

<sup>14)</sup> Nach H. KUSCH, Studien über Augustinus, in: Festschrift Franz Dornseiff, Leipzig 1953, S. 124-183, wird die Einheit durch die Spannung von homo vetus - homo novus garantiert. G. N. KNAUER, Peregrinatio animae, sieht das Motiv der Pilgerschaft in allen Büchern der Confessiones verwoben. U. DUCHROW entdeckt in dem vorhin erwähnten Aufsatz die sieben Seligpreisungen in den Confessiones, die Augustin als ein festes Stufenschema auf dem Weg zur ewigen Seligkeit kompositorisch verarbeitete. Nach H. KUHN, Die Bekenntnisse des heiligen Augustin als literarisches Werk, in: Stimmen der Zeit 1968, S. 223-238, durchzieht das platonisch-augustinische Aufstiegsdenken die ganze Schrift, nach L. F. PIZZOLATO, Le « Confessioni » di Sant' Agostino, Da biografia a « confessio », Mailand 1968, die Symbolik der sechs Schöpfungstage und nach W. SCHMIDT-DENGLER, Die « aula memoriae » in den Konfessionen des heiligen Augustin, Revue des Etudes Augustiniennes 14, 1968, S. 69-89, werden die an sich disparaten Teile des Gesamtwerkes durch die großangelegte Antithese intus-extra und das Bild der « aula memoriae » geeint. R. D. CROUSE, Recurrens in te unum: The Pattern of St. Augustine's Confessions (noch unveröffentlichtes Referat vom Patristenkongress in Oxford 1971) betrachtet den Satz aus den Enarrationes CXLV, 5, « ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora » als Leitfaden der Confessiones. Von den exteriora und inferiora handeln Buch I-IX, von den interiora Buch X und von den superiora die Bücher XI-XIII.

<sup>15)</sup> II, 32, 1, CSEL 36, S. 138, 3-5: « a primo usque ad decimum de me scripti sunt, in tribus ceteris de scripturis sanctis ».

<sup>16)</sup> 3,4, S. 228f, 20-5: « quo fructu, quaeso, etiam hominibus coram te confiteor per has litteras adhuc, quis ego sim, non quis fuerim? nam illum fructum vidi commemoravi. sed quis adhuc sim ecce in ipso tempore confessionum mearum, et multi hoc nosse cupiunt, qui me noverunt, et non me noverunt, qui ex me vel de me aliquid audierunt, sed auris eorum non est ad cor meum, ubi ego sum quicumque sum. volunt ergo audire confitente me, quid ipse intus sim, quo nec oculum nec aurem nec mentem possunt intendere; credituri tamen volunt, numquid cognituri? »



Buches stellt der Bischof sich die Frage, wann er wohl imstande sein werde, auch seinen Weg zum kirchlichen Amt autobiographisch darzustellen<sup>17)</sup>. Auf Grund dieser Bemerkung folgerte man in der Fachwelt, die von Augustin aufgeworfene Frage hätte nur dann einen Sinn, wenn sich das XI. Buch unmittelbar an das IX. anschliesse<sup>18)</sup>. Demnach hätte Augustin das X. Buch erst später hinzugefügt. Nun ist dieser Schluß deshalb nicht stichhaltig, weil der Kirchenvater mit dem fraglichen Satz ganz schlicht auch den Wunsch geäußert haben kann, er würde angesichts der vorhandenen Lücke den autobiographischen Teil der narratio gerne noch weiterführen, hätte er nur genügend Zeit dazu. Mit anderen Worten: er bedauert es einfach, daß er bei der Aufzeichnung seiner Vita aus Zeitmangel kompositorisch so (abkürzend) verfahren mußte.

Die Sonderstellung des X. Buches gründet jedoch nicht allein im vorgegebenen kompositorischen Verfahren; sie ist, was bereits M. Wundt<sup>19)</sup> und noch deutlicher E. Wolf<sup>20)</sup> gesehen haben, mit der Sache selbst gegeben. Mit Recht verweist Wundt auf das paradigmatisch Bedeutsame des X. Buches. Gewiß bildet auch in ihm wie in

17) S. 281, 4-7: « quando autem sufficio lingua calami enuntiare omnia hortamenta tua et omnes terrores tuos et consolationes et gubernationes, quibus perduxisti praedicare verbum et sacramentum tuum dispensare populo tuo » ?

18) Vgl. E. WILLIGER, Der Aufbau der Konfessionen Augustins, S. 104f. Die gleichen Unstimmigkeiten im Übergang der Bücher stellt neben J. J. O'MEARA, *The Young Augustine*, London 1954, S. 17f, auch P. COURCELLE, *Recherches sur les confessions de saint Augustin*, Paris 1950, S. 20f, fest, wobei er ebenfalls für eine spätere Einfügung des X. Buches plädiert. Für das damit gegebene Problem bietet er folgende Lösung: Einige Freunde Augustins hätten von ihm gerne die Geschichte seiner Bekehrung erfahren; andere, ohne ihm Zeit zur Beendigung dieser Darstellung zu lassen, hätten vor allem auf eine Mitteilung über seinen gegenwärtigen Zustand Wert gelegt; wieder andere wären allein an Fragen der Genesisauslegung interessiert gewesen. Vgl. auch vom gleichen Verfasser, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, S. 103. Die Möglichkeit einer späteren Einfügung des X. Buches erwägt auch U. DUROW, *Der Aufbau von Augustins Schriften Confessiones und De trinitate*, S. 358.

19) Augustins Konfessionen, S. 203. in: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 22, 1923, S. 161-206; mit Nachtrag 23, 1924, S. 154.

20) Zur Frage nach der Eigenart von Augustins *Confessiones*, in: *Christentum und Wissenschaft* 4, 1928, S. 97-120 und 159-165. « Schon rein äußerlich zeigt dieses Buch seine Sonderstellung in dem ganzen Werk durch den Umfang von 43 Kapiteln gegenüber dem Durchschnitt von 15 in den Büchern 1-9 und von 34 in 11-13. Und gerade die Vertreter der Ansicht, daß es sich bei den *Confessiones* um eine Autobiographie handle, hätten dieses Buch nicht beiseite lassen dürfen ». S. 106.



den vorausgehenden Büchern das Suchen der Seele nach Gott mit den eigentlichen Gegenstand der Darstellung, nur vollzieht sich dieses Suchen nicht mehr in einer zeitlichen Entwicklung, «sondern in den zeitlosen Werten, in denen sich Gott der Seele offenbart»<sup>21)</sup>. Nicht erst in den Büchern XI-XIII, sondern bereits im autobiographischen Teil sprengen die Bekenntnisse den Rahmen des Individuellen. Spätestens aber im X. Buch sollte jeder Leser gemerkt haben, daß der Bericht exemplarische Züge trägt: *Tua res agitur*<sup>22)</sup>. Weil jede Autobiographie in bezug auf ihren Verfasser, dessen Persönlichkeit sie zur Zeit ihrer Abfassung spiegelt, repräsentativ ist, deshalb kann von vornherein angenommen werden, daß die im X. Buch der *Confessiones* in Angriff genommene und zur Darstellung gebrachte Thematik des «*quis adhuc sim ecce in ipso tempore confessionum mearum*»<sup>23)</sup> sich auch in den anderen Büchern wiederfinden müsse. Wir haben somit im X. Buch der Bekenntnisse die Sachmitte des ganzen Werkes zu erblicken. Ihm wollen wir uns zunächst zuwenden, um zu sehen, welche Funktion darin den Zeichen im weitesten Sinn des Wortes zugeordnet wurde<sup>24)</sup>.

<sup>21)</sup> Augustins Konfessionen, S. 203.

<sup>22)</sup> Man beachte die Frage im Zitat Anm. 13: «*nūquid cognituri?*» — Das Exzentrische der autobiographischen Erzählung unterstreicht H. KUHN, Die Bekenntnisse des hl. Augustin als literarisches Werk, S. 226f.

<sup>23)</sup> Siehe Anm. 16.

<sup>24)</sup> Bekanntlich teilte Augustin in seiner Schrift *De doctrina christiana* II, 1, 2, 12, CCSL 32, S. 32 die Zeichen in *signa naturalia* und in *signa data*. Zwar hat U. DUCHROW in seiner Dissertation, Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin, Tübingen 1965, S. 151, Anm. 8 darauf aufmerksam gemacht, daß der Kirchenvater, um die Verweisung der Schöpfung auf ihren Schöpfer auszudrücken, den Begriff *signum naturale* kaum verwendet. Trotzdem ist die Sache, um die es hier geht, nur von der Funktion der *signa* her zu verstehen, wie dies gerade das X. Buch der *Confessiones* zeigt. Meines Erachtens dürfte der Grund für diese eigenartige terminologische Restriktion darin liegen, daß Augustin zur Beschreibung der Verweisungsfunktion der Schöpfung auf den Schöpfer von seiner Ontologie her im Begriff «*species*» ein viel anschaulicheres Wort zur Verfügung stand, als in dem von der Sprache zu sehr beanspruchten *signum*, das er zur theoretischen Durchdringung der hauptsächlich sprachlich sich darstellenden Heilsgeschichte bevorzugte. Näheres dazu in: Die Zeichen II, Kap. IV, 3.



2. Erkenntnis der Transzendenz durch philosophische Reflexion  
über das Dasein in der Welt des veränderlich Seienden

Schon im ersten Satz des X. Buches der *Confessiones* wird das beherrschende Thema, die Gotteserkenntnis<sup>25)</sup>, klar formuliert: «Cognoscam te, cognitor meus, 'cognoscam, sicut et cognitus sum'»<sup>26)</sup>. Die Anlehnung dieses Satzes an 1 Kor 13,12 bringt sogleich die Unmöglichkeit einer perfekten Gotteserkenntnis in diesem Äon unmißverständlich zum Ausdruck. Eine solche ist Gegenstand der Hoffnung, und alles, so fügt Augustin hinzu, was diese Hoffnung nicht nährt, bleibt im Grunde genommen eine beklagenswerte Angelegenheit<sup>27)</sup>. Damit ist zugleich auch die alle XIII Bücher der *Confessiones* durchziehende Spannung angezeigt: Das nicht zuletzt wegen seiner Unwissenheit in Sachen der Gotteserkenntnis als *inquietum* bezeichnete *cor* kommt erst im eschatologischen Jerusalem zu seiner erschnitten *quies*<sup>28)</sup>. Wer Augustins *Soliloquia* kennt weiß, daß der Kirchen-

<sup>25)</sup> Die Gliederung des X. Buches der Bekenntnisse ist auf sein Thema hin durchsichtig: Nach den Einleitungskapiteln (1-5) folgt der Abschnitt über die Theorie bzw. die Technik des Aufstiegs der Seele zu Gott (6-27). Das Bruchstückhafte der im Aufstieg vermittelten Gotteserkenntnis und die Unbeständigkeit der dadurch erreichten Erkenntnishöhe erklären zum Teil die folgenden Analysen über die *triplex cupiditas*, die *concupiscentia carnis*, die *concupiscentia oculorum* und die *ambitio saeculi*, 28-39. Nach einem kritischen Rückblick (40f) wendet sich Augustin in den beiden letzten Kapiteln der Erörterung des *mediator Christus* zu, der über die *dispensatio temporalis* einen wirksameren Aufstieg ermöglicht hatte, worüber dann die Bücher XI-XIII handeln.

<sup>26)</sup> 1,1, S. 226,6f. — Das «cognoscam» will G. N. KNAUER, *Peregrinatio animae*, S. 234, entgegen der herkömmlichen Übersetzungen als *Conj. Präs.* verstanden wissen. Jedoch die von ihm herangezogenen Parallelen XI, 13, 35 und XI, 22, 28 reichen nicht hin, das Futur in Frage zu stellen. Augustin hatte zu großen Respekt vor einem eindeutigen Schriftwort wie 1 Kor 13, 12 (Eschatologie!); außerdem wird der futurische Sinn des *cognoscam* durch die Nähe der «*spes*» gestützt. Siehe dazu weiter im Text.

<sup>27)</sup> Ebd. Z. 10-12: «*cetera vero vitae huius tanto minus flenda, quanto magis fletur, et tanto magis flenda, quanto minus fletur in eis*».

<sup>28)</sup> *conf. I*, 1,1, S. 1, 7-9: «*tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*». XIII, 38, 53, S. 387, 23-26: «*post illa nos requieturos in tua grandi sanctificatione speramus. tu autem bonum nullo indigens bono semper quietus es, quoniam tua quies tu ipse es. et hoc intellegere quis hominum dabit homini?*» Zur Spannung zwischen dem *cor inquietum* des Menschen und der absoluten Ruhe Gottes vgl. A. MAXSEIN, *Philosophia cordis*, Das Wesen der Personalität bei Augustin, Salzburg 1966, S. 46-52; ferner A. PINCHERLE, *Et inquietum est cor nostrum. Appunti per una lezione agostiniana*, in: *Augustinus* 13, 1968, S. 353-368, der diese dynamische Spannung in den *Confessiones* im Spiegel des Ablaufs der sechs Zeitalter und der sechs Schöpfungstage illustriert.



vater bereits in jener Frühschrift den für sein philosophisch-theologisches Denken programmatischen Satz formulierte: « Deum et animam scire cupio »<sup>29)</sup>. Man darf daher erwarten, daß die Selbsterkenntnis als das notwendige Pendant der Gotteserkenntnis im X. Buch der *Confessiones* ebenfalls thematisch werden muß. 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<sup>30)</sup>. Im Kapitel 5, das die einleitende Reflexion über die Absicht des X. Buches zum Abschluß bringt und zum Thema überleitet, wird betreffs der Möglichkeit der Gotteserkenntnis gleich eine wichtige Vorentscheidung getroffen. Dem Schriftwort, niemand wisse, was im Menschen vorgehe, als des Menschen Geist, 1 Kor 2, 11, fügt Augustin die Bemerkung hinzu, es gebe im Menschen dennoch etwas, was selbst dessen Geist nicht wisse — gemeint sind die Grenzen seiner Versuchbarkeit —, worüber nur jener Kenntnis habe, der ihn schuf. Und dennoch hat der Mensch, der über seine eigenen Gründe und Abgründe nicht Bescheid weiß<sup>31)</sup>, ein sicheres Wissen über Gott: er kennt dessen *Unverletzbarkeit*<sup>32)</sup>. Fragt man freilich nach dem Grund der Versuchbarkeit des Menschen und der Unverletzbarkeit Gottes, so stößt man unumgänglich auf das bekannte ontologische *Schema mutabile-inmutabile*<sup>33)</sup>,

<sup>29)</sup> I, 2, 7, PL 32, 872.

<sup>30)</sup> Vgl. Die Zeichen I, S. 248-253.

<sup>31)</sup> Conf. IX, 14, 22, S. 81, 23f: « grande profundum est ipse homo »; ebd. 4, 9, S. 70, 15: « factus eram ipse mihi magna quaestio »; X, 33, 50, S. 264, 17-19: « domine deus meus, ... in cuius oculis mihi quaestio factus sum, et ipse est languor meus ».

<sup>32)</sup> Conf. X, 5, 7, S. 230f, 22-6: « Tu enim, domine, diiudicas me, quia etsi nemo scit hominum, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est' (1 Kor 4,3), tamen est aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est, tu autem, domine scis eius omnia, qui fecisti eum. ego vero quamvis prae tuo conspectu me despiciam et aestimem me terram et cinerem, tamen aliquid de te scio, quod de me nescio. et certe 'videmus nunc per speculum in aenigmate', nondum 'facie ad faciem' (1 Kor 13, 12); et ideo, quamdiu peregrinor abs te, mihi sum praesentior quam tibi et tamen te novi nullo modo posse violari; ego vero quibus temptationibus resistere valeam quibusve non valeam, nescio ».

<sup>33)</sup> Zur ontologischen Bestimmung dieses Schemas als Schlüssel des Verstehens für die Zeichenfunktion des Veränderlichen auf das Unveränderliche siehe Die Zeichen II, Kap. 4,2.



das auch für die Thematik der *Confessiones* den notwendigen metaphysischen Rahmen abgibt. Das gleiche Schema ist es aber auch, das die Eigenart der Gotteserkenntnis bestimmt. Es ist nämlich ebenso wichtig zu sehen, daß der Kirchenvater, so begeisternd er auch den Aufstieg beschreibt, die dadurch erzielte Gotteserkenntnis keinen Augenblick als ein *videre facie ad faciem*, sondern nur als ein *videre per speculum in aenigmate* verstanden wissen will. Diese vorsichtige Beschränkung hat neben dem Offenbarungswort 1 Kor 13, 12 sozusagen noch ihren metaphysischen Grund: Das erwähnte Schema erlaubt es einfach nicht, daß sich das Veränderliche, der erkennende Mensch, auf der Seins- und Erkenntnisebene des unveränderlichen Gottes bewegt. Gotteserkenntnis ist im *mundus hic* notwendigerweise eine aenigmatische; sie bleibt eine Angelegenheit der Verweisungen.

Es wurde ebenfalls bereits im ersten Band unserer Studie über die Zeichen gezeigt, wie Plotin und in seinem Gefolge auch Augustin die wahrgenommenen Phänomene als Abbilder ihrer transzendenten Herkunft zu einer Art *signa naturalia* umfunktionierten, indem sie diese keineswegs « unvoreingenommen » sondern durchaus bewußt und methodisch gezielt von der jeweils schon « erkannten » Transzendenz her in den Blick nahmen <sup>34</sup>). Die Technik des Aufstiegs, über deren (neu-)platonische Vorlage kein Wort mehr zu verlieren sein dürfte <sup>35</sup>),

<sup>34</sup>) Vgl. Die Zeichen I, S. 185-211.

<sup>35</sup>) Neben Die Zeichen I, S. 133-139, vgl. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, der sich S. 165-167 und S. 222-226, ohne allerdings auf das X. Buch einzugehen, ausführlich mit den im VII. und IX. Buch der *Confessiones* beschriebenen Aufstiegsschemata beschäftigt. Bezüglich der Abhängigkeit stellt er fest: « Le processus général et la plupart des termes essentiels se retrouvent chez Plotin ». Eine ausführliche Darstellung der Beziehung Augustins zu den Platonikern gibt S. CONNOLLY in seiner Artikelserie *The Platonism of Augustine's 'Ascent' to God* und *Saint Augustine's 'Ascent' to God*, in: *The Irish ecclesiastical Record*, 1952, S. 44-53; 1953, S. 28-36; 1954, S. 120-133 und S. 260-269. Auf den platonischen Ursprung des Aufstiegs verweist neuerdings auch H. KUHN, *Die Bekenntnisse des heiligen Augustin als literarisches Werk*, S. 232. Als eines der Hauptmerkmale des Platonismus findet sich die Theorie des Aufstiegs nach Kuhn bereits in der *Diotima-Rede* des Symposion und im Aufstiegsgleichnis im VII. Buch des *Staates*. Die Theorie hat dann im Mittleren Platonismus, besonders bei Albinos ihren festen Ort. Es versteht sich, daß die Neuplatoniker sich dieser Lehre mit Vorliebe annahmen. Von Plotin berichtet der Biograph Porphyrios, jener sei dem gestaltlosen Gott viermal nahegekommen. Vgl. Plotins Schriften Vc Ed. HARDER, S. 54, 14-18. — Selbstverständlich ist die Thematik des Aufstiegs kein *Proprium* des Platonismus. Ihrer har sich inzwischen auch



ist ohne diesen mit der Ontologie eo ipso gegebenen hermeneutischen Zirkel undenkbar. Es ist deshalb auch selbstverständlich, wenn Augustin an die Spitze seines planvoll durchkadenzierten Aufstiegs das Bekenntnis stellt: « Non dubia, sed certa conscientia, domine, amote », und diese bewußte Liebe von der Offenbarung her motiviert: « percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te »<sup>36</sup>). 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. Was allerdings Augustin von den Philosophen und deren Aufstiegslehre spezifisch unterscheidet<sup>37</sup>), ist die Verknüpfung der Effektivität der Verweisungen mit seiner an Paulus orientierten Gnadenlehre: Obgleich Himmel und Erde zu allen sprechen, weshalb auch nach Röm 1, 20 keiner entschuldigt ist, so kommt es doch immer zuerst auf das Erbarmen Gottes an, ohne das die Sprache der Schöpfung ihr Lob nur tauben Ohren verkündet<sup>38</sup>).

die Religionsgeschichte und die Religionspsychologie angenommen. Vgl. W. GRUNDEMANN, Aufwärts — abwärts, Artikel in: RAC 1, col. 954-957; ferner M. ELIADE, Mythen, Träume und Mysterien, Salzburg 1961. Aber auch nach Eliade werden die aus der Tiefe der Seele auftauchenden Bilder des Aufstieges erst auf der Ebene der Metaphysik, also in Verbindung mit der Transzendenz, völlig einsichtig, op. cit. S. 176.

