

DIE MENSCHHEIT JESU CHRISTI UND DIE GOTTESSCHAU IN AUGUSTINS WERK *DE TRINITATE*

a) Der Mensch Jesus Christus und die christliche Spiritualität

Die Bedeutung der Menschheit Jesu Christi ist innerhalb der Geschichte der christlichen Spiritualität unumstritten; denn jeder Versuch spiritueller Annäherung an Gott beginnt mit der Betrachtung der Gestalt Jesu Christi¹. Jesus Christus ist der Sohn Gottes und damit dessen exponentes Bild: "Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen" (Joh 14, 9). Gleichzeitig ist das Ziel der herkömmlichen christlichen Kontemplation nicht die *humanitas*, sondern die *divinitas* Christi, die er mit dem Vater und dem Hl. Geist teilt. Auf der letzten Stufe der Kontemplation gilt es deshalb, sich von allen "bildhaften" Anleihen freizumachen. Galt diese "rätselhafte" Rolle des Menschen Jesus Christus auch für den Bischof von Hippo? Auch Augustinus fragt, ob denn der Leib Jesu Christi dann aufhören würde zu existieren, wenn der Mensch einmal zur vollendeten Schau gelangt ist. Doch legt er sich gegen die Manichäer fest, dass Jesus Christus leiblich zum Himmel aufgefahren ist und dort zur Rechten des Vaters sitzt und als Mensch wiederkommen wird, um Gericht über Lebende und Tote zu halten². Das Menschsein Jesu Christi behält also auch über den Tod hinaus seinen unverminderten Wert.

In dieser Arbeit zu Ehren des Jubilars, der in der Mitte der sechziger Jahre mit zwei für die gegenwärtige Forschung³ noch unvermindert wertvolle Arbeiten über die Christologie bei Augustinus⁴ die

¹ Vgl. M. VILLER & K. RAHNER, *Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriß*, Freiburg i. Br.: Herder Verlag, 1939, pp. 295-302; P. MOMMAERS, *The Riddle of the Christian Mystical Experience. The Role of the Humanity of Jesus* (Louvain theological & pastoral monographs, 29), Louvain: Peeters Press, 2003, pp. 7ff.

² c. *Faust*. V, 4 (CSEL 25/1, 275, 20/22): "filius hominis est, accepit potestatem iudicium faciendi, quia in ipsa forma uenturus est ad iudicium, ut et a bonis et a malis uideatur".

³ So beendete G. MADEC, *Christus*, in *AL*, Bd. I, 903 seinen langen Artikel mit der Erwähnung der Doktorarbeit von van Bavel. Insgesamt hat Madec ihn etwa 18 mal zitiert.

⁴ T. J. v. BAVEL, *Recherches sur la christologie de saint Augustin* (Paradosis, 10), Fribourg, 1954; id., *L'humanité du Christ comme lac parvulorum et comme via dans la spiritualité de saint Augustin*, in *Aug(L)* 7 (1957), pp. 245-281.

Forschung aus der Einseitigkeit der Scheelschen Verengung⁵ befreit hat, wollen wir uns der Frage nach der Bedeutung des Menschseins Jesu Christi innerhalb von *De Trinitate* widmen. Dabei wollen wir diese Frage mit der Problematik der Erkenntnis und der Schau Gottes verbinden.

b) Die sogenannte “exercitatio mentis”

In seinem 1998 erschienenen Artikel⁶ will Lewis Ayres zeigen, dass der von Augustinus verwendete Begriff “exercitatio mentis” nicht allein die Funktion erfüllt, den Geist auf dessen intellektuelle Unzulänglichkeit in Bezug auf die Erkenntnis der göttlichen Dreieinigkeit vorzubereiten und ihn dadurch auf die für den Erkenntnisprozess unbedingte Notwendigkeit des Glaubens an Jesus Christus hinzuweisen, wie John Cavadini behauptete⁷. Gegen diese seiner Meinung nach zu kurz gegriffene These betont Ayres m. E. zu Recht, dass die “exercitatio” bereits Teil des Glaubensvollzugs ist, die jedoch nur im Kontext des “Christological drama of redemption” richtig verstanden werden kann. Nach ihm beabsichtigt Augustinus eine christozentrische *exercitatio*:

“On the one hand we need such an exercitatio if we are to comprehend the structure of the Incarnation, and, on the other hand, it is the Incarnation which, as the core of the redemptive dispensatio, provides such an exercitatio: this basic structure is continuously present in Augustinés thought from at least the 390s through to the completion of trin. and beyond”⁸.

Deshalb ist es nicht überraschend, dass Ayres das dreizehnte Buch als den herausragenden theologischen *Locus* von *De Trinitate* erklärte⁹.

⁵ O. SCHEEL, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk. Unter Berücksichtigung ihrer verschiedenen Entwicklungsstufen und ihrer dogmenschichtlichen Stellung*, Tübingen – Leipzig, 1901.

⁶ L. AYRES, *The Christological Context of Augustinés De trinitate XIII: Toward Relocating Books VIII-XV*, in *AugStud* 29 (1998) 1, pp. 111-139. Er hat ihn unserem Jubilar zu dessen 75. Geburtstag gewidmet.

⁷ J. CAVADINI, “The Structure and Intention of Augustinés De trinitate”, in *AugStud* 23 (1992), pp. 103-123.

⁸ L. AYRES, *The Christological Context*, p. 135.

⁹ L. AYRES, *Christological Context*, p. 136: “Book XIII should more accurately be read as revealing the theological context for the exposition of all eight books of the latter half of trin. In other words, Book XIII reveals the Christological location of the exercitatio which Augustine has been trying to lead us into throughout, and thus draws our attention to the central importance of Augustinés Christology and theological anthropology for understanding the investigation of Books VII-XII”.

Schon allein die äußere Struktur des Werkes scheint die von Ayres aufgestellte These von der christologischen Zentrierung zu bestätigen. Nach der gegenwärtigen Auffassung hat Augustinus das dreizehnte Buch, in dem Jesus Christus eine prädominante Rolle zuerkannt wird, zu Anfang des Jahres 418, d. h. zu Beginn seiner Auseinandersetzung mit Julian von Aeclanum¹⁰, verfasst. Diesen Christozentrismus hat er rückwirkend in den *Proemien* zu den Büchern II – III – IV – VIII repetiert¹¹. Es ist daher ebenso unstrittig, dass Augustinus mit diesen um 418 geschriebenen Vorbemerkungen die einheitliche Struktur des Werkes *De Trinitate* unterstreichen wollte. Dass er die beiden Teile von *De Trinitate* als eine Einheit verstand, wird in der gegenwärtigen Forschung¹² nicht mehr bestritten, wie es die beiden Zusammenfassungen u. a. im XIII. und XV. Buch klar zeigen¹³. Somit repräsentiert das dreizehnte Buch den theologischen Überbau, von dem aus die übrigen Bücher interpretiert werden müssen.

Auch wenn Ayres hier m. E. Recht hat, so müssen wir den Gebrauch des Begriffes "exercitatio" differenzierter sehen. Augustinus verwendet in seinem Werk über die Dreieinigkeit nirgends das Substantiv "exercitatio"¹⁴, doch gebraucht er den Komparativ "exercitatio", und zwar zunächst in *Trin.* IX, 12, 17 (CCL 50, 308, 14sq.):

¹⁰ Dazu die noch unveröffentlichte Dissertation von M. LAMBERIGTS, *De polemiëk tussen Julianus van Aeclanum en Augustinus van Hippo. Een bijdrage tot de theologiegeschiedenis van de tweede pelagiaanse controverse* (418-430), Universität Leuven, 1988.

¹¹ Vgl. A. SCHINDLER, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen, 1965, p. 10: "Unsere Chronologie sieht also aus: 399 bis 405: Bücher I – IV; 410 bis 415: Bücher VIII bis XII, 1. Teil; 418 bis 421: Bücher XII, 2. Teil bis XV; Bücher V bis VII wohl zwischen 405 und 415."; P.-M. HOMBERT, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne* (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 163), Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2000, pp. 45-80. 638: "L. I: 400 – 403, L. II – III: 411/412 – 413, L. IV: 414 – 415"; J. LAM CONG QUY, "Der Mensch als das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes". *Karl Rahners anthropologisch gewendete Christologie in der Begegnung mit Augustins gratialer Christozentrik in "De Trinitate". Ein Versuch* (Faculty of Theology – unveröffentlichte Abhandlung), Universität Leuven, 2000, p. 60: "Nach unserem Ergebnis hat Augustinus die Bücher I–III wahrscheinlich in der Zeit von 400–405 verfasst, während das Buch IV um 415 beendet wurde, wobei die Vorbemerkung höchstwahrscheinlich erst Anfang 418 zum IV. Buch hinzugefügt worden ist. Weiter müßten die Bücher V–XII um die Mitte des Jahres 415–418 geschrieben worden sein. Endlich hat Augustinus die Bücher XIII–XV in der Zeit von 418–420 abgeschlossen".

¹² Vgl. u. a. dazu M. SCHMAUS, *Die Denkform Augustins in seinem Werk De Trinitate*, in BAW 6 (1962), pp. 1-25; E. HILL, *St. Augustine's De Trinitate. The doctrinal significance of its structure*, in REAug. 19 (1973), pp. 277-286; E. MULLER, *Rhetorical and Theological Issues in the structuring of Augustine's De Trinitate*, in StPatr. 27 (1993), pp. 356-368.

¹³ *Trin.* XIII, 20, 25-26 (CCL 50A, 417, 64 – 420, 77); XV, 3, 4 – 5 (CCL 50A, 462, 1 – 467, 112).

¹⁴ Eine Ausnahme ist zu finden in *Trin.* IV, 11, 14 (CCL 50, 179, 4): "exercitationibus". Diese Stelle ist für unsere Untersuchung jedoch insignifikant.

“Quod nunc in mente humana utcumque uestigare conamur ut ex inferiore imagine in qua nobis familiaris natura ipsa nostra quasi interrogata respondet *exercitatio mentis aciem* ab inluminata creatura ad lumen incommutabile dirigamus”.

Und am Ende des XIII Buches verwendet Augustinus noch einmal den Komparativ, diesmal im Ablativ:

“Placuit quippe uelut gradatim ascendentibus in utraque requirere apud interiorem hominem quandam sui cuiusque generis trinitatem sicut prius apud exteriorem quaesiuius ut ad illam trinitatem quae deus est pro nostro modulo, si tamen uel hoc possumus, saltem *in aenigmate et per speculum* contuendam *exercitatio* in his inferioribus rebus *mente* ueniamus”¹⁵

Diese beiden Stellen unterstreichen ganz deutlich die überragende Stellung des Geistes innerhalb der Suche nach dem trinitarischen Gottesbild. Dabei ist die Suche für Augustinus zunächst eine Selbstsuche, d. h., der Geist strebt zunächst nach Selbsterkenntnis. Dieses Streben finden wir bereits in dem X. Buch der *Confessiones*:

“Transibo ergo et memoriam, ut attingam eum, qui separauit me a quadrupedibus et a uolatilibus caeli sapientior me fecit, transibo et memoriam, ut ubi te inueniam, uere bone, segura suauietas, et ubi te inueniam? Si praeter memoriam meam te inuenio, immemor tui sum. Et quomodo iam inueniam te, si memor non sum tui?”¹⁶

Noch deutlicher schreibt Augustinus in *De uera religione* XXXIX, 72 (CCL 32, 234, 12/14) über das gleiche Thema:

“Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat ueritas. Et si tuam naturam mutabilem inueneris, transcede et te ipsum”.

Die Selbsterkenntnis aber führt zur Kenntnis der Wahrheit, die Gott ist und die über dem menschlichen Geist liegt¹⁷. Dieser ist nach unserem Kirchenvater in einen höheren und niedrigeren Teil aufgeteilt.