<sup>36</sup>) Conf. X, 6, 8, S. 231, 14f.

<sup>37</sup>) Siehe dazu die aufschlußreiche Auseinandersetzung G. MADECS mit dem Werk J. PÉFINS, Les deux approches du christianisme, Paris, 1962, in dem Artikel, Note sur la vision augustinienne du monde, in: Revue des Etudes Augustiniennes, 1963, S. 139-146, wo Madec auf die Eigenart der der Offenbarung entnommenen Ansätze des augustinischen Denkens aufmerksam macht. Freilich wird man hinzufügen müssen, daß die von Augustin geschaffene Synthese von Neuplatonismus und Offenbarungslehre keineswegs problemlos ist. Vgl. dazu meinen Aufsatz « Wer ist das eigentlich — Gott? » — Gründe und Hintergründe einer Krise, in: Theologie und Glaube 62, 1972, S. 178-197.

<sup>38</sup>) Conf. X, 6, 8, S. 231, 15-20: « sed et caelum et terra et omnia, quae in eis sunt, ecce undique mihi dicunt, ut te amem, nec cessant dicere omnibus, 'ut sint inexcusabiles' (Rom 1,20). altius autem tu misereberis, cui misertus eris, et misericordiam praestabis, cui misericors fueris: alioquin caelum et terra surdis locuntur laudes tuas ». — Wie in der Anm. 9 dieses Kapitels notiert, verfaßte Augustin kurz vor der Inangriffnahme der Confessiones die Schrift De diversis quaestionibus ad Simplicianum, in welcher der Wandel bezüglich seiner Gnadenauffassung zum Durchbruch kam. Verständlicherweise ließ dieses neugewonnene Gnadenverständnis seine Spuren in den Confessiones zurück. So bemerkt A. MUTZENBECHER in der Einleitung zum Band LXIV des CCSL, S. XIX: « Erst bei Beantwortung von Simplicians Fragen gelangte er (Au-



Mit dramatischer Sprache — wer wollte das einem Rhetor vom Format eines Augustinus verübeln? — wird *das Sprechen der Geschöpfe*, Erde, Meer, Luft, Himmel und Sterne geschildert. Zweifelsohne ist dieses « Sprechen » der Dinge eine Metapher <sup>39)</sup> und streng genommen sind die metaphorischen Äußerungen auch keine Wortzeichen, weshalb Augustin, wie schon bemerkt, das *signum* als *Terminus technicus* für die Verweisung der Dinge auf die Transzendenz kaum anwendet <sup>40)</sup>. Und dennoch entspricht die Funktion der « sprechenden » Schöpfung ganz und gar einem im Dienste der Information stehenden Zeichen. Alle Elemente, die ein *signum* konstituieren, sind vorhanden: die *res significans*, die *res significata*, der Geber und der Empfänger eines Zeichens <sup>41)</sup>.

gustinus) auf Grund seiner eingehenden Interpretation von Römer 9 zu der Einsicht, daß der Mensch alles, auch den Glauben, allein der Gnade Gottes zu verdanken habe. Damals hat er das Pauluswort 'Quid habes quod non accepisti' (I Cor 4,7) in seiner ganzen Tragweite erfaßt. Man kann also sagen, daß Augustin erst als Bischof die letzten Konsequenzen seiner Bekehrung innerlich vollzogen hat, dadurch daß er die vollständige Abhängigkeit des Menschen von Gott anerkannte. Diese aus dem Römerbrief gewonnene Einsicht eröffnete ihm den Sinn seines Lebens. Und so hat auch Paulus, insbesondere der Römerbrief, den Bericht seines Lebens in den *Confessiones* wesentlich geprägt». Zur Bedeutung des Römerbriefes und des damit verbundenen neuen Gnadenverständnisses für die *Confessiones* vgl. auch P. DE LABRIOLLE, Pourquoi saint Augustin a-t-il rédigé les Confessions?, S. 43-47, in: Bulletin de l'Association Guillaume Budé 1926, S. 30-47; M. ZEPF, Augustins Confessiones, Tübingen 1926, S. 60f. B. LEGEWIE, Augustinus, Eine Psychographie, Bonn 1925, S. 83f; G. N. KNAUER, Psalmenzitate in Augustins Konfessionen, S. 174f, und J. RATZINGER, Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio, S. 387, in: Revue des Etudes Augustiniennes 3, 1957, S. 375-392. — Bei aller Betonung der Eigenart der christlichen Gnadenlehre und deren Einflusses auf die Theorie des Aufstiegs muß dennoch darauf aufmerksam gemacht werden, daß die Effektivität der Verweisungen nach den Neuplatonikern ebenfalls an eine Wirkung der Transzendenz gebunden ist.

<sup>39)</sup> Augustin definiert das Sprechen in dialect. 5, PL 32, 1410 als ein « articulata voce signum dare. Articulatam autem dico quod comprehendere litteris potest ».

<sup>40)</sup> Siehe Anm. 24 — Zur strittigen Frage über den sprachlichen Charakter des Seienden vgl. die Kritik U. DUCHROWS an V. WARNACH, Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus, in: Augustinus Magister, I S. 429-450, an R. BERLINGERS Augustins dialogische Metaphysik, und an Franz KÖRNER, Das Sein und der Mensch, Freiburg 1959. An verschiedenen Stellen seiner Studie, Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin, setzt DUCHROW sich mit den Genannten auseinander. Sein Resümee lautet, S. 195: Das Sprechen der Schöpfung geschieht im Bilde. « Geht man diesem Bilde aber auf den Grund, so zeigt sich, daß das Rufen nicht nur unter dem Oberbegriff des visum gefaßt ist, sondern... vornehmlich Sichtphänomene betrifft, etwa die species der Schöpfung oder die Illumination des inneren Menschen ».

<sup>41)</sup> Im einzelnen: Die Zeichen II, Kap. 3.



Fragt man nach dem Geber der Zeichen, so kann nach dem Gesamttenor der Kapitel 6-27 an ihrem Urheber nicht gezweifelt werden: Der Schöpfer will über sie auf sich selbst aufmerksam machen <sup>42)</sup>. Die Rolle des Empfängers ist nicht weniger klar gekennzeichnet. Der um die *res significata* der Schöpfungszeichen bereits Bescheid wissende Augustin wendet sich der allzeit redenden Schöpfung zu, weil er sich über ihre Zeichenhaftigkeit eine (freilich nur bestätigende) Information über die Transzendenz verspricht. Die Dinge werden ja mit dem erforderlichen hermeneutischen Vorverständnis in den Blick genommen. Unschwer ist daher das ontologische Schema *mutabile-inmutabile* auf allen Stufen des Aufstiegs zu erkennen. Die hinter der brillanten Rhetorik stehende eigentliche Frage lautet immer: Seid ihr etwa unveränderlich wie Gott? Das exzitatorische Gebaren der Kreatur — in der Sprache der Bibel: « *et exclamaverunt voce magna: 'ipse fecit nos' <sup>43)</sup>* » — verdeutlicht nur, worauf es dem mit Hilfe des Schemas inwendig Sehenden ankommt, auf die Erkenntnis des Unveränderlichen über das Veränderliche, wozu im Unterschied zu der bloß mit den Sinnesorganen ausgestatteten Tierwelt allein der mit der *iudex ratio* bedachte Mensch in der Lage ist <sup>44)</sup>.

Damit ist aber die Frage nach der Befähigung der Wahrnehmung der Zeichenhaftigkeit der Schöpfung noch nicht beantwortet. Woher kommt es, daß nicht alle mit der Urteilsfähigkeit ausgestatteten Menschen in gleichem Maße die eklatante Sprache des Geschaffenen wahrnehmen <sup>45)</sup>? Die von Augustin erteilte Antwort unterscheidet

<sup>42)</sup> Dies wird besonders im Schlußkapitel des Abschnittes deutlich. Siehe Anm. 67.

<sup>43)</sup> Conf. X, 6, 9, S. 232, 20f und öfters.

<sup>44)</sup> Die Urteilskraft der *ratio* wird in der Beschreibung des Wesens des Menschen besonders hervorgehoben; loc. cit. S. 232f, 22-16: « *et direxi me ad me et dixi mihi: 'tu quis es'? et respondi: 'homo'. et ecce corpus et anima in me mihi praesto sunt, unum exterius et alterum interius... sed melius quod interius, et quippe renuntiabant omnes nuntii corporales praesidenti et iudicanti de responsionibus caeli et terrae et omnium, quae in eis sunt, dicentium: 'non sumus deus' et: 'ipse fecit nos'. homo interior cognovit haec per exterioris ministerium... nonne omnibus, quibus integer sensus est, apparet haec species? cur non omnibus eadem loquitur? animalia pusilla et magna vident eam, sed interrogare nequeunt. non enim praeposita est in eis nuntiantibus sensibus iudex ratio. homines autem possunt interrogare, ut 'invisibilia dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciant' (Rom 1,20)».*

<sup>45)</sup> Die gleiche Frage taucht häufig in den Predigten in bezug auf die Wunderzeichen, die Jesus vor den Juden vollbrachte, auf. Warum glaubten nicht alle, die die Zeichen und Wunder sahen?



sich dem Prinzip nach in nichts von der der Neuplatoniker : Die Liebe zum Geschaffenen vermag den Blick zur Schau der Transzendenz nicht freizugeben <sup>46)</sup>. Das verweisende Erkennen ist eine Sache der Innerlichkeit. Die mit den Sinnen wahrgenommene « vox » kann die ratio nur zur prüfenden Schau anregen <sup>47)</sup>. Augustin drückt den Vorgang so aus : Auf die vox accepta reagiert er jeweils mit größerer Aufmerksamkeit auf die species der Dinge : « interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum <sup>48)</sup> ». D.h. die jeweils schon mit einer bestimmten intentio wahrgenommenen species überprüft er im Lichte der nur inwendig schaubaren Wahrheit, das will sagen, der auf dem Schema mutabile-inmutabile aufruhenden Wahrheitsregel <sup>49)</sup>. Dabei ergibt sich, daß die derart wahrgenommene res nichts anderes ist als eine Masse. An ihrer Teilbarkeit tritt ihr wahrer ontologischer Charakter unmißverständlich hervor : sie ist eine res mutabilis <sup>50)</sup>. Das Urteil der ratio iudex ist eindeutig : « veritas dicit mihi : 'non est deus tuus caelum et terra neque omne corpus' <sup>51)</sup> ». Und schon entdeckt die ratio in der anima die nächst höhere Stufe des Seienden, der sie sich ob der größeren Vollkommenheit zuwendet. Ihre intentio richtet sich nach einer raschen Überprüfung der Seelenkräfte <sup>52)</sup> auf

<sup>46)</sup> Ohne Katharsis, d.h. ohne eine rigorose Orientierung des Denkens und des Handelns an der Welt des Geistes gibt es keinen Aufstieg zur Transzendenz. Reiche Belege im Band VI, Indices zu Plotins Schriften, Ed. HARDER, S. 158 Nr. 113f und S. 164, Nr. 125.

<sup>47)</sup> Conf. X, 6, 10, S. 233, 16-23 : *...sed amore subduntur eis (scl. visibilibus) et subditi iudicare non possunt. nec respondent ista interrogantibus nisi iudicantibus nec vocem suam mutant, id est speciem suam, si alius tantum videat, alius autem videns interroget, ut aliter illi appareat, aliter huic, sed eodum modo utrique apparens illi muta est, huic loquitur : imo vero omnibus loquitur, sed illi intellegunt, qui eius vocem acceptam foris intus cum veritate conferunt* ».

<sup>48)</sup> Loc. cit. 9, S. 232, 21f.

<sup>49)</sup> Doctr. christ. I, 8, 8, 21-24, CCSL 32, S. 11 : « Ipsam quippe regulam veritatis, qua illam clamant esse meliorem, incommutabilem vident nec uspiam nisi supra suam naturam vident, quandoquidem se mutabiles vident ». Dazu : Die Zeichen II Kap. IV.2.

<sup>50)</sup> Conf. X, 6, 10, S. 234, 1 : « vident : moles est, minor in parte quam in toto ».

<sup>51)</sup> Ebd. S. 233, 23f.

<sup>52)</sup> Loc. cit. 7, 11, S. 234, 6-17 : « per ipsam animam meam ascendam ad illum (scl. deum) transibo vim meam, qua haereo corpori et vitaliter compagem eius repleo. non ea vi reperio deum meum : ... est alia vis, non solum qua vivifico sed etiam qua sensifico carnem meam, quam mihi fabricavit dominus... transibo et istam vim meam, nam hanc habet equus et mulus : sentiunt etiam ipsi per corpus ».



die memoria, als das im Sinne der Zeichenhaftigkeit des Seienden « Auffällige », und der Prozeß des Verweisens beginnt von neuem.

Nun ist darauf zu achten, daß die memoria <sup>53)</sup>, obgleich Augustin sie in imposanten Bildern schildert, die alle eine räumliche Vorstellung suggerieren <sup>54)</sup>, ontologisch nicht mehr in den Bereich des foris gehört. Infolgedessen darf auch das Gedächtnis mit seinem Inhalt, den *imagines rerum corporalium*, den *rationes* und den *affectiones animi* <sup>55)</sup> nur im übertragenen Sinn wie ein Zeichen behandelt werden. Ihm fehlt eine essentielle Eigenschaft der *signa*, die sinnenhafte Erscheinung. *Signum* ist ja per definitionem « quod seipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit <sup>56)</sup> ». Es kann aber andererseits nicht übersehen werden, daß Augustin bei der Schilderung seines Aufstiegs den Gefilden und den weiten Hallen des Gedächtnisses deshalb eine so breite Aufmerksamkeit widmet, weil er sich in der umfassenden Betrachtung der memoria, bzw. der Welt seiner Innerlichkeit eine Intensivierung der Verweisung auf die Transzendenz Gottes erhofft. Die Frage lautet daher: Unter welchem Aspekt gelingt es ihm, die

<sup>53)</sup> Eine gute Zusammenfassung der memoria-Lehre Augustins findet sich im Kommentar zu den *Confessiones* der BA 14, S. 557-567, von A. SOLIGNAC. Dort auch Angabe der wichtigsten Literatur. Die Verbindung dieser Lehre mit dem Zeichenbegriff untersucht K. KUYPERS, *Der Zeichen- und Wortbegriff im Denken Augustins*, S. 32-46, wovon wir bereits in *Die Zeichen* I, S. 245f, eine zusammenfassende Darstellung gaben. Zu dem dort signalisierten Beitrag K. WINKLERS, *La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ*, in: *Augustinus Magister* 1, S. 511-519, *Über Abhängigkeit und Eigenart der Memoria-Lehre Augustins in bezug auf den Neuplatonismus*, siehe auch die kritische Ergänzung von G. J. P. O'DALY, *Memory in Plotinus and two early texts of St. Augustine*, (Referat auf dem 6. Patristischen Kongress in Oxford), der die Abhängigkeit und Selbständigkeit Augustins in ein noch schärferes Licht rückt.

<sup>54)</sup> Zur Charakterisierung der Räumlichkeit der memoria verwendet Augustin folgende Begriffe: *domus*, *aula*, *campi*, *antra*, *prata*, *praetoria*, *cavernae*, *recessus*, *penetralia*, *domicilium*. Vgl. W. SCHMIDT-DENGLER, *Die « aula memoriae » in den Confessiones des heiligen Augustin*, S. 77. Siehe dort auch den Nachweis über die Herkunft der räumlichen Vorstellung der augustinischen Gedächtnislehre. In den Rhetorenschulen stellte man sich das Gedächtnis wie einen Raum vor, aus dem der Redner den Stoff des jeweils zu behandelnden Themas nach einem bestimmten mnemotechnischen System hervorholt. Nach Schmidt-Dengler ist Augustin mit seiner memoria-Vorstellung besonders von Quintilian abhängig, *art. cit.* S. 83-86.

<sup>55)</sup> Eine Katalogisierung des Inhalts bietet die Tafel bei G. SÖHNGEN, *Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre*. *Conf. X. c. 6-27*, S. 385, in: *Aurelius Augustinus*, S. 367-397.

<sup>56)</sup> *Dialect. 5, PL 32, 1410.*



memoria trotz ihres Mangels an sinnlichem Material auf die Transzendenz hin in die Funktion des Verweizens zu bringen? Eine befriedigende Antwort läßt sich nur vom Schema mutabile-inmutabile her gewinnen. 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<sup>57)</sup>.

Die sorgfältigen Analysen, die Augustin in diesen Kapiteln über die memoria vornimmt, dienen einerseits dem Aufweis der Größe des in gewisser Hinsicht souverän über die Welt des Geistes verfügenden Menschen, der mit idealen Gegenständen « umzugehen » versteht<sup>58)</sup>, andererseits aber auch dem Gewahren der menschlichen Unvollkommenheit — man denke nur an die Tortur, die einem beim Lesen des Kapitel 16 über das Vergessen, als Gegenstand des Gedächtnisses, überkommen mag<sup>59)</sup>. Gerade in dieser Ambivalenz seiner geistigen Veranlagung wird der Mensch sich seiner eigenen Verweisung auf die Transzendenz inne. Im Gegenüber des Unveränderlichen treten die Konturen der Veränderlichkeit der menschlichen Seinsverfassung, inklusive die seiner Geistigkeit, überaus deutlich in Erscheinung. Die daraus resultierende Reflexion drängt den sich als mutabilis erkennenden Augustin zum Überstieg seiner selbst: « Transibo et hanc vim meam, quae memoria vocatur, transibo eam, ut pertendam ad te, dulce lumen. quid dicis mihi? ego ascends per animum meum ad te, qui desuper mihi manes, transibo et istam vim meam, quae

57) Die Zeichen II, Kap. 4,1.

58) Conf. X, 12, 19, S. 240f, 13-5: « Item continet memoria numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles. quarum nullam corporis sensus inpressit, quia nec ipsae coloratae sunt aut sonant aut olent aut gustatae aut contractatae sunt... novit eas quisquis sine ulla cogitatione qualiscumque corporis intus agnovit eas. sensi etiam numeros omnibus corporis sensibus, quos numeramus; sed illi alii sunt, quibus numeramus, nec imagines istorum sunt et ideo *valde sunt*. rideat me ista dicentem. qui non eos videt, et ego doleam ridentem me ». Dieses « *valde sunt* » ist auch der ontologische Grund für die Zeichenhaftigkeit der heilsgeschichtlichen Zahlen bei Augustin; Siehe: Die Zeichen II, Kap. 8,7.

59) Loc. cit. 16,24f, S. 244, 8-20: « sed quid est oblivio nisi privatio memoriae? quomodo ergo adest, ut eam meminerim, quando cum adest meminisse non possum? at si quod meminimus memoria retinemus, oblivionem autem nisi meminissemus, nequaquam possumus audito isto nomine rem, quae illo significatur, agnoscere, memoria retinetur oblivio. adest ergo, ne obliviscamur, quae cum adest, obliviscimus... hoc quis tandem indagabit? quis comprehendet, quomodo sit? Ego certe, domine, laboro hic et laboro in me ipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii ».



memoria vocatur, volens te attingere, unde attingi potes, et inhaerere tibi, unde inhaereri tibi potest» <sup>60</sup>).

Wir treffen also auch auf der zweiten Stufe des Aufstiegs, auf der der Innerlichkeit, auf die Struktur des verweisenden Seins. Das hat seinen Grund, wie soeben bemerkt, in der Abbildhaftigkeit des abhängig Seienden auf seinen unabhängigen transzendenten Ursprung hin, die sich in der Seele als der imago dei sozusagen verdichtet. Deshalb setzt auch Augustin immer wieder aufs neue an, um die natürliche Hinordnung der Seele zu Gott, ihren Hunger nach Beständigkeit möglichst vielseitig zu beleuchten. Schon in den Frühdialogen hat er das Axiom aufgestellt, wahrhaft seliges Leben könne nur von einem Objekt her kommen, das prinzipiell keine Seinsminderung erfahren dürfe. Das Objekt der Seligkeit glaubte er im Anschluß an die Platoniker ausschließlich in der hypostasierten Wahrheit gefunden zu haben <sup>61</sup>). Auf dieses Axiom greift er auch in den letzten Kapiteln des Abschnittes über den Aufstieg zurück, indem er die unveränderliche Wahrheit, die er selbstverständlich seit seiner Bekehrung mit dem Gott der Offenbarung identifizierte, nicht in die Seele «verlegt», sondern über sie: «ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me? et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus» <sup>62</sup>). In der Sehnsucht nach bleibendem Glück — «beata quippe vi-

<sup>60</sup>) Loc. cit. 17, 26, S. 246, 12-17. Es sei hier an den vielzitierten Satz aus *De vera religione* 39, 71, CSEL 77, S. 52, 7-12, erinnert, in dem Augustin den Überstieg ebenfalls mit der Veränderlichkeit der menschlichen Natur motiviert: «Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere». Zur neuplatonischen Herkunft dieses Textes vgl. Die Zeichen I, S. 269.

<sup>61</sup>) Vgl. K. SVOBODA, Ideas sobre la felicidad en las primeras obras de San Agustín, in: *Augustinus* 4, 1959, S. 195-201. Bekanntlich hat Augustin die Frage nach dem Glück im Dialog *De beata vita* thematisch gemacht. Auf die reiche Verwandtschaft zwischen den *Cassiciacumschriften* und den *Confessiones* verweist E. DÖNT, Aufbau und Glaubwürdigkeit der Konfessionen und die *Cassiciacumgespräche* des Augustinus, in: *Wiener Studien* 82, 1969, S. 181-197. Speziell zu *De beata vita*, S. 189f: «Der Schluß von *de beata vita* zeigt somit, wie man einerseits in den Frühdialogen ganz zu Unrecht Christliches vermißt, wie aber andererseits das Christliche eine noch einseitige, nämlich neuplatonische Verbindung eingegangen ist. Letzteres ergibt sich aus Augustins Bestreben, darzustellen, was ihn auf dem Weg zum Christentum beeinflusst oder gefördert hat. In *De beata vita* wird unter diesem Gesichtspunkt der Neuplatonismus gewürdigt».

<sup>62</sup>) *Conf. X*, 26, 37, S. 255, 2-4; ähnlich *III*, 6, 11, S. 53, 10f: «tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo».



ta est gaudium de veritate <sup>63)</sup> « und » ipsa est beata vita, gaudere de te, ad te, propter te <sup>64)</sup> » — verweist die Seele wie von selbst auf die Transzendenz. Es ist abermals aufschlußreich, wenn Augustin im 25. Kapitel den Aufstieg rekapitulierend die Feststellung, Gott weder in der Schöpfung noch in der eigenen Innerlichkeit « gefunden » zu haben, mit deren Veränderlichkeit begründet, während er von Gott bekennt: « tu autem incommutabilis manes super omnia ». Und er fügt noch hinzu, im Gedächtnis habe er Gott insofern, als er ihn eines Tages « kennenlernte <sup>65)</sup> ».

Das Wissen um die Verflechtung platonisch-philosophischer und biblisch-heilsgeschichtlicher Gedankengänge ist für eine sachgerechte Interpretation der Schriften unseres Kirchenvaters eine der wichtigsten Voraussetzungen. Dieses Ineinander der zwei Denkstrukturen erreicht nirgends eine solche Dichte wie im X. Buch der Confessiones. Die davon ausgehende Faszination dürfte nicht zuletzt auf diese Tatsache zurückzuführen sein. Der gewiß zum Teil mit der Sprache der Bibel, vorzüglich jedoch mit der Begrifflichkeit der neuplatonischen Stufenontologie geschilderte Aufstieg mündet nicht in ein « ekstatisches » Erlebnis, sondern in eine Reflexion über die Bekehrung, die fast ausschließlich von heilsgeschichtlichen Kategorien bestimmt ist. Im 27. Kapitel, das wohl mit zu den Höhepunkten der Confessiones zählt <sup>66)</sup>, bricht das biblische Gottesbild in voller Intensität durch. Obgleich die Parabel vom verlorenen Sohn, Lk 15, 11-32, mit keinem Wort erwähnt wird, so merkt doch der Kenner dieser Perikope sofort, welcher Vorstellungswelt die Texte wie « mißgestaltet warf ich mich den wohlgestalteten Geschöpfen in die Arme » und « weit hielt ich mich von dir entfernt » entnommen sind. Worauf es dem Autor anzukommen scheint, ist der sich gleichfalls von der Parabel her nahelegende Gedanke, daß Gott immer schon bei ihm war, und daß er es war, der mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln, die er als Zei-

<sup>63)</sup> X, 23, 33, S. 252, 13f.

<sup>64)</sup> Ebd. 22, 32, S. 251, 21f.

<sup>65)</sup> Loc. cit. 25, 36, S. 254, 20-25: « ita nec ipse animus es, quia dominus deus animi tu es, et commutantur haec omnia, tu autem incommutabilis manes super omnia et dignatus es habitare in memoria mea ex quo te didici... habitas certe in ea, quoniam tui memini ex quo te didici, et in ea invenio, cum recordor te ».

<sup>66)</sup> Diesen Passus hat allerdings A. VON HARNACK in seinem Artikel, Die Höhepunkte in Augustins Konfessionen, in: Aus der Friedens- und Kriegsarbeit, Giessen 1916, S. 69-99, nicht berücksichtigt.



chen seiner Transzendenz zum Einsatz brachte, seinerzeit die Bekehrung bewirkte, aber auch daß er es heute noch ist, der über die gleichen Zeichen den Aufstieg immerzu ermöglicht: «tetigisti me et exarsi in pacem <sup>67)</sup>».

Wir erinnern uns an den einleitenden Satz des X. Buches der *Confessiones*, wo Augustin mit dem «cognoscam» bereits die Unmöglichkeit der vollen Gotteserkenntnis andeutet. Dieser Tatbestand wird nun in den folgenden Kapiteln 28 - 39, in denen der Bischof das menschliche Dasein als eine «Versuchung auf Erden» (Job 7, 1) interpretiert, gründlich durchreflektiert. Dabei kommen neuplatonische Motive wieder reichlich zum Tragen, geht es doch nicht zuletzt um die Katharsis <sup>68)</sup>. Der Abschnitt fördert hinsichtlich der Selbsterkenntnis Positives und Negatives zu Tage. Beteuert wird vor allem die Ungewißheit in der Überwindung der triplex cupiditas aus eigener Kraft <sup>69)</sup>. Worauf Augustin hinaus will, ist der Nachweis der Notwendigkeit eines Eingriffes von oben; daher das wiederholte: «da quod iubes et iube quod vis» <sup>70)</sup>. Die Rolle des Christus mediator dringt schon hier und dort inmitten der Schilderung der vielfachen Anfechtungen des «cottidianum bellum» <sup>71)</sup> durch, thematisch wird sie jedoch erst in den letzten Kapiteln des Buches.

<sup>67)</sup> Das nur acht Zeilen umfassende Kapitel 27, 38, S. 255, 11-18, gilt als Musterbeispiel augustinischer Lyrik. Vgl. *Revue des Etudes Augustiniennes* 7, 1961, S. 247-249, wo G. BOUISSOU den Text auf seine sprachliche Schönheit hin analysiert. «Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. mecum eras, et tecum non eram. ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. vocasti et clamasti rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, fragrasti et duxi spiritum et anhelo tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam».

<sup>68)</sup> Es sei lediglich an die typische Motivierung der Askese erinnert, loc. cit. 29, 40, S. 256, 19-21: «per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus». Zur Bedeutung der Katharsis bei den Neuplatonikern siehe die auch für Augustin instruktive Arbeit von J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris 1955.

<sup>69)</sup> Loc. cit. 31, 47, S. 262, 10-13: «et quis est, domine, qui non rapiatur aliquantum extra metas necessitatis? quisquis est, magnificet nomen tuum. ego autem non sum quia peccator homo sum». Ebd. 32, 48, S. 262f, 24-2: «et nemo securus esse debet in ista vita, quae 'tota temptatio' (Job 7,1) nominatur, utrum qui fieri potuit ex deteriore melior, non fiat etiam ex meliore deterior. una spes, una fiducia, una firma promissio misericordia tua».

<sup>70)</sup> Wir notierten folgende Stellen: 29, 40, S. 256, 16; ebd. Z. 24; 31, 45, S. 261, 2f; 34, 56, S. 269, 12f; 37, 60, S. 272, 11f.

<sup>71)</sup> Loc. cit. 31, 43, S. 258, 24f.



Die zum Zwecke einer umfassenden Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Bewußtseinsstandes durchgeführten minutiösen Analysen des menschlichen Trieblebens gipfeln in der *Einsicht der Zwiespältigkeit und des Zersplittertseins der Seelenkräfte*. Klassisch formuliert dies der Schlußsatz des 40. Kapitels, das wie kein anderes der *Confessiones* Einblick in den geistigen Zustand ihres Verfassers gewährt: « hic esse valeo nec volo, illic volo nec valeo, miser utrobique » <sup>72</sup>). Er habe nun die Welt (foris) mit seinen Sinnen durchwandert, so beginnt Augustin sein Resümee; er habe die vielverzweigten Weiten seines Gedächtnisses (intus) durchmustert, aber er müsse gestehen, daß er Gott darin nicht fand: « et nihil eorum esse te inveni » <sup>73</sup>). Und es folgt das aufschlußreiche Bekenntnis: « Oftmals tu ich das; es erfreut mich. Und sofern ich mich vom Zwang der Geschäfte befreien kann, flüchte ich in diese Wonne. Bei all den Dingen, die ich (aufsteigend) unter deiner Führung durchlaufe, finde ich für meine Seele keinen sicheren Ort außer in dir, wo ich wünsche, daß meine Zersplitterung gesammelt werde, und wo sich nichts von mir dir entziehen möge. Und manchmal entrückst du mich in eine derart ungewöhnliche Erregung meines Innern — ich weiß nur, würde sie mir vollkommen gewährt, so wäre das jenes Leben, das dieses hier niemals sein (kann und) wird. Aber unter dem drückenden Gewicht des Alltags sinke ich (immer wieder) zurück und es umfängt mich das Gewohnte; es hält mich fest, und obgleich ich darob viele Tränen vergieße, so bleibe ich doch fest in seinen Banden. So schwer drückt die Last der Gewohnheit » <sup>74</sup>).

Was also Augustin nach diesem von ihm selbst gezogenen Resümee am meisten belastet, ist die Flüchtigkeit der über den Aufstieg gewährten Transzendenzerfahrung. Bleibt man dessen eingedenk, dann leuchtet einem ohne weiteres ein, daß er sich nunmehr auf jenen

<sup>72</sup>) Loc. cit. 65, S. 276, 22f.

<sup>73</sup>) Ebd. Z. 3.

<sup>74</sup>) Da die Übersetzung zum Teil paraphrasiert ist, sei der lateinische Text wiedergegeben; Z. 12-21: « et saepe istuc facio; hoc me delectat, et ab actionibus necessitatis quantum relaxari possum, ad istam voluptatem refugio. neque in his omnibus, quae percurro consulens te, invenio tutum locum animae meae nisi in te, quo colligantur sparsa mea nec a te quicquam recedat ex me. et aliquando intermittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, quae si perficiatur in me, nescio quid erit, quod vita ista non erit. sed recido in haec aerumnosis ponderibus et resorbeor solitis et teneor et multum fleo, sed multum teneor, tantum consuetudinis sarcina digna est! »



Weg konzentriert, der sich ihm über die *Offenbarung* anbot. Er, der jetzt mehr denn je sein Siechtum und sein Gebrechen, aber auch die Möglichkeit einer Heilung im Eingriff Gottes über die dispensatio temporalis erkennt, findet in der kirchlichen Lehre von der Inkarnation eine spes valida <sup>75)</sup>. Dabei verweist er zunächst über Eph 2,2 und 2 Kor 11, 14 auf die heidnischen Mysterienkulte sowie auf die theurgischen Praktiken gewisser Weisheitslehren, die zwischen der Gottheit und den Menschen der Mittlerschaft eines Dämons das Wort redeten <sup>76)</sup>. Einem solchen mediator fallax stellt er nach 1 Tim 2,5 den Mediator inter deum et homines gegenüber, der als ein « aliquid simile deo » und als ein « aliquid simile hominibus <sup>77)</sup> » die Kluft zwischen Zeit und Ewigkeit zu überbrücken in der Lage war. Man wird mit der Annahme nicht fehlgehen, daß das letzte Kapitel des X. Buches, das über die Natur und über die *Funktion des mediator Christus* handelt, in bezug auf die noch folgenden drei Bücher der Confessiones eine Schlüsselposition einnimmt.

Um die christologischen und soteriologischen Sätze dieses Kapitels recht verstehen zu können, müssen wir uns all das vergegenwärtigen, was wir bereits an anderem Ort über die Verweisungsfunktion des Christus in carne gesagt haben, allem voran die Tatsache, daß Augustin die Vermittlung zwischen Gott und den Menschen mit dem Zeichenbegriff sacramentum theoretisch im Griff hatte <sup>78)</sup>. Zwar kommt dieser Terminus hier nicht vor, wohl aber die damit gemeinte Sache. Denn was auch diesmal betont wird, ist der Gegensatz der Naturen.

<sup>75)</sup> Loc. cit. 43, 69, S. 279, 7-13 : « merito mihi spes valida in illo est, quod sanabis omnes languores meos per eum, qui sedet ad dexteram tuam et te 'interpellat pro nobis' (Rom 8,34): *alioquin desperarem*. multi enim et magni sunt idem languores, multi sunt et magni : *sed amplior est medicina tua*. potuimus putare verbum tuum remotum esse a coniunctione hominis et desperare de nobis, *nisi caro fieret et habitaret in nobis* ».

<sup>76)</sup> Loc. cit. 42, 67, S. 277, 10-21 : « Quem invenirem, qui me reconciliaret tibi ? ambiendum mihi fuit ad angelos ? qua prece ? *quibus sacramentis* ? multi conantes ad te redire neque per se ipsos valentes, sicut audio, temptaverunt haec et inciderunt in desiderium curiosarum visionum et digni habiti sunt inlusionibus. elati enim te quae-rebant doctrinae fastu exserentes potius quam tundentes pectora et adduxerunt sibi per similitudinem cordis sui conspirantes et socias superbiae suae potestates 'aeris huius' (Eph 2,2), a quibus per potentias magicas deciperentur, *quaerentes mediatorem, per quem purgarentur, et non erat*. 'diabolus' enim erat 'transfigurans se in angelum lucis' (2 Kor 11, 14), et multum inlexit superbam carnem, quod carne corpore ipse non esset ».

<sup>77)</sup> Ebd. Z. 24f.

<sup>78)</sup> Die Zeichen II, Kap 6 : « suscepti hominis sacramentum ».



Mediator ist Christus in seiner menschlichen Natur: «in quantum enim homo, in tantum mediator». Dagegen kommt der göttlichen Natur weder eine vermittelnde noch eine verweisende Funktion zu, weil das Verbum keine Mitte sein kann: «in quantum autem verbum, non medius, quia aequalis deo et deus apud deum et simul unus deus» <sup>79)</sup>. Sowohl die soteriologische Heilstat: «victor, quia victima» und «sacerdos, quia sacrificium» <sup>80)</sup> wie auch die christologische Funktion der Verweisung: «inter mortales peccatores et inmortalem iustum apparuit <sup>81)</sup>, liegt ontologisch gesehen auf der Ebene des homo, von dem freilich nur in Hinblick auf die Personeneinheit mit dem Verbum gesagt wird: «ille tuus unicus... redemit me sanguine suo» <sup>82)</sup>. Aber Augustin fügt dem «unicus» die gewichtige, dem Colosserbrief 2,3 entnommene inhaltliche Bestimmung hinzu: «in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi». Damit hebt er abermals hervor, unter welcher Absicht er sich nunmehr an den mediator Christus klammert.

Daß des Kirchenvaters *Weisheitsbegriff* seit seinen Frühdialogen, trotz der dort verwendeten ciceronianischen Definition, neuplatonisch geprägt ist, wurde in der Forschung klar erkannt <sup>83)</sup>. Weisheit besteht in der schauenden Erkenntnis der res intellegibiles <sup>84)</sup>. Dagegen gehört zur scientia die Kenntnis des Veränderlichen <sup>85)</sup>. Zu ihrem Bereich zählt, wie schon gezeigt, der raum-zeitliche Verlauf der uns nicht anders als in der Weise der Zeichen mitgeteilten Offenbarung, weshalb auch Augustin diesen Komplex in *De doctrina christiana* nicht im

<sup>79)</sup> Loc. cit. 68, S. 278, 15-20.

<sup>80)</sup> Loc. cit. 69, S. 279, 4-6.

<sup>81)</sup> Loc. cit. 68, S. 278, 11f.

<sup>82)</sup> Loc. cit. 70, S. 279, 21-23. Die Personeneinheit in Christus bringt Augustin auch hier vornehmlich mit Schriftziten zum Ausdruck: Röm 8, 32; Phil 2,6 und 8; Joh 10, 18. Vgl. 69, S. 278f, 20-4.

<sup>83)</sup> C. Acad. I, 6, 16, CSEL 63, S. 16, 14f: «non enim nunc primo auditis sapientiam esse rerum humanarum divinarumque scientiam». Vgl. Cic. De off. II, 5; Tusc. IV, 57. Zum Problem, H. Kusch, Studien über Augustinus, S. 143-146.

<sup>84)</sup> Im Zusammenhang der Bestimmung der sapientia in *De trinitate* heißt es XII, 14, 23, 48-50, CCSL 50, S. 376: «Non enim sic fuerunt ut esse desinerunt aut sic futura sunt quasi nunc non sint, sed id ipsum esse semper habuerunt, semper habitura sunt».

<sup>85)</sup> Loc. cit. 12, 17, 28-30, S. 371: «cognitio rerum temporalium atque mutabilium navandis vitae huius actionibus necessaria» ist per definitionem die scientia.



Buch über die res, sondern in dem über die signa behandelte <sup>86)</sup>. Erscheinen somit sapientia und scientia, obgleich sie von der Sache her klar auseinanderzuhalten sind <sup>87)</sup>, in Christus zusammengefaßt, so rechnet Augustin fest damit, daß sich ihm der Zugang zur Schau der res intellegibiles, wenn freilich ebenfalls nur bruchstückhaft, in der intensivierten Beschäftigung mit den von Christus gleichsam diktierten Offenbarungstexten eröffnet <sup>88)</sup>.

Nach der kirchlichen Lehre war Christus nicht nur das Prinzip der Heilsgeschichte, sondern auch der Schöpfung. In der Reflexion über den Anfang, wie ihn die Genesis wiedergibt, erhoffte er sich eine größere Klarheit über die Bestimmung des veränderlich Seienden, zu dem er selbst gehörte. Davon handeln die drei letzten Bücher der Confessiones, denen wir uns nunmehr zuwenden wollen.

Es ist aber in diesem Zusammenhang noch unbedingt darauf hinzuweisen, daß das Christusbild der Confessiones ganz und gar dem von De doctrina christiana I, 34f. entspricht. Augustin hält sich nicht lange beim mediator auf, da seiner Ansicht nach dieser auch nicht wollte, daß man bei ihm verweile: « quando nec ipse dominus, in quantum via nostra esse dignatus est, tenere nos voluerit, sed transire <sup>89)</sup> ».

### 3. Erkenntnis der Transzendenz durch philosophische und allegorisierende Reflexion über den biblischen Schöpfungsbericht

In den Retractationes bemerkt Augustin über die letzten drei Bücher der Confessiones, er habe darin über die hl. Schrift geschrieben und zwar von der Stelle an « Im Anfang schuf Gott Himmel und

<sup>86)</sup> Vgl. doctr. christ. II, 7, 10, CCSL 32, S. 37, wo Augustin die Beschäftigung mit der Offenbarung im Rahmen des siebenstufigen Aufstiegsschemas der dritten, nämlich der Stufe der scientia zuteilt.

<sup>87)</sup> Trinit. XII, 15, 25, 41-45, CCSL 50, S. 379: « Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis, ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis, quid cui praeponendum sive postponendum sit non est difficile iudicare ».