¹⁵ *Trin.* XIII, 20, 26 (50A, 418, 27/33).

¹⁶ *Conf.* X, 17, 26 (CCL 27, 169, 22/27). Vgl. *Gen.* 1, 26 sq. Siehe auch T. J. v. BAVEL, *God between affirmation and negation according to Augustine*, in T. J. LIENHARD & E. MULLER & R. J. TESKE (eds.), *Augustine. Presbyter factus sum* (Collectanea Augustiniana), New York, 1993, pp. 73-97.

¹⁷ *Trin.* X, 5, 7 (CCL 50, 320, 1/8): “Vtquid ergo ei praeceptum est ut se ipsa cognoscat? Credo ut se cogitet et secundum naturam suam uiuat, id est ut secundum suam naturam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est, supra est quibus praeponenda est; sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet. Multa enim per cupiditatem prauam tamquam sui sit oblita sic agit. Videt enim quaedam intrinsecus pulchra in praestantiori natura quae deus est”.

Während jener für die *contemplatio dei*¹⁸ zuständig ist, wird diesem die Aufgabe der Erkenntnis "*rerum temporalium atque mutabilium*"¹⁹ zugewiesen. Die *exercitatio mentis* betrifft also nicht den höheren Teil, sondern vielmehr den niedrigeren Teil des Geistes. Ersterer ist das Abbild der Trinität schlechthin und weist in sich schon immer die Stetigkeit der Trinität auf²⁰. Nach Brachtendorf operieren die drei Kräfte des höheren Geistes, nämlich die *memoria*, *intelligentia* und *uoluntas*, entsprechend den Kriterien der Dauerhaftigkeit und Gleichheit, wie sie in der göttlichen Trinität vorhanden sind²¹. Diesen Charakter kann der höhere Geist nach *De Trinitate* trotz der Verfehlungen des Menschen nicht verlieren. Hier hat Augustinus seine frühere Auffassung geändert. Vor 413 vertrat er die Meinung, dass der Mensch durch die Sünde seine Gottebenbildlichkeit verloren hat²². Nach 413 hat Augustinus seine frühere radikale These abgemildert²³. Dies könnte damit zusammenhängen, dass die Kontroverse mit den Pelagianern ihn dazu bewogen hat, seine Position zu revidieren. Die Einsicht in das Wirken der Gnade und die Rolle Christi in seiner Menschwerdung u. a. haben wohl zu dieser Milderung geführt²⁴.

Der niedrigere Teil des Geistes, den Augustinus mit "*anima rationalis*"²⁵, "*mens rationalis*"²⁶ oder auch mit "*intelligentia*"

¹⁸ *Trin.* I, 8, 16 (CCL 50, 49, 65): "*ad contemplationem dei et patris*"; I, 8, 17 (CCL 50, 50, 95); I, 9, 18 (CCL 50, 55, 26sq.); I, 10, 20 (CCL 50, 56, 3); XII, 4, 4 (CCL 50, 358, 1/15).

¹⁹ *Trin.* XII, 12, 17 (CCL 50, 271, 29).

²⁰ *Trin.* XII, 4, 4 (CCL 50, 358, 11/13): "*quod ad contemplationem pertinet aeternorum non solum trinitas sed etiam imago dei*".

²¹ J. BRACHTENDORF, *Die Struktur des Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in "De Trinitate"*, (Paradeigmata, 19), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000, pp. 187-193.

²² *Gn. ad litt.* VI., 27 (CSEL 28/1, 199, 1/2): "*hanc imaginem in spiritu mentis inpressam perdidit Adam per peccatum*". Vgl. *diu. qu.* 67, 4, 6 (CCL 44 A, 167-168, 66/80. 1760-172, 121/149); C. P. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus* (Cassiciacum, 24), Würzburg: Augustinus Verlag, 1969, pp. 271-284; G. BONNER, *Augustine's Doctrine of Man: Image of God and Sinner*, in *Augustinianum* 24 (1984), pp. 495-514.

²³ *Rectr.* II, 24 (CCL 57, 110, 19/22): "*In sexto libro quod dixi Adam imaginem dei, secundum quam factus est, perdidisse peccato, non sic accipiendum est, tamquam in eo nulla remanserit, sed quod tam deformis, ut reformatione opus haberet*".

²⁴ Vgl. J. E. SULLIVAN, *The Image of God*, Dubuque Iowa, 1963, p. 43; J. McW. DEWART, *The Christology of the Pelagian Controversy*, in *StPatr* XVII (1982) 3, pp. 1221-1244; G. MADEC, *Le Christ de Saint Augustin. La Patrie et la Voie* (Collection <Jésus et Jésus-Christ>, 36), Paris: Desclée, 2001, pp. 221-234.

²⁵ *Trin.* II, 17, 28 (CCL 50, 119, 38); III, 2, 8 (CCL 50, 133, 24/25); IV, 20, 28 (CCL 50, 198, 71); XI, 2, 6 (CCL 50, 339, 157).

²⁶ *Trin.* IV, 1, 3 (CCL 50, 163, 59); IV, 18, 24 (CCL 50, 191, 10); IX, 12, 17 (CCL 50, 308, 19).

rationalis”²⁷ nennt und der “in actione temporalium”²⁸ verwickelt ist bzw. “ad actionem scientiam pertinere”²⁹, kann durch die *temporalia* verführt werden. Darum soll er sich einüben, aus dem Körperlichen das Ewige zu erkennen³⁰. Dafür verwendet Augustinus auch folgende Ausdrücke wie “inquisitione proficiente”³¹; “inquisitio est appetitus inueniendi”³² oder “inquisitione proficitur”³³. Die *exercitatio mentis* ist demnach die Aufgabe des niedrigeren Teils des Geistes. Er soll sich einüben, damit er in sich selbst die göttlichen Spuren der Trinität (uestigium trinitatis) entdeckt. Durch die “exercitatio acie mentis” gelangt der niedrigere Teil des Geistes zum höheren Teil des Geistes. Wenn der Mensch also zu seinem Gott aufsteigen will, dann muss er in sich zunächst einen Punkt suchen, wo er bereits frei von Wandelbarkeit ist. Dieser Punkt ist der höhere Geist in der Stetigkeit und Dauerhaftigkeit seines Wirkens. Er muss deshalb erst einmal zu sich selbst finden und zwar dort, wo die Kontinuität gewahrt ist:

“Haec igitur trinitatis mentis non propterea dei est imago quia sui meminit mens et intellegit ac diligit se, sed quia potest etiam meminisse et intellegere et amare a quo facta est. Quod cum facit sapiens ipsa fit”³⁴.

Freilich kann der niedrige Teil des Geistes dabei nicht stehen bleiben, da er noch zu schwach ist³⁵. Die Stetigkeit des Geistes gerät ins Ungleichgewicht, weil er stets der Gefahr ausgesetzt ist, dem Zeitlichen nachzugeben und darin zu versinken. Darum benötigt er Hilfe.

c) Die Menschheit Jesu Christi als Scientia und Sapientia

Gott hat also seine dispensatio auf die menschliche Schwäche ausgerichtet. Nach Augustinus muss die Arznei der Krankheit angepasst sein, will sie die effektivste Heilung erzielen:

²⁷ *Trin.* X, 5, 7 (CCL 50, 321, 33/34).

²⁸ *Trin.* XII, 4, 4 (CCL 50, 358, 13/14).

²⁹ *Trin.* XII, 13, 22 (CCL 50, 375, 21).

³⁰ *Trin.* XIII, 20, 26 (CCL 50A, 418, 31/33): “saltem in aenigmate et per speculum contuendam exercitatio in his inferioribus rebus mente ueniamus”.

³¹ *Trin.*, prol. (CCL 50, 25, 9/10).

³² *Trin.* IX, 12, 18 (CCL 50, 310, 53/54).

³³ *Trin.* XV, 2, 2 (CCL 50A, 461, 19/20).

³⁴ *Trin.* XIV, 12, 15 (CCL 50A, 442, 1/4).

³⁵ *Trin.* XII, 14, 23 (CCL 50, 376, 54/61): “Non autem solum rerum sensibilibus in locis positarum sine spatiis localibus manent intelligibiles incorporealesque rationes, uerum etiam motuum in temporibus transeuntium sine temporali transitu stant etiam ipsae utique intellegibiles, non sensibiles. Ad quas mentis acie peruenire paucorum est, et cum peruenitur quantum fieri potest non in eis manet ipse peruenitor, sed ueluti acies ipsa reuerberata repellitur et fit rei non transitoriae transitoria cogitatio”.

“Vt ergo ab huiusmodi falsitatibus humanus animus purgaretur, sancta scriptura paruulis congruens nullius generis rerum uerba uitauit ex quibus quasi gradatim ad diuina atque sublimia noster intellectus uelut nutritus assurgeret”³⁶.

So hat Gott im Alten Testament mit Hilfe von Erscheinungen zu den Vätern gesprochen. Im Neuen Testament jedoch wurde das Wort Gottes selbst Mensch. In *De Trinitate* finden wir nun zwei ausgezeichnete Passagen über die Rolle des Menschseins Jesu Christi für die *Visio Dei*, nämlich einmal im IV (aus dem Jahre 415) und XIII (418) Buch. Davor hat Augustinus mit dem Werk *C. Faust.* (400-404) die Menschwerdung des Logos gegen die Manichäer “erfolgreich” verteidigt und 397 mit der Schrift *Ad Simpl.* seine für die folgenden theologisch-pastoralen Arbeiten bestimmende Gnadenlehre ausformuliert, die im Grunde bis zu seinem Lebensende galt³⁷.

Dass Gott Mensch wurde, hat Augustinus lange Zeit Probleme bereitet. Denn bei den Manichäern lernte er den Glauben an den *Saluator spiritalis* kennen³⁸. Darum kann es nach manichäischer Auffassung keine Inkarnation des Gottessohnes gegeben haben, da der Sohn Gottes sonst hätte wirklich sterben müssen. Dies würde als Konsequenz mit sich bringen, dass die Hoffnung auf die Rückführung in das Reich des Lichts mit dem Tod Jesu begraben worden wäre. Die platonische Philosophie hat den Bischof von Hippo zwar aus den Fängen des manichäischen Dualismus befreit. Jedoch konnte sie ihn nicht über die wahren Gründe der Menschwerdung Gottes belehren. Die Würdigung der Menschheit Jesu kommt bei Augustinus in dem Augenblick zur vollen Entfaltung, als ihm die Bedeutung der Gnade Gottes aufging. So hat Augustinus zum ersten Mal in der auch gegen die Manichäer gerichteten Schrift *Util. cred.* den Begriff *gratia* mit dem Genitivobjekt *Christi* verknüpft und zwar genau dort, wo er aus dem Brief an die *Galater* 3, 24 und 5, 4 zitierte und diese Verse so auslegte:

³⁶ *Trin.* I, 1, 2 (CCL 50, 28, 37/41).

³⁷ Siehe den Artikel T. G. RING, *Der Anfang des Glaubens: Verdienst oder Gnade?*, in diesem Band.

³⁸ F. DECRET, *La doctrine centrale du spiritalis saluator dans les sources manichéennes africaines*, in R. E. EMMERICK – W. SUNDERMANN – P. ZIEME (Hrsg.), *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997* (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Sonderband 4), Berlin: Akademie Verlag, 2000, pp. 138-153; vgl. auch E. ROSE, *Die manichäische Christologie* (Studies in Oriental Religions, Bd. 5), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979; M. FRANZMANN, *Jesus in the Manichaen Writings – Work in Progress*, in R. E. EMMERICK – W. SUNDERMANN – P. ZIEME (Hrsg.), *Studia Manichaica*, pp. 220-246.

“a quibus gratia Christi cum liberat, non legem illam damnat, sed aliquando nos obtemperare suae caritati, non seruire timore legis inuitat”³⁹.