<sup>88)</sup> Siehe Die Zeichen II, Kap. 7,2.

<sup>89)</sup> Doctr. christ. I, 34, 38, 21-23, CCSL 32, S. 28; Die Zeichen II, Kap. 6,7.



Erde» bis zur Sabbatruhe <sup>90)</sup>. Man könnte nun im Anschluß an diese knappe Bemerkung meinen, es handle sich in den Büchern XI-XIII der Bekenntnisse um einen homogenen Kommentar zum ersten Kapitel der Genesis. Allein das disparate Verhältnis in der Interpretation dieses Textes <sup>91)</sup> straft eine solche Vermutung Lüge. Die sonderbare Eklektik erklärt sich, sobald man bedenkt, daß Augustin mit einer ganz bestimmten heuristischen Erwartung an die Deutung der Genesis heranging, so daß er damit notwendigerweise Schwerpunkte setzen mußte, die den Gang der Erörterung weitgehendst festlegten. Das eigentliche Thema war immer noch das dem Aufstieg und dem Transzendieren dienende «cognoscam te sicut et cognitus sum <sup>92)</sup>». Weil Augustin als Platoniker hinsichtlich des Zustandes der eschatologischen Erfüllung und jenes vordem Sündenfall kaum differenzierte <sup>93)</sup>, deshalb vermochte er sich auch in einer intensiven Beschäftigung mit dem biblischen Bericht über den Anfang eine freilich ebenfalls nur äigmatische Erkenntnis über das Ende zu versprechen.

Noch ehe der Bischof in die Erörterung des Verhältnisses von Ewigkeit und Zeit eintritt, macht er betreffs des Hörens und des Verstehens der biblischen Texte einige *wichtige Bemerkungen*. Moses, so lesen wir, habe zwar den Satz geschrieben, «Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde», aber dann sei er «weggegangen», so daß ihn jetzt niemand mehr nach dem Sinn seiner Worte fragen könne. Jedoch, so fragt der sich ganz auf dem Boden seiner Erkenntnistheorie bewogende Exeget weiter, wäre Moses noch hier und könnte er über das von ihm Gemeinte befragt werden, wären da seine Auskünfte nicht wieder nur Worte und Zeichen? Eine Kontrolle über die Wahrheit

<sup>90)</sup> II, 32, 1, CSEL 36, S. 138, 4-6: «... in tribus ceteris de scripturis sanctis ab eo, quod scriptum est: 'in principio fecit deus caelum et terram' usque ad sabbati requiem».

<sup>91)</sup> Buch XI erörtert lediglich die Bedeutung der beiden Wörter «In principio» und Buch XII kommt über die Interpretation der beiden ersten Genesisverse nicht hinaus.

<sup>92)</sup> Siehe Anm. 26.

<sup>93)</sup> Dies geht vor allem aus der Interpretation des christlichen Sonntags, des dies dominicus, als des ersten und zugleich des 8. Tages der Woche hervor. Augustin, der auf dieses Thema besonders häufig zurückkommt, betrachtet den achten Tag als die Wiederkehr des ersten. In diesem Zusammenfallen des ersten mit dem auf den Sabbat folgenden Tag erblickt er das sacramentum octavi und in der res dieses sacramentum die Rückkehr des Menschen zum verlorenen Leben seiner einstigen Seligkeit. Siehe Die Zeichen II, Kap. 8,6.



des Gesagten vollziehe sich eben « nicht im Schall der Silben, sondern tief drinnen in der Wohnstatt des Denkens »<sup>94</sup>). Damit hat Augustin bereits die Weichen für seine neuplatonisch transzendentalphilosophische Interpretationsmethode gelegt, die er übrigens im 2. Teil des XII. Buches der *Confessiones* mit großer Geistesschärfe verteidigt<sup>95</sup>).

Auf ein Zweites ist ebenfalls sogleich aufmerksam zu machen. Vor den eigentlichen Erörterungen des Zeitproblems legt Augustin der Schöpfung abermals den informativen Satz in den Mund: « *ideo sumus, quia facta sumus; non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis* ». Dieser Satz dient wieder nur der unerläßlichen Differenzierung zwischen dem unveränderlichen Schöpfer und seinen veränderlichen Geschöpfen. Letztere sind « *facta* », so lautet der Kommentar: « *mutantur enim atque variantur. quidquid autem factum non est et tamen est, non in eo quicquam, quod ante non erat: quod est mutari atque variari* ». Wirksam hebt sich von den so charakterisierten *mutabilia* Gott ab, auf den das Prädikat « *esse* » in einem ganz anderen Sinn paßt als auf seine Geschöpfe. Augustin vergißt natürlich nicht, auf die Gewißheit dieses fundamentalontologischen Wissens hinzuweisen, selbst wenn es verglichen mit dem Wissen Gottes ein Nichtwissen zu nennen ist: « *scimus haec, gratias tibi, et scientia nostra scientiae tuae comparata ignorantia est* »<sup>96</sup>).

Wir haben somit folgende doppelte Voraussetzung für Augustins Genesisauslegung im Auge zu behalten: 1. der Bibeltext ermahnt nur, das Verstehen inwendig vorzunehmen; 2. die Möglichkeit des « rechten » Verstehens bleibt an das Wissen um die ontologische Differenz zwischen veränderlichem und unveränderlichem Sein gebunden. Aus diesem Grunde vermag auch der Kirchenvater im Bibelwort « *In principio* » einerseits nur den Anstoß, die *admonitio* zu einer tiefsinnigen

<sup>94</sup>) Conf. XI, 3, 5, S. 283f, 18-8: « *Audiam et intellegam, quomodo 'in principio' fecisti 'caelum et terram' (Gen 1,1). scripsit hoc Moyses, scripsit et abiit, transiit hinc a te ad te neque nunc ante me est. nam si esset, tenerem eum et rogarem eum et per te obsecrarem, ut mihi ista panderet, et praeberem aures corporis mei sonis erumpentibus ex ore eius, et si hebraea voce loqueretur, frustra pulsaret sensum meum nec inde mentem meam quicquam tangeret; si autem latine, scirem quid diceret. sed unde scirem, an verum diceret? quod si et hoc scirem, num ab illo scirem? intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis nec hebraea nec graeca nec latina nec barbara veritas sine oris et linguae organis, sine strepitu syllabarum diceret: 'verum dicit' et ego statim certus confiderem illi homini tuo dicerem: 'verum dicis'.* »

<sup>95</sup>) Kapitel 14-32.

<sup>96</sup>) Conf. XI, 3, 6, S. 284.



Erörterung des Zeitproblems zu sehen, andererseits die Erörterung selbst mit philosophischem Gedankengut zu bestreiten, wie wir das an anderem Ort im einzelnen über die Zeichenfunktion der Zeit ebenfalls bereits ausführlich gezeigt haben <sup>97)</sup>. Hier sei lediglich auf die durch die Aufstiegsthematik bedingte spezielle Zielsetzung bei der Lösung des Verhältnisses von Ewigkeit und Zeit hingewiesen, ohne welche die Genesisauslegung der Confessiones nicht recht verständlich wird.

Alle in den Bekenntnissen beschriebenen *Aufstiegsversuche* haben als gemeinsamen Kern die *Überwindung des Vergänglichen* bei der Suche nach dem Dauernden, Bleibenden und Ewigen. Das Erlebnis der Zeitlichkeit auf dem Hintergrund der Ewigkeit ist unbeschadet des Abstandes zwischen den « neuplatonischen Ekstasen » in Mailand, der « Vision » von Ostia <sup>98)</sup> und der im X. Buch aufgezeichneten Aufstiegstechnik dominierend <sup>99)</sup>. Exemplarisch dafür ist die Transzendenzerfahrung zu Ostia, was gerade die anschließende Reflexion über die Befreiung des Daseins aus der Umklammerung durch die Zeit in der eschatologischen Vollendung anzeigt. Das « attingere sapientiam modice toto ictu cordis <sup>100)</sup> » ereignete sich laut Bericht da, als die Gesprächspartner die Zeichenfunktion des Seienden, nachdem dieses seine exzitatorische Aufgabe des Verweisens auf den Schöpfer hin erfüllt hatte, sozusagen suspendiert hatten : « omnis lingua et omne signum et quidquid transeundo fit si cui sileat omnino ». Die eigentliche Sprache Gottes vollzieht sich im Augenblick des « Transzendierens »

<sup>97)</sup> Die Zeichen II, Kap. 5, 1-3 : Die Zeichenhaftigkeit des Zeit.

<sup>98)</sup> Vgl. P. HENRY, *La vision D'Ostie, sa place dans la vie et l'oeuvre de saint Augustin*, Paris 1938, S. 101f und S. 125.

<sup>99)</sup> A. VON HARNACK hat bereits auf die Erkenntnis des Ewigen in der Zeit als die erste weitere Folge der Schauungen hingewiesen. Vgl. *Die Höhepunkte in Augustins Konfessionen*, S. 85.

<sup>100)</sup> Conf. IX, 10, 24, S. 216f, 17-5 : « et adhuc ascendebamus interius cogitando et loquendo et mirando opera tua et venimus in mentes nostras et transcendimus eas, ut attingeremus *regionem ubertatis indeficientis*, unde pascis Israel in aeternum veritate pabulo, et ibi vita sapientia est, per quam fiunt omnia ista, et quae fuerunt et quae futura sunt, et ipsa non fit, sed sic est, ut fuit, et sic erit semper. quin potius fuisse et futurum esse non est in ea, sed esse solum, *quoniam aeterna est* : nam fuisse et futurum esse non est aeternum. et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam modice toto ictu cordis; et suspiravimus et reliquimus ibi religatas 'primitias spiritus' (Rom 8,23) et remeavimus ad strepitum oris nostri, ubi verbum et incipitur et finitur. et quid simile verbo tuo, domino nostro, in se permanenti sine vetustate atque innovanti omnia ? »



nicht mehr « per linguam carnis neque per vocem angeli, nec per sonum nubis nec per aenigma similitudinis, sed per se ipsum ». Augustin war sich darüber völlig im klaren, daß jener « beseligender Zustand », der sich in der Zeitlichkeit jeweils nur in einem « reißenden Gedankenflug verwirklicht » zwar ein « wahrer », dennoch aber nur schwacher Vorgeschmack der Ewigkeit sein kann <sup>101</sup>).

Von solchen Erlebnissen her wird erst die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Zeit als einer Spiegelung der Ewigkeit vollends verständlich, ebenso, weshalb Augustin ihr Wesen gleichsam durch ein Zusammenfallen ihrer drei Modi auf das Präsens reduzierte <sup>102</sup>). Denn nur im « Stand », also in der Aufhebung der Veränderlichkeit vermag die als Zeichen der Ewigkeit interpretierte Zeit zur entscheidenden Stufe beim Transzendieren zu werden. Unter diesem Aspekt erscheint die Klärung der Zeit in Hinblick auf die Frage nach dem Zustand des Menschen in der eschatologischen Vollendung die unumgängliche Voraussetzung zu sein. Ihre ausführliche Untersuchung im Genesiskommentar der *Confessiones* ist von der dort dominierenden Aufstiegsthematik her gefordert und gerechtfertigt.

Die vorhin festgestellte doppelte Voraussetzung zum Verständnis der Genesisauslegung ist natürlich auch für die Klärung der im XII. Buch der *Confessiones* aufgeworfenen Frage nach der Natur des von Augustin « *caelum cali* » genannten Himmels als des Ortes der Seligen im Auge zu behalten. Denn Augustin argumentiert hier ebenfalls nur insofern biblisch, als er sich von den Texten der Genesis und anderer Schriftzitate immer wieder zu kühnen Gedankengängen anregen läßt, die er jedoch zum guten Teil in vorsichtiger Anpassung dem Neuplatonismus entnimmt <sup>103</sup>). Uns interessiert ein kurzer Einblick

<sup>101</sup>) Loc. cit. 25. S. 217f.

<sup>102</sup>) Siehe Die Zeichen II Kap. 5,3. Es sei in diesem Zusammenhang noch erwähnt, daß P.L. LANDSBERG, *La conversion de saint Augustin*, S. 32-34, in: *Vie spirituelle* 48, 1936, suppl. S. 31-56, die drei Teile der *Confessiones* mit den Modi der Zeit parallelisiert. Ähnlich erklärt die Einheit des Werkes J. M. LE BLOND, *Les conversions de saint Augustin*, Paris 1950, S. 17.

<sup>103</sup>) Eine gründliche Studie über Sinngebung und Herkunft des Begriffes *caelum caeli* besorgte J. PÉPIN, *Recherches sur le sens et les origines de l'expression « caelum caeli » dans les Confessions de saint Augustin*, in: *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, Bulletin du Cange 23, 1953, S. 185-274. Nach Pépin ist Augustin vor allem von den Alexandrinern (Philon und Origines) beeinflusst. Zur Abhängigkeit vom Neuplatonismus vgl. A. H. ARMSTRONG, *Spiritual or intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine*, S. 180f in: *Augustinus Magister* 1, Paris 1954, S. 277-283; R. J. O'CONNEL, *St.*



in die Thematik des XII. Buches deshalb, weil Augustin darin mit dem auf dem Wege seiner Ontologie «georteten» *caelum caeli* gleichsam das Ziel der peregrinatio und des ascensus angibt, zu dem der Gläubige nicht anders gelangen kann als über die signa.

In der Tatsache, daß die Genesis selbst dem Vers «*In principio fecit deus caelum et terram*» den kommentarhaften Satz «*terra autem erat invisibilis et inconposita et tenebrae erant super abyssum*» folgen läßt, in dem aber auf *caelum* kein Bezug mehr genommen wird, sieht Augustin einen Hinweis darauf, daß es sich in jenem *caelum* von Vers 1 nicht um den sichtbaren Himmel handeln könne, sondern um den unsichtbaren <sup>104</sup>), der als «*domus dei*» <sup>105</sup>), als «*caelum intellectuale*» <sup>106</sup>), und als «*sapientia creata*» <sup>107</sup>) zu interpretieren sei. Im Psalm 113, 16, «*caelum caeli domino, terram autem dedit filiis hominum*» glaubt er seine Vermutung bestätigt zu finden <sup>108</sup>). Sofort geht er daran, diese «Entdeckung» auch theoretisch zu begründen, indem er zunächst von der «*terra invisibilis et inconposita*» <sup>109</sup>) erklärt, sie sei jene Ungestaltetheit der Materie, die Gott zum Zwecke der Formgebung des Seienden in Raum und Zeit geschaffen habe <sup>110</sup>). » Ihrem Wesen nach sei diese weder ein Nichts noch ein Etwas. Müßte er ihr einen Namen geben, so würde er sie ein «*nihil aliquid*» oder ein «*est non*

Augustine's Confessions, *The Odyssey of Soul* Cambridge/Massachusetts 1969 S. 146-149, und A. SOLIGNAC in: *Bibliothèque Augustinienne* 14, S. 592-598. Zusammenfassend schreibt Solignac, S. 597: «*Pour conclure, il vaut mieux reconnaître que la notion du 'caelum caeli', telle que l'expriment les Confessions, reste malaisée à définir. Le plus simple est d'y voir une synthèse d'éléments plotiniens et d'éléments chrétiens. Plus précisément, le 'caelum caeli' est une donnée de la foi chrétienne — les allusions scripturaires en font foi — mais cette donnée s'exprime dans une métaphysique plotinienne qui ne lui est pas parfaitement adaptée.*»

<sup>104</sup>) Conf. XII, 2, 2, S. 311, 9f: «*ubi es, caelum, quod non cernimus, cui terra est hoc omne, quod cernimus?*»

<sup>105</sup>) Loc. cit. 11, 12, S. 318, 3.

<sup>106</sup>) Loc. cit. 13, 16, S. 320, 8.

<sup>107</sup>) Loc. cit. 15, 20, S. 322, 21.

<sup>108</sup>) Loc. cit. 2, 2, S. 311, 7-9.

<sup>109</sup>) In dieser Version las Augustin in seiner Bibel, wahrscheinlich der Itala, den Text der Vulgata: «*inanis et vacua*».

<sup>110</sup>) Conf. XII, 3, S. 312, 1-5: «*nonne tu, domine, docuisti me, quod priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus spiritus? non tamen omnino nihil: erat quaedam infirmitas sine ulla specie*». Vgl. auch 4, 4, S. 312, 11-14; 8, 8, S. 315. Zur materia informis siehe Die Zeichen II, Kap. 4,3.



est» nennen, da es sich dabei um nichts anderes handle, als um die Befähigung der Materie, Gestalt anzunehmen <sup>111</sup>).

A. Solignac charakterisiert diese *materia informis* als eine «*négativité dynamique*». Sie ist negativ, weil ihr jegliche Form (*species*) mangelt, und dynamisch, weil in ihr sich der Wechsel der Formen vollzieht, ja sie ist Ursache des Wechsels <sup>112</sup>). Eine weitere Bestimmung der *materia informis* ist sodann ihre Zeitlosigkeit. Auch dafür sieht Augustin einen Hinweis in der Genesis, die den ersten Tag und damit das Phänomen der Zeit erst im 3. Vers erwähnt. Die Begründung erfolgt aber wieder dialektisch auf dem Hintergrund der Ontologie: Da die reine Materie sich noch nicht von einer Gestalt in eine andere verwandeln konnte - mit ihr war zwar die Veränderlichkeit, die *mutabilitas* vorgegeben, aber noch nicht die veränderlichen Dinge, die *res mutabiles*, an denen das Phänomen der Zeit erst in Erscheinung trat -, deshalb muß der formlose Zustand der Materie ein zeitloser sein <sup>113</sup>).

Augustin, der eine Zuerörternde Sache gerne von ihren Gegensätzen her beleuchtet, wendet sich nun, nachdem er das Wesen der *materia informis* theoretisch geklärt hat, der Erörterung des *caelum*

<sup>111</sup>) Loc. cit. 6, 6, S. 313, 22-27: «*mutabilitas enim rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles. et haec quid est? numquid animus? numquid corpus? numquid species anime vel corporis? si dici posset - nihil aliquid et: est non est, hoc eam dicerem; et tamen iam utcumque erat, ut species caperet istas visibiles et compositas.*»

<sup>112</sup>) BA 14, S. 600f: «*Ces deux aspects apparaissent clairement dans les deux formules que suggère Augustin: en tant que négativité, elle est nihil; en tant que dynamique, elle est aliquid; en tant que dynamique elle est; en tant que négativité, elle n'est pas. C'est ce que Plotin exprimait en une autre formulation: 'elle est déjà selon qu'elle est à venir, mais son être est seulement cet à-venir annoncé' (Enn., II, v, 5,3-5)*»

<sup>113</sup>) Conf. XII, 8, 8, S. 315, 14-22: «*terra autem ipsa, quam feceras, informis materies erat, quia 'invisibilis erat et inconposita et tenebrae super abyssum' (Gen 1,2): de qua terra invisibili et inconposita, de qua informitate, de quo paene nihilo faceres haec omnia, quibus iste mutabilis mundus constat et non constat, in quo ipsa mutabilitas apparet, in qua sentiri et dinumerari possunt tempora, quia rerum mutationibus fiunt tempora, dum variantur et vertuntur species, quarum materies praedicta est terra invisibilis.*» Ähnlich 11, 14, S. 318f. Daß zwischen der Erschaffung des materiellen Substrates der Schöpfung und deren Ausstattung mit den Formen kein zeitlicher Abstand zu denken ist, geht aus conf. XIII, 33, 48, S. 385, 11-14 hervor: «*nam cum aliud sit caeli et terrae materies, aliud caeli et terrae species, materiem quidem de omnino nihilo, mundi autem speciem de informi materia, simul tamen utrumque fecisti, ut materiam forma nulla morae intercapidine sequeretur.*»



caeli zu. Er gibt zunächst einen kurzen Aufrß seiner auf dem Schema mutabile-inmutabile aufruhenden Ontologie <sup>114)</sup>: An der Spitze des Seins steht Gott, dessen Unveränderlichkeit er mit ontologischen und biblischen Kategorien folgendermaßen bestimmt: « tu, domine, qui non es alias aliud et alias aliter, sed id ipsum et id ipsum, 'sanctus, sanctus, sanctus, dominus deus' (Is 6,3) omnipotens » <sup>115)</sup>. Diesem unveränderlichen Gott steht rein dialektisch, d.h. ohne jeglichen Seinsgrund das Nichts gegenüber, aus dem all das herstammt, was nicht von gleicher göttlicher Substanz ist: « in principio <sup>116)</sup>, quod est de te, in sapientia tua, quae nata est de substantia tua, fecisti aliquid et de nihilo ». Damit das nihil, in dem die Manichäer im Sinne ihrer dualistischen Ontologie den anderen Pol des Seins erkannten, nicht als Seinsprinzip aufgefaßt werde <sup>117)</sup>, unterstreicht Augustin die Ausschließlichkeit des Seins in Gott vor der Schöpfung: « tu eras et aliud nihil, unde fecisti 'caelum et terram', duo quaedam, unum prope te, alterum prope nihil, unum, quo superior tu esses, alterum, quo inferius nihil esset ».