Die Gnade Christi ist also jene Liebe, die den Menschen dazu einlädt, das “gute” Gesetz nicht mehr aus Furcht, sondern, der Liebe Christi nachfolgend, es ebenfalls aus Liebe zu erfüllen. Hier hat der Bischof bereits das vorweggenommen, was er später auch in *Exp. Gal.* XLII (CSEL 84, 114, 12 – 116, 14) ausgeführt hat⁴⁰. In der Auslegung von *Gal.* 5, 4: “*Euacuati estis a Christo, qui in lege iustificamini*” erklärte er, dass das Vertrauen auf die eigenen Werke nicht die Rechtfertigung bringt, sondern vielmehr den stolzen Menschen dadurch sogar aus der Gnade Christi herausfallen lässt. Ja, das Gesetz, das geistlich und deshalb gut ist, zeigt nur die Ohnmacht des fleischlichen Sünders an, da dieser nicht imstande ist, die Forderungen des Gesetzes zu erfüllen. Denn wäre der Mensch durch die Werke des Gesetzes gerechtfertigt, dann wäre nach *Gal.* 2, 21 der Tod Christi umsonst gewesen. Übrigens hat Augustinus diesen paulinischen Vers zum allerersten Male in seiner *Exp. Gal.* XVII (CSEL 84, 75, 3/4) zitiert und kommentiert. In den antipelagianischen Schriften wurde *Gal.* 2, 21 häufiger als ein durchschlagendes Argument zur Verteidigung des unbedingten Vorrangs der Gnade⁴¹ verwendet. Die Konsequenz dieses gnadenhaften Heilshandelns des inkarnierten Logos ist das Hervorrufen des Glaubens an denselben Christus. So verwundert es uns nicht, wenn Augustinus in den *Confessiones* den Prozess seiner Bekehrung eng mit der Suche nach dem Verständnis der Menschwerdung Jesu Christi verknüpfte. Denn die Bekenntnisse wurden kurz vor 400 verfasst, also unmittelbar in der Zeit, in der Augustinus die Schrift *Ad Simplicianum* (395-398)⁴² beendet hatte. In der am 18. März 413⁴³ gehaltenen Predigt zum Johannes-

³⁹ Vgl. *Util. cred.* IX (CSEL 25/1, 12, 19/21).

⁴⁰ Zur theologischen Bedeutung dieser Schrift innerhalb des Gesamtwerks Augustins, siehe: T. G. RING, *ALG II*, pp. 32-43.

⁴¹ Augustinus hat den Vers *Gal.* 2, 21 insgesamt 27mal zitiert. In den antipelagianischen Schriften kommt er 16mal vor.

⁴² T. G. RING, *ALG III*, p. 26.

⁴³ Also kurz vor dem Verfassen des IV. Buch von *De Trinitate*, in dem die erlösende Rolle Christi ausführlich angesprochen wurde. Dass die pelagianische Kontroverse hier eine Rolle spielt, ist nicht mehr strittig; vgl. J. PLAGNIEUX, “*L’influence de la lutte antipélagienne sur le De Trinitate ou christocentrisme de saint Augustin*”, in *Augustinus Magister*, Paris, 1954, Bd. II, pp. 817-829; dazu: W. GEERLINGS, *Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins* (TTS, 13), Mainz: Grünewald, 1978, p. 215; siehe auch V. H. DRECOLL, *Mens-notia-amor. Gnadenlehre und Trinitätslehre in De Trinitate IX und in De peccatorum meritis et remissione/De spiritu et littera*, in J. BRACHTENDORF (Hg.), *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn: Schöningh Verlag, 2000, pp. 137-153.

evangelium wird diese Verbindung von Gnade und Menschheit Jesu von Augustinus am deutlichsten zum Ausdruck gebracht:

“Non erat ista in Veteri Testamento, quia lex minabatur, non opitulabatur; iubebat, non sanabat; languorem ostendebat, non auferebat; sed illi praeparabat medico uenturo cum gratia et ueritate; tamquam ad aliquem quem curare uult medicus, mittat primo seruum suum, ut ligatum illum inueniat. Sanus non erat, sanari nolebat, et ne sanaretur, sanum se esse iactabat. Missa lex est, ligauit eum; inuenit se reum, iam clamat de ligatura. Venit Dominus, curat amaris aliquantulum et acribus medicamentis... prior passus est ut te consolaretur, tamquam dicens: Quod times pati pro te, prior patior pro te. Haec est gratia, et magna gratia. Quis illam digne collaudat?”⁴⁴

In *De Trinitate* lässt Augustinus ebenfalls keinerlei Zweifel aufkommen, dass Gott für die Menschheit Mensch wurde⁴⁵. Eine kleine Wiedergabe der von Augustinus niedergeschriebenen Passagen genügt zur Verdeutlichung:

“in carne autem natum et passum et resurrexisse et ascendisse non nisi filium”⁴⁶, “carnem viderunt et crucifixerunt”⁴⁷, “humana infirmitate ex qua crucifixus est”⁴⁸, “propter carnem susceptam mortalis est filius”⁴⁹, “indutus carne mortali”⁵⁰, “carnem factum”⁵¹, “humanam animam et carnem mortalemque factum”⁵², “in forma serui factus est homo”⁵³, “homo propter acceptum hominem”⁵⁴, filius hominis... suscepta humana natura”⁵⁵, “filius in carne apparens inter homines fecit”⁵⁶, “propter natiuitatem incarnationis eius”⁵⁷.

Durch diese wahre Menschwerdung ist der *homo Christus Iesus* darum auch gleichzeitig der wahre *mediator dei et hominum*⁵⁸ (vgl. 1 Tim 2, 5), während die Manichäer nur an den *falsus mediator*

⁴⁴ *Tr. eu. Io.* III, 14 (CCL 36, 26, 1 – 27, 16).

⁴⁵ *Trin.* XII, 5, 5 (CCL 50, 359, 21/24).

⁴⁶ *Trin.* I, 5, 8 (CCL 50, 36, 8sq.).

⁴⁷ *Trin.* I, 6, 11 (CCL 50, 40, 58).

⁴⁸ *Trin.* I, 1, 3 (CCL 50, 30, 80).

⁴⁹ *Trin.* II, 9, 15 (CCL 50, 100, 21sq.).

⁵⁰ *Trin.* IV, 3, 6 (CCL 50, 167, 54sq.).

⁵¹ *Trin.* IV, 11, 31 (CCL 50, 203, 42).

⁵² *Trin.* XIII, 10, 13 (CCL 50A, 399, 4).

⁵³ *Trin.* I, 7, 14 (CCL 50, 46, 41).

⁵⁴ *Trin.* I, 7, 14 (CCL 50, 46, 46).

⁵⁵ *Trin.* I, 8, 15 (CCL 50, 47, 21sq.).

⁵⁶ *Trin.* II, 1, 3 (CCL 50, 83, 41sq.).

⁵⁷ *Trin.* I, 6, 9 (CCL 50, 38, 8sq.).

⁵⁸ Vgl. G. REMY, *Le Christ médiateur dans l'oeuvre de saint Augustin*, 2 Bde., Lille-Paris, 1979.

festhielten, was ihnen allein zum Verderben gereichte; denn dieser hat die Menschen nur in den Tod geführt, obwohl er ihn nicht selbst erlitten hatte. Folglich konnte er auch nicht die Auferstehung des Leibes, wie Paulus sie lehrte, vermitteln. Für Augustinus hat der *homo Iesus* vor seinem Tod jedoch sich selbst sogar dem Teufel zur Versuchung angeboten, um dadurch die Versuchungen gänzlich zu überwinden.

Für unseren afrikanischen Theologen gibt es außerhalb der Menschwerdung des Gottessohnes keine geeignete *medicina* zur Rettung der menschlichen *infirmis*. In der Tat, die *unitas personae* ist *illa summa gratia*, die jemals in der Zeit geschah und dem Menschen geschenkt wurde⁵⁹. Der Hauptgrund seines Menschwerdens besteht darin, den Menschen am ewigen Leben teilnehmen zu lassen:

“Eius enim uitae aeternae et nos participes facti pro modulo nostro immortales efficimur”⁶⁰.

In den Ereignissen, die Jesus Christus als Mensch für die Menschen erlitt, hat er diesen so viele Wohltaten erworben⁶¹. Darum ist der *homo Iesus Christus mediator uitae*⁶², *rex humilis*⁶³, der den zweifachen Tod des Menschen an Seele und Leib mit seinem einfachen Tod bezahlte; sodann ist er *pignus gratuitum salutis*⁶⁴, *sacrificium*⁶⁵, *interioris sacramentum* und *exterioris exemplum*⁶⁶, *magister bonus*⁶⁷, *iudex*⁶⁸, *medicus* bzw. *medicina*⁶⁹, *uia caritatis* bzw. *via*

⁵⁹ *Trin.* XIII, 19, 24 (415, 26/27; 416, 32/33): “ineffabili gratiae largitate... In rebus per tempus ortis illa summa gratia est, quod homo in unitatem personae coniunctus est deo”.

⁶⁰ *Trin.* I, 6, 10 (CCL 50, 39, 33/34); I, 7, 14 (CCL 50, 44, 5/6); IV, 18, 24 (CCL 50, 192, 38/41).

⁶¹ *Trin.* XIII, 16, 21 (CCL 50A, 410, 41): “de humanitate suscepta tantum beneficii colatum est hominibus”.

⁶² *Trin.* IV, 13, 17 (CCL 50, 182, 30).

⁶³ *Trin.* IV, 12, 15 (CCL 50, 180, 12).

⁶⁴ *Trin.* IV, proem., 1 (CCL 50, 159, 15).

⁶⁵ *Trin.* VI, 13, 19 (CCL 50, 186, 120).

⁶⁶ *Trin.* IV, 3, 6 (CCL 50, 167, 57).

⁶⁷ *Trin.* I, 13, 31 (CCL 50, 77, 149).

⁶⁸ *Trin.* I, 13, 30 (CCL 50, 73, 83): “iudex forma filii hominis apparebit”.

⁶⁹ *Trin.* XIII, 10, 14 (CCL 50, 401, 51); IV, 12, 15 (CCL 50, 181, 33). Dazu R. ARBESMANN, *The concept of “Christus medicus” in St. Augustine*, in *Traditio* 10 (1954), pp. 1-28; R. SCHNEIDER, *Was hat uns Augustinus “theologia medicinalis” heute zu sagen?* in *Kerygma und Dogma* 3 (1957), pp. 307-315; P. C. J. ELKENBOOM, *Het Christus-Medicusmotief in de preken van sint Augustinus*, Assen: Van Gorcum, 1960; M. HONECKER, *Christus medicus*, in *Kerygma und Dogma* 31 (1985), pp. 307-323; J. HÜBNER, *Christus medicus. Ein Symbol des Erlösungsgeschehens und ein Modell ärztlichen Handelns*, in *Kerygma und Dogma* 31 (1985), pp. 324-335.

*temporalis per humilitatem*⁷⁰. Auffällig in *De Trin.* ist die Tatsache, dass Augustinus wichtige Begriffe wie *lac*, *panis*, *cibus*, *alimentum* oder *nutritus* nicht direkt auf die Rolle des Menschen Jesus Christus bezieht; *lac*⁷¹ z. B. wird mit der Verkündigungsweise des Völkerapostels in Beziehung gesetzt. Auf diese Weise soll Christologisches mit der Ekklesiologie verbunden werden. Auch zählt Augustinus mitunter den Glauben, der die Menschen auf ihrer irdischen Pilgerreise ernährt, zu den *necessaria*, die den Geist reinigen⁷². Jedoch hängt die reinigende Kraft des Glaubens von der wahren Menschwerdung Jesu Christi ab. So ist der Glaube der Häretiker, vor allem aber der der Manichäer, welche die Menschwerdung ablehnen, in den Augen Augustins nur eine *fides ficta*. Im Gegensatz dazu ist die *fides catholica* aufgrund der Realität des Menschseins Jesu wahr. Durch die Menschheit Jesu Christi gewinnt der Glaube die Sicherheit⁷³, dass in Jesus Christus alle Menschen auferstehen werden, da Jesus Christus in seiner leiblichen Auferstehung den Seinen als erster vorausgegangen war. Nur in diesem Sinne kann Augustinus vom Verdienst des von Gott gegebenen Glaubens sprechen. Darum ist der katholische Glaube ein heilsamer Glaube⁷⁴. Aus diesem Grund möchte Augustinus mit 1 *Kor* 2, 2 seinen Lesern empfehlen, sich nicht von der Gnade des gekreuzigten Christus zu entfernen: sie sollen sich die Hoffnung auf die endgültige Schau Gottes nicht nehmen lassen⁷⁵. Denselben Gedanken hat Augustinus in *Io. tr. eu* I, 17 (CCL 36, 10, 23/25) unterstrichen:

“De lacte nutriat, ut ad cibum perueniat. A Christo per carnem nato non recedat, donec perueniat ad Christum ab uno Patre natum”.

Die treibende Kraft zum Glauben liegt also nicht beim Menschen, sondern beim *homo Christus Iesus* selbst. Er initiiert durch seine Existenz auf Erden den Glauben, der die ungerechten Menschen rechtfertigt.

Jedoch ist es nicht dasselbe zu wissen, was man glauben muss, um die Glückseligkeit zu erreichen, und zu wissen, was die Glaubens-

⁷⁰ *Trin.* I, 3, 5 (CCL 50, 32, 4); VII, 3, 5 (CCL 50, 253, 62).

⁷¹ Vgl. 1 *Kor.* 3, 1 sq. Dazu *Trin.* I, 1, 3 (CCL 50, 30, 86). Die Milch wird hier auf die Rolle des Paulus bezogen, der zu den fleischlichen Kindern nicht wie zu den Geistigen reden konnte.

⁷² *Trin.* I, 1, 3 (CCL 50, 30, 72/73).

⁷³ Augustinus versuchte sogar diese Sicherheit der Hoffnung durch eine mathematische Formel zu beweisen, vgl. *Trin.* IV, 4, 7 – 6, 10 (CCL 50, 169 – 175).

⁷⁴ *Trin.* I, 13, 31 (CCL 50, 79, 204): “sana doctrina”; *Trin.* II, 17, 29 (CCL 50, 119, 61): “fidei sanitate”.

⁷⁵ *Trin.* I, 1, 3 (CCL 50, 30, 69/87).

inhalte sind, um Gott in rechter Gesinnung zu verehren⁷⁶. Jenes betrifft die *scientia*, die nicht unbedingt schon zum glückseligen Leben führen muss; während dieses sich auf die *sapientia* bezieht, obwohl beide im Grunde nur die eine wahre *scientia* sind, da die Weisheit im Grunde nichts anderes ist als die Wissenschaft von den göttlichen und menschlichen Dingen. Beides ist also in Jesus Christus zusammengefasst, da er sowohl die *scientia* als auch die *sapientia* ist (Kol 2, 2-3). Deshalb gibt es auch nur einen Glauben an den Gottmenschen Jesus Christus. In diesem Kontext wird der *mens exercitior* eine wichtige Funktion zuerkannt. Zum einen soll der Geist erkennen, dass die ganze Ordnung des Kosmos, dessen Teil der Mensch ist, letztlich auf Jesus Christus hinweist. Denn durch seine Menschwerdung hat er die Gerechtigkeit wiederhergestellt, wobei die Wiederherstellung der Gerechtigkeit gleichbedeutend mit der Wiederherstellung der Ordnung ist⁷⁷. Dazu gehört aber auch die Selbsterkenntnis, d.h. das Wissen darum, dass der Mensch nicht dem dienen darf, was unter ihm ist, sondern allein dem, was über ihm ist. Die Selbsterkenntnis zeigt ihm die Ordnung der Natur als das Abbild der Dreieinigkeit, das auf Gott zurückgeht. So wird der Glaubensinhalt ihm einsichtig. Die Richtigkeit des Glaubens ist eine Voraussetzung zur Verehrung Gottes. Die *exercitio mentis* geschieht also nur im Rahmen des vorgegebenen Glaubens. Nach Augustinus verheißt der Glaube allein die Unsterblichkeit, welche die wahre Seligkeit ausmacht⁷⁸. Denn das Unglück besteht ja in der Angst vor dem Verlust der vergänglichen Dinge, wie sie im Angesicht des Todes am radikalsten in Erscheinung tritt. Damit der Glaube nicht irrt und in "phantasmata" ausartet, sucht der Geist nach der ewigen Erkenntnis. Darum gibt es für Augustinus kaum eine bessere Wissenschaft als die Wissenschaft, die sich der Erkenntnis des *homo-deus Jesus Christus* hingibt. Diese *scientia* zielt darauf, den Menschen in seiner enormen und oft nicht zu bändigenden Willenskraft zu disziplinieren, damit er einst Gott schauen kann.

Es bleiben noch folgende Fragen zu beantworten: Wird der Mensch in der Schau seinem Gott gleich? Wieweit hat der Mensch Kenntnis von der Wahrheit, welche zugleich die göttliche Dreieinigkeit selbst ist?

⁷⁶ *Trin.* XIV, 1, 3 (CCL 50A, 424, 63/66): "Aliud est enim scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam uitam beatam quae non nisi aeterna est, aliud autem scire quemadmodum hoc ipsum est et piis opituletur et contra impios defendatur."

⁷⁷ *Trin.* XIII, 13, 17 (CCL 50A, 404, 12/13). Dazu J. RIEF, *Der Ordobegriff des jungen Augustinus* (Abhandlungen zur Moralthologie), Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag, 1962, pp. 216-235.