Wir haben demnach bereits im zeitlosen Zustand der Schöpfung eine Stufung des Seienden; denn der eine Teil, die materia informis steht dem Nichts nahe, der andere aber, die materia intellegibilis der Fülle des Seins <sup>118)</sup>. Beide jedoch heben sich von Gott dadurch ab, daß sie prinzipiell veränderlich sind. Zwischen dem unveränderlichen Gott und seiner veränderlichen Schöpfung liegt sozusagen bereits im Ansatz der nicht zu überwindende Chorismos. Der Komparativ longius, gleichsam als negativer Maßstab der Gottesnähe, bringt das unmißverständlich zum Ausdruck: « sed tanto a te longius, quanto dissimilius: neque enim locis <sup>119)</sup> ».

Wichtigste Voraussetzung für die Konzeption des caelum caeli ist somit die Wahrung der ontologischen Distanz zwischen Schöpfer und

<sup>114)</sup> Conf. XII, 7, 7, S. 314.

<sup>115)</sup> Ähnlich 11, 11, S. 317, 1-4; 15, 18, S. 321, 13-18.

<sup>116)</sup> Zur speziellen Bedeutung des « in principio » bei Augustin siehe Die Zeichen II, Kap 5, 3, Das Verbum aeternum als Prinzip der Zeit.

<sup>117)</sup> Loc. cit. S. 314, 15-18. — Wie in Die Zeichen II, Kap 4, 3 gezeigt, entzog Augustin den Manichäern den Boden für ihre Theorie über das Böse als Weltprinzip dadurch, daß er das malum als privatio boni praktisch mit dem nihil identifizierte.

<sup>118)</sup> Dazwischen liegt der ontologische Ort des zeitlich Seienden, von dem in Gen 1, 1f nach der Auslegung Augustins noch nicht die Rede ist.

<sup>119)</sup> Dissimilius verweist natürlich auf die dissimilitudo; zur Bedeutung dieses Begriffes innerhalb der Ontologie Augustins vgl. Die Zeichen I, S. 217 und 351f.



Geschopf. Was aber sodann gerade durch die scharfe Akzentuierung der mutabilitas am meisten ins Auge fällt, ist der zeitlose Charakter dieser Spitze der Schöpfung, den diese auch nach ihrer Vollendung durch die Formgebung bewahrt. Worin liegt der Grund dafür, daß sie der Zeit enthoben ist? Augustin scheint eine zweifache Ursache anzugeben, die natürlich auf dem Hintergrund seiner Gnadenlehre zu einer einzigen zusammenschrumpft. Die intelligible Welt, so führt er aus, hat durch den Schöpfer Anteil an der Ewigkeit. Sie ist « *quanquam nequaquam tibi, trinitati, coaeterna, particeps tamen aeternitatis tuae* » <sup>120</sup>). Sie ist aber auch, was sie als « Subjekt » betrifft, auf die Wahrung dieses ihres exzellenten Zustandes bedacht, indem sie ihre Wandelbarkeit durch die Konzentration ihres Wesens auf Gott hin sozusagen fest im Zaume hält: « *valde mutabilitatem suam prae dulcedine felicissimae contemplationis tuae cohibet et sine ullo lapsu ex quo facta est inhaerendo tibi excedit omnem volubilem vicissitudinem temporum* » <sup>121</sup>). Weil diese creatura intelligibilis sich mit ganzer Inbrunst in die Ewigkeit Gottes versenkt, deshalb kennt sie weder eine Zukunft noch eine Vergangenheit <sup>122</sup>). Sie gehört eben nicht zu jenem Teil der geistbegabten Schöpfung, die sich in die peregrinatio begab <sup>123</sup>), so spielt Augustin auf den gegen-

<sup>120</sup>) Conf. XII, 9, 9, S. 316, 4f; ähnlich 15, 19, S. 322, 9-16.

<sup>121</sup>) Loc. cit. 9, 9, S. 316, 6-9. Daß die *cives civitatis in caelestibus* super ista caelestia (11, 12, S. 318, 6) eine solche permanente Kontemplation leisten können, ist letzten Endes auf die Güte Gottes zurückzuführen. Ausdrücklich und nachdrücklich wird das von Augustin (XIII, 3, 4, S. 347) gesagt, wo er auf die Erschaffung des caelum caeli zurückgreifend den Genesisvers 1, 3 « *fiat lux* » auf die geistige Schöpfung hin auslegt. Die intelligible Materie hatte keinen Anspruch auf die Erleuchtung, Z. 11-18: « *sed sicut non te promeruerat, ut esset talis vita, quae inluminari posset, ita nec cum iam esset promeruit te, ut inluminaretur, neque enim eius informitas placeret tibi, si non lux fieret non existendo, sed intuendo inluminantem lucem eique cohaerendo, ut et quod utcumque vivit et quod beate vivit, non deberet nisi gratiae tuae, conversa per commutationem meliorem ad id, quod neque in melius neque in deterius mutari potest* ». Vgl. ferner 8, 9, S. 350, 12-19. Siehe auch Anm. 139.

<sup>122</sup>) Conf. XII, 11, 12, S. 317, 16-22: « *Item dixisti mihi voce forti in aurem interiore, quod nec illa creatura tibi coaeterna est, cuius voluptas tu solus es teque perseverantissima castitate hauriens mutabilitatem suam nusquam et numquam exerit et sibi semper praesente, ad quem toto affectu se tenet, non habens futurum quod expectet nec in praeteritum traiciens quod meminerit, nulla vice variatur nec in tempora ulla distenditur* ». Nach conf. XIII, 15, 18, sind die « *supercaelestes* » nicht auf die Lektüre der hl. Schrift angewiesen. Siehe dazu unten Anm. 148.

<sup>123</sup>) Loc. cit. 11, 13, S. 318, 15f: « *domus, quae peregrinata non est* ».



wärtigen Zustand des Menschen an <sup>124)</sup>, um sich selbst und den Lesern die theologischen Hintergründe der Unfähigkeit des Transzendierens der Zeit in der Zeit ins Gedächtnis zu rufen. Er vergißt auch nicht darauf hinzuweisen, indem er gewissermaßen den Zusammenhang zum X. Buch herstellt, daß in jenem *caelum intellectuale*, wo Erkennen zugleich Wissen ist, dieses nicht Stück für Stück, auch nicht in Rätseln oder wie durch einen Spiegel erworben wird, sondern in der Fülle; es ist ein Wissen von Angesicht zu Angesicht <sup>125)</sup>.

Auf Grund einiger Anspielungen auf neutestamentliche Stellen, in denen eindeutig vom christlichen Jenseits die Rede ist <sup>126)</sup>, sowie einzelner auf das himmlische Jerusalem hin interpretierten Psalmverse <sup>127)</sup>, kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Augustin im XII. Buch seiner *Confessiones* mit dem *caelum caeli* jenen « Ort » im Auge hat, auf den hin er sich unterwegs weiß, um jenes Jerusalem zu schauen, das er in seinem Enthusiasmus <sup>128)</sup> seine Heimat und in Anschluß an Gal 4, 26 seine Mutter nennt; Jerusalem, in dem Gott allein Herrscher, Vater, Schirmherr und Gatte ist <sup>129)</sup>. Daß er diesen « Ort » bei Gott hier und jetzt schon, wenn auch nur « wie im Spiegel » kennt, das verdankt er allein den Zeichen, mit denen Gott sich und seine Welt über die biblische Offenbarung zu erkennen gibt. Doch davon handelt bereits das XIII. Buch der *Confessiones*.

Nach der Präponderanz der Zeichenthematik im autobiographischen Teil (Buch I - X) sowie in den philosophischen Erörterungen über die Verweisungsfunktion der Zeit auf die Ewigkeit (Buch XI) und der Auslegung des Anfangs der Genesis auf die eschatologische Transzendenz hin (Buch XII) dürfte die dominierende Rolle der

<sup>124)</sup> Ebd. Z. 6f: « Unde intellegat anima, cuius peregrinatio longinqua facta est ».

<sup>125)</sup> Loc. cit. 13, 16, S. 320, 8-12: « *caelum intellectuale*, ubi est intellectus nosse simul, non 'ex parte', non 'in aenigmate', non 'per speculum', sed *ex toto*, in *manifestatione*, 'facie ad faciem' (1 Cor 13, 12); non modo hoc, modo illud, sed, quod dictum est, nosse simul sine ulla vicissitudine temporum ».

<sup>126)</sup> Gal 4, 26: 15, 20, S. 323, 8; 16, 23, S. 325, 6f; 2 Kor 5, 1: 15, 20, S. 323, 8; 21, S. 324, 7.

<sup>127)</sup> Ps 41, 3f und 11: 11, 13, S. 318, 9f; Ps 26, 4: ebd. Z. 11.

<sup>128)</sup> Welche Rolle der religiöse Enthusiasmus in den Bekenntnissen spielt, der sich selbstverständlich gerade in der Diktion bemerkbar macht, zeigt die Monographie von M. HEIM, *Der Enthusiasmus in den Konfessionen des hl. Augustinus, Eine religionspsychologische Studie*, Würzburg 1941, S. 82.

<sup>129)</sup> Conf. XII, 16, 23, S. 325, 2-15.



signa im letzten Buch der Confessiones (XIII), welches das Thema der aufsteigenden peregrinatio an Hand des biblischen Sechstageswerkes weiterführt, nicht überraschen. Ein Blick auf den Befund der in diesem Buch verwendeten Zeichentermini bestätigt die Richtigkeit dieser Erwartung<sup>130</sup>). Des weiteren dürfte die Feststellung nicht uninteressant sein, daß eine hervorragende Monographie über dieses Buch den Titel trägt, Die Welt der Zeichen bei Augustin<sup>131</sup>).

<sup>130</sup>) Von dem insgesamt 27 mal verzeichneten signum fallen 8 auf das letzte Buch; betreffs des sacramentum ist das Verhältnis 25:8 und des mysterium 4:3.

<sup>131</sup>) Es handelt sich um A. HOLLS, *Religionsphänomenologische Analyse des 13. Buches der Confessiones* (so der Untertitel), Wien 1963. Mit dieser ebenso gelehrten wie aktuellen Studie will der Autor eine auf dem religionswissenschaftlichen Sektor der Confessiones-Forschung feststellbare Lücke schließen (S. 30). Da Holl einerseits mit der Forschungsmethode der Religionsphänomenologie (S. 31f) und den Erkenntnissen der Tiefenpsychologie der Religionen, vor allem der Archetypenlehre Jungs (S. 35-41), andererseits aber auch mit den Methodenfragen und den Ergebnissen der bisherigen Augustinusforschung vertraut ist (S. 14-29), gelingt es ihm tatsächlich, in bisher Unerforschtes vorzudringen. Auf des Autors Vorliebe für eine Konfrontation augustinuscher Themen mit modernen Theoremen (vgl. seinen Beitrag Signum und Chiffer, in *Revue des Études Augustiniennes* 12, 1966, S. 157-182, wo er Augustin Jaspers gegenüberstellt) sei nur nebenbei hingewiesen. Nach einem kurzen Referat über die religiöse Intention des XIII. Buches untersucht Holl die Symbolik der als Archetypen zu verstehenden, von Augustin der Genesis entnommenen Termini, Himmel, Erde, Urflut, Firmament etc. auf dem Hintergrund der Religionsphänomenologie. Dieser Teil der Untersuchung — er bildet den Kern der Studie — trägt die Überschrift: Religiöse Imagination. Imagination meint nichts anderes, als daß ein religiöses Symbol «erlebt» wird, daß es «ein-bildet»: imaginiert. In der Imagination der erwähnten Elementarbegriffe aus Gen 1 werden sodann bei Augustin die Strukturen des Aufstiegs, der Pilgerschaft und der Ruhe sichtbar, die die Reflexion in Richtung auf die Transzendenz vorantreiben. Die Art und Weise, wie der Kirchenvater seinen Stoff philosophisch, exegetisch und theologisch durchdringt, wirft ein helles Licht auf sein Genie. Im Begriff der «Vergegenwärtigung» gewinnt Holl den Schlüssel zum Verstehen des Anliegens, das Augustin mit seinem XIII. Buch der Confessiones verfolgt. In seiner Daseinsanalyse, auf dem Hintergrund des Schöpfungsberichtes, der ein Muster für die erlöste Befindlichkeit des Menschen darstellt, repräsentiert Augustin als homo religiosus «dasjenige, was die religiösen Menschen aller Zeiten und Kulturen eint» (S. 116). Was am Hollschen Werk zu bemängeln ist, ist die Unterbewertung des philosophischen Gehaltes im XIII. Buch der Confessiones (S. 87). Siehe dazu Anm. 142. Sonstige kritische Bemerkungen sind nur dann angebracht, wenn man die in dieser Studie angewandten methodischen Grundsätze der Interpretation nicht akzeptiert. Aber auch in diesem Fall bleibt Holl das Verdienst, auf etwas aufmerksam gemacht zu haben, was bisher nicht gebührend berücksichtigt wurde, nämlich daß Augustins Welt — um der These Holls einen umfassenderen Sinn zu geben — eine Welt der Zeichen ist. Erwähnt seien hier noch die Anmerkungen HOLLS zu der von C.J. PERL besorgten Übertragung der Confessiones



Aufschlußreich ist für uns der Schlußteil der *Confessiones* vor allem deshalb, weil in ihm die Ambiguität in der Bewertung der *signa*, wie Augustinus diese auch im Prolog zu seiner in Sachen der Hermeneutik bedeutsamen Schrift *De doctrina christiana* entfaltet<sup>132)</sup>, gleichsam bestätigt wird.

Gleich in den ersten Kapiteln des XIII. Buches der *Confessiones* konfrontiert Augustin den Leser mit seinem in der Metaphysik verankerten *conversio*-Begriff, indem er auf den Stoff des XII. Buches zurückgreifend den Vorgang des Erschaffens mit Hilfe des Schemas *conversio-aversio* verdeutlicht. Schöpfung, ob es sich dabei um körperliche oder um geistige Kreaturen handelt, ereignet sich in zwei Etappen: Gott «ruft» zuerst die sich besonders durch *inmoderatio* und *longinqua dissimilitudo*<sup>133)</sup> auszeichnende Materie. Blicke es bei diesem «einzigsten Ruf», so müßte diese Materie in ihrer ontologischen Disqualifikation verharren. Jedoch ihre Formung vollzieht sich nach Augustin durch ein «Zurückrufen» des Urstoffes, durch ein *revocari per idem verbum ad unitatem*<sup>134)</sup>. Und zwar wird hinsichtlich der geistbegabten Schöpfung sogleich erklärt, diese habe ihre ihr vom Schöpfer verliehene geistige Natur durch eine bewußte *conversio* gleichsam zu ratifizieren und willentlich aufrechtzuerhalten. Hier schon lenkt Augustin das Thema der *conversio-aversio* über Eph 5, 1, auf die Tragik des Menschen, der sich einst von Gott, seinem Licht, schuldhaft abgewandt habe<sup>135)</sup>.

in der Deutschen Augustinusaussage, Paderborn 1964<sup>2</sup>. — Einen guten Einblick in das letzte Buch der *Confessiones* gibt F. CAYRÉ, *Le livre XIII, des «Confessions»*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 2, 1956, S. 143-161.

<sup>132)</sup> Siehe dazu meinen Artikel, *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.

<sup>133)</sup> Conf. XIII, 2, 2, S. 246, 3f.

<sup>134)</sup> Ebd. Z. 7; ferner 3, Z. 14-18: «aut quid te promeruit inchoatio creaturae spiritalis, ut saltem tenebrosa fluitaret similis abyssu, tui dissimilis, nisi per idem verbum converteretur ad idem, a quo facta est, atque ab eo inluminata lux fieret, quamvis non aequaliter et tamen conformis formae aequali tibi?».

<sup>135)</sup> Ebd. S. 346f, 21-7: «'bonum autem' illi 'est adhaerere' (Ps 72, 28) tibi semper, ne quod adeptus est conversione aversione lumen amittat et relabatur in vitam tenebrosae abyssi similem, nam et nos, qui secundum animam creatura spiritalis sumus, aversi a te, nostro lumine, in ea vita fuimus 'aliquando tenebrae' (Eph 5, 8) et in reliquiis obscuritatis nostrae laboramus, donec simus 'iustitia tua' in unico tuo 'sicut montes dei' (Ps 35, 7): nam 'iudicia tua' fuimus sicut 'multa abyssus'. Vgl. auch 10, 11, S. 352; 14, 15, S. 356f.



Wir begnügen uns mit dem Hinweis, daß der Kirchenvater auch mit seinem Schema *conversio-aversio* in hohem Grad von Plotin abhängig ist <sup>136</sup>), nach dessen Ontologie die aus der Spitze des Seins, dem *ἐν*, emanierten niederen Hypostasen ihr Sein nicht anders «retten» als durch eine «Kehre» zu ihrem Ursprung, der sogenannten *ἐπιστροφή* <sup>137</sup>). Bekanntlich differenziert sich nach dieser Ontologie das Seiende in der Bewegung nach «unten», und es gerät in Ordnung in der Hinwendung zum *ἐν*. Selbstverständlich hatte Augustin an diesem Modell die notwendigen Korrekturen vorgenommen, indem er auf der einen Seite den Gott des biblischen Schöpfungsberichtes an die Stelle des plotinischen *ἐν* setzte, zugleich aber auch auf der anderen Seite das Gottesbild der Genesis im Sinne der christlichen Trinitätslehre personalisierte <sup>138</sup>).

Worauf es bei der Interpretation der christlichen Schöpfungslehre durch Hinzuziehung des Schemas *conversio-aversio* ankommt, ist eben die Herkunft dieses Schemas aus der neuplatonischen Metaphysik, von der es nicht loszulösen ist. *Conversio* und *aversio* sind Kategorien des *mutabile* <sup>139</sup>). Dies zu sehen ist deshalb von Belang, weil sich die augustinische Theologie der Bekehrung über dieses Schema sozusagen aufs seinen metaphysischen Kern zurückführen läßt. Im Rahmen des Schemas kann die *aversio*, infolge der dem *mutabile* zugestandenene Eigeninitiative, als *Proprium* des Erschaffenen gedeutet werden. Umgekehrt legt das Schema, das ja vor allem die radi-

<sup>136</sup>) Vgl. dazu im einzelnen A. SOLIGNAC, *Bibliothèque Augustinienne* 14, S. 614f; R.-J. O'CONNEL, *St. Augustine's Confessions*, S. 159f, und H. FUGIER, *Les images de la conversion dans les «Confessions» de saint Augustin*, Dissertation (MS), Paris 1963, S. 123-135.

<sup>137</sup>) Heranzuziehen wäre besonders die Enneade über die Entstehung der Ordnung der Dinge nach dem Ersten, V, 2, 1, 10f, S. 238 (Harder): τὸ δὲ γινόμενον εἰς αὐτὸ ἐπιστροφή παλ' ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον.

<sup>138</sup>) Vgl. conf. XIII, 5, 6, S. 348f; 11, 12, S. 352f; 22, 32, S. 369-371.

<sup>139</sup>) Selbst wenn Augustin von einem Teil der geistigen Kreatur, dem *caelum caeli* meint, sie habe sich noch nie alteriert, so ist das, wie zum Teil schon gezeigt (Anm. 121), nur deshalb möglich, weil sie vom Schöpfer in diesem Zustand gehalten wird; 10, 11, S. 352, 8-16: «Beata creatura, quae non novit aliud, cum esset ipsa aliud, nisi dono tuo, quod superferetur super omne, mox ut facta est attolleretur nullo intervallo temporis in ea vocatione, qua dixisti: 'fiat lux' (Gen 1, 3), et fieret 'lux'. in nobis enim distinguatur tempore, quod 'tenebrae' fuimus et 'lux' efficiemur: in illa vero dictum est, quid esset, nisi inluminaretur, et ita dictum est, quasi prius fuerit fluxa et tenebrosa, ut appareret causa, qua factum est, ut aliter esset, id est ut ad lumen indeficiens conversa lux esset».



kale Abhängigkeit des Veränderlichen vom Unveränderlichen zum Ausdruck bringt <sup>140)</sup>, die Interpretation nahe, die *conversio ad unitatem*, unbeschadet der Mitwirkung des Veränderlichen, als eine Wirkung des Unveränderlichen zu betrachten <sup>141)</sup>.

Wenn also Augustin im XIII. Buch der *Confessiones* den Terminus der Bekehrung zuerst auf die Schöpfung anwendet, so gibt er damit zu verstehen, daß er seine eigene der Öffentlichkeit unterbreitete Bekehrungsgeschichte in diesem umfassendsten Rahmen der Bewegung des Veränderlichen zum Unveränderlichen gedeutet wissen will. 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 <sup>142)</sup>.

<sup>140)</sup> Treffend veranschaulicht die Einwirkung des Unveränderlichen auf das Veränderliche das Schweben des Hl. Geistes über den Fluten; 4, 5, S. 348, 7-11: «*in quibus enim requiescere dicitur spiritus tuus, hos in se requiescere facit. sed superferebatur in corruptibilis et incommutabilis voluntas tua, ipsa in se sibi sufficiens, super eam quam feceras vitam*». Noch deutlicher tritt das Schema in Erscheinung, wo das Aufwärtstreben der Seele unter dem Vergleich der spezifischen Gewichte veranschaulicht wird, 9, 10, S. 352, 1: Das «*dono tuo accendimur et sursum ferimur; inardescimus et imus*» setzt die Einwirkung des reinen Seins der Gottheit auf die veränderliche Seele voraus, S. 351, 8-12: «*Numquid aut pater aut filius non superferebatur super aquas? si tamquam loco sicut corpus, nec spiritus sanctus; si autem incommutabilis divinitatis eminentia super omne mutabile, et pater et filius et spiritus sanctus 'superferebatur super aquas' (Gen 1, 2)*».

<sup>141)</sup> Man beachte die aufschlußreiche Interpretation des Psalmverses 79, 4 im IV. Buch der *Confessiones*, 10, 15, S. 76f, 1-15, in der die aktive Rolle Gottes bei der *conversio* aufs eindeutigste formuliert ist. Augustin deutet dort den Vers gleichsam auf der Folie der *aversio* der Schöpfung: «*'Deus' virtutum, 'converte nos et ostende faciem tuam, et salvi erimus'. nam quoquoversum se verterit anima hominis, ad dolores figitur alibi praeterquam in te, tametsi figitur in pulchris extra te et extra se. quae tamen nulla essent, nisi essent abs te. quae oriuntur et occidunt et oriendo quasi esse incipiunt et crescunt, ut perficiantur, et perfecta senescunt et intereunt: et non omnia senescunt et omnia intereunt. ergo cum oriuntur et tendunt esse, quo magis celeriter crescunt, ut sint, eo magis festinant, ut non sint. sic est modus eorum. tantum dedisti eis, quia partes sunt rerum, quae non sunt omnes simul, sed decedendo ac succedendo agunt omnes univsum, cuius partes sunt. ecce sic peragitur et sermo noster per signa sonantia. non enim erit totus sermo, si unum verbum non decedat, cum sonuerit, partes suas, ut succedat aliud*».

<sup>142)</sup> Nach A. HOLL, *Die Welt der Zeichen bei Augustin*, S. 75f, gewinnt der Bekehrungsgedanke in der Interpretation des ersten Schöpfungstages von Augustins eigenem Bekehrungserlebnis her seine zentrale Stellung. Weil der Bischof seine Bekehrung als eine innere Erleuchtung erlebt haben müsse, so argumentiert Holl, deshalb habe er auch den Lichtbefehl als Bekehrung der Kreatur dargestellt und ihn mit der biblischen



Nach den vorausgegangenen Kapiteln über die Hermeneutik Augustins braucht es keiner besonderen Begründung mehr, weshalb der Kirchenvater im 12. Kapitel dieses Buches plötzlich von der Literallexegese zur Allegorese überwechselt. Da die Fundamente der Auslegung unter strikter Wahrung der obersten hermeneutischen Regel auf die bewährte Ontologie hin gleichsam abgesteckt sind, kann die Interpretation des Daseins mit Hilfe der geistigen Auslegung des Sechstageswerkes eingehendst in Angriff genommen werden. Wir greifen hier aus der Fülle der Allegorese nur jenen Teil auf, in dem die Zeichen eine Rolle spielen. Das sind vor allem die Deutungen der Erschaffung des Himmels und der Erde, der Gestaltung des Firmamentes, der Scheidung der Meere vom Festland sowie der Ausstattung dieser beiden Lebensräume mit Lebewesen und schließlich die Auslegung des Schöpfungsauftrages « Wachset und mehret euch ».

Augustin setzt also mit seiner Allegorese bei Genesis 1, 1 ein, indem er die durch die Taufe sich vollziehende Neuschöpfung mit dem biblischen Anfang parallelisiert. In der Erschaffung des Himmels und der Erde erblickt er die Geburt der « spirituales et carnales ecclesiae ». Dabei wiederholt sich in jedem einzelnen Glied der Kirche jener Wechsel aus dem Zustand des Chaos in den des Gestaltetseins, den er im *Lichtbefehl* erkennen zu können glaubt. Nur vollzieht sich die fortdauernde Gestaltwerdung auf der Ebene der Neuschöpfung in der kontinuierlichen Aneignung der christlichen Lehre. Die Allegorese lautet darum : « et terra nostra antequam acciperet formam doctrinae, 'invisibilis erat et inconposita', et ignorantiae tenebris tegebamur <sup>143)</sup> ». Der Wechsel von der Finsternis ins Licht ist zwar ein prinzipieller, aber wie die Schöpfung ontologisch immer noch in der Möglichkeit der *aversio* « steht », so ist auch das « *conversi sumus ad te* » trotz der kategorischen Gegenüberstellung in Eph 5, 8, « *fuius aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino* » <sup>144)</sup>, nur in dem Sinn als ein Zustand

Metanoia parallelisiert. Die Möglichkeit neuerlichen Abfalls der geistigen Natur deutet Augustin ebenfalls von seinem eigenen Erlebnis her. Dagegen scheint mir gerade der Begriff der *conversio* bei Augustin wie auch der der *illuminatio* nicht von der Psychologie, sondern von der Philosophie her zu kommen (*ἐπιστροφή*). Damit soll natürlich nicht in Frage gestellt werden, « daß die Bekehrung eines der grundlegenden religiösen Erlebnisse darstellt » und tiefenpsychologisch wirksam bleibt.

<sup>143)</sup> conf. XII, 12, 13, S. 354, 3-6.

<sup>144)</sup> Ebd. Z. 15f.



zu verstehen, als dieser zugleich auch ein Programm einschließt, das es noch zu verwirklichen gilt <sup>145</sup>).

In dem durch die Taufe neugeschaffenen Menschen spiegelt sich somit nach der Allegorese zu den ersten fünf Versen von Genesis 1 die vom Schöpfer aus dem Abgrund in das veränderliche Sein gerufene Schöpfung. Der *conversus ad deum* bleibt ein *adhuc in semetipso ingemescens* <sup>146</sup>). Die totale Angewiesenheit des Menschen auf Gott setzt sich über den Anfang hinaus fort. Dies wird an der Allegorese zu jenen Versen des Schöpfungsberichtes ersichtlich, die von der Ausstattung des Kosmos und der Erde erzählen. Mit ihrer Hilfe versucht Augustin das Verhältnis zwischen Gott und Mensch im Entgegenkommen Gottes über die mannigfachen *signa* seiner Transzendenz sowie im Umgang des Menschen mit diesen *signa* aufzuzeigen.

Daß der biblischen Offenbarung unter den *signa* der Transzendenz ein hervorragender Platz zukommt, bedarf keiner weiteren Erklärung. Die Eigenart dieser Wissensvermittlung veranschaulicht Augustin in der *Allegorie des Firmamentes*. Danach gleicht der Himmel einem aufgerollten Pergament, dessen der Erde zugekehrte Seite mit der biblischen Botschaft beschrieben ist. Den Kern der hinter dieser Allegorie sich verbergenden Theologie haben wir bereits bei der Darstellung der Allegorese zu Gen 2, 3-5 an anderem Ort kennengelernt <sup>147</sup>). 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 Zeichen angewiesen, die ihnen über die *auctoritas* der Bibel aus Erbarmen verabreicht wird <sup>148</sup>). Wie nämlich der Schöpfer die

<sup>145</sup>) In der paulinischen Theologie der Hoffnung auf die Vollendung sieht Augustin die Richtigkeit seiner Deutung von der Vorläufigkeit und dem Programmatischen der im Glauben zur Neuschöpfung gelangten christlichen Existenz bestätigt. Die Formel: «*adhuc per fidem nondum per speciem*, 13, 14, S. 354, 17, soll den Neugeschaffenen an den Zustand der *peregrinatio* erinnern.

<sup>146</sup>) Conf. XIII, 13, 14, S. 355, 14f.

<sup>147</sup>) Siehe Die Zeichen II, Kap. 6, 2.

<sup>148</sup>) Conf. XIII, 15, 18, S. 358, 10-22: «*laudent 'nomen' (Ps 148, 2-5) tuum, laudent te supercaelestes populi angelorum tuorum, qui non opus habent suspicere firmamentum hoc et legendo cognoscere verbum tuum. 'vident' enim 'faciem' tuam 'sempiternam' (Mt 18, 10) et ibi legunt sine syllabis temporum, quid velit aeterna voluntas tua. legunt,*



ersten Menschen nach dem Sündenfall mit einem Fell bekleidet hat, so hat er auch gleich einem Fell das Firmament der hl. Schrift über sie ausgespannt, als die (Offenbarungsträger) nicht mehr unter ihnen waren, durch die er zu ihnen gesprochen hatte <sup>149</sup>). Dank der schriftlich fixierten Botschaft bleibt das Wort Gottes, das seiner transzendenten Natur nach hier nur in der Weise der Zeichen vernehmbar ist <sup>150</sup>), bis zum Ende dieses Äons erhalten, während die mit den Wolken unter dem Firmament verglichenen Verkünder der Botschaft wie die Wolken vorübergehen <sup>151</sup>).

Wir haben somit hinsichtlich des Wortes Gottes eine dreifache Differenzierung zu beachten: 1. die aktuelle Verkündigung, 2. das schriftlich fixierte Offenbarungswort — diese beide, einschließlich der Offenbarungsfunktion des inkarnierten Christus, vollziehen sich auf der Ebene der veränderlichen signa — und 3. das *verbum divinum*

*eligunt et diligunt; semper legunt et numquam praeferit quod legunt.* eligendo enim et diligendo *legunt ipsam incommutabilitatem consilii tui.* non clauditur codex eorum nec plicatur liber eorum, quia tu ipse illis hoc es et es in aeternum, quia super hoc firmamentum ordinasti eos. *quod firmasti super infirmitatem inferiorum populorum,* ubi suspicerent et cognoscerent misericordiam tuam temporaliter enuntiantem te, qui fecisti tempora ».

<sup>149</sup>) Loc. cit. 15, 16, S. 357, 8ff: « Aut quis nisi tu, deus noster, fecisti nobis firmamentum auctoritatis super nos in scriptura tua divina? 'caelum' enim 'plicabitur ut liber' (Es 34, 4) *et nunc sicut pellis extenditur super nos.* sublimioris enim auctoritatis est tua divina scriptura, cum iam obierunt istam mortem illi mortales, per quos eam dispensasti nobis. et tu scis, domine, tu scis, quemadmodum pellibus indueris homines, cum peccato mortales fierent. unde sicut pellem extendisti firmamentum libri tui, concordēs utique *sermones tuos, quos per mortalium ministerium superposuisti nobis.* namque ipsa eorum morte solidamentum auctoritatis in eloquiis tuis per eos editis sublimiter extenditur super omnia, quae subter sunt, quod, cum hic viverent, non ita sublimiter extensum erat. nondum 'sicut pellem caelum' (Ps 103, 2) extenderas, nondum mortis eorum famam usquequaque dilataveras ». Zur Symbolik des Firmamentes vgl. A. HOLL, *Die Welt der Zeichen bei Augustin*, S. 58-60, mit weiterer Literatur.

<sup>150</sup>) Die Doppelnatur der Offenbarungsworte kommt im folgenden Passus klar zum Vorschein, loc. cit. 29, 44, S. 381, 16-24: « o homo (Augustin legt diese Worte Gott in den Mund), nempe quod scriptura mea dicit, ego dico. et tamen *illa temporaliter dicit, verbo autem meo tempus non accedit,* quia aequali mecum aeternitate consistit. sic ea, quae vos per spiritum meum dicitis, ego dico. atque ita cum vos temporaliter ea videatis, non ego temporaliter video, quemadmodum, cum vos temporaliter ea dicatis, non ego temporaliter dico ».

<sup>151</sup>) Loc. cit. 15, 18, S. 358f, 23-1: « *transeunt nubes, caelum autem manet, transeunt praedicatores verbi tui ex hac vita in aliam vitam, scriptura vero tua usque in finem saeculi super populos extenditur.* »



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 <sup>152</sup>).

Es braucht nicht hervorgehoben zu werden, daß die der Allegorie des Firmamentes zugrunde liegende similitudo, die Analogie in der Allegorie, in jener «sublimen Höhe» zu suchen ist, die den Himmel als das Werk und die Bibel als das Wort Gottes auszeichnet. Wer immer eines von beiden betrachtet, muß sich gleichsam auf diese «obere Welt» hinausstrecken oder zu ihr aufschwingen <sup>153</sup>). Was Augustin mit diesem Vergleich zum Ausdruck bringen will, ist auch hier das Inadäquate der Gotteserkenntnis. Im Schema veränderlich-unveränderlich heißt das: Es steht der Gottheit nicht an, daß das unveränderliche Licht, so wie es sich selbst erkennt, von einem noch so erleuchteten endlichen Wesen erkannt werde <sup>154</sup>).

Mit der Erklärung der Allegorie des Firmamentes ist die Bedeutung der Zeichen für das Transzendieren auf dem Wege der Heilsgeschichte noch nicht erschöpfend dargestellt. Augustin greift das Thema der signa in den Kapiteln 20 und 21 anläßlich der Deutung des 5. und 6. Schöpfungstages, in denen nach der Genesis von der Ausstattung des Meeres und des Festlandes mit Lebewesen berichtet wird, nochmals auf. Zum Verständnis seiner Interpretation muß vorausgeschickt werden, daß er bereits die von Gott am 3. Tag vorgenommene *Scheidung des Meeres vom Land* allegorisch auf die *Trennung der Ungläubigen* bzw. der noch nicht Bekehrten (Meer) *von den Gläubigen* (Land) hin auslegte <sup>155</sup>). Zwischen den Bewohnern des Meeres

<sup>152</sup>) Ebd. S. 359, 4-12: «verbum autem tuum 'manet in aeternum' (Es 40, 6-8); quod nunc 'in aenigmate' nubium et 'per speculum' (I Cor 13, 12) caeli, non sicuti est, apparet nobis, quia et nos quamvis filio tuo dilecti simus, 'nondum apparuit quod erimus' (I Io 3, 2). attendit per retia carnis et blanditus est et inflammavit, et currimus post odorem eius. sed 'cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est': sicuti est, domine, videre nostrum, quod nondum est nobis».

<sup>153</sup>) Augustin deutet die Analogie durch Anspielungen auf die Psalmen 8 und 18 an. loc. cit. 15, 17, S. 357, 23-25: «Videamus, domine, 'caelos, opera digitorum tuorum' (Ps 8, 4): disserena oculis nostris nubilum, quo subtextisti eos. ibi est testimonium tuum 'sapientiam praestans parvulis' (Ps 18, 8)».

<sup>154</sup>) Loc. cit. 16, 19, S. 359, 13-19.

<sup>155</sup>) Die Allegorie dieses Tages behandelt Kap. 17, S. 359f. — Zur Symbolik des Meeres: H. RONDET, Le symbolisme de la mer chez saint Augustin, in: *Augustinus Magister* 2, S. 691-701, speziell S. 694f.



und der Erde bleibt jedoch insofern ein sachlicher Bezug, als die Gläubigen ohne Ausnahme dem Meer entstammen, in dem sie sich zuerst für den Glauben entscheiden mußten. Die als Neuschöpfung interpretierte Bekehrung gleicht einem Umzug in verschiedene geistige Lebensräume. Nach der Allegorese spiegelt sich dieser Umzug im veränderten Verhältnis der Gläubigen zu den Zeichen der kirchlichen Heilsveranstaltungen. Im *Lebensraum* «des Meeres» wird geistiges Leben geweckt. Dieser Prozeß ist ohne die Zeichen nicht denkbar, die totale Angewiesenheit des Menschen auf die sacramenta ist das Charakteristikum dieses Bereiches. Dagegen zeichnet sich der *Lebensraum* «des Festlandes» durch eine Paradoxie aus: Auf der einen Seite bleibt der Gläubige weiterhin auf Zeichen angewiesen, auf der anderen soll er aber gerade danach streben, seine Angewiesenheit auf diese so weit wie möglich zu überwinden.

Betrachten wir zunächst den Lebensraum «des Meeres»: Der Vers Gen 1,20 «*producent aquae reptilia animarum vivarum et volatilia volantia super terram*»<sup>156)</sup> wird von unserem Exegeten auf die sacramenta der fides, speziell auf die Taufe hin ausgelegt<sup>157)</sup>. Bekanntlich gingen der Taufe die Initiationsriten mit ihrer reichen sakramentalen Symbolik sowie ein umfassender katechetischer Unterricht voraus, in dem der Katechumene an Hand der Erklärung der magnalia aus der Heilsgeschichte und der Bibel zum Glauben ermuntert werden sollte. Daher «entdeckt» Augustin in den dicht am Firmament (Bibel) entlangfliegenden volatilia die Vermittler (Katecheten) des Gotteswortes und in den Meeresungetümen, den ceti grandes, die Wunderwerke des zum Zwecke der Verweisung auf sich selbst in die Geschichte eingreifenden Gottes<sup>158)</sup>. Mit kräftigen Stri-

<sup>156)</sup> Conf. XIII, 20, 26, S. 365, 5-10.

<sup>157)</sup> Ebd. 10-12: «*reperunt enim sacramenta tua, deus, per opera sanctorum tuorum inter medios fluctus temptationum saeculi ad imbuendas gentes nomine tuo in baptismo tuo*».

<sup>158)</sup> Ebd. Z. 12-17: «*et inter haec facta sunt magnalia mirabilia tamquam coeti grandes et voces nuntiorum tuorum volantes super terram iuxta firmamentum libri tui praeposito illo sibi ad auctoritatem, sub quo volitarent, quocumque irent*». — Augustin stellt sich natürlich die Frage, wie es denn möglich sei, daß das «Meer» als Symbol der Gottesferne zu solchen Verweisungen auf die Transzendenz überhaupt imstande sein kann. Die Initiative zur Vielfalt der Verweisungen, die das Meer hervorbringe, so meint er, liege in der Kraft des Evangeliums, 27, S. 366, 8-12: «*aquae produxerunt haec, sed in verbo tuo: necessitates alienatorum ab aeternitate veritatis tuae populorum produxerunt haec, sed in evangelio tuo, quoniam ipsae aquae ista eiecerunt, quarum amarus languor fuit causa, ut in tuo verbo ista procederent*».



chen wird das Begehren der in der Bitterkeit des Meeres lebenden und in Adam gefallenen Menschheit, des « *genus humanum profunde curiosum et procellose tumidum et instabiliter fluvidum* »<sup>159</sup>), nach körperhaften Verweisungen gezeichnet. Die erdrückende Fülle der Worte und der Sinnbilder entspricht jedoch dem Zustand des Menschen, der nicht anders zur *conversio* gelangen kann als mit Hilfe der *signa*. Dieser befindet sich ja, was nicht zu vergessen ist, gemäß der Allegorese zu Gen 1, 2 in der Seinsverfassung des *adhuc abyssus*, im Zustand der Unwissenheit. Er giert einerseits geradezu nach den sinnhaften Formen rätselhafter Zeichen, durch die er andererseits aus seiner Unkenntnis in Sachen der Transzendenz gewissermaßen herausgelockt wird. Deshalb vermögen die nach der Allegorie in den Wassern der Glaubenslosigkeit fungierenden Katecheten den Glauben nur über das Exzitatorische der *signa* zu wecken<sup>160</sup>).

Wie schon angedeutet, erblickt Augustin den entscheidenden Schritt zur Transzendenz nach der hier vorgenommenen Allegorese im Wechsel aus dem Lebensraum des Meeres in den des Festlandes. Von größter Signifikanz wird für ihn dabei der biblische Befund, wonach das Land im Unterschied zur Bitternis des Meeres befähigt ist, die « lebendige Seele » hervorzubringen<sup>161</sup>), die er sofort mit der durch die Taufe zu neuem Leben erweckten christlichen Seele parallelisiert. Zum Glauben gelangt ist die Seele von ihrer Vergangenheit so geschieden wie die « *terra fidelis ab aquis maris infidelitate amaris* ». Im Zustand der *fides* verlangt sie nicht mehr nach den *magnalia mirabilium*; sie glaubt nicht erst, wenn sie Zeichen und Wunder sieht (Jo 4, 48); sie weiß auch, daß selbst das Zungenreden nicht für die Gläubigen ein Zeichen ist, sondern für die Ungläubigen (1 Kor 14, 22)<sup>162</sup>. Man könnte auf Grund dieser pointierten Sätze meinen, die Zeichen hätten für den *conversus* keinerlei Bedeutung mehr. Doch davon kann keine Rede sein. Was sich betrifft der *signa* geändert hat, ist

<sup>159</sup>) Ebd. 28, Z. 15-17.

<sup>160</sup>) 21, 30, S. 368, 5-10: « *Operentur ... in aquis infidelitatis annuntiando et loquendo per miracula et sacramenta et voces 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* ».

<sup>161</sup>) Loc. cit. 21, 29, S. 366f, 24-1: « *Ac per hoc in verbo tuo non maris profunditas, sed ab aquarum amaritudine terra discreta eicit non reptilia animarum vivarum et volatilia, sed 'animam vivam'* (Gen 1, 24) ».

<sup>162</sup>) Ebd. S. 367, 1-10.



lediglich eine neue Optik, die allerdings für die Daseinsgestaltung von größter Tragweite ist.

Die Zeichen haben jetzt nicht mehr die Funktion, die in den Abgrund verstrickte Seele auf die wahre Religion aufmerksam zu machen; ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, diese auf die bei der Bekehrung eingeschlagene transzendierende peregrinatio hin ständig in Bewegung zu halten. Aus diesem Grund kann der Bekehrte nunmehr auf die ihm in der Katechese zuteil gewordene Weise der Verkündigung des Wortes Gottes verzichten. Nicht verzichten kann er dagegen auf das zu verkündende Wort. Daher die Bitte: «inmitte in eam (scil. terram — im Gegensatz zu mare) verbum tuum per nuntios tuos»<sup>163</sup>). Die Aufgabe der nuntii und der ministri besteht jetzt in der Glaubensvertiefung durch eine beispielhafte Lebensführung: «sint forma fidelibus vivendo coram eis et excitando ad imitationem». Stand somit in der Katechese das Hören des Wortes im Vordergrund, so gilt in Hinblick auf die schon Glaubenden: «non tantum ad audiendum, sed ad faciendum audire»<sup>164</sup>). Mit der Betonung des Tuns gelingt es Augustin, auch die christliche Praxis in den Prozeß der transzendierenden peregrinatio hineinzubeziehen<sup>165</sup>). Den Schöpfungsbefehl: «producat terra animam viventem secundum genus» interpretiert er nämlich über die Symbolik der gezähmten Tiere<sup>166</sup>) auf die Enthaltung von den Leidenschaften, wobei er das «secundum genus» so versteht, daß der Bekehrte bei seiner Bemühung um die continentia auf Vorbilder seiner Art angewiesen ist<sup>167</sup>).

Die Pflege der continentia umfaßt jedoch noch nicht die Fülle des in der conversio gewonnenen neuen Lebens. In Röm 12,2: «no-

<sup>163</sup>) Ebd. Z. 10f.

<sup>164</sup>) Loc. cit. 30, S. 368, 11-13.

<sup>165</sup>) Es sei eigens darauf hingewiesen, daß das Thema des Transzendierens neben der theoretischen auch eine moralische Seite hat, die von Augustin nicht vernachlässigt wird, die wir aber von unserem Thema her nicht berücksichtigen können.

<sup>166</sup>) Dazu im einzelnen A. HOLL, *Die Welt der Zeichen bei Augustin*, S. 64 und 102.

<sup>167</sup>) Conf. XIII, 21, 31, S. 369, 3-11: «Verbum autem, deus, fons vitae aeternae est et non praeterit: ideoque in verbo tuo cohibetur ille discessus, cum dicitur nobis: 'nolite conformari huic saeculo, ut producat terra' (Rom 12, 2 mit Gen 1, 24) in fonte vitae 'animam viventem', in verbo tuo per evangelistas tuos animam continentem imitando imitatores Christi tui. hoc est enim 'secundum genus', quoniam aemulatio viri ab amico est: 'estote' inquit, 'sicut ego, quia et ego sicut vos' (Gal 2, 12). ita erunt in anima viva bestiae bonae in mansuetudine actionis».



lite conformari huic saeculo, sed reformamini in novitate mentis vestrae ad probandum vos, quae sit voluntas dei, quod bonum et beneplacitum et perfectum» entdeckt Augustin eine noch höhere Stufe in der christlichen Lebensgestaltung, die für seine Einteilung der Gläubigen in spirituales und carnales bestimmend wird<sup>168</sup>). Von den beiden Imperativen dieses paulinischen Satzes teilt er das «nolite conformari huic saeculo» dem carnalis zu. Während dieser sich bei der Verwirklichung der apostolischen Mahnung am Beispiel der Nachfolger Christi orientieren kann und soll, wird der *spiritalis*, dem das «reformamini in novitate mentis vestrae» gilt, zur Reflexion des Geistes, in dem der Mensch nach Gottes Bild und Gleichnis erschaffen wurde, angehalten<sup>169</sup>). Dieser soll in gewisser Weise Gott selbst nachahmen. Solche Nachahmung besteht in nichts anderem als in der Erforschung des göttlichen Willens. Auf dieser Stufe bekommt der erneuerte Mensch Einblick in die Wahrheit Gottes, indem er von Gott selber belehrt wird, die Dreiheit der Einheit und die Einheit der Dreiheit im Geiste zu schauen<sup>170</sup>). Vom *spiritalis* sagt das Schriftwort, 1 Kor 2, 15, dieser würde alles beurteilen, während er selbst von niemandem beurteilt werde. Der Bischof fügt jedoch zum «iudicat omnia» sogleich hinzu: «quae utique iudicanda sunt»<sup>171</sup>).

<sup>168</sup>) Es versteht sich, daß wir auf die Bestimmung des carnalis und des *spiritalis* in voller Breite nicht eingehen können. Verwiesen sei auf die Zusammenfassung von A. SOLIGNAC in *Bibliothèque Augustinienne* 14, S. 632-634, dort auch Referenzen zur Literatur sowie auf A. HOLL, *Die Welt der Zeichen bei Augustin*, S. 97-103. Uns interessiert die Differenzierung Augustins lediglich in Hinblick auf die Frage, worin sich der *spiritalis* im Unterschied zum carnalis im Umgang mit den signa auszeichnet.

<sup>169</sup>) Conf. XIII, 22, 32, S. 369, 20-11: «Ecce enim, domine deus noster, creator noster, cum cohibitae fuerint affectiones ab amore saeculi, quibus moriebamur male vivendo, et coeperit esse anima vivens bene vivendo completumque fuerit verbum tuum, quo per apostolum tuum dixisti: 'nolite conformari huic saeculo', consequetur illud, quod adiunxisti statim et dixisti: 'sed reformamini in novitate' spiritu 'mentis vestrae' (Rom 12, 2), non iam 'secundum genus' tamquam imitantes praecedentem proximum, nec ex hominis melioris auctoritate viventes, neque enim dixisti: fiat homo secundum genus, sed: 'faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram' (Gen 1, 26), ut nos probemus, quae sit voluntas tua. at hoc enim ille dispensator tuus generans per evangelium filios, ne semper parvulos haberet, quos lacte nutrire et tamquam nutrix foveret».

<sup>170</sup>) Ebd. S. 370, 16-21: «mente quippe renovatus et conspiciens intellectam veritatem tuam homine demonstratore non indiget, ut suum genus imitetur, sed te demonstrante probat ipse, 'quae sit voluntas tua, quod bonum et beneplacitum et perfectum' (Rom 12, 2), et doces eum iam capacem videre trinitatem unitatis vel unitatem trinitatis».

<sup>171</sup>) Ebd. S. 371, 3f.



Zweifellos erblickt Augustin in der Lebensweise des spiritualis den Höhepunkt der christlichen Existenz, die sich vor allem in der Tätigkeit der Vernunft auswirkt, mit deren Hilfe der Geistesmensch das « wahrnimmt, was des Geistes Gottes ist »<sup>172</sup>). Es versteht sich, daß es nach Augustin diese Art von Menschen nur in der Kirche geben kann<sup>173</sup>). Den Stoff der Allegorese zur Kennzeichnung ihrer geistigen Überlegenheit liefert diesmal der in Gen 1,26 umrissene Herrschaftsbereich des Menschen über die Fische, die Vögel, die zahmen und wilden Tiere, über die Erde und über alles Kriechende. Es werden zunächst jene Dinge aufgezählt, die der beurteilenden Tätigkeit des menschlichen Intellektes prinzipiell entzogen sind: das sind per allegoriam die Gestirne des Himmels, die Trennung von Tag und Nacht und die Herrschaft über das Meer<sup>174</sup>). Es steht daher dem spiritualis nicht zu, über den Inhalt der Bibel (Firmament), über den Stand der Prädestinierten (Allegorie der Trennung von Tag und Nacht<sup>175</sup>), oder über das Geschick der Völker (Symbolik des unruhigen Meeres) zu befinden. Dagegen gehört zu seinem « Herrschaftsbereich » das Urteil über die Zeichen und über die Sitten<sup>176</sup>).

<sup>172</sup>) Loc. cit. 23, 33, S. 371, 5-9: « Quod autem 'iudicat omnia' (I Cor 2, 15), hoc est, quod habet potestatem piscium 'maris' et volatiliū 'caeli' et omnium pecorum et ferarum et omnis terrae et omnium repentium, 'quae repunt super terram'. hoc enim agit per mentis intellectum, per quem 'percipit quae sunt spiritus dei' (I Cor 2, 14) ». Daß die Vernunft zu solcher Tätigkeit in der Lage ist, verdankt sie natürlich Gott. Man achte auf das « *te demonstrante* » und « *(tu) doces eum* » im Zitat der Anm. 170.

<sup>173</sup>) Jedoch der Hinweis scheint Augustin wichtig zu sein, daß die spirituales sich in der Kirche nicht nur aus der Reihe der Vorsteher rekrutieren, sondern auch derer, die im Geiste untertan sind; loc. cit. Z. 11-20: « ergo in ecclesia tua, deus noster, secundum gratiam tuam, quam dedisti ei, non solum qui spiritualiter praesunt sed etiam hi qui spiritualiter subduntur eis qui praesunt ... spiritualiter iudicant ».

<sup>174</sup>) Loc. cit. 34, S. 372, 13-16: « Ideoque homo, quem fecisti 'ad imaginem' tuam, non accepit potestatem luminarium caeli neque ipsius occulti caeli neque diei et noctis, quae ante caeli constitutionem vocasti, neque congregationis aquarum, quod est mare ».

<sup>175</sup>) In der Differenzierung zwischen den filii lucis und den filii noctis et tenebrarum erblickt Augustin über Gen 1, 5 unter Hinweis auf die Ungewißheit der Prädestination die endgültig begnadete und verworfene Schöpfung. Vgl. conf. XIII, 14, 15, S. 356f, 21-7.

<sup>176</sup>) Loc. cit. 22, 34, S. 372, 16-19: « sed accepit potestatem piscium maris et volatiliū caeli et omnium pecorum et omnis terrae et omnium repentium ». Der Bischof trennt gemäß seiner Allegorese zu den Fischen und Vögeln und der zu den Tieren der Erde den Bereich der signa von dem der Sitten. Mit ersterem beschäftigt er sich im Kap. 23f, mit letzterem Kap. 25-27.



Augustin teilt die Domäne der Zeichen, mit der wir uns hier ausschließlich zu beschäftigen haben, in zwei Gruppen auf: Zunächst erwähnt er die Initiationssakramente und die Eucharistie <sup>177)</sup>, sodann jene *signa verborum et voces*, die der Autorität der hl. Schrift unterworfen sind. Das spirituelle Urteil richtet sich bezüglich der ersteren auf die Billigung bzw. die Mißbilligung des sakramentalen Vollzugs <sup>178)</sup>, bezüglich der letzteren auf die sachgerechte hermeneutische Behandlung des biblischen Stoffes <sup>179)</sup>. Dabei vergißt Augustin auch diesmal nicht darauf hinzuweisen, daß der Zwang zur intersubjektiven Kommunikation über die *Signa* in der Seinsverfassung der Welt und der spezifischen Situation des Menschen gründet: « *quibus omnibus vocis corporaliter enuntiandis causa est abyssus saeculi et caecitas carnis, qua cogitata non possunt videri, ut opus sit instrepere in auribus* <sup>180)</sup> ».

Im 24. Kapitel dieses Buches, dessen Inhalt R. J. O'Connell « one of the most tortured pieces of reasoning to be found in the entire Confessions <sup>181)</sup> » nennt, erörtert Augustin nochmals aufs eindring-

<sup>177)</sup> Loc. cit. Z. 22f: « *ille piscis ... quem levatum de profundo terra pia comedit* ». Bereits einige Kapitel vorher, 21, 29, S. 367, 16-19, ist von diesem aus der Tiefe (des Meeres) gehobenen Fisch die Rede, der den Gläubigen (auf dem Festland) zur Speise dient, und in dem die Kommentatoren einhellig die Eucharistie erkennen. A. HOLL, der sich damit eingehender beschäftigt, geht der Frage nach, weshalb diese eucharistische Speise einem Bereich entstammt, der per allegoriam für die noch nicht Glaubenden bestimmt ist. Seine Antwort, die er nur unter Vorbehalt gibt, lautet: « Christus steigt deswegen aus der (wäßrigen) Tiefe, weil der Unglaube der Menschheit ihn gewissermaßen zum Erscheinen brachte. So 'verdanken' auch die Gläubigen ihr göttliches Mahl der allgemeinen Verderbtheit, die durch den Abgrund des Meeres symbolisiert erscheint ». Die Welt der Zeichen bei Augustin, S. 69.

<sup>178)</sup> Loc. cit. S. 372, 19-23: « *iudicat enim et approbat, quod recte, improbat autem, quod perperam invenerit, sive in ea sollemnitate sacramentorum, quibus initiantur quos pervestigat in aquis multis misericordia tua, sive in ea, qua ille piscis exhibetur ...* » Was die Norm für das approbare und improbare betrifft, so kann man annehmen, daß der Bischof hierbei vor allem die kirchlichen Vorschriften im Auge hatte.

<sup>179)</sup> Loc. cit. 372, 23-3: « *sive in verborum signis vocibusque subiectis auctoritati libri tui tamquam sub firmamento volitantibus, interpretando, exponendo, disserendo, disputando, benedicendo atque invocando te, ore erumpentibus atque sonantibus signis, ut respondeat populus: amen* ». Offensichtlich bezieht sich dieser Satz auf die Funktion des Predigers.

<sup>180)</sup> Ebd. S. 373, 3-5.

<sup>181)</sup> St. Augustine's Confessions, S. 172.



lichste das *Verhältnis des Menschen zu den Zeichen*. Das Ergebnis, zu dem er auf dem Wege der Allegorese gelangt, ist überraschend positiv.

Er könne es sich nicht vorstellen, so beginnt er seine Überlegung, daß Gott mit dem exklusiven Befehl zur Vermehrung der Art des Menschen, der Fische und der Vögel nicht ein mysterium andeuten wollte. Denn niemand könne leugnen, daß der Schöpfungsauftrag, « Wachset und mehret euch » !, obgleich dieser weder an die Pflanzen noch an die übrigen Tiere erging, auf sämtliche Lebewesen bezogen werden müsse, die sich durch Samen fortpflanzten <sup>182</sup>). Auf der anderen Seite sehe er keinen Grund, die klare Aussage der Schrift betreffs der Beschränkung des Auftrags zur Vermehrung der Art in Frage zu stellen <sup>183</sup>). Die in diesem mysterium sich ankündigende Wahrheit entdeckt er sodann in der Allegorie zu jenen Lebewesen, die dem Meer entstammen und die er, wie schon gesehen, mit den Zeichen in Verbindung brachte. Zwischen der Vermehrung der Zeichen und dem Wachstum des Verstehens (intellegere als wesentliche Eigenschaft der Gattung Mensch) muß es demnach nicht zu unterschätzende Beziehungen geben. Der Schlüssel zum Verstehen jenes mysterium liegt somit im reziproken Verhältnis von signum und intellegere. Auf eine hermeneutische Formel gebracht heißt das dann: « novi enim multipliciter significari per corpus, quod uno modo mente intellegitur et multipliciter mente intelligi, quod uno modo per corpus significatur » <sup>184</sup>).

Zwei Beispiele sollen die Richtigkeit des soeben zitierten hermeneutischen Satzes illustrieren: Das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe läßt sich bekanntlich in der Vielfalt der sacramenta <sup>185</sup>), der

<sup>182</sup>) Conf. XIII, 24, 37, S. 375, 3-5: « Itaque si naturas ipsas rerum non allegorice, sed proprie cogitemus, ad omnia, quae de seminibus gignuntur, convenit verbum: 'crescite et multiplicamini' (Gen 1, 28) ».

<sup>183</sup>) Loc. cit. 36, S. 374, 8-10: « Quid igitur dicam, lumen meum, veritas? quia vacat hoc, quia inaniter ita dictum est? *nequaquam*, pater pietatis, *absit*, ut hoc dicat servus verbi tui ».

<sup>184</sup>) Ebd. Z. 17-19. Ähnlich 20, 27, S. 366, 6-8: « ut in cognitione animi *res una multis modis* per corporis motiones figuretur atque dicatur ». 24, 37, S. 375, 20-23: « sed quod ita crescat et multiplicetur, ut *una res multis modis enuntietur et una enuntiatio multis modis intellegatur, non invenimus nisi in signis corporaliter editis et rebus intellegibiliter excogitatis* ».

<sup>185</sup>) Man denke an die regula dilectionis, derzufolge Augustin alles Dunkle in der Bibel auf das Doppelgebot bezogen wissen will. Siehe Die Zeichen II, Kap. 7, 3.



ungezählten Sprachen, und in jeder einzelnen Sprache wieder in ungezählten Variationen von Redewendungen zum Ausdruck bringen (corporaliter enuntiare). Daraus folgt in Hinblick auf die Allegorie: «ita crescunt et multiplicantur fetus aquarum». Im Klartext heißt das: Das hermeneutische Verfahren setzt notwendigerweise eine gewisse Abundanz der Zeichen voraus, ja es leistet noch zu deren Vermehrung einen entscheidenden Beitrag: *ita crescunt...* Der genannte Vervielfältigungseffekt läßt sich aber auch auf der Ebene des Intellectes beobachten: Gen 1,1 «Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde» bietet als ein geschlossener Zeichenkomplex eine Fülle von Interpretations — bzw. Verstehensmöglichkeiten, die einander keineswegs zu widersprechen brauchen. Daraus zieht dann Augustin analog den Schluß: «ita crescunt et multiplicantur fetus hominum». Im Klartext heißt das wieder: 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: *ita crescunt* <sup>186</sup>). Es ist anzunehmen, daß Augustin seine Allegorese über die *pisces maris* und die *volatilia caeli* deshalb auf die *signa* und *sacramenta* hin konzipierte, weil er im exklusiven Befehl zur Vermehrung der Geschöpfe des Wassers und der mit dem Intellect ausgestatteten Menschen die Möglichkeit sah, das Verhältnis von Zeichen und Vernunft in Hinblick auf den Erkenntnisfortschritt zu beleuchten. Wir dürfen ja nicht vergessen, daß diese Kapitel von der Fähigkeit des *homo spiritualis* handeln, dessen geistige Überlegenheit gerade im Umgang mit den Zeichen, also im Urteil über den wahren Kult und der orthodoxen Bibelinterpretation, zu Tage treten sollen. Es sei hier abermals an das Thema des Prologs zu *De doctrina christiana* erinnert <sup>187</sup>), das hier nur mit anderen Worten zur Sprache gebracht wird: Gäbe es zwischen den *signa corporaliter edita* und den *res intellegibilibus excogitatae* keine mannigfache Beziehung, so hätten die Charismatiker, gegen die Augustin

<sup>186</sup>) Conf. XIII, 24, 36, S. 374f, 20-2: «ecce simplex dilectio dei et proximi, quam multiplicibus sacramentis et innumerabilibus linguis et in unaquaque lingua innumerabilibus locutionum modis corporaliter enuntiat! ita crescunt et multiplicantur fetus aquarum, adtende iterum quisquis haec legis: ecce quod uno modo scriptura offert et vox personat: 'in principio deus fecit caelum et terram! (Gen 1, 1), nonne multipliciter intellegitur, non errorum fallacia, sed verarum intellegentiarum generibus? ita crescunt et multiplicantur fetus hominum».

<sup>187</sup>) Siehe Anm. 132.



dort zu Felde zog, Recht behalten. Eine wissenschaftliche Hermeneutik setzt aber solche Bezüge zwischen der menschlichen Intelligenz und dem gesamten intersubjektiven Kommunikationsmechanismus voraus, weil nur sie die Fruchtbarkeit der Erkenntnis in diesem Äon ermöglichen und auch den Fortschritt im Wissen garantieren.

Gewiß hängt nach der Hermeneutik Augustins der Schleier eines Erkenntnis pessimismus über den *signa*, dem man in seinen Werken auf Schritt und Tritt begegnet<sup>188)</sup>. Und dennoch ist die menschliche Vernunft, will sie «fruchtbar» sein und «sich vermehren», nach derselben Hermeneutik auf die *signa* angewiesen, von denen sie die notwendigen Impulse für eine geistige Betätigung empfängt, und über die sie zum gleichen Zweck Impulse vermittelt. In dieser seltsamen Zweigleisigkeit — auf der einen Seite Flucht vor den Zeichen, auf der anderen Festhalten an den Zeichen — zeichnet der Bischof im XIII. Buch der *Confessiones* den *homo spiritalis*, und wir greifen sicher nicht daneben, wenn wir interpretierend meinen, er zeichne damit in Wirklichkeit sich selbst, so wie er als *spiritalis* sein wollte. Denn die Kunst der Auslegung — und zwar sowohl in der Theorie wie auch in der Praxis — sowie der unmittelbare Umgang mit den *signa*, über die der Ausleger zu befinden hat, dürfte kaum einen seiner Zeitgenossen mehr beschäftigt haben als ihn selber. Ähnliches wäre betreffs der *sacramenta* des Kultes zu sagen, die bekanntlich das eigentliche Streitobjekt in der antidonatistischen Kontroverse bildeten, auf die wir noch in einem eigenen Band unserer Studie eingehen wollen<sup>189)</sup>.

Es klingt wie eine Rechtfertigung seiner hermeneutischen Praxis, in der die Allegorese gewiß nicht am Rande stand, wenn Augustin zum Abschluß seiner Erörterung über das gemeinsame Wachstum der *signa corporaliter edita* und der *res intellegibilter excogitatae* bemerkt, er erkläre sich den Befehl, «Wachset und mehret euch» so, daß 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

<sup>188)</sup> Der negative Aspekt der *signa* wird von Augustin fast nie aus den Augen gelassen; auch in diesem Kapitel heißt es, 37, S. 375, 24f: «*signa corporaliter edita generationes aquarum propter necessarias causas carnalis profunditatis*».

<sup>189)</sup> Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins, Teil III: Die antidonatistische Epoche (in Vorbereitung).



wir nur dunkel auf eine einzige Weise vermittelt bekommen hätten. So würden die Wasser des Meeres (als Raum der signa), die nicht anders als durch verschiedene Interpretationen Wellen schlugen, aufgefüllt; aber auch die nach Studium lechzende Erde (als Lebensraum des Menschen) käme zu ihrer Fülle und es herrschte über sie die Vernunft <sup>190</sup>).

In der Angewiesenheit der Vernunft auf die Zeichen, aber auch in der Herrschaft der Vernunft über die Zeichen aus Kenntnis der Sachen, in dieser eigenartigen dialektischen Beziehung von *außen* und *innen* wächst nach Augustin bei aller Reserve gegen das Außen <sup>191</sup>) und gegen die Zeichen die Einsicht in die Transzendenz, über die der *spiritalis* in der Kirche mehr verfügt als der *animalis* <sup>192</sup>). In welchem Maße aber dieses Wachstum Gnade ist, oder philosophisch gesprochen, von der Transzendenz her ermöglicht wird, zeigen die Schlußkapitel des Buches, in denen die Bedeutung der Zeichen über die Zeichenhaftigkeit des Seienden indirekt nochmals thematisch behandelt wird.

« Und du, Gott, sahst alles, was du geschaffen, und 'siehe es war sehr gut' » <sup>193</sup>). Dieser Satz aus Gen 1, 31 erinnert den Apologeten

<sup>190</sup>) Loc. cit. S. 375f, 27-8: « et ideo credidimus utrique horum generi dictum esse abs te, domine: 'crescite et multiplicamini' (Gen 1, 28), in hac enim benedictione concessam nobis a te facultatem ac potestatem accipio et multis modis enuntiare, quod uno modo intellectum tenuerimus, et multis modis intellegere, quod obscure uno modo enuntiatum legerimus. sic impletur aquae maris, quae non moventur nisi variis significationibus (ich folge hier der Lesart von Skutella, S. 359, 16f), sic et fetibus humanis impletur et terra, cuius ariditas apparet in studio, et dominatur ei ratio ».

<sup>191</sup>) Es sei lediglich an den Satz erinnert, den Augustin bei der Schilderung des Aufstiegs niederschrieb, X, 6, 9, S. 233, 7-9: « homo interior cognovit haec per exterioris ministerium; ego interior cognovi haec, ego, ego animus per sensum corporis mei ».

<sup>192</sup>) Conf. XIII, 18, 23, S. 362f, 24-4: « 'animalis autem homo' (I Cor 2, 14) tamquam 'parvulus in Christo' (I Cor 3, 1) lactisque potator, donec roboretur ad solidum cibum et aciem firmet ad solis aspectum, non habeat desertam noctem suam, sed luce lunae stellarumque contentus sit ». — Unter der Symbolik der Himmelsleuchten teilt Augustin dem *spiritalis* die Sonne zu, während der *animalis* sich mit dem Mond und den Sternen, den Sinnbildern der dem Wechsel der Zeit unterworfenen « sacramenta, quae variantur tanquam luna » begnügt (ebd. S. 362, 17); d.h. der *animalis* schwingt sich nicht zu jenem Stand des Wissens empor, den Augustin mit der Weisheit vergleicht, von dem aus die veränderlichen Dinge zu beurteilen sind. Dieser Wissensstand ist allein dem *spiritalis* eigen.

<sup>193</sup>) Loc. cit. 28, 43, S. 380, 16f.



natürlich sofort an die Manichäer, die unter dem Hinweis auf die Mängel in der Schöpfung deren Güte, die von der Genesis so betont wird, radikal in Frage stellten. Nach einer kurzen Zusammenfassung der manichäischen Kosmogonie bemerkt Augustin: « Verrückte sprechen so; weil sie deine Werke nicht durch deinen Geist sehen, deshalb erkennen sie dich auch nicht in ihnen » <sup>194</sup>). Er führt dann das damit angeschnittene Thema der Gotteserkenntnis durch die ontologische Güte der Schöpfung in einem Kapitel, das über die Schau des homo spiritualis handelt, weiter, indem er sogleich den lapidaren Satz an dessen Spitze stellt: « *Qui autem per spiritum tuum vident ea* (scl. opera tua), *tu vides in eis* » <sup>195</sup>).

Daß mit videre weder einer passiven Gotteserfahrung noch einer mystischen Wesensschau das Wort geredet wird <sup>196</sup>), dürfte einleuchten, sobald man der diskursiven Argumentation, mit der Augustin sein Thema der transzendierenden peregrinatio seit dem X. Buch entfaltet, eingedenk ist. Videre meint eher jenes Schauen, das für die neuplatonische Transzendentalphilosophie charakteristisch ist <sup>197</sup>), und das der Kirchenvater selbstverständlich mit der Offenbarungslehre in Einklang brachte <sup>198</sup>). Worauf es aber dabei ankommt, ist prinzipiell nichts anderes als die Beachtung der bekannten Forderung der Platoniker, daß der geistige Mensch, der Theoretiker im spezifischen Sinn dieses Wortes, bei der Erkenntnis des Seienden immer das Ganze im Auge behalten müsse. Nur ist dabei zu sehen, daß nach der Ontologie des Chorismos und der Methexis die Transzendenz das veränderlich Seiende, ohne sich mit ihm zu vermischen, gewissermaßen vereinnahmt. Die erkenntnistheoretische Konsequenz dieser Metaphysik liegt in Hinblick auf das hier zu behandelnde Thema auf der Hand. Sie kann gar nicht anders lauten, als daß die Erkenntnis der Transzendenz ohne deren Wirkung einfach nicht denkbar ist <sup>199</sup>). Analog kann

<sup>194</sup>) Loc. cit. 30, 45, S. 382, 13-15.

<sup>195</sup>) Loc. cit. 31, 46, S. 382, 16f. Der Satz kehrt leitmotivartig im Schlußteil der Confessiones wieder. Zu seiner erkenntnistheoretischen Relevanz vgl. den schon zitierten Aufsatz von F. KÖRNER, Deus in homine videt. Das Subjekt des menschlichen Erkennens nach der Lehre Augustins.

<sup>196</sup>) Vgl. M. HEIM, *Der Enthusiasmus in den Konfessionen des hl. Augustinus*, S. 80. Zur Sache ausführlich: E. HENDRIKX, *Augustins Verhältnis zur Mystik*.

<sup>197</sup>) Siehe: Die Zeichen II, Kap. 4, 1: Der theoretische Charakter des Seienden.

<sup>198</sup>) Vgl. besonders R.J. O'CONNEL, *St. Augustine's Confessions*, S. 177-185.

<sup>199</sup>) Die Platoniker lösten das damit gegebene Problem entsprechend dem Axiom, Geistiges könne nur von Geistigem erkannt werden, mit ihrer Lehre vom göttlichen



Augustin unter Berücksichtigung seines biblischen Gottesbildes unmittelbar nach dem oben zitierten Satz fortfahren: « Wenn sie (die spirituales) also sehen, daß die Dinge gut sind, so siehst du (Gott) es, daß sie gut sind, und was immer deinetwillen gefällt, darin bist du es, der ihnen gefällt, und was uns durch deinen Geist gefällt, das gefällt dir in uns »<sup>200</sup>).

Es versteht sich, daß die Befähigung zu solcher Schau die Kenntnis des ontologischen Schemas *mutabile-inmutabile* und die daraus abgeleitete oberste hermeneutische Regel des « *scire quo cuncta referre* »<sup>201</sup>) voraussetzt. Aufschlußreich ist diesbezüglich eine kurze Erörterung über die möglichen Weisen der Betrachtung des Seienden, mit der Augustin die Menschen zugleich in drei bestimmte Gruppen aufteilt: Die erste hält das Seiende für ein Übel, obgleich es gut ist<sup>202</sup>). Die zweite sieht zwar die Güte des Seienden, sie anerkennt es auch; weil ihr aber die Einsicht in die Transzendenz fehlt, deshalb verfällt sie auch dem Genuß des Veränderlichen an Stelle des Unveränderlichen<sup>203</sup>). Beiden Gruppen ist eine defekte Weise des Sehens eigen, beiden bleibt die Zeichenhaftigkeit des Seienden verborgen. Erst jene Gruppe sieht richtig, die um die Güte des Erschaffenen deshalb Bescheid weiß, weil sie zugleich auch weiß, daß sie von Gott dazu befähigt ist, den Schöpfer im Geschöpf zu suchen und zu lieben. Dieser ist aber nichts Veränderliches, Materielles, sondern unveränderliches reines Sein: « *ab illo enim est (scil. mundus mutabilis), qui non aliquo modo est, sed est, est* »<sup>204</sup>).

Es sei nochmals darauf hingewiesen, daß Augustin auch in diesem Kapitel ein Bild seiner selbst zeichnet. Man muß den Text nur mit der im X. Buch geschilderten Aufstiegstechnik in Verbindung bringen

Ursprung des vernünftigen Seelenteils im Menschen. Plotins Ansicht vom doppelten Antlitz der Seele ist bekannt; vgl. Enn V, 1, 7, 44. Die Seele vermag nur deshalb zu erkennen, was über ihr ist, weil davon immer etwas auch in ihr ist. Enn. IV, 8, 8, 3 Ed., HARDER I, S. 146.

<sup>200</sup>) Conf. XIII, 31, 46, S. 382, 17-19.

<sup>201</sup>) Vgl. *doctr. christ.* I, 5-9; ferner ebd. 2, 2, 21 CCSL 32, S. 17 und 29-30, S. 23; dazu: Die Zeichen II, Kap. IV, 2: Das ontologische Schema *mutabile-inmutabile* als Schlüssel des Verstehens für die Zeichenfunktion des Veränderlichen auf das Unveränderliche.

<sup>202</sup>) Unschwer dürften darunter die Manichäer zu erkennen sein.

<sup>203</sup>) Loc. cit. Z. 14: « *unde frui magis ipsa (scil. creatura) quam te volunt* ». Augustin spielt hier auf das Schema *frui-uti* an.

<sup>204</sup>) Ebd. Z. 20f.



und sich an das dort abgelegte Bekenntnis des « saepe istuc facio »<sup>205)</sup> erinnern, um zu sehen, daß das Thema der transzendierenden peregrinatio die geistige Klammer ist, die auch die letzten Bücher der Confessiones fest an den Mittelteil bindet. Um nichts anderes geht es in diesen Büchern als um die fortschreitende Einübung in das videre. Mit Recht erblickt A. Holl die Eigenart des XIII. Buches der Bekenntnisse darin, « daß Augustin in den kosmischen Aussagen des Schöpfungsberichtes nicht irgendein existentielles Erleben widergespiegelt findet, sondern sein religiöses Erleben, und das durchgehend. Die gesamte Welt ist 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<sup>206)</sup>. Man wird allerdings bei aller Betonung der Präponderanz des spezifisch Biblischen und Christlichen in den Confessiones dessen eingedenk sein müssen, daß ihr Verfasser das Schauen im dargelegten Sinn bei den Platonikern kennenlernte, deren Philosophie eine ausgesprochen religiöse war, was Augustin auch instinktiv erfaßte, selbst wenn er das in Hinblick auf die Offenbarungsreligion nicht wahrhaben wollte<sup>207)</sup>.

Die Schau der Transzendenz war der Höhepunkt der ersten IX Bücher der Confessiones, sie war das eigentliche Thema des X. Buches und auf sie hin ist auch der exegetische Teil angelegt. Es wurde schon an anderem Ort sattem gezeigt<sup>208)</sup>, in welchem Maße das Seiende nach Plotin ein « theoretisches » Gepräge hat. Auf diesem Schaucharakter der Schöpfung und der Transzendenz liegt auch der Akzent im Schlußteil der Confessiones. « Wir sehen die Dinge, die du geschaffen hast, weil sie sind; sie sind aber deshalb, weil du sie siehst », so beginnt Augustin das letzte Kapitel. « Und zwar sehen wir draußen (foris), daß sie sind, und drinnen (intus), daß sie gut sind: du aber hast sie dort als Geschaffene gesehen, wo du sie als zu Schaffende sahst »<sup>209)</sup>. Das foris-intus-Schema verdeutlicht genau, worum es auf der Seite des Menschen bei diesem videre geht: Nur wer auch inwendig sieht, vermag die Zeichenhaftigkeit des Seienden, das Veränderliche auf das

<sup>205)</sup> 40, 65, S. 276, 13. Siehe Anm. 74.

<sup>206)</sup> Die Welt der Zeichen bei Augustin, S. 86.

<sup>207)</sup> Vgl. das « maxime Platonici » in doct. christ. II, 40, 60, 2, CCSL 32, S. 73. Zur religiösen Prägung der platonischen Metaphysik vgl. die Monographie von V. GOLDSCHMIDT, *La religion de Platon*, Paris 1949, S. 17-62.

<sup>208)</sup> Siehe Anm. 197.

<sup>209)</sup> Conf. XIII, 38, 53, S. 387, 15-18.



Unveränderliche hin wahrzunehmen und im augustinischen Sinn zu « sehen ». Das aber wirkt jener, der alles durch sein Sehen bewirkt.

Zusammenfassend wollen wir folgendes festhalten :

1. Die in den *Confessiones* X-XIII vorgenommene Daseinsauslegung zeigt die Geschlossenheit der Weltanschauung Augustins in einmaliger Weise. Nirgends läßt sich die gemeinsame Struktur der Interpretation von Welt und Offenbarung so kompakt aufzeigen wie in diesen Büchern.

2. Augustin vermag die Darstellung seines gegenwärtigen Zustandes nur auf dem Hintergrund seiner Metaphysik zu bewältigen. Das ontologische Schema *mutabile-inmutabile* bildet darum auch das Fundament seiner Bewußtseinsanalysen wie auch seiner Auslegung des Daseins auf die Transzendenz hin. Sowohl die breit entfaltete Technik des Aufstiegs (Buch X) auch die umfangreiche Exegese zu Gen (Bücher XI-XIII) dienen der Erkenntnis, daß sich menschliches Dasein zwar auf der Ebene des Veränderlichen « abspielt », daß es sich aber auf Grund bestimmter Phänomene, die in der reflektierten Umwelt in Erscheinung treten, als ein solches erweist, das zum Unveränderlichen in einem vielfachen Bezug steht. Solche Bezüge aufzudecken, ist Aufgabe einer den metaphysischen « Gegebenheiten » Rechnung tragenden Hermeneutik.

3. Das angewandte Interpretationsverfahren entspricht ganz und gar der in den Schriften *De magistro* und *De doctrina christiana* entworfenen Signifikationshermeneutik <sup>210</sup>). 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 *mutabile-inmutabile* beinahe zur Deckung gebracht. Nicht nur die mit den Sinnen wahrgenommenen Erscheinungen, sondern auch die reflektierte Welt der eigenen Innerlichkeit wie auch die der Zeitlichkeit enthobene Welt der geschaffenen und deshalb veränderlichen Geister (*caelum caeli*) verhalten sich zu ihrem unveränderlichen Ursprung verweisend und das heisst in etwa wie die Zeichen zur bezeichneten Sache.

<sup>210</sup>) Zu *De magistro* : Die Zeichen I, S. 222-247 ; zu *De doctrina christiana* : Die Zeichen II, *passim*.



4. Auf Grund der Verflechtung der Heilsgeschichte mit der Metaphysik vermag Augustin die transzendente Bestimmung des Daseins auch über die Offenbarung philosophisch nachzuweisen. Die in der Metaphysik verankerte *conversio* und die im Heilshandeln Gottes über die *signa* der *dispensatio temporalis* herbeigeführte Bekehrung meinen im Grunde genommen in Hinblick auf den Menschen ein und denselben Vorgang. Die in der Zeit sich abspielende Bekehrung als eine bewußte Hinwendung zur Transzendenz verdeutlicht Augustin mit Hilfe der Allegorese zu Gen 1 an der Existenz des *homo spiritualis*. Die Ambivalenz der *signa* kommt dabei deutlich zum Vorschein. Ein Verstehen der Transzendenz ist ohne sie unmöglich, weil der sich offenbarende Gott sich allein über das verweisende Sein oder die Heilszeichen zum Sehen gibt. Er gibt sich aber nur so zum Sehen, daß der dazu Befähigte die dargereichten Verweisungen in dem Sinn ernst nimmt, daß er sie zugleich auch transzendiert.

C. P. MAYER, O.S.A.