⁷⁸ *Trin.* XIII, 9, 12 (CCL 50A, 398, 52/55).

d) Die uisio dei

Ausdrücklich sagt Augustinus, dass die Weisheit, auf die die *exercitatio mentis* hinarbeitet, auch wenn es sich um eine *exercitatio* handelt, nicht die *sapientia dei* selbst ist; denn diese bleibt dem menschlichen Intellekt verborgen und kann allein vom Logos Gottes vollkommen geschaut werden. Es gibt also trotz der geistigen Fähigkeiten des Menschen einen wesentlichen Unterschied zwischen der menschlichen und der göttlichen Substanz, die der Mensch nicht überbrücken kann. Selbst in der ewigen Schau wird der Mensch nicht Gott gleich sein, sondern nur Gott ähnlich.

Dem Bischof von Hippo geht es in seinem Werk "De trinitate" auch nicht darum, über die göttliche Weisheit zu debattieren, was einer "superbia" gleich käme; sondern vielmehr will er "de sapientia hominis" sprechen, da sie dem menschlichen Zustand angepasst ist. Diese ist nur deshalb möglich, weil die Weisheit Gottes selbst Menschengestalt angenommen hat. Diese aber erzieht zur Gottesfurcht, die zugleich positiv zur Gottesverehrung führt⁷⁹. Nach der ewigen Wesenheit Gottes zu forschen, liegt nicht im Interesse Augustins, sondern sein primäres Ziel ist die Erforschung nach dem Ort des Glückes: "Noli ergo quaerere in aeternitatem qualitatem, sed felicitatem"⁸⁰. Dass der Mensch trotz seiner Verfehlungen nicht a priori von der "originalis regio beatitudinis"⁸¹ getrennt ist, haben wir bereits dargelegt. Die Gefährdung liegt vielmehr in der niederen Region des Geistes, die für den Umgang mit dem Zeitlichen bestimmt ist. Anthropologischer Ausgangspunkt Augustins ist also nicht der Intellekt bzw. der Wille, sondern das faktische Affiziertsein des Menschen von der Todesfurcht⁸². In der Gier und in der Angst des Kindes nach der Muttermilch, die es als Neider seines eigenen Milchbruders (conlactaneum) entlarvt⁸³, sieht Augustinus ein

⁷⁹ *Trin.* XIV, 1, 1 (CCL 50A, 421, 1/5): "Nunc de sapientia nobis est disserendum, non illa dei quae procul dubio deus est (nam sapientia dei filius eius unigenitus dicitur) sed loquimur de hominis sapientia, uera tamen quae secundum deum est et uerus ac praecipuus cultus eius est".

⁸⁰ *S.* CCLXI, 2 (PL 38, 1203).

⁸¹ *Retr.* I, 1, 3 (CCL 57, 9, 79); *en. Ps.* LVIII, 1, 18 (CCL 39, 742, 11); *en. Ps.* LXXXV, 24 (CCL 39, 1196, 18).

⁸² R. SCHNEIDER, "theologia medicinalis", p. 308: "Bei Augustins Auffassung der Empfindungen, des Affiziertseins (in diesem Sinne der Affekte) muß der Horizont Leben – Tod gesehen werden. Die Frage Leben – Tod ist die erste. Wer sich in der Todesangst befindet, dessen Denken ist verwirrt und dessen Wollen ist planlos oder gelähmt... Und deshalb haben die Empfindungen den Vorrang vor dem Denken und Wollen. Denn in ihnen kommt die Betroffenheit meines Lebens im Horizont von Leben und Tod zum Ausdruck".

Beispiel dafür, wie der Mensch schon sehr bald von zeitlichen Affekten eingenommen wird. Diese können die exercitatio mentis für sich einnehmen und den Mensch tödlich verwunden. Der niedrige Teil des Geistes muss daher von diesem Gefühl des Todes affiniert und geheilt werden, damit er Rechtes denken und tun kann. Denn unser afrikanischer Kirchenmann ignoriert gewiss nicht, dass es bei den Menschen vielfältige Glücksvorstellungen existieren, obwohl alle das Glück wünschen. Die Entscheidung für eine bestimmte Meinung wird jeweils von der Stärke der Affekte determiniert. Diese heilende Funktion übernimmt der von Jesus Christus durch seine Menschwerdung und Auferstehung gestiftete Glaube:

“fidem quoque de temporalibus rebus quas pro nobis aeternus fecit et passus est in homine quem temporaliter gessit atque ad aeterna peruenit ad eandem aeternorum adeptionem prodesse disserui”⁸⁴.

Jedoch führt der Glaube zu dem zurück, der die Menschen zum Glauben berufen hat:

“Quaeram te, domine, inuocans te et inuocem te credens in te: praedicatus enim es nobis. Inuocat te, domine, fides mea, quam dedisti mihi, quam inspirasti mihi per humanitatem filii tui, per ministerium praedicatoris tui”⁸⁵.

Die Menschheit Jesu⁸⁶ erneuert und konsolidiert die Einheit bzw. die Harmonie zwischen den beiden Teilen des Geistes. Der Tod und die Auferstehung Jesu hat den Geist vom Zustand des Affiziertseins vom Tod befreit und ihn neu auferstehen lassen.

Die Heilmöglichkeit, die dem Menschen über den höheren Teil des Geistes als Abbild Gottes schon immer gegeben ist, wird jetzt von dem niederen Teil des Geistes aktualisiert, weil er nun geheilt worden ist. Jetzt und hier sieht der Mensch durch die Hoffnung des Glaubens das zukünftige Heil im dreifaltigen Gott.

Jos. LAM CONG Quy OSA

⁸³ *Conf. I*, 1, 11 (CCL 27, 6, 19/22): “ita imbecillitas membrorum infantilium innocens est, non animus infantium. uidi ergo expertus sum telantem paruulum: nondum loquebatur et intuebatur pallidus amaro aspectus conlactaneum suum”.

⁸⁴ *Trin. XIV*, 1, 3 (CCL 50A, 424, 73/77).

⁸⁵ *Conf. I*, 1 (CCL 27, 1, 14/17).

⁸⁶ Damit meine ich alle geschichtlichen Ereignisse im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu.