

PARADOSIS

Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie

41

KARLA POLLMANN

DOCTRINA CHRISTIANA

Untersuchungen zu den Anfängen
der christlichen Hermeneutik
unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus,
De doctrina christiana

1996

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

PARADOSIS

Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie

41

BEGRÜNDET VON

OTHMAR PERLER

HERAUSGEGEBEN VON

DIRK VAN DAMME – OTTO WERMELINGER

1996

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

KARLA POLLMANN

DOCTRINA CHRISTIANA

Untersuchungen zu den Anfängen
der christlichen Hermeneutik
unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus,
De doctrina christiana

1996

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Pollmann, Karla:

Doctrina Christiana: Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, *De doctrina christiana*/Karla Pollmann. –

Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl., 1996

(Paradosis; 41)

ISBN 3-7278-1092-0

NE: GT

Veröffentlicht mit Unterstützung des Hochschulrates und des Rektorates
der Universität Freiburg Schweiz

Die Druckvorlagen der Textseiten
wurden vom Patristischen Seminar der Universität Freiburg
als reprofertierte Vorlagen zur Verfügung gestellt

© 1996 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN 3-7278-1092-0

Scientia inflat, caritas vero aedificat.

1 Cor 1,8

VORWORT

Diese Arbeit stellt die überarbeitete Fassung meiner Habilitationsschrift dar, welche im November 1994 von der Philosophischen Fakultät der Universität Konstanz angenommen wurde. Begutachtet wurde die Arbeit von den Professoren P.L. Schmidt, U. Egli, P. Stemmer (alle Konstanz) und G.J.P. O'Daly (University College London). Ihnen allen gilt dafür sowie für hilfreiche Kritik mein herzlicher Dank, insbesondere aber P.L. Schmidt, der sich in schwieriger Lage sofort bereit erklärt hat, als Hauptgutachter zu fungieren. R. Herzog (†) bin ich dankbar für eine Vielzahl von wissenschaftlich ergiebigen Gesprächen. Den Hilfskräften R. Poltrock und H. Bug danke ich für die Unterstützung beim Eintippen der Arbeit in den Computer, meiner Großmutter E. Kirschfeld für erneutes treues Korrekturlesen sowie G. Wurst für die Erstellung von Lay-out und Register.

Zudem hat diese Arbeit von einer Fülle von Anregungen profitiert. Für Einladungen zu Vorträgen, Ermutigung und argumentative Auseinandersetzung danke ich M. Frede (Oxford), Th. Fuhrer und Ch. Schäublin (beide Bern), B. Studer (Rom) und O. Wermelinger (Fribourg), sowie letzterem auch für sein Angebot, meine Arbeit in die Reihe "Paradosis" aufzunehmen. Durch ein großzügig bemessenes Stipendium der Alexander von Humboldt-Stiftung (Feodor-Lynen-Programm) wurde mir ein knapp zweijähriger Forschungsaufenthalt am University College London ermöglicht, in dessen Verlauf die wesentlichen Teile dieser Arbeit fertiggestellt werden konnten. Der Stiftung weiß ich mich zu tiefem Dank verpflichtet, da mir so zahlreiche Begegnungen ermöglicht wurden, die meiner Arbeit direkt oder indirekt zugute kamen, insbesondere mit H. Chadwick (Oxford), G. Carone (London/Buenos Aires), P.E. Easterling (Cambridge), P. Garnsey (Cambridge), H. Maehler (London), R.A. Markus (Nottingham), J. Matthews (Yale), R.W. Sharples (London), vor allem aber mit G.J.P. O'Daly, der mich stets freundlich unterstützte.

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	VII
I. Vorbemerkungen	1
II. Hermeneutisch-exegetische Grundsätze bei ‘Häretikern’ im 4./5. Jahrhundert	4
1. Donatisten	4
2. Manichäer	11
3. Pelagianer	22
4. Zusammenfassung	27
III. Tyconius, <i>Liber Regularum</i> : Die erste Hermeneutik des Abendlandes	32
1. Der Begriff <i>regula</i> und die Gattung des LR	33
2. Vorstellung des LR	38
2.1. Prolog (LR 1,1-17 Burkitt)	38
2.2. Regula 1: <i>De Domino et corpore eius</i>	40
2.3. Regula 2: <i>De Domini corpore bipertito</i>	40
2.4. Regula 3: <i>De promissis et lege</i>	41
2.5. Regula 4: <i>De specie et genere</i>	42
2.6. Regula 5: <i>De temporibus</i>	47
2.7. Regula 6: <i>De recapitulatione</i>	48
2.8. Regula 7: <i>De Diabolo et eius corpore</i>	50
3. Grundzüge der Hermeneutik des Tyconius	51
3.1. Die Typologie als Auslegungsprinzip	51
3.2. Die enge Verbindung von systematischer Theologie und Exegese bzw. von theologischen und grammatisch-rhetorischen Kriterien für die Hermeneutik	54
3.3. <i>Ratio</i> im LR	56
4. Die eigenständige Leistung des Tyconius	58
5. Der LR und der Kommentar des Tyconius zur Apokalypse	59
6. Die Essenz des LR: Synekdoche als hermeneutische Figur	61
IV. <i>De Doctrina Christiana</i> : Die Universalhermeneutik Augustins.....	66
1. Vorbemerkungen	66
2. Die Situierung von <i>De Doctrina Christiana</i> im zeitgenössischen, geistesge- schichtlichen Kontext	68
2.1. Der potentielle Adressatenkreis von DC	69
2.2. Die potentiellen Gegner von DC	76
2.3. Zusammenfassung	84
2.4. Exkurs: <i>Conditio humana</i> in DC prol. 13	87
3. Die funktionsgeschichtliche Einordnung von DC	89
3.1. Die Gattung	89
3.2. Der Titel	104

4. Der Prolog von DC	108
4.1. Bestimmung der grundlegenden Kriterien und des Anspruchs der Hermeneutik	108
4.2. Die Lerntheorie Augustins	110
4.3. Das Buchstabengleichnis zur Veranschaulichung der Funktion der augustinischen Hermeneutik	113
4.4. Das grammatische Verständnis von Schrift in der Antike	118
5. <i>Caritas</i> als der hermeneutische Normenhorizont von DC	121
5.1. Die Struktur von DC 1	121
5.2. Der Begriff <i>caritas</i>	126
5.3. Die ethischen Aspekte der <i>caritas</i> bei Augustin	128
5.4. Die hermeneutische Valenz der <i>caritas</i> (auch außerhalb von DC)	135
5.5. Rm 13,10, Mt 22,37-40 und 1 Tim 1,5 in DC 1 als selbstreferentielle Hermeneutik der Bibel	143
5.6. Zusammenfassung	146
6. Semiotik: Die Signa als hermeneutisches Instrumentarium in DC 2 und 3	147
6.1. Das inhaltliche Anliegen von DC 2 und 3	147
6.1.1. Die inhaltliche Struktur von DC 2	149
6.1.2. Die inhaltliche Struktur von DC 3	155
6.2. Die Tradition der linguistischen Zeichentheorie vor Augustin und ihre Rezeption in DC	159
6.2.1. Die pagane Tradition	159
6.2.1.1. <i>res</i>	167
6.2.1.2. <i>signum</i>	168
6.2.1.3. <i>verbum</i>	170
6.2.2. Die christliche Tradition	173
6.2.2.1. Die Bibel	173
6.2.2.2. Die Kirchenschriftsteller vor Augustin	174
6.3. Die rhetorische Akzentuierung der Signa-Lehre	176
6.3.1. Der Einfluß der Rhetorik auf die Systematik der Signa-Lehre	176
6.3.2. Die kommunikative Funktion der Zeichen in Form der <i>admonitio</i>	183
6.4. Die Signa-Lehre und die antike Mimesistheorie	184
6.5. Die integrative Leistung der Zeichenlehre aufgezeigt am Beispiel der paganen <i>Artes Liberales</i>	192
6.6. Zusammenfassung	195
7. Augustins Rezeption der Hermeneutik des Tyconius in DC 3,30-37	196
7.1. Zu Regula 1	199
7.2. Zu Regula 2	200
7.3. Zu Regula 3	201
7.4. Zu Regula 4	202
7.5. Zu Regula 5	204
7.6. Zu Regula 6	205
7.7. Zu Regula 7	211
7.8. Zusammenfassung	212
8. Rhetorik als theoriebildende Größe in DC	215
8.1. Die verschiedenen Aspekte der Rhetorik	215
8.2. Textanalyse: Die Obscuritas-Ästhetik und die Exercitatio-Eloquenz der Bibel	217

8.3. Textkonstitution	225
8.3.1. Die gedankliche Struktur von DC 4	225
8.3.2. Unterschiede zwischen DC 4 und der traditionellen Rhetorik	228
8.3.3. Besonderheiten der augustinischen "Rhetorik"	232
8.3.3.1. <i>Eloquentia</i>	232
8.3.3.2. <i>Persuasio</i> als <i>finis eloquentiae</i>	235
8.3.3.3. Die Finalisierung der drei <i>Genera dicendi</i> in DC 4 und die <i>delectatio</i>	237
8.4. Die Einordnung der <i>eloquentia</i> bei Kirchenschriftstellern vor und neben Augustin	241
8.5. Zusammenfassung	243
V. Zusammenfassung	245
VI. Bibliographie	251
VII. Stellenregister	265

I. VORBEMERKUNGEN

In der literaturtheoretischen Fachterminologie ist der Begriff Hermeneutik nicht einheitlich bestimmt¹. Für unsere Zwecke soll es genügen, folgende systematische Unterscheidung zu treffen: *Hermeneutik* bedeutet die "Theorie der Textauslegung", auch die theoretische Reflexion über äußere Bedingungen, Voraussetzungen und Grenzen der Interpretation von Texten. Dagegen bedeutet *Exegese* die praktische Anwendung von solchen Regeln auf einen konkreten Text. Der Begriff 'Exegese' und die exegetische Praxis lassen sich bis in die Antike zurückverfolgen². Der Begriff 'Hermeneutik' zur Bezeichnung der 'Theorie der Textauslegung' findet sich zum ersten Mal bei J.K. Dannhauer, 1654 (*hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*)³, eingestreute theoretische Reflexionen zur Textinterpretation finden sich in verschiedenen antiken Disziplinen. So folgte die *Grammatik* zur Erklärung der kanonischen Schulautoren dem Schema *lectio* (lautes, phonetisch richtiges Lesen des Textes unter Beachtung der richtigen Wortabtrennung), *emendatio* (Textkritik), *enarratio* (sprachlich-inhaltliche Kommentierung des Textes, wobei auch historische und mythologische Aspekte berücksichtigt wurden) sowie *iudicium* (abschließende Beurteilung der Authentizität eines Textes und Würdigung seiner literarischen Qualität)⁴. In der *Rhetorik* beschäftigte sich der eine Teil der Hermagoreischen Statuslehre, die sogenannten *Status legales*, mit der Auslegung der schriftlich fixierten Gesetze⁵. Darüberhinaus wurden spätestens seit der alexandrinischen Philologie rhetorische Figuren nicht nur zur Konstitution von Texten, also in erster Linie für das Verfassen von Reden, gebraucht, sondern auch zur Analyse von Texten, d.h. für die Erklärung von 'litteral' schwer verständlichen Textpartien. Die antike *Jurisprudenz* reflektierte ebenfalls aufkommende Schwierigkeiten bei der Gesetzesinterpretation und wie ihnen zu begegnen sei, so vor allem in Dig. 1,3 und 50,17.

¹ S. für einen Überblick Gadamer, *Hermeneutik* passim und C. v. Bormann, *Hermeneutik* I, TRE 15, 1986, 108-150.

² S. dazu den materialreichen Überblick von Schreckenberg, *Exegese* I (heidnisch, Griechen und Römer) und Pépin/Hoheisel, *Hermeneutik*. G. Mayer, *Exegese* II (Judentum), RAC 6, 1966, 1194-1211 spielt für unseren Zusammenhang keine Rolle, da der jüdische Einfluß auf pagane Auslegungstraditionen vernachlässigbar ist.

³ S. v. Bormann, *Hermeneutik* 112f.

⁴ S. z.B. Varro, frg. Diom. gramm. 1,426 und Quint. inst. 1,4,2ff.; Siebenborn passim sowie Neuschäfer passim zur Rezeption dieser Kriterien durch Origenes.

⁵ S. z.B. Cic. inv. 2,116-154 und Lausberg, *Handbuch* §§ 198-223.

In der christlichen Literatur vor dem ausgehenden 4. Jahrhundert finden sich relativ wenige theoretische Überlegungen zur Auslegung der Bibel. Die einzige Ausnahme bildet Origenes, der in princ. 4,1-3 seine mehrfache Schriftauslegung theoretisch formuliert⁶. Allegorese als Mittel der Aktualisierung von schwer oder nicht mehr verständlichen Texten läßt sich in der Praxis mindestens bis zur Mitte des 4. vorchristlichen Jahrhunderts zurückverfolgen, in der allegorischen Auslegung orphischer Texte⁷. Im 3. und 4. Jahrhundert n. Chr. gab es Streitigkeiten um das korrekte Bibelverständnis, wobei die antiochenische Schule eher ein historisch-typologisches, die alexandrinische Schule ein in der Hauptsache allegorisches Bibelverständnis vertrat⁸. Von dieser sicher in gewissem Umfang auch theoretisch argumentierenden Auseinandersetzung ist jedoch so gut wie nichts erhalten⁹.

Nach der gegenwärtigen Überlieferungslage stellt das erste Werk, das gesondert der "Hermeneutik" gewidmet ist, der ca. 383 AD entstandene *Liber Regularum* (LR) des Tyconius (s. Kapitel II) dar, kurz darauf gefolgt von dem 396/397 und 426/427 geschriebenen Werk *De Doctrina christiana* (DC) Augustins, worin auch auf Tyconius eingegangen wird (s. Kapitel III 7).

In mancher Hinsicht ähnelt sich die Forschungslage zu Tyconius, LR und Augustin, DC, vor allem bedingt durch die immer noch weitgehend übliche Fächertrennung Theologie/Patristik und Klassische Philologie, welche der Spätantike erst in jüngerer Zeit verstärkt Aufmerksamkeit widmet. So wurden in der Regel nur Teilaspekte der beiden Werke behandelt: Tyconius, LR wurde hauptsächlich unter ekklesiologisch-dogmatischer Fragestellung untersucht, erst P. Bright widmet sich in ihrer Dissertation von 1987 dem hermeneutischen Gehalt der Schrift (s. Kapitel II), neigt aber dazu, den theologischen Aspekt und seine Einbindung bzw. Funktion für die Hermeneutik zu wenig zu berücksichtigen.

Analoges gilt für Augustin, DC, dessen komplexe thematische Zusammensetzung fast ausschließlich partikularisiert und innerhalb übergeordneter Fragestellungen untersucht wurde, die an einer Herausarbeitung der Intention und des Gehaltes von DC nicht interessiert waren: in DC 1 der dogmatische (Trinität) bzw. ethische (*caritas/uti-frui*) Themenbereich, aus DC 2 und 3 die

⁶ S. dazu K.J. Torjesen, *Hermeneutical procedure and theological method in Origen's exegesis*, Berlin/New York 1986, 35-48.

⁷ Dies bezeugt der berühmte Derveni-Papyrus, der auf 350 v. Chr. datiert wird. Eine Teiledition mit Erklärungen erstellte R. Merkelbach, *Der orphische Papyrus von Derveni*, ZPE 1, 1967, 21-32. Leider ist der Papyrus bis heute noch nicht vollständig wissenschaftlich ediert.

⁸ S. den Überblick bei Simonetti 156-230.

⁹ So wäre besonders das verlorene Werk *Περὶ θεωρίας* von Diodor von Tarsus von Interesse, s. Altaner 318f. Das fälschlicherweise Melito von Sardes (2. Jh. n. Chr.) zugeschriebene Werk *Clavis Scripturae* stellt eine lateinische Kompilation, besonders aus Augustinus und Gregor dem Großen, dar, s. Altaner 63. Auch die rabbinischen Gelehrten machten sich theoretische Gedanken zum Verständnis des Alten Testaments, die z.B. in den Sieben Midot von Hillel fixiert wurden, s. Stemberger 25ff. Da die jüdische Tradition die klassisch-christliche nicht nachweisbar direkt beeinflusste, wird hier nicht näher darauf eingegangen.

Zeichenlehre oder die Artes im Sinne eines Erziehungsprogrammes sowie DC 4 als "Christliche Rhetorik". Es nimmt nicht wunder, daß, wenn dies überhaupt reflektiert wurde, eher beiläufig die mangelnde Einheitlichkeit und fehlende Aussagelinie von DC kritisiert wurde. Erst die jüngste Forschung, hauptsächlich Press und Schaublin, versucht dem entgegenzusteuern (s. Kapitel III).

So soll es die Zielsetzung dieser Monographie sein, die Einzelbestandteile der beiden ersten erhaltenen Hermeneutiken in ihrem funktionalen Zusammenhang darzustellen, ihre jeweilige spezifische theoretische Aussageleistung herauszuarbeiten und durch die Berücksichtigung der in ihnen verarbeiteten paganen, biblischen und patristischen Traditionen die Art ihrer Synthese und den qualitativen Umschlag gegenüber den vorausgegangenen hermeneutischen Reflexionen zu verfolgen. Damit hoffe ich einen Beitrag zu leisten, der es auch ermöglicht, die ersten Hermeneutiken in produktiven Kontrast zu neueren hermeneutischen Ansätzen zu stellen.

II. HERMENEUTISCH-EXEGETISCHE GRUNDSÄTZE BEI 'HÄRETIKERN' IM 4./5. JAHRHUNDERT

1. DONATISTEN¹: HERMENEUTIK ZUR WIRKLICHKEITSBEWÄLTIGUNG UND IDENTITÄTSFIXIERUNG

Die Abspaltung der Anhänger des Bischofs Donatus zu Beginn des 4. Jh.² von der übrigen Kirche in Afrika leitete eine Entwicklung ein, die in einer Spaltung der afrikanischen Kirche während des gesamten 4. Jh. resultierte³. Der ursprüngliche, das Schisma auslösende Streitfall war die "Unheiligkeit" von christlichen Amtsträgern, die in der Zeit der Verfolgung (bis zum Beginn des 4. Jh.) nicht standhaft geblieben waren, sondern zu sogenannten *traditores* geworden waren, d.h. die Hl. Schrift an die paganen Verfolger ausgeliefert hatten.⁴ Von solchen "Überläufern" vollzogene Taufen waren nach Meinung der radikalen, Martyrien hochschätzenden Donatisten ungültig, nur sie selbst, als die Standhaften, stellten die wahre christliche, getaufte Kirche dar. Daher kreist das Streitgespräch um die Hauptthemen Ekklesiologie und Sakramentenlehre, insbesondere die Taufe.⁵

¹ Ich übergehe hier die Sonderstellung des Tyconius, wozu s. Abschnitt III. Gerade in hermeneutischer Hinsicht arbeitet Tilley 225-272 die Unterschiede zwischen Tyconius und den Donatisten heraus.

² Der eigentliche Beginn des Schismas ist umstritten, s. dazu W.H.C. Frend/K. Clancy, *When did the Donatist schism begin?*, JThS N.S. 28, 1977, 104-109.

³ Nach wie vor die umfassendste Darstellung anhand aller überlieferten Quellen ist P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Bände 4-7, Paris 1912-1923 (unvollendet!). Zu einem aktuellen Forschungsüberblick s. A. Schindler, *Die Theologie der Donatisten und Augustins Reaktion*, in: C.P. Mayer/ K.H. Chelius (Hgg.), *Internationales Symposium über den Stand der Augustinusforschung*, Würzburg 1989, 131-147. Zu der (hier nicht im Vordergrund stehenden) historischen Entwicklung des Donatismus vgl. besonders E. Tengström, *Donatisten und Katholiken. Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung*, Göteborg 1964. Zu Herkunft und Mentalität des Donatismus ist sehr gut der Überblick bei W.H.C. Frend, *Donatismus*, RAC 4, 1957, 128-147.

⁴ Dieser Vorwurf war eine Besonderheit der afrikanischen Kirchenentwicklung, wozu Erklärungsversuche unternommen werden von B. Kriegbaum, *Kirche der Traditoren oder Kirche der Märtyrer*, Innsbruck/Wien 1986, 150-172.

⁵ S. Monceaux 7, 146-188. Eine gute Zusammenfassung der Ekklesiologie der Donatisten im Unterschied zu der daraufhin von Augustin entwickelten enthält R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 2, Leipzig 3 1923, 445-472. (= Ndr. 6 1965). R.B. Eno, *Some nuances in the ecclesiology of the Donatists*, REAug, 18, 1972, 46-50 hebt hervor, daß die Haltung der Donatisten nicht so monolithisch war, wie Augustin glauben lassen möchte; andererseits läßt sich im Verlauf des 4. Jh. eine gewisse Erstarrung der donatistischen Theo-

Da es sich bei dieser Auseinandersetzung um handfeste Kirchen- und Machtpolitik handelte (die meisten afrikanischen Orte hatten einen katholischen *und* einen donatistischen Bischof), die entsprechend durch Invektive und Polemik gekennzeichnet war, finden sich über die bereits erwähnten Themen hinaus wenig allgemeine Reflexionen zu den uns hier interessierenden hermeneutischen Fragen.⁶ Sie spielten indirekt in der Auseinandersetzung aber eine nicht unbedeutende Rolle, nicht zuletzt deshalb, weil manche exponierteren Vertreter und Führer des Donatismus gebildet waren, wie der Advokat Petilianus und der Grammatiker Cresconius. Aus propagandistischen Gründen war die Fähigkeit zu überzeugender Rhetorik wichtig (in Predigten und Rededuellen).⁷

Es gab hermeneutisch-exegetische Divergenzen zwischen Katholiken und Donatisten: Zum einen hatten die Donatisten einen reduzierten Kanon ohne die beiden ersten Esrabücher, die beide damals in der afrikanischen Kirche akzeptiert waren, sowie ohne den Hebräer-Brief und den größten Teil der "Katholischen Briefe"⁸. Dies ist mit ein Grund, weshalb Augustin auch in DC 2,8,13 auf diesen Kanon eingehen muß, um die konsensfähige Grundlage aller hermeneutisch-exegetischen Bemühungen abzustecken. Zum anderen ließ der biblizistische Konservatismus die Donatisten an der alten afrikanischen Übersetzungstradition der lateinischen Bibel, die auf Cyprian zurückging⁹,

logie konstatieren, vgl. W. Wischmeyer, Die Bedeutung des Sukzessionsgedankens für eine theologische Interpretation des donatistischen Streits, ZNTW 70, 1979, 68-85.

6 Die Forschung beschäftigt sich mit diesem Gesichtspunkt bisher kaum; s. die Forschungsüberblicke bzw. neueren Bibliographien bei Schindler, Theologie der Donatisten passim, Kriegbaum 16-43 und J.-L. Maier, Le Dossier du Donatisme, 2 Bde, Berlin 1987/1989, Bd 1, 32-37 und Bd 2, 33-39, obgleich bereits Monceaux 7, 235 feststellte: *Quatre elements principaux se rencontrent ... dans tous ses (sc. Augustins) ouvrages antidonatistes: les textes bibliques et le commentaire de ces textes, la dialectique, les faits historiques et les documents justificatifs, les polémiques personnelles ...* (Kursivierung von mir). Die einzige Ausnahme ist M.A. Tilley, The use of Scripture in Christian North Africa: An examination of Donatist hermeneutics, Diss. Duke University 1989, der die folgenden Erörterungen viel verdanken.

7 Vgl. Monceaux 6, 77. 329-401. Dennoch war ihre Eloquenz eher polemisch und plump, auch verglichen sie Augustin gerne mit einem Sophisten, wegen dessen wesentlich elaborierterer Argumentation, s. Monceaux 6, 38.

8 Vgl. Monceaux 4, 154f. und Frend, Donatist Church 318-320. Insgesamt wurden Fragen des Bibelkanons in der Auseinandersetzung mit den Donatisten aber nicht eigens diskutiert, s. O. Wermelinger, Le canon des Latins au temps de Jérôme et d'Augustin, in: J.-D. Kaestli/O. Wermelinger (Hgg.), Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire, Genf 1984, 179.

9 Vgl. Monceaux 4, 155, der darauf hinweist, daß AD 411 im Konzil von Karthago die unterschiedlichen Fassungen der Bibelzitate der beiden Parteien verglichen wurden, s. Gesta Collat. Carthag. 3, 258 (CCL 149a, 243ff.). Der Kontrast war auch bei der Zitierung der Meinung eines Gegners wichtig, vgl. z.B. Aug. c.Petil. 2,6,12ff. und c.Cresc. 2,17,21ff. Bei der Auseinandersetzung mit Petilianus spielte die Bibelfassung eine besonders zentrale Rolle, vgl. c.Petil. 3,8,9; 3,20,23 und Monceaux 6,39. An einer exegetischen Identifizierungsfrage zeigt J.S. Alexander, A note on the identity of the "Man of God" of 1 Kgs 13 in Gesta Coll. Carth. 3,258, JThS 28, 1977, 109-112, daß die Donatisten AD 411 der von Tertullian repräsentierten Tradition folgten.

festhalten, die oft Textfassungen hatte, die sich von der von Augustin bevorzugten revidierten europäischen Fassung und der späteren Vulgata erheblich unterschieden. In DC 2,15,22ff. geht Augustin deshalb auf die Traktierung der unterschiedlichen (lateinischen) Textfassungen ein, auch im Vergleich zum griechischen oder hebräischen Original.

In der Auseinandersetzung mit den Donatisten will Augustin durch eine angemessene Interpretation bestimmter Bibelstellen zeigen, daß sie so interpretiert die Donatisten selbst widerlegen¹⁰. Dabei bedient er sich der vielfältigen Verfahren, wie sie - in unterschiedlicher Gewichtung - in der katholischen Kirche praktiziert wurden und wie er sie auch alle in DC mit dem Anspruch der Systematisierung anführt: Grammatische und textkritische Analyse, historischer, symbolischer, allegorischer Sinn¹¹.

Dabei fordert Augustin jedoch, daß man in der dogmatischen Auseinandersetzung bevorzugt auf die klaren, eindeutigen Stellen (*aperta*) eingehen solle und nicht so sehr auf die verborgenen, schwerverständlichen (*operta*), die der Interpretation bedürfen. In epist.ad Cath. 24,69¹² macht er darauf aufmerksam, daß man den mystischen Sinn bestimmter Schriftstellen besser "intern", also in einem Kreis von "Gleichgesinnten", erschließen soll, und dies immer nach Maßgabe der eindeutigen, offenen Stellen, um nicht in die Beliebigkeit abzugleiten: *omnia, quae huius modi* (sc. dunkle Bibelstellen) *protuleritis* (sc. die Donatisten), *aut pro nobis sunt aut, ut multum causae nostrae minuam, incertum est pro quibus sint; sed libenter in opertis immoramini, ne fateri aperta cogamini*. Augustin kritisiert hier also nicht die Auslegungsmethode der Donatisten an sich, da diese im Prinzip auch von den Katholiken so praktiziert wird, sondern macht ihnen den Vorwurf der arbiträren Selektion solcher Stellen, die sie zu agitatorischen Zwecken mißbrauchen konnten. Am Ende desselben Kapitels 24,69 demonstriert er dies daran, daß die Donatisten zur Legitimation ihrer Kirche als der wahren auf Cant 1,6 *ubi pascis, ubi cubas? in meridie* (in *meridie* übersetzten die Donatisten mit "im Süden, also in Afrika") zurückgriffen; wenn sie jedoch im Norden wohnten, würden sie wohl auf Ps 47,3 (*montes ... latera aquilonis*) zurückgreifen, wenn im Westen, dann auf Ps 57,5 (*super occasum*): Solche willkürliche Auswahl sei allen Häretikern eigen.

Gerade an der zentralen Interpretation von Cant 1,6 wird das im Grunde durchaus mit der allgemeinen Exegesepraxis kompatible Verfahren der Donatisten deutlich¹³: Sie änderten die Interpunktion des Textes, lasen also

10 Vgl. c.Petil. 2,1.

11 Vgl. Monceaux 7, 235.

12 Es war lange umstritten, ob tatsächlich Augustin der Verfasser dieses Schreibens war, s. den Forschungsüberblick bei G. Finaert/Y.M.-J. Congar, *Traité anti-donatistes* 1, BA 28, Paris 1963, 485-494. Sie kommen 493f. zu dem Schluß, daß das Werk (eventuell mit redaktionellen Eingriffen einer späteren Überarbeitung durch einen Dritten) von Augustin stammt und etwa AD 401/402 abgefaßt wurde.

13 Davon unbenommen ist das Unvermögen mancher Donatisten, die jeweiligen Bibelstellen sorgfältig auszulegen anstatt sie nur aneinanderzureihen, wie es z.B. der Donatist

statt *ubi pascis, ubi cubas in meridie?* vielmehr *ubi pascis, ubi cubas? in meridie*. Der Sprecherwechsel implizierte eine Antwort der Kirche selbst auf die Frage, wo die wahre Kirche ihren Sitz habe, wobei *meridies* nicht als "Mittag", sondern als "Süden", nämlich Afrika, verstanden wurde. Der Streit um die korrekte Interpretation eines Textes und des davon abhängigen Verständnisses bestimmte die exegetische Auseinandersetzung der Kirche seit jeher, gerade auch unter den orthodoxen Gelehrten¹⁴.

Augustin nimmt in epist.ad Cath. 16,40 (CSEL 52, 283-285) zu der Interpretation von Cant 1,6 durch die Donatisten Stellung, was er auch ib. 19,51 (ib. 298f.) und 24,69 (ib. 315f.) aufgreift. Im ersten Argument insistiert Augustin auf der Unveränderbarkeit der Interpunktion,¹⁵ man dürfte nicht lesen: ... *ubi cubas? in meridie*, was die Donatisten dann mit Afrika als der Weide und Ruhestätte der Kirche identifizieren. Zweitens kritisiert Augustin die Identifikation von 'Süden, Mittag' mit Afrika, was nicht zwingend sei, da dafür (sogar viel besser) die Gegend von Byzacium und Tripolis (Ägypten) passe. Drittens spielt Augustin andere Bibelstellen gegen diese aus. Er machte schon zuvor den Donatisten zum Vorwurf, daß sie nur diesen einen Beleg für diese herausinterpretierte Aussage hätten, er kritisiert die damit einhergehende Willkür der Selektion, die er durch entsprechende Bibelbelege für eine denkbare Kirche im Norden (Ps 47,3) oder im Westen (Ps 67,5) ad absurdum führt¹⁶. Augustin recurriert hier indirekt auf einen z.B. in DC 2,6,8,15 bezeichneten hermeneutischen Grundsatz, daß in der Hl. Schrift an verschiedenen Stellen (eventuell in abgestufter Deutlichkeit) dasselbe gesagt wird. Der von Augustin in DC 2,9,14,30ff. geforderten Erstbeschäftigung mit klaren, eindeutigen Bibelstellen durch den Bibel lesenden Anfänger entspricht der in der antihäretischen Auseinandersetzung geäußerte

Fulgentius größtenteils tut, s. Monceaux 6, 230f., zu seiner "symbolischen" Hohelied-Auslegung ib. 227. Augustin macht Petilianus öfter den Vorwurf der inhaltsleeren Geschwätzigkeit, c.Petil. 2,21,48; 101,223; 3,13,14; 17,20; 21,24; 27,32; 41,50; s. Monceaux 6, 84.

¹⁴ Vgl. die Ausführungen von H. Rahner, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964, 177-235 zu Io 7,37f., wo in der Auseinandersetzung zwischen Alexandrinern und Antiochenern ebenfalls die Interpunktion strittig war. Auch Rufin bittet im Vorwort zu seiner Übersetzung von Origenes, *De principiis* (Orig. princ. 1 praef. Ruf. 4) darum, daß man seinen Text bei der Abschrift korrekt abtrennen und interpungieren möge, um die Verständnisschwierigkeiten der übersetzten Schrift nicht zu vergrößern. Vgl. zur Interpunktion als exegetischer Aufgabe auch Aug. DC 2,2,2ff. und allgemein H. Hunger, Interpunktion, LAW, Zürich/München 1965 (u.ö.) 1388f. und ders., Schrift, ib. 2726-2734 mit Literatur.

¹⁵ Ganz in Übereinstimmung mit Tyconius, LR 73,18f. Dieser interpretiert den Vers im folgenden ausführlich, wobei er die drohende Enthüllung der Sünder stark betont (LR 74,25 *ut in tempore suo detegatur impietas*), jedoch ganz undonatistisch ausweitet: *utraque autem pars* (sc. *Aquilo et meridies*) *in toto mundo* (LR 75,5f.). Tyconius nimmt damit implizit Stellung gegen die donatistische Exegese des Verses, die ihm sicher bekannt war. Nicht typisch donatistisch ist auch, daß er die Spannung der Kirche zwischen dem Jetzt und der zukünftigen eschatologischen Vollendung herausarbeitet, vgl. Bright 182f.

¹⁶ Weitere Belege im übrigen Oeuvre Augustins mit analogen Gedankengängen zu diesem Problemkreis finden sich in G. Finaert/ Y.M.-J. Congar, *Traité Anti-Donatistes* I, 747f.

Grundsatz, nur mit klaren Bibelstellen gegenüber theologischen Gegnern zu argumentieren (vgl. z.B. auch epist.ad Cath. 5,8).

Generell kennzeichnet die donatistische Schriftauffassung zwei Gesichtspunkte:

Zum einen betonten sie die Sakramentalität der Bibel als *Gegenstand*, die als Wort Gottes Jesus Christus selbst repräsentierte.¹⁷ Damit einher ging eine Feindlichkeit gegenüber der klassischen Tradition und Kultur, man findet in den überlieferten donatistischen Werken (wie von Petilian, Emeritus) fast keine klassischen Zitate.¹⁸ In der *Passio Marculi* (PL 8,760f.) wird betont, der Christ solle die *falsa saecularis scientiae dignitas* verachten. Die Predigt und die Lektüre der Hl. Schrift bewirkt beim Lesen bzw. Vortragen eine Übertragung des Hl. Geistes¹⁹.

Zum anderen korrespondierte dazu eine Bevorzugung des Literalsinns und der Typologie beim donatistischen Schriftverständnis, womit es in der afrikanischen Tradition von Cyprian von Karthago und Tertullian stand²⁰. Die Allegorese (im Anschluß an die Tradition des Origenes) ist bei den Donatisten dagegen sehr selten. Besonders charakteristisch im Unterschied zur Position der katholischen Kirche war hierbei, daß nicht nur typologische Beziehungen vom AT auf das NT, oder vom NT auf das Eschaton gesehen wurden, sondern eschatologische Aussagen der Bibel auch als relevant *für die Gegenwart des individuellen Christen* angesehen wurden, z.B. bei der Exegese von Mt 13,24-30 (Trennung von Weizen und Unkraut), die nach donatistischer Auffassung bereits in der gegenwärtigen Kirche vollzogen werden mußte, während die katholische Interpretation den eschatologischen Aufschub bevorzugte²¹.

Der donatistische Bibelumgang kann nicht ausschließlich charismatisch genannt werden. Zur Eruierung des Literalsinns griffen sie durchaus auf grammatisch-philologische Hilfsmittel zurück: Im Anschluß an Cyprian (z.B.

17 Hierin durchaus in Übereinstimmung mit Optatus und Augustin, die daraus aber nicht so radikale Konsequenzen zogen, s. Kriegbaum 157-165.

18 Vgl. W.H.C. Frend, *The Donatist Church*, Oxford 1952, 327 und Ders., *Donatismus* 142. 146.

19 Frend, *The Donatist Church* 320. Diese Züge finden sich auch bei "charismatischen" Bewegungen wie dem Mönchtum und dem Priszillianismus, s.o. IV 2.2. Auch Cyprian geht von einer unmittelbaren Geistesinspiration (z.B. in Visionen und Träumen) aus, z.B. epist. 66,10; mortal. 19.

20 S. hierzu Tilley 362ff.

21 S. Tilley 261, die auch die interpretatorisch-hermeneutische Zwischenstellung des Tyconius in LR 29,29-31,5 bemerkt; vgl. *Gesta Collat.Carthag.* 1,18.55 (CCL 149a,69.83). Daher war die Hoffnung der Donatisten auch nicht eschatologisch ausgerichtet, sondern sie hofften auf eine unmittelbare Einsicht der weltlichen Macht, ihre Kirche als die wahre anzuerkennen. Ihre Mentalität als 'verfolgte Märtyrer' war somit auch nicht eigentlich apokalyptisch, sie faßten ihre Auseinandersetzungen nicht als heilsgeschichtlichen Endkampf auf, sondern erstrebten eine innergeschichtliche Praktizierung bzw. Umsetzung ihrer Ziele. Dazu instruktiv ist A. Schindler, *Quelques remarques sur l'attitude des Donatistes envers le temps*, in: *Le temps Chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age, III^e-XII^e siècles*, Paris 1984, 143-147.

epist. 69,2) erklärten sie eine Bibelstelle mit Hilfe einer anderen (vgl. z.B. Gesta Collat. Carthag. 3,258, CCL 149a, 243ff.)²². Sie änderten den Text zum Teil und verschoben Sinnverbindungen und -zusammenhänge durch die Änderung der Interpunktion²³. Auch grammatikalische Kategorien wie Numerus, Genus und Tempus wurden berücksichtigt²⁴.

Das Schriftverständnis wurde nicht von dogmatischen Spekulationen geleitet, sondern sollte dem pragmatischen Lebensvollzug dienlich sein, wobei als Vorbild das Verhalten der Märtyrer diente, die die Befehle der Bibel wörtlich und bis zum letzten befolgten. Die Selbstidentifikation der Donatisten mit den Verfolgten in einer Welt von verdamnten Verfolgern führte zu einer doppelten hermeneutischen "Wirklichkeitsbewältigung" durch die Donatisten: Einerseits mußte die Bibel unmittelbar und real gegenwärtig als Vorschriftensammlung für die Verfolgten dienen, andererseits bedurfte es, nach dem Ende der Verfolgungen durch die pagane Obrigkeit, der Schaffung von "Ersatzverfolgern", den katholischen Christen, die damit als nicht der wahren Kirche zugehörig angesehen und mit den (bereits in der Bibel genannten) Gegnern identifiziert wurden²⁵. Da die Christen selbst in der Bibelauslegung natürlich versierter waren als die vormaligen heidnischen Gegner, bedurfte es nun seitens der Donatisten in dieser Hinsicht ebenfalls größerer Anstrengungen.

So spielte schon die Textfassung der Bibel eine entscheidende Rolle, was Augustin in der Auseinandersetzung mit Petilianus ausführlich anhand von Einzelstellen darlegt, wobei er seinem Gegner den Vorwurf der ungenauen Zitation macht²⁶. Wie aus den überlieferten Passagen ersichtlich ist, lehnten die Donatisten eine weite allegorisch-symbolische oder metaphorische Ausdeutung der Hl. Schrift ab²⁷ und huldigten dagegen (wie die Orthodoxen teilweise auch) der typologischen Auslegung (*figurata*). Auch hier waren widersprüchliche Auslegungsergebnisse und Usurpationen zugunsten der eigenen Meinung nicht immer zu vermeiden; vgl. Aug. epist.ad Cath. 5,9 *sic et illa interim seponenda sunt, quae obscure posita et figurarum (= τύποι) velaminibus involuta et secundum nos et secundum illos possunt interpretari. est quidem acu-*

²² Analog zu dem im paganen Bereich als *Homerum ex Homero* bekannten Prinzip, wozu auch Aug. DC 2,9,14.

²³ S. Tilley 203-205. 366, was die Donatisten bei ihren katholischen Gegnern als Verfahren aber gar nicht schätzten.

²⁴ S. Tilley 374, was auch für Tyconius gilt.

²⁵ S. Tilley 372-375; vgl. Kriegbaum 157, der die *traditio* als Ersatzvergehen deutet, da in Afrika die Verfolgungen nie so blutig waren wie im Osten.

²⁶ Die Stellen sind aufgeführt in G. Finaert/B. Quinot, *Taités anti-donatistes* 3, Paris 1967, BA 30, 773-776.

²⁷ Cresconius warf Augustin in seiner eigenen Prosa einen zu üppigen Metapherngebrauch vor, was F. Weißengruber, *Augustins Wertung von Grammatik und Rhetorik im Traktat Contra Cresconium*, *Hermes* 105, 1977, 101-124, hier 111-114, mit dem entsprechenden Grundsatz der paganen Rhetoriktradition (Abneigung gegen zuviele Metaphern in der Prosa) erklärt; Augustin wies diesen Vorwurf mit dem Hinweis auf die z.T. ebenfalls metaphorische Sprache der Bibel zurück (c. Cresc. 3,78,89).

*torum hominum diiudicare atque discernere*²⁸, *quis ea probabilius interprete-tur* ... Im folgenden erörtert Augustin dies am Beispiel des typologischen Verständnisses der Arche Noah²⁹, worauf hier zur Illustration der unterschiedlichen hermeneutischen Haltung von Donatisten und Katholiken kurz eingegangen sei. Einig sind sich beide, daß die Arche die christliche Kirche präfiguriert (ib.: ... *per arcam Noe ... ecclesiam fuisse figuratam* ...), denn dies basiert nicht auf menschlicher Erfindung (*humani ingenii coniectura*), sondern ist biblisch belegbar: 1 Pt 3,20f. ... *in diebus Noe cum fabricaretur arca, in qua pauci id est octo animae salvae factae sunt per aquam, (21) quod et vos nunc similis formae salvos facit baptisma* ...

Darüberhinaus lassen sich dann Einzelpunkte der alttestamentlichen Erzählung von der Arche Noah, wenn sie einmal in einen typologischen Auslegungsmechanismus eingebunden worden ist, ebenfalls typologisch auf die christliche Gegenwart beziehen. Bei diesem interpretatorischen 'Überschuß' bzw. im Prinzip unausschöpfbaren typologischen Anknüpfungspotential der Erzählung führt die Gefahr willkürlicher bzw. die Möglichkeit grenzenloser Auslegung leicht in die Aporie: ib. *similiter et ipsi* (sc. *donatistae*) *aliquid obscure vel ambigue*³⁰ *positum si pro sua sententia interpretentur, si nobis pateat aliud inde dicere quod pro nobis sonat, quis erit finis?* Im folgenden demonstriert Augustin, daß die Katholiken mit genau demselben Recht oder sogar mit mehr Wahrscheinlichkeit solche Auslegungssupplierungen vornehmen könnten: ib. *neque enim absurde dicitur aut non etiam multo probabilius per bitumen ... significatam esse caritatem* ... Denn diese Auslegungsrichtung kann durch eine analoge Bibelstelle gestützt werden und entspricht der allgemeinen hermeneutischen Grundmaxime Augustins und der Orthodoxen, daß die Bibel immer von *spes* und *caritas* spricht (DC 2,31 ... *inveniuntur illa omnia quae continent fidem moresque vivendi, spem scilicet atque caritatem*); aus diesen beiden Gründen kommt Augustin zu dem Anspruch *multo probabilius*. An anderer Stelle hatte der Grammatiker Cresconius Augustin sprachliche Unkenntnis vorgeworfen, da sein Gebrauch des Komparativs *probabilius* unkorrekt sei bzw. indirekt zugebe, daß die Meinung der Donatisten dann zumin-

28 Diese Forderung findet sich z.B. auch bei Tyconius und Cassian, s. Kapitel III 2.1 und IV 2.2. Augustin spielt hier auf den Begriff der *discretio* an, der neben seiner philosophischen Bedeutung (Unterscheidung von wahr und falsch) in der paganen Grammatik als Terminus technicus eingebürgert war, etwa in der Bedeutung von *significatio*, *explanatio*, vgl. z.B. die Definition bei Diom. gramm. 1,436,23 *discretio est confusarum significationum per plana significatio* (weitere Stellen TLL 5 [1909-1934], 1349-1353, hier 1350,52-63).

29 Wozu allgemein s. Fr. Schmidtke, Arche, RAC 1, 1950, 597-602.

30 Dies sind die beiden zentralen Begriffe, mit denen Augustin (in christlicher Tradition stehend) die Ausdrucksweise der Bibel bezeichnet und deren möglichst eindeutiges Verständnis er in DC 2 (*signa ignota*) und DC 3 (*signa ambigua*) gewährleisten will. Diese Problematik klingt auch in der Forderung nach dem 'richtigen' Verständnis einer Metapher an, s. c.Cresc. 3,78,89 (da Gott im AT als mit Flügeln und Pfeilen ausgestattet beschrieben ist, sei er noch lange nicht mit Cupido zu identifizieren).

dest *probabile* sei³¹. Während der dortige theologische Zusammenhang uns hier nicht interessieren soll, ist für die oben zitierte Stelle damit ein wichtiger Aspekt gewonnen: Auch Typologie bewegt sich nur in relativen Graden der Verbindlichkeit oder der Glaubhaftigkeit, abhängig vom jeweiligen (dogmatisch-ekklesiologischen) Normenhorizont. Ist dieser nicht von beiden Seiten im Konsens etabliert, führt typologische Schriftauslegung ad absurdum. Daher bekräftigt Augustin logischerweise am Ende dieses Abschnittes nochmals seine Forderung, sich in antihäretischen Streitigkeiten auf offensichtliche, eindeutige Bibelstellen (*apertum*) zu beschränken. Es ist das Verdienst Augustins - worin er, soweit wir anhand des Überlieferten sehen können, über seine Gegner hinausgeht -, diese Relativität der typologischen Deutung erkannt zu haben und bewußt mit ihr umzugehen, was er in DC auch theoretisch reflektiert und fixiert.

2. MANICHÄER: HERMENEUTIK ZUM ZWECK DER USURPATION DES 'MYTHOS' BIBEL¹

Da Augustin neun Jahre lang (373-382) ein überzeugter Anhänger der Sekte der Manichäer war, kannte er deren Argumentationsweisen und -material sehr gut; auch ist von einer Beeinflussung seines Denkens und einer auch indirekten Auseinandersetzung mit ihnen bei Augustin immer auszugehen². Für den Westen stellt Augustin eine wichtige Quelle für das manichäische Denkgebäude dar³, der Vergleich mit syrisch-koptischem Material erweist die Glaubwürdigkeit seiner diesbezüglichen Äußerungen⁴.

Papyrusfunde vom Beginn der 70er Jahre dieses Jahrhunderts haben der Manichäismus-Forschung neuen Auftrieb gegeben, insbesondere der Kölner Mani-Kodex⁵. Neben der Kenntnis weiterer Textquellen für den Manichäismus

³¹ Zur Behandlung der Stelle Aug. c.Pet. 1,21,23 (schildert seine Verteidigung gegen diesen Vorwurf des Cresconius) s. Weißengruber 107f.

¹ Das hier berücksichtigte Material stammt überwiegend aus Augustin, da er eine der wesentlichen Quellen für unsere Kenntnis des Manichäismus im Westen darstellt. Im Rahmen unserer Fragestellung interessiert nur die hermeneutisch-exegetische Haltung der Manichäer gegenüber der Bibel. Ein Vergleich mit der ebenfalls literalen Exegese ihrer eigenen Mythen durch die Manichäer kann hier nicht geleistet werden, wozu s. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia* 169-175.

² Vgl. Mayer, *Die antimanichäischen Schriften Augustins*, hier 280, was besonders für die *Confessiones* und *De doctrina christiana* gilt. Auch sein exegetischer Standpunkt war teilweise von antihäretischen Erwägungen bestimmt; so muß Augustin zur Stützung seiner Argumente gegen Donatisten und Manichäer die Wahrheit von Gal 2,11-14 gegen Hieronymus aufrechterhalten, s. Cole-Turner, bes. 157ff. und 162ff.

³ Vgl. Walter, hier Bd. 1, 18; 107 und Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China* 117ff.

⁴ S. dieses Urteil bei Böhlig, *Die Bibel bei den Manichäern* 74, der sich hauptsächlich mit ägyptischen Originalquellen beschäftigt, und Decret, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique Romaine* 9 (mit Anm. 2) ff.

⁵ Vgl. G. Widengren, *Der Manichäismus. Kurzgefaßte Geschichte der Problemforschung*, in: FS H. Jonas, Göttingen 1978, 278-315, der darauf hinweist, daß die Quellen-

im Ostteil des Reiches wurde hierdurch vor allem klar, daß Mani nicht lediglich, wie teilweise angenommen⁶, mit dem Christentum in einer nur spärlichen Beziehung stand⁷. Auch übte Marcion mit seinem Dokerismus und mit seinen bibelexegetischen Kriterien (besonders der nahezu völligen Ablehnung der Allegorese und der Reduzierung des christlichen Kanons) großen Einfluß auf die Manichäer aus⁸. Insgesamt ist die Sprache und Vorstellungswelt der manichäischen Schriften stark von (Teilen) der Bibel geprägt⁹, auch die Deutung bestimmter religiöser Begriffe geht auf die NT-Tradition zurück¹⁰. Die Papyrusfunde von 1930 in Medinet Madi erwiesen den hermeneutischen Anspruch der Manichäer in bezug auf die Bibel in ihrer Katechese.¹¹

In unserem Zusammenhang sollen die Quellen zum östlichen Manichäismus nur eine marginale Rolle spielen, da hier bibelexegetischen Fragestellungen nur wenig reflektiert werden und da zum anderen Augustin sich hauptsächlich mit den Positionen der ihn umgebenden Manichäer¹² auseinandersetzte. Besondere Aufmerksamkeit soll hier vor allem dem ersten Schriftkommentar Augustins überhaupt gewidmet werden, der sich zugleich gegen die Manichäer richtet und AD 388/9 in Thagaste entstand: *De genesi contra Manichaeos libri duo*. In vielem hat dieser Kommentar exemplarischen Stellenwert, und einige der hermeneutischen Termini technici Augustins finden

funde noch nicht abgeschlossen und nicht abschließend ausgewertet sind, und in Lieu, Manichaeism in Mesopotamia 87-89 den Forschungsbericht von D. Montserrat über die Funde in Kellis. Eine nützliche und umfangreiche Literaturliste zu den verschiedensprachigen Quellen zum Manichäismus findet sich bei Feldmann, Die Epistula Fundamenti der nordafrikanischen Manichäer 135ff. Einen Überblick über die Textfunde zum Manichäismus im 20. Jh. gibt Ries, Études Manichéennes 209-238.

⁶ Vgl. z.B. Bruckner, Faustus von Mileve 2.

⁷ So kommt A. Böhlig, The New Testament and the concept of the Manichean myth, in: FS R. McL. Wilson, Edinburgh 1983, 90-104 zu dem Ergebnis, daß Mani neben dem Buddhismus und dualistischen persischen Mythen auch mit einem gnostisch beeinflussten jüdischen Christentum in Berührung gekommen war. Hauptsächlich letzterem verdankt sich nach Böhlig 101 die zentrale Vorstellung des manichäischen Mythos von einem inkarnierten Sohn als Schöpfer und Erlöser, durch dessen Erkenntnis man zum Vater gelangt.

⁸ Vgl. dazu L. Koenen, Augustine and Manichaeism in the light of the Cologne Mani Codex, Illinois Classical Studies 3, 1978, 154-195, hier 190-193; L. Rougier, La critique biblique dans l'antiquité: Marcion et Fauste de Mileve, Paris 1958, 1-16 und H.J.W. Drijvers, Marcion's reading of Gal. 4,8. Philosophical background and influence on Manichaeism, in: Papers J.P. Asmussen, Leiden 1988, 339-348.

⁹ Vgl. Böhlig, Bibel passim.

¹⁰ A. Böhlig, Ja und Amen in manichäischer Deutung, ZPE 58, 1985, 59-70, hier 69 kommt zu dem Ergebnis, daß die aktive Auffassung des religiös-liturgischen "Ja" und die passive Antwort des "Amen" bei den Manichäern sich aus dem NT ableiten läßt. Böhlig, Bibel 33 führt auch aus, daß die Manichäer die katholische Vorstellung (z.B. Orig. princ. 1 praef. 1) übernommen haben, daß Jesus Christus durch den Mund des Apostels in der Bibel zu den Lesern spricht.

¹¹ Vgl. Ries, Études manichéennes 127 und G. Wenning, Der Einfluß des Manichäismus und des Ambrosius auf die Hermeneutik Augustins, REAug 36, 1990, 80-90, hier 80f.

¹² Bei den afrikanischen Manichäern handelt es sich nicht um eine Sondersekte dieser Häresie, wie vor allem Decret, Aspects du manichéisme 9-13 anhand der Quellen gezeigt hat.

sich hier, verbunden mit grundsätzlichen hermeneutischen Reflexionen und Erkenntnissen, zum ersten Mal¹³. Neben der erstmaligen Reflexion und Praktizierung exegetisch-hermeneutischer Kriterien wird anhand dieses Kommentars auch deutlich, daß Augustins Konstituierung einer eigenen Auslegungshaltung stark durch die entsprechende Kritik der Manichäer beeinflusst wurde.

Die andere wichtige Quelle in diesem Zusammenhang stellt Augustins umfängliches Werk *Contra Faustum* (entstanden 397-400 AD) dar, zum einen, da Faustus als erster westlicher Manichäer (im Anschluß an Adimantus) systematisch die katholische Praxis der Bibelauslegung in Frage stellte und aufgrund seiner besonders gründlichen Bibellektüre scharfsinnig mit Hilfe der Hl. Schrift argumentieren konnte, weshalb Augustin auch besondere Anstrengungen unternehmen mußte, um ihn zu widerlegen¹⁴. Zum anderen praktiziert Augustin in c.Faust. seine Thesen aus dem ersten Teil von DC im Zuge dieser Widerlegung¹⁵. Insgesamt ist von einer sehr intensiven und nachhaltigen Beeinflussung gerade von Augustins hermeneutischen Grundsätzen durch die Manichäer auszugehen¹⁶.

Die Auslegungspraxis¹⁷ der Manichäer wird dominiert bzw. festgelegt durch den verpflichtenden Rückbezug auf ihren Gründer Mani und dessen Lehren¹⁸. Diese bilden ihren *hermeneutischen Normenhorizont*, wobei für die Auslegung besonders die Gesichtspunkte Dualismus, kosmologische Kämpfe,

13 Vgl. die hierfür zentrale Arbeit von Walter aus dem Jahre 1972, 149ff., die in der Forschung bisher zu wenig berücksichtigt wurde.

14 Vgl. Bruckner 35. 62 und Mayer, Die antimanichäischen Schriften 301.

15 Vgl. Mayer, Die antimanichäischen Schriften 302 und Basevi, bes. 141-192 und 255-284.

16 Nur am Rande sei vermerkt, daß sie ihm wohl auch (wenngleich in geringerem Umfang) Anstöße zu einigen theologischen Gedankenentwicklungen gegeben haben, wie zu seiner Auffassung vom freien Willen, vgl. Koenen 154, oder die manichäische Vorstellung (Faustus) von der Taufe als der zweiten Geburt des Menschen, was u.U. die Erbsündelehre Augustins mitangeregt hat, s. Bruckner 26. Ex negativo beeinflussten sie auch die Entwicklung von Augustins Christologie, die in seiner antimanichäischen Auseinandersetzung einen großen Platz einnahm, wozu jüngst, mit älterer Literatur, A. Viciano, *Aspects christologiques du "Corpus Paulinum" dans la controverse antimanichéenne de S. Augustin*, in: FS J. Ries, Louvain 1991, 379-389.

17 Neben der bereits genannten Literatur ist hierzu immer noch lesenswert F. Trechsel, *Über den Kanon, die Kritik und Exegese der Manichäer. Ein historisch-kritischer Versuch*, Bern 1832 sowie jüngst die Zusammenfassung von M. Tardieu, *Principes de l'exégèse manichéenne du Nouveau Testament*, in: Ders. (Hg.), *Les règles de l'interprétation*, Paris 1987, 123-146, der aber die Arbeiten von Bruckner und Walter nicht zu kennen scheint. Vgl. auch die Forschungsüberblicke vom 16. bis 20. Jh. bei J. Ries, *La bible chez s. Augustin et chez les Manichéens*, REAug 7, 1961, 231-243; 9, 1963, 201-215; 10, 1964, 309-329 (=Ders., *Les études manichéennes. Des controverses de la Réforme aux découvertes du XXe siècle*, Louvain-la-Neuve 1988, 125-207).

18 Dazu ein knapper Überblick bei S. Runciman, *Häresie und Christentum. Der mittelalterliche Manichäismus*, München 1988 (= Übers. d. engl. Originals: *The medieval manichee. A study of the Christian dualist heresy*, Cambridge 1947), 27-31 sowie besonders Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*.

materialistische Weltanschauung und Docketismus zum Tragen kommen¹⁹. Mani als der verheißene Paraklet²⁰ gibt der Schrift die letzte, endgültige, nicht mehr veränderbare Sinndeutung. Ihm ist die wahre Erkenntnis über den Sinn und Gehalt der Hl. Schrift geoffenbart worden, weswegen er den Anspruch auf die einzig wahre Bibelexegese erheben kann. Die Weitergabe dieser Offenbarung ist wieder Offenbarung und bedeutet das geschichtliche Weiterwirken des Parakleten. Implizit mag Augustin im Prolog von DC gegen die Charismatiker (s.o. Kapitel IV 2.2.) auch an den Absolutheitsanspruch gedacht haben, den die Manichäer Mani und Adimantus zugestanden. Es ist dort aber ganz allgemein formuliert, und auch c. Faust. 33,16-18, wo Augustin die Identität Manis mit dem Parakleten bestreitet, gibt keine explizite hermeneutische Kritik²¹.

Insgesamt gibt es für die Manichäer vier exegetische Autoritäten, nämlich Jesus Christus, Paulus, Mani und Adda (= Adimantus), die alle gleichberechtigt nebeneinanderstehen, und nach ihnen kann kein gleichwertiger mehr kommen²². Der Manichäismus verlängert also die biblischen Autoritäten durch die manichäischen Lehrer und Interpretatoren Mani und Adimantus, denen die inhaltliche Auslegung der Bibel unterworfen wird. Dadurch wird nicht nur ein sehr starrer dogmatischer Bezugsrahmen für die Auslegung abgesteckt (dies könnte dem Vorgehen der orthodoxen Kirche strukturell noch vergleichbar sein), sondern dieser Bezugsrahmen oder Normenhorizont konstituiert sich eben nicht aus der Hl. Schrift allein, sondern wird durch zusätzlich geoffenbarte manichäische Lehren *ergänzt* bzw. *diese werden dem biblischen Verständnis sogar vorgeschaltet*, die zugleich den Anspruch haben, über bzw. unzeitlich das Auslegungsverhalten aller nachfolgenden Gläubigen festzulegen. Hier liegt auch der wesentlichste und fundamentale Unterschied zum hermeneutischen Ansatz Augustins: Bedingt durch seinen sprachlichen Skeptizismus und seine (neuplatonische) Ontologie, die sein Schriftverständnis be-

19 Vgl. Walter 80, der zusammenfassend von der "Autorität eines mythologischen Dogmas" spricht.

20 Dies wurde mit dem NT (Io 14-16) begründet, zum Beispiel Io 15,26 (Jesus sendet den Jüngern den Parakleten vom Vater); Io 16,7f., vgl. Walter 22-27. 78 und Koenen 167-176. Deshalb erklärten die Manichäer auch die Apostelgeschichte für unecht, da dort die Ankunft des Parakleten als bereits stattgefunden geschildert wird, vgl. Bruckner 30ff. Gegen diese Vorstellung wendet sich Augustin in c. Faust. 33,16-18, wobei er zuerst auf den für die Manichäer charakteristischen Zwiespalt aufmerksam macht, daß sie einerseits die Evangelien für unauthentisch und interpoliert halten, andererseits aber mit diesen Texten die Autorität ihres Lehrers Mani stützen wollen. Als zweites führt Augustin zur Widerlegung hier weitere Bibelstellen an, aus denen deutlich wird, daß der Paraklet als der Hl. Geist angesehen werden muß, der bereits über die Jünger kam.

21 Dennoch geht Swearingen 194 zu weit, wenn sie die Manichäer als Adressaten des Prologs völlig ausschließt. Ebenso wie die allgemeine Formulierung bei Augustin bietet auch die Argumentation Swearingens keinen Anhaltspunkt. Sie hebt hervor, daß Augustin gegen das manichäische Mimesis-Konzept für die Bibel ein Zeichenkonzept stellt. Zumindest implizit bedeutet dies aber genau eine Stellungnahme gegen die Manichäer, was Swearingen 202 auch selbst feststellt.

22 Vgl. Koenen 167-176 und Aug. conf. 5,5,8 sowie c. Fel. 1,9 u.ö. (Mani als Paraklet).

stimmen und relativieren, schreibt er der Erkenntnis durch die Bibel keine vollkommene, absolute Wertigkeit zu, da auch diese Erkenntnis in der Gegenwart nur vorläufig und zeitlich begrenzt sein kann. Er betont die *geschichtliche Gebundenheit der hermeneutischen Situation*, die vorläufig ist und damit eine *offene Verweisstruktur* besitzt²³.

Entscheidend ist hierbei vor allem die Vermittlerfunktion der Sprache, die nach Augustin keinen Selbstwert hat, und daß der Mensch nach dem Sündenfall der vollkommenen Erkenntnis in dieser Welt nicht teilhaftig werden kann²⁴, da seine Seele nicht Gott gleich ist, vgl. gen.c.Manich. 2,8,11 (PL 34,202). Die Sprache der Hl. Schrift kommt dieser *condicio humana* aber entgegen, und durch den dialektischen Prozeß von Erkenntnis und Verhüllung vermag sie Erkenntnisprozesse im Menschen auszulösen, die aber nie abgeschlossen sein werden; vgl. z.B. gen.c.Manich. 2,10,13 (PL 34,203) *et hoc nomen* (sc. Sion) *in scripturarum allegoriis ad spiritualia intelligenda saepe transfertur ... utique locos istos terrarum, quamvis secundum historiam in terra inveniuntur, spiritualiter cogit intellegi*; ib. 2,1,1 (PL 34,195) *... quia universi saeculi a capite usque ad finem quasi brevis quaedam imago in his diebus septem figurata est. ... quae omnis narratio non aperte sed figurate explicatur, ut exerceat mentes quaerentium veritatem, et spirituali negotio a negotiis carnalibus avocet*; ib. 2,2,3 (PL 34,197) *... plures enim quaestiones in hoc sermone proponunt, qui diligentia pia quaerunt, quam isti miseri atque impii* (sc. Manichaei): *sed hoc interest, quod illi quaerunt, ut inveniant, isti nihil laborant, nisi non invenire quod quaerunt. ... ut omnes istas figuras rerum secundum catholicam fidem ... explicemus, non praeiudicantes meliori diligentiorique tractatui, sive per nos, sive per alios quibus Dominus revelare dignatur.*

Die "Vorschaltung" der manichäischen Lehren vor den Zugang zu bzw. den Umgang mit der Hl. Schrift hat zur Folge, daß im Gegensatz zu der orthodoxen, auch von Augustin vertretenen Haltung sowohl die absolute Autorität und Irrtumslosigkeit wie auch die Authentizität der Bibel angefochten werden. Generell stellt die Bibel nach dem religiösen Verständnis der Manichäer nicht den Gegenstand der Erklärung, sondern das *Mittel der Deutung* (nämlich ihrer mythisch-kosmologischen Lehren²⁵) dar.

Das Alte Testament mit seinen z.T. als grausam empfundenen Gesetzesvorschriften, mit teilweise in sich oder im Vergleich zum Neuen Testament widersprüchlichen²⁶ oder anstößigen²⁷ Aussagen wurde grundsätzlich abge-

23 Dies als Fazit bei Walter 209-211, der im Verlauf seiner Untersuchung überzeugend deutlich macht, daß hierfür bei Augustin Theologie, Erkenntnistheorie und Ontologie zusammenkommen.

24 Stellen zu beidem bei Walter 141-144.

25 Diese Mythen haben die Aufgabe, die Welt narrativ unter Verwendung von Personen zu erklären. Dieses Feld ist noch keineswegs hinlänglich erforscht, vgl. Decret, Aspects du Manichéisme 185-324.

26 Adimantus schrieb, ähnlich wie Markion, sogenannte Antithesen, die Augustin in *Contra Adimantum* (AD 394) zu widerlegen sucht, vgl. Mayer, Antimanich. Schriften 294

lehnt, obgleich die Manichäer einzelne Stellen aus Jesaja und dem Psalter in ihrer Argumentation gebrauchen²⁸. Damit einher geht im Wesentlichen eine Ablehnung der allegorischen Auslegung der Bibel, welche die 'Anstößigkeit' gerade von AT-Stellen mildern oder beseitigen könnte.

Auch Markion lehnte ebenso wie das Alte Testament die Allegorese ab und verlegte sich auf die grammatikalisch-literale Exegese mit textkritischen Fragestellungen.²⁹ In dieser Methode konvergierte er z.T. im Verfahren mit den Orthodoxen, wenngleich auch nicht im Resultat: Z.B. änderte er im Sinne seines Doketismus (Jesus als "Geist") die Interpunktion in Lc 24,39, vgl. Tert. adv. Marc. 4,43,7 *vult (sc. Marcion) itaque sic dictum quasi 'spiritus ossa non habet sicut me videtis habentem', ad spiritum referatur, sicut me videtis habentem, id est non habentem ossa sicut et spiritus. et quae ratio fortuositatis istius, cum simpliciter pronuntiare potuisset 'quia spiritus ossa non habet, sicut me videtis non habentem'?* Nach diesem Appell, die unkompliziertere Sprachlogik vorzuziehen, unterstützt Tertullian im folgenden Paragraphen sein Textverständnis durch Rückgriff auf weitere in der Bibel von Jesus Christus erzählte Verhaltensweisen. Die Manichäer untermauerten ihren Doketismus weniger durch akribisch-philologische Detailuntersuchungen, denn vielmehr durch scharfe Akzentuierung entsprechender Stellen aus dem Johannes-evangelium (z.B. Io 3,3) und den paulinischen Briefen (z.B. Rm 2,6), die in eine 'gnostische' Richtung ausgelegt werden konnten³⁰.

Hochgeschätzt wurde im Manichäismus die Autorität des Paulus, in dessen Werken aber vieles als unauthentische, judaisierende Interpolation verworfen wurde³¹. Die Evangelien wurden als prinzipiell unauthentisch angesehen, da nicht, wie angegeben, die Apostel selbst die Verfasser gewesen seien, sondern da sie erst später, mit inhaltlich unrichtigen Einschüben versehen, verfaßt worden seien. Der Terminus technicus für als inkohärent angesehene Stellen des Neuen Testaments war *narratio obliqua*, die oft "historisch-kritisch" mit dem textkritischen Skalpell beseitigt wurden³². Der Zweifel an der Authentizität einer bestimmten Schriftstelle war das zentrale methodische Auslegungsprinzip der Manichäer. Zum Teil griff man für das Verständnis schwieriger Stellen auch auf den Zusammenhang zurück oder zog verwandte Stellen

und Rougier 8f. Faustus erhebt in c.Faust. 10,1 keinen Anspruch auf die Verheißungen des AT, da er es ablehnt.

27 Z.B. die Priestervorschriften für Kleidung und fehlerlosen Körperbau in Leviticus seien lächerlich und abgeschmackt, s. c.Faust. 4,1 (268,11-25); vgl. allgemein auch hierzu Epiphanius, haer. 66,74, p. 114,31-115,3 Holl.

28 Vgl. Böhlig, Bibel 44-57. 75 sowie Walter 59f. zu einem Vergleich des alttestamentlichen und des manichäischen Psalters.

29 Vgl. J. Know, Marcion and the New Testament, Chicago 1942.

30 Vgl. Rougier 13.

31 S. Böhlig, Bibel 75, Trechsel 101 und Tardieu 139f. Vgl. Aug. epist. 82,2,6 ... *ut ... falsitatem non scribentibus Apostolis tribuant sed nescio quibus codicum corruptoribus*.

32 S. Tardieu 128-131. Als biblische Rechtfertigung für dieses Vorgehen griffen sie auf die Vorstellung der Trennung von Unkraut und Weizen zurück, s. c.Faust. 18,3.

als Hilfe hinzu³³. Diese beiden exegetischen Techniken sind christlicher *usus communis*, spätestens seit Origenes, und kommen aus der paganen Exegese-tradition.

Ferner wurden manchmal Begriffsumdeutungen vorgenommen oder eine Weiterentwicklung der Theologie des Paulus innerhalb seiner Briefe postuliert, um widersprüchliche Bibelstellen zu erklären³⁴. Auch wurde dann gerne der sozial-historische Kontext als Lizenz für eine bestimmte Ausdrucksweise zur Erklärung hinzugezogen³⁵. Trechsel 123 nennt dies "Akkommodations-theorie" und gibt als Beispiel c.Faust. 19,1, wo Faustus die für die Manichäer besonders gefährliche Stelle Mc 5,17 (Jesus sei nicht gekommen, um das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen) folgendermaßen erklärt: ... *Iudaeos enim verbis semper atque operibus Christi vehementer insidiatos esse nemo qui nesciat, ex quibus cum idem colligerent legem ac prophetas suos ab eodem salvi, indignarentur necesse est, ac per hoc reprimendi furoris eorum gratia non ab re fuerit dixisse, uti ne putarent quia venisset legem solvere, sed implere, nec hoc ipsum mentitus est nec fefellit: indifferenter enim et absolute nominavit legem*³⁶.

Infolge ihrer Theorie von der Unauthentizität der Evangelien und der Interpolation der paulinischen Briefe unternahmen es die Manichäer nicht, vermittels textkritischer Anstrengungen, Zuhilfenahme verschiedener Handschriften oder Hinzuziehung des griechischen Originals, einen Text herzustellen, der dem Original wieder möglichst nahekommen sollte³⁷. Eine solche Anstrengung war wegen der postulierten Zweitrangigkeit des Neuen Testaments nicht nötig. Daher gibt die Überlieferung auch keinen Hinweis darauf, daß eigene manichäische Bibelhandschriften mit einem spezifischen Text für die Häresie existiert haben³⁸. Auch eigene Kommentare der Manichäer zu bestimmten biblischen Schriften existierten nicht³⁹.

33 S. Bruckner 62.

34 Z.B. sieht Faustus eine im Römerbrief entwickelte Vorstellung des Paulus im Ersten Korintherbrief abgelehnt, s. c.Faust. 11,1 (als Fazit) ... *alioquin absit apostolum dei, quod aedificavit, umquam destruere, ne se ipse praevaricatorem constituat, ut contestatus est. verumtamen si eius est prior illa sententia, nunc emendata est; sin fas non est Paulum inemendatum dixisse aliquid umquam ipsius non est.*

35 S. Tardieu 134-140.

36 Markion dagegen athetierte diese Stelle, vgl. Tert. adv.Marc. 4,3,7, während spätere Markioniten eine 'bereinigte' Fassung akzeptiert haben, vgl. Rougier 13 Anm. 12. Es scheint sich hierbei um einen typischen Akt der mildernden Modifizierung durch die Generation der Schüler zu handeln, denn Mani selbst verwarf diese Stelle auch, s. Alfarc 2, 162-165.

37 S. Walter 86-88. Die AT-Stellen werden in der Regel ungenau zitiert, was mit dem prinzipiellen Desinteresse an diesem Text zusammenhängt.

38 Vgl. Decret, Aspects du Manichéisme 157-167. Dagegen war den Donatisten die Textfassung der Bibel wichtig, s.o. II 1.

39 S. Trechsel 116, im Gegensatz zur Praxis der Gnostiker; z.B. sind von Basilides und Valentin Kommentare zum Neuen Testament bekannt.

Das Interesse an den Einschüben⁴⁰ in den Evangelien und den paulinischen Briefen war inhaltlich bestimmt und führte zu einer zweigeteilten Hermeneutik: Die als gemäß der manichäischen Lehre unpassend empfundenen Bibelstellen wurden entweder für unauthentisch erklärt und deshalb ignoriert, oder es wurde eine andere Bedeutung für sie gesucht. Hierfür kam neben der historischen Relativierung auch das umgekehrte Verfahren der Verallgemeinerung einer Aussage Jesu in Betracht (z.B. demonstriert an der Bedeutung des von Jesus gebrauchten Ausdruckes "Gesetz", s.o.). Manchmal findet sich auch eine symbolisch-allegorische Auslegung, z.B. der Geburt Christi⁴¹ und der Passio Christi⁴². Die eliminierende Athetese wurde methodisch in der Regel bei 'störenden' Bibelstellen vorgezogen, da man sich auf den Literalsinn konzentrierte⁴³. Die typologische Auslegung findet sich bei den Manichäern nicht, da diese immer einen heilsgeschichtlichen Horizont und den absoluten Wahrheitsanspruch der Bibel impliziert, die diesen Horizont ja vermittelt.

Natürlich kritisierte Augustin das - wie er anprangerte - willkürliche und eklektizistische Verfahren der texteliminierenden Methode der Manichäer, vgl. z.B. c.Faust. 24,2 *quid ad haec dicit inepta fallacia hominum alienatorum a vita dei per ignorantiam*⁴⁴, *quae est in illis propter caecitatem cordis eorum nisi: in apostolicis litteris quod volumus verum est, quod nolumus falsum est*⁴⁵. Abgesehen von der Gefahr der unendlichen Infragestellung jeder beliebigen Bibelstelle (c.Faust. 16,11 *quid poteris proferre scriptum, quod non ille, qui hoc non vult credere, dicat esse confictum, si tanta evangelii notitia venit in dubium?*) prangert Augustin die "hermeneutisch verkehrte Welt" der Manichäer an: Sie wählen aus, was ihrer Sekte nützt, c.Faust. 22,15 ... *quo adiuvari haeresim suam putent, id esse a Christo et apostolis dictum teneant atque suadeant, quicquid autem ex eisdem codicibus adversus eos sonuerit, inmissum ab infaloribus ore inpudenti ac sacrilego non dubitent dicere*, wobei ihr Normenhorizont durch ihre eigenen Mythen gebildet wird: ib. 24,2 *quare inde elegit, quod pro se putat, et tacet aut respuit, quod Manichaei fabulas amputat?* und besonders

40 Es ist richtig, wenn A. Hoffmann, Augustinus, De utilitate credendi ..., Freiburg 1992, 21 darauf aufmerksam macht, daß man nur bei den Paulusbriefen von Interpolationen im technischen Sinn des Wortes sprechen kann.

41 S. Stellen bei Trechsel 127 und Alfarić 2, 166f. In der Regel wurde an die Geburt Christi wegen des manichäischen Doketismus nicht geglaubt, so auch nicht von Faustus, vgl. c.Faust. 16,4; 20,2; 32,7 u.ö.

42 S. Trechsel 126, Bruckner 58-60 und Tardieu 134-140. Die Passio Christi entspricht nach Faustus der symbolischen Darstellung der seelischen Leiden der Gläubigen, die sich im Kampf der Materie gegen den Geist manifestieren, s. Aug. c.Faust. 32,7 ... *crucis eius mysticam fixationem, qua nostrae animae passionis monstrantur vulnera* ...

43 Trechsel 125 und Walter 99f.

44 D.h., sie können bei oberflächlicher Schwerverständlichkeit einer Bibelstelle nicht den tieferen Sinn erkennen, vgl. Aug. epist. 82,2,6 (PL 33,278) ... *quia in alium sensum detorque non possunt* ... Ähnliches äußerte Augustin auch in gen.c.Man., s. Stellen bei Walter 114.

45 Vgl. dazu mit weiteren Belegen Decret, Aspects du manichéisme 174-182.

deutlich ib. 28,5 *sed hoc inquit, eligo, quod consentaneum video veritati. Cui veritati? Fabulae⁴⁶ scilicet tuae ...*

Dagegen will Augustin, daß man die Authentizität von Bibelstellen streng textkritisch-philologisch entscheidet, nach dem Befund der (besten) lateinischen Handschriften und/oder des griechischen Originals des Neuen Testaments, z.B. c.Faust. 11,6 *proinde quia ex apostoli Pauli canonicis, id est vere Pauli epistulis utrumque profertur et non possumus dicere aut mendosum esse codicem - omnes enim latini emendati sic habent - aut interpretem errasse - omnes enim graeci emendati sic habent - restat ut tu (sc. Faustus) non intellegas, a me autem ratio flagitetur quomodo ...* oder ib. 11,4 zu variierenden lateinischen Lesarten. Diesen methodischen Anspruch hatte Augustin bereits in DC 2,15,22 theoretisch formuliert. Die Verteidigung der Zuverlässigkeit der ganzen Bibel, die Ablehnung von Interpolationen sowie die Kanonfrage und die Inspiriertheit der Schrift sind bei Augustin eng hinsichtlich der Bewahrung der *auctoritas* der Bibel miteinander verflochten.⁴⁷

Aus der Anstrengung, die Bibel an das manichäische Lehrgebäude anzupassen, entwickelten sich einige "historisch-kritische" Maßstäbe, die auch in der heutigen Exegesepraxis noch anerkannt sind, wie die späte Abfassung der Evangelien, die Frage nach der Autorschaft und der Autorenintention einzelner biblischer Schriften, die Berücksichtigung des unterschiedlichen Zusammenhanges einzelner Jesuslogien in den Evangelien⁴⁸ und die Miteinberechnung der Möglichkeit einer Entwicklung innerhalb der paulinischen Theologie. Dies übt seinen beifallsgewinnenden Reiz auf die heutige Forschung aus⁴⁹. Hierbei sollte aus hermeneutischer (nicht so sehr exegetisch-pragmatischer) Sicht deutlicher der einer jeden christlichen Theologie diametral entgegenstehende intentionale Rahmen der Manichäer hervorgehoben werden⁵⁰: Die historisch-kritische Vernunftmethode der Manichäer⁵¹ führte zu einer

46 Der Konkordanzbefund ergibt, daß Augustin das Wort *fabula* (als lateinisches Äquivalent für $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$) häufig, nahezu als Terminus technicus, zur Bezeichnung gerade der manichäischen Mythen gebraucht, die er als Lügen bezeichnet, z.B. c.Fel. 1,2; vgl. F. Decret 1970, 191f. und ders., *L'Afrique manichéenne (IV^e - V^e siècles)*, 2 Bde, Paris 1978, 251-254.

47 S. F.A. Allgeier, Der Einfluß des Manichäismus auf die exegetische Fragestellung Augustins, in: W. Grabmann/J. Mausbach (Hgg.), *Aurelius Augustinus. FS der Goerres-Gesellschaft*, Köln 1930, 1-13 und Hennings 217-219.

48 Obgleich gerade von den Manichäern der Kontext zugunsten der Unterstützung ihrer eigenen Dogmatik gerne vernachlässigt wurde, s. Trechsel 118f.

49 Besonders beifällig in diesem Sinne hebt Bruckner 67ff. die historisch-kritischen Leistungen des Faustus hervor, ebenso L. Rougier, *La critique dans l'antiquité: Marcion et Fauste de Milève*, Paris 1958, vgl. auch Ries 1961, 243, was von G. Folliet, REAug 8, 1962, 192 als einseitig gerügt wird. Auch Tardieu 145f. hebt durchaus lobend die diesbezügliche Leistung der Manichäer hervor, deren Ansatz zu ihrer Zeit als hoffnungsloser Anachronismus zum Scheitern verurteilt gewesen sei.

50 Dies sieht im Ansatz als einziger Walter 94. 101f.

51 Die Manichäer kritisierten die Katholiken wegen ihres vernunftlosen Glaubens, vgl. Aug. c.Faust. 18,3 ... *qui (sc. catholicus) naturae beneficium, rationem ex hominibus damnas, cui inter verum falsumque iudicare religio est*; vgl. dazu auch den Überblick bei A. Hoffmann, Augustinus. *De utilitate credendi ...*, Freiburg u.a. 1992, 21-23. Dies ist die Aufgabe der

Relativierung der Autorität der Bibel. Diese wurde nicht mehr als eine vollgültige Offenbarungsquelle des Christengottes angesehen, sondern diente als inferiore Folie für das manichäische Dogma. Von einer historisch-typologischen Aussagevalenz bezüglich einer Heilsgeschichte, die sich von der Gegenwart in einer Spannung bis zur endgültigen Auflösung im Eschaton durchhält, veränderten die Manichäer die Valenz der Bibel hin zu einer mythischen Geschichtensammlung, die, anstatt (orthodox gesehen) die bestehende Wirklichkeit radikal hinsichtlich des Reiches Gottes zu relativieren und eine transzendente Eschatologie zu entwerfen, als Mythos eine personale Erklärungs- und Darstellungsfunktion für die wirklichkeitsimmanente Gegenwart hatte. Die Fixierung der Hl. Schrift als Sammlung von Mythen bedeutete, daß die in ihr geoffenbarte Sicht der Geschichte als das Ereignis selbst genommen wurde⁵². Damit war zwar eine einmalige mythologisierende Deutung möglich, danach aber die Bibel in ihrem Bedeutungsgehalt fixiert. Die *narratio* der Bibel "kippte" so von einer diachron nachvollziehenden und/oder (an-)deutenden Darstellung, die selbst immer wieder der Deutungsanstrengung bedurfte, um zu einer synchron fixierenden Darstellung, deren Deutungs- oder Aussagegehalt dogmatisch ein für alle Male feststand. In diesem Sinne konnten die Manichäer auch "judaisierende" geschichtliche Darstellungen der Apokalypse in einen kosmologisch-mythischen Kontext umformen⁵³.

Charakteristisch ist hierbei grundsätzlich das eigentümlich zwiespältige Verhältnis der Manichäer zur Bibel (bzw. dem, was sie davon akzeptierten): Einerseits relativierten sie deren Authentizität sehr stark durch die (eher willkürliche)⁵⁴ Annahme von Interpolationen oder verfälschenden Einschüben, andererseits benötigten sie aber gerade bestimmte Bibelstellen, um ihre dogmatischen Ansprüche autoritativ zu fundieren⁵⁵. Dies erklärt auch ihren im Prinzip widersprüchlichen Rekurs auf vereinzelte Passagen des Alten Testaments.

Bei Augustin ist, in diametralem Gegensatz zu Faustus⁵⁶, die Hochachtung vor der *ganzen* Hl. Schrift⁵⁷, die Akzeptanz ihrer prinzipiellen Irrtumslosig-

Wissenschaftsdisziplin Dialektik, die Faustus auch zur Kritik an der Hl. Schrift heranziehen will, während Augustin sie dem Wahrheitsanspruch der Bibel unterordnet, s. DC 2, 31,48,117 - 2,35,53,131. In DC 2,32,50,123 schränkt er die Kompetenz der Dialektik auf die *veritas conexionum* ein, sie könne nichts über die *veritas sententiarum* aussagen.

52 Walter 40 spricht von "geschichtlicher Verdinglichung".

53 Vgl. Walter 43 mit Quellen aus dem Osten.

54 Manche Passagen, die mit hoher Wahrscheinlichkeit Interpolationen sind, übernahmen sie dagegen kritiklos, z.B. Io 7,53-8,12, s. Trechsel 89; Aug. c.Faust. 11,1f. rügt ebenfalls die manichäische Arbitrarität in diesem Punkt.

55 Diese Inkonsequenz geißelte bereits Aug. c.Faust. 33,16 und öfter, vgl. auch Trechsel 113ff.

56 Bruckner 66 unterbreitet eine Synkrisis des verschiedenen Umgangs mit der Bibel durch Augustin und Faustus: Faustus kennzeichnet er als einen dogmatisch ausgerichteten Kritiker, der an Bibelstellen verwirft, was nicht in sein System paßt. Er hat eine kritische Haltung gegenüber der Bibel und sucht nach Widersprüchen und Gegensätzen. Augustin dagegen zeichnet sich nach Bruckner durch dogmatische Kritiklosigkeit und Hochachtung

keit⁵⁸ der Angelpunkt aller weiteren, daraus abzuleitenden Folgeaussagen. Da Faustus von einer Norm des Glaubens außerhalb der Heiligen Schrift ausging, mußte er notwendigerweise zu völlig anderen sowohl praktischen als auch theoretischen Konsequenzen gelangen als Augustin. Das Bemühen Augustins, die Bibel in ihrer Gesamtheit als konsistente Botschaft Gottes an die Menschen zu erklären, ließ ihn zu 'Hilfsmitteln' wie Philologie oder Philosophie greifen. Das orthodoxe Dogma hat sich am biblischen Inhalt auszurichten und mit diesem in Einklang zu stehen, wobei die "ungeschriebene" Überlieferung dazukommen kann, was schon Orig. princ. 1 praef. 2 anführt. Zumindest vom Anspruch her (auch wenn in der Praxis manchmal identisch anmutend) ist dies unvereinbar mit dem Verfahren der Manichäer, der Schrift ein dogmatisches Lehrgebäude aufzuoktroieren, auch und gerade um den Preis ihrer qualitativen und quantitativen Reduzierung. Die damit einhergehende *Weltimmanenz*, die sich in dem gesamten mythologischen Gebäude wie auch in der hermeneutischen Haltung ausgedrückt findet, steht der christlichen Eschatologie unvereinbar gegenüber.

Nur am Rande sei hier auf das immer noch grundlegende Werk von H. Jonas, *Gnosis und Spätantiker Geist* 1, Göttingen ⁴1988 (¹1934) verwiesen, der als erster auf die Grundtendenz der Gnosis, der auch der Manichäismus zuzurechnen ist, aufmerksam machte, nämlich eine existentielle Haltung der Weltverneinung, der Transzendenz des Gegenwärtigen, der personalen Innensicht und des kosmischen Nihilismus (s. 149ff. und passim). Die manichäischen Mythen schildern damit verhüllt "das Erlebnis eines im Kerne außerweltlichen, aber der Welt verfallenen und aus ihr sich wiedergewinnenden *Selbst*"⁵⁹. Die hermeneutische Einstellung und exegetische Vorgehensweise der Manichäer entspricht struktural genau diesem Weltbild.

vor der Hl. Schrift aus. Daher macht er ungereimte Stellen passend und ist unfähig zur Anerkennung von Unterschieden. Diese Synthese besitzt nur eingeschränkte Gültigkeit, da Bruckner sich zum einen ausschließlich auf *Contra Faustum* konzentriert, das die komplexe Schriftsicht Augustins wegen der grundsätzlich antihäretischen Ausrichtung nicht in vollem Umfang widerspiegelt. Zum anderen berücksichtigt Bruckner zuwenig die bei beiden Kontrahenten vorhandene systematische Kohärenz ihrer Kriterien.

57 Die Dissertation von P. Cantaloup, *L'harmonie des deux testaments dans le Contra Faustum d'Augustin*, Diss. (masch.) Toulouse (Institut Catholique) 1957 war mir nicht zugänglich. Augustin macht den Manichäern daher auch wiederholt den Vorwurf, sie würden betrügerisch mit der Bibel umgehen und blieben oberflächlich auf deren äußerlichen Aussagegehalt beschränkt, s. z.B. gen.c.Manich. 2,13,19 (PL 34,206) und 2,25,38 (ib. 216f.).

58 Die aber dennoch bei Augustin theologisch unter dem eschatologischen Vorbehalt steht und auch nicht das einzige Mittel auf dem Weg zu Gott darstellt, s. Kapitel IV 5.

59 S. H. Jonas, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Göttingen 1987, 17. Zu einem Vergleich des manichäischen und platonischen 'Dualismus' s. A. Böhlig, *Mani und Platon - Ein Vergleich*, in: FS J. Ries, Louvain 1991, 19-34.

3. PELAGIANER: LITTERALEXEGESE UND TYPOLOGIE BEI PELAGIUS UND JULIAN VON AECLANUM¹

Die bisherige, vor allem die jüngere Forschung schenkt der Frage nach exegetisch-hermeneutischen Grundsätzen und Praktiken der Pelagianer nur begrenzte Aufmerksamkeit. Sie konzentriert sich gegenwärtig neben Theologischem in der Hauptsache auf Datierungs- und Echtheitsfragen einzelner Schriften (besonders der Schüler des Pelagius) sowie auf Quellenkritisches². Im Zuge der Diskussion um die Art der von Pelagius und seinen Anhängern benutzten Bibelvorlage wird teilweise auch Exegetisches gestreift³.

Angesichts der Überlieferungslage wird sich die folgende Untersuchung im wesentlichen auf Pelagius und seine Kommentare zu den Paulus-Briefen⁴ (entstanden nach 406 AD) konzentrieren, wobei aber auch, als besonders intelligente Fortsetzung, kurz die teilweise erhaltenen Kommentare Julians von Aeclanum berücksichtigt werden.

Allgemein charakterisiert bereits Aug. pecc. mer. 3,1,1 (CSEL 60,129) die Kommentierweise des Pelagius mit *expositiones brevissimae*, d.h. Pelagius bietet relativ knappe Paraphrasen oder kurze Anmerkungen zu den einzelnen Versen oder Versteilen. Zugrunde liegt ihm der Vulgata-Text (übersetzt von Rufin dem Syrer)⁵, sein trockener glossenartiger Stil erinnert an die Kommentierweise des Ambrosiaster (um 366-384) zu den Paulusbriefen. Pelagius hält sich eng an den biblischen Text und konzentriert sich auf den Literal-sinn.⁶ Er bietet häufiger lexikalische Anmerkungen (z.B. in Rm 1,1, p. 8,13-15 Souter die lateinische Übersetzung von *evangelium*; in Rm 1,5, p. 9,17

¹ Die erhaltenen Kommentare sind erst nach 400 AD entstanden, es besteht also kein unmittelbarer Einfluß auf die 396/397 entstandenen Teile von DC. Sie sind jedoch als Repräsentanten einer weiter zurückreichenden Auslegungstradition anzusehen.

² S. den Forschungsüberblick von O. Wermelinger, Neuere Forschungskontroversen um Augustinus und Pelagius, in: C.P. Mayer/K.H. Chelius (Hgg.), Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung, Würzburg 1989, 189-217 sowie besonders F.G. Nuvolone/A. Solignac, *Pélage et Pélagianisme*, DSp 12,2, Paris 1986, 2889-2942.

³ Wichtig hierzu H.J. Frede, Ein neuer Paulustext und Kommentar, Band I: Untersuchungen, Freiburg i.B. 1973, der zum einen nachweist, daß der Kreis des Pelagius als einer der frühesten die lateinische Vulgata-Fassung der Paulusbriefe zitiert und andererseits durch die Entdeckung eines lateinischen Kommentars zu Paulusbriefen von ca. AD 400 eine Quelle und ein Vorbild für die Kommentierungsweise des Pelagius präsentieren kann, die aber selbst nicht pelagianisch orientiert ist. Vgl. dazu auch W. Delius, Pelagius-Probleme, Helikon 11-12, 1971/1972, 494-497.

⁴ Die nach über zwanzigjähriger Forschung von A. Souter, *Pelagius' expositions of thirteen epistles of St. Paul*, Texts and Studies 9,2, Cambridge 1926 herausgegeben werden konnten. Zur Berücksichtigung von unechten Interpolationen durch Souter vgl. Frede, Paulustext 1, 194. 220.

⁵ S. dazu grundlegend Frede, Paulustext 1 passim, der auch einen anonymen Kommentar zu den Paulusbriefen entdeckte, der Pelagius als Vorbild diente, der aber hier nicht weiter berücksichtigt wird, da er kein pelagianisches Gedankengut enthält (Frede 221).

⁶ Vgl. hierzu und zu Vorgängern des Pelagius De Bruyn 1-10.

apostolus = *missus*⁷; in Rm 8,6, p. 62,15 *prudentia* ist abzuleiten von *providere*). Teilweise zieht er andere Bibelverse zur Erhellung eines schwerverständlichen Verses oder Wortes hinzu. Öfters bietet er auch alternative Verständnis- oder Auslegungsmöglichkeiten,⁸ gibt eine 'negative' Paraphrase, wie der Text nicht zu verstehen sei,⁹ häufiger wendet er sich auch explizit gegen häretische Mißinterpretationen von Bibelversen, z.B. durch Marcion oder die Manichäer¹⁰.

Obwohl Pelagius die Allegorese nicht grundsätzlich ablehnt, findet man sie nur selten bei ihm. Hervorzuheben ist sein Insistieren auf der historischen Faktizität auch eines darüberhinaus allegorisch zu verstehenden Textes in Gal 4,24 p. 328, 12-15 (Erklärung des Ausdrucks *allegoria*)¹¹: *hoc est, alia lex aliis figurata. dedit autem regulam hoc loco apostolus intellegendi allegoricas rationes, scilicet ut manente historiae veritate figuras testamenti veteris exponamus*. Im folgenden betont er, somit auf die entsprechende manichäische Kritik eingehend, daß dies nur für *honestas gesta* des AT gilt, nicht für darin geschilderte *peccata*. Pelagius wie auch der anonyme Kommentar vor ihm¹² und z.B. auch Tyconius legen Zeugnis ab für den zunehmenden Einfluß der antiochenischen Exegese-Tradition im Westen des ausgehenden 4. Jahrhunderts¹³. Zentral für Pelagius ist der moralische Aspekt der durch die Bibel vermittelten Handlungen und Grundsätze: Relativ rigoros verlangt er von jedem Christen, sich das Leben Jesu als Vorbild für die eigene Lebensführung zu nehmen¹⁴.

7 Diese Beispiele sind aber theologischem Gemeingut zuzurechnen; wahrscheinlich konnte Pelagius kein Griechisch, s. Frede, Paulustext 1,210. Darüberhinaus wird seine klassische Bildung belegt durch Zitate aus Lucrez, Horaz und Juvenal; von den Kirchenvätern zitiert er Ambrosiaster, Augustin, Hieronymus und Origenes in der lateinischen Übersetzung Rufins, s. Delius 496 und J. de Plinval, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme* 72-97, und, diese z.T. korrigierend, Frede, Paulustext 1, 205.

8 Getrennt durch *sive, aliter*, etc., vgl. Stellen bei de Plinval, *Pélage* 137, wobei Pelagius oft keine endgültige Stellung bezieht, außer wenn es um theologische Fragen geht, die ihn besonders interessieren, wie die Frage der menschlichen Freiheit oder der göttlichen Gerechtigkeit.

9 Stellen bei de Plinval, *Pélage* 136 Anm. 3.

10 Stellen bei Martinetto, *Les premières réactions antiaugustiniennes de Pélage* 86-90. Diese Charakteristika faßt de Plinval 135f. zusammen und versucht als einziger, die Kommentare des Pelagius gattungs- und literarhistorisch einzuordnen, indem er darin die Fortsetzung der paganen Contio oder Suasorie (= *controversia*) konstatiert.

11 Vgl. dazu knapp W. Freytag, *Quae sunt per allegoriam dicta*. Das theologische Verständnis der Allegorie in der frühchristlichen und mittelalterlichen Exegese von Gal 4, 21-31, in: FS F. Ohly, München 1975, Bd. 1, 27-43, hier 35.

12 Der von Frede entdeckt wurde, s.o. Anm. 4.

13 Dies ist bei Pelagius der Fall trotz seiner Benutzung des Origenes, vgl. A.H. Smith, *The commentary of Pelagius on Romans compared with that of Origen-Rufinus*, JThS 20, 1919, 127-177; Frede, Paulustext 1, 205f. und Simonetti, *Lettera e/o Allegoria* 246.

14 Vgl. Frede, Paulustext 1,205. So sieht er am Anfang des Römerbriefes (Rm 1,1) den Sklaven als Beispiel für die Demut. Ferner kommt dies z.B. in der Auslegung der Perikope vom reichen Jüngling deutlich zum Ausdruck, s. C. Scaglioni, *Guai a voi ricchi! Pelagio e gli scritti pelagiani*, in: *Per foramen acus ...*, Studia Patr. Mediolan. 14, Mailand 1986, 361-398.

In diesem Zusammenhang betont Pelagius die Möglichkeit und Pflicht der sittlichen Verantwortung des Menschen. Grundsätzlich stellt diese seine anthropozentrische Theologie den wesentlichen Faktor für seine Interpretationsresultate dar (Schöpfungsoptimismus, Glaube an die Fähigkeit der menschlichen Natur etc.)¹⁵, Schwerpunkte an Fragestellungen, welche die abendländische Theologie bis heute nachhaltig beschäftigen.¹⁶ Bei ihm ist also der hermeneutische Normenhorizont stark bestimmt von seinen eigenen theologischen Spekulationen über den Menschen, teilweise in Auseinandersetzung mit den Manichäern, wobei er z.T. mehr in der allgemein üblichen Exegesetradition steht als Augustin¹⁷. Obgleich er die heidnische Philosophie als solche ablehnt,¹⁸ ist seine Anthropologie doch stark vom Menschenbild der antiken heidnischen Philosophie geprägt, besonders durch Platon und die Stoa¹⁹. Geistesgeschichtlich gesehen läßt sich hier also ein Umschlagen der Verhältnisse '*post Augustinum*' beobachten: Während im ausgehenden 4. Jahrhundert Pelagius der Traditionsverhaftete war, der aus diesem Horizont heraus seine Theologie entsprechend akzentuierte, war Augustin mit seinem als Antwort gedachten systematischen Entwurf der Gnadenlehre der kühne Erneuerer. Da kirchengeschichtlich die Position Augustins akzeptiert wurde und (etwas modifiziert) zum Dogma erhoben wurde²⁰, bildete nun diese die Tradition, so daß in späteren theologischen Auseinandersetzungen diejenigen als revolutionär angesehen wurden, die wieder auf die Aussagen des Pelagius zurückgriffen (z.B. im Jansenismusstreit).²¹ Bezogen auf die Geschichte bzw. Rezeption der augustinischen Hermeneutik ist etwas Ähnliches in dieser Ausprägtheit nicht zu beobachten.

¹⁵ Vgl. zur Theologie in den Kommentaren des Pelagius J.J. Dempsey, *Pelagius's commentary on St. Paul, Rom* 1937 und den Überblick bei J. Ferguson, *Pelagius*, Cambridge 1956, 116-143.

¹⁶ Einen entsprechenden Überblick über die historischen Voraussetzungen und die systematischen Konsequenzen gibt Greshake 184-192 und 275-310.

¹⁷ Vgl. neben der Auslegung des Pelagius von Rm 5,12ff. (Adam-Christus-Typologie; Frage der Erbsündenlehre) auch seine Auslegung von Rm 7,16 (Frage nach dem Verhältnis des Menschen zum Gesetz), was er, wie Origenes und Ambrosiaster, positiv deutet, während erst Augustin daran die Spannung des Menschen zwischen Wollen und Handeln demonstriert, s. J. Doignon, *J'acquiesce la loi (Rom 7,16) dans l'exégèse latine ancienne*, FZPhTh 29, 1982, 131-139.

¹⁸ Vgl. Frede, Paulustext 1,219.

¹⁹ S. Greshake 158-172, J.B. Valero, *El estoicismo de Pelagio*, Estudios Eclesiasticos 57, 1982, 39-63.

²⁰ Vgl. J. Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*, Bd 1, München/Basel 1960, 374ff.

²¹ Vgl. allgemein J. Jüngst, *Kultur- und Geschichtsreligion (Pelagianismus und Augustinismus)*. Ein Beitrag zur religiösen Psychologie und Volkskunde, Giessen 1901, der eine immer noch lesenswerte Beschreibung der Unterschiede dieser "beiden Haupterscheinungsformen der christlichen Frömmigkeit aller Zeiten" (4) bietet, die sich auch an den lebensweltlichen Erscheinungsformen orientiert (Pelagianismus als aktive Kultusreligiosität, Augustinismus als passive Geschichtsreligiosität).

Die Auseinandersetzung des Pelagius mit Augustin betraf nicht exegetische Fragen, sondern die theologische Gesamtauffassung des Paulus bzw. der biblischen Botschaft²². Die Exegesemethode vermag hier *keine* 'Handlungsanweisung' zu sein, sie ist grundsätzlich, auch bei gewissenhafter Anwendung, mehreren Auslegungsergebnissen verfügbar. Kriterium können dann nur noch die zahlenmäßige Akkumulation von Bibelstellen für eine jeweilige theologische Systematik sowie deren darüberhinausgehende logische Einsichtigkeit und Akzeptanz durch die Gemeinschaft sein. Die Rezeption hat das augustinische Auslegungsergebnis als das "paulinischere" akzeptiert²³, weniger in exegetischer als in dogmatischer Hinsicht.

Während seines Exils ab 418 AD hielt sich Julian von Aeclanum eine Zeit lang bei Theodor von Mopsuestia in Kilikien auf, lernte die griechische Sprache und die exegetische Methode Theodors kennen, der in der antiochenischen Tradition stand. Er übersetzte auch einen Psalmenkommentar Theodors in das Lateinische²⁴. Entsprechend geht er auch in seinen eigenen Kommentaren vor (z.B. zu Hiob und den Kleinen Propheten, wovon nur diejenigen zu Osea, Joel und Amos erhalten sind): Beachtung des Literalsinns, Frage nach der inneren Stimmigkeit des Textes bzw. Kontextes (*consequentia*)²⁵ und die Berücksichtigung des historischen Hintergrundes für eine 'natürliche' Erklärung von auf den ersten Blick befremdlich erscheinenden Aussagen gerade im Alten Testament.

Grob gesprochen kann man festhalten, daß Julian damit die Auslegungstradition, die auch Pelagius repräsentiert, fortsetzt; besonders erkennbar ist dies auch an seinem ebenfalls knappen Kommentarstil, seiner Traktierung des Vulgatatextes der Bibel, an der Präsentation verschiedener Auslegungen und der Abgrenzung von häretischen Fehldeutungen. Im Gegensatz zu Pelagius finden sich eingestreut in sein exegetisches Oeuvre hermeneutische Einzelreflexionen²⁶.

22 Vgl. Martinetto 105.

23 Gut verdeutlicht diese Zusammenhänge H.H. Esser, Thesen und Anmerkungen zum exegetischen Paulusverständnis des Pelagius, StudPatr 7 (= TU 92), 1966, 443-461, bes. 460f. (=in: FS K. Kupisch, München 1963, 27-42), der 461 den Vorwurf gegen Pelagius erhebt, er habe die biblische Botschaft in seine Denkform umgegossen anstatt umgekehrt zu verfahren.

24 Einen Überblick über die komplizierten Wege der Forschung zur Klärung dieses Sachverhaltes sowie die Einordnung einer weiteren lateinischen Übersetzung dieses Kommentars mit 'orthodoxen' Korrekturen enthält M.J. Rondeau, Les commentaires patristiques du Psautier (III^e-V^e siècles), Rom 1982, Bd. 1, 175-187.

25 S. Bouwman 80-86 und Vaccari 89-101 zu diesem Prinzip der logischen Exegese gemäß der *historiae fides*, s. z.B. Iulian. in Os. 3,10 (CCL 88, 198, 157f.) *optima est exponendi regula, quae de consequentia lectionis assumitur*. Auffallend ist, daß Julian sich hierbei nicht für textkritische Fragen oder Übersetzungsvarianten interessiert, auch nicht in seiner praktischen Exegese (im Gegensatz zu Augustins Forderungen in DC, die dieser selbst auch z.T. praktizierte), s. Bouwman 124ff.

26 Eine sehr gute Analyse dessen findet sich bei G. Bouwman, Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese, Rom 1958, mit älterer Literatur, besonders A. Vaccari, Un commento a Giobbe di Giuliano d'Eclana, Rom 1915, 78-124 (zur exegetischen Methode Julians). Nützlich sind auch G. de

Dabei nimmt Julian eine verbindende Mittelstellung zwischen der antiochenischen und der alexandrinischen Exegesetradition ein: Einerseits schränkt er die Anwendung der Typologie ein, da nicht jede Stelle im Alten Testament gleichermaßen prophetisch zu verstehen sei²⁷, zum anderen erlaubt er z.T. durchaus die Allegorese in Anpassung an eine bestimmte, für den entsprechenden Bibeltext vorausgesetzte *Gattung*, für die eine allegorische Sprechweise (wie z.B. für die Parabel) konstitutiv sei²⁸. Als die beiden Negativpole der exegetischen Methode Julians lassen sich seine Kritik an der zu weit gehenden Allegorese bei Origenes einerseits und der übersteigerten Wortgläubigkeit bei Hieronymus gegenüber den 'jüdischen Fabeln' des Alten Testaments festhalten²⁹. Dies hindert Julian aber nicht daran, für die Erklärung des Bibeltextes viele Realieninformationen von Hieronymus zu übernehmen.³⁰ Er versucht jedoch, um dem Bibeltext über die Realien hinaus besser gerecht werden zu können, den Text differenzierter zu behandeln, geht für einzelne AT-Passagen von prophetischer Inspiration (*excessus*) aus³¹, die sich von der historischen *consequentia* abheben³². Dies reflektiert Julian theoretisch in Ioel (CCL 88, 254, 82ff.; 255, 97ff.) *non omnia quae illis sunt gesta temporibus, ad spiritalem intelligentiam, id est significationem evangelici muneris probabiliter transferuntur ... Proinde tenenda illa intelligentiae regula, ut, cum tenore simplici instituta currit oratio, per excessus interdum vaticinio congruentes ea intersonent quae futuris etiam possint convenire mysteriis, sed peracto rursus officio, ad propositum sui temporis res ducatur, ac per consequentiam vel comminationis vel exhortationis incedat.*

Während eine notwendige Metapher (im Deutschen z.B. das Wort 'Tischbein'), die also sprachlich keinen Doppelsinn enthält, auf die Ebene der *historia* gehört³³, formuliert Julian sonst seine Auffassung von dem doppelten

Plinval, Julian d'Eclane devant la Bible, RScR 47, 1959, 345-366 und der Überblick bei Simonetti 248-254.

27 Vgl. de Plinval, Julian 362 und Simonetti 250.

28 S. Bouwman 111-114.

29 S. Simonetti 251f.

30 S. Belege bei Bouwman 129. 137.

31 S. Bouwman 86-90, der die Ambivalenz dieses Ausdrucks bei Julian zwischen grammatischem 'Exkurs' und prophetisch-mystischer 'Ekstase' herausarbeitet.

32 Dieses partialisierende Verfahren erinnert an ähnliche Unterscheidungen in Tyconius' 6. Regel *De recapitulatione*, was von der Forschung bisher nicht beachtet wurde. Ebenso kennt Julian ein 'synekdochisches' Verständnis mancher Bibelstellen, daß z.B. Aussagen über die *una gens Israel* auf *cunctae gentes* zu beziehen seien: Iulian. in Os. 1,1, CCL 88, 130, 522ff. ... *id est, ut cum sub narratione Iudaicarum rerum ingentius quam unius gentis mediocritas caperet, aliquid promeretur, et ex parte in illo populo nossemus fuisse completum, et per theoriam aliis quoque, id est cunctis gentibus convenire*, was der 4. Regel des Tyconius *De specie et genere* entspricht.

33 Stellen bei Bouwman 121, was auch Hieronymus konstatiert, z.B. in Hab. 3,16 (CCL 76a, 644, 957-959) *frequenter historia ipsa metaphorice textitur, et sub imagine mulieris vel unius viri de toto populo praedicatur*. Dies gilt auch für Theodor, der z.B. in Joel 3,4 ausdrücklich sagt, daß diese Bibelstelle μεταφορικῶς aufzufassen sei, s. Schäublin, Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese 37f. Bei der Aussage des

Schriftsinn im Anschluß an die griechische antiochenische Tradition der θεωρία³⁴ (in Os. 1,1, CCL 88, 130, 526-528): *Theoria est autem (ut eruditus placet) in brevibus plerumque aut formis aut causis, earum rerum quae potiores sunt, considerata perceptio*, was Bouwman 137 als Ergebnis seiner Untersuchung folgendermaßen übersetzt: "Theoria ist die Erfassung einer höheren Wirklichkeit durch die Betrachtung meist verkürzt ausgedrückter³⁵ Bilder oder Ereignisse."

Daß Julian in der praktischen Exegese auch den Stil der Bibel berücksichtigt und rhetorische Figuren aufzeigt³⁶, macht deutlich, daß er in der Bibel auch ein literarisches Gebilde sieht. Hier könnte bereits ein Einfluß der ersten beiden Bücher von DC vorliegen. Insgesamt wird bei Julian gut deutlich, daß der Unterschied zwischen der antiochenischen und der alexandrinschen Schule nur ein gradueller war und von der Quantität der als 'figürlich' akzeptierten Stellen, also Stellen mit einem 'höheren' Sinn, abhing.

4. ZUSAMMENFASSUNG

Abschließend seien, auch in Weiterführung des bereits Erwähnten, kurz einige Charakteristika der 'hermeneutischen Haltungen' der Häresien herausgestellt, wobei Gemeinsamkeiten und Unterschiede auch im Verhältnis zu den Orthodoxen herausgearbeitet werden sollen.

Grundsätzlich die verschiedenen Häresien trennend ist die Rekurrenz auf eine unterschiedlich abgegrenzte schriftliche Materie: Verschieden stark wurde der Kanon des Alten und Neuen Testaments von den Häresien beschnitten³⁷, d.h. die Basis derjenigen Texte, die für die Argumentation oder

Hieronymus ist der unspezifische Gebrauch von *metaphorice* hervorzuheben, da sein folgendes Beispiel der Synekdoche zugeordnet werden kann, also (wieder) an die tyconianische Hermeneutik erinnert. Zudem muß hier mit Bouwman 121 zurecht betont werden, daß folglich der historische Sinn nicht immer identisch sein muß mit dem ("wörtlichen, eigentlichen") Literalsinn.

³⁴ Bouwman 122f. bestätigt ihre traditionelle Verhaftetheit und läßt ihr 93-110 eine eingehende sprachliche Untersuchung angedeihen.

³⁵ Die kursiven Begriffe sind meine Veränderung, da dies die einzige Stelle ist, wo ich der Übersetzung Bouwmans nicht zustimme, der *brevis* mit "unbedeutend" wiedergibt. Obwohl Bouwman 103-105 auf die Bedeutung des Wortes *brevis* ausführlich eingeht, zieht er aus dem von ihm selbst gebotenen Parallelenmaterial nicht die richtigen Schlüsse. M.E. geht es hier um einen hermeneutischen (nicht literarischen) Kontext, in dem *brevis* als Terminus technicus "verkürzt ausgedrückt" bedeutet, vgl. neben den bei Bouwman ib. von Ambrosiaster bis Rufin gebotenen Belegen auch Tyconius, LR 28,37; 31,16 und 60,13, die Schrift drücke sich *brevians* aus, was vom Leser in einem hermeneutisch-exegetischen Verständnisakt typologisch ergänzt werden muß.

³⁶ Vgl. Bouwman 126-128.

³⁷ Stärker jedenfalls als bei den Orthodoxen, obgleich zum Ende des 4. Jh. die Aufnahme einiger Schriften, z.B. des Hebräerbriefes und der Apokalypse, auch in der orthodoxen Kirche noch nicht einheitlich geregelt war, weswegen sich Aug. DC 2,6,9 auch recht pragmatisch zu dieser Problematik äußert (man solle sich nach dem richten, was die größeren und gebildeteren Kirchengemeinden als kanonisch betrachteten); s. dazu allgemein immer noch Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, 2 Bde, Erlangen/Leipzig

die Wahrheitsfindung als verbindlich angesehen wurde, war nicht deckungsgleich. Beim Hinzuziehen von Bibelstellen zur Stützung der eigenen Position ist bei den Häresien in besonderem Maße eine Tendenz zur Isolierung und Vereinzelung von Bibelstellen zu beobachten. Es wurde sowohl der unmittelbare Kontext gerne vernachlässigt, als auch auf eine Stützung durch Bibelstellen mit ähnlichem oder gleichem Aussagegehalt verzichtet. Natürlich hing hier auch viel vom Bildungsgrad und der Intelligenz des einzelnen Häretikers ab, wie weit er von diesem generellen Vorgehen abwich. Dagegen forderten die Orthodoxen grundsätzlich, daß man - analog zur menschlichen Sprache überhaupt - von einer semantischen Überdeterminiertheit der Bibel auszugehen habe, d.h. die Rekurrenz und Abundanz von Glaubensaussagen in unterschiedlicher Verhülltheit wurden als der Bibel systemimmanent angesehen und konnte, ja mußte bei der Auslegung methodisch wieder sichtbar werden. Daraus folgte auch, daß man bei den Orthodoxen von einer *Aussageneinheit* der Bibel ausging, die Altes und Neues Testament umklammerte, im Gegensatz zur Haltung der Manichäer, die das Alte Testament und Teile des Neuen Testaments verwarfen.

Wenn es im engeren Sinn um die sprachliche Auslegung der Bibel ging, also um die Behandlung des Literalsinns, finden sich bei den Häretikern durchaus 'neutrale' Verfahren, wie sie z.T. auf die pagane Tradition zurückgingen und auch von den Orthodoxen gebraucht wurden: Eingriffe in die Interpunktion, Unterstellung von Interpolationen, Klärung semantischer oder syntaktischer Einzelfragen. Zur Textfassung der Bibel wird teils ein unkritischer (Manichäer), teils ein konservativer (Donatisten, häufig auch die Orthodoxen) und teils ein 'moderner' (Pelagius zitiert als einer der ersten die Vulgata-Fassung³⁸) Standpunkt eingenommen. Generell läßt sich eine gewisse Unbeweglichkeit gegenüber der einmal gewohnten Textfassung ausmachen, von der man ungern abrückte. Das von Augustin geforderte Einsehen von verschiedenen lateinischen Handschriften und/oder gar des griechischen bzw. hebräischen Originals war die Ausnahme. Augustin orientiert sich hierbei natürlich an Hieronymus, der diese Haltung in Mode brachte³⁹.

Keine der Häresien hat, soweit wir anhand der Überlieferung sehen können, eine eigenständige Hermeneutik entwickelt⁴⁰. Einzelne Reflexionen und Aus-

1888/1892 sowie H. v. Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968 und J.-D. Kaestli/O. Wermelinger (Hgg.), Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire, Genf 1984.

³⁸ Auch in seinem Kommentar zu den Paulusbriefen bezieht er sich auf die Vulgata. Wenn er aber die Meinungen anderer zitiert, beläßt er dort vorkommende Bibelzitate in ihrer 'alten' Fassung. Er geht auf entsprechende Unterschiede z.T. ein, aber nicht übermäßig akribisch.

³⁹ Z.B. lernten Paula und Eustochium Hebräisch, um den Psalter in der Originalsprache singen zu können. Auch wollten sie um des genaueren und besseren Verständnisses willen Altes wie Neues Testament im Original lesen und befragten Hieronymus öfter wegen ihnen unklaren Stellen, vgl. dazu z.B. Hier. epist. 23. 28 und 59.

⁴⁰ Tyconius als Quasi-Donatist bildet die Ausnahme. Gerade seine "Zwischenstellung" zwischen afrikanischen Donatisten und Orthodoxen und die Spannungen, denen er damit

legungsprinzipien lassen jedoch bei jeder Häresie eine charakteristische hermeneutische Grundhaltung erkennen. Dabei ist vor allem deutlich geworden, daß ein enger Zusammenhang besteht zwischen dem Einsatz von Auslegungsmethoden bzw. der Einstellung zu diesen und der theologischen Welt- und Menschensicht der jeweiligen Häresie. So bevorzugten Donatisten und Pelagianer neben dem Literalsinn die typologische Auffassung von biblischen Erzählungen in der antiochenischen Tradition und lehnten ein allegorisch-unzeitliches Verständnis weitgehend ab. Dieser *hermeneutischen* Bevorzugung der Auslegungsform Typologie korreliert die *theologische* Betonung der Heilsgeschichte, die von der Bibel erzählt wird und die der Wirklichkeit eine deutende Perspektive verleiht. Dies ist den Donatisten und den Pelagianern im wesentlichen mit den Orthodoxen gemeinsam. Im Gegensatz zu letzteren ist bei den beiden Häresien jedoch eine starke Akzentuierung der Gegenwart und der Praxis, also der *Weltimmanenz*, bezeichnend. Die Eschatologie als transzendente, die jetzige Wirklichkeit ablösende und überschreitende Größe wird stark verkürzt, ihr wird *kein* Rückwirken auf ein somit modifiziertes oder relativiertes Verständnis der Jetzt-Zeit zugestanden. Damit wird auch verständlich, daß die Auslegungsergebnisse bzw. die biblischen Aussagen - sei es typologisch, sei es unmittelbar - immer auf die gegenwärtige Praxis bezogen werden: Bei den Donatisten für eine martyrienanaloge Gestaltung der Lebensführung, bei den Pelagianern für eine moralische, auf bestimmten anthropologischen Prämissen beruhende Lebenshaltung, bei den Manichäern für eine asketische Lebensweise.

Den Donatisten diene diese Auffassung von der Auslegung der Bibel dazu, ihre durch die veränderten politischen Verhältnisse verlorengegangene Identität zu reetablieren. Die Ekklesiologie und Sakramentenvorstellung sowie die damit verbundene Bibelauslegung sollten dazu dienen, die andernfalls nicht verkraftbare Konfrontation mit der veränderten Wirklichkeit zu beseitigen bzw. in die religiösen Gefühle der Donatisten zu integrieren. Biblische Aussagen wurden als Instrument bzw. Kriterien zur Auslegung der bzw. Orientierung innerhalb der Wirklichkeit gebraucht, wobei die Mitmenschen mittels der aus der Bibel extrapolierten Struktur als Verfolger und Verfolgte bzw. Sünder und Gerettete für die Gegenwart eingeordnet wurden.

Bei den Pelagianern lag die Konfrontation nicht so sehr auf politisch-geschichtlicher denn vielmehr geistig-philosophischer Ebene. Durch die Botschaft des Christentums von einem Gott, der als Menschgewordener die Menschheit erlösen will und 'muß', war die Position des Menschen innerhalb eines solchen soteriologischen Gefüges im Vergleich zu der antiken Anthropologie in ihrer Eigenständigkeit in Frage gestellt. Zur Stärkung dieser Eigenständigkeit, d.h. zur Rettung der moralisch-asketischen Effizienz des

ausgesetzt war, könnten mit zur Erstellung seiner Hermeneutik geführt haben; vgl. dazu K. Pollmann, La genesi dell'ermeneutica nell'Africa del secolo IV, in: Cristianesimo e specificità nel Mediterraneo Latino (sec. IV-VI). XII Incontro di Studiosi dell'antichità cristiana, Rom 1994, 137-142.

Menschen, wurden biblische Ereignisse und Gebote ebenfalls in die Gegenwart des Individuums 'hineintypologisiert', ihr moralischer Aufforderungscharakter betont, Eschatologisches an den Rand gedrängt⁴¹.

Zum anderen führte dies dazu, daß die Bibel zwar als Botschaft für den Menschen über den liebenden Christengott angesehen wurde, die auch zum Wesen und Willen Gottes etwas aussagte, nicht aber grundsätzlich die Wesens- oder Wirklichkeitsbestimmung des Menschen tangierte, sondern lediglich moralischen Aufforderungscharakter an den Menschen hatte. Pelagius strebte danach, mit einem in sich geschlossenen anthropologischen System die Möglichkeit eines menschlichen ethischen, d.h. letztlich Gott entsprechenden Handelns zu sichern, also innerhalb des Heilsgeschehens eine anthropologische Dynamik mit einer theologischen Statik zu konfrontieren.⁴² Auf einer anderen Ebene als bei den Donatisten, aber struktural analog läßt sich also auch bei den Pelagianern die Tendenz beobachten, daß die Bibel bzw. die aus ihr extrahierten Aussagen in die bestehende Vorstellung von Wirklichkeit (hier Anthropologie) *integriert* werden und nicht die biblische Botschaft die Wirklichkeitssicht zum Umschlagen bringt.

Dazu gehört auch, daß bei Pelagianern und (besonders extrem) bei Donatisten die Bibel als Wort Gottes galt, das von Gott inspirierten Menschen eingegeben worden war. Die Bibel hatte deshalb den Anspruch auf verbindliche Wahrheit und historische Faktizität der in ihr enthaltenen Aussagen. Die Berücksichtigung ihres literarischen Aspektes stand eher am Rande, natürlich auch abhängig vom Bildungsgrad des jeweiligen Auslegers.

Diese Einstellung ist der gravierende Unterschied dieser beiden 'orthodoxen' Häresien zu den Manichäern. Über ihre ambivalente Haltung zur Autorität der Bibel⁴³ hinaus relativierten die Manichäer hermeneutisch gesehen den Stellenwert der Bibel, sie wurde zum Mythos. Daher entfällt eine typologische, an einer realen Heilsgeschichte orientierte christozentrische Auslegung völlig, zugunsten der Unterordnung unter bzw. Anpassung an die dogmatisch verbindlichen Lehren des Sektengründers Mani. Auf der anderen Seite ermöglichte es gerade diese eher distanzierte Haltung zur Bibel, in ihr auch einen Text oder eine Literatur zu sehen, die der kritisch-analytischen Befragung unterworfen werden konnte. Da die manichäische Dogmatik bereits unhinterfragt vorgeschaltet war, konnte das kritische Instrumentarium dazu

41 So wird die Auslegung der Adam-Christus-Typologie in Rm 5,12ff. durch Pelagius auf die realpräsentische Wirklichkeit des einzelnen Menschen verlagert, der bereits diesseitig durch die Orientierung seines Lebensvollzuges an der Bibel seine Erlösung erwirken kann, vgl. z.B. Pelag. in Rm 5,14 (46,22-25): *plus praevaluit iustitia in vivificando quam peccatum in occidendo, quia Adam tantum se et suos posteros interfecit, Christum autem et qui erant tunc in corpore et posteros liberavit*. Auch in der Definition der *theoria* von Julian findet sich keine zeitliche Dimension (s.o. Kapitel II 3).

42 Vgl. hierzu Esser, Thesen 158-160 und allgemein Ders., Das Paulusverständnis des Pelagius nach seinem Pauluskommentar, Diss. Bonn 1961, sowie De Bruyn 10-24.

43 S.o. Kapitel II 2. Ihre scheinbare Akzeptanz und auch Usurpierung der von Christen der Bibel zugesprochenen Autorität war mehr taktisch motiviert.

benutzt werden, den biblischen Stoff diesem Überbau passend zu machen. Aufgrund der unangetasteten manichäischen Grundüberzeugung konnte dieses Vorgehen auch nicht - wie heute die historisch-kritische Methode leicht Gefahr läuft - als systemzwanghaftes Resultat zu einer destruktiven oder 'negativen' Unterminierung der christlichen Frohbotschaft führen, da sie von *vorneherein* als in einen höheren 'positiven' Gesamtzusammenhang integriert betrachtet wurde. Eine denkerische, nicht aber dogmatische Inkonsistenz der Manichäer besteht darin, dieses kritische Instrumentarium nicht auch auf die *eigenen*, manichäischen Texte angewendet zu haben.

Hermeneutisch gesehen stellte die Haltung der Manichäer die größte Herausforderung und Gefahr dar. Während bei den beiden anderen Häresien die *theologischen* Einzelfragen im Vordergrund standen (als deren abgeleitete Konsequenz sich dann erst hermeneutische Divergenzen ergaben), übten die Manichäer explizit an der Praxis bzw. Methode der christlichen Bibelauslegung Kritik. Somit nahm hier die hermeneutische Auseinandersetzung von vorneherein eine exponierte Stellung ein. Zudem lag die Gefahr des Manichäismus in seiner intellektuellen Versuchung gerade für den antik gebildeten Menschen (der ja auch Augustin neun Jahre lang erlegen war), nämlich in dem Anspruch, die Bibel nicht radikal abzulehnen, sondern durch Rationalität gerade das Beste aus ihr herauszuholen; man wollte ihr also aus menschlicher Sicht am ehrlichsten und intensivsten gerecht werden, was eine Erkenntnis der Wahrheit und den Erwerb des Heils garantieren sollte. Die damit einhergehende unterschwellige, fast unmerkliche Verwässerung bzw. Verschiebung des biblisch-christlichen Anspruches zugunsten der manichäischen *fabulae* bedurfte der besonders scharfen Abgrenzung und grundsätzlichen Korrektur von christlicher Seite.

Zusammenfassend läßt sich konstatieren, daß den Häresien, wenngleich in unterschiedlicher Akzentuierung, eine weltimmanente Haltung eigen ist, die dazu neigt, die christliche Botschaft hermeneutisch in ein bereits vorhandenes, vorher fixiertes Weltbild zu integrieren. Dazu bedurfte es einer Reduzierung bestimmter biblischer Aussagen, um die so verkürzte und passend gemachte biblische Botschaft der eigenen Vorstellung einfügen zu können. Manche exegetischen Arbeitsinstrumente sind durchaus der Orthodoxie kompatibel (Textkritik, Typologie etc.), man kann also nicht pauschal von einer Inferiorität häretischer Auslegungsmethoden sprechen. Die enge Verflechtung von Weltanschauung bzw. Theologie, Einstellung zur Bibel, Auslegungsmethoden und -resultaten sowie hermeneutischer Grundhaltung muß für eine differenzierte Betrachtung in ihren Einzelpunkten berücksichtigt werden. Dabei ist die Konvergenz methodischer Einzelschritte und deren häretische Usurpation möglich und eine Gefahr, derer sich z.B. Augustin bewußt war, weswegen sich seine Hermeneutik dieser Komplexität stellen mußte.

III. TYCONIUS, *LIBER REGULARUM* DIE ERSTE HERMENEUTIK DES ABENDLANDES¹

Tyconius (ca. 330-390 AD)² aus Nordafrika hat, soweit uns aus der Überlieferungslage bekannt ist, die erste (christliche) Hermeneutik geschrieben, d.h. sich in seiner Schrift *Liber Regularum* darum bemüht, im Gegensatz zur oft willkürlichen und unkontrolliert praktizierten Allegorese der Homileten und christlichen Schriftsteller, eine systematische, rational argumentierende Auslegungsanleitung nach festgesetzten und vernunftmäßig nachvollziehbaren Kriterien zu erstellen. Der *Liber Regularum* (LR) ist in zwei unabhängigen Handschriften und indirekt in Zitaten (besonders durch Augustin, s.u. IV 7) überliefert³ und wurde um 383⁴ geschrieben. Die dort formulierte Theorie besteht aus sieben *Regulae*, von denen jede eines oder mehrere hermeneutische Prinzipien zum Gegenstand hat. Diese wendete Tyconius einige Jahre später in seinem fragmentarisch erhaltenen Kommentar zur Apokalypse⁵ praktisch an, z.T. finden sich dort aber auch theoretische Reflexionen zur Hermeneutik⁶.

Nachdem sich die Forschung ab Hahn zunächst hauptsächlich um den *theologischen* Gehalt des LR bemüht hatte⁷, wenden sich in jüngster Zeit auch

¹ Cass. inst. 1 (= div.litt.), 10, 1 nennt Tyconius als ersten unter den *introductores scripturae divinae*.

² Über sein Leben wissen wir nur, was Gennad. vir.ill. 18 Rich. überliefert. Dazu und zur Datierung vergleiche (immer noch grundlegend) T. Hahn, Tyconius-Studien. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 4. Jh., Leipzig 1900 (Ndr. Aalen 1971), 6 (obgleich bei Hahn manche Aussagen kritisch zu betrachten sind, da er oft nicht streng genug zwischen dem Originaltext des Tyconius und der das Zitat umgebenden Meinung des späteren Rezipienten - z.B. des Primasius von Hadrumentum oder Bedas - unterscheidet), ferner A. Mandouze, Prosopographie chrétienne du Bas-Empire 1 ..., Paris 1982, 1122-1127, sowie A. Pincherle, Da Ticonio a Sant'Agostino, Ricerche Religiose 1, 1925, 443-466, hier 446. Immer noch eine gute Einführung ist auch P. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, Paris 1920, Bd. 5, 165-219, zum LR 178-195, sowie jüngst M. Dulaey, Tyconius, DSp 15, 1991, 1349-1356.

³ Immer noch die wissenschaftlich fundierte Ausgabe stellt dar F.C. Burkitt, The Book of Rules of Tyconius, Texts and Studies 3,1, Cambridge 1894.

⁴ Zur Datierung der Werke des Tyconius s. zuletzt Steinhauser 250.

⁵ Ich zitiere nach der Ausgabe von F. Lo Bue/G.G. Willis, The Turin fragments of Tyconius' Commentary on Revelation, Cambridge 1963 (vgl. dazu Steinhauser 197-211). Nicht berücksichtigt wurde das Budapester Fragment, wozu Steinhauser 212-221.

⁶ Vgl. ohne Stellenangaben Hahn 10 und 21; es handelt sich insbesondere um § 1ff.; § 114-116 (Lo Bue).

⁷ Zu nennen sind hier neben Hahn etwa A. Pincherle, Da Ticonio a Sant' Augustino, Ricerche Religiose 1, 1925, 443-466; W.S. Babcock, Augustine and Tyconius: A study in the Latin appropriation of Paul, Studia Patristica 17, 1982, 1209-1215 und ders., Augustine's

einige Forscher, besonders aus dem angelsächsischen Sprachraum, dem *hermeneutischen* Anliegen des LR zu. Den Anfang machten Barnabas Reardon, *The function of Tyconius's third Hermeneutic Rule*, Diss. Rom (masch.) 1968 (mir nicht zugänglich) und D.L. Anderson, *The book of Rules of Tyconius. An introduction and translation with commentary*, Diss. Louisville (microfilm) 1973, dann die Untersuchungen von Ch. Kannengiesser und P. Bright, *A conflict of Christian hermeneutics in Roman Africa: Tyconius and Augustine*, CHS 58, Berkeley 1989 sowie P. Bright, *The Book of Rules of Tyconius. Its purpose and inner logic*, Notre Dame (Indiana) 1988 (ausführlicher als die 1987 *ibid.* erschienene Dissertation).⁸

Ungeklärt blieb bzw. als Problem noch nicht gesehen wurde die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Hermeneutik zueinander als spezifisches Charakteristikum der Hermeneutik des Tyconius. Nach der Vorstellung des LR soll besonders dieser Frage nachgegangen werden.

1. DER BEGRIFF *regula*⁹ UND DIE GATTUNG DES LR

Der Begriff *regula* leitet sich etymologisch ab von *regere* und bezeichnet im konkreten Sinne ein gerades Stück Holz, Metall o.ä. In Ausdehnung seiner Bedeutung ist es die Übersetzung des griechischen κανών¹⁰, "Meßlatte". Im übertragenen Sinn wurde es dann als Terminus technicus in Philosophie und Grammatik verwendet; vor allem Cicero gebrauchte es in der Bedeutung von "Maßstab, Kriterium" in erkenntnistheoretischem (ac. 2,29.58) und ethischem (leg. 1,19) Zusammenhang, wo Cicero das Gesetz als *Unterscheidungskriterium* zwischen Recht und Unrecht charakterisiert, *iuris atque iniuriae regula*, vgl. Dig. 1,3,2, wo Marcian seine griechische Quelle Chrysipp zitiert, Κανόνα δικαίων καὶ ἀδίκων; auch in der *Dialektik* (Brut. 41.152) und *Rhetorik* (orat. 231; opt.gen. 23) findet sich der Ausdruck bei Cicero in derselben Bedeutung. In der *Grammatik* verwenden die Analogisten *regula* im Sinne von

interpretation of Romans (A.D. 394-396), *Augustinian Studies* 10, 1979, 55-74 zur Gnadenlehre, sowie zur Ekklesiologie J. Ratzinger, *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im Liber Regularum*, REAug 2, 1956, 173-185 und K. Forster, *Die ekklesiologische Bedeutung des corpus-Begriffes im Liber Regularum des Tyconius*, MThZ 7, 1956, 173-183.

⁸ Vereinzelt Literaturangaben finden sich noch unten in Kapitel III 7. Lediglich um eine Paraphrase des LR handelt es sich bei Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 289-291.

⁹ Ich folge hier P. Stein, *Regulae Iuris. From juristic rules to legal maxims*, Edinburgh 1966, 51ff.

¹⁰ Eine ausführliche Untersuchung der Bedeutungsgeschichte des Wortes findet sich bei H. Oppel, ΚΑΝΩΝ. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen (Regula-Norma), *Philologus-Suppl.* 30,4, 1937 aus philologischer Sicht, sowie aus juristischer Perspektive bei L. Wenger, *Canon in den römischen Rechtsquellen und in den Papyri*, SBAW 220,2, 1942, von ihm selbst zusammengefaßt in ZRG (Kanon. Abt.) 32, 1943, 495-506. Für interdisziplinäre Untersuchungen zur gesellschaftlichen Funktion des Kanon vgl. die Beiträge in A./J. Assmann (Hgg.), *Kanon und Zensur*, München 1987.

"Regel, Norm"¹¹, ausgehend von Aristarchos von Samothrake (ca. 215-145 v.Chr.), der die Alexandrinische Schule gründete. Im Gegensatz zu den konkurrierenden Anomalisten legten die Analogisten innerhalb ihrer literarischen Studien Wert auf die Beobachtung und Erkenntnis geregelter Abfolgen von sprachlichen Erscheinungen, d.h. eines Systems, das nach dem Kriterium der *ratio* extrapoliert, kondensiert und somit selbständig wieder umgesetzt werden konnte¹². So kann Quintilian die Grammatik als die "Regel der Sprachrichtigkeit" bezeichnen, *regula loquendi*, inst. 1,5,1; 1,7,1. Das ineinandergreifende Regelwerk der Grammatik kommt bei Pomp. gramm. 5, 249, 28-34 besonders gut zum Ausdruck: *et ista ipsa adverbia ... unam regulam habent. in comparativo illam quam diximus regulam inde probamus de hoc ipso nomine bene melius optime. non est breve, ut scias regulam superlativi, unde venerit, sive a correpto positivo, sive a producto; nihilo minus illa regula remanet. ergo ita se habent regulae. in positivo duae sunt regulae, in comparativo una est.* Die Position des Tyconius ist, wie die Praefatio bekundet, eindeutig analogistisch, besonders mit dem Hinweis auf das in der Bibel implizit enthaltene Regelsystem (*ratio regularum*); er verbirgt diese überwiegend hinter Metaphern, eventuell, um Kritik zu vermeiden.

Der Anspruch der *regulae* (Κανόνες, z.B. zur Deklination) war ein *universalis*, sie konnten daher auch *catholica* (n.Pl.)¹³ genannt werden. Frühester Beleg hierfür ist L. Crassicius Pasicles, der sich Pansa nannte (1. Jh.v.Chr.), erhalten durch das Zitat bei Charisius, gramm. 1,51 *novissime catholica vaga, quae multarum controversariorum veterem caliginem dissipent.* Der universale Anspruch findet sich auch in LR 1,4 *universae legis recessus* und ib. 6f. *clausa quaeque patefient*; LR 1,3.7 und 8 wird ebenfalls die Licht-Dunkelheit-Metapher verwendet.

Wohl unter dem Einfluß der Grammatik wurde in der *juristischen Tradition* der Begriff *regula iuris* im Sinne von "gesetzliche Regel" ab dem 1.Jh.n.Chr.¹⁴ verwendet; herbeigeführt bzw. stark gefördert wurde die Rezeption des Begriffs im Sinne von "Rechtsgrundsatz, Rechtsdefinition"¹⁵ durch den grammatisch besonders interessierten Juristen M. Antistius Labeo (gest. 10 n.Chr.).¹⁶ Ab dem 1. Jh.n.Chr. werden von Juristen wie Neratius¹⁷, Cer-

11 Vgl. T. Conley in Ch. Kannengiesser, A conflict of Christian hermeneutics 58f., der so die *Regulae* des Tyconius definiert.

12 Zur Betonung der *ratio* bei Tyconius s.u. Kap. III 3.3.

13 Vgl. dazu auch Quint. inst. 2,13,14 *praecepta, quae καθολικά vocitant, id est ... universalis et perpetualis*, der sich davon jedoch absetzt. Diesen Universalitätsanspruch der Grammatiker, καθολικά δόγματα zu erstellen, kritisiert der Skeptiker Sextus Empiricus (2. Jh.n.Chr.), adv. Math. 1,211ff.

14 Stein 63.

15 Vgl. H. Heumann/E. Seckel, Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts, Jena 1907 (Ndr. Graz 1971) s.v. *regula*, sowie die Definition bei Cic. Brut. 152 *postremo habere regulam, qua vera et falsa iudicarentur.*

16 Die berühmte Definition in Dig. 50,17,1 *regula est quae rem quae est breviter enarrat ... Per regulam igitur brevis rerum narratio traditur* ... greift sowohl die analogistische

vidius Scaevola, Paulus, Rufin, Modestin und Marcian *Libri Regularum* geschrieben; auch in späterer Zeit finden sich Vertreter dieser Gattung: Ps.-Gaius I (HLL 5 [1989] § 507.5), Ps.-Gaius II (ib. 507.6), Ps.-Paulus II (ib. 507.2) und Ulpian III (ib. 507.3). Villey¹⁸ betont zu Recht den primär praktischen Anwendungsbereich der juristischen Regeln, die also (vor allem anfangs) weniger zur theoretischen Schulung gedacht waren. Stein 79-87 konstatiert deren zunehmende Akademisierung und Theoretisierung sowie die Tendenz zur begrifflichen Klassifikation. Diese Schriften wurden vornehmlich im Rechtsunterricht eingesetzt; sie enthielten allgemeine Rechtssätze und kategorische Merksätze. Von diesen *Libri Regularum* ist keines vollständig erhalten. Manche Schriften lassen noch erkennen, daß sie wohl alle Rechtsgebiete umfaßten (Ps.-Paulus II), manche folgen einem eigenen System (Ulpianus III), das nicht nach *libri*, sondern nach Sachtiteln gegliedert war. Im Anschluß an die hellenistischen systematischen Sachbücher untergliederte Gaius den Stoff in seine Einzelheiten.

Die Sachtitel, z.B. *De manumissionibus*, *De matrimonio et dotibus*, erinnern mit ihrer ein- oder zweigliedrigen "De"-Formel an die entsprechenden Überschriften im LR. Es lassen sich aber auch (trotz des fragmentarischen Erhaltungszustandes der juristischen *Libri*) einige Unterschiede zum *Liber Regularum* des Tyconius ausmachen: Die Regeln in den juristischen Abhandlungen wurden dogmatisch formuliert, z.T. ohne weitere Begründung oder Angabe einer Autorität.¹⁹

Dagegen argumentiert Tyconius, begründet seine Herleitungen logisch, oft unter Bezug auf die Autorität der Hl. Schrift, und illustriert seine Regeln anhand von Beispielen. Zeitgenössische oder frühere Kirchenschriftsteller dagegen erwähnt er nicht namentlich. Die in der ausgehenden juristischen Klassik einsetzende Tendenz zur Klassifikation²⁰ findet sich bei Tyconius nicht. Ebenso fehlt bei Tyconius die historisch im Falle der juristischen *Regulae* feststellbare Möglichkeit, im Nachhinein z.T. den Wortlaut der *Regulae* zu ändern oder zu erweitern²¹. Der universale Anspruch ist bei Tyconius also stärker statisch-absolut. Auch fehlt bei Tyconius eine Unterscheidung von *Regulae*, die unmittelbar anwendbar sind, da sie in der Jurisprudenz aus Geset-

(*enarrat*) wie auch die anomalistische (*narratio*) Position auf und versucht beide zu verbinden, s. Stein 71f.

17 Zu dessen auffallendem Interesse an hermeneutischen Aspekten vgl. Dig. 41,10,5.

18 M. Villey, *Recherches sur la littérature didactique du droit Romain*, Paris 1945, 27 Anm. 61, wobei er als zentral verweist auf Cic. de orat. 1, 43, 192 (über juristische Kenntnisse) *neque in multis litteris aut voluminibus magnis continentur. eadem enim elata sunt primum a pluribus; deinde paucis verbis commutatis et iam ab eisdem scriptoribus scripta sunt saepius.*

19 Vgl. Stein 80, der 85f. spätere Fälle nennt, wo dies manchmal doch der Fall ist.

20 Stein 87f.

21 S. Stein 96.100f.

zen exzerpiert sind (vgl. Dig. 50,17,1), und einer allgemeineren Art von *Regulae*, die als übergeordnete Maximen nicht unmittelbar anwendbar sind.²²

Die *regulae iuris* dienten auch praktizierenden Juristen.²³ Auch wenn Tyconius auf eine lehrbuchartige dihäretische Anordnung des Stoffes verzichtet (im Gegensatz zu Augustin, s. Kapitel IV 3.1.), ist die Reihenfolge seiner *Regulae* doch nicht wahllos. Den juristischen *Regulae* und dem LR gemeinsam ist die handlich-übersichtliche Präsentation und die kondensierte Wiedergabe der allgemein anerkannten Vorstellungen von Gesetz bzw. Theologie. Damit gehorchen sie (wie auch die *Institutiones* des Gaius) einer Forderung Ciceros an eine Systematik²⁴: inv. 1,32 *brevitas* (kein zu großer Umfang), *paucitas* (nur wenige Unterpunkte zur Differenzierung als Kriterien), *absolutio* (Vollständigkeit im Sinne einer allen Phänomenen gerechtwerdenden Modell-Universalität).

Daß Tyconius - wie bereits der Titel seiner Hermeneutik zeigt - sich an die Gattung der *Regulae* anlehnt, hat weniger formale Gründe, was die Gestaltung solcher Werke anbelangt. Ausschlaggebend war der universale Anspruch solcher *Regulae*, die auf kompakte Weise eine Hilfestellung zur Lösung mannigfacher Probleme boten. Die autoritative Geltung der Gesetze bzw. der *consuetudo* kann natürlich leicht mit der Autorität der Hl. Schrift gleichgesetzt werden, die zudem in einem ähnlich komplexen Verhältnis zur Wirklichkeit steht und auch aufgrund der (scheinbaren) Disparatheit der biblischen Inhalte bzw. Aussagen an die Verästelungen der Gesetzgebung erinnert. Sein im Vorwort angegebener 'hermeneutischer Zirkel', daß die von ihm für die Auslegung der Bibel formulierten *regulae* aus der Bibel selbst extrapoliert seien, entspricht einer äquivalenten Auffassung in der Gesetzgebung: Nach der C. Tanta (Dig. de confirm. dig.) § 18 soll der *edicti perpetui subtilissimus auctor* (vgl. die *spiritus subtilitas* in LR 66,13) die Lücken im Gesetz auffüllen; dabei enthält das Gesetz bzw. Edikt implizit die *regulae*, die man extrapoliert zu seiner Auffüllung verwenden kann. Tyconius nutzt das in der Gattungstradition der *Regulae* vorgegebene Potential, Rahmenbedingungen für ein interpretatorisches Vorgehen zu liefern, wobei der Aspekt der *regula* als "Scheidekriterium" zentral ist (Augustin integriert die Regeln des Tyconius unter die *signa ambigua*!), vgl. LR 1, 19f.; 3, 25-27; 31, 20f. u.ö. Er will also nicht in einer ausgeklügelten Systematik viele mechanistische Einzelvorschriften aufführen, seine *Regulae* entsprechen keiner τέχνη. Es fehlt bei Tyconius, wegen der in der Neuheit des Unterfangens begründeten notwendigen Veränderungen, eine explizite Berufung auf die Tradition, im

²² Vgl. Stein 105.

²³ S. Stein 80f. Augustin empfiehlt den LR ausdrücklich als Studienhilfsmittel, vgl. DC 3,30,43,97 *ut ... legatur a studiosis*, deutlicher in epist. 249 (nach 395 AD).

²⁴ Ausführlicher dazu M. Villey, *Recherches sur la littérature didactique du droit romain*, Paris 1945, hier 16f. mit Anm. 28 und 39.

Gegensatz etwa zu Laktanz, der seine *Institutiones* als Überbietung der gleichnamigen juristischen Werke ankündet.²⁵

Festzuhalten ist, daß im christlichen Bereich vor Tyconius der Begriff *regula* kaum in einem exegetischen Zusammenhang verwendet wird, sondern zumeist in ethisch-religiösem.²⁶ Erst nach der Abfassung des LR, also wohl unter dem Einfluß der Tyconius, findet sich der Terminus *regula* bei den Kirchenschriftstellern auch in exegetischem Kontext, so z.B. Hier. in Mal. 1,10 (CCL 76A, 911) *regula scripturarum est: ubi manifestissima prophetia de futuris textitur, per incerta allegoriae non extenuare quae scripta sunt* oder Aug. in psalm. 8,13 *et haec regula in omni allegoria retinenda est, ut pro sententia praesentis loci consideretur quod per similitudinem dicitur: haec est enim dominica et apostolica disciplina*.²⁷ Neu in der Kirchenschriftstellertradition ist die von Tyconius vorgenommene Präsentation von *Regulae* in einer eigenen Abhandlung²⁸ und der Universalitätsanspruch, was durch die grammatische

25 S. Lact. inst. 1,1,12 *et si quidam prudentes ... institutiones civilis iuris conpositas ediderunt, ... quanto melius nos et rectius divinas institutiones litteris persequemur* ... und vgl. HLL 5 (1989), S. 390.

26 In Wendungen wie *regula veritatis*, *regula baptismi* und besonders *regula fidei*, was in den dogmatischen Glaubenskonzext gehört, als Bestand bzw. Zusammenfassung des christlichen Lehrgefüges in Abgrenzung gegenüber häretischen Aussagen, und basiert auf dem apostolischen Kerygma, das der schriftlichen und mündlichen Überlieferung der Apostel zugrundeliegt. Dies wird bereits bei Tert. spect. 4; praescr. 20,26 u.ö. deutlich. Ferner im Sinne von Ordensregel, z.B. die Basiliusregel der orientalischen Mönche, im Westen die Augustinusregel oder die Benediktregel.

27 C.P. Mayer, Herkunft und Normativität des Terminus *Regula* bei Augustinus, Augustiniana 40, 1990, 127-154, dokumentiert nun, daß Augustin *regula* besonders häufig in seinen erhaltenen Werken zu den *artes liberales* verwendet, nämlich in *De grammatica* (Mayer schließt sich damit V. Law, The insular Latin grammarians, Wellingborough 1982, 24f. an, die das Werk mit großer Wahrscheinlichkeit für eine Schrift Augustins hält) und in *De musica*. Augustin gebraucht den Begriff, wie er ihm aus dem paganen, grammatisch-wissenschaftstheoretischen Bereich vertraut ist. Hierbei bedeutet *regula* die fixierte, verbindliche Anweisung, deren Anwendung die korrekte Bewältigung des ihr zugehörigen Betätigungsfeldes garantiert. Mayer 127f. macht auf das Mißverhältnis aufmerksam, daß bei Augustin der Begriff *regula* am häufigsten in wissenschaftlich-exegetischem Kontext vorkommt, dies aber zu wenig untersucht ist.

28 Zu der Vermutung, daß die Siebenzahl der *Regulae* aus der Apc angeregt sei (als mystische Symbolzahl), s. Kannengiesser/Bright 8 und 12-15. Ein Hinweis darauf ist LR 66, 11 *inter regulas quibus Spiritus legem signavit*, vgl. Apc 5, 1 *et vidi in dextera sedentis super thronum librum scriptum intus et foris signatum sigillis septem*. Ein weiterer Faktor dürfte Hilarius gewesen sein, der für das Verständnis des Psalters sieben Sigel benennt, die durch Jesus Christus geöffnet wurden: instr.psal. 5f. (CSEL 22,7f.) *haec septem quaedam signacula, quae de corporalitate eius et passione et morte et resurrectione et gloria et regno et iudicio David de eo in psalmis prophetat ... quia solus (sc. Christus) septem illa ... signacula, quibus liber clausus est, per sacramentum corporationis suae et divinitatis absolvit*. Eine Beeinflussung durch die Siebenzahl der hermeneutischen Middot des Hillel ist im einzelnen schwer nachzuweisen, obgleich Tyconius wohl Hebräischkenntnisse hatte, da er manchmal den unklaren Septuagintatext mit Hilfe des hebräischen Originals revidierte, s. M. Cox, Augustine, Jerome, Tyconius and the lingua Punica, Studia Orientalia 64, 1988, 83-105, hier 98-102. Die beiden Überschneidungen können auch auf Allgemeingut zurückgeführt werden: Hillels fünfte Regel nennt die Ableitung des Allgemeinen aus dem Besonderen und umgekehrt, was der Regel *de specie et genere* bei Tyconius entspricht; ebenso betonen Hillel wie Tyconius

Tradition der Analogisten beziehungsweise durch die juristische *Regulae*-Tradition angeregt wurde.

2. VORSTELLUNG DES *Liber Regularum*

2.1 Prolog (LR 1,1-17)

Als Vorhaben gibt Tyconius an, einen *liber regularis* schreiben zu wollen, dessen Funktion im Entschlüsseln und Erhellen der Geheimnisse der Schrift besteht (*claves et luminaria*, LR 1,2f., variierend wiederholt in LR 1,6f. *clausa quaeque patefient et obscura dilucidabuntur*). Diese metaphorisch formulierte Bezeichnung der Regeln umrahmt in LR 1,3-5 die Angabe der *Herkunft* dieser *Regulae*: die Hl. Schrift selbst. Sie werden als *mysticae* bezeichnet, also als nicht jedem erkennbar. Dies hat eine Esoterik zur Folge, daß nämlich alle Nichtinitiierten den Gehalt der Bibel nicht erkennen können (LR 66,11-13). In seinem Apokalypse-Kommentar gibt Tyconius eine Begründung für diesen Sachverhalt, § 198 *nam et Dominus non venit iustos vocare sed peccatores* (vgl. Mt 9,13) *per paenitentiam restaurare et ita in mysteriis loquitur, ut non omnes conversi curentur* (vgl. die Parabeltheorie in Mc 4,11f. *illis autem qui foris sunt in parabolis omnia fiunt, ut videntes videant et non videant, et audientes audiant et non intellegant, nequando convertantur et dimittantur eis peccata*, ähnlich Mt 13, 13-15). Der Zusammenhang dieser beiden Sätze²⁹ macht deutlich, daß Tyconius die beiden Schriftstellen Mt 9,13 (die er auch in LR 13,5 zitiert) und 13,13 kombiniert hat im Hinblick auf seine Vorstellung von der Kirche als *corpus bipertitum*: Die Heilsbotschaft richtet sich an Sünder, die dadurch gerettet werden sollen, nicht an die (eventuell vermeintlich in der Kirche) etablierten Gerechten. *Conversi* werden also diejenigen sein, die die *mysteria*, die als 'Verkleidung' dienen, durchdringen und so zum Heil gelangen. Es wird jedoch auch Menschen geben, die daran scheitern werden (vgl. Mt 13,13). Auffallend ist, daß Tyconius hier rein biblisch, mit centonenartig aneinandergereihten Bibelziten argumentiert. Er steht damit im Gegensatz zu der aus der paganen Rhetorik herkommenden Traditionslinie, die die *obscuritas* von Textstellen mit dem intellektuellen Anreiz für den Leser begründet, wie Quint. inst. 8,2,21 (der dies im Grunde aber ablehnt) oder Aug. DC 2,7. Ähnlich argumentiert auch die pagane, exegetisch-philologische Tradition, die dunkle Stellen als Rezeptionssignale auffaßt, die den Leser dazu auffordern, auch andere Stellen desselben Textes nach einem tieferen,

die Beachtung des Kontextes einer Stelle; s. dazu G. Stemberger, Einleitung in Talmüd und Midrasch, München 1992, 27-30. Grundsätzlich ist die Siebenzahl in jüdischer Tradition heilig, weswegen auch deren unabhängige Wahl vorstellbar ist.

²⁹ Im folgenden Satz gibt er einen analogen Vers aus dem AT wieder, der synekdochisch interpretiert werden muß, da dort in Ps 81,7 mit *omnes* nur ein Teil der Menschen gemeint sein kann. Tyconius macht an anderer Stelle deutlich, daß die *mysteria* unter dem eschatologischen Vorbehalt stehen, LR 31,3f. *tempus est enim quo haec non in mysteriis sed aperte dicantur*.

verborgenen Sinn zu befragen. Im christlichen Bereich wurde dies zuerst von Origenes besonders vehement vertreten.³⁰

Das bereits im Prolog programmatisch fixierte Motiv der 'Mystik' als Hauptqualifikation der Hermeneutik des Tyconius zieht sich durch die 'inneren' Regeln 2-6 hindurch. Der komplexe Gehalt dieses Ausdrucks wird durch die Berücksichtigung des Zusammenhanges, in dem er verwendet wird, deutlich: Er qualifiziert die Ausdrucksweise der Hl. Schrift an bestimmten Stellen, LR 55,1 (Reg. 5) *temporis quantitas in scripturis frequenter mystica*; 67,29 *sine mysteriis vel allegoria* (Reg. 6, wo im Anschluß ein Beispiel für eine im Literalsinn zu verstehende Bibelstelle gegeben wird)³¹.

Daß die Schrift verhüllend (LR 5,21 *sed hunc intellectum synonymis voluit obscurare*, Reg. 1) spricht, indem sie variiert (*allegoria*) oder verkürzt (*breviter* LR 28,29), hat nichts mit der irdischen Kunst der Rhetorik zu tun, LR 31,7ff. (Reg. 4) *secundum artem rhetoricam humanae sapientiae* im Gegensatz zu *secundum mysteria caelestis sapientiae*, und dieser Zustand steht unter dem eschatologischen Vorbehalt der verbalen Enthüllung (LR 31,3f. *tempus est enim quo haec non in mysteriis sed aperte dicantur*), die zusammenfällt mit der faktischen Erfüllung des Gesagten (ib. 4f. *imminente discessione, quod est revelatio hominis peccati, discedente Loth a Sodomis*), wenn das *corpus bipertitum* geteilt werden wird (vgl. LR 50,9f. und den Abschluß von Reg. 7, wieder mit dem biblischen Motiv 'Loth')³². Wenn diese für die Schrift charakteristische *locutio mystica* (LR 28,29ff., Reg. 3) bei ihrer Interpretation nicht zugrundegelegt wird, werden ihre Aussagen widersinnig (ib. *contra rationem*). Der "mystischen" Sprechweise der Hl. Schrift entsprechen die "Mystik" der hermeneutischen Regeln und die "Mystik" des gleichzeitig in ihnen formulierten *Sachverhaltes* (LR 11,12 *hoc itaque mysterio accipiendum est per omnes scripturas*, Reg. 2, bezogen auf die hermeneutische Regel des *corpus bipertitum*).

In LR 31,12 gewährt die Unterweisung des Hl. Geistes in dieser Zeit als *pretium veritatis* die *fides*, in der die eschatologische Offenbarung, letztlich also die Schau des Reiches Gottes, vorweggenommen werden kann. Die Hl. Schrift ist vom Geist als Mittel der Unterweisung eingesetzt, wobei über die Erkenntnis der Wahrheit hinaus der über sich und diese Welt hinaus verweisende Glaube erfahrbar ist. Die Hl. Schrift ist also ein Heilswerkzeug Gottes, der hermeneutisch richtige Umgang mit ihr ein Schritt hin zum Glauben.

³⁰ Vgl. B. Neuschäfer, Origenes als Philologe, Basel 1977, Bd. 1, 276-285; Ch. Schäublin, *Homerum ex Homero*, MH 34, 1977, 221-227 und ders., Zur paganen Prägung der christlichen Exegese, in: J. van Oort/U. Wickert (Hgg.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen 1992, 148-179, hier 155 mit Anm. 22.

³¹ Daß verschiedene Stellen der Schrift literal und bzw. oder figural zu verstehen sind, entspricht der allgemeinen Tradition vom mehrfachen Schriftsinn.

³² Hier spricht Tyconius selbst verhüllend, indem er doppelt auf Gn 19,29 und Lc 17,29f. anspielt. Er setzt also hier seine eigenen Theorien von der Ausdrucksweise der Hl. Schrift in eigenen Ausdruck um, wobei er *selbst* vor allem die Grundsätze der Einheit von AT und NT, der *recapitulatio* und des *pars pro toto* ausnutzt.

Eindeutige Mahnungen und Warnungen werden aber auch unverhüllt ausgesprochen, vgl. LR 67,29 ... *quod spiritus sine misteriis vel allegoria aliud sonare aliud intellegi voluit* (immanent etymologisierende lateinische Übersetzung von *allegoria*, vgl. Quint. inst. 8,6,47).

Zu LR 1,4 *universae legis recessus* korrespondiert in seiner Bildlichkeit LR 1,7f. *prophetiae immensam silvam...* . *Silva* ist hier also weniger zu verstehen als 'Wald der Irrlehren' (sc. bezüglich der Auslegung der Hl. Schrift)³³, sondern es substituiert synonymisch-metaphorisch die Hl. Schrift als *narratio multiformis*.³⁴ Den engen strukturellen Bezug dieser Aussage zur Grammatik verdeutlicht eine Stelle bei Quint. inst. 1,4,2 (sc. *ars grammatica*) *plus habet in recessu, quam fronte promittit*. Hier geht es darum, daß die Grammatik über die schematische Zweiteilung in *scientia recte loquendi* und *poetarum enarratio* hinaus auch die *scribendi ratio* und die *emendata lectio* enthält, sowie übergeordnet das (literarische) *iudicium*. So wie bei der Grammatik deren auf den ersten Blick nicht überschaubare Vielschichtigkeit und ausdifferenzierte Untergruppen *innerhalb* eines kohärenten Systems mit *recessus* bezeichnet werden (d.h. es sind nicht alle Verzweigungen an vorderster Stelle sichtbar, jedoch als - implizite - Hilfsdisziplinen notwendig), entsprechen die *universae legis recessus* (= *silvae* = *mysticae regulae*) einem im Prinzip in allen Verzweigungen nicht sogleich erkennbaren System; die Systematik der Grammatik überbietend stellen sie darüberhinaus ein in sich nahezu unausholbares, weil vielschichtiges Gebilde dar, das mit (im Prinzip nicht hinlänglichen, vor allem auch nicht ohne weiteres erschließbaren) Regeln erforscht werden soll.

2.2. Regula 1: *De Domino et corpore eius*

Hier wird die erste Auslegungsregel formuliert. Wenn die Schrift von *Christus* spricht, kann damit Christus als ewiger Logos oder auch seine prolongierte Inkarnation, die irdische Kirche, gemeint sein. Die Entscheidung im Einzelfall, auf welches von beiden die Bibel sich bezieht, kommt der *Verunft* zu (LR 3,13.27.30). Den weitaus größten Raum nimmt hierbei die Darlegung der Eigenschaften des Leibes Christi ein, die durch aneinandergefügte Schriftstellen demonstriert bzw. bewiesen werden.

2.3. Regula 2: *De Domini corpore bipertito*

Eine spezifische Eigenschaft des Corpus Christi, nämlich daß es aus Weizen und Unkraut (vgl. Mt 13,24-30.36-43) besteht, erfordert eine weitere hermeneutische Regel: In den Aussagen der Schrift über den Leib Christi ist zu

³³ Solchermaßen hat der Ausdruck eine lange Tradition, vgl. mit Stellen von Plato bis Clemens von Alexandrien Bright 129-134.

³⁴ LR 31,17; vgl. Bright 135f., die die analoge Beschaffenheit des Bibeltextes zu seinem Autor, dem *Spiritus multiplex*, betont. Daß einer, der den rechten *modus* und *ordo legendi* verfehle, wie einer sei, der im dichten Wald den Weg verlor, steht noch z.B. bei Hugo von St. Victor, *Eruditio didascalica* 5,5 (PL 176,793 D).

unterscheiden, ob diese sich auf die wahren oder falschen Mitglieder der Kirche beziehen. Auch die diesbezügliche Entscheidung ist der Vernunft anheimgestellt. Natürlich steht *kirchenpolitisch* diese Erörterung im Zusammenhang mit der donatistischen Diskussion um die *lapsi*³⁵. *Hermeneutisch* erreicht Tyconius damit die Harmonisierung widersprüchlicher Bibelaussagen, z.B. Cant. 1,5 gegenüber Eph 5,27 über das Äußere des Leibes Christi (LR 10,13ff.).

Vorbereitet wird hier in LR 11 bereits die Regel 5 (Synekdoche): Manche Dinge werden so formuliert, als bezögen sie sich auf die *gesamte* Kirche, denn diese kann in dieser Welt nicht getrennt werden. Der prophezeite Untergang der Kirche z.B. bezieht sich aber nur auf deren falsche Mitglieder, die am Ende der Zeiten ausgesondert werden. Das entspricht einer *theologischen* Fundierung der *grammatisch-rhetorischen* Figur *totum ex parte* bzw. *pars ex toto*.

2.4. Regula 3: *De promissis et lege*³⁶

Obgleich in diesem Abschnitt theologische Erörterungen einen großen Raum einnehmen³⁷, kommt es Tyconius doch auf die Herausarbeitung einiger hermeneutischer, miteinander zusammenhängender Prinzipien an.³⁸ Unter Aufnahme paulinischen Gedankengutes entwickelt Tyconius kurzgefaßt folgende theologische Gedankenkette: Niemand wird aus dem Gesetz gerechtfertigt. Die spirituellen Nachkommen Abrahams waren und sind gerechtfertigt aus dem Glauben und der Verheißung. Diese beiden Größen existieren also neben dem Gesetz, unbeeinflusst von ihm, bzw. das Gesetz muß durch die *opes* und *misericordia* Gottes ergänzt werden, die Erfüllung des Gesetzes ist erst dadurch möglich.³⁹ Die Betonung der ununterbrochenen Linie ab Abraham (*ecclesia ab Abraham*, vgl. LR 13,9-12.19f.; 18,9ff.), des immer selben Glaubens im AT und NT (LR 18,30-19,4; vgl. 21,24f. und besonders 21,27ff. den Vergleich zwischen dem Heranwachsen eines an sich schon fertig angelegten Menschen und dem Wachsen des Hl. Geistes vom AT zum NT) dienen der Basierung folgender hermeneutischer Grundvoraussetzungen, die den für die Auslegung überhaupt relevanten Schriftenbestand und die grundsätzlichen Interpretationskriterien festlegen:

1. Das NT ist die überfließendere Offenbarung des AT; das NT ist für Tyconius aber keine eigenständige, sich selbst genügende Entität.

2. Es besteht im AT wie NT ein durchgängiger Wechselbezug von *lex* und *promissio* (deren Verhältnis zueinander ist charakterisiert als *separata* in LR 22,7ff. und *adversa* in LR 26,18ff.).

35 Vgl. Frend, *The Donatist Church* 19ff.

36 Vgl. allgemein hierzu B. Reardon, *The function of Tyconius's third hermeneutic rule*, Diss. Rom 1968 (war mir bis jetzt nicht zugänglich).

37 Vgl. die Kritik Augustins in DC 3,33,46, es handle sich hierbei gar nicht um eine Regel, sondern um eine theologische Frage; s. dazu auch das Folgende.

38 Vgl. dazu Anderson 51 Anm. 1, auch zum Folgenden.

39 Vgl. LR 17,5-7.

3. Im AT wie im NT findet sich immer eine Rechtfertigung des Gläubigen durch den Hl. Geist.

Theologisch ergibt sich daraus die Kontinuität des Heilswillens Gottes, *hermeneutisch* die Konsequenz, daß AT und NT als Einheit zu betrachten sind (z.B. im Gegensatz zu der Ansicht der Marcioniten oder Manichäer), gleiche Interpretationsmaßstäbe anzulegen sind und die christologische Auslegung des AT gerechtfertigt und sinnvoll ist. Der lediglich graduell verschiedene Offenbarungscharakter beider Testamente ist historisch vorhanden, auf der Ebene des Glaubens und damit der Hermeneutik jedoch vernachlässigbar. Dagegen wird die menschliche Vernunft hier nicht als helfende Entscheidungsinstanz eingeführt; sie scheint bei Tyconius mit der Aufgabe des *discernere* betraut zu sein, was innerhalb von Regula 3 keine Rolle spielt. Die Leser selbst verstehen (Theorie) und befolgen (Praxis) die Schrift insgesamt unterschiedlich (*ecclesia* als *corpus bipertitum*), manche nehmen sie nur als *lex*, andere (die wahren Christen) als *promissa*. Der in der Schrift angelegten Zweiteilung in AT und NT steht die zweigeteilte Rezeption, allerdings nicht deckungsgleich, gegenüber: Manche verstehen AT *und* NT als *lex*, die wahren Christen verstehen beides als *promissa*. Während die wahren Christen richtig mit der zweigeteilten Hl. Schrift umgehen, agieren falsche Christen (bzw. Heiden oder Juden) mit der Schrift nur auf der Ebene der *lex*.

Zwei Ebenen sind einander also strukturell analog: *Formal-sprachlich* repräsentiert bzw. praktiziert die Schrift das, was sie auch als Heils- und Handlungsnorm *inhaltlich* entwirft.

2.5. Regula 4: *De specie et genere*

Nach den eher mit *theologischen* Kriterien arbeitenden *Regulae* 1 bis 3 nehmen die *Regulae* 4 bis 6 *grammatisch-rhetorische* Termini technici als Auslegungsinstrumente zu Hilfe: *Regula 4 genus, species*, *Regula 5 pars ex toto* bzw. *totum ex parte*, *Regula 6 recapitulatio*. Diese grammatisch-rhetorischen Kriterien sind aber stark in die theologische Aussage eingebunden. Die formale Zusammengehörigkeit von *Regula 4* und *5* ist sehr groß, da die Trope *genus* und *species* eine inhaltliche Synekdoche darstellt⁴⁰, die in *Regula 5* speziell auf die Zahlen angewendet wird (wobei in LR 64,7-10 die Termini *species* und *genus* wieder auftauchen). Quintilian führt mehrere Unterarten der Trope Synekdoche auf, inst. 8,6,19: *synekdoche ... variare sermonem potest, ut ex uno plures intellegamus, parte totum, specie genus, praecedentibus sequentia, vel omnia haec contra*.⁴¹ Nach dieser Definition läßt sich auch die *recapitulatio* von Reg. 6 als Synekdoche fassen, wenngleich Tyconius dies nicht eigens erwähnt. In der *recapitulatio* werden nämlich *praecedentibus sequentia* oder

⁴⁰ Besonders deutlich z.B. in LR 32,16f. *septem enim gentes Abrahae promissae figura est omnium gentium* und 41,11f. *et ostendit non omnem Hierusalem dicens: disperdam de te iniquum et iniustum* (Ez 21,3).

⁴¹ Allgemeiner bleibt die Definition der Grammatiker, z.B. Diom. gramm. 1,459,22f. *synekdoche est dictio plus minusve pronuntians magis quam significans*.

deren Gegenteil ausgedrückt. Ziel ist wiederum oft die Harmonisierung widersprüchlicher Bibelstellen⁴² bzw. der Nachweis, daß bestimmte Bibelstellen ihrer *species* nach nicht erfüllt werden müssen⁴³. Als Entscheidungskriterium dienen die Plausibilität, z.B. die größere Erhabenheit des präexistenten Logos (LR 38,4ff.), oder die Wahrscheinlichkeit (LR 50,2-5). Dabei gilt für Tyconius methodisch grundsätzlich die Beachtung des Kontextes (LR 41,29) und eventuell das Hinzuziehen anderer Bibelstellen⁴⁴, wodurch gleichsam die gesamte Bibel den Makrokontext für jede einzelne Schriftstelle darstellt. Auf manche Schriftstellen trifft nur die *species* bzw. das *genus* zu, auf manche beides.⁴⁵ Manche haben einen klaren Literalsinn (LR 47,1 *aperte ostendit*), müssen aber grundsätzlich auch übertragen aufgefaßt werden (LR 48,1f. *etsi aliqua horum videntur et iam perspicue fieri, tamen omnia spiritualia sunt*). Wegen des hohen Schwierigkeitsgrades dieser Interpretationsmethode wird mehrfach das Angewiesensein auf die *gratia Dei* hervorgehoben (LR 31,18; 32,11f.).

Um die besondere Leistung der Hermeneutik des Tyconius gerade in seiner Usurpation grammatisch-rhetorischer Termini, die aus der paganen Tradition wohlbekannt waren, zu verdeutlichen, ist zuerst ein kurzer Blick auf dort gegebene Definitionen zu werfen.

Die begriffliche Trennung von *genus* und *species* ist ursprünglich im Bereich der Logik anzusiedeln, wie sie nach Aristoteles besonders die Stoiker pflegten. Bei Diog.Laert. 7,60f. (= SVF 2,214,25) wird eine Definition der beiden Begriffe gegeben: γένος δέ ἐστι πλειόνων καὶ ἀναφαιρέτων (nach Pohlenz 2,30 "nicht accidentiell") ἐννοημάτων σύλληψις οἷον ζῶον sowie εἶδος δέ ἐστι τὸ ὑπὸ τοῦ γένους περιεχόμενον, ὡς ὑπὸ τοῦ ζώου ὁ ἄνθρωπος περιέχεται. Eine Übertragung in das Lateinische findet sich z.B. bei Charisius (Grammatiker des 4. Jh.)⁴⁶, gramm. 1,152 Keil (= 192f. Barwick) *genus est dictio qua plures continentur species, ut animale et inanimale. species est dictio originem trahens a genere, paucioribus confusa significationibus quam genus, ut homo, arbor*. Zu vergleichen sind auch Arist. Top. 1,5,102 a 31f. γένος δ' ἐστὶ τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἶδει ἐν τῷ τί ἐστὶ κατηγορούμενον (ins Ontologische gewendet in dem 7. Problem in Metaph. B 3, 998 b 14ff.) und Arist. Top. 4,1,120 b 19f. τὸ γὰρ γένος κατὰ πάντων τῶν ὑπὸ τὸ αὐτὸ εἶδος κατηγορεῖται. Der exakte Gegenbegriff zu γένος ist hier das συμβεβηκός ("Akkzidenz"), während γένος und εἶδος verschiedenen Kategorien angehören, wie Arist. ib. 36-39 eigens her-

42 S. z.B. LR 38,12ff. (Salomo = Kirche).

43 S. LR 40,8-11 u.a., sowie Anderson 134 Anm. 98.

44 Vgl. z.B. LR 42,10ff. zum Nachweis der Identität von Ninive und der Kirche.

45 Vgl. z.B. LR 32,5-12 und allgemein Hahn 7f.

46 Von *genus* als Gegenbegriff zu *species* ist der grammatische Terminus technicus *genus* zur Bezeichnung des Geschlechts der Nomina zu trennen. Nur diesen, ohne ein Lemma für den philosophischen Begriff, behandelt M. Scherner, s.v. Genus. Sexus, Historisches Wörterbuch der Philosophie 3, 1974, 311-315.

vorhebt, was sich in folgenden zusammengehörigen Begriffsketten darstellen läßt: γένος - οὐσία - πρὸς τι (z.B. χιών, κύκνος) und εἶδος - ποιόν (z.B. λευκόν); vgl. Cic. top. 7,31 *genus est notio ad pluris differentias pertinens; forma* (aus sprachlich-ästhetischen Gründen von Cicero statt *species* gebraucht, s. top. 7,30) *est notio cuius differentia ad caput generis et quasi fontem referri potest*. In der Rhetorik fand die Zweiteilung von *genus* (= *prima generalis quaestio/communis*) und *species* (= *quae continet causam/propria*) in der *divisio* einer Sachlage bzw. eines Argumentationsausganges Anwendung, wobei dessen effektive Persuasivität auf das psychologisch besonders einfühlsame Vorgehen zurückgeführt wurde (s. dazu Quint. inst. 7,1,23-28). Besonders in der Dichtung kann die Trope der (ästhetischen) *variatio* des Ausdrucks dienen, die dabei unter die Synekdoche gerechnet wird. Quint. inst. 8,6,19f. gibt als Beispiele unter anderem die Verwendung von *ferrum* statt *gladius* oder *puppis* statt *navis*. Schon früh wurden diese Kriterien auch in der Exegese angewendet, z.B. von dem Homerphilologen Aristonicus zu Λ 532: ὅτι τῷ εἶδει τὸ γένος δεδήλωκε, τὸ γὰρ αἰόντες ἐστὶν ἀκούοντες...⁴⁷.

Auch wenn Tyconius von dem grammatisch-rhetorischen Anwendungsbe-
reich ausgeht (von dem er sich in LR 31,7f. *non secundum artem rhetoricam
humanae sapientiae* abgrenzt), da ja auch die Hl. Schrift Rede bedeutet, wird
sogleich die entscheidende Neuerung sichtbar, mit der er das rhetorische Sys-
tem modifiziert: Der theologische Aspekt des *zeitlich chronologischen* Ab-
laufes innerhalb der Geschichte, den er mit der Ausdrucksweise *species pro
genere* bzw. *genus pro specie*, die ja eigentlich in der *zeitlos-abstrakten* *Syste-
matik* der Rhetorik beheimatet sind, in der Bibel verbunden sehen will: LR
31,13f. *in veterem Hierusalem totam quae nunc est per orbem* (vgl. Gal 4,25
Ierusalem quae nunc est); LR 35,8f. *Aegypti heremum figuram populi deserti in
quo Ecclesia nunc esse manifestatur* und LR 36,12f. *item illic velut in novissima
resurrectione prima significatur*. Dabei wird die zeitliche Chronologie ausge-
dehnt bis hin zu ihrer eschatologischen Aufhebung: LR 37,23-25 *quod autem
videtur in excessu speciei thronum Christi promittere in aeternum, thronum filii
hominis promittit, ita corporis Christi, id est Ecclesiae*.⁴⁸ Letztere Erörterung

47 Weitere Beispiele aus den Homerexegeten finden sich bei B. Leidenroth, *Indicis grammatici ad Scholia Veneta A exceptis locis Herodiani specimen I*, Berlin 1884, 48 s.v. γένος 1) und in ders., ... specimen II, Leipzig 1903, 5 s.v. εἶδος. Der Homerexege-
sen waren auch die Figuren Synekdoche und Recapitulatio (κεφαλαιωδῶς, s. A. Roemer, *Die Ho-
merexege Aristarchs in ihren Grundzügen*, bearb. u. hg. von E. Belzner, Paderborn 1924
[Ndr. Meisenheim/Glan 1968], 247) geläufig, aber ohne die bei Tyconius vorhandene Mo-
difizierung.

48 Vgl. Salomon als *figura Ecclesiae bipertitae* in LR 38,30f., was deutlicher ausgeführt
ist in LR 39,8-11 *ostendit enim semper futurum Salomonem in filio, id est in posteris, cuius po-
stumis Salomonis temporibus non auferet deus regnum sub promissa patrum, sed corrigit illud us-
que in aeternum*; ib. 14 *si non nunc est Salomon* und in dem allgemeinen Grundsatz ib. 25ff.,
daß alle biblischen Städte die Kirche präfigurieren, was auf den folgenden Seiten anhand
von biblischen Beispielen auslegend demonstriert wird, wobei als *Termini technici* in LR
40,15 *parabola* und 41,18 *spiritaliter* verwendet werden (in LR 42,9 findet sich wieder der
Hinweis auf die *posteritas*). Den zeitlich das AT und das NT umfassenden Charakter der *ec-
clesia* indiziert LR 54,18 *tunc quoque et nunc in Ecclesiam locutus est* (sc. *Hieremias*).

bedeutet die Trope (eschatologisches) *genus pro* (ekklesiologische) *specie*, wobei *pro* dann aber nicht als ausschließenderweise substituierend aufgefaßt werden darf, sondern als verkürzte Redeweise (*breviante specie* in LR 31,16, hier für das *genus* praktiziert⁴⁹), die *beide* Zustände enthält.

Der Zusammenhang zwischen *genus* und Eschatologie, auf die sich die Erfüllung von *genus*-Aussagen bezieht, wird deutlich in LR 43,28f. *fiet autem et generaliter novissimo die*. Daher ist die Unterscheidung bei Anderson⁵⁰ korrekt, der *genus* bei Tyconius als die Bezeichnung einer Klasse mit gleichen Merkmalen definiert, die sich auf die AT-Prophetien bezieht, die im Eschaton erfüllt werden. Dagegen entspricht *species* der 'Subklasse der Klasse', also dem Besonderen vom Allgemeinen, das als individuelle Ausprägung an den gemeinsamen Merkmalen, wie sie das *genus* umschreibt, teilhat. Es entspricht damit den Prophezeiungen im AT (und NT) mit historischer Valenz. Diese haben aber wiederum präfigurierende Bedeutung für das Eschaton, das sie entweder nur bildhaft andeuten ('real' also nur *einmal* erfüllt werden) oder in dem sie dann noch ein *zweites* Mal in Vollkommenheit erfüllt werden. Als Beispiele gibt Tyconius in LR 31,13-15 Jerusalem und Salomon, die beide temporal, lokal und individuell existierten und gleichzeitig als *species* für das *genus* Kirche (in seiner temporalen und eschatologischen Ausformung) stehen.

Wichtig ist hierbei wiederum die didaktische Begründung dieser biblischen Trope durch das *impedimentum intellectus* (LR 31,20), d.h. die durch die Verrätselung der biblischen *narratio* erzielte Herausforderung an den Intellekt (vgl. LR 31,17 *multiformi narratione occultantur*, von Erzählungen der Bibel). Die Passage LR 31,17-21 wurde bis jetzt in der Forschung teilweise nicht ganz richtig verstanden: (17) *Quam ob rem Dei* (18) *gratia in auxilium postulata elaborandum nobis est, et Spiritus* (19) *multiplicis ingressus legendi eloquiumque subtile, quo, dum ad* (20) *impedimentum intellectus speciei genus aut generi speciem* (21) *inserit, genus speciesne sit facile videri possit*. Das Komma vor *et* in LR 31,18 nach Burkitt muß gestrichen werden, da das Folgende zu *elaborandum* gehört⁵¹. Schwierig und wegen ihrer Gedrängtheit

49 Vgl. in LR 60,13 *breviare* für die synekdochische Numerologie der Bibel.

50 Vgl. für das Folgende Anderson 97 Anm. 1, wo er auch auf die "Umwidmung" der Termini vom philosophischen in den hermeneutischen Bereich aufmerksam macht. Nicht erkannt ist bei ihm aber die Hinzufügung der temporalen Komponente. Zu ungenau ist die Unterscheidung bei Hahn 7, der *species* als 'Typos des *genus*' und *genus* als 'allgemeinen geistlichen Sinn' definiert.

51 S. Babcock 57 "(we) must spell out the 'entries' into reading and the 'subtle' discourse of the 'manifold spirit'", der das Problem des doppelt valenten Genitivs umgeht, s. u.; ungenau ist Andersons Übersetzung 100: "For this reason, the grace of God ... must aid us, and 'the spirit having entered in multiple ways' for reading and of 'subtle' eloquence ...". Die Konstruktion ist ungewöhnlich, da eigentlich die persönliche Konstruktion ... *nobis elaborandus est ... ingressus legendi eloquiumque subtile* lauten müßte; entweder man konjiziert *elaborandus* statt *elaborandum*, oder man nimmt die relativ seltene, archaische und vulgäre Verbindung eines Gerundivums mit einem Akkusativobjekt an (vgl. J.B. Hofmann/A. Szantyr, Lateinische Syntax und Stilistik, München 1972, 372f.), oder man geht von der persönli-

mißverständlich ist auch die Formulierung in 19f.: *spiritus multiplicis ingressus legendi eloquiumque subtile*⁵². Zwar läßt sich das verwendete Wortmaterial teilweise mit Ausdrücken in der jüdischen Weisheitsliteratur erklären: Sap 7,22 *est enim in illa* (sc. *sapientia*) *spiritus intelligentiae ... multiplex subtilis* und Eccli 1,7 *... et multiplicationem ingressus*⁵³ *illius* (sc. *sapientiae*) *quis intellexit?* Davon bleibt jedoch die zeugmatische Brachylogie bei Tyconius unberührt, da man der Deutlichkeit halber *spiritus multiplicis* als *narrationis spiritus multiplicis* zu verstehen hat, was bezogen auf *ingressus legendi* Genitivus objectivus ist, bezogen auf *eloquium subtile* Genitivus subiectivus; *ingressus legendi* ist also keine synonymische Variante von *eloquium subtile*, sondern entspricht dem logisch konsequenten Korrelativ: Subtile Eloquenz bedarf, wenn sie einmal als solche erkannt ist, einer Erstellung von Leseregeln, um sie verstehbar zu machen.⁵⁴ Daher lautet mein Übersetzungsvorschlag für LR 31, 17-19 *quam ob rem Dei gratia in auxilium postulata elaborandum nobis est et Spiritus multiplicis ingressus legendi eloquiumque subtile*. "Daher müssen wir, nachdem wir die Gnade Gottes dringend um Hilfe gebeten haben, die Methoden, den sich vielfältig ausdrückenden Hl. Geist zu lesen, und dessen feinsinnige Ausdrucksweise herausarbeiten".

Die Komplexität der hermeneutischen Leistung des Tyconius kann, auch im Blick auf ähnliche Entwürfe aus der Spätantike, gerade in Bezug auf Regula 4 nicht genug hervorgehoben werden. Tyconius wahrt die historische Faktizität und literale Ebene der Berichte (besonders Prophetien) des AT. Deren wörtlicher Sinn besitzt durch christologisch-ekklesiologische oder eschatologische Bezüge auch Relevanz für die Christenheit als Volk des Neuen Bundes. Dem Vorwurf der Unglaubwürdigkeit kann Tyconius mittels dieses Systems mit dem Hinweis entgehen, daß manche Prophetien offensichtlich erst im Eschaton erfüllt werden. Vergleicht man den Entwurf des Tyconius mit dem vierfachen Schriftsinn (als ausdifferenzierte Variante des Grundschemas *littera-spiritus*), so kennt Tyconius Literalsinn, christologisch-ekklesiologische Typologie und die eschatologische Anagoge, nicht jedoch die moralische Tropologie. Ein wesentlicher Unterschied besteht in der Möglichkeit der *Umkehrung* (Reziprozität) der Kriterien, also z.B. nicht nur *species pro genere*, sondern auch *genus pro specie*. Dadurch entgeht Tyconius dem Zwang

chen Konstruktion aus, wobei dann für die Kongruenz das Neutrum *eloquium* ausschlaggebend war, was durch den Nicht-Person-Status von *ingressus* erleichtert wird.

52 Vgl. LR 66,11-13, wo *subtilitas* wieder als Charakteristikum der biblischen Ausdrucksweise des Hl. Geistes genannt wird.

53 Die Einheitsübersetzung gibt diese Junktur mit "mannigfache Wege" wieder. Es handelt sich bei diesem Vers um eine spätere Hinzufügung, was in unserem Zusammenhang jedoch ohne Belang ist. Die LXX bietet für *multiplicatio ingressus* πολυπειρία, was eine Entsprechung von *multiplicatio* und πολυ- sowie *ingressus* und -πειρία bedeutet. *Ingressus* ist somit aufzufassen als "in Erfahrung resultierender Versuch, Methode, Verfahrensweise."

54 Die harte Nebeneinanderstellung dieser beiden Kriterien kaschiert bei Tyconius den 'hermeneutischen Zirkel', daß natürlich auch umgekehrt Leseregeln einem Text mehr Subtilität verleihen können.

bzw. der Verpflichtung, Aussagen des AT oder NT ekklesiologisch oder eschatologisch undifferenziert auf die *Gesamtheit* des Gottesvolkes zu beziehen und dabei (vor allem bei negativen Aussagen) dem Text u.U. Gewalt antun zu müssen, also in die Nähe einer förmlich zwanghaften Textallegorese zu geraten. Das Umkehrprinzip ermöglicht es vielmehr, flexibel den Absolutheitsanspruch, den man für manche Bibelstellen sonst postulieren könnte oder müßte, zu relativieren, daß z.B. eine Aussage nur für einen (etwa den falschen) Teil des Gottesvolkes zutrifft. Das aus der Grammatik gewonnene Auslegungsprinzip der Synekdoche läßt sich also in den mehrfachen Schriftsinn integrieren und differenziert ihn gleichzeitig aus (vor allem in der chronologischen Entfaltung der Geschichte der falschen Mitglieder des Volkes Gottes bis hin in das Eschaton). Daß im Falle der einzelnen Schriftstellen oft schwer zu entscheiden ist, wie dieses Kriterium angewandt werden soll, betont Tyconius gerade in Regula 4 oft.

2.6. Regula 5: *De temporibus*

In diesem Abschnitt werden zwei hermeneutische Prinzipien erläutert:

1. Zur 'mathematischen' Lösung von scheinbar divergierenden Zeitangaben in der Bibel postuliert Tyconius den Gebrauch der grammatischen Figur der Synekdoche. Auf die Zahlen bezogen bedeute dies etwa die Auffassung der Angabe 'ein Tag' im Sinne von 'ein Jahr' oder umgekehrt, Auf- und Abrundung von Zahlen, eventuell auch den Gebrauch zweier verschiedener Zahlen für dieselbe Zeitspanne.⁵⁵ Diesen ausschließlichen und auffallend grundlegenden Einsatz der Synekdoche in ihren Formen *pars pro toto* und *totum pro parte* gebraucht Tyconius zur Klärung der Dauer des Aufenthaltes Jesu im Grabe oder der Dauer der babylonischen Gefangenschaft.⁵⁶ Natürlich ist diese Trope aus der rhetorischen Figurenlehre bekannt, vgl. z.B. Cic. de orat. 3,42,168; Rhet. Her. 4,33,44; Quint. inst. 8,6,19 bis zu Isid. orig. 1,37,13. Hier wird überall die Synekdoche, hauptsächlich an dichterischen Beispielen, anhand von inhaltlichen Substitutionen bzw. Verrätselungen exemplifiziert, z.B. die Verwendung von *tecta* statt *aedificia* oder *ferrum* statt *gladius*. Ähnlich wie bei Tyconius in Regula 5 findet sich bei Isidor (s. o.) eine *Zeitangabe* als Synekdoche: In Verg. Aen. 6,311 *ubi frigidus annus | pontum fugat* verdeutlicht der *Zusammenhang*, daß *annus* hier an Stelle eines *Teiles* des Jahres (*frigidus*), nämlich *hiems*, steht. Eine unmittelbare Anwendung der Synekdoche auf Zahlen ist hierbei nicht zu finden, auch nicht unter den bei den Grammatikern gegebenen Beispielen.

Hier ist deutlich der Einfluß der in der (Spät)Antike sehr beliebten Zahlensymbolik zu spüren. Diese wird aber aus ihrem magisch-mystischen Zusammenhang genommen und in eine sprachliche Figur (nämlich die Synek-

⁵⁵ Vgl. LR 55,6ff. und 64,7ff.

⁵⁶ Bemerkenswert hierbei ist die ungebrochene Aufnahme dieser Darlegungen (LR 56,20ff. bzw. LR 55,6ff.) durch Aug. in psalm. 87,9 bzw. Aug. quaest. hept. 2,47.

doche) eingeformt, um ihr einen rationalen Charakter zu verleihen und sie strukturell in die Auslegungstheorie einzuordnen.

2. Tyconius erstellt eine Numerologie für bestimmte häufiger in der Bibel vorkommende Zahlen⁵⁷, die als Zeichen einen bestimmten Aussagegehalt offenbaren (LR 59,23f. *sed aut perfectionem significant, aut a parte totum, aut simplicem summam*; LR 64,29f. *signa sunt enim, non manifestae definitiones*). Sie können mittels der Allegorese, über den Bericht historischer Fakten, die diese Kirche betreffen, hinaus, auf viele Epochen bis zum Eschaton ausgelegt werden. Historisch wichtig geworden ist dieser Ansatz des Tyconius im Umgang mit dem Millenarismus (nach Apc 20,6), der nunmehr symbolisch-typologisch gedeutet werden konnte.⁵⁸

2.7. Regula 6: *De recapitulatione*⁵⁹

In dieser nach *Regula* 2 am knappsten gehaltenen *Regula* gibt Tyconius *keine* explizite Definition des Begriffes *recapitulatio*.⁶⁰ Aus dem Zusammenhang wird jedoch deutlich, daß Tyconius ihn auf die Endzeit hin verstanden haben möchte, wozu auch *Regula* 5 (LR 65,24f.) im Zusammenhang der tieferen Bedeutung biblischer Zahlen einen Hinweis enthält: *sunt enim istae partes recapitulationis ab initio usque in finem*. Er hebt hervor, daß in biblischen Texten oft der Unterschied zwischen der *continuatio enarrationis* und der *recapitulatio* fließend sei; eindeutige Stellen gäben bei dem Vorhandensein einer *recapitulatio* formelhafte Signale wie z.B. *tunc, illa hora*. Dies dokumentiert Tyconius auch an biblischen Beispielen, etwa an Lc 17,29-32, wo das Sodom-Ereignis auf die Endzeit bezogen wird. Betont wird, wie bereits in voraufgehenden *Regulae*, daß die Entscheidung mancher Feinheiten der menschlichen *ratio* vorbehalten bleibe (LR 67,5). Zum anderen gibt Tyconius hier noch zwei weitere Gründe für die sprachliche Verhüllung der Wahrheit durch die Hl. Schrift:⁶¹ *non solum ut abscondendo quaerentibus gratiorem faceret veritatem, sed etiam ut totum illud tempus diem vel horam esse monstraret*. Nachdem die *mysteria* im Prolog sozusagen als 'Glaubensprüfung' bzw. 'Riegel für nicht Initiierte bzw. Nicht-Initiierbare' dargestellt worden waren, wird hier zum einen die didaktisch-pädagogische Komponente der Wert-

57 Sogenannte *legitimi numeri* (LR 55,2; 59,20 und 60,12), von Anderson 148 Anm. 3 wiedergegeben mit "(numbers) fixed by law".

58 Tyconius identifizierte das Millenium mit der Zeit zwischen der ersten Ankunft Christi und seiner eschatologischen Parusie, negierte also eine Zwischenherrschaft Christi nach der jetzigen Zeit und vor dem eigentlichen Eschaton. Hieronymus korrigierte die millenaristischen Tendenzen im Apokalypse-Kommentar des Victorinus von Pettau. Zu einem analogen Umgang mit dem Problem des Millenarismus im Anschluß an Tyconius siehe für Augustin z.B. civ. 20,9.

59 S. dazu auch in Ergänzung unten Kapitel IV 7.6.

60 Zu Augustins Ergänzung dieser Definition aus dem Apc-Kommentar des Tyconius s.u. Kapitel IV 7.6.

61 Was durch entsprechende Aussagen in seinem Apokalypse-Kommentar zu ergänzen ist, s. unten III 5.

steigerung eines mit intellektueller Anstrengung erkannten Sachverhaltes hervorgehoben⁶². Der andere Grund ist wiederum ein theologischer, genauer soteriologischer. Durch die Ungewißheit für den Menschen, wann z.B. eine Prophetie eintreten wird, ist er gezwungen, sich in seinem *ganzen* Leben an Gebote u.ä. zu halten. Die formale Figur *pars pro toto* der Auslegung (hier: *hora vel dies = totum illud tempus*) löst das 'Mysterium' auf grammatisch-rhetorischer Ebene und vermeidet gleichzeitig das *taedium* durch *obscuritas*, was auch moralisch-praktische Folgen für das Leben des einzelnen Christen hat.

Inhaltlich-theologisch wendet Tyconius in einem zweiten Schritt dann das synekdochische Prinzip aus Regula 5 an, so daß er die *hora* bzw. *dies* der Auferstehung des Herrn auf die gesamte 'Lebensdauer' der Kirche als des reinkarnierten Leibes Christi deuten kann;⁶³ durch diese Zeit hindurch kann es immer wieder *recapitulationes* geben.

In der paganen rhetorischen Tradition war die *recapitulatio* ein Teil des Epilogs (Fortun. 2,31 [119f. Halm] ἀνακεφαλαίωσις, *id est recapitulatio vel enumeratio*), also ein Teil eines Redeteils, der zur Gedächtnisauffrischung noch einmal die wichtigsten Punkte wiederholen sollte (Quint. inst. 6,1,2 *decurrendum per capita*). Daneben soll damit am Ende der Rede eine affektische Bewegung und dadurch Überzeugung erreicht werden, Victor. in Cic. inv. 1,52 (256,6 Halm) *enumeratio ... et animos movet et fidem facit*. Die *recapitulatio* kann jedoch auch außerhalb der *peroratio* gebraucht werden und wird so zur Figur, vergleiche wieder Fortun. rhet. 2,31 (119f. Halm) *quod ἐπιμερισμόν vocamus*, ähnlich auch Quint. inst. 6,1,8.

Von der Art, wie von Tyconius diese rhetorische Figur für Regula 6 übernommen wird, ist das christologisch-soteriologische Modell der *recapitulatio* zu trennen, wie es hauptsächlich von Irenäus entwickelt und vertreten worden ist.⁶⁴ Dort wird Jesus Christus als Kulmination der Menschheitsgeschichte verstanden, in welchem als dem präexistenten Logos die Gesamtschöpfung von vorneherein angelegt war. Durch seine Inkarnation und Passion nimmt er die Sünden der Gesamtmenschheit auf sich, und durch diese Rekapitulation bewirkt er ihre gnadenhafte Erlösung.⁶⁵

Das hermeneutische Ziel des Tyconius ist wieder charakteristisch zweigeteilt. Zum einen will er den Leser für Rekapitulationsaussagen bzw. deren Signale im Text sensibilisieren, hat also die didaktische Absicht, dem Leser das pädagogische Vorgehen des Hl. Geistes in der Bibel klarzumachen. Zum anderen extrapoliert er die theologische Grundaussage, daß Gott, nicht die

⁶² Dies im Anschluß an die rhetorische Tradition, vgl. zu Origenes und Augustin S. 220 mit Anm. 22. Bei Tyconius spielt dieser Gesichtspunkt eine nur untergeordnete Rolle.

⁶³ Bei *totum illud tempus* handelt es sich also um die Zeit zwischen der Auferstehung Christi und dem Eschaton, vgl. Anderson 182 Anm. 4. Vgl. auch im Apc-Kommentar des Tyconius in § 409 *hora significat omne tempus*.

⁶⁴ Vgl. insbesondere E. Scharl, *Recapitulatio mundi*. Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenäus, Freiburg i. Breisgau 1941.

⁶⁵ Luther spricht von einem 'fröhlichen Tausch'. Vgl. Iren. haer. 3,19,6 (eschatologisch); 4,34,4 und 5,20 sowie W. Staerk, *Anakephalaiosis*, RAC 1, 1950, 411-414.

irdische Kirche, die Mitglieder für seine Kirche am Ende der Zeiten⁶⁶ aussuchen wird, was sich gegen die Selbstgerechtigkeit der Donatisten und gegen die Unbeugsamkeit der Katholiken richtete. Als Scheidungsmaßstab und Quintessenz des Christentums benennt Tyconius die Verse 1 Io 2,3f. (Kenntnis von Gott und Halten seiner Vorschriften) zur Selbstprüfung eines jeden einzelnen.

Tyconius geht noch nicht so weit wie Augustinus, die geschaffene Welt insgesamt als "Zeichen" zu betrachten⁶⁷, doch stellt seine klare Herausarbeitung der geschichtlichen Gegenwart als Andeutung der Eschata eine wichtige Vorstufe dazu dar. Die Vorstellung selbst ist so alt wie die entsprechenden christlich-biblischen Anschauungen, z.B. Rm 1,16-20; 1 Cor 13,12. Neu ist bei Tyconius die theoretische Formulierung der strukturellen Analogie zu den biblischen Erzählungen. Ebenfalls wird der Verweischarakter der Bibel nur angedeutet und theoretisch nicht ausgebaut, indem ihr häufiger *significare/signum* (z.B. LR 29,9; 36,12f.; 37,11; 59,23; 64,29; 71,7 u.a.) und *ostendere* (z.B. LR 6,26; 7,1; 9,19; 9,29; 10,13; 11,5.11.18.23; 39,8 u.a.) zugeschrieben werden.⁶⁸

2.8. Regula 7: *De Diabolo et eius corpore*⁶⁹

Diese vom Umfang her den *Regulae* 4 und 5 zusammengekommen entsprechende *Regula* steht inhaltlich in engem Verhältnis zu den *Regulae* 1 und 2.⁷⁰ Analog zum Leib Christi (im Hintergrund steht Eph 1,22f.) gliedert sich der Leib des Teufels in Haupt und restlichen Körper in eine untrennbare Einheit (LR 71,7 und 76,26-32). Auch er ist in sich zweigeteilt (*bipertitum* LR 71,25): Er besteht aus den falschen Mitgliedern des Leibes Christi und allen außerhalb des Leibes Christi. Ähnlich wie in *Regula* 3 (im Zusammenhang der Prädestination) hebt Tyconius hier hervor, daß die Sünde eine Kondition des individuellen, freien menschlichen Willens ist und daß auch die Mitglieder des Leibes des Teufels die Möglichkeit der Wahl haben (z.B. LR 85,20f.). Verstärkt wird diese Sicht durch einen Beitrag zur Theodizee, wie ihn die traditionelle Theodizee und auch die pagane Philosophie (z.B. Aristoteles)⁷¹ kennen: LR 82,8f. *omnia enim, quae fecit Deus, bona sunt: horum diabolus usum non naturam mutavit*. Letztlich ist auch der Gefallene selbst von ambivalenter, also nicht durch und durch schlechter Natur (LR 71,24ff.

⁶⁶ Vgl. LR 67f. sowie die ganze *Regula* 2. Tyconius stand unter einer starken Naherwartung, s. Anderson 184 Anm. 15.

⁶⁷ S. dazu Mayer, Zeichen 2,149-198.

⁶⁸ Vgl. dazu auch Kapitel IV 6.2.2.2. (*signa* bei Kirchenschriftstellern vor Augustin).

⁶⁹ Der Text ist am Ende wahrscheinlich unvollständig, s. Monceaux 5,18, was der Erkennbarkeit des Gedankenganges jedoch keinen Abbruch tut.

⁷⁰ Monceaux bezeichnet 5,184 *Regula* 7 als 'contrepartie' von *Regula* 1; korrekter wäre es, von den *Regulae* 1 und 2 zu sprechen.

⁷¹ Material hierzu findet sich bei F. Billicsich, Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes, 3 Bde, Wien/Köln 1936-1959, hier Bd 1 (21955).

u.a.), so wie auch die Welt und die Kirche (LR 73,23f. und 75,31-33). Maßgabe für die Auslegung der einschlägigen Bibelstellen sind, wie bereits ausgeführt war, der Kontext (*pro locis* in LR 77,1), Allegorese (LR 72,20-23, wo ein hoher Berg mit einem hochmütigen Volk und dem *corpus diaboli* gleichgesetzt werden) und allgemein spirituelle Auslegung (bei speziellem Tempusgebrauch in der Bibel, LR 75,7ff., vgl. bereits die Erörterungen in *Regula* 6, LR 67,20-22).

In der Forschung gilt die *Regula* 7 als relativ lang, 'geschwätzig' und als eigentlich nichts mehr zum hermeneutischen Konzept des Tyconius beitragend⁷². Dagegen scheint mir *Regula* 7 eine differenzierende Ergänzung zu *Regula* 1 und 2 zu sein und besonders einen wichtigen hermeneutischen Aspekt relativ breit abzuhandeln: Durch eine die Theodizee,⁷³ Prädestination, das Böse und den freien Willen einbindende Gesamtschau des Verhältnisses von Gott und Mensch verhindert Tyconius, daß gerade mit dem Problem des Bösen und den darauf zu beziehenden Bibelstellen undifferenziert umgegangen wird. Wohl aus seinen eigenen kirchenpolitischen Erfahrungen heraus betont Tyconius zum Abschluß seiner Hermeneutik nochmals, die Vielschichtigkeit und Ambiguität des Bösen bei jeder diesbezüglichen Bibelauslegung zu berücksichtigen, also nicht 'monolithisch' bequeme Zitate zur Aburteilung von als Gegnern aufgefaßten Personen hinzuzuziehen (vgl. auch die Ausführungen zur *corrupta sapientia* in LR 83,31-84,5).

3. GRUNDZÜGE DER HERMENEUTIK DES TYCONIUS

3.1. Die Typologie als Auslegungsprinzip

Der Begriff *Typologie* existiert erst ab dem 19. Jh. als exegetischer Terminus technicus.⁷⁴ Im Gegensatz zur Allegorese (oder allegorischen Auslegung) ist die Typologie bzw. typologische Auslegung nicht an einer von Zeit und Raum abgelösten, lediglich der Logik verpflichteten Wahrheitsfindung interessiert. Während die Allegorese auf ein philosophisches, eventuell auch moralisches System als Normenhorizont rekurriert, ist die typologische Denkweise eingebunden in einen an der Geschichte ausgerichteten (Normen-, besser) Deutungshorizont. Entscheidend sind hierbei *chronologische* Abläufe innerhalb der historischen Wirklichkeit (vorher - nachher, gewertet als schlechter - besser bzw. undeutlicher - deutlicher) und *Identifikationsmechanismen* für den Leser mit seiner eigenen Gegenwart oder Zukunft. Während ein lediglich allegorischer Text Gefahr läuft, als 'kluger' Ratgeber zwar

72 Vgl. stellvertretend Anderson 192 Anm. 2.

73 Diese Frage ist spätestens seit dem Locus classicus Tert. praescr. 7,2-5 in der Alten Kirche zentral, s. dazu (aber ohne Tyconius) P. Koslowski, Der leidende Gott - Theodizee in der christlichen Philosophie und im Gnostizismus, in: W. Oelmüller (Hg.), Theodizee - Gott vor Gericht?, München 1990, 33-66.

74 S. Reventlow 12ff.

Wirklichkeit erläutern, bestätigen, kritisieren zu können, ansonsten jedoch neben oder über dem menschlichen Leben zu stehen, ist einem typologisch aufgefaßten Text der *Anspruch* implizit, daß das in ihm Verkündete umfassend die gesamte Menschheitsgeschichte (vom A bis zum Ω , nämlich von der Genesis bis zur Apokalypse) enthält. Die 'Freiheit' des Menschen besteht darin, durch entsprechende, 'typologisch gesteuerte' Detailauslegungen bestimmte Geschichten auf sich und seine Geschichte zu beziehen, sich somit - im Guten wie im Bösen - als Teil der Geschichte Gottes mit den Menschen zu erkennen.⁷⁵ Bei der Anwendung des typologischen Denkens auf textlich überlieferte Geschichte kann dieses typologische Denken zu einem Interpretationsprinzip werden, welches sich mit dem der Allegorese im Resultat deckt.

Hieraus ergeben sich m.E. zweierlei Konsequenzen:

1. Erkennt man bzw. glaubt man in einem *Text* (und nur hierum geht es in unserem Zusammenhang) typologische Denkformen zu erkennen, so ist notwendigerweise davon auszugehen, daß der Text bzw. sein Autor Anspruch darauf erheben, historische Realitäten zu berichten. Oder umgekehrt: Ist von der Seite des Rezipienten (Lesers) eine typologische Auslegung erwünscht oder intendiert, so konzidiert er gleichzeitig implizit als Prämisse, daß für ihn der Text eine historische Realität verkündet, die darüber hinaus Relevanz für die Gegenwart und/oder Zukunft (des Lesers) hat.

2. Wenn die Interpretationsprinzipien 'Typologie' und 'Allegorese' sich bei der Anwendung im Resultat decken können, bedeutet dies auch für ihre Verfahrensweisen⁷⁶ strukturelle Analogie. Da Sprache immer verweisenden Abbildcharakter hat, verschwindet auf literarischer Ebene der Unterschied zwischen der 'Stadt' Jerusalem (*res* → typologischer Bereich) und dem 'Namen' Jerusalem (*verbum* → Bereich der Allegorese). Das *verbum* repräsentiert innerhalb des Textes die *res* und fällt mit ihr zusammen. Dies erlaubt es, zur Wirklichkeitsdeutung innerhalb eines Textes dieselben Methoden wie zur Textdeutung allgemein anzuwenden. Aus der Methode oder der strukturellen Anlage der Deutung allein kann man dann u.U. schwer unterscheiden, ob es sich um typologisches oder allegorisches Denken handelt. Hierbei bleibt man auf *inhaltliche* Kriterien⁷⁷ innerhalb des Textes, im Extremfall auf den bei einem kanonischen Text autoritär durch eine Institution verordneten,

⁷⁵ Vgl. Reventlow 19ff.; Lausberg 445f. gibt eine klare Unterscheidung: "Die Typologie ist eine Semantik der Realitäten, die Allegorie (m.E. besser: Allegorese) [...] eine Semantik der Worte" (446). Während der Zweck der Allegorese *Textdeutung* ist, hat die typologische Denkform die *Deutung der Wirklichkeit* zum Ziel.

⁷⁶ Während inhaltlich verschiedene Lehren und Geisteshaltungen dahinter stehen, was gut deutlich wird bei H. de Lubac, *A propos de l'allégorie chrétienne*, RSR 47, 1959, 5-43, hier 30-35. Worin jedoch die verschiedene Methode von paganer gegenüber der christlichen 'Allegorese' bestehen soll (35), wird nicht klar.

⁷⁷ Z.B. Zeitadverbien als Signale für die historische Dimension, was Tyconius in Regel 6 für die Bibel konstatiert.

übergeordneten Anspruch seiner Realitätsbezogenheit verwiesen.⁷⁸ Dieser kann, bei entsprechendem Rezeptionsverhalten, geleugnet werden. M.E. ist es schwer, implizite, rational-argumentativ zwingende Kriterien zu finden, um die notwendige 'typologische Autorität' eines Textes zu erweisen.⁷⁹ Läßt sich der Leser jedoch auf die typologische Denkweise ein (ob sie nun im Text vorgegeben ist oder nicht), so bezieht er den Text und auch sich in einen verbindlichen Präfigurations- und Erlösungshorizont ein.

Gegen eine frei allegorisierende Interpretation in Anlehnung an die Schule von Alexandria verfißt Tyconius (besonders in den *Regulae* 4 und 5, schwächer in *Regula* 6) eine typologische⁸⁰ Auslegung der Bibel, wie sie vornehmlich die Schule von Antiochien vertrat⁸¹. Er erreichte damit die Anbindung des AT an das NT, konnte die Relevanz des AT auch für die Christen sowie für deren Gegenwart erweisen, besaß zudem eine einheitliche Interpretationsmethode für die *gesamte* Hl. Schrift; schließlich löste er so das Problem des Millenarismus (nach Apc 20,6), indem er eine eigene 1000jährige Herrschaft Christi vor einem zweiten Weltende verwarf und die 1000 Jahre auf die Existenz der Kirche zwischen der ersten und zweiten Ankunft Christi bezog.⁸² Insgesamt lassen sich zwar einzelne Übereinstimmungen zwischen Tyconius und Cyprian, Tertullian und Hilarius erweisen, seine Eigenständigkeit überwiegt jedoch. Er hat damit als einer der Zeugen für die Popularität der Antiochenischen Schule im ausgehenden 4. Jh. im Westen zu gelten.⁸³

Durch die Hervorhebung, daß die Inkarnation des Herrn ständig im geschichtlichen Jetzt vonstatten geht und daher auch eschatologische Elemente bereits in der Gegenwart enthalten sind bzw. rekapituliert werden, geht Ty-

78 Vgl. J. Coppens, Das Problem der Schriftsinne, Concilium 3, 1967, 831-838, hier 832f., der den Stand der modernen katholischen Exegese gegenüber der Typologie referiert. Die Erlaubnis der typologischen Ausdeutung von kirchlicher Historie wird hiernach sogar eng mit der literarischen Darstellung in der Bibel verknüpft, da "die vorausdeutenden Wirklichkeiten erst von ihrer im bibl. Text empfangenen Darstellung und literarischen Form her ihre Existenz und eigene Bedeutung erhalten" (832). Die moderne Forschung sei mit ihren Versuchen, ein sicheres hermeneutisches Kriterium zur Vermeidung von allegorisierendem Wildwuchs zu finden, bis jetzt nicht zu einem befriedigenden Ergebnis gekommen.

79 Lausberg 446 spricht in diesem Zusammenhang vom 'Interpretationswillen' des Lesers.

80 Ausdrücke wie *typus*, *typicus* u.ä. fehlen bei Tyconius auffallenderweise gänzlich. Eventuell fürchtete er, bei der Verwendung solcher 'Schlagwörter' oberflächlich vereinnamt zu werden. Die Festlegung der Auslegungsdimension auf die Korrelationen Volk-Volk, Zeit-Zeit in *Regula* 4 und 5 sowie die zeitliche Dimension der *Regula* 6 ordnen diese Regeln aber eindeutig der typologischen Denkform zu. Innerhalb dieses Rasters kennt Tyconius aber durchaus untergeordnete kleinere Allegoresen.

81 S. dazu den Überblick bei Simonetti, Lettera e/o allegoria 156-201.

82 Näheres hierzu bei Steinhauser, 247ff. Tyconius stand unter einer starken Naherwartung, vgl. P. Fredriksen Landes, Tyconius and the end of the world, REAug 28, 1982, 59-75.

83 Vgl. dazu Bright 170-175.

conius, ohne dies selbst explizit deutlich zu machen,⁸⁴ über eine *Hermeneutik der Hl. Schrift* hinaus. Das Modell wird zu einer *Hermeneutik der Wirklichkeit*, da sich der narrative Rekapitulationsprozeß innerhalb der Hl. Schrift auch analog im "Makrotext" der menschlichen (Geschichts)Wirklichkeit abspielt. Da der "Zeichentext" Bibel die Welt in ihrer historischen Erstreckung umfaßt (nämlich vom Beginn der Schöpfung bis zur Apokalypse) und da die Welt ihrerseits zeichenhaften Verweiskarakter hin auf die Erfüllung im Eschaton besitzt, ist die Kongruenz ihrer semantisch-rhetorischen Strukturen letztlich zwangsläufig. Für den Umgang mit der gegenwärtigen Wirklichkeit bedeutet dies, daß man ihr die einmalige Endgültigkeit im Jetzt abspricht.⁸⁵

3.2. Die enge Verbindung von systematischer Theologie und Exegese⁸⁶ bzw. von theologischen und grammatisch-rhetorischen Kriterien für die Hermeneutik

Auffallend ist im LR, daß die Entfaltung der exegetischen Regeln nicht lediglich an einigen Schriftstellen exemplarisch demonstriert wird, sondern diese in engem Zusammenhang mit einem, ebenfalls logisch entwickelten, ekklesiologisch- christozentrischen Entwurf steht.⁸⁷ Ebenfalls bezeichnend und gedanklich konsequent ist die in den *Regulae* analog zur Welt bzw. Kirche herrschende 'duale' Struktur. Bei allen *Regulae* außer 5 und 6 ist bereits in der Überschrift diese Zweigeteiltheit sichtbar. Sie gilt zudem auch für 5 und 6, da die spiritale Auffassung von Ereignissen, Menschen, Zahlen u.a. eine duale (nämlich literal-spirituale) Denkweise impliziert. Daß dieses Verhältnis Hermeneutik-Wirklichkeit notwendigerweise so ist, wird nirgends explizit formuliert. Bemerkenswert ist aber der Hinweis auf den strukturvor-

⁸⁴ Dies wird dann erst bei Augustin in seiner Tyconius-Rezeption ergänzt, der hervorhebt, daß *recapitulatio* nicht auf die Exegese eingrenzbar ist, s. K.B. Steinhauser, *Recapitulatio in Tyconius and Augustine*, *AugStud* 15, 1984, 1-5 und unten IV 7.

⁸⁵ Dies kommt im Apokalypse-Kommentar des Tyconius zum Ausdruck, wenn er von "zwei Enden" der biblischen Erzählung (und damit der christlichen Geschichte) spricht, s. Stellen unten in III 5.

⁸⁶ Bright 1988, 126 spricht von einer "theology of hermeneutics", vgl. auch dies. 157.

⁸⁷ Manche Wissenschaftler nehmen sogar als Hauptanliegen des LR den Entwurf einer biblischen Ekklesiologie an, so Hahn 23 und Anderson 7. Schon Aug. epist. 249 (AD 395) empfiehlt seinem Mitdiakon Restitutus, für ekklesiologische Fragen den *Liber Regularum* des Tyconius zu konsultieren; auch in Aug. c.Parm. (PL 43,43ff.) geht es um den ekklesiologischen Streit zwischen Orthodoxen und Donatisten. Natürlich war für Tyconius in seiner Auseinandersetzung mit Donatisten wie Katholiken die Ekklesiologie von zentraler Bedeutung; einerseits wollte er die donatistische Position biblisch rechtfertigen, andererseits jedoch auch die christliche Einheit vor Augen führen (zur keineswegs rein donatistischen Position von Tyconius s. in prägnanter Deutlichkeit Babcocks zweisprachige Ausgabe des LR, p. XI). M.E. muß jedoch unbedingt die christozentrisch-eschatologische Ausrichtung hervorgehoben werden, ferner sollte das hermeneutische Anliegen stärker akzentuiert werden, vgl. im Ansatz richtig Anderson 11. 15. 19 sowie deutlicher H.D. Rauh, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum deutschen Symbolismus*, Münster 1973, 104f.

gebenden Charakter der Kirche gegenüber der Wirklichkeit in LR 73,23f. *ad instar ecclesiae fabricatus est iste mundus*.

Mir scheint, daß hier ein für die christliche Hermeneutik charakteristisches Phänomen erkennbar ist:

Die Deutung des Textes Bibel mit seinem besonderen, ihn als Wort Gottes von allen anderen Texten unterscheidenden⁸⁸ Bedeutungsgehalt für die Menschen steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Deutung der *Welt* als einer uns umgebenden, wenngleich transzendenten und unter dem eschatologischen Vorbehalt stehenden Wirklichkeit. Bibel als Wort Gottes und Schöpfung als Werk Gottes verhalten sich analog zueinander: Im Sinne einer fortschreitenden Paideia des Menschen durch Gott⁸⁹ korrespondiert (gleichsam als Fortsetzung) dem semiotischen, zeichenhaft auf Gott verweisenden Charakter der Welt die semantische Beschaffenheit der Hl. Schrift. Diese deutet das Weltgeschehen auf Gott hin (und zwar universalhistorisch vom Entstehen der Welt in Gn 1 bis hin zu deren Ende, Apc 22,21) und bedarf gleichzeitig selbst der Deutung (wesenhaft notwendigerweise, im Gegensatz zur Welt, vgl. Aug. DC 1,2,2,4-6). Damit ist jedoch noch nicht hinlänglich geklärt, warum der systematisch-theologische Bereich in Tyconius' Hermeneutik einen solch großen Platz einnimmt. Strukturell ist das Verfahren, daß man aus dem Text Bibel die Kriterien und Maßstäbe extrapoliert, mit deren Hilfe man dann wiederum (andere) Stellen der Bibel interpretiert, z.B. aus der Jurisprudenz vertraut: Man ergänzt und erklärt Gesetze gemäß den Grundsätzen, die im Gesetz (ob in demselben oder einem anderen, ist unerheblich) formuliert sind.⁹⁰

Die *Regulae* 1 und 2, 5 und 7 beschäftigen sich mit dem hermeneutischen Problem von einander widersprechenden biblischen Aussagen. Während Tyconius in *Regulae* 1, 2 und 7 das Problem *theologisch* durch die Zweiteilung der Kirche löst (positiv-ermunternde Stellen beziehen sich auf die wahren Christen, drohend-warnende auf die falschen), greift er in *Regula* 5 zu einem *grammatisch-rhetorischen* Lösungsweg, der Figur der Synekdoche (*pars ex toto*,

⁸⁸ Darin nur den Orakeln vergleichbar, die hier jedoch unberücksichtigt bleiben wegen ihres meist oralen Charakters und ihrer esoterisch von einem Priesterkreis durchgeführten Auslegung. Vgl. dazu Pépin/Hoheisel, Hermeneutik 734f. Das Anliegen dieser Auslegung wurde aber bereits in der Antike dem der Philologen analog verstanden, vgl. Cic. div. 1,34 *quorum omnium* (sc. *sortium*) *interpretes, ut grammatici poetarum, proxime ad eorum, quos interpretantur, divinam rationem videntur accedere*. Vgl. zum semiotischen Verweischarakter der Dinge auf die Götter Cic. top. 20,77 *divina haec fere sunt testimonia* (sc. *deorum*): *primum orationis - oracula enim ex eo ipso appellata sunt, quod inest his deorum oratio -; deinde rerum, in quibus insunt quasi quaedam opera divina: primum ipse mundus eiusque omnis ordo et ornatus ...*

⁸⁹ Zu dieser in der Alten Kirche verbreiteten Vorstellung s. Geerlings, Christus Exemplum 188f.

⁹⁰ Als Theorie ist dies am ausdifferenziertesten dargestellt bei R. Herzog, Zum Verhältnis von Norm und Narrativität in den applikativen Hermeneutiken, Poetik und Hermeneutik 9, 1981, 435-455, hier besonders 436. Zu praktischen Beispielen in der Jurisprudenz s. Stein 90 und vgl. oben III 1. Auch das grammatische Auslegungsprinzip *Homerum ex Homero* ist hier wieder zu vergleichen.

totum ex parte). Analoges gilt für die *Regulae* 3 und 4: Während Tyconius in *Regula* 3 theologisch argumentiert, indem er das Wirken des Hl. Geistes als Garant für die Kontinuität von AT und NT extrapoliert, begegnet er dem hermeneutischen Problem der Glaubwürdigkeit bzw. Verstehbarkeit von Propheten in den beiden Testamenten in *Regula* 4 mit grammatisch-rhetorischen Kategorien (*genus-species*)⁹¹. Das Hinzuziehen rhetorischer Kategorien ist umso auffälliger, als Tyconius (in LR 31,7-10) die Rhetorik als verlogene Kunst ablehnt (in Anlehnung an 1 Cor 2,6 ... *sapientiam vero non huius saeculi* ...).

Die Aufnahme rhetorischer Kategorien und ihre umformende Integration in heilsökonomische Zusammenhänge in der Hermeneutik des Tyconius erklärt sich durch seine pagane Bildung und Gelehrsamkeit. Die pagane Tradition seit der alexandrinischen Philologie bot ein ausdifferenziertes System für den kritischen Umgang mit Texten an. Auch Augustin greift auf diese Tradition zurück. Im Gegensatz zu diesem verzichtet Tyconius jedoch auf die Erwähnung *biblischer* Hinweise, wie mit Aussagen der Schrift umgegangen werden soll. Auffallend ist der selegierende Umgang, da nur wenige ausgewählte rhetorische Kategorien in das hermeneutische System eingeformt werden (*genus-species* in Reg. 4, *pars pro toto* in Reg. 5; *recapitulatio* in Reg. 6). In der Unterkategorie *praecedentia-sequentia* der Synekdoche (Quint. inst. 8,6,19) ist die *recapitulatio* inhaltlich (jedoch nicht nach dem rhetorischen System!) mitbenannt. Also läßt sich strenggenommen als einziges grammatisches Kriterium die Synekdoche festhalten, die Tyconius als die zentrale Gedankenstruktur der biblischen Sprechweise begreift. Keineswegs kann von einem übernommenen rhetorischen System gesprochen werden, das lediglich mit theologischen Inhalten 'aufgefüllt' wird. Durch die Selegierung und Fraktionierung eben dieses Systems wird dagegen, unter Ausnutzung kompatibler gedanklicher Strukturen, dessen 'Eigenwert' und 'Eigengesetzlichkeit' zugunsten der übergeordneten hermeneutischen Zielsetzung fraktioniert. Eine rhetorische Figur wird hier also 'umgekehrt' verwendet, nämlich nicht zur Text*produktion*, sondern zur Text*analyse*.

3.3. *Ratio im LR*

Ausgehend von der im Proömium des LR gebrauchten Wendung *ratio regularum*⁹² (LR 1,5) glaubt Bright 124, allgemein von einer "logic of the rules" reden zu können und geht so weit, an vielen Stellen, wo Tyconius nur *ratio* schreibt, dies ebenfalls in der Bedeutung von "logic of the rules" aufzufassen. Dies hängt mit ihrer Intention zusammen, eine einheitliche, gemeinsame Grundtendenz der tyconianischen Regeln, also deren "logic" auszumachen⁹³: Sie besitzen einen gleichsam religiösen, initiiierenden Charakter, sind esoterisch und mystisch, gehen von einem spirituellen Schriftverständnis aus. Auch

91 Deren dennoch starke theologische Einbindung betont zurecht Steinhauser 249.

92 Von Babcock S. 3 mit "the sense of these rules" wiedergegeben.

93 S. Bright 53-87 und 119-157.

wenn diese Charakterisierung in ihren groben Zügen zutrifft, kann sie nicht mit einer entsprechenden Aufladung des Begriffs *ratio* im LR untermauert werden.

In der überwiegenden Zahl der Stellen, wo *ratio* verwendet wird, geht es um das Problem, wie man die Auslegungskriterien, die Tyconius in seinen Regeln bereitstellt, richtig anwendet, d.h. welche Regeln im Einzelfall auf eine Bibelstelle zutrifft bzw. welche Alternative innerhalb einer Regel (Christus oder Kirche, *lex* oder *promissum*, wahre oder falsche Glieder der Kirche) auf eine spezielle Bibelstelle zu beziehen ist. Dafür findet sich aber, sozusagen "oberhalb" der Regeln des Tyconius, *kein* von ihm dargebotenes "Metakriterium", welches er ja konkret benennen müßte (als "Hermeneutik für die Hermeneutik"). Wegen des Fehlens eines solchen Metakriteriums wären die Aussagen des Tyconius unbefriedigend bzw. ergäben einen Aussageschleifen, der nicht weiterführte, wenn man *ratio* als *ratio regularum* begriffe. In LR 3,30f. *et iterum quid capitis quid corporis ratione discernendum sit per Esaiam declaratur* ... ergäbe sich geradezu ein Widersinn. Dagegen ist es für Tyconius durchaus möglich, *regula* durch *ratio* zu ersetzen (eine Regel stellt also ein Einzelsystem dar), z.B. in LR 70,11 (Reg. 7) *diaboli et corpore eius ratio*.⁹⁴

Bei den Stellen LR 2,2; 3,13.27.30 und 4,12 muß, gegen Bright, für *ratio* von der Bedeutung "menschliche Vernunft" als der letzten Urteilsinstanz ausgegangen werden, welche die Regeln sinnvoll einzusetzen vermag.⁹⁵ Dazu lassen sich noch weitere Parallelen aus dem LR anführen, z.B. 1,19f.⁹⁶; 2,13; 3,2; 4,1. 13-15; 8,8; 31,17f.; 70,14. Die Vernunft als Entscheidungsinstanz bei Tyconius entspricht dessen allgemeinem Anliegen, daß seine *Regulae* für den Leser logisch und vernünftig sein sollen. Es handelt sich also um keine im eigentlichen Sinne esoterische Lehre, wenngleich die Gnade Gottes, als der Vernunft vor- und übergeordnet, manchmal helfend für die richtige Anwendung der *Regulae* eingreifen muß⁹⁷, vgl. besonders LR 4,12 und 31,17f.

Daß *ratio* bei Tyconius nebeneinander⁹⁸ in verschiedenen Bedeutungen vorkommen kann, überrascht angesichts der in der Antike wenig gepflegten Einheitlichkeit einer Terminologie nicht, ähnliches findet sich z.B. bereits bei Lucrez, wo *ratio* "Lehre, Lehrsystem" (z.B. 1,51), "Vernunft" (z.B. 1,128) so-

⁹⁴ Vgl. Anderson 193 Anm. 3.

⁹⁵ So auch in seiner Paraphrase zu *Regula* 1 Monceaux 5,183: "C'est à la raison de décider s'il est question de l'Église ou de Christ".

⁹⁶ Wo es Bright 127, im Gegensatz zu sonst 'rule', auch mit 'reason' wiedergibt.

⁹⁷ Sowohl Anderson als auch Babcock geben an diesen Stellen *ratio* immer mit 'reason' wieder, von Anderson in Anmerkungen noch eigens erläutert, knapp 26 Anm. 1, ausführlicher und genau zutreffend 41 Anm. 3: "(reason as) a kind of common sense logic which is guided, illuminated and led by God's grace."

⁹⁸ Besonders krass in LR 70,11 *ratio* = *regula* neben LR 70,14 *ratio* = menschliche Vernunft.

wie "Art und Weise" (z.B. 1,129) bedeuten kann.⁹⁹ Der Anspruch der Vernünftigkeit durchzieht bei Tyconius also das Konzept seiner Regeln, deren Verstehbarkeit und Anwendung durch den (gläubigen) Leser kraft dessen Vernunft möglich ist und somit einen vernünftigen Umgang mit der Hl. Schrift bewirken. Auch wenn Tyconius durch die Kriterien 'Gnade Gottes' und 'Glaubwürdigkeit'¹⁰⁰ einen weiter gesteckten Determinierungshorizont für die Auslegung miteinbezieht, bleibt die positive Haltung zur Vernunft, wohl aus der antiken Geisteshaltung des gebildeten Intellektuellen kommend, unvermittelt bestehen.

4. DIE EIGENSTÄNDIGE LEISTUNG DES TYCONIUS

Ebenso wie in seiner Ekklesiologie nimmt Tyconius auch in seiner Hermeneutik eine Mittelstellung zur donatistischen¹⁰¹ wie zur orthodoxen Auslegungstradition ein¹⁰²: Tyconius wie auch die Donatisten (soweit aus der Überlieferungslage erkennbar) stehen in der afrikanischen Tradition von Tertullian und Cyprian, d.h. sie bevorzugen den Literalsinn der Bibel, der durch Typologien erweitert werden kann.¹⁰³ Im Gegensatz zu Tertullian und Cyprian steht weniger der christologische als vielmehr der ekklesiologische Aspekt im Vordergrund. Abhängig von der jeweiligen Ekklesiologie, also dem jeweiligen hermeneutischen Normenhorizont, wird die Typologie unterschiedlich radikal auf die kirchliche Gegenwart bezogen. Tyconius unterscheidet sich von den Donatisten neben seiner hermeneutischen Konsequenzen nach sich ziehenden Ekklesiologie durch die besonders detailgenaue Auslegung einzelner Schriftstellen sowie das Hinzuziehen literarkritischer Kategorien aus Grammatik und Rhetorik.¹⁰⁴

Bei den lateinischen Kirchenschriftstellern vor ihm lassen sich nur partielle Bezüge feststellen, so schöpft er für manche seiner Beispiele aus Tertullian¹⁰⁵. Der enge Aussagenbezug des AT auf Christus und seiner Kirche als

⁹⁹ Ähnliches findet sich generell in der Antike, der eine einheitliche Nomenklatur über weite Strecken fremd war; zu einem besonders instruktiven philosophischen Beispiel siehe Senecas Lehrschrift *De clementia* mit den klärenden Bemerkungen von M. Fuhrmann, Die Alleinherrschaft und das Problem der Gerechtigkeit. Seneca: *De clementia*, Gymnasium 70, 1963, 481-514, bes. 500f. 506f., zu der von Seneca hier uneinheitlich gehandhabten Terminologie von *clementia* und *misericordia*, obgleich mit diesen Begriffen das zentrale Thema des Werkes berührt wird.

¹⁰⁰ Vgl. z.B. LR 36,26f. *nam de novissima carnis resurrectione neminem Christianum credimus dubitare.*

¹⁰¹ Press in der Diskussion Kannengiesser/Bright, 63-65 meint, man könne aufgrund fehlender Quellen nichts über die donatistische Auslegungstradition sagen. Er übersieht dabei die entsprechende Arbeit von M.A. Tilley, *The use of scripture in Christian North Africa: An examination of Donatist hermeneutics*, Diss. Duke University 1989.

¹⁰² Vgl. dazu auch das Kapitel II 1 und Tilley 225-272.

¹⁰³ Vgl. O'Malley, *Tertullian and the bible* und M. Fahey, *Cyprian and the bible. A study in third century exegesis*, Tübingen 1971, 623-627.

¹⁰⁴ Vgl. Tilley 268-272.

¹⁰⁵ Vgl. dazu Anderson p. IX und seinen Kommentar *passim*.

"Schlüssel" für das Schriftverständnis findet sich bei Origenes¹⁰⁶ und Hilarius¹⁰⁷. Jedoch sind Gedankenduktus, Argumentationsgang und systematische Zusammenstellung als eigenständige und eigenwillige Leistung des Tyconius zu werten, auch Bezüge zur griechischen philosophischen Tradition lassen sich nicht in besonderem Maße ausmachen.¹⁰⁸ Für seine Verwendung der rhetorischen Figuren (Reg. 4-6) läßt sich das Bestreben der wissenschaftlichen Usurpation des rhetorischen Systems (eigentlich für die Text*produktion* gedacht) für eine Text*analyse* erkennen. Im theologischen Teil (Reg. 1-3. 7) kann man von einer entsprechenden Funktionalisierung eines theologischen Realitätsmodells ausgehen, das semiotisch gesehen von der Ebene Zeichen - Wirklichkeit auf die Ebene Zeichen - Zeichen bzw. Zeichen - Empfänger übertragen wird. Durch die Verwobenheit der Hermeneutik mit der Theologie wird jene in deren Heilsanspruch eingebunden. Die (dogmatisch "orthodoxe") Theologie steckt den notwendigen Deutungshorizont ab, innerhalb dessen sich die Hermeneutik erst sinnvoll vollziehen kann.

5. DER LR UND DER KOMMENTAR DES TYCONIUS ZUR APOKALYPSE¹⁰⁹

Der Kommentar zur Apc stellt eine praktische Umsetzung der Theorie des LR dar.¹¹⁰ Auffallend ist die aus dem LR bekannte Terminologie in dem Kommentar¹¹¹, z.B. § 8 *in specie genus insertus est* (auch § 9, § 18, § 23), wo auch das typologische Verständnis biblischer Berichte formuliert ist: *temporibus praeteritis futura permixta sunt*, während in § 18, § 23, § 357 *spiritualis* unspezifischer den "geistigen Schriftsinn" bezeichnet. Als Ergänzung zu Reg. 6

106 Z.B. Orig. Hom. in Ez. 14 κλείς als ἐξηγητικόν; weitere Belege zu diesem zentralen Begriff bei Origenes in M. Harl (ed.), Origène. Philokalie, 1-20 Sur les écritures, introd., texte, trad. et notes, SC 302, Paris 1983, 251-257.

107 S. Hil. instr.psal. 5 u.a. (CSEL 22, 7ff.) sowie Bright 170-175, die weitere Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Hilarius und Tyconius zusammenträgt. Diese betreffen jedoch nicht den Kern der tyconianischen Hermeneutik.

108 Vgl. Burkitt p. VII, der die große Originalität des Tyconius betont; ders. p. XI und Monceaux 5, 191 gehen weniger von einem Einfluß der griechischen Philosophie als vielmehr des jüdischen Midrasch aus, was ich jedoch nicht für hinlänglich bewiesen halte.

109 Unter den im folgenden aufgeführten Paragraphen habe ich keine solchen Passagen aufgenommen, die bereits Lo Bue selbst, unter Zustimmung von Steinhauser 208-211, als wahrscheinlich interpoliert auffaßte.

110 Vgl. Hahn 10, Anderson 4-6, Steinhauser 250f. und Bright 27. Die Frage bei Steinhauser 251, warum Tyconius sich gerade die neutestamentliche Apokalypse als "Demonstrationsobjekt" ausgesucht hat, läßt sich m.E. klar aus der Grundkonzeption des Tyconius erschließen: Die stark in jüdisch-apokalyptischer Tradition stehende Offenbarung praktiziert mit ihrem christologischen Rahmen (Apc 1f. und 20-22) selbst eine Manifestation der Kontinuität AT-NT. Die ausgeprägte, z.T. schwer verständliche Bildlichkeit und die häufigen Zahlenangaben fordern die spirituale Auslegungsweise in besonderem Maße heraus. Die grundsätzlich eschatologische Ausrichtung der Apc kam dem Grundanliegen der Theologie des Tyconius besonders entgegen, nämlich der Verknüpfung von Eschatologie, Ekklesiologie und Christozentrik. M.E. zu weit geht Bright 185f., die den LR als spezielle Einführung in die Exegese der Apc sieht.

111 Andere Beispiele, aber leider ohne Stellenangabe, bei Hahn 10.

wichtig ist in § 114 *recapitulare*, was erklärt wird in § 116 *ita totum tempus ecclesiae diversis figuris repetit, quo adprobet verum esse quod vidit*, sowie in § 281 *et recapitulat ut tempora tantummodo futurae pacis ostendat; et statim ea quae praetermiserat coepit supplere, ut non unum sed duos fines videatur efficere* und § 282 *noverimus itaque quia cum recapitulationem ad finem usque perduxerit, ordinem conscissum sine ulla ambiguitate supplevit. quia in hac recapitulatione ambas fecit narrationes non uno fine concludi, ut futurae pacis fortitudinem ostenderet et magnitudinem eius perspicue praedicaret*. Die Figur *pars pro toto* wird als Auslegungs- und Verständnisprinzip erwähnt in § 175, § 368, vgl. § 321, und *totum pro parte* in § 369 und § 390. Beispiele für Zahlenauslegung im Sinne der Synekdoche sind § 379, wo Tage für Jahre und diese wiederum für die Herrschaft des Teufels stehen, und § 411, während in § 214 aufgrund "gewöhnlicher" Allegorese die 24 Ältesten der Apokalypse für die *ecclesia* stehen, vgl. § 449 und § 347. Gerade seine ekklesiologischen Anschauungen finden sich immer wieder: Kirche als Leib Christi (§ 136, § 143, § 285), ihre Zweigeteiltheit (§ 8, § 172, § 413, § 445), ihre falschen Mitglieder (§ 165).

Auch die esoterische Mysterientheorie des Tyconius wird in § 198 erwähnt: *et ita in mysteriis loquitur, ut non omnes conversi curentur*. Immer wieder wird auch der enge Zusammenhang zwischen verschiedenen *historischen* Ereignissen betont, z.T. in Verbindung mit den Auslegungskriterien einzelner *Regulae*. § 73 *nam sicut tunc in pauco numero superatus est inimicus, ita novissimo tempore ab universa ecclesia superabitur antichristus* (unter Anwendung der Figur *pars pro toto*)¹¹²; § 380 *ita enim miscet tempora ut nunc praesentia indicet, nunc futura ...*; § 381 *de praesentibus futura ... edocet*; § 382 *numquam enim praesens tempus a novissimo separatur*; § 383 *quia nec nunc ... nec tunc desinet eadem exercendo (= recapitulatio)*. Dies läßt sich unter der Rubrik der Typologie als Geschichtsdeutung einordnen; *typus* kommt bei Tyconius im Apc-Kommentar einmal vor in § 325 *Iohannes, qui typum gestabat ecclesiae*, der synonymische Ausdruck *figura* steht bei ihm öfters. Im LR wird *typus* nicht verwendet, *figura* (als *Terminus technicus* für typologische Zusammenhänge) dagegen öfters, z.B. LR 41,27; 53,7. Insofern irrt Monceaux, wenn er für den LR einen komplexeren Begriff von *recapitulatio*¹¹³ als für den Apc-Kommentar konstatiert¹¹⁴, da, wie die obigen Zitate belegen, auch im Kommentar (abgesehen von dessen fragmentarischem Zustand) diese Komplexität anklingt.

¹¹² Dieser Paragraph ist nach Steinhäuser 208ff. interpoliert, er entspricht aber der Auslegungstheorie des Tyconius.

¹¹³ Insbesondere LR 67,7ff., wo die Gleichzeitigkeit von erzähltem vergangenem und prophetisch-zukünftigem Ereignis betont wird.

¹¹⁴ Monceaux 5,187f. "simplement, un résumé chronologique d'événements racontés ou annoncés dans la Bible".

6. DIE ESSENZ DES *Liber Regularum*: SYNEKDOCHE ALS HERMENEUTISCHE FIGUR

Wie im Vorangegangenen bereits mehrfach angesprochen (besonders III 2.2.5-7), nimmt die Synekdoche als Auslegungsfigur bei Tyconius eine besondere Stellung ein. Vereinzelt wird sie als biblische Ausdrucksfigur bereits vor Tyconius konstatiert, z.B. Orig. in Mt. 12,38 (zu Mt 12,1f.; GCS 40,155,15f.) Ἡλίας συνεκδοχικῶς οὐχ εἷς μόνος ἀλλὰ πάντες οἱ προφῆται. Eine deutliche Ausweitung des Begriffs findet sich bereits bei Clemens von Alexandrien, str. 5,9,57,1: συνεκδοχὰς τοίνυν πλείονας ἐξὸν εἶναι λαμβάνειν, ὥσπερ οὖν λαμβάνομεν, ἐκ τῶν μετ' ἐπικρύψεως εἰρημένων. Im Rahmen seiner hermeneutischen Überlegungen liefert Clemens hier eine Erklärung für die verhüllte Ausdrucksweise der Hl. Schrift, die unter anderem ein mehrfaches Verständnis der Aussagen ermöglicht. Dabei gebraucht nun Clemens anstelle des zu erwartenden Ausdrucks ἀλληγορία den Ausdruck συνεκδοχή, und zwar im Plural, so daß diese Stilfigur die Qualität eines Denksystems gewinnt.¹¹⁵ Dies stellt eine wichtige Zwischenstufe für die hermeneutische Nutzung und Ausweitung der Synekdoche bei Tyconius dar, auch wenn eine direkte Abhängigkeit schwer nachzuweisen ist.¹¹⁶ Es findet sich eine weitere konzeptionelle Übereinstimmung zwischen Clemens und Tyconius: In strom. 5,9,57,2ff. (vgl. 6,15,129) betont Clemens, daß es der Bibel wie auch gewissen paganen Schriften eigentümlich sei, ihre Wahrheiten esoterisch bzw. "mystisch" zu verhüllen, um nicht jeden Unwürdigen mit ihnen in Berührung kommen zu lassen. Bei Clemens ist noch die pagan-religiöse Herkunft dieses Textverständnisses greifbar, während sowohl Tyconius wie auch Augustin es nur noch auf die Bibel beziehen.

Der Terminus technicus *synekdoche* kommt zu Beginn der fünften Regel (*De temporibus*) vor: *synekdoche vero est aut a parte totum, aut a toto pars* (LR 55,4f., worauf LR 55,6 und 56,20 mit *hoc tropo* zurückgegriffen wird). Diese eingeschränkte, "quantitative" Bestimmung findet sich bei Rhet.Her. 4,33,44; Cic. de orat. 3,42,168 und bei den lateinischen Grammatikern, z.B. Pomp. gramm. 4,307,34-308,9, hier 307,34f. *synekdoche dicitur significatio quaedam, quae aut minus dicit et plus significat, aut plus dicit et minus significat*, Char. gramm. 4,274,15-23 (= 361,16 Barwick) ... *toto dicto pars intellegitur, modo parte nominata totum accipitur*, ähnlich auch Diom. gramm. 2,459,22-31.¹¹⁷

¹¹⁵ A. Le Boulluec in seiner Ausgabe in den SC 278,1, Paris 1981, 117 übersetzt den Ausdruck treffend mit "plusieurs relations du sens"; er hat auch im Kommentarband SC 278,2, 207 die hermeneutische Funktionalisierung des Ausdrucks erkannt.

¹¹⁶ Bright 134-141 führt weitere Übereinstimmungen zwischen den beiden Schriftstellern an, geht aber 141 ebenfalls von einer nicht notwendigen direkten Abhängigkeit aus.

¹¹⁷ Die Definition fand auch später Eingang in Rhetorikhandbücher, z.B. Albin. rhet. 37 (545, 19-21 Halm) *synechdochica translatio pulchra, cum ex parte totum aut ex toto partem significamus*.

Die lateinische Entsprechung *intellectio* (z.B. Rhet. Her. 4,33,44)¹¹⁸ oder *conceptio* fehlt bei Tyconius. Die häufiger auftauchenden Begriffe *intellegere* (LR 5,12; 15,25; 55,4 neben *synecdoche*; 68,7.13; 85,21f.) und *intellectus* (LR 5,20; 31,20; 66,8) beschreiben zwar den vom Leser zu leistenden 'Übersetzungsakt', der grundsätzlich für das Auflösen figürlicher Rede geleistet werden muß, ist jedoch zu unspezifisch, um als Umschreibung von *synecdoche* erweisbar zu sein.

Häufig wird als der korrespondierende Begriff zur Bezeichnung der Tätigkeit des Autors der Bibel, also des Hl. Geistes, *ostendere* gebraucht: z.B. LR 10,13; 39,8; 41,11; 43,18; 54,9. Die im Prolog skizzierte produktionsästhetische Perspektive, der sich die Rezeptionsästhetik mit Hilfe der Regeln des Tyconius sozusagen nur reaktiv anzupassen hat, findet in diesen beiden Begriffspaaren ihre Entsprechung: Die *ratio* bzw. das *intellegere* des Lesers richtet sich am "ostentativen" Charakter der Bibel aus. Hier bahnt sich ein Schriftverständnis an, das in DC durch Augustin in seiner Signa-Lehre konsequent hermeneutisch entfaltet wird (s. Kapitel IV 6).

Der Hintergrund für die Regeln 4 bis 6 des Tyconius ist also die Grammatik bzw. die Rhetorik, was er in reg. 4 (LR 31,7f. *ars rhetorica*, von der er sich jedoch sogleich distanziert) und in reg. 5 (LR 55,4f. die Definition der *synecdoche*) zu erkennen gibt. Dagegen verwendet er in reg. 6 den Fachausdruck *recapitulatio*, verzichtet aber hier auf eine Definition und gibt sogleich Textbeispiele. Das rezeptive Verhalten des Tyconius gegenüber der paganen Bildungstradition ist also uneinheitlich und rein utilitaristisch an der eigenen Intention ausgerichtet: Er bedient sich der Fachausdrücke, wie und wo es ihm sinnvoll erscheint, unter Ignorierung des damit verbundenen paganen Systems, und formt sie seinen Zwecken entsprechend um.

Über diese Integrierung von Fachausdrücken hinaus ist die Figur der Synecdoche aber noch in einem grundlegenden Sinn für die Konzeption der tyconianischen Hermeneutik bedeutsam: Wie bereits oben (III 3.2) angedeutet, lassen sich die Regeln 4 bis 6 mit den Elementen der *synecdoche* parallelisieren, wie sie Quint. inst. 8,6,19 enthält: *haec (sc. synecdoche) variare sermonem potest, ut ex uno plures intellegamus, parte totum, specie genus, praecedentibus sequentia, vel omnia haec contra ...* Hier ist auch der Blick in die grammatisch-rhetorische Tradition hilfreich, um das Verständnis dieser Figur weiter zu erhellen bzw. zu präzisieren. Wenngleich wiederum die Quellenfrage nicht eindeutig geklärt werden kann, ist von einer generellen Kenntnis der Schultradition bei Tyconius auszugehen.

Entscheidender Aspekt der notwendigen Verstehensleistung einer *synecdoche* ist die *Ergänzung*, d.h. das quantitative denkerische Hinzufügen oder Wegnehmen vom tatsächlich Ausgesagten zur Erfassung des eigentlich gemeinten Sinnes. Gut deutlich wird dies in der Definition, die in den *Excerpta*

¹¹⁸ Davon zu trennen ist *intellectio* als Fachausdruck für eines der *officia oratoris*, s. Sulp. Vict. rhet. 4 p. 315,5ff. Halm.

aus dem Kommentar zu dem Grammatikwerk des Donatus (aus dem Codex Parisinus Sangermanensis 291, s. XI) steht, der auf eine ältere Tradition zurückgeht und hauptsächlich Diomedes und Isidor ausschreibt, GL 5,328,12-14: *synecdoche graece dicitur quasi continua susceptio, ... quod dicto nomine totius conexa pars intellegitur, aut dicto nomine partis totum consequenter cognoscitur*. In eine ähnliche Richtung gehen auch Donat. gramm. 4,400,25 *synecdoche est significatio pleni intellectus capax* ... und Sacerd. gramm. 4,6,1-11 *synecdoche est oratio plus minusve dicens quam necessaria postulat significatio* (vgl. oben die Definition des Pompeius, gramm. 4,307,34f.). Nach der Figur *pars pro toto* bzw. *totum pro parte* benennt er noch: *per id quod dicitur illud quod sequitur* (wofür er als Beispiel *ambas* gibt, das durch *manus* ergänzt werden muß: *subauditur enim manus*) ..., *per id quod sequitur illud quod debuisse dici, ut est "et iam summa procul villarum culmina fumant"* (Verg. ecl. 1,83), *cum debuisse praeponere vesperam factam. ex hac figura ... nascuntur duae, aposiopesis (= reticentia) et epidiorthisis (= oblivionis correctio)*.

Gerade diese beiden Aspekte entsprechen der 6. Regel (*de recapitulatione*) des Tyconius, daß der Autor entweder etwas zu Ergänzendes ausläßt oder später nachträgt, was auch Augustin in seiner Behandlung dieser Regel in DC 3,52-54 heraustreibt: Während *recapitulatio* ursprünglich lediglich die am Ende stehende Wiederholung von bereits behandelten Einzelpunkten bezeichnet, ist bei Tyconius damit eben nicht die wiederholende Dublette gemeint, sondern der Umstand, daß die Bibel entweder Historisches oder Eschatologisches (z.T. in abruptem Wechsel) erzählt, so daß der Leser mit der Denkfigur der Typologie das jeweilige historische bzw. eschatologische Korrelat mitergänzen muß. Dabei wird jedoch der Begriff *synecdoche* vermieden. Dies mag an der Neuheit des tyconianischen Ansatzes liegen, der durch die Verbindung der Figuren *recapitulatio* und *synecdoche* das rhetorische System erweitert, wenngleich die Möglichkeit dazu bereits implizit angelegt war. Auffallend ist, daß sich in keiner erhaltenen lateinischen Grammatik bzw. Rhetorik dieselbe ausdifferenzierte Definition der Synekdoche findet wie bei Quintilian. Dieser dürfte hier von griechischen Quellen beeinflusst sein, deren Tradition eventuell auch Tyconius noch bekannt war und die die Figur der Synekdoche wesentlich ausführlicher behandeln: Sie wird hier dihäretisch in drei bis dreizehn Teile untergliedert,¹¹⁹ die sich in der Regel jedoch unter drei Hauptgesichtspunkte (und deren Gegenteil) subsumieren lassen.

Viele griechische Rhetorikhandbücher betonen die Unvollständigkeit der Figur, die der denkerisch konsequenten Ergänzung "von außen", die damit über den Text hinausgeht, bedarf: Trypho (1.Jh.v.Chr.) Trop. 1,7 (3,195,28f. Spengel) συνεκδοχή ἐστὶ φράσις οὐ κατὰ τὸ πλήρες ἐξενηνεγμένη, προσδεομένη δὲ τινος ἑξωθεν ἀκολουθίας, vgl. Greg.Cor. Trop. 7 (3,

119 Nur am Rande erwähnt sei, daß sich hierbei teilweise Überschneidungen mit Metonymie und Symbol ergeben, z.B. bei Greg.Cor. Trop. 3,236 Spengel σύμβολον γὰρ ἐστὶ τῆς βασιλείας τὸ σκῆπτρον, was unter Synekdoche aufgeführt ist.

219,12f. Spengel) προσδεομένη δέ τινος ἔξωθεν διανοίας. Deutlich wird dies auch in der implizit etymologisierenden Paraphrase der Synekdoche bei Kokondrios, Trop. (3,237,12ff., hier 15f. Spengel): πάλιν γὰρ ἀπὸ τῆς Τριτογενείας τὴν Ἀθηνᾶν δέον συνεκδέξασθαι.¹²⁰ Nur vereinzelt findet sich die ästhetisch-affektische Wirkung der Synekdoche: Aristid. Quint. 2,9 (p. 84 Jahn) μέγεθος καὶ ἀξίωμα ἐμποιεῖ τῷ λόγῳ διὰ συνεκδοχῆς. Die bei Tyconius wichtige Vorstellung von der "mysterienreichen" Sprache der Bibel findet ihre Entsprechung neben anderen Figuren auch in der Synekdoche: Diod. Sic. 5,31¹²¹ κατὰ δὲ τὰς ὁμιλίας βραχυλόγοι¹²² καὶ αἰνιγματῖαι καὶ τὰ πολλὰ αἰνιττόμενοι συνεκδοχικῶς.

Die Unterpunkte der Synekdoche seien hier nach der ausführlichsten Quelle zitiert, dem Anon. synec. (8,691-693 Walz = 3,209f. Spengel), der folgende Bezugspaare nennt:¹²³ ὅλον - μέρος, ὕλη - ἀποτέλεσμα, συμβαῖνον - προηγούμενον, σύμβολον - κύριον, ἀκόλουθον - προηγούμενον, γένος - εἶδος, πολλά - ἓν, περιέχον - περιεχόμενον, was er im folgenden anhand konkreter Beispiele verdeutlicht. Aus dieser Systematik gibt es bei Tyconius, wohl beeinflusst durch Quintilian, nur Entsprechungen zu den Begriffspaaren ὅλον - μέρος, ἀκόλουθον - προηγούμενον und γένος - εἶδος. Die anderen Begriffspaare lassen sich unter diese subsumieren, wobei auffallend ist, daß das Beispiel für περιέχον - περιεχόμενον aus der Bibel stammt: 3,210,24f. Spengel ὡς τὸ "οἶκος Ἰσραήλ, εὐλογήσατε τὸν κύριον" (= Ps 134,19). Es liegt nahe zu vermuten, daß Tyconius mehr als nur das quintilianische Schema kannte, da so eine breitere Basis für seine hermeneutischen Reflexionen vorhanden ist.

Die Synekdoche ist also eine Figur, die durch den Leser, der sie ja auflösen muß, um sie zu verstehen, nicht ersetzt, sondern ergänzt wird, und zwar *linear-kontigent* (sic), da sie eine Repräsentativfigur darstellt, d.h. einen Prototypen, und keine Vergleichsfigur wie etwa die Metapher. Damit bleibt der Literal-sinn und die Realitätshaltigkeit der Dinge gewahrt¹²⁴, wie auch bei der Ty-

¹²⁰ In einer Definition steht der Übertragungsaspekt nahe bei der Metapher: Choerob. (4./5. Jh.) 3,248,12f. Spengel συνεκδοχή ἐστὶ λέξις δι' ἑτέρου καὶ ἑτερον συνεκδηλοῦσα νόημα. Doch im folgenden wird wieder die beim Leser notwendige intellektuelle Ergänzungsanstrengung angefügt.

¹²¹ Wahrscheinlich handelt es sich hierbei um eine Glosse, s. H.G. Liddell/R. Scott/H. Jones (Hgg.), A Greek-English Lexicon, Oxford 1968, s.v. συνεκδοχικῶς.

¹²² Tyconius charakterisiert die biblische Ausdrucksweise als *brevis*, z.B. LR 28,30.

¹²³ Das Material, vor allem die Beispiele, ist oft dasselbe, es handelt sich um den festen Exempelbestand der Schulausbildung, auf den immer wieder zurückgegriffen wird. Auch die Definitionen ähneln sich in der Wortwahl sehr, vgl. *Scholia Londinensia (AE) in artis Dionysianae libros* I 3,460,30-461,2 Uhl; Trypho, Trop. 1,7 (3,195,28ff. Spengel); Anon. Trop. 7 (3,209,25ff. Spengel); Greg. Cor. Trop. 7 (3,219,11ff. Spengel); Kokondr. Trop. 12 (3,236,27ff. Spengel) und Choerob. Trop. 7 (3,248,11ff. Spengel).

¹²⁴ So auch N. Ruwet, *Synecdoques et métonymies*, Poétique 6, 1975, 371-388 (= ders., Synekdochen und Metonymien, in: A. Haverkamp [Hg.], Theorie der Metapher, Darmstadt 1983, 253-282), hier 386, der auch zurecht auf die über den Text hinausgehende "connaissance du monde" verweist, der für das Verständnis dieser Figur nötig ist. In eine ähnliche Richtung gehen die Unterscheidungen bei G. Kurz, Metapher, Allegorie, Symbol, Göttin-

pologie, die man als eine Synekdoche in der Zeit auffassen kann. Durch die Einsetzung dieser Figur als strukturelle Grundlage einer biblischen Hermeneutik entsteht eine Dichte des Textes Bibel, der somit eng mit über die Einzelstelle hinausgehenden, auch texttranszendenten Sachverhalten verknüpft ist. Die Bibel als *das* Buch, das die Geschichte der Menschheit insgesamt vom Beginn der Schöpfung bis zum Ende der Zeiten erzählt, ist damit struktural gerechtfertigt, nämlich als "Groß-Synekdoche". Die vom Leser zu erbringende Ergänzungsleistung ist aber keine willkürliche, sondern wird von Tyconius durch seine theologischen *Regulae* 1 bis 3 und 7, im Anschluß an die *regula fidei*, fixiert und gesteuert. Der Synekdoche, die die reale Präsenz und Abhängigkeit der Dinge in Zeit und Raum betont bzw. voraussetzt, korrespondiert die Ekklesiologie des Tyconius, die implizit zusammengehörige Teile (Christus-Kirche, gute-böse Mitglieder der Kirche) kennt, wobei manchmal nur der eine Teil benannt wird, der andere also wiederum synekdochisch ergänzt werden muß. Es sind in der Hermeneutik des Tyconius also nicht nur die drei grammatisch-rhetorischen Regeln durch die Figur der Synekdoche miteinander verbunden, sondern auch der theologische Teil wird so eng mit dem anderen Teil verklammert, sie bilden sozusagen zwei Seiten einer Medaille.

Tyconius gab wohl der repräsentativen Figur vor der Vergleichsfigur (= Metapher) den Vorzug, da ihm diese weniger willkürlich schien. Zwar geht Tyconius in LR 67,29f. von einer teilweise allegorischen Redeweise der Bibel aus, die manchmal sogar *sine mysteriis vel allegoria aliud sonare, aliud intellegi voluit*, lehnt aber ein "wildes" Allegorisieren ab. Auch die "qualitative" Metonymie war Tyconius im Gegensatz zur "quantitativen" Synekdoche¹²⁵ für diese Zwecke zu wenig eindeutig, wobei hier auch ins Gewicht fällt, daß diese Figur bei den griechischen Rhetoren auffallend knapp behandelt wird.¹²⁶

gen 1982, 72.82. Bei Augustin spielt die Synekdoche keine große Rolle, für die Einzelauslegung wendet er sie manchmal an (Stellen bei Strauss 113), für sein hermeneutisches Gesamtkonzept ist sie jedoch unerheblich.

¹²⁵ Vgl. zu dieser Unterscheidung der beiden Figuren Lausberg S. 292 und 295. In der modernen Sprachphilosophie wurde die Synekdoche lange vernachlässigt, vgl. aber T. Todorov, *Synecdoques*, Communications 16, 1970, 26-35, der die beiden bekannteren Figuren Metapher und Metonymie auf die Synekdoche zurückführen möchte.

¹²⁶ S. Trypho, Trop. 6 (3,195,20-26 Spengel); Anon. Trop. 5 (3,209,8-11 Spengel); Konkord. Trop. 7 (3,233,22-234,11 Spengel) und Choerob. 3,250,14-251,3 Spengel.

IV. *DE DOCTRINA CHRISTIANA*¹ DIE UNIVERSALHERMENEUTIK AUGUSTINS

1. VORBEMERKUNGEN

"Sein Buch 'De civitate Dei' und 'De Doctrina Christiana', die auch häufig allein und mit vielen Noten gedruckt sind, sind wohl die angenehmsten und lehrreichsten seiner Schriften".² Die hier ausgedrückte, ab Cassiodor greifbare Wertschätzung von *De Doctrina Christiana* (DC) hielt durch das Mittelalter an. In der Renaissance war DC das erste Werk Augustins, das im Buchdruck erschien, nämlich in der Teilausgabe des vierten Buches in Straßburg 1465.³

Das Werk ist auch sonst in mehrfacher Hinsicht auffallend:

Seine Entstehung erstreckt sich über einen Zeitraum von rund 30 Jahren. Nachdem Augustin AD 396/397 die Bücher 1 und 2 sowie Buch 3 bis Kapitel 25,35 fertiggestellt hatte, unterbrach er aus Gründen, über die nur spekuliert werden kann⁴, seine Arbeit an diesem Werk, um sich unter anderem dem Schreiben seiner *Confessiones* zu widmen⁵. Erst im Zuge der (nicht vollendeten) Gesamtrevision seines Oeuvres in den *Retractationes* am Ende seines Lebens (AD 426/427) stieß er wieder auf den liegengebliebenen 'Torso', unterbrach seine Arbeit an den *Retractationes* und vollendete den fehlenden

¹ Ich folge der Zitierweise des Thesaurus Linguae Latinae; um das Nachschlagen in älteren Ausgaben zu ermöglichen und wegen der unterschiedlichen Zitierweise in der Forschungsliteratur gebe ich teilweise alle Textunterteilungen nach Green, CSEL 80 an.

² Herder, ed. Suphan 9,193.

³ S. F. Baron, Der erste Druck einer Schrift Augustins, HJ 91, 1971, 108-118.

⁴ S. besonders Hill, der darin eine Reaktion auf die Bitte des Bischofs Aurelius sieht, Augustin möge die mangelhaften Predigten einiger Priester korrigieren. Strauss vermutet, daß Augustin an einem Punkt angekommen war, wo die Zeichenlehre "zu schwierig" bzw. die Probleme der *signa ambigua* zu komplex wurden; vgl. Kager Anm. 297. Da Augustin in den *Retractationes* keinen Grund für die Unterbrechung nennt, ist hier keine sichere Lösung zu gewinnen.

⁵ Zu den Anhaltspunkten für die Termini post und ante der Datierung s. bereits F. Cavallera, La date de la première édition incomplète du De doctrina christiana, BLE 31, 1930, 122f., Martin, Abfassung passim und ders. in seiner CCL-Edition von DC pp. XVII-XIX, sowie W.M. Green, A fourth century manuscript of St. Augustine?, RBen 69, 1959, 191-197 und Atkinson X; M. Vessey, Conference and confession. Literary pragmatics in Augustine's "Apologia contra Hieronymum", Journal of Early Christianity 1, 1993, 175-213 (mit älterer Literatur) zeigt in einem lesenswerten Aufsatz, daß die *Confessiones* gewissermaßen die praktische Vorführung derjenigen exegetisch-hermeneutischen Grundsätze darstellt, die in dem ersten Teil von DC als Programm theoretisch entworfen worden waren.

Teil von DC 3 und das ganze Buch 4⁶. Kürzer behandelt werden soll die Frage nach dem Verhältnis der beiden Teile von DC hinsichtlich der großen zeitlichen Differenz ihrer Entstehung.

DC ist als Teilfassung (DC 1 und 2 *mit* Prolog) in einer sehr alten Handschrift überliefert, dem Codex Leningradensis (= Petropolitanus) in Unciale, Q.v.I.3, der von W.M. Green und E.A. Lowe mit guten Gründen in das Ende des 4.Jh. datiert wird.⁷ Daher ist, gegen den Vorschlag von Duchrow, Prolog, der Prolog als früh geschrieben anzusetzen, er ist also nicht erst mit dem zweiten Teil von DC 426/427 nach Abschluß des gesamten Werkes abgefaßt worden.⁸

Schließlich ist die besondere Originalität und Eigenwilligkeit von DC hervorzuheben. Der oft auf den ersten Blick schwer nachvollziehbare Gedankengang zeichnet sich durch seinen großen "interdisziplinären" Vorausetzungsreichtum sowohl bezüglich der paganen Wissenschaftstradition als auch der orthodoxen theologischen Anschauungen aus. Deshalb werden im folgenden stets pagane Vorläufer bzw. Repräsentanten dieser Tradition, dann biblisches und christliches Gedankengut sowie Augustins eigenes Gesamtwerk berücksichtigt werden. Dabei bedeutet DC einen die Summe der rezipierten Teile übersteigenden qualitativen Umschlag, wobei die augustinische Gedankenleistung sich auf die Etablierung bzw. Weiterentwicklung von Hermeneutik, Semiotik, Ästhetik und Rhetorik erstreckt. Zugleich bettet er diese Aspekte in seine Theologie ein.

6 S. retract. 2,30,1 *Libros de doctrina christiana, cum imperfectos conperissem, perficere malui quam eis sic relictis ad alia retractanda transire. complevi ergo tertium ... addidi etiam novissimum librum et quattuor libris opus illud implevi ...*

7 S. E.A. Lowe, *Codices Latini Antiquiores*, Bd. 11, Oxford 1966, Nr. 1613 (Unciale, saec. IV-V [AD 396-426]) im Anschluß an Green, *A fourth century manuscript of Saint Augustine?*, 191-197. In den Anfang des 5. Jh. datiert den Codex Martin, Abfassung, 69-87. Zu der These, daß dieser Codex eine Separat-Edition der ersten beiden Bücher von DC dokumentiere, s. im Anschluß an Green J. Martin, Abfassung, bes. 80. Dort führt Martin aus, daß Aug. DC 2,43 die Meinung des Ambrosius, daß Plato sein Wissen aus den Schriften des Jeremias bezogen habe, übernommen hat. Diese Information erwies sich als fehlerhaft, und er korrigiert sie in civ. 7,11 (um AD 415/16). Da er die Korrektur in DC nicht nachholt, sondern sie erst in den *Retractationes* vermerkt, kann man vermuten, daß die ersten beiden Bücher (mit dem Prolog) bereits in Umlauf waren. Vgl. zu der Beschreibung der Handschrift A. Mutzenbecher, *Codex Leningrad Q. v. I. 3* (Corbie). Ein Beitrag zu seiner Beschreibung, *Sacris Erudiri* 18, 1967/68, 406-450.

8 Diese Diskussion ist damit als abgeschlossen zu betrachten, vgl. entsprechende Argumente bei Kevane, *Paideia* 176 Anm. 60 (die allgemeine Formulierung im Prolog erschwert die zeitliche Einordnung), Mayer, *Res per signa passim* und Atkinson IXff. (die älteste erhaltene Handschrift vom 4./5.Jh. enthält den Prolog bereits, s.o.).

2. DIE SITUIERUNG VON *De Doctrina Christiana* IM ZEITGENÖSSISCHEN GEISTESGESCHICHTLICHEN KONTEXT

Für viele Werke der Kirchenschriftsteller gilt die Bilateralität des Adressatenbezuges. So sind z.B. Tertullians *Apologeticum*¹ und Augustins *De Civitate Dei* nicht nur an Christen zu deren Bestätigung, sondern auch an Heiden oder sonstige Andersgläubige als apologetische bzw. protreptische Schrift gerichtet. Von einem direkt analogen Sachverhalt kann für Augustins *De Doctrina Christiana* (DC) nicht ausgegangen werden. DC erfüllt ein in christlichen Kreisen des ausgehenden 4. Jahrhunderts empfundenes Desiderat, nämlich die Formulierung einer wissenschaftlich fundierten Anleitung zur Bibelauslegung, wie es vor allem Hieronymus in epist. 53,6f. gefordert hat. Dabei waren "Anleihen" in der paganen Wissenschaftstradition unvermeidbar, da das Christentum keine eigene, unabhängige intellektuelle Kultur hervorgebracht hatte. Bei DC handelt es sich um eine innerkirchliche Schrift, die aber insofern apologetischen Charakter hat, als sie versucht, einen Aspekt des Christentums, nämlich den der Bibelauslegung, den Ansprüchen einer pagan gebildeten christlichen Gruppe gemäß zu etablieren.

Augustin war bei der theoretischen Fixierung von Auslegungsregeln dazu gezwungen, mannigfaltige Positionen der paganen Philosophie und auch innerhalb der christlichen Kirche zu bedenken und in irgendeiner Weise Stellung dazu zu nehmen. Dies geschieht bei ihm im Verlaufe seines Werkes immer wieder, sei es, daß er explizit gegen eine seiner Meinung nach verkehrte, widersinnige Ansicht Stellung nimmt (vgl. z.B. DC 1,48ff. zum Leib-Seele-Dualismus der [Neu]Platoniker) oder daß er implizit durch die Festsetzung eines Auslegungsgrundsatzes Gegenstimmen eliminiert. Dies gilt z.B. für die gesamte theologische *caritas*-Konzeption des ersten Buches von DC; mittels der Fixierung dieses hermeneutischen Normenhorizontes arretiert er gleichzeitig den Auslegungsmechanismus, d.h. er begrenzt die Beliebigkeit des Einsatzes von Auslegungsverfahren zugunsten eines unorthodoxen Auslegungsergebnisses, was vornehmlich der Abwehr von Häretikern gilt.

Bezüglich letzterem sind die häretischen Abspaltungen der zweiten Hälfte des 4. Jh. in den Blick zu nehmen, in der Hauptsache die Donatisten, mit denen Augustin gerade gegen Ende des 4. Jh. heftige Auseinandersetzungen hatte², sowie die Manichäer. Da Augustin dieser Sekte neun Jahre seines Lebens selbst angehört hatte und seine geistige Auseinandersetzung mit ihnen auch in der Folgezeit andauerte³, liegt hier eine doppelte Beeinflussung der augustinischen Denkweise vor. Die dritte große Häresie, deren Auseinandersetzung die letzten Lebensjahre Augustins stark bestimmen sollte, ist die der

¹ Vgl. dazu Becker, Tertullians *Apologeticum*, 276ff. Eine systematische Untersuchung dieses Sachverhaltes fehlt noch.

² S. Frend, *The Donatist Church*, bes. 227-243.

³ Vgl. P. Brown, *Biography* 46-60.

Pelagianer.⁴ Während ihr Einfluß aus chronologischen Gründen für die erste Hälfte von DC noch nicht so stark anzusetzen ist, kann man ihn bezüglich des zweiten, in den Jahren 426/427 entstandenen Teiles eher annehmen.⁵ Insgesamt ist hierzu auf die Kapitel II 1.-4. oben hinzuweisen.

Hier ist nun knapp auf die historisch am Ende des 4. und zu Beginn des 5. Jh. möglichen ernsthaften Interessenten für den von Augustin gebotenen hermeneutischen Entwurf einzugehen, sowie auf die potentiellen "Gegner" eines solchen Unterfangens, die er im Prolog - jedoch ohne Namensnennung oder konkrete Gruppenzugehörigkeit - apostrophiert.

2.1. Der potentielle Adressatenkreis von DC

Im Prolog umreißt Augustin den von ihm intendierten Leserkreis nur ganz allgemein: Er wolle denjenigen, die willens und in der Lage seien, sie zu lernen, gewisse Vorschriften für das "Traktieren" der Hl. Schrift vorstellen (prol. 1 *praecepta quaedam tractandarum scripturarum*). Das Wortfeld "traktieren" hat im Lateinischen zumeist die Konnotation "etwas durcharbeiten und dann oder dabei mit oder zu anderen darüber sprechen".⁶ Diese Zweigeteiltigkeit der Aufgabenstellung wird von ihm zu Beginn des ersten Buches von DC durch die Aufgliederung seiner "Lehre" in den *modus inveniendi* und den *modus proferendi* (DC 1, 1, wiederholt in DC 4, 1) bestätigt. Die Zweiteilung bestimmt auch die Gliederung des Gesamtwerkes: DC 1-3 sind dem *modus inveniendi*, DC 4 ist dem *modus proferendi* gewidmet.

Wer waren nun in der Alten Kirche diejenigen, denen es kraft ihrer Bildung möglich oder von Amts wegen gestattet war, die Bibel auszulegen und die Resultate ihren Mitmenschen zu verkünden? In erster Linie ist dabei natürlich an die - für das christliche Religionswesen charakteristische⁷ - Predigt innerhalb des Gottesdienstes zu denken.

4 Zu einem Überblick vgl. G. Greshake, Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius, Mainz 1972 und O. Wermelinger, Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im Pelagianischen Streit in den Jahren 411-432, Stuttgart 1975.

5 Vgl. in DC 3,33,46,103-105 seinen antipelagianischen Kommentar zur 3. Regel des Tyconius.

6 Vgl. G. Bardy, Tractare, tractatus, RSR 33, 1946, 211-235, der z.B. Cic. orat. 118 und de orat. 3,14,54 nennt, und Steffen 1 Anm. 2; 10ff.; Kager 14ff. und Press 1980, 107 mit Anm. 23. In Aug. epist. 224,2 (CSEL 57,453) wird definiert: *tractatus populares, quos Graeci homilias vocant*. Der mündlich-schriftliche Doppelaspekt wird deutlich in Aug. serm. 32 (CC 41,132) *ad audiendos tractatus nostros* und Aug. epist. 93,3 *dictare iam coepi populares tractatus*. Predigten wurden gerne nach dem Vortrag schriftlich fixiert und dabei erweitert, s. Bardy 218ff. 230.

7 Die pagane religiöse Kultfeier hatte ursprünglich keinen der Predigt vergleichbaren Abschnitt. Julianus Apostata, der deren Massenwirksamkeit erkannte, führte sie dann auch für die paganen Feiern ein, vgl. R. Browning, The Emperor Julian, Berkeley/Los Angeles 1976, 177f.

Durch die Betonung der Exegese⁸ entwickelten sich die ursprünglich schlichte Paränesen enthaltenden Predigten zur Homilie, d.h. man konzentrierte sich auf einen bestimmten Schriftabschnitt, der hinsichtlich seiner Anwendung auf das praktische Christenleben ausgelegt wurde. Zunächst wählt der Bischof die Abschnitte aus, erst ab dem 5. Jh. entsteht das Perikopensystem. Neben dem Bischof predigten regelmäßig die Presbyter, ausnahmsweise auch die Diakone, nie aber Mönche und Laien.⁹ Diese Entwicklung geht jedoch auf eine komplexe Tradition zurück: In der frühesten Patristik (wie auch an manchen Stellen des NT, z.B. Io 3,34; 1 Pt 4,11; 1 Cor 9,14 und besonders Mt 28,19; 1 Pt 2,5.9; Apc 1,6) ging man davon aus, daß *alle* Gläubigen befähigt sind, das Wort Gottes weiterzuverkünden¹⁰, so etwa bei Hippolyt, fr.Cant. 2 (GCS Hipp. 1,1,344,6-8): Jeder kann von der Kirche dargebotene Evangelien weiterverkündigen. Auch Methodius, symp. 8,8 (GCS Meth. 90,6-12) betont, daß die mittlerische Tätigkeit der Wortverkündigung allen Gläubigen zukomme, vgl. auch ib. 3,8 (GCS Meth. 36).

Bis auf relativ wenige Ausnahmen (wie z.B. Origenes¹¹ oder Asterios der Sophist¹²) bürgerte es sich in der Alten Kirche ein, daß Bischöfe und Priester als die Nachfolger der Apostel predigen.¹³ Daher wurde, wie bei dem Eintritt in ein Mönchskloster, gefordert, daß ein Priester und ein Bischof des Lesens kundig oder bereit sein sollten, es zu lernen.¹⁴ Die alte Kirche selbst stellte noch größere Forderungen an die Bildung und rhetorischen Fähigkeiten eines Bischofs.¹⁵ Daher kann auch Ambrosiaster (Ende des 4. Jh.) in Eph.

8 Bei Augustin bedeutet Predigen in erster Linie Schriftauslegung, s. Stinger, Geschichte der Schriftpredigt 47-50 und Schütz, Geschichte der christlichen Predigt 38.

9 S. M. Schian, s.v. Predigt, Geschichte der christlichen, in: RE für protest. Theol. u. Kirche 15, Leipzig 1904, 623-747; A. Niebergall, Die Geschichte der christlichen Predigt, in: Liturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes 2, Kassel 1955, 182-353; Schneyer, Geschichte der katholischen Predigt 49 und Ch.E. Schott, Predigtgeschichte als Zugang zur Predigt, Stuttgart 1986.

10 Vgl. Delahaye 164. 168.

11 Er hatte die dazu notwendige bischöfliche Erlaubnis, vgl. den Brief des Jerusalemer Bischofs Alexander und des Theoktistos von Caesarea an Demetrios von Alexandria in Euseb. h.e. 6,19,7. Vgl. auch Conc. Carth. gener. 4,98 (Mansi 3,959) *Laicus praesentibus clericis nisi ipsi iubentibus docere non audeat*.

12 Er starb 341 AD; seine Tätigkeit als Laienprediger wurde von Athanasios als Anmaßung gerügt, syntag. 18,23.

13 Vgl. F. Schnitzler, Zur Theologie der Verkündigung in den Predigten des Hl. Augustinus, Freiburg 1968, 140; W.H.C. Frend, The rise of Christianity, London 1984, 403-409. Die aus montanistische Sicht gestellte Frage Tertullians in castit. 7 *nonne et laici sacerdotes sumus?* blieb relativ folgenlos.

14 So erkennbar in den (späteren) Kaiserkonstitutionen, aber auch in früheren kirchlichen Konzilakten, s. K.L. Noethlichs, Materialien zum Bischofsbild aus den spätantiken Rechtsquellen, JbAC 16, 1973, 28-59, hier 33-37, sowie A. Demandt, Die Spätantike, München 1989, 444ff. und Gilliard 96f.

15 Dies forderte schon Hilarius von Poitiers, der auch in der *doctrina episcopalis*, der bischöflichen Unterweisung an Katechumenen und Gläubige, einen wichtigen Bestandteil der bischöflichen Tätigkeit sah, vgl. Heinzelmann, Bischofsherrschaft in Gallien 118-122 mit älterer Literatur, und J. Doignon, Hilaire de Poitiers avant l'exil. Recherches sur la

4,11f. (CSEL 81,3,100) §4 schreiben: *et coepit alio ordine* (sc. als die Kirche größer wurde) *et providentia ecclesia gubernari, quia, si omnes eadem possent, inrationabile esset et vulgaris res et vilissima videretur. hinc ergo est, unde nunc neque diaconi in populo praedicant neque ceteri, vel laici baptizant neque quocumque die credentes tinguntur nisi aegri.*

Die Predigt war aber nicht der einzige Ort, wo Bibeltexte gelesen und erklärt wurden, sondern dies geschah auch im Rahmen des Katechumenats, in ab dem 2.Jh. entstehenden Katechetenschulen.¹⁶ Die dort beschäftigten Lehrer mußten keine Priester sein, wenngleich auch der Katechet später als Amtsträger galt.¹⁷ Neben Unterweisungen in Glaubensinhalten für die zukünftigen Christen spielte auch die Bibelerklärung eine Rolle (vgl. Aug. catech.rud. 3). Aber auch nach der Taufe bestand die Pflicht der Hauskatechese, besonders der getauften Kinder durch ihre Eltern, fort; diese Forderung stellt Augustin in in evang.Ioh. 51,12f. (CCL 36,445), wo er im Zusammenhang deshalb eine Ausweitung des Christus-Dienertums auf alle vornimmt: (12) ... *Hinc est ergo unusquisque minister Christi ...* (13) *cum ergo auditis, fratres, Dominum dicentem: Ubi ego sum, illic et minister meus erit* (Io 12,26), *nolite tantummodo bonos episcopos et clericos cogitare. Etiam vos pro modo vestro ministrare Christo, bene vivendo, eleemosynas faciendo, nomen doctrinamque eius quibus potueritis praedicando.* Das Recht auf die Verrichtung dieses *ecclesiasticum et quodammodo episcopale officium* begründet Augustin ib. mit dem Hinweis auf den in der Geschichte bereits ebenfalls von Menschen aller Bevölkerungsgruppen dargebrachten Christus-Dienst des Martyriums.

Wenn man also nicht einseitig auf einem starren Amtsverständnis besteht, läßt sich als Adressat für DC grundsätzlich jeder Christ denken, sowohl was Interpretation¹⁸ als auch was Verkündigung des Wortes Gottes anbelangt.¹⁹ In

naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IV^e siècle, Paris 1971, 159-168. 468-513. 525.

16 Über den zentralen Ort der Bibel in der katechumenischen Unterweisung s. Y.-M. Duval, *L'Écriture au service de la catéchèse*, in: J. Fontaine/Ch. Pietri (Hgg.), *Le monde latin antique et la bible*, Paris 1985, 261-287. Augustin hebt immer wieder hervor, daß man die Katechumenen auf den *sensus carnalis* und *sensus spiritalis*, also ein "allegorisches" Verständnis der Bibel, aufmerksam machen soll, z.B. catech.rud. 3,5; 6,10; 7,11; 9,13; 26,50; fid.et symb. 1. Bei gebildeten Katechumenen solle man auch exegetische Kommentarwerke heranziehen, catech.rud. 8,12.

17 Vgl. G. Kretschmer, *Katechumenat/Katechumenen I*, TRE 18, 1989, 1-5, hier 2 und G. Fischer, *Katechet*, LThK 6, 1961, 33f.

18 Auch Jo.Chrys. comm. in Rom. 1,1 (PG 60, 391f.) regt seine Zuhörer zur selbständigen Schriftexegese an. Aug. epist. 187 berät einen Laien in Fragen des Schriftstudiums.

19 Man denke auch an "Privatgebildete", die sich mit Glaubensdingen beschäftigen und aufgrund ihrer intellektuellen Überzeugungskraft auch andere für den christlichen Glauben gewinnen konnten, so z.B. von einer Gelehrten im 5. Jh. in Sizilien bezeugt, s. C.P. Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters*, Christiania 1890, 338ff. Ähnliches findet sich auch im Kreis des Hieronymus, vgl. z.B. epist. 65,2 (*ad Principiam*), wo er Principia an Marcella und Asella verweist, da diese ihr bei dem Verständnis und der Auslegung der Bibel behilflich sein könnten, vgl. z.B. auch Greg.Naz. orat. 26 (PG 36, 1233) sowie Paul.Nol. epist. 16,6 und carm. 22, 149-156.

diesem Zusammenhang wurde von der Forschung verschiedentlich die These aufgebracht, daß sich der Adressatenkreis von Buch 1-3 hin zu Buch 4 in Augustins Intention geändert habe, was einerseits mit der thematischen Differenz der beiden Teile des Werkes als auch deren zeitlich verschobener Entstehungszeit zusammenhänge.²⁰

Dazu ist grundsätzlich zu bemerken, daß Augustin an keiner Stelle (gerade auch nicht im prol. 1; DC 1,1 und 4,1) so formuliert, daß man den Verdacht auf einen von ihm intendierten Adressatenwechsel erhärten könnte. Zu fragen wäre höchstens, ob er "unbewußt" oder implizit durch unterschiedliche Umschreibung der potentiellen Anwender seiner Hermeneutik doch auf unterschiedliche Adressaten Hinweise gibt.

Insgesamt spaltet sich die Forschung bezüglich der Bestimmung des von Augustin intendierten Adressatenkreises in zwei Lager, was eng mit der Gesamtdeutung des Werkes zusammenhängt: Ausgehend von Marrou, Ende 387-413, faßt die eine Forschungsrichtung, darunter Kevane und Verheijen²¹, DC als eine Art "christlichen Kulturfahrplan" (Schäublin) auf, als ein Programm für die Bildung *aller* Christen, das über ein hermeneutisches und homiletisches Handbuch hinausgeht. Diejenigen, gegen die Augustin sich wendet, sind nach dieser Forschungsrichtung alle Bildungsfeindlichen generell. Dagegen vertritt eine zweite Richtung die Meinung, daß DC dem Desiderat nach einem Auslegungs- und Predigthandbuch für Kleriker gerecht werden will²². Hiernach sind die Gegner 'Charismatiker' in engerem Sinn.

20 Vgl. Green, CSEL, p. X-XII mit Literatur. Er nennt für die Bücher 1 und 2 als exoterische Adressaten nach Weisheit strebende Christen (da dies die 'einfachere' Thematik sei), für DC 3 und 4 dagegen die esoterische Adressatengruppe der *doctores ecclesiastici* und *defensores fidei* für die schwierigeren Aufgaben des Verständnisses der *signa ambigua* und des öffentlichen Vortrages. Wie im folgenden gezeigt wird, läßt sich eine solche Zweiteilung terminologisch nicht zwingend festmachen. Augustin erwähnt auch nirgends eine solche Intention, auch nicht in den *Retractationes*, wo dies nahegelegen hätte. Die denkerische Gesamtkonstruktion der Hermeneutik würde bei einer solchen Annahme auch zerstört.

21 Verheijen 1974, 10-20, der eine Art Zwischenstellung einnimmt, da er 2,19,29-2,49,63 als Exkurs einer "charte fondamentale pour une culture chrétienne" auffaßt, den Rest von DC aber als hermeneutische Abhandlung für die Christen allgemein definiert; Atkinson 7; Kevane in seinen Aufsätzen sowie G.B. Ladner, *The idea of reform: its impact on Christian thought and action in the Age of the Fathers*, Cambridge/Mass. 1959, 373-377 und A. Pincherle, *Sulla composizione del "De Doctrina Christiana" di S. Agostino*, in: FS E. Dupré Theseider 2, Rom 1974, 541-559, hier 546. 552. Teilweise wird auch von zwei verschiedenen Adressaten ausgegangen, W.M.H. Green in CSEL 80 p. XIX splittet DC 1/2 (Laien) und DC 3/4 (Kleriker), dagegen R.P.H. Green 1992, 99-108, hier 106f. in DC 1-3 (Laien/Kleriker) und DC 4 (nur Kleriker); s. hierzu auch die vorige Anmerkung.

22 So Hill (1962) 444 (Augustin will das Niveau der Priester in Schriftauslegung und Predigt anheben); Van der Meer 423-429, der allerdings nur DC 4 behandelt; Moreau, *Lecture* 255.282f.; F.X. Eggersdorfer, *Der Hl. Augustinus als Pädagoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung*, Freiburg 1907, 140, der jedoch 116-118.130 die These aufstellt, daß Augustin mit DC die Bildung allgemein christlich reformieren wollte (unter Berufung auf Aug. discipl. 12), aber an fehlenden Institutionen im weltlichen Bereich gescheitert sei; G. Boissier, *La fin du paganisme*, Paris 1891, Bd. 1, 243 und Kager 1. 8ff., die aber 55ff. ebenfalls die generellen Erziehungsabsichten Augustins zur Bibellektüre einräumt; wieder Atkinson XV. 1ff.; vgl. auch Brunner 87 und Mayer, *Res per signa* 103f. Man

Folgt man dem rein sprachlichen Befund, wie Augustin in DC den von ihm intendierten Adressaten bezeichnet, so fällt - wie bereits zuvor - die Vermeidung allzu spezifischer Termini auf: Bereits im Prolog werden die Interessenten nur ganz allgemein als diejenigen paraphrasiert, die an einem nach Regeln vorgehenden, systematisierten Schriftverständnis interessiert sind, was in der Formulierung *divinarum scripturarum sollertissimus indagator* und ähnlichem wiederholt aufgegriffen wird²³.

Am häufigsten wird in allgemeinen Wendungen an den potentiellen Leser von DC appelliert²⁴, der teilweise durch verständige Weisheit oder gezielte Gottesfurcht charakterisiert wird²⁵. Die Adressaten der Schrift sind der lateinischen Sprache mächtig (DC 2,11,16,34) und z.T. gebildet (DC 3,29,40,87) und Christen (2,25,38,96). Die Gebildeten werden einmal auch in apologetischer Absicht apostrophiert (4,7,14,45), wobei die für die Apologetik typische Intention mitschwingt, daß der Autor den christlichen Leser in seinem Werk mit Argumenten ausstatten möchte, die ihn bei der Verteidigung des christlichen Glaubens unterstützen sollen (in diesem Fall gegen den Vorwurf der mangelhaften Literalität der Bibel).

Da es im vierten Buch von DC nun um den *modus proferendi* geht, wird der Adressat überwiegend - aber nicht immer - anstatt als Leser nun als "Redner" bezeichnet²⁶, wobei auch die Qualität des Lehrers jetzt betonter in den Vordergrund gerückt wird²⁷. Daß Augustin dabei vor allem die exponierte Lehrposition eines Katecheten oder Predigers im Auge hat, zeigen die beiden Stellen, an denen er auf den erhöhten Ort hinweist, von dem herab zum Volke gesprochen wird, in DC 4,18,35,98 und 4,27,59,152 (*cathedra Moysi*). Formulierungen wie *huius sapientiae filii et ministri* (4,5,7,18), *vir ecclesiasticus* (4,15,32,89) und *praedicator* (4,27,60,153) sind aber zu unspezifisch, um den Adressatenkreis auf einen bestimmten Berufsstand eingrenzen zu können. Die

sieht dabei einen Zusammenhang mit Aug. epist. 41 (geschrieben kurz nach 396), wo sich Augustin gegenüber dem Bischof Aurelius von Karthago bereiterklärt, die (ungenügenden) Predigten anderer Priester zu lesen und zu korrigieren. Gleichzeitig möchte er die Meinung des Aurelius über den *Liber Regularum* des Tyconius erfahren.

²³ Vgl. DC 2,8,12,24; 2,41,62,148; 4,4,6,14.

²⁴ Vgl. DC 1,22,21,42; 1,36,41,88; 1,40,44,95; 2,14,21,50; 2,16,25,65; 2,42,63,152; 3,2,5,9; 3,23,33,74; 3,34,48,109; 4,1,2,3; 4,5,8,21; 4,17,34,96; 4,22,51,134.

²⁵ Vgl. DC 2,9,14,30; 2,12,17,39; 3,1,1,1; 3,32,45,101; 4,7,12,35.

²⁶ Vgl. DC 4,13,29,79 *eloquens ecclesiasticus*, ähnlich 4,15,32,87; 4,25,55,142-144; 4,26,57,149; 4,30,63,164.

²⁷ Vgl. DC 4,16,39,90 *doctor*, ähnlich 4,18,35,98; 4,19,38,104; 4,24,53,140; 4,26,56,145. 148; 4,28,61,155. Dies hängt damit zusammen, daß im Christentum seit dem Neuen Testament der jüdisch-pagane Einfluß der Rhetorik sichtbar ist und Predigt und Lehre (wie in der Synagoge) eng zusammengehören, vgl. neben den einschlägigen exegetischen Kommentaren zu den Paulusbriefen und der Apostelgeschichte auch (im Anschluß an die Schriften von D. Daube) R.C. Worley, *Preaching and teaching in the earliest church*, Philadelphia 1967, 65ff. 87ff. Das Vorbild des *Christus magister* kommt natürlich verstärkend hinzu; zur Genese dieser Vorstellung, die seit dem 2. Jh. nachweisbar ist, s. F. Normann, *Christus Didaskalos*. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts, Münster/W. 1967.

nur jeweils einmal verwendeten Bezeichnungen *sacerdos* (4,14,30,82 im Gegensatz zur *plebs Dei*) und *episcopus* (4,16,33,92) werden verwendet, da Augustin hier Bibelzitate in seinen Argumentationsgang einbaut und dabei auch -centonenartig - ihren Wortschatz übernimmt, während er im Fortgang wieder ganz allgemein bleibt. Dies zeigt auch die exponierte Schlußformulierung in 4,31,64,166, mit der er sich abschließend an den Adressaten wendet: *qualis esse debeat, qui in doctrina sana, id est Christiana, non solum sibi sed aliis etiam laborare studet.*

Daß Augustin einen weiten, nicht amtlichen Begriff von seinem Leser hat, macht er besonders in 4,18,37,102 deutlich, das von der Aussage her an die bereits zitierte Passage in tract. in Jh. erinnert: *cum vero de illius viri disseramus eloquio, quem volumus earum rerum esse doctorem quibus liberamur ab aeternis malis atque ad aeterna pervenimus bona, ubicumque agantur haec - sive apud populum sive privatim sive ad unum sive ad plures sive ad amicos sive ad inimicos sive in perpetua dictione sive in conlocutione sive in tractatibus sive in libris sive in epistolis vel longissimis vel brevissimis -, magna sunt.* Die Einschränkung des Adressatenkreises würde also nicht nur eine ahistorische Rückprojizierung der Aufgabenteilung einer Amtskirche auf die Zeit Augustins bedeuten, sondern diese läßt sich auch an der sehr allgemein und weit gehaltenen Terminologie Augustins in DC nicht erkennen.

Anders präsentiert sich das Problem, wenn man sich fragt, ob der Bildungsstand der (nunmehr grundsätzlich jeden Christen mitmeinenden) Adressaten dem umfassenden Auslegungsprogramm Augustins gewachsen ist, anders gewendet, von einem wie großen Teil der damaligen Christen die augustinischen Forderungen wirklich eingelöst werden konnten.

Die soziohistorischen Untersuchungen zum sozialen Status und zum Bildungsstand des Christen, besonders auch des Klerus, in der jüngeren Forschung ergeben, daß regional große Unterschiede zu verzeichnen sind, die sich sowohl in einem Stadt-Land-Gefälle als auch in der unterschiedlichen sozialen Verfaßtheit der Kirchen (z.B. der Provinzen Africa und Gallien) manifestieren. Während in Gallien gerade die Bischofsschicht die Kontinuität der traditionell gebildeten paganen Führungselite im christlichen Sektor fortsetzte²⁸, war in Afrika die Kirche von Kleinräumigkeit und starkem Stadt-Land-Gefälle geprägt. Es gab dort ungewöhnlich viele Bischöfe, was vor allem mit dem Bestreben zusammenhing, immer einen katholischen Amtsträger der (z.T. zahlenmäßig überlegenen) donatistischen Gemeinde in einem Ort entgegensetzen zu können.

28 So Heinzelmann, Bischofsherrschaft in Gallien 118-122, während Kaster 92 ein Absinken der Bildung der Bischöfe zu erkennen glaubt, die sich zunehmend aus Klöstern in Südgallien rekrutierten, in ihrem Ansehen jedoch gleichbleibend hoch standen; m.E. ist seine Materialbasis für diese generalisierende Feststellung aber zu schmal. Ebenso sind die Bemerkungen Heinzelmanns zur Bildungssituation in Italien zu wenig mit Material fundiert.

Der soziale Status und die Bildung dieser Bischöfe konnte sehr unterschiedlich sein, Eck²⁹ geht für die meisten von ihnen von einem relativ niedrigen Bildungsstand aus. Kaster betont den großen Teil von Analphabeten gerade unter der afrikanischen Bevölkerung³⁰ und die auch unter den Bischöfen zur Zeit Augustins vorhandenen Ungebildeten³¹. Während man für Bischöfe und Priester doch wenigstens zum Teil aber von einer materiellen und damit intellektuellen Mittel- bis Oberschicht ausgehen kann³², waren doch viele Christen im Osten wie im Westen generell nicht so sehr gebildet. So hatte Johannes Chrysostomus mit seinen Predigten Schwierigkeiten, da sie zu schwer verständlich und zu voraussetzungsreich waren³³. Augustin konstatiert mehrfach die teilweise mangelnde Bildung seiner Zuhörer, die z.B. das klassische, hochsprachliche Latein befremdlich fänden (DC 2,14,21) und öfters ungebildet seien, was bei der Katechese zu berücksichtigen sei, vgl. catech.rud. 12. 13 (wo auch Bischöfe und Kleriker erwähnt werden, die Solözismen und Barbarismen benutzen). 16. 24.

Angesichts dieses knapp skizzierten Spektrums wird deutlich, daß DC mit seinen gewaltigen Ansprüchen ein theoretisches Idealkonzept darstellt³⁴. Z.B. konnte auch Augustin selbst wenig Griechisch und kein Hebräisch, obgleich er es in DC 2,11,16,34 als nützlich empfiehlt. Nicht jeder konnte die klassischen *artes liberales* beherrschen, wie DC 2,18,28ff. anrät. Kaster 87f. betont den Zwiespalt von DC, das sich nur halbherzig für eine Akzeptanz der traditionellen Bildung entscheide, wozu er eine Analogie in Augustins Persönlichkeit sieht (s. dazu auch unten IV 6.5).

29 W. Eck, Der Episkopat im spätantiken Afrika, HZ 236, 1983, 265-296, hier 287-295.

30 Kaster 36f., der ebenfalls erwähnt, daß der Bischof lesen können mußte, mit Belegen 37 Anm. 16.

31 Kaster 86 nennt Aug. epist. 101,1 (Possidius) und epist. 34,6 (die Bischöfe Proculianus und Samsucius) und einen Analphabetenbischof.

32 Bildung war teuer und konnte nur von Wohlhabenden, meist Landbesitzenden, bezahlt werden, vgl. allgemein D. Nellen, Viri Litterati. Gebildetes Beamtentum und spätrömisches Reich im Westen zwischen 284 und 395 n.Chr., Bochum 21981 passim; A. Rousselle, Aspects sociaux du recrutement ecclésiastique au IV^e siècle, in: Mélanges d'archéologie et d'histoire, Antiquité 89, 1977, 333-370, hier 368-370. Augustins Bildungsweg stellt somit also doch eher die Ausnahme dar. Kaster 125 bemerkt eine Analogie zwischen Bildungs- und Kirchenhierarchie, da Grammatiklehrer zumeist Priester, Rhetoriklehrer und Sophisten zumeist Bischöfe wurden. Gilliard passim, besonders 84ff. 137ff., nennt neben dem Senatorenstand vor allem die Curialen, für die wegen seiner steuerlichen Privilegien ein Bischofssitz attraktiv war, weswegen der Staat den Klerikerstand einzudämmen suchte, s. K.L. Noethlichs, Zur Einflußnahme des Staates auf die Entwicklung eines christlichen Klerikerstandes, JbAC 15, 1972, 136-154.

33 MacMullen 508 mit Belegen in Anm. 12; ähnlich auch über Johannes Chrysostomos Schneyer 61.

34 Schäublin, De Doctrina Christiana - a classic of Western Culture?, 54f. spricht von einem Idealprogramm. MacMullen 505f. führt die Neigung Augustins zur "Utopie" auf ein allgemeines Unvermögen der Oberschicht (zu der Augustin von Hause aus aber nicht gehörte!) zurück, die keinen guten Blick für soziale Unterschiede hatte und ihre Lebensverhältnisse hinsichtlich aller Bevölkerungsschichten verallgemeinerte.

2.2. Die potentiellen Gegner von DC

In seinem Prolog¹ zu DC setzt sich Augustin mit drei potentiellen Gegnern seiner Hermeneutik auseinander: erstens mit denen, die seine hermeneutischen Regeln nicht begreifen (prol. 3), zweitens mit denen, die sie nicht anzuwenden verstehen (prol. 3), drittens mit denen, die die Notwendigkeit solcher Regeln aus der grundsätzlichen Erwägung heraus bestreiten, daß das Verständnis der Hl. Schrift durch göttliche Gnadengabe verliehen werde (prol. 4 *divino munere*). Während Augustin die Gegner 1 (prol. 5) und 2 (prol. 6) recht kurz mit einem in einen Vergleich gekleideten Hinweis abtut, daß er ihrer mangelnden Verstandesschärfe nicht abhelfen könne, widmet er der dritten Gruppe wesentlich mehr Raum zur Erwiderung (prol. 7-17). Augustin trägt mit der Erwähnung der Gegner 1 und 2 dem z.T. nur geringen Bildungsstand mancher Christen Rechnung (s.o. Kapitel IV 2.1.) und schließt damit bewußt - wenngleich er ganz allgemein und nicht ephemeral, also auf konkrete und aktuelle kirchliche Verhältnisse bezogen, formuliert - zu seiner Zeit einen relativ großen Kreis von Christen aus, was er ähnlich in in evang. Joh. 20,3 (CCL 36,204) tut.

Die folgende eingehendere Behandlung der dritten Gruppe will zeigen, daß es sich auch hierbei nicht um rein fiktive Gegner handelt, sondern daß Augustin sich mit zwei ab der Mitte des 4. Jahrhunderts im Christentum aufkommenden Bewegungen auseinandersetzt: einerseits mit der Suche nach einer geistig anspruchsvolleren Form des Christentums (getragen von Intellektuellen wie z.B. Paulinus von Nola und Hieronymus), bedingt durch den Übertritt weiter Kreise der Senatsaristokratie zum christlichen Glauben; andererseits mit den nun auch im Westen aufkommenden Askesebewegungen mit einer relativ starken Bildungsfeindlichkeit (z.B. Priszillian, Cassian)².

Versucht man zu bestimmen, welchen Adressaten (den er aber nie nennt) Augustin mit der dritten Gruppe, den sogenannten "Charismatikern"³, im Auge hat, reduzieren sich die Möglichkeiten rasch⁴. Widerlegt wird die

¹ Dieser wird ausführlich behandelt in Kapitel IV 4.

² Vgl. hierzu R. Herzog/P.L. Schmidt (Hgg.), Handbuch der Lateinischen Literatur 5, München 1989, 6ff. Das Bildungsprogramm des Hieronymus strebte danach, Askese und Intellektualität zu verknüpfen, s. Rebenich, Hieronymus und sein Kreis, passim.

³ Augustin selbst verwendet einen entsprechenden Ausdruck nirgends, wohl weil das lateinische *spiritalis* zu viele Mißverständnisse evozieren konnte. Auch bei Cassian findet sich dieser Sprachgebrauch nicht, s. Kemmer, Charisma maximum, 37f., der dort auch die verschiedenen Bedeutungen von *spiritalis* anführt (im Gegensatz zum griechischen πνευματικός); allgemein dazu auch Reitzenstein, Historia Monachorum 113ff. und Mayer, Res per signa 102 Anm. 7. Brunner, Schriftauslegung 85 u.ö. wendet den Begriff zur Bezeichnung der dritten Gruppe der Gegner an, den wir der Einfachheit halber übernehmen. Aug. DC prol. 4 und 7 spricht von *munus divinum*, vgl. Cassian. conl. 14, 7 *munus speciale*.

⁴ Brunner 85ff. gibt keine historischen Identifikationsversuche; Mayer, Res per signa 108 vermutet allgemein "Schwärmer aller Art". Nicht leichter wird die Entscheidung durch die Singularität der Art des Prologes im Oeuvre Augustins (Duchrow, Prolog 170) und die m.E. bewußt neutral, unspezifisch gehaltene Formulierung bezüglich der Gegner bei Augustin. In mus. 6,1,1 werden die Leser seiner Schrift dreifach unterteilt nach ihrem

Vermutung von Bright/Kannengiesser 3ff., daß Augustin hierbei Tyconius im Auge habe, durch die Tatsache, daß Tyconius ja gerade nicht nur *divino munere*, sondern mit Hilfe seiner Regeln ("wissenschaftlich") auslegen will (s. Kapitel III passim, besonders III 2.1, und IV 7). Ein Hauptteil dogmatischer Auseinandersetzungen, besonders mit häretischen Strömungen, basierte auf einer mehr oder weniger detaillierten Schriftanalyse und auf dem Streit um deren richtiges Verständnis⁵. Wenn dabei nur auf göttliche Eingebung als Fundament zurückgegriffen worden wäre, hätte dies bald zu einer erratischen Position auf beiden Seiten ohne weitere Gesprächsmöglichkeiten geführt. Zudem lag im dogmatischen Anspruch des ausgehenden 4. Jahrhunderts mit seiner philosophisch-fundierten Ausdifferenziertheit zugleich die Notwendigkeit, diesen durch eine angemessen entwickelte Schriftauslegung zu flankieren. Wie wir in Kapitel II sahen, war gerade dem hermeneutisch-exegetischen Verhalten der Häresien mit verstärkten Anstrengungen von orthodoxer Seite zu begegnen. Wenn man nun nicht, trotz des programmatischen⁶ Charakters von DC, von rein konstruierten, also von Augustin nur imaginierten Gegnern ausgehen will, liegt ein Blick auf die asketische (Mönchs-)Bewegung mit ihren charismatischen Grundzügen nahe, die ab der Mitte des 4. Jh. auch den Westen zu erobern begann⁷.

Auch Augustin kannte diese Bewegung⁸ und war von vielen ihrer Anliegen begeistert, was sich in der Bildung einer klosterähnlichen Gemeinschaft durch ihn in Hippo Regius niederschlug. Auch wollte er seine Anhänger bzw. zukünftigen Priester aus dem Kreis dieser Mönchsgemeinschaft rekrutieren⁹. In unserem Zusammenhang sind die "exegetischen" Prinzipien der charismatischen Mönchsbewegung von Interesse. Sehr ausdifferenziert hat sich Cassian zu diesen Fragen geäußert, vor allem in seinen *Conlationes*. Diese sind, da wir

Verhältnis zur paganen Wissenschaft und christlichen Wahrheit. Keller, Augustinus und die Musik, 128f. ordnet sie keinen bestimmten historischen Personengruppen zu.

⁵ Vgl. schon Tert. praescr., bes. 15ff.

⁶ Vgl. Schaublin, *De Doctrina Christiana - A classic of Western Culture?*, 54f. und passim.

⁷ Vgl. vor allem R. Lorenz, *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jh.*, ZKG 77, 1966, 1-61 und J.T. Lienhard, *Paulinus of Nola and early Western monasticism*, Köln/Bonn 1977; weitere Literatur in den folgenden Anmerkungen. Besonders die lateinische Übersetzung der *Vita S. Antonii* des Athanasius war von Bedeutung sowie die literarische Tätigkeit des Hieronymus, der die asketische Bewegung im Westen fleißig propagierte, gerade auch unter der gebildeten Oberschicht, vgl. Rebenich, *Hieronymus und sein Kreis*, bes. 167. 208, und sie mit der *lectio divina* verknüpfte, vgl. z.B. epist. 5,2,3 ... *in lege domini meditetur die ac nocte* (in Anlehnung an Ps 1,2) als mönchisch-asketisches Ideal.

⁸ Vgl. z.B. Aug. conf. 8,6,14f. und 12,29 über den "Vater des Mönchtums" Antonius (gestorben 356). Vgl. über diesen allgemein K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936 (Ndr. Aalen 1981), 78-108. In mor.eccl. 1,31,67 berichtet Augustin, was er über die ägyptischen Klöster gehört hat; ib. 1,33,70 erwähnt er seine Klosterbesuche in Mailand und Rom.

⁹ Vgl. Aug. epist. 60; Brown, *Augustine of Hippo. A biography*, 143. 199ff. und allgemein A. Zumkeller, *Das Mönchtum des hl. Augustinus*, Würzburg 1968.

von der frühen Abfassungszeit (AD 396/7) des Prologs ausgehen¹⁰, später entstanden als der Prolog, nämlich etwa 420-426 AD, doch kann man davon ausgehen, daß das von Cassian dort fixierte Gedankengut bereits zuvor, sei es auf mündlichem Wege, im Westen bekannt wurde¹¹.

Charisma ist nach dem Verständnis von Cassian eine göttliche Gnadengabe (*donatio, donum*), die sich in besonderen Tugenden (*virtutes*) oder Wunderkräften (*mirabilia*) des Trägers nach außen manifestiert und dabei Zeichen (*signum*) für die Wirkungsmächtigkeit Gottes sein soll¹². Auch die *scientia spiritalis*, die "geistliche Wissenschaft", d.h. der verständige Umgang mit der Bibel, ist bei Cassian ein Charisma (conl. 14,3.9), weshalb sie nur durch eine reine Seele erworben werden kann. Auf den Einwand, daß doch auch Ungläubige, Häretiker und Juden die Hl. Schrift verstehen könnten, wird entgegnet, daß sie zwar *disputandi peritia et elocutionis ornatus* (conl. 14,16; CSEL 13, 418, 10-12) hätten, aber nicht zu den *venae scripturarum* und den *arcana spiritalium sensuum* vordringen können¹³, da diese nicht durch *humana doctrina* und *eruditio saecularis* erlangt werden könne, sondern allein durch die *puritas mentis per inlumenationem sancti spiritus*, ähnlich 14,10,1 *perpetua ... per inlumenationem doctrinae ... gloria*. Die Ablehnung der weltlichen Wissenschaft hat Cassian mit Priszillian (s.u.) gemeinsam. In conl. 14,8 entfaltet Cassian zwar kurz die "Wissenschaft" (*ordo ac ratio*) der Schriftauslegung (bei ihm identisch mit dem System des vierfachen Schriftsinns), wobei er die stark rezipierte, vierfache Auslegung Jerusalems vorführt¹⁴. Innerhalb des Gesamtkontextes ist dieser Abschnitt über die *scientia theoretica* jedoch auffallend knapp, und es wird zuvor und danach die notwendige Voraussetzung

¹⁰ Gegen Duchrow, Prolog 167-169 sowie Ders., Sprachverständnis, 206f.; s. auch u. Kapitel 4.1.

¹¹ Jedenfalls schöpfte Cassian unter anderem aus den Werken seines Lehrers Euagrius Ponticus, vgl. H.-O. Weber, Die Stellung des Johannes Cassianus zur außerpachomianischen Mönchstradition. Eine Quellenuntersuchung, Münster 1961, allgemein. Dies gilt auch für die uns hier interessierenden Passagen conl. 14, 10. 14, s. Weber 57 und 79f. Die Werke des Euagrius wurden teilweise in das Lateinische übersetzt, so von Rufin die *sententiae ad Monachos* und *Ad Virginem*. Cassian gilt als derjenige, der die beste Synthese der Frömmigkeit des alten Mönchtums verfaßt hat, s. Viller/Rahner, Ascese und Mystik, 186, die 179-184 Martin von Tours und Hieronymus als die entscheidenden Verbreiter mönchischer Ideale im Westen benennen. Zur vorambrosianischen Askese im Westen s. knapp Suso Frank 175f.

¹² Vgl. hierzu Kemmer 1-3 und Weber 93f. Zu der Entwicklung der Charisma-Vorstellung von der christlichen Urgemeinde in die frühe Väterzeit und seiner darauffolgenden Zurückdrängung s. G. Hasenhüttel, Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche, Freiburg u.a. 1969, bes. 306-308, sowie zur Schriftauslegung durch den Lehrer, dem dies als Charisma verliehen ist, 198-208.

¹³ S. Kemmer 4; vgl. conl. 14,16; CSEL 13,418,13 *vera scientia non nisi a veris cultoribus possidetur*. In conl. 14,19 (424,4f.) räumt Cassian ein, daß durch die besondere Gnade Gottes manchmal auch ein Unwürdiger die *gratia spiritalis doctrinae* erlange, was einen besonderen Demonstrationswillen Gottes von seiner Wirkmacht bedeute.

¹⁴ Diese wirkte bis weit in das Mittelalter nach und wurde immer wieder abgeschrieben, z.B. von Rabanus Maurus und Hugo St. Viktor.

eines vollkommenen, praktischen Lebensvollzuges abgehandelt, der also die "Theorie" rahmend umgibt¹⁵.

In conl. 14 wird der charismatische Charakter der *scientia spiritalis* wiederholt erwähnt: Sie ist *donum scientiae* (14,9; CSEL 13, 408, 8.26), *spiritalis scientiae lumen* (ib. 407,9f.), sie wird nur *per inlustrationem sancti spiritus* (ib. 410,1f.) oder *domini inlustratione* (conl. 10,10,12; CSEL 13,30,15) erlangt, wobei sie als Lohn für diejenigen mit vollkommenem, tugendhaftem Lebenswandel zu verstehen ist (conl. 14,9,2)¹⁶. Neben der notwendigen Erleuchtung durch Gott sind also nicht so sehr geistige Anstrengungen als vielmehr ein schriftgemäßer Lebenswandel ausschlaggebend für ein richtiges Bibelverständnis.

In inst. 5,33 erzählt Cassian, wie der Abt Theodor trotz seiner Unkenntnis der griechischen Sprache dennoch mit der *scientia spiritalis* begabt gewesen sei, allein aufgrund der *puritas cordis*. Als er sich einst um die Lösung einer schwierigen Frage der Auslegung bemühte, verharrte er sieben Tage und Nächte im Gebet, bis er *domino revelante* die Lösung fand. Dieser Abt wies auch seine Mitbrüder darauf hin, sich bei dem Verlangen nach dem Verständnis der Hl.Schrift nicht auf das Studium von Kommentaren zu verlegen, sondern ihre Aufmerksamkeit auf die Besserung ihrer Leidenschaften zu legen (inst. 5,34). Die Analogie zu dem Antonius-Erlebnis, das Augustin in DC prol. 8 berichtet, ist offensichtlich, wobei jedoch bei Cassian die programmatische Wendung gegen eine wissenschaftliche Untermauerung des Schriftverständnisses durch Kommentarlektüre explizit wird.

Cassian versucht, durch den stetigen Hinweis auf die für das Schriftverständnis notwendige Gnade Gottes die Gefahr einer bewußten Fehldeutung der Schrift zur Stützung fragwürdiger Überzeugungen oder Verhaltensweisen zu bannen. Daher steht bei ihm neben der eigentlichen Exegese eher die Schriftmeditation im Vollsinn des Wortes im Vordergrund¹⁷. Dabei bildet die Christozentrik als *regula fidei* den Auslegungs- und Verständnisrahmen der Bibelauslegung¹⁸. Eigentlicher "Normenhorizont" der Auslegung ist aber der Heilige Geist selbst, also eine mystische Größe, z.B. in conl. 1, 21f., wobei Cassian diesem Maßstab die Funktion der *discretio* zuschreibt. Als hermeneutischer Begriff (Unterscheidung von richtigen und falschen Bedeutungen bzw. Interpretationen eines Textes) geht er auf die Grammatikertradition zurück, s. z.B. Mar.Victorin. gramm. 6,188,16f. *discretio quid est?*

¹⁵ Vgl. Kemmer 17ff.

¹⁶ *non enim a meditatione legis intelligentiam, sed de fructu operis acquirentes ...*; vgl. auch Kemmer 23-26.

¹⁷ Vgl. hierzu Summa 224-229. 233 und bes. 228, wo der enge Zusammenhang von Schriftverständnis, existentieller Betroffenheit und unmittelbarer Umsetzung gut deutlich wird. Ein analoges Vorgehen findet sich in der "existentiellen" Schriftauslegung in Augustin, conf. 12-13.

¹⁸ Summa 233-235; zur Christozentrik der Schriftmeditation bei Cassian 225-227.

*Confusarum significationum perplana significatio. Die discretio ist pars lectionis.*¹⁹

Besonders deutlich macht Cassian die für das Schriftverständnis notwendige göttliche Erleuchtung in conl. 3,14; CSEL 13,2,86: *Legis quoque ipsius scientiam non lectionis industria, sed magisterio et inluminacione dei cotidie desiderant adipisci dicentes ad eum: 'vias tuas domine demonstra mihi: et semitas tuas edoce me'* (Ps 24,4), und legt etwas später Davids Worte *da mihi intellectum* (Ps 118,125) ganz "augustinisch"²⁰ aus: ... *sciens (sc. David) nequaquam sufficere sibimet posse id quod per naturam conditionis*²¹ *insertum est, nisi cotidiana domini inluminacione ad intellegendam spiritaliter legem ac mandata eius apertius agnoscenda sensus ipsius ab eodem fuerit inlustratus.*

Der Unterschied zu Augustin ist, daß die Gewichtung und theoretische Fundierung der verschiedenen Bereiche anders liegt. Während in conl. 14 die praktischen Tugenden dominieren und die Theorie nur einen kleinen Raum einnimmt, ist es bei Augustin in DC genau umgekehrt. Zwar wird auch bei Augustin der praktische Lebensvollzug hoch bewertet²². Aber zum einen dominieren in DC die theoretischen Ausführungen zur Schriftauslegung, und zum anderen betont Augustin gerade den rationalen, nicht ausschließlich auf göttlicher Eingebung beruhenden Aspekt der Auslegung (s. auch unten die Zusammenfassung in 2.3).

Im Westen des 4.Jh. gab es noch weitere charismatische Bewegungen, wie in Spanien diejenige Priszillians, der für die charismatische Prophetengabe christlicher Männer und Frauen eintrat sowie für die Lektüre der biblischen Apokryphen. Von seinen Gegnern wurde ihm die Nähe zum Manichäismus

¹⁹ *Discretio* kann auch ein Begriff in der erkenntnistheoretischen Philosophie (die Unterscheidung von Wahr und Falsch) sowie der Ethik (Unterscheidung von Gut und Böse) sein, vgl. G. Switek, *Discretio Spirituum. Ein Beitrag zur Geschichte der Spiritualität ...*, ThPh 47, 1972, 36-54, der auf den hier zentralen grammatischen Aspekt nicht eingeht.

²⁰ Duchrow, Prolog 169; dagegen schwächer Augustin selbst in psalm. 118,125 (CCL 40,1755): *non enim sufficit accepisse intellectum, et Dei testimonia didicisse, nisi semper accipiat ... Testimonia quippe Dei, quanto fit quisque intellegentior, tanto magis magisque sciuntur.*

²¹ Statt *condicionis*, die Schreibung schwankt, da in den mittelalterlichen Codices meist unkorrekt *conditio* geschrieben wurde, s. TLL s.v. *condicio*, 4 (1906-1909), 127, 73-75 (mit Literatur) und P. Michaud-Quantin, *Conditio-conditio. Notes de lexicographie médiévale*, in: *Mélanges M.D. Chenu*, Paris 1967, 399-417.

²² Aber nur vereinzelt, besonders in DC 1,36,40,86 die *aedificatio caritatis* als Erweis des angemessenen Schriftverständnisses und der Hinweis in DC 4, 61f. (wohl beeinflusst durch die auch bei Cassian vertretene Tradition), daß ein vorbildliches Leben genausoviel Überzeugungskraft besäße wie eine gute Rhetorik. Auch Duchrow, Prolog erkennt 168f., daß in Augustins Prolog der Hinweis auf das "praktische Wissen" fehlt, zieht daraus aber den Schluß, daß dies für Augustin selbstverständlich sei. Im Sinne einer hermeneutischen Theorie kann dies aber nicht genügen; in seiner Caritas-Theorie im ersten Buch von DC wird Augustin dies explizit integrieren, s. unten Kapitel IV 5. An anderer Stelle nennt Augustin die Reinigung der Seele und Askese als notwendige Voraussetzung für die Gotteserkenntnis, nämlich in psalm. 41,3 (CCL 38,461f.); dagegen steht in trin. 4,15,20 und civ. 10,29 eher die Schärfe des Intellekts im Vordergrund; vgl. auch Viller/Rahner 257. Integriert wird dies bei Augustin in dem siebenstufigen Aufstieg zur Erkenntnis in *De ordine* und DC 2,9-11.

vorgeworfen, und etwa 385 wurde er auf Geheiß des Kaisers Maximus in Trier enthauptet. Seine Lehre ist durch einige anonym überlieferte, ihm aus inneren Gründen zuschreibbare Schriften größtenteils rekonstruierbar²³. Auch nach dem Tode Priszillians wirkte sein Gedankengut und das seiner Anhänger weiter²⁴.

In seinen *Canones* zu den paulinischen Briefen betont Priszillian u.a. die Verteilung von charismatischen Gaben an die Heiligen (9 und 44; vgl. 72) und die Bedeutung von Lehrern innerhalb der Kirche (*doctores* 39, von Gott ausgewählte *magistri* 48). Ihre Verkündigung des Evangeliums dauert Tag und Nacht an (39), und sie haben an einem von Gott zugeteilten Mysterium teil (14.15.24), d.h. die Lehrbefugnis erstreckt sich nicht auf den ordinierten Klerus alleine, sondern der Lehrer erhält seine Autorität von Gott selbst²⁵. Diese gegen die kirchliche Hierarchie gewandte Forderung geht einher mit dem Postulat, daß der Hl. Geist auch in der gegenwärtigen Kirche Menschen inspiriert²⁶ und ihnen so charismatische Prophetie ermöglicht. Diese Prophetie findet für den einzelnen in Freiheit (*libertas*) statt, in Verbindung mit biblischer Exegese²⁷. Ähnlich kommentiert Ambrosiaster zu Eph 4,11 (CSEL 81,3, 98) in § 1, daß parallel zu der Kontinuität des apostolischen Dienstes der Bischöfe der prophetische Dienst von den biblischen Exegeten fortgeführt wird: *apostoli episcopi sunt; profetae vero explanatores sunt scripturarum*, wobei er in § 2 aber erklärt, daß der *episcopus* als *princeps sacerdotum* alle übrigen Ämter in sich vereine.

Die stark mystisch-charismatische Komponente der Auslegung bei Priszillian wird auch in seiner Entfaltung des mehrfachen biblischen Schriftsinnes deutlich (tract. 6, CSEL 18, 70f.):²⁸ Er geht von einer dreifach initiierenden Stufenfolge innerhalb des spiritualen Sinnes aus, die eine dreifache Annähe-

23 Vgl. hier neben Vollmann, Studien zum Priszillianismus, und ders., s.v. Priscillianus, RE Suppl. 14, 1974, 485-559, vor allem H. Chadwick, Priscillian of Avila. The occult and the charismatic in the early church, Oxford 1976, bes. 70ff., der 99 Priszillian als Kryptomanichäer einstuft.

24 S. Chadwick 166-233. Noch AD 414 schreibt Orosius ein *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, das an Augustin gerichtet ist (CSEL 18,151-157). Dort werden dogmatische Theologoumena abgehandelt, es wird jedoch nichts über die Bibelauslegung gesagt.

25 S. Chadwick 79.

26 Vgl. Filastrius 78 (CSEL 38,40) *alii sunt heretici, qui prophetas cottidie adserunt et prophetias fieri praedicant* ...

27 Vgl. Chadwick 80.

28 Priszillian folgt hier der origenistischen Tradition, auch wenn der Gang der Beeinflussung historisch nicht gänzlich zu klären ist. Chadwick 71 mit Anm. 1 vermutet als Mittler Hilarius von Poitiers (vgl. z.B. in psalm. 124,1, CSEL 22,596 oder in psalm. 125,1, ib. 605), der jedoch nicht alle Gemeinsamkeiten zwischen Origenes und Priszillian enthält. Vermutlich konnte Priszillian Griechisch; er war, wie er selbst schreibt, weltlich gebildet (*sapientia saecularis*, tract. 1, CSEL 18,14,9). Daß er in seinen Werken kaum andere lateinische Autoren außer Hilarius und griechische Autoren gar nicht zitiert (s. Vollmann, RE 527), hängt wohl mit der in asketischen Bewegungen allgemein verbreiteten Abneigung gegen Bildung zusammen.

rung an die Heiligkeit bedeutet, nämlich erstens die Disziplinierung des Fleisches, zweitens die Lösung der Seele von allem Zeitlichen, um drittens in der Kraft des Hl. Geistes einhergehen zu können, da Gott uns an seiner göttlichen Natur teilhaben lassen möchte (vgl. bes. tract. 6, CSEL 18,70, 17ff.): *ut quia nos divinae consortes esse voluit naturae* (vgl. 2 Pt 1,4), *ita nos corpore, anima et spiritu triformi praeceptorum observatione dstringat, ut per legis umbram reformati in spiritu et desecandae carnis operibus inbuti sollemnia paschae caelestis intremus*. Aus seinem Schrifttum geht hervor, daß Priszillian esoterische und exoterische Unterweisung kannte²⁹.

In der exegetischen Praxis bedeutet dies bei Priszillian eine Bevorzugung der Allegorese, besonders wird ein tieferer Sinn hinter biblischen Zahlen und Tieren vermutet, wobei der Literalsinn oft zugunsten einer symbolischen Bedeutung aufgegeben wird³⁰. Die relative Willkürlichkeit hierbei wird in einer von Priszillian mit einem nicht näher bezeichneten Gegner³¹ geführten Auseinandersetzung deutlich: In der Bibel genannte wilde Tiere seien nicht als Symbole für Göttliches oder Religiöses zu verstehen, sondern für dämonische Kräfte (tract. 1; CSEL 18,8ff.). Als Rechtfertigung seiner Auffassung formuliert er ib. (CSEL 18, 9,25ff.): *nos autem scientes quia lex spiritalis est et omnis profetia interpretatione indiget*³², *habentes Christum deum in sensu demonstratorem, per quem etiam si aliter sentiremus, et haec nobis revelabantur, servire instituimus iustitiae domini ...*; ähnlich führt er auch etwas später aus (CSEL 18,19,20-33): *nos autem non ita* (sc. wie die Abergläubischen und Götzenanbeter) *didicimus Christum, sed in illo edocti, sicut est veritas in Jesu, intellegimus. quoniam lex spiritalis est, nos autem carnales venundati sub peccato, et spiritalibus spiritalia comparantes elaboramus ...* Bei Priszillian hat das Instrument der Schriftauslegung, die Allegorese, als hermeneutischen Maßstab die Inspiration oder Unterweisung durch Jesus Christus, also wiederum im Unterschied zu Augustin.

Auch das Mönchtum (ab dem 4. Jh.) empfand sich als den Erben des Charisma der Urkirche³³. Blickt man auf uns erhaltene Quellen über das Verhält-

29 S. Vollmann, RE 528.

30 Vgl. knappe Hinweise bei Chadwick 74 und 91f. Dabei scheint Priszillian sich auch der substitutiven Allegorese bedient zu haben, vgl. tract. 1, CSEL 18,8,12ff. *elaboramus ... ut ... nihil in nobis bestiarum figura habeat*, was er in dem Zusammenhang äußert, daß in der Bibel dargestellte wilde Tiere nicht Gott, sondern Dämonen repräsentierten, vgl. oben das Folgende.

31 Vgl. hierzu die Erörterungen bei Chadwick 91-97.

32 Vgl. tract. 6, CSEL 18,67, 10f. *omnis scriptura interpretationem indiget* und tract. 5, CSEL 18,62,3-8 *profetici forma praecepti divinis ad praedicandum gloriis corporata etsi hospitio terreni tenetur habitaculi, tamen spiritus dei luce completa ita profetae opera disponit, ut praesentia deo tribuens credendi fidem hominibus insinuet et per ea quae videntur spiritalium intellectuum in nobis gesta demonstret* (über das Wirken des Hl. Geistes bei einer prophetischen Predigt).

33 Vgl. K. Rahner, Charisma, LThK 2, 1958, 1025-1030, hier 1029.

nis des frühen Mönchtums zur Hl. Schrift, so läßt sich das für Priszillian und Cassian Herausgearbeitete bestätigen:

Auffallend ist die zentrale Rolle, die die Bibel im Leben der Mönche spielt. Sie soll Tag und Nacht gelesen werden³⁴, man soll große Teile von ihr auswendiglernen³⁵, ständig über ihren Sinn meditieren und sie nach dem Vorbild von Jesus Christus im täglichen Leben umsetzen³⁶. Dieser umfassenden Bedeutung der Hl. Schrift für das mönchische Leben steht die Tatsache entgegen, daß das Mönchtum nie eine eigene Bibelwissenschaft entwickelt hat³⁷, sein Interesse an der Bibel war nicht dogmatisch-exegetisch, basierte auch nicht auf apostolischen Aufgaben, sondern sollte der Verwirklichung des ständigen Gebets dienen³⁸. Es wurde deshalb auch verlangt, daß jeder Mönch bei seinem Eintritt in das Kloster lesen können oder es lernen müsse, um das biblische Wort des *scripturam scrutari* (Io 5,39) verwirklichen zu können³⁹. Als Maßstäbe für das rechte Bibelverständnis wurden der reine Sinn⁴⁰ des Lesers, die Furcht vor Gott⁴¹ oder ein sanfter Charakter⁴² genannt. Dabei kann als Auslegungsautorität auch ein älterer Mönch (Geron) hinzugezogen werden, der kraft Inspiration ein gültiges Schriftverständnis vorzubringen weiß⁴³.

Instruktiv ist auch das Werk des östlichen Mönches Horsiesius, das Hieronymus AD 404 aus dem Griechischen (das selbst eine Übersetzung aus dem Koptischen darstellte) in das Lateinische übertrug⁴⁴. In dessen Pachomius-Vita (Lefort VC 287)⁴⁵ wird berichtet, daß ein Mönch im Buch der Zwölf Propheten las, als ein Engel zu ihm hintrat und ihm die 'spirital' Bedeutung eines Verses darlegte. Später berichtete der Mönch seinen Brüdern von dieser

34 Vgl. die von Rufinus in das Lateinische übertragenen *Sententiae ad Monachos* des Eua-
grius Ponticus (ed. J. Leclercq, Scriptorium 5, 1951, 204-213), § 168 *vir sapiens scrutabitur
sermone Dei*, was ein Grundsatz mönchischen Lebens war, im Anschluß an Io 5,39 *scruta-
mini scripturas*, und von Hieronymus übernommen wurde, s. epist. 5,2,3.

35 Vgl. Reitzenstein, *Historia Monachorum*, 163-165. Aug. catech.rud. 3,6 wendet sich
gegen das (mechanistisch-hirnlose) Auswendiglernen der Hl. Schrift.

36 Z.T. geht das auf Origenes zurück, s. hom.in Gen. 10,3 und Suso Frank 128. Vgl.
Bacht, *Das Vermächtnis des Ursprungs* 2. Pachomius, 47f.; Suso Frank 75-78; H. Dörries,
Die Bibel im ältesten Mönchtum, ThLZ 72, 1947, 215-222; Bacht, *Das Vermächtnis des Ur-
sprungs. Studien zum frühen Mönchtum* I, 254-264; Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*,
276-280.

37 S. Bacht 1, 202.

38 Suso Frank 76.

39 Vgl. Biarne, *La bible dans la vie monastique* 426.

40 Heussi 277 und Dörries 220.

41 Evagr.Pont. sent.mon. § 67 *timor dei* als Beginn des siebenstufigen Aufstiegs zur Weis-
heit, natürlich im Anschluß an Ps 110,10 (= Eccli 1,16) und Is 11,2.

42 Evagr.Pont. sent.mon. § 133.

43 S. Dörries 221f., der dabei aber auch auf die Loslösung der gerontischen Logien von
der Hl. Schrift hinweist.

44 S. Bacht 1,9.

45 S. Bacht 1,198.

Vision, aus welcher der hermeneutische Grundsatz des literalen und spiritualen Schriftverständnisses abzuleiten sei. Dies sowie die Grundüberzeugung von der gegenwärtigen Aktualität der biblischen Botschaft für jeden sie vernehmenden Gläubigen sind für die 'Hermeneutik' des Hirsutius wichtig, der deshalb auch als 'Aktualisierungsmechanismus' die typologische Deutung der Bibel in die Gegenwart hinein verlangt⁴⁶. Die Bibel wurde im Mönchtum somit wörtlich als moralisch-praktisches Lebensvorbild aufgefaßt und deshalb z.T. in das eigene Leben hinein typologisch verstanden.

2.3. Zusammenfassung

Der skizzenartige Überblick sollte einen Eindruck vermitteln von Tendenzen innerhalb der Kirche des 4./5. Jahrhunderts, das Bibelverständnis stark mit religiösen, überationalen Erfahrungen zu verbinden und dabei Gnade, Prädestination oder den praktischen Lebenswandel gegen ein intellektuelles Schriftverständnis auszuspielen. Die Gefahr hierbei war einerseits die nahezu unmögliche rationale Überprüfbarkeit oder Reglementierbarkeit der Auslegungsergebnisse und der daraus möglicherweise entstehenden Konsequenzen (daher auch immer wieder bei manchen Kirchenschriftstellern die Ablehnung des "allegorischen Wildwuchses"). Zum anderen war hier die Gefahr einer Esoterik besonders groß, daß also die Bibel nicht mehr als Fixierung des Wortes Gottes aufgefaßt wurde, das aller Welt verkündet werden könnte, sondern als "Geheimbuch", das nur vorher von Gott ausgewählten Iniziierten geistig zugänglich wäre.

Wiewohl Augustin in seinem Prolog das Charisma als präsente Wirkungsmacht und Ausfluß göttlicher Gnade in der Gegenwart nicht abstreitet oder verwirft⁴⁷, kommt es ihm doch auch im Sinne der paulinischen 'Hierarchie'⁴⁸ darauf an, ihm nicht die erste oder gar absolute Stelle zuzuweisen. So betont er auch in DC 4,90 *Quisquis autem dicit non esse hominibus praecipendum* (vgl. *praecepta* in prol. 1) *quid vel quem ad modum doceant, si doctores sanctus*

46 Vgl. dazu Bacht 1,198-201; dies ist eine Analogie zur Hermeneutik der Donatisten, s. Kapitel II 1, die in ihren Auseinandersetzungen mit den Katholiken das Prinzip des charismatischen Schriftverständnisses aber zurückdrängen mußten, vgl. Tilley 261. 362ff. und Biane 414f., der überhaupt eine gute Zusammenfassung des Stoffes bietet (Bibel als moralische Vorschrift für den vollkommenen Christen allgemein, speziell für den einzelnen Mönch sowie als 'Gebetsinstrument').

47 Auch in Aug. trin. 4,15,20 wird konzidiert, daß es Menschen gibt, die aus eigener Anstrengung zur *contemplatio Dei* gelangen können und den Rest der Menschheit verachten, der dies nicht kann.

48 1 Cor 12, 28 *et quosdam quidem posuit Deus in ecclesia primum apostolos, secundo prophetas, tertio doctores, deinde virtutes* (= Charismen), *exin gratias curationum* ..., während Eph 4,11f. reduziert und nicht abstuft: *et ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero evangelistas, alios autem pastores et doctores* (12) *ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi*. Zu den "charismatischen Ständen" des Neuen Testaments s. G. Hasenhüttl, Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche, Freiburg u.a. 1969, 162-232; vgl. auch Augustins Ausführungen über die Haltung des Paulus in DC 4,16,33,90 (Wirken des Hl. Geistes und Belehrung durch Mitmenschen).

efficit spiritus, potest dicere nec orandum nobis esse quia dominus ait (Mt 6,8). Dies liegt zum einen an seinem strikten Festhalten an der durch den Sündenfall verminderten *condicio humana* für die Gegenwart⁴⁹, daß also nicht für alle und dauerhaft durch das Charisma bereits jetzt der unmittelbare Zugang zu Gott möglich sei, für manche die Eschata folglich bereits jetzt erreicht seien. Zum anderen liegt es an seinem gleichzeitigen Insistieren auf der (erkenntnistheoretischen) Würde des Menschen, was sein Aufnehmen und Weitergeben von Botschaften oder Wissensinhalten mittels der rational strukturierten Sprache anbelangt, wenngleich diese in das theologische Konstrukt des Sündenfalls eingebettet ist und mithin in ihrer gegenwärtigen Form unter dem eschatologischen Vorbehalt steht.

Die differenzierte Stellung Augustins zur Charismatik (als "Theorie") beruht also auf der Verbindung seiner theologischen und erkenntnistheoretischen Anthropologie. Ein weiterer Gesichtspunkt, warum er sich gerade diesen "Gegnern" so ausführlich widmet, mag mehr äußerer, pragmatischer Natur sein: Gegen Ende des 4. Jh. wurde im Westen wohl immer drängender das Defizit einer wissenschaftlich fundierten, rational begründeten und durchdachten Bibelexegese empfunden. Dieses Defizit wurde durch die Übersetzung vieler griechischer theologischer Werke, vor allem des Origenes, auszugleichen versucht. So ist es kein Wunder, daß gerade Hieronymus, der Origenes selbst übersetzte, später für seine Kommentare zur Bibel aus dessen exegetischen Werken schöpfte und sich im Rahmen seiner Bibelübersetzung auch um die philologische Leistung des Origenes bemühte⁵⁰, immer wieder die Forderung nach einer *ars scripturarum* stellte⁵¹. Diese Forderung gewann dadurch noch an Gewicht, daß immer stärker werdende asketische Strömungen Kultur- und Bildungsfeindlichkeit propagierten, die auch einen weniger auf Rationalität basierenden Umgang mit der Hl. Schrift bedeutete⁵², da das Christentum ursprünglich über keine eigene entsprechende Bildungstradition verfügte.

Augustin unternimmt es nun, diesem Bedürfnis nach einer wissenschaftlich fundierten Bibelhermeneutik Abhilfe zu schaffen. Dabei geht er jedoch über das (vor allem) von Hieronymus Anvisierte hinaus, denn dieser forderte eine Wissenschaft der Bibelauslegung in Form von exegetischen Anleitungen für die Praxis, die als Wissenschaftszweig *neben* bereits etablierte Diszipli-

49 Vgl. dazu besonders deutlich Hamm, Unmittelbarkeit des göttlichen Gnadenwirkens und kirchliche Heilsvermittlung bei Augustin, 435f.; vgl. aber auch unten den Exkurs zu *condicio humana*.

50 S. dazu besonders instruktiv Neuschäfer, Origenes als Philologe, 86-102 und Ch. Schäublin, Zur paganen Prägung der christlichen Exegese, in: J. van Oort/U. Wickert (Hgg.), Christliche Exegese zwischen Nicäa und Chalcedon, Kampen 1992, 148-173 und Rebenich, Hieronymus und sein Kreis 278ff.

51 Vgl. Schäublin (vorige Anm.) 153. 172 mit Hier. epist. 53,7,1 *scripturarum ars* und Hier. epist. 119,11,3f. *nostra scientia* bzw. *ars*.

52 Vgl. Augustins ernste Kritik an Menschen, welche die Bibel zwar auswendig lernen, aber ihren Sinn nicht verstehen, DC 4,5,7, was u.a. bei den Mönchen vorkam (s. weiter oben).

nen wie die Dialektik oder die Philosophie mit ihren Unterabteilungen treten sollte.⁵³ Augustin überwindet damit auch sein eigenes Vorhaben kurz nach seiner Bekehrung, unter christlichem Gesichtspunkt ein Lehrbuch über die sieben *Artes liberales* zu schreiben, das, wie Augustin noch als Priester meinte, richtig angewandt, zur vollkommenen Erkenntnis führen kann⁵⁴. Der grundlegende Wandel des späteren Augustin hinsichtlich seiner Wissenschaftsgläubigkeit bedeutete eine starke Relativierung der instrumental-funktion von Wissenschaft überhaupt in der Sichtweise Augustins⁵⁵. Er entscheidet sich in DC also nicht für ein Entweder-Oder (also die eindeutige Befürwortung bzw. Ablehnung von Charisma oder Wissenschaft)⁵⁶, sondern schafft, orientiert an einem übergeordneten, auf der Schöpfungsgeschichte basierenden Anthropologiemodell (das in DC nur anklingt)⁵⁷, eine Vermittlung und Einordnung (bzw. Unterordnung) der beiden Positionen: Die Existenz und Wirkungsmächtigkeit des Charisma auf dieser Welt auch in der Gegenwart ist nicht abzuleugnen. Vor dem Eschaton ist dies jedoch eine unberechenbare, weil auf Gottes Gnade und Vorhersehung beruhende Größe, die vom einzelnen Menschen nicht eingefordert werden kann und darf. Der vorbildliche Lebenswandel von charismatischen Menschen sowie deren un- oder außerwissenschaftliche Einsicht in die Gebote und den Willen Gottes stellen grundsätzlich einen befriedigenden christlichen Umgang mit der Schrift dar, deren faktische Realität Augustin als Möglichkeit nicht abstreitet.

Das Charisma und die sich in ihm offenbarende Gottespräsenz werden jedoch erst im Eschaton für die Gläubigen dauerhaft sein. Der Mensch nach dem Sündenfall, der vom Baum der Erkenntnis gegessen hat, hat nun, eben als Folge des Sündenfalls, die Würde und die Verdammtheit, der Wahrheit zwar nicht umfassend gerecht werden zu können, aber durch stetige Bemühungen und partielle Einsicht Einblicke in das Wesen und den Willen Gottes zu gewinnen. Auf dieser 'partialen' Ebene ist sowohl wieder Gott als der eigentliche Ermöglicher von Erkenntnis als auch der Mitmensch involviert, da im Austausch mit letzterem Erkenntnis 'deiktisch' weitergegeben werden kann⁵⁸. Die Wissenschaft als oft hinreichendes, aber nicht notwendiges Hilfsmittel der Erkenntnis steht, als Teil der sündenhaften Defektivität des Menschen, unter dem eschatologischen Vorbehalt. Wie weit diese theologisch-anthropologische Dimensionierung der Frage sich von der klassischen Werbung für die *artes* entfernt hat, macht deren analoge Befürwortung in Cic. div. 2, 122 deutlich, wo die didaktische Effektivität der *artes* gegen eine Traumunterweisung ausgespielt wird: *quaero etiam, si velim scribere quid aut legere aut canere vel*

53 Hieronymus kannte Tyconius, LR wohl, sah ihn jedoch nicht als ausreichend an.

54 S. Aug. retract. 1,6 und Brown, Augustine of Hippo 126.

55 Hierzu besonders deutlich Brown, Augustine of Hippo, passim, bes. 146-157.

56 Von Kaster 87f. als "Zwiespalt" gedeutet, s. zu meiner Differenzierung das folgende.

57 DC 1,13-19 (Sündenfall - Erlösung - Kirche - Reue des einzelnen Sünders - Parusieverzögerung).

58 Dies entspricht der Lerntheorie Augustins, s. den Exkurs in Kapitel IV 4.1.

voce vel fidibus aut geometricum quiddam aut physicum aut dialecticum explicare, somniumne expectandum sit, an ars adhibenda; sine qua nihil earum rerum nec fieri nec expediri potest.

Wenn man sich diese überwindende Einbettung, die auf der spezifischen theologischen Sichtweise Augustins basiert, vor Augen stellt, löst sich auch der manchmal von der Forschung als (scheinbares) Problem konstatierte Widerspruch, daß im Prolog die Charismatiker abgelehnt werden, während sie in DC 1,43 gelobt werden⁵⁹. Daß darin kein Widerspruch besteht, dürfte aus dem eben über die theologischen Implikationen der augustinischen Hermeneutik Gesagten deutlich geworden sein. Während z.B. bei Cassian eine positive Sicht der gegenwärtigen Möglichkeiten des Menschen (insbesondere des Mönchs) bezüglich einer Annäherung an Gott über die auf tugendhaftem Lebenswandel basierende Spiritualität besteht, überwiegt bei Augustin die Relativierung dieser Annäherung in der Jetztzeit aufgrund der hier unverlierbaren Sündenhaftigkeit des Menschen.

Nur am Rande sei vermerkt, daß dies für das Erlernen weltlicher Stoffe wohl nur in eingeschränkterem Maße gilt. Augustin bezeugt in den *Confessiones* selbst stolz, er habe die *Artes liberales* und Schriften von Aristoteles ohne Hilfe anderer begriffen, conf. 4,1,30 *omnes libros artium, quas liberales vocant ... per me ipsum legi et intellexi ... sine magna difficultate nullo hominum tradente* und 4,16,28 *cum in manus meas venissent Aristotelica quaedam, quas appellant decem categorias ... legi eas solus et intellexi ...*⁶⁰ Dagegen bekennt Augustin, daß der Weg zu Gott nur mit dessen Hilfe möglich ist, s. z.B. conf. 1,18,24 *et quaerebam viam comparandi roboris, quod esset idoneum ad fruendum te, nec inveniēbam donec amplecterer mediatorem Dei et hominum, hominem Iesum Christum.*

2.4. Exkurs: *Conditio humana* in DC prol. 13

Die in prol. 13 erwähnte *conditio humana* ist bis jetzt in der Forschung einseitig oder falsch verstanden worden, da sie ausschließlich als Anspielung auf den defektiven Status des Menschen seit dem Sündenfall verstanden wurde.⁶¹ Die Formulierung des Satzes bei Augustin ergäbe dann aber keinen guten Sinn: *sed abiecta*⁶² *esset humana conditio*, "aber die menschliche Lage wäre verworfen, verdammt, ...". Wenn hier tatsächlich die sündige Konstitution

⁵⁹ Vgl. so bereits Duchrow, Prolog 170, dem allgemein widerspricht Mayer, Res per signa 108.

⁶⁰ Dies ist noch in der Rezeption erkennbar, da in einer Komödie *Augustinus* von Petrus Domitius aus dem 15. Jh. in Florenz (Hg. K. Schlebusch, Frankfurt/M. u.a. 1992) der geistige Hochmut Augustins vor seiner Bekehrung betont wird.

⁶¹ Vgl. bes. Mayer, Res per signa 104 und Hamm 435f.

⁶² *abiectus*, *a*, *um* hat nur negative Bedeutungen, s. TLL s.v., I (1900), 90,21-92,5, hier die Synonyme in 90,38 (*humilis, ignobilis, contemptus, vilis, parvi pretii*) und 91,10 (*perditus, corruptus, sordidus*) und 91,61-71; wenn von dem Verb *abicere* auszugehen ist (also *abiecta esset* als Konj. Plqpf.), wird dies gemildert, der Fortgang des Gedankens wäre dennoch unlogisch.

des Menschen gemeint wäre, wäre der Konjunktiv fehl am Platz und die Wortwahl *abicere* unpassend. Aber auch der Zusammenhang mit dem Hinweis auf die biblische Ineinsetzung des Menschen mit dem Tempel Gottes und der Hinweis auf die *caritas* in prol. 13 widersprechen einer solchen Auffassung.⁶³

In der Tat auffallend, von der Forschung zu wenig gesehen und deshalb nicht hinlänglich in seinen Konsequenzen bedacht ist der grundsätzlich vorhandene anthropologische Optimismus, der Augustins anticharismatische Argumentation in prol. 7-17 durchzieht: Durch Menschen werden die Buchstaben erlernt (prol. 7) und die Sprachen (prol. 9). Sich in bestimmten Dingen nicht auf die Vermittlung durch Menschen zu beziehen, ist ein Zeichen von *superbia*, was auch anhand biblischer Beispiele belegt werden kann (prol. 11f. 14f.). Zu prol. 16f. wird allerdings die göttliche Gnadengabe als Voraussetzung für diese menschlichen Fähigkeiten betont (Anspielung auf 1 Cor 4,7). Das zwischen diesen beiden Denkansätzen eine im Prinzip unüberwindbare Spannung besteht, bleibt als grundlegendes Problem dieses theologischen Erbes bis heute bestehen.

Grundsätzlich läßt sich für Augustin feststellen, daß der ontologischen "Zwischenstellung" des Menschen, die eschatologisch unabgeschlossen ist, seine defizitäre Erkenntnisfähigkeit entspricht. Seit dem Sündenfall ist der Mensch von der inneren, unmittelbaren Erkenntnis Gottes und der Wahrheit ausgeschlossen. Dennoch verlor er seine Sonderstellung als Abbild Gottes⁶⁴ nicht, die ihn dazu befähigte, eine Vorstellung von Gott zu haben. Zwar ist der Mensch nach Augustin nicht mehr, wie vor dem Sündenfall, *particeps Dei*; dies geht durch den Sündenfall verloren, als Vernunftwesen kann er aber eine natürliche Erkenntnis von Gott haben, er ist *capax Dei*, was gerade die Sünde voraussetzt⁶⁵. Als 'Instrument' für eine solche 'sekundäre' infralapsarische Erkenntnis bedarf der Mensch der (äußeren) Sprache und des vernunftgesteuerten Denkens. Daß diese notwendig mit der *superbia* des Sündenfalls zusammenhängt, formuliert Augustin das erste Mal in gen.c.Manich. 2,5 (PL 34,199) ... *iam in terra necessariam habet pluviam de nubibus* (s. Gn 2,5f.), *id est doctrinam de humanis verbis*. Etwas weiter unten macht er auch sogleich deutlich, daß diese 'Instrumente' unter dem eschatologischen Vorbehalt stehen, also mit dem Ende der Zeiten verschwinden werden: ... *necessariam esse de*

⁶³ In die richtige Richtung geht Duchrow, Sprachverständnis 210f., der unter *condicio humana* die "mitmenschliche Struktur des menschlichen Daseins" versteht. Die Bezeichnung des Menschen als Tempel Gottes findet sich im thematisch mit DC verwandten mag. 1,2 *deus autem in ipsis rationalis animae secretis, qui homo interior vocatur, et quaerendus et deprecandus est; haec enim sua templa esse voluit*.

⁶⁴ Aug. trin. 10,12,19 *impar imago ... sed tamen imago*. Der Zusammenhang des menschlichen Geistes mit Gott ist ein bildhafter, kein substantieller, s. H. Merki, Ebenbildlichkeit, RAC 4, 1959, 459-479. Vgl. auch Aug. gen.ad litt. 3,20 (CSEL 28,1, 87 ... *propterea hoc est ei* (dem Menschen als *imago Dei*) *fieri, quod est agnoscere verbum Dei, per quod fit*.

⁶⁵ Vgl. dazu H. Crouzel, Bild Gottes II, TRE 6, 1980, 499-502, hier 500.

*humanis verbis divinam doctrinam ... talis autem scientia destruetur ...*⁶⁶. Dies begründet Augustin im Rückgriff auf 1 Cor 13, 8.12 mit der Feststellung, daß wir hier die Erkenntnis nur als Aenigma haben, im Gegensatz zur Schau von Angesicht zu Angesicht durch die Erlösten; vgl. z.B. auch in evang.Ioh. 124,5 (CCL 36,684).

Andererseits ist der Mensch auch hier ein bewußtes Wesen, er weiß, was er sagt (Aug. in psalm. 18,2), ja, Worte besitzen nur die Lebendigen, also diejenigen, die eine Seele haben (ib. 139,10). Je nachdem, aus welchem Blickwinkel Augustin dieses Spannungsverhältnis betrachtet, ist es ihm deshalb möglich und keineswegs unlogisch, sich teils positiv, teils negativ über das Phänomen Sprache in der Theorie und in der Praxis zu äußern⁶⁷. Analog verhält es sich mit dem Begriff *condicio humana*, auch wenn in der Tradition diese Junktur fast immer nahezu synonym zu *infirmity hominis* gebraucht wird, was auch bei Augustin vorkommen kann⁶⁸. Doch in diesem Zusammenhang wird der anthropologische Begriff verknüpft mit zwei für das positive Menschenbild in DC zentralen Sachverhalten: dem *discere*, also der Fähigkeit zu lernen und zu erkennen, und der dies ermöglichenden *caritas*, Ausfluß der Gnade, die als komplexe Grundgröße vertikal Gott und den Menschen sowie horizontal die Menschen miteinander verbindet⁶⁹.

3. DIE FUNKTIONSGESCHICHTLICHE EINORDNUNG VON DC

3.1. Die Gattung

Ein Versuch, die Gattung von DC zu bestimmen bzw. nach eher formal-literarischen Kriterien das Werk formgeschichtlich einzuordnen, ist bis jetzt in der Forschung kaum unternommen worden. Pincherle¹ fühlt sich bei DC an Schulvorlesungen über Grammatik und Rhetorik erinnert, deren praktische Anwendung er bei Augustin z.B. in den *Quaestiones et locutiones in Heptateuchum* verwirklicht sieht. Marrou² spricht unspezifisch von "Traktat".

Dabei hängt die Klärung dieser Frage unmittelbar mit der Fixierung der Bedeutung des Titelwortes *doctrina* zusammen, worum sich die Forschung bereits intensiver bemüht hat, ohne jedoch zu einem abschließenden Ergebnis zu gelangen (s.u. Kapitel 3.2.), und hilft weiterhin, die Intention des Werkes insgesamt und dessen Platz in der Geschichte der christlichen Hermeneutik zu verdeutlichen.

⁶⁶ Diesen Aspekt unterschlägt U. Duchrow, "Signum" und "superbia" beim jungen Augustin (386-390), REAug 7, 1961, 369-372 bei der Interpretation dieser Stelle.

⁶⁷ Stellen bei Harrison, Beauty and revelation in the thought of St. Augustine, 60ff., die ansatzweise auch die theologische 'Vernetztheit' dieses Tatbestandes präsentiert.

⁶⁸ S. Stellen s.v. *condicio*, TLL 4 (1906-1909), 127,70-137,60, hier 131,72-132,39 von Cicero bis Salvian, darunter auch Belege aus Augustin.

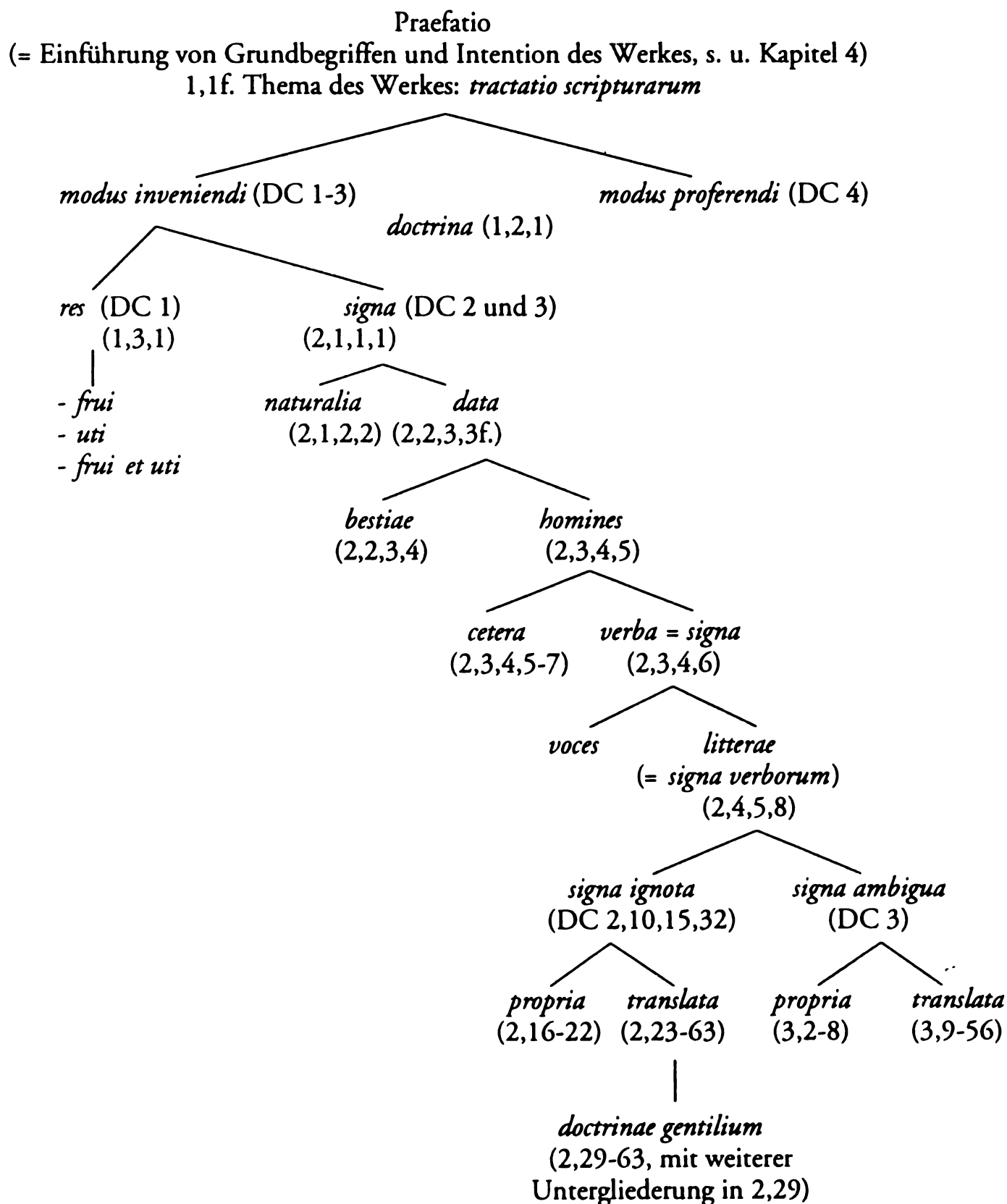
⁶⁹ Dazu s. Kapitel IV 5.

¹ Pincherle, Sulla compositione del 'De Doctrina Christiana' 551.

² Marrou, Augustinus und das Ende der antiken Bildung 218.

Überblickt man nur oberflächlich die Grobstruktur von DC, so fällt sogleich die stark durchgeformte Systematisierung des Werkes auf, die sich in der dihäretischen Begriffsentfaltung äußert, die für DC strukturbestimmend ist. Der unterschiedliche Umfang der einzelnen Unterpunkte macht deutlich, daß Augustin nicht an einer mengenmäßig ausgewogenen Komposition gelegen war, sondern es ihm allein auf die sachgemäße Abhandlung des für den Zusammenhang Notwendigen ankam.

Eine kleine Skizze möge die dihäretische Durchgeformtheit von DC (wieder) vor Augen führen:³



³ Vgl. allgemein Press 1980 und ders. 1981, der diesen Aspekt aber nicht ausreichend verfolgt.

Die einzelnen Bücher selbst sind nicht alle nach einem gleich rigiden Schema gegliedert, haben aber alle eine konsequente und logisch aufbauende Struktur. Während die Kernbücher 2 und 3 einem strengeren Schematismus folgen (s. die vorausgehende Skizze⁴), sind die Rahmenbücher 1 und 4 formal nicht so streng gebaut⁵. Die übergeordnete Struktur der vier Bücher wird von Augustin durch das gesamte Werk hindurch immer wieder in Erinnerung gerufen, nämlich in DC 1,1,1,1; 2,1,1,1-2,1,2,2; 3,37,56,135 und besonders 4,1,1; vgl. auch retract. 2,4. Augustins Systematisierung hat den Anspruch, der neuen, selbstgestellten Aufgabe gerecht zu werden, sie stellt keine bloße christliche Nachahmung der antiken Vorbilder dar. Daher greift die Kritik von Marrou⁶ nicht, der Augustin den Vorwurf macht, z.B. die *artes* schlechter zu präsentieren als der pagane intellektuelle Standard seiner Zeit. Ebenso an der eigentlichen Intention vorbei ginge eine entsprechende Kritik, Augustin biete gemessen an der antiken Tradition ein nur lückenhaftes Zeichensystem, da es Augustin nicht auf die Verfassung eines Wissenschaftstraktates zu einem dieser Themen ankam.⁷

Das dihäretisch-systematische Vorgehen entspricht einer Methode, wie sie hauptsächlich im systematischen Lehrbuch in der Antike gepflegt wurde.⁸ Im folgenden soll anhand von Einzelpunkten untersucht werden, inwieweit sich DC in diese Gattung einordnen läßt.

Ein systematisches Vorgehen⁹ bedeutet den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, Augustins Hermeneutik soll also den Ansprüchen einer *ars* genügen, die in einem Lehrbuch niedergelegt wurde. Da in der Antike ein Werk, das mit dem Anspruch, eine τέχνη bzw. *ars* zu sein, auftrat, oft heftig in Frage gestellt wurde¹⁰, bildeten sich bald formale und inhaltliche Kriterien heraus,

4 Sowie Press 1980, 116f.; ders. 1981, 173-177 und Atkinson 11ff.

5 Buch 1 beschäftigt sich mit den *res*, die in enger Verbindung zu den theologischen Tugenden *spes*, *fides* und *caritas* und dem daraus abgeleiteten ethischen Verhalten und dogmatischen Grundsätzen stehen. Strukturbestimmend sind hierbei das Kategorienpaar *uti/frui* sowie immer wieder aufgegriffene Bibelzitate, besonders 1 Tim 1,5, vgl. die Analyse von Istace, bes. 323ff. und unten Kapitel 5. Buch 4 beschäftigt sich mit der Fähigkeit, wie man das Erkannte anderen Menschen sinnvoll verständlich machen kann, wobei in spezifischer Umgewichtung (Press 1980, 120-122 nennt die Einengung der Rhetorik auf das Objekt Bibel, den verstärkten Anspruch auf Wahrheit und das neue soziale Umfeld der christlichen Ekklesia) rhetorische Kriterien abgehandelt werden (*officia oratoris*, *genera dicendi* u.a.), vgl. Press 1980, 115 Anm. 45 (mit Literatur) und Press 1981, 178-180.

6 S. Marrou, Ende 336-339.

7 S. DC 2,2.

8 Vgl. Fuhrmann, Lehrbuch 17. 30 u.ö.

9 Augustin gliedert auch sonst seine Werke sehr übersichtlich, was vor allem an dem Riesenunterfangen *De civitate Dei* sichtbar wird. Ohne diese disziplinierte gedankliche Struktur und inhaltliche Anordnung wäre es dem Bischof auch gar nicht möglich gewesen, an einem Werk von solchem Umfang über mehr als ein Jahrzehnt hinweg zu schreiben, ohne die Übersicht zu verlieren. In *De civitate Dei* ist aber die Dihärese als übergeordnetes Gliederungsprinzip nicht so dominierend.

10 Vgl. dazu knapp und informativ Heinemann, hier 111ff.

denen eine solche *ars* zu genügen hatte.¹¹ In unserem Zusammenhang ist wichtig, daß die prinzipiellen Forderungen an die *Techne* (Nutzen, Rationalität, Durchgegliedertheit, Lehrbarkeit, praktische Anwendbarkeit, Festlegung von Stoff und Ziel bzw. Aufgabe, Sicherheit der erfolgreichen Anwendbarkeit) und ihr hohes gesellschaftliches Ansehen (das Prädikat '*Techne/ars*' war ein entscheidendes Werturteil für eine Disziplin und sicherte ihr einen Einfluß auf die antike Erziehung und das kulturelle Leben überhaupt¹²) über die Jahrhunderte im wesentlichen unverändert blieben. Je nach philosophischer Ausrichtung konnte allerdings die Frage nach der Basis der *ars* unterschiedlich beantwortet werden (Empirie, Erkenntnistheorie oder reine Vernunft). Die Zeit nach der Stoa steht damit vor einer Pluralität von theoretisch möglichen Ausformungen von *Technai*, die nebeneinander existierten und variable oder auch mischbare Alternativen darstellen, wobei z.B. die Bedeutung des *ingenium* oder die Spezialisiertheit des Adressaten unterschiedlich akzentuiert werden konnten¹³. Zum anderen war von Anfang an, besonders aber seit der für die Folgezeit entscheidenden, stoischen Definition der *Techne*, der Inhalt der *Techne/ars* grundsätzlich frei, d.h. man hatte bei entsprechender Findigkeit, Intelligenz und Ausdauer die Möglichkeit, nahezu jeden Stoff mittels entsprechender Behandlung in den Rang einer *Techne/ars* zu erheben¹⁴, was Augustin für den Entwurf seiner Theorie der Schriftauslegung in DC ausnutzt.

Schon die ersten Worte von DC prol. 1,1 *sunt praecepta quaedam*, weisen, wohl bewußt etwas unspezifisch gehalten, in diese Richtung: Beim Auctor ad Herennium entspricht der Ausdruck *praeceptio* der *ars*: 1,2,3 *ars est praeceptio, quae dat certam vicem rationemque dicendi* (da es sich in seinem Fall um eine *ars rhetorica* handelt); ähnlich auch 3,16,29 ... *in ceteris artibus fit, ut ingenio, doctrina, praeceptione (= arte) natura nitescat*. Auch bei Cic. de orat. 1,87 werden die *praecepta* als die Bestandteile der *ars* zur Erreichung ihres spezifischen Telos bezeichnet, vgl. ib. 2,32 *praecepta quaedam*,¹⁵ ähnlich Cic. inv. 1,4 *praeceptis oratoriis*. Auch in der Grammatiker-Tradition findet sich diese Verbindung, z.B. in der Definition bei Victorin. gramm. 6,3,7-15 *ars collectio est ex perceptionibus et exercitationibus ad aliquem finem vitae pertinens, id est generaliter omne quicquid certis praeceptis ad utilitatem nos-*

11 Eine einschlägige monographische Untersuchung der Entwicklung der Vorstellung von *Techne/ars* von den Anfängen im 5. Jh.v.Chr. bis in die Spätantike gibt es bislang nicht, jedoch existieren partielle Forschungen, wobei sich zuletzt um einen guten Überblick gerade für die spätere Zeit Nesselrath 123-221 verdient gemacht hat, der auf ältere Literatur verweist, besonders Heinemann und Isnardi Parente.

12 Vgl. dazu Heinemann 116 und besonders Nesselrath 125f. 141f.

13 Vgl. Nesselrath 144ff.

14 Man vgl. z.B. im Proöm zu Columellas *De re rustica* seine Anstrengungen, die Landwirtschaft als Wissenschaft zu rechtfertigen, s. dazu Fuhrmann, Lehrbuch 164ff. Eine parodierend komische Variante ist etwa Lukians Parasitendialog, wo der Versuch unternommen wird, die Schmarotzerei zur *Techne* zu machen, s. Nesselrath 164ff. 222ff.

15 Zur Beschreibung des relativen wissenschaftlichen Gehaltes der Rhetorik, vgl. Leeman ad loc. mit Verweisen: "ars-ähnliche praecepta".

tram format animos. Die Ähnlichkeit zur materialistisch-utilitaristisch ausgerichteten Definition der *Techne* bei Zenon ist unverkennbar (s.u.). Auch bei einer etymologisierenden Erklärung des Wortes *ars* kann *praeceptum* einbezogen werden, so bei Diom. gramm. 1,421,7 ... *quod arto praecepto singula definiat* (sc. *ars*) *et velut vias quasdam ostendat*.¹⁶

Die fachwissenschaftliche Definition der *ars* geht auf die stoische Definition der τέχνη zurück:¹⁷ τέχνη ἐστὶ σύστημα ἐκ καταλήψεων ἐμπειρίας συγγεγυμνασμένων πρὸς τι τέλος εὐχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ (SVF 2,94), zu deutsch:¹⁸ "Techne ist eine Zusammenstellung von Wahrnehmungen¹⁹, welche durch Erfahrung organisiert worden sind, zu einem gewissen für die Lebensverhältnisse nützlichen Zweck". Hierbei liegt die materialistische stoische Überzeugung zugrunde, daß der Mensch auf empirischem Wege zur Erkenntnis der Gegenstände gelangen könne. Die *ars* soll also durch eine Ordnung der Phänomene deren praktische Anwendung und positive Verfügbarkeit garantieren. Doch auch Platon als 'Immaterialist' vertrat bereits den Anspruch, mittels seiner Dialektik, deren zwiefaches Verfahren aus διαίρεσις (d.h. τὸ πάλιν κατ' εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν) und συναγωγή (d.h. εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα) bestand (Phdr. 265C-266C. 277BC), zur Erkenntnis führen zu können. Indem Aristoteles das dihäretische Prinzip Platons auf sein rhetorisches System als Ordnungsprinzip übertrug, akzeptierte er implizit diesen Anspruch.²⁰

Ab der Stoa unterscheidet man als Gliederungsprinzipien eines Stoffes die διαίρεσις (*divisio*) im engeren Sinne und den μερισμός (*partitio*). Deren Unterscheidung war in der Praxis häufiger unklar²¹. Die *divisio* im engeren Sinn gehört zum abstrakten Bereich der Logik und Erkenntnistheorie, verbunden mit der Unterscheidung von *genus* und *species* bzw. *formae*, die Untergliederung erhebt den Anspruch auf gedankliche Vollständigkeit. Ihr Ursprung liegt in der griechischen Philosophie (Platon) und Rhetorik sowie Logik (Aristoteles). Ab der Stoa mit ihrem Materialismus kam daneben das Verfahren der *partitio* auf, wobei die Anführung einzelner *partes* oder *membra*

¹⁶ Vgl. Jeep 105 mit Anm. 4 und Froehde 19.

¹⁷ Vgl. dazu allgemein Froehde 18f., Heinimann 114-117 sowie Nesselrath 138ff.

¹⁸ Etwas ungenau ist die Übersetzung von Steinthal 527 Anm., da er καταλήψεων mit "Lehrsätzen" wiedergibt.

¹⁹ Zu κατάληψις als empirischer, sensualistischer Wahrnehmung vgl. Pohlenz, Bd. 1, 60-63, besonders 62: "Aus der systematischen Zusammenfassung und Übung der einzelnen Katalepseis entwickeln sich die Technai, die ein praktisches Ziel im Leben verfolgen."

²⁰ Vgl. Fuhrmann, Lehrbuch 135ff., zur Dialektik Platons 135 mit Anm. 4, und H. Perls, Lexikon der Platonischen Begriffe, Berlin/München 1973, 55-62 s.v. Dialektik die zentralen Stellen sowie H. Müller, Dialektik (in der Antike), in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 2, 1972, 167-175 mit älterer Literatur. Für unseren Zusammenhang vgl. besonders K.v. Fritz, Platons Stellung zur Wissenschaft. Ideenlehre und platonische Dialektik, in: Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft, Berlin 1971, 250-278 und W. Wieland, Platon und die Formen des Wissens, Göttingen 1982.

²¹ Vgl. Nörr 24-26 und 39-44, auch für das Folgende.

einer Sache gefordert war. Vollständigkeit war dabei angestrebt, aber nicht verpflichtend. Diese Systematik war an der konkreten, empirischen Realität ausgerichtet und die häufigste Einteilungsform in den *artes*²².

Augustin verwendet in DC 2,1,2,2 den Ausdruck *partitio*, wobei er eine vollständige Systematik im Kopf hat, von der er jedoch nur Teile für seine Zwecke heranziehen möchte: ... *sed de hoc toto genere nunc disserere non est propositum. Quoniam tamen incidit in partitionem nostram, praeteriri omnino non potuit, atque id hactenus notatum esse suffecerit*. Er gebraucht den Ausdruck synonymisch zu *divisio*, vgl. DC 1,2,2,6 *et ideo in hac divisione rerum atque signorum ... ita loquemur ut ... non impediunt* (sc. *aliquae res*) *partitionem qua prius de rebus ... disseremus*, berücksichtigt die terminologische Unterscheidung also nicht. Augustin kennt die Herkunft der *divisio* (*dihaeresis*) aus der Dialektik bzw. Logik, vgl. DC 2,35 (*divisio* und *definitio*, vgl. 2,53) und soliloq. 2,11,20 (*divisio*, *definitio* und *ratiocinatio*). Weitere dihäretische *divisiones* bei Augustin finden sich z.B. in civ. 8,14 *animalium ... tripertita divisio* und ib. 19,1ff. die Unterteilung der verschiedenen paganen Lehrmeinungen über das *summum bonum*. Der Systemgedanke der antiken Wissenschaft, der seinen Ausdruck in der Formalisiertheit des Stoffes durch die *divisio* bzw. *partitio* finden konnte²³, kommt so auch in DC zum Ausdruck.

Daß die Dihärese neben Definitionen ab Aristoteles ein wesentliches Konstituens des systematischen Lehrbuches darstellt, hat vor allem M. Fuhrmann in seiner immer noch wesentlichen Untersuchung über das systematische Lehrbuch dargestellt²⁴. Er unterscheidet dabei zwei Arten der Anlage von Lehrbüchern (147): diejenigen mit gegliederter schematischer Präsentation der Inhalte im Gegensatz zu denjenigen, die ihren Stoff argumentativ entwickeln. Wegen seiner Schematisiertheit gehört das Werk DC zu ersterer; Augustin folgt darin wohl Varro, der gerne solche Untergliederungen vornahm²⁵. Ein besonders extremes Beispiel ist in Aug. civ. 19,1-3 überliefert, wo berichtet wird, daß Varro in seinem (uns verlorenen) *Liber de philosophia* 288 verschiedene Lehrmeinungen über die Frage nach dem höchsten Gut unterschieden habe. Auch dürften für Augustin Varros *Libri disciplinarum* eine Anregung bedeutet haben. Allerdings unterscheidet sich die Strukturierung in DC von der für Varro charakteristischen dadurch, daß dieser nacheinander verbindungslos Einzelheiten aneinanderreichte, nicht ausdrücklich die gliedernden Prinzipien seiner systematischen Anordnungen hervorhob und den Stoff starr schematisierte²⁶. Augustin dagegen ist um eine Transparenz der sachlichen Notwendigkeit seiner stofflichen Anordnung bemüht, deren gedankliche Stringenz und logische Abfolge er immer wieder betont (s.o.).

22 Vgl. Material bei Fuhrmann, Lehrbuch, z.B. 17.30.92.

23 S. hierzu knapp Nörr 24.

24 S. 140ff. u.ö.

25 S. Fuhrmann, Lehrbuch 163ff; zu Cicero, *De inventione* und dessen Systematisiertheit 63ff.

26 S. Fuhrmann, Lehrbuch 168ff., bes. 174 Anm. 1.

Zu Beginn der Untersuchung gibt Augustin eine Definition der wichtigsten Begriffe seiner Abhandlung, DC 1,2,2,4 ff. (*doctrina, res, signa, frui, uti ...*), ein typisches Kennzeichen eines systematischen Lehrbuches, vgl. z.B. Analoges bei Cic. inv. 1,5-9²⁷. Nicht konstitutiv für die Einteilung des Stoffes ist in DC das *ars-artifex*-Schema, wie es sich in den *Institutiones* Quintilians findet, sondern DC geht hier mit der Mehrzahl der Lehrbücher konform, wo nach der allgemeinen Erörterung der Grundbegriffe am Beginn des Werkes diese Begriffe im folgenden dann näher erörtert werden²⁸. Dabei kann der *artifex* am Anfang kurz gestreift werden. Bei Augustin wird er, besonders in DC 4, immer wieder in den Blick genommen, ist für den Aufbau des 4. Buches aber nicht struktur- oder themabestimmend.²⁹

Nicht nur bezüglich der formalen, sondern auch bezüglich der inhaltlichen Kriterien eines systematischen Lehrbuches lassen sich für DC Entsprechungen finden:

Übereinstimmend mit den Kriterien sind der Grundsatz der Lehrbarkeit (vgl. besonders prol. 18, s.o. Kapitel IV 4.2), die Bestimmung der Materie (*scriptura*) bzw. der *partes* (1,1,1,1ff. *res, signa ...*), des *finis* (1,1,1,1 *tractatio scripturarum*), der unmittelbaren Umsetzbarkeit der vorgebrachten Anweisungen (prol. 1. 18)³⁰, der Einheitlichkeit und Geschlossenheit der Technestruktur (1,2,2,6)³¹, der Nützlichkeit (prol. 1 *non incommode ... proficiant*)³².

Bei der Frage der (philosophischen) Verankerung gehört Augustin zu der stoischen Richtung, die Empirie und sinnliche Wahrnehmung, also den erkenntnistheoretischen und nicht den innerrationalen, ontologischen Horizont für eine *ars* beanspruchen³³. Auch wenn die Erkenntnistheorie bei Augustin nicht ohne eine Relation zum Göttlichen auskommt, betont er ja im Prolog passim und z.B. auch DC 4,16,33 die pragmatischen Rahmenbedingungen, die dem Menschen das Wahrnehmen, Begreifen und Vermitteln von Inhalten ermöglichen. Hierzu gehört natürlich auch die in seine '*ars*' hineinverwobene *Signa*-Theorie, die auf Wahrnehmung und Erkenntnis aufbaut (vgl. z.B. DC

27 Vgl. Fuhrmann, Lehrbuch 58ff. Weitere Beispiele finden sich bei Dahlmann, Varros Schrift 106-108.

28 Dies gilt fachunabhängig für Lehrbücher insgesamt, s. Dahlmann, Varros Schrift 106-111.

29 Man vergleiche auch die Entwicklung bei Cicero, der in seinem Frühwerk inv. 1,4 ... *videtur dicendum de genere ipsius artis, de officio, de fine, de materia, de partibus* das Schema noch evident macht, während er dies in seinen reiferen Werken *De oratore* und *Orator* vermeidet.

30 Die sogenannte 'Autarkie' der τέχνη, vgl. Cic. fin. 3,7,24 ... *ut in ipsa insit, non foris petatur extremum, id est artis effectio* und Isnardi Parente 319ff., was auch für die Rhetorik gilt.

31 Vgl. Nesselrath 173f. und z.B. Quint. inst. 2,17,30 ... *nullam esse artem contrariam sibi*.

32 Vgl. Nesselrath 182ff. zur paganen Tradition.

33 Vgl. Nesselrath 139ff.

1,2,2,4), obwohl sie wegen ihres Verweischarakters implizit den Erkenntnis-optimismus relativiert (s. dazu Kapitel IV 6).

Im folgenden seien noch weitere Kennzeichen des systematischen Lehrbuches angeführt, die Augustin so nicht übernimmt, sondern die er entweder leicht umformt und somit ihre Konterkarierung anbahnt oder denen er sogar krass widerspricht. Zwar beschränkt schon die Antike teilweise das sichere Eintreten des Zieles der *ars* (auch wenn man sie richtig anwendet), was vor allem in Rhetorik und Medizin nicht immer der Fall sein kann³⁴, legt aber doch grundsätzlich den Maßstab an die Qualität einer *ars* dahingehend fest, daß die spezifischen ἔργα der Techne nur sie alleine bzw. sie alleine am besten zustande bringt³⁵. Die Stoa brachte das Kriterium auf, daß eine Techne die Fähigkeit besitze, regelmäßig das gleiche Ergebnis zu erzielen, nämlich in SVF 3, 516 τὸ ἐν τοῖς ἀποτελέσμασι διομαλίζειν ("in den Resultaten übereinstimmen"), wobei auch die Qualität bzw. Qualifikation des Anwenders entscheidend ist. Ebenfalls ab der Stoa findet sich die scharfe Trennung des Techniten vom ἄτεχνος³⁶, die sich in der Trennung des *doctus orator* vom *rudis homo* in Cic. de orat. 3,175. 197 wiederfindet. Auch dies ist ein Kriterium der *ars*, daß die Fachleute mit ihrem technischen Können den Ungelernten überlegen sind, bzw. daß die Tätigkeit, die auch ein Laie ausüben kann, keine *ars* darstellt, s. Quint. inst. 2,17,11 *dicunt non esse artis id, quod faciat qui non didicerit* bzw. ib. 42 *in eo, quod qui didicerit melius faciat quam qui non didicerit, esse artem*³⁷.

Dagegen schränkt Augustin in DC anders ein: prol. 18 ... *iste qui praecepta ... acceperit ... ad occultum sensum sine ullo errore ipse perveniat aut certe in absurditatem pravae sententiae non incidat*. Nach der Übernahme des 'klassischen' Postulats der Unfehlbarkeit einer *ars* (aufgenommen in sine ullo errore) begrenzt Augustin die Effizienz seiner 'ars' also ex negativo: Alles, was nicht eindeutig verkehrt ist, trifft zu. Daher ist auch kein einheitlich-einförmiges Ergebnis bei der Anwendung der 'ars' vonnöten bzw. möglich, solange nur das eigentliche Auslegungsergebnis *caritas dei et proximi* erreicht wird (DC 1,39-41; s. auch u. Kapitel IV 5), welches es in die Praxis umzusetzen gilt. Daher ist auch keine strenge Trennung zwischen Technites und Atechnos bei Augustin möglich bzw. nötig. Zwar verlangt er in prol. 1 eine grundsätzliche Bereitschaft und intellektuelle Disponiertheit des Adressaten, welche die Voraussetzungen für die erfolgreiche Anwendung seiner *praecepta* sind, kennt sonst aber keine esoterischen Merkmale, die es einem jeden, der seine 'ars' nicht beherrscht, verwehren würden, zu erfolgreichen Auslegungsergebnissen zu gelangen.

34 S. Heinimann 122 mit Belegen ab Isokrates und Hippokrates.

35 Belege ab Platon bei Nesselrath 164.

36 S. Nesselrath 215.

37 Vgl. Heinimann 124.

Daher kann Augustin auch soweit gehen, daß seine *ars* zwar eine hinreichende, keineswegs aber notwendige, also unabdingbare Hilfe zur Erlangung des Telos darstellt. Die Umsetzung bzw. Praktizierung des Auslegungsergebnisses kann die intellektuelle Auslegungsleistung ersetzen bzw. überflüssig machen (vgl. z.B. DC 4,60-62). Insofern kann man bei Augustin nicht im antiken Sinne von einer Forderung an den 'Techniten' sprechen, er müsse moralisches Vorbild sein³⁸, d.h. der Technit mußte entweder allgemein 'gute' Eigenschaften besitzen, die nur in mittelbarem Zusammenhang mit der von ihm ausgeübten *Techne* stehen (wie z.B. in der Medizin), oder die *Techne* selbst wird gesteigert als *virtus* gesehen (von der Rhetorik bei Quint. inst. 2,20 mit Verweis auf Cic. de orat. 3,14,55), so daß ihr ausübender Träger *Techne* und *Moral* vereinen muß³⁹, was in der Rhetorik die prägnante Formulierung *vir bonus dicendi peritus* gefunden hat. Bei Augustin dagegen müßte die Formel nicht z.B. lauten *vir bonus tractandi peritus*, da er im Gegensatz zur antiken Tradition nicht von einer Verwobenheit von *Techne* und auf sie hingebender *Moral* ausgeht. Sondern wegen der grundsätzlich einkalkulierten und akzeptierten Ersetzbarkeit und Finalisierung einer *ars* außerhalb ihrer selbst kann bei Augustin nicht von einer solchen Interdependenz von *Techne* und *Moral* gesprochen werden, sondern es ist von einer untergeordneten Instrumentalisierung der *Techne* hinsichtlich der '*Moral*', die konkret den christlich guten Lebenswandel bedeutet, auszugehen, wobei die *Techne* keine notwendige Bedingung für die Verwirklichung dieser *Moral* bedeutet (vgl. dazu auch Kapitel IV 5).⁴⁰

In der paganen Rhetorik ist der Aspekt der 'Natürlichkeit' der vorhandenen Begabung, also die relativ starke Akzentuierung des *ingenium*, bereits angelegt. Dies hat seine Ursache in der immer umstrittenen (Pseudo-)Wissenschaftlichkeit der Rhetorik, deren Status als *ars* nicht unangefochten war und besonders durch ihre nicht gesicherte Effizienz und ihre Abhängigkeit vom individuellen Gutdünken des einzelnen Techniten bezüglich ihrer Anwendung eingeschränkt wurde⁴¹. Diskutiert wird dies etwa bei Quint. inst. 2,11f., dessen Grundsatz, Quint. inst. 10,7,16 *pectus est ... quod disertos facit*⁴², von Augustin in DC 4,4f. (Erlernen der Rhetorik nur in der Mußzeit

38 S. Nesselrath 218-221 mit einem Überblick über die antiken paganen Forderungen diesbezüglich.

39 So ab Platon, s. Nesselrath 219.

40 Hierbei ist auch DC 4,59 von Interesse, wo Augustin hervorhebt, daß mancher ein guter Redner sein kann, ungeachtet seines schlechten Lebenswandels. In Anlehnung an Mt 23,2f. fordert er, daß in diesem Fall den Worten eines solchen Redners gefolgt werden müsse, seine Taten jedoch nicht zum Vorbild dienen dürften.

41 Vgl. dazu einen Überblick bei M. Cahn, Kunst der Überlistung. Studien zur Wissenschaftsgeschichte der Rhetorik, München 1986 passim, zu Quintilian 83-106. Auch die Grammatik war in ihrer Technizität nicht unangefochten, s. Steinthal 531f.

42 Quintilian betont in inst. 2,12,6ff. und 2,19,2, daß der von Natur aus Begabte ungehemmter reden könne und daß beim mittelmäßig Begabten die *natura* ausschlaggebend sei; dennoch ist die *ars* der Rhetorik bei Quintilian nicht überflüssig gemacht, da sie gerade den Anlagen der besonders Begabten die entscheidende Ausprägung verleihe. Vgl. dazu H.F.

der Jugend; Erwerb rhetorischer Fähigkeiten durch die Imitation von Vorbildern möglich) noch weiter extremisiert wird. Hierbei ist unter Hinzuziehung seines Prooims zu beachten, daß bei Augustin zwischen Gottes Gnade als unersetzbarer, aber durchaus unterstützbarer Größe und dem menschlichen *ingenium* (Talent, Begabung) als ersetzbarer, aber nicht unbedingt durch eine *ars* zu unterstützender Größe unterschieden wird. Bei seiner modifizierenden Rezeption der paganen Wissenschaftstheorie, wie sie in den Diskussionen um die Technai ihren Niederschlag fand, zieht Augustin neben der Ausnutzung von bereits in der paganen Wissenschaftstheorie angelegten 'Weichstellen' (wie der teilweise zugestandenen Ersetzbarkeit der *ars* durch die *imitatio* oder des nicht immer garantierten Anwendungserfolges einer *ars*) auch eine neue Größe hinzu: die Theologie. Sie situiert die geäußerten Ansprüche Augustins in einem umgreifenden Rahmen, und zwar nicht nur um, wie beim Einfluß der paganen Philosophie auf das Verständnis von Techne (also hauptsächlich Plato, Aristoteles, Stoa), deren Wesen denkerisch zu bestimmen und sie innerhalb eines philosophischen Systems, das den theoretischen Bezugsrahmen bildet, gedanklich zu verankern, sondern um die grundsätzliche theologische Relativiertheit ihrer Bedeutung für den Menschen als einen auf Gott Verwiesenen zu bezeichnen⁴³. Deshalb schieben sich gleich an den (für die methodische Basislegung besonders exponierten) Beginn der Erörterung in DC 1,1,1,1ff. (vgl. 4,1,1,1), wo bereits die Entwicklung der '*ars*' selbst als Gabe Gottes gesehen wird und deshalb um den Beistand Gottes gebeten wird; zusätzlich in dieser Richtung verstärkend fungieren die Bemerkungen im Prolog (s.o. Kapitel IV 4).

Als Fazit läßt sich festhalten: Durch Ausnutzen von 'Weichstellen' der antiken Wissenschaftstheorie und Einfügen christlicher Theologie gelingt es Augustin, in der Form des systematischen Lehrbuches den inhaltlichen Anspruch einer *ars* einzuhalten und zu überwinden.

Neben den im Formal-Inhaltlichen liegenden Strukturanalogien zum systematischen Lehrbuch läßt sich auch noch ein zweiter, eher 'kulturideologischer' Horizont für DC ausmachen. Gerade das ausgehende 4. Jahrhundert war von konservativen paganen Bewegungen gekennzeichnet, Teile der römischen Oberschicht versuchten (ein letztes Mal), sich gegen das gesellschaftlich und politisch etablierte Christentum zu behaupten, was sich z.B. in den Bestrebungen des Julian Apostata⁴⁴ oder im Streit um den Altar der Victoria⁴⁵ auf politischer Ebene äußerte. Auch auf intellektueller Ebene lassen sich solche

Plett, Die Rhetorik der Figuren, in: ders. (Hg.), Rhetorik, München 1977, 125-165, hier 145, der dabei auch auf die bereits für die Antike gültige und zentrale Unterscheidung zwischen Rhetorik als Theorie der Produktion oder der Analyse von Texten hinweist.

⁴³ Hierin auch ein Gegensatz zu Platon, der im Phaidros zumindest das Postulat einer idealen Techne Rhetorik entwirft.

⁴⁴ S. dazu R. Klein (Hg.), Julian Apostata, Darmstadt 1978, darin besonders die Beiträge von B. Carmon Hardy, Ch. Lacombrade und H. Raeder.

⁴⁵ Vgl. das Material bei R. Klein, Der Streit um den Victoriaaltar, Darmstadt 1972.

Konsolidierungsbestrebungen feststellen: Es wurden verstärkt die Schulautoren ediert und kommentiert und in Lexika das Fachwissen der Vergangenheit gesammelt. Die Christen vollzogen diese Entwicklung insofern konkurrierend mit, als man sich am Ende des 4. Jahrhunderts im Westen intensiv um den Bibeltext (Hieronymus, Rufin) bemühte, gerade Paulus häufig kommentiert wurde und das exegetische und theologische Wissen des griechischen Ostens durch Übersetzung in das Lateinische verfügbar gemacht wurde⁴⁶.

Für unsere Zwecke sollen kurz zwei Werke betrachtet werden, die mit ihren Bestrebungen dieses Anliegen verdeutlichen und in den Zeitraum Ende 4., Anfang 5. Jahrhundert fallen, also in die Zeit der Entstehung von DC: die *Saturnalia* des Macrobius und *De compendiosa doctrina* (s. auch Kapitel IV 3.2) von Nonius Marcellus.⁴⁷

In der Praefatio zu den *Saturnalia* erklärt Macrobius, er wolle eine Sammlung von Wissenswerten bieten, wobei die *eloquentiae ostentatio* von nachrangiger Bedeutung sei (praef. 4). Ziel ist die Erziehung und Bildung seines Sohnes Eustachius (allgemein formuliert in praef. 1 *in his* [sc. *qui e nobis essent procreati*] *educandis atque erudiendis*), den er mit den ersten Grundlagen des Wissens ausstatten möchte. Dieses Wissen hat aber keinen Eigenzweck, sondern soll der Erklärung der alten kanonischen Autoren dienstbar gemacht werden: praef. 2 *scientiae suppellex et quasi de quodam litterarum peno, si quando usus venerit aut historiae quae in librorum strue latens clam vulgo est, aut dicti factive memorabilis reminiscendi, facile id tibi inventu atque depromptu sit*. Dabei hat Macrobius einen wissenschaftlichen Anspruch, denn die Stoffmasse müsse gut sortiert (*distinctio*) und angeordnet (*ordo*; beides praef. 6 u.ö.) werden. Um dies zu erreichen, muß der Stoff durch Auswahl und Anordnung zu einer neuen, qualitativ höheren Einheit verschmolzen werden: praef. 6 und bes. praef. 8 *ex omnibus colligamus unde unum fiat, sicut unus*

46 Vgl. im Ansatz so bereits F. Altheim, *Aus Spätantike und Christentum*, Tübingen 1951, 23f.; Ders., *Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum*, Halle 1950, Bd. 2, 225f. 244f. führt diese Haltung bis an das Ende des 3. Jahrhunderts zurück. Eine gute Synthese gibt S. Döpp, *Die Blütezeit lateinischer Literatur in der Spätantike*, Philologus 132, 1988, 19-52.

47 Der t.p. für die *Saturnalia* ist etwa AD 395, der t.a. liegt um AD 420, vgl. J. Flamant, *Macrobe et le Néoplatonisme latin à fin du IV^e siècle*, Leiden 1977, 87-91. 96-126. Während S. Döpp, *Zur Datierung von Macrobius' Saturnalia*, *Hermes* 106, 1978, 619-632 für die frühere Datierung plädiert, sehen sich Alan Cameron, *The date and identity of Macrobius*, *JRS* 56, 1966, 25-38 aus prosopographischen Gründen (Frage der Identität des Autors Ambrosius Theodosius Macrobius) und ihm folgend Flamant ib. dazu genötigt, die spätere Datierung anzunehmen. Stärkere Datierungsdivergenzen sind bei Nonius festzustellen: Während die frühere Forschung (s. Literatur bei Strzelecki 883) ihn mit einem Nonius Herculus um 330 AD identifizierte bzw. für dessen Sohn oder Vater hielt, plädiert die jüngere Forschung für eine Datierung des Autors in das späte 4. oder frühe 5. Jahrhundert, besonders T. Mantero, *La inscriptio dei codici del De compendiosa doctrina e Nonius Marcellus Peripateticus Thubursicensis*, *Studi Noniani* 3, 1975, 123-188, die 184-188 hervorhebt, daß der Schulbetrieb, wie ihn Augustin für seine Zeit schildert, einen passenden Rahmen für das Werk des Nonius bildet; vgl. auch Kaster 417f., Nr. 237 (t.p.: Gellius, Apuleius; t.a.: Priscian).

numerus fit ex singulis und praef. 10 *tale hoc praesens opus volo: multae in illo artes, multa praecepta sint, multarum aetatum exempla, sed in unum conspirata*. Ausführlich begründet er methodologisch dieses Anliegen in mehreren Gleichnissen (praef. 6-9)⁴⁸, wobei seine drei Anliegen deutlich werden: zum einen das enzyklopädische (praef. 10 *multae artes, multa praecepta, multarum aetatum exempla*), ferner das didaktische (praef. 7 *alioquin in memoriam ire possunt, non in ingenium*, sc. wenn der Stoff nicht zu einer Einheit verschmolzen wird), schließlich das literarische (praef. 6 ... *commitemus stilo, ut in ordinem eodem digerente coalescat* [sc. der Stoff] ... *ut etiam si quid apparuerit unde sumptum sit, aliud tamen esse quam unde sumptum noscetur appareat*).

Die Kenntnis verschiedener Wissenszweige soll durch die *Saturnalia* vermittelt werden, um die alten Autoren besser verstehen zu können, allen voran natürlich Vergil, dessen allumfassendes Wissen, das in seinen Dichtungen verborgen ist, mehrfach gerühmt wird⁴⁹: in Buch 1 Vergil als Kenner der Religions- und Priestergesetze, in Buch 3 Vergil als vollkommener Redner, in Buch 5 Vergil im Vergleich zu Homer und Pindar, in Buch 6 Vergil im Vergleich zu den lateinischen Dichtern vor ihm, wobei auch Kritik an seinen Versen geübt wird (wie z.B. auch bei Gellius 10,16).

Den anderen Teil des Werkes nehmen Erörterungen über den synkretistischen Helios-Kult ein, der zur damaligen Zeit Teil der offiziellen paganen 'Theologie' des römischen Reiches war und insbesondere eine zentrale Rolle im Kaiserkult spielte⁵⁰. Die Hauptschwerpunkte der *Saturnalia* bilden also die Themenbereiche (pagane) Philologie und Theologie (was auch, wenn gleich auf anderem theoretischen Niveau, in DC 1-3 der Fall ist!): Vergil als die 'pagane Bibel' sowie eine heidnische Religion (Macrobius vermeidet in den *Saturnalia* die Erwähnung der Christen gänzlich) stellen Repräsentanten der heidnischen Kultur dar, deren Erbe und Identität in der Vergangenheit liegen und die durch umfassende Kenntnis wiederbelebt und erneut identi-

⁴⁸ Die Vorstellung entlehnt er aus Sen. epist. 84,2-10, unter Aufgreifen von dessen Gleichnissen und teilweise wörtlichen Übernahmen, vor allem der zentralen Sentenz in epist. 84,7 *alioqui in memoriam ibunt, non in ingenium* und des Vorhabens, alle 'Lesefrüchte' in intellektueller Eigenleistung zu einem einheitlichen, neuen Ganzen zu verschmelzen; vgl. auch Sen. epist. 84,10 *talem animum nostrum esse volo, multae in illo artes, multa praecepta sint, multarum aetatum exempla, sed in unum conspirata*. In grundlegendem Unterschied zu Seneca verlangt Macrobius aber nicht von jedem einzelnen Leser, dies in eigener geistiger Kraftanstrengung zu vollbringen, sondern erhebt die Verschmelzung wichtiger Wissensinhalte zu seinem didaktisch-literarischen Programm, womit er dem Leser diese Arbeit gerade abnimmt. Diese unterschiedliche Funktionalisierung der Gleichnisse übergeht R. Bernabei, *The treatment of sources in Macrobius' Saturnalia and the influence of the Saturnalia during the Middle Ages*, Diss. Cornell University 1970, 12-26 in seiner Quellenuntersuchung der Praefatio; zutreffend ist ib. 18f. die Feststellung, daß bereits in der Praefatio Macrobius anhand der beiden hier exzerpierten Hauptquellen (Seneca und Gellius) seine angekündigte Methode praktisch vorführt.

⁴⁹ Vgl. auch Macr. somn. 2,8,1 *Vergilius, quem nullius umquam disciplinae error involvit*.

⁵⁰ S. Flamant 652-680, bes. 675, unter Berufung auf Altheim, *Aus Spätantike und Christentum*, bes. 21ff. 41ff.

tätsstiftend wirksam werden kann, vgl. den programmatischen Satz in Sat. 3,14,2 *vetustas quidem nobis semper, si sapimus, adoranda est*. Die Funktion von Wissenschaftlichkeit und Bildung hat also vordergründig primär die Funktion, zum Verständnis der Vergangenheit bzw. der vergangenen Literatur beizutragen, tiefer aber soll sie mit dieser Aufgabe dem eigentlichen gesellschaftlichen Anspruch Genüge leisten, die geistige und kulturelle Identität einer Gruppe dieser Gesellschaft, zu der auch Macrobius zählt, wiederherzustellen⁵¹.

Analoges ist in *De compendiosa doctrina* von Nonius⁵² der Fall: Unter den drei möglichen Parametern für die Komposition einer *ars grammatica*, nämlich Sprachrichtigkeit/Alltagssprache (*consuetudo/usus*), System/Analogie (*ratio*) sowie der Autorität von als exemplarisch definierten Schriftstellern (*auctoritas*) folgt Nonius dem dritten Parameter: In der Tradition des Gellius vertritt er einen gemäßigten Archaismus, in Rekurrenz auf die Schulklassiker⁵³. Sein Ziel ist es, das archaische Material bereitzustellen, welches das Verständnis und die Anwendung von Archaismen ermöglicht, vgl. besonders cap. 2 *de honestis et nove veterum dictis*.⁵⁴ Dabei zitiert er viel Poesie, weniger Prosa, in der Hauptsache (Vor)Augusteisches, darunter Vergil, Terenz, Sallust, Cicero, Plautus, alte Tragödie und Lucrez⁵⁵. So möchte er dem Leser einen kurzen Weg (*compendium*) zur Kenntnis der wahrhaft gebildeten, aus Gelehrsamkeit resultierenden Sprache (*doctrina*) ermöglichen. Dabei gliederte er, wie in unterschiedlichen Varianten in den Lehrbüchern der Grammatik üblich, nach den Kategorien Nomen, Verb, Adverb etc., in 20 Büchern von stark divergierendem Umfang. Darüberhinaus hat er keinen systematischen Anspruch, im Gegensatz zu anderen Autoren von *artes* verzichtet er auf eine Anführung von *regulae*⁵⁶ und konzentriert sich auf die Einzelfälle. Dabei unterteilt sich sein Werk in rein grammatische und lexikalisch-etymologische Kapitel, die z.T. nach Sachgruppen gegliedert sind (z.B. cap. 13: *de genere navigiorum*), wobei das grammatische Anliegen dominiert. Mit diesem Vorgehen war Nonius kein Einzelfall⁵⁷. Er will mit dieser Zusammen-

51 Hierzu ist auch Servius zu rechnen, der mit seiner Kommentierung der Werke Vergils auch zu dessen besserem Verständnis beitragen möchte. Seine grammatischen und allegorischen Einzelerklärungen sollen dazu dienen, daß man die *profunditas* der vergilischen Weisheit erfaßt (vgl. Serv. Aen.praef. 1 und 6).

52 Zitiert nach der Ausgabe von W.M. Lindsay 1-3, Leipzig 1903 mit Kapitel- und Seitenangabe.

53 Vgl. P.L. Schmidt, Nonius Marcellus, HLL § 615 (im Druck) und cap. 2 p. 271 *vetustas et antiquitas vel felix vel sapiens vel mansueta est habita*.

54 Zur (auch textkritischen) Schwierigkeit des Titels s. R. Mazzacane, Nonio ed i veteres, Studi Noniani 10, 1985, 189-211, hier 190 Anm. 6.

55 Der Kanon ist an Gellius orientiert, vgl. M. Hertz, Opuscula Gelliana, Berlin 1886 (zuerst 1862), 85-146, hier 93f. 131f. Aufgeführt sind die Zitate bei W.M. Lindsay, De citationibus apud Nonium Marcellum, Philologus 64, 1905, 438-464.

56 Vgl. Strzelecki 884f.

57 Vgl. die literarhistorische Einordnung bei Strzelecki 886f. und F. della Corte, I modelli di Nonio, Studi Noniani 12, 1987, 27-39, mit abschließender Charakteristik 38f.

fassung dem Leser neben der Sprachkenntnis und Sprachfähigkeit mittels der literarischen Vorbilder auch ein enzyklopädisches Wissen⁵⁸ vermitteln.

Wenn man die beiden eben skizzierten Werke, die exemplarisch für weitere Literatur dieser Art und das damit verbundene Anliegen stehen, als Kontrastfolie betrachtet, kann man das Anliegen Augustins so formulieren: *De Doctrina Christiana soll über alles informieren, was ein gebildeter Christ wissen sollte, um die Bibel besser verstehen zu können.* Charakteristisch ist die Kombination von Theologie und Philologie (wie bei Macrobius) in DC 1-3 und der Einbezug von 'Sachthemen' nebst grammatisch-stilistischen Erörterungen (wie bei Nonius). Die Hermeneutik Augustins knüpft somit an eine pagane Tradition an, die, sei es in Form eines Erziehungstraktates, sei es in Form einer *ars*, Wissen bereitstellen will, welches unter dem Aspekt ausgewählt und als notwendig angesehen wird, daß es dazu verhelfen soll, als kanonisch definierte Texte besser zu verstehen. Wissen hat dabei keinen Selbstzweck, sondern ist instrumental auf das Verständnis eines Textes hingeeordnet, der dieses Wissen implizit enthält, welches aber nur einen Teil der umfassenderen Botschaft des Textes darstellt. Diese Botschaft hat für den gegenwärtigen Leser, der sich in eine geistige Tradition und kulturelle Gemeinschaft eingebunden sieht, unmittelbar identitätserhellende bzw. -stiftende Bedeutung. Ein solcher Prozeß ist natürlich leicht auf christliche Verhältnisse übertragbar: Analog zu einem gebildeten Heiden, der sein Wissen zur Erschließung der paganen Schulautoren einsetzt, tut dies der gebildete Christ in bezug auf die Bibel als *dem* christlichen Bezugsrahmen.

Augustin begnügt sich nun jedoch nicht mit einer mehr oder weniger umfassenden Aufzählung der notwendigen Wissensinstrumentarien, sondern reflektiert den gesamten Prozeß der Textauslegung in einem geschlossenen theoretischen System. Darin geht er über seine Vorbilder hinaus: Während die pagane gebildete Existenz eine exegetische ist, ist die christliche eine hermeneutisch-exegetische. Insofern finden sich in DC auch wesentliche Unterschiede gegenüber den paganen Entsprechungen, denn für Augustin gilt:

1. Wissen ist instrumental, es hat keinen Eigenzweck, sondern soll nur dem besseren Verständnis der Bibel dienen. Ähnlich findet sich bei Macrobius der Anspruch, Wissen ver helfe zu besserem Verständnis der paganen Literatur, besonders der 'paganen Bibel' Vergil. Nach Augustin ist jedoch absolute, dauerhafte Erkenntnis durch dieses Wissen nicht möglich.

2. Das Wissen ist nicht unbedingt notwendig, um die Bibel zu verstehen bzw. um ein guter Redner zu sein, was einer praktisch-pragmatischen Relativierung des Wissens unter theologisch-anthropologischem Horizont entspricht.

3. Wissen steht ebenso wie der Gegenstand, dem es nutzbar gemacht werden soll (nämlich der Bibel), unter dem eschatologischen Vorbehalt: Am

58 S. knapp D. Churchill White, *The method of composition and sources of Nonius Marcellus*, *Studi Noniani* 8, 1980, 111-211, hier 111.

Ende der Zeiten werden sie vergehen und dem dann erlösten Menschen nicht mehr nötig sein, sie sind im Diesseits eine Konsequenz des Sündenfalls.

Neben diesen paganen 'Anti'-Vorbildern mag für Augustin auch ein christliches Werk als Anregung gedient haben: *De principiis* des Origenes, ebenfalls, wie DC, aus vier Büchern bestehend. Dieses Werk beschäftigt sich mit Grundlagen des christlichen Glaubens, wo nach dogmatischen Erörterungen in den Büchern 1-3 im vierten Buch hermeneutische Fragen behandelt werden. Es stellt den "ersten Versuch einer systematisch angelegten Darstellung des christlichen Glaubens"⁵⁹ dar. Origenes geht, wie Augustin, von einer bei der Schriftauslegung verbindlichen Glaubensnorm aus, die aus den beiden Bestandteilen *scriptura* (Altes und Neues Testament) sowie *traditio* (kirchliche Verkündigung, die den wesentlichen Inhalt des Schriftkanons zusammenfaßt) besteht (princ. 1 praef. 2), sowie von der göttlichen Inspiriertheit und Irrtumslosigkeit der Schrift (princ. 1 praef. 1). Ebenso gilt für Origenes wie für Augustin (wenn auch im Einzelnen in unterschiedlicher Gewichtung und Ausführung), daß "die Darlegung der Lehre aufs engste, fast bis zur Identität, mit der Schriftauslegung verklammert ist"⁶⁰.

Trotz des Anspruchs der systematischen Einheit des Werkes (princ. 1 praef. 10 *series et corpus*) ist die Darstellung der Lehre bei Origenes nicht systematisch-lehrbuchmäßig, im Gegensatz zu Augustin. *De principiis* stellt der Form nach kein systematisches Lehrbuch dar, sondern steht in der Tradition der philosophischen Monographie, die sich mit dem Teilbereich "Physik" (in Abgrenzung zu den beiden anderen philosophischen Teilbereichen Ethik und Logik) befaßt, konkret mit dem Verhältnis zwischen dem materialistischen Kosmos und den in ihm waltenden göttlichen Mächten. Auch der Titel *περὶ ἀρχῆς/περὶ ἀρχῶν* läßt sich dafür in der paganen Philosophie belegen⁶¹. Die Einteilung in vier Bücher⁶² könnte Augustin zu seiner Anordnung von DC in ebensoviele Bücher veranlaßt haben, es ist aber nicht sicher, ob Augustin die Schrift überhaupt gekannt hat⁶³. Die anti-häretische Ausrich-

⁵⁹ H. Görgemanns/H. Karpp, Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien, hrsg., übers., erl. von H.G./H.K., Darmstadt 1985, 9; vgl. Orig. princ. 1 praef. 3 *divina scientia*; ib. 10 *elementa et fundamenta*; *series et corpus*. Dabei ist zu beachten, daß es sich nicht um eine 'Summa Theologiae', also eine vollständige Systematik des christlichen Glaubens handelt, s. Crouzel 74; Crouzel/Simonetti 12-15 und Trigg 91f.

⁶⁰ Görgemanns/Karpp 11. 22-25, gegen Dorival 88 (hermeneutischer Teil als "Appendix") und Kübel 36 Anm. 44 und Trigg 120 ("notwendiger Exkurs"). Lies 29-44 betont, daß Origenes selbst die Hl. Schrift als die Voraussetzung und Grundlage seines systematisch-theologischen Denkens ansieht.

⁶¹ Vgl. dazu mit Material Crouzel 74; Dorival 85-91, der auch Analogien zu der speziellen zweiteiligen Anordnung in princ. nennt, nämlich einem ersten systematischen Teil einen zweiten ergänzenden zu Spezialfragen folgen zu lassen, sowie Harl/Dorival/Le Boulluec 8-10. Anders Lies 19f., der princ. als Enchiridion bezeichnet.

⁶² Sie ist erst ab dem Beginn des 4. Jahrhunderts sicher bezeugt und in erster Linie buchtechnisch bedingt. Sie entspricht aber auch der inhaltlichen Grobeinteilung Gott/geistige Schöpfung (B. 1), materielle Schöpfung (B. 2 und 3), Hl. Schrift (B. 4); s. Görgemanns/Karpp 16, Crouzel/Simonetti 15, Dorival 67 und Kübel 39.

⁶³ S. Görgemanns/Karpp 27.

tung von *De principiis* gegen Gnostiker und Marcioniten ist gedankenbestimmend und tritt, anders als in DC, öfters offen zutage⁶⁴. Auch hat DC keine primär theologisch-dogmatische Zielsetzung, wenngleich in DC 1 dogmatische Reflexionen in die Fixierung des hermeneutischen Normenhorizontes integriert sind.

Hervorzuheben ist, daß in strukturaler Hinsicht der dogmatisch-systematische und der hermeneutische Entwurf des Origenes einander entsprechen: Logisch wie sprachlich geht es um die Themenkomplexe Einheit-Vielheit, die Frage nach der menschlichen Erkenntnisfähigkeit des unkörperlichen Gottes⁶⁵ und vor allem um die Auslegungsdimension der unzeitlichen Allegorese, die mit der Abkehr vom heilsgeschichtlichen Denken konform geht⁶⁶, sowie um die Dichotomie Leib-Geist, die im Wesen Jesu Christi und des Menschen sowie in der Methode der Schriftauslegung wiederbegegnet⁶⁷. Ähnlich findet sich in DC der enge Zusammenhang von Dogmatik/Ethik und Hermeneutik (vgl. Kapitel IV 5).

3.2. Der Titel

Daß *De Doctrina Christiana* der authentische Titel des Werkes von Augustin ist, wird mehrfach bereits in der Spätantike bezeugt: 1.) durch Augustin selbst in c.Faust. 22,91 und in retract. 2,4, 2.) durch den Bibliothekskatalog, den der Augustinschüler Possidius postum von den Werken Augustins anlegte (Possid. indic. 10,1), 3.) durch die einheitliche Bezeugung in den (ältesten) Handschriften¹.

Nach der Fixierung des gattungsgeschichtlichen Horizontes von DC sollte nun die Frage nach der Bedeutung von *doctrina* im Titel von DC leichter beantwortbar sein. Die bisherige Forschung hatte diese methodische Verknüpfung nicht unternommen, sondern versucht, über Wortfelduntersuchungen zu *doctrina* in der Antike allgemein² oder bei Augustin im besonderen³ die Be-

⁶⁴ S. z.B. princ. 1,8,2, das ganze Kapitel 2,4f. u.ö., und vgl. J. Daniélou, *Le III^{me} siècle: Clement et Origène*, Paris o.J., 120ff.

⁶⁵ Vgl. Harl/Dorival/Le Boulluec 9f. Zusätzlich einen pragmatischen Grund für die hermeneutischen Reflexionen in princ. 4,1-3 nennt P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977, 424f., nämlich, daß Origenes damit seine exegetischen Methoden rechtfertigen wolle, wie er sie z.B. in seinem kurz vor princ. begonnenen Kommentar zur Genesis praktizierte.

⁶⁶ Vgl. Görgemanns/Karpp 23.

⁶⁷ Stellen bei Origenes nennt Lies 42, besonders princ. 4,3,4. 9f.

¹ Vgl. Mutzenbecher 1967/68, 411; TLL s.v. *doctrina*, Bd 5 (1909-1934), 1784,1-1803,17, hier 1802, 74ff. und die Ausgaben von Green und Martin.

² S. E. Kevane, *Augustine's De Doctrina Christiana*, *RechAug* 4, 1966, 122ff., hier 124-127, und H.-I. Marrou, *Doctrina et Disciplina dans la langue des pères de l'église*, *ALMA* 9, 1934, 5-25 sowie Ders., Ende 459ff.

³ Verheijen, *Le De Doctrina Christiana* 10-13, und R.P.H. Green, *Qué entendió San Agustín per doctrina christiana?*, *Augustinus* 26, 1981, 49*-57* methodisch unbefriedigend im Anschluß an den (veralteten) Thesaurus-Artikel zu *doctrina*, was ders., *Augustine's De Doctrina Christiana: some clarifications*, *Res Publica Litterarum* 15, 1992, 99-108, hier

deutung des Titels zu klären. Der Konkordanzbefund ergibt, daß *doctrina* im erhaltenen Oeuvre Augustins relativ häufig vorkommt, nämlich 1082mal. Es kann im negativen bis neutralen Sinn von 'weltlicher Bildung'⁴ oder 'häretischer Lehre'⁵, sowie positiv im Sinne von 'Wissen, Bildung' allgemein⁶ und besonders von christlicher 'Lehre'⁷ und auch im Sinne von *ars, artes*⁸ verwendet werden. Eindeutige Hinweise für die Bedeutung des Titels von DC sind dadurch nicht zu gewinnen, der Konkordanzbefund zeigt aber, daß Augustin das gesamte pagan-christliche Bedeutungsspektrum dieses Ausdruckes geläufig war und auch von ihm verwendet wurde.

Einigkeit besteht in der Forschung darüber, daß *doctrina* hier nicht in der Bedeutungsline 'christliche (dogmatische) Lehre' bzw. 'praktische Kirchenordnung' steht⁹, wie sie durch die διδασχὴ τῶν ἀποστόλων (lateinisch *De Doctrina Apostolorum*) repräsentiert wird.¹⁰ Es wurden verschiedene Erklärungen für die Bedeutung des Titels und Übersetzungsvorschläge geboten: 'christliche Lehre' (Mitterer 1925), 'Christian doctrine' (Robertson 1958), 'christliche Bildung' (Marrou, Ende 287) und Opelt¹¹), 'Christian culture' (Brown 1967, 263). Kager 55 paraphrasiert unspezifisch und mißverständlich 'christliche Lehre'; Steffen p. III 'christliche Wissenschaft', 108f. 'Wissenschaft' oder 'Lehre' oder 'Bildung'; Verheijen 1974, 12 "*de institutione studiosorum divinarum scripturarum*, un exposé sur l'<Essence du Christianisme> exprimée dans la Bible ..."; 'Erziehung' (Eggersdorfer 1917), '*institutio*' (TLL s.v. *doctrina* 1802, 74), 'teaching the word' (Green 1992, 100), 'Unterweisung, Belehrung' (Lorenz, Wissenschaftslehre 239), 'on Christian teaching' (Atkinson 10, die aber für die Unübersetzbarkeit des lateinischen Titels plädiert).

Gegen die sonst in der Forschung vertretene Monosemierung des Begriffs betont Press 1984 die Polysemie des Wortes *doctrina*, das genau deshalb von

99f. mit Modifikationen wiederholt. Fundierter ist die Untersuchung von Press, *Doctrina* (mit älterer Literatur); vgl. auch Atkinson 10f. und im Augustinus-Lexikon den Artikel '*Doctrina*' von C.P. Mayer (im Druck).

4 Gerade in DC, s. Verheijen, *Le De Doctrina Christiana* 10-13, dann im Plural.

5 Besonders in c.Faust., z.B. c.Faust. 30,4 *doctrina daemoniorum* u.ö., womit auf die verfehlte 'Doktrin' der häretischen Manichäer angespielt wird.

6 Z.B. div.daem. 14 (CSEL 41,617) *doctrina et sapientia*.

7 Vgl. util.cred. 17,35 *doctrina Christi*, de mend. 8,11 *doctrina salutaris*, de mend. 10,17 *doctrina religionis* u.a.

8 Z.B. conf. 4,1,1 *doctrinae liberales*; trin. 6,12 *doctrinae vel artes* und 10,17 *ingenium, doctrina, usus*, wie etwa bereits Quint. inst. 7,10,14.

9 Belege dazu in TLL s.v. *doctrina*, Bd 5 (1909-1934), 1784,1-1803,17, hier 1795,39ff.

10 Zwei Titel unterschiedlicher Länge, die wohl beide unauthentisch sind, sind für dieses redaktionell kompilierte Werk aus dem 2./3. Jh. handschriftlich bezeugt, s. K. Niederwimmer, *Die Didache*, Göttingen 1993, 81f.; über die Gattung ("compositum mixtum") und deren rein praktische Ausrichtung id. 13-15. Vgl. auch G. Schöllgen/W. Geerlings, *Didache. Zwölf-Apostel-Lehre*, übers. u. eingel. von G.S.; *Traditio Apostolica ...* von W.G., Freiburg u.a. 1991, 25f. (Titel stammt von Redaktor), 13-21 (Gattung: "praktische Kirchenordnung"), wo 99 διδασχὴ mit 'Lehre' übersetzt wird.

11 Opelt 6.

Augustin als Titelwort eingesetzt worden sei¹². Nach Press schwingen in dem Begriff *doctrina* bei Augustin folgende vier Bedeutungen mit:

1. Unterricht als Handlung (wie z.B. Quint. inst. 2,8,3)
2. Unterrichtsstoff, -inhalt
3. Literatur/Künste (= Spezifizierung des Inhalts)
4. Kulturelles Ideal (als Resultat oder auch Vorgabe des Unterrichts).

Press leistet damit gewissermaßen eine Synthese der vorausgegangenen Forschungsmeinungen. Sein Ansatz ist insofern verständlich und in die richtige Richtung weisend, als daß es im Englischen wie im Deutschen kein genaues Äquivalent gibt, welches die komplexen Relationen, die in dem Wort *doctrina* enthalten sind, befriedigend und eindeutig wiedergeben könnte. Gerade der vierte Übersetzungsvorschlag 'Kulturelles Ideal' deckt zwar eine Bedeutungsnuance ab, ist aber zu vieldeutig und unpräzise, um Mißverständnisse vermeiden zu können.

Im Anschluß an die in Kapitel IV 3.1. gewonnenen Ergebnisse (DC als 'Lehrbuch') sollen im folgenden einige 'Verwendungssituationen' von *doctrina* kurz vorgestellt werden, um den Begriff besser einzugrenzen. Auffallend ist die begriffliche Nähe von *doctrina* zu *ars*, wozu es auch synonym sein kann.¹³ Wichtig ist der Aspekt des systematisierten Lehrinhaltes, weswegen es gerne mit *ratio* kombiniert wird, z.B. Cic. de orat. 2,37, vgl. Leeman ad loc. mit weiteren Parallelen aus Cicero¹⁴. Wenn es nicht direkt synonym mit *ars* verwendet wird, steht der Aspekt des Inhalts im Vordergrund (*ars* betont mehr das Formale), weswegen *doctrina* dann in die Nähe von *scientia* rückt (vgl. Cic. Tusc. 5,72 *disserendi ratio et scientia*). Dies wird besonders deutlich, wenn *doctrina* und *ars* nebeneinander auftauchen, so de orat. 3,21 *omnem doctrinam harum ingenuarum et humanarum artium* (es handelt sich dabei um eine Paraphrase von Pl. Epin. 992 A). Auch für das Werk des Nonius, *De doctrina compendiosa*, ist von einer Bedeutung dieser Richtung auszugehen, nämlich "Gelehrsamkeit", d.h. Kenntnis der antiken Autoren und deren Verinnerlichung¹⁵, weswegen Nonius als Verteidiger und Bewahrer antiker Bildung angesehen werden muß.

Doctrina in dieser Bedeutungsrichtung kann dann konkret für die ἐγκύκλιος παιδεία stehen, wie bei Quint. inst. 1,10,1 *orbis ille doctrinae, quem Graeci ἐγκύκλιον παιδείαν vocant*. In der Tradition von Cicero und Quintilian machte sich die Rhetorik anheischig, daß der gute Redner diesen Wissensstoff zur Intensivierung der Persuasivität bzw. zur Hebung der Qualität

¹² Ähnlich so bereits Steffen 109.

¹³ Vgl. TLL s.v. *doctrina* 1789, 1ff. und 1798, 4ff.

¹⁴ Vgl. auch Quint. inst. 5,10,124 *ratio doctrinae*.

¹⁵ Vgl. T. Mantero, La *inscriptio* dei codici del *De compendiosa doctrina* ..., Studi Noniani 3, 1975, 123-188, hier 164-178, die 187 Anm. 7 *doctrina* im Singular oder Plural mit *scientia*, *artes liberales*, *philosophia* gleichsetzt, mit Belegen von Cicero bis zu spätantiken Autoren; Mantero 168 erklärt *doctrina* mit 'insegnamento', dem aktiven Korrelat des anderen Bedeutungsfeldes.

seiner Rede beherrschen müsse; der Stoff hat also keinen Selbstzweck. Cicero führt diesen Instrumentalisierungsprozeß auf Aristoteles zurück, de orat. 3,141 (sc. *Aristoteles*) *ornavit et inlustravit doctrinam illam omnem* (sc. *rheticam*) *rerumque cognitionem cum orationis exercitationem coniunxit*. Diese Instrumentalisierung findet sich auch im Bereich der Exegese, wo für das Verständnis des Dichters Vergil eine Angleichung der *doctrina* von Dichter und Ausleger gefordert wird, s. Macr. Sat. 3,10,1 *doctrinam et poetae et enarrantis aequare*.

Wie aus dem Prolog zu DC deutlich wird (besonders prol. 18, s. Kapitel IV 4.3), spielt hier die Methode eine große Rolle: So wie man in der Schule die Buchstaben nach einem bestimmten Verfahren beigebracht bekommt (conf. 1,8,13 *certo aliquo ordine doctrinae*), so soll der Leser in DC die Methode für den Erwerb und die Vermittlung des Schriftverständnisses und damit der genuinen christlichen Wissensinhalte erlernen können. Leicht paraphrasierend ist mein Übersetzungsvorschlag für *De Doctrina Christiana* daher: "Über die christlich gebotene Methode der Wissensaneignung und -vermittlung", das Werk stellt eine christliche "Meta-Ars" dar, in welcher die wahre christliche Art der Wissensaneignung theoretisch beschrieben wird, die in der Auslegung und dem Verständnis der Bibel besteht.

Da in dem Begriff *doctrina* der Aspekt des Lernens und der des Lehrens, der stofflich-inhaltliche wie der formale enthalten ist, ist er nicht eigentlich schwammiger oder vager, sondern vielschichtiger als derjenige der *ars*, der nur einen Teil des Bedeutungsspektrums von *doctrina* abdeckt. Augustin vermeidet den Ausdruck *ars* für seine Hermeneutik,¹⁶ da er dessen Eindimensionalität von der Sache her sprengt, was auch in den vielfältigen Implikationen des Titels zum Ausdruck kommen soll¹⁷. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Erkenntnis Verheijens, Le De Doctrina Christiana 11f., daß *doctrina* in DC immer im Singular vorkommt außer am Ende des zweiten Buches, wo es um die paganen Wissenschaften geht.¹⁸ Dies macht Augustin, in psalm. 31,18 explizit, wo er den paganen *doctrinae variae*, die aufgrund ihrer *superbia* eine Gottesferne zur Folge haben, die *doctrina dei una et salutaris* gegenüberstellt.

Opelt 21f. kommt zu dem Schluß, daß "der entscheidende Wandel des Bildungsbegriffes, eben jene Verschiebung von *doctrina* zu *doctrina christiana*, (...) in der absoluten Unterordnung wissenschaftlicher und formalästhetischer

¹⁶ Vgl. dagegen bei Hieronymus z.B. in epist. 53,8 (geschrieben AD 394) die Forderung nach einer *ars scripturarum*.

¹⁷ Gegen Press, Doctrina 123, der meint, *doctrina* sei wegen seiner Vieldeutigkeit gewählt, womit eine bewußt intendierte Unschärfe des Begriffs behauptet wird, die Augustin aber m.E. nicht im Sinn hatte, trotz der grundsätzlich richtigen Tatsache, daß *doctrina* natürlich pagane und christliche Konnotationen wecken kann.

¹⁸ Verheijen, Le De Doctrina Christiana passim bezeichnet den Abschnitt als 'Exkurs', erkennt allerdings die strukturelle und gedankliche Verwobenheit von DC, vgl. Press, The subject and structure of Augustine's DC 99-124 passim sowie in dieser Arbeit Kapitel IV 6.1.

Elemente unter *sapientia*, *caritas* und *fruitio Dei*" besteht. In Ergänzung füge ich hinzu, daß hier nicht nur eine graduelle Unterordnung und Perspektivierung stattfindet¹⁹, sondern auch eine anthropologisch-theologische Situierung dieses Phänomens: Intellektualität, sprachliche Wissensvermittlung und -analyse sind eine notwendige Folge des Sündenfalls und stehen unter dem eschatologischen Vorbehalt, d.h. ihrer wird der Mensch nach dem Ende der Zeiten nicht mehr bedürfen. Augustins DC nimmt theologisch gesehen wie alle Wissenschaft einen Platz ein im Gefüge der Welt nach dem Sündenfall, wie er in gen. c. Manich. 2,6 formuliert: *ut intellegere laboranti homini in terra, id est in peccatorum ariditate constituto, necessariam esse de humanis verbis divinam doctrinam, tamquam de nubibus pluviam.*

4. DER PROLOG VON DC

4.1. Bestimmung der grundlegenden Kriterien und des Anspruchs der Hermeneutik

In seinem Prolog zu DC kündigt Augustin an, er wolle den Lesern *praecepta quaedam tractandarum scripturarum* vermitteln. Deren Hilfsfunktion solle sich nicht nur auf das bessere Verständnis von Schriften anderer Bibelausleger beziehen, sondern den Leser dazu befähigen, selbst im unmittelbaren Umgang mit der Hl. Schrift ihren Sinn zu erschließen. Sein Adressatenkreis sind hierbei diejenigen, die willens und fähig sind, diese *praecepta* kennenzulernen. Damit nimmt Augustin die im folgenden apostrophierten potentiellen Gegner seiner Schrift vorweg, die entweder nicht fähig (prol. 3) oder nicht willens (prol. 4) sind, seine *praecepta* umzusetzen. Während die Fähigkeit des *discere* (zumindest generell) als menschliche Eigenleistung verstanden wird, bedarf Augustin für sein Unterfangen der Hilfe Gottes. Seine eigene Tätigkeit ist ebenso zweigegliedert wie die Unterteiltheit der exegetischen Methode: prol. 1 ... *cogitanti* ..., *etiam scribenti mihi* ... entspricht dem *modus inveniendi* (DC 1-3) und *modus proferendi* (DC 4). So wie der Exeget erst

¹⁹ Opelt 22 spricht von "weltanschaulicher Bildung", wozu s. auch unten Kapitel IV 6.5.

¹ Der Ausdruck *praecepta* wird im Prolog und auch sonst in DC synonymisch verwendet mit *regula* und *observatio*, sowie den Verben *praecipere* und *observare*, vgl. Steffen 6 Anm. 2. Es läßt sich hierin kein Unterschied zu der von Tyconius gewählten Bezeichnung *regula* für seine Auslegungsgrundsätze erkennen. Es ist für Augustin in DC charakteristisch, daß er gerade an entscheidenden Stellen eine traditionelle Terminologie vermeidet. M.E. will er damit unterbinden, daß beim Leser eine Scheinvertrautheit mit bereits (pagan) besetzter (wissenschaftlicher) Terminologie entsteht, die ihm den Blick für die grundlegend verschiedene Intention Augustins verstellen würde. Dazu ausführlicher s. das Kapitel zu DC 1; vgl. knapp Steffen 8 Anm. 4, die ihre Vermutung, daß Augustin die klassischen Termini vermeiden wollte, nicht werk- oder gedankenimmanent begründet. Andererseits schließt er sich in manchen Denkkategorien durchaus an die paganen Vorläufer an, wobei er dann gesondert definiert, um Mißverständnisse zu vermeiden (*utilfrui*, *caritas*, *signum*), und innerhalb der Signa-Lehre (soweit uns erkenntlich) die erste lateinische Klassifikation bietet. Hier wird wieder der wissenschaftliche Anspruch Augustins deutlich, vgl. dazu auch Kapitel IV 3.1.

den Sinn der Schrift erkennen muß und *dann* anderen weitervermitteln kann, bedarf auch Augustin zur Darlegung seiner hermeneutischen Anweisungen dieses methodischen Zweischrittes, erst der Erkenntnis, dann der (schriftlichen) Weitervermittlung der erkannten Regeln.

Der Prolog hat durch seine Widerlegung von drei potentiellen Gegnern von DC² eine *apologetische* Ausrichtung. Hierbei erfolgt zuerst eine 'negative' Widerlegung bzw. Zurückweisung der Gegner (prol. 5-17). In einem abschließenden Paragraphen fügt Augustin jedoch auch eine positive Bestimmung seines Verständnisses der Aufgabe und Leistung von DC an (prol. 18).

Den beiden ersten Tadeln seiner Schrift (die diese Schrift entweder nicht verstehen können oder das Verstandene in der praktischen Exegese nicht umsetzen können) begegnet Augustin mit einem Gleichnis: Sein ausgestreckter Finger (= DC) verweise auf den Mond (= Hl. Schrift). Manche könnten nicht den Mond, manche nicht einmal den ausgestreckten Finger wegen mangelnder Augenschärfe (= Verstandesschärfe) erkennen. Das Gleichnis hat die Aufgabe, den Prolog mit DC 1 bis 3 (*res*/Semiotik) zu verzahnen und DC selbst als *signum* zu etablieren³. So wie der Finger auf Mond und Sterne verweist, verweisen DC auf die Bibel und die *res* als *signa* auf die eigentlichen *res*. Die zweite Gruppe der Gegner begreift den Zeichencharakter von DC, nicht aber die Sache, auf die DC verweist, bzw. sie sind nicht in der Lage, den Verweis aktiv nachzuvollziehen. Die erste Gruppe der Gegner hingegen erkennt nicht einmal den verweisenden Zeichencharakter von DC. So wie die Geste des zum Hindeuten erhobenen Armes Augustins für diese Gegner etwas Unsinniges oder Unbegreifliches wäre, so ist auch das Anliegen von DC für sie nicht verstehbar.

Augustin fordert, wenn Kommunikation aufgrund unterschiedlicher Voraussetzungen unmöglich ist, eine faire Haltung: Man sollte darob dem Gegenüber keinen Vorwurf machen, d.h. im Falle eines Nichtverstehens von DC nicht Augustin die Schuld geben. Zum anderen behauptet Augustin nicht, daß das fehlende Verständnis von DC auch das verständige Lesen der Bibel verunmögliche. Verbunden mit dem später geäußerten Universalitätsanspruch seiner Hermeneutik (prol. 18) läßt dies folgenden Schluß zu: DC stellt zwar eine möglicherweise hinlängliche Voraussetzung für das Verständnis der Hl. Schrift dar, jedoch keine notwendige. Es gibt auch andere, gleichwertige Alternativen (die z.B. von seinen dritten Gegnern, den 'Charismatikern', gepflegt werden). Diese Spannung des 'möglicherweise hinlänglich, aber nicht notwendig' findet sich z.B. auch in DC 4,61 wo der *persuasio* durch gute *elo-*

2 Zur Bestimmung dieser Gegner s. Kapitel IV 2.2.

3 Der Begriff *signum* wird im Prolog zwar nicht verwendet, jedoch ist die Zeichenlehre implizit auf zweierlei Weise präsent, gegen Duchrow, Sprachverständnis 214: In prol. 18 wird DC mit *litterae* verglichen, die ja *signa verborum* darstellen (DC 2,4). Ferner taucht das Gleichnis des ausgestreckten Fingers bereits in *De magistro* (z.B. mag. 3,5; 10,34) auf, wo es zur Illustration der dort entwickelten Zeichenlehre dient.

quentia die *persuasio* durch das vorbildliche Vorleben des christlichen Lehrers als im Prinzip gleichwertige Alternative an die Seite gestellt wird.

Bezüglich der zweiten Gruppe wird deutlich gemacht, daß das Verständnis von DC nicht in jedem Falle hinlänglich ist, da der Mensch aus eigener Kraft die erfolgreiche Umsetzung nicht leisten kann. Damit ein erfolgreiches Verständnis von DC und der Hl. Schrift durch DC stattfindet, bedarf es der Hilfe Gottes, der den Menschen die dazu nötige Verstandesschärfe verleihen muß.

4.2. Die Lerntheorie Augustins

Hinter dieser Auffassung steht die Lerntheorie Augustins, wie er sie hauptsächlich in seinem Dialog *De magistro* entwickelt hat⁴. Ausgehend von Mt 23,8 "Aber ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn einer ist euer Meister (*magister*, vulg.), Christus!" postuliert Augustin, daß es keinen menschlichen Lehrer gebe, der als solcher wirklich effizient sei, d.h. direkt den Lerneffekt beim Gegenüber bewirken könne⁵. In für ihn charakteristischer Weise fließen hier pagan-philosophische und christlich-theologische Vorstellungen zusammen. Zum einen lehnt Augustin im Rückgriff auf Platons Anamnesis-Lehre eine Begründung des Lernens ab, die allein auf der Sinneswahrnehmung basiert (civ. 8,7). Diese habe lediglich anregenden Charakter.⁶ Dagegen setzt er in der *memoria* präexistente Vorstellungen intelligibler Inhalte an, die im jeweiligen Akt des Lernens von der *mens* aktualisiert werden (conf. 10,11). Die menschliche Autonomie wird dabei mit der biblischen Begründung eingeschränkt, daß der menschliche Intellekt seit dem Sündenfall fallibel ist, also stets auf eine Autorität (Gott, die Kirche insgesamt) zurückverwiesen ist (ord. 2,26; vgl. auch DC 4,16,33,95). Dabei geht Augustin von einer transzendenten Innerlichkeit aus: Der Mensch muß sich, nicht mehr abgelenkt von äußerlichen Faktoren, seinem Inneren zuwenden, wo Gott wohnt.⁷

Analog dazu insistiert er auf dem letztlichen Unvermögen der zwischenmenschlichen Kommunikation mittels der Sprache. Dabei handelt es sich bei *De magistro* jedoch nicht um einen Dialog über die Unmöglichkeit des Dialogs oder um die grundsätzliche Unmöglichkeit des Lehrens und Lernens, sondern um das Aufzeigen der Bedingungen, die es ermöglichen, und um deren Relativierung. Sprache wird dabei von Augustin auf ihre Materialität und

4 Aus der zahlreichen Literatur zu diesem Thema vgl. besonders Körner, Deus; den Sammelband zu diesem Thema *Recherches Augustiniennes* 2, Paris 1963; R. Nash, *Structure of St. Augustine's theory of knowledge*, *Gordon Review* 8, 1964, 25-34 sowie G. Madec, *Analyse du 'De Magistro'*, *REAug* 21, 1975, 63-71; die Monographie von B. Bubacz, *St. Augustine's theory of knowledge: a contemporary analysis*, New York/Toronto 1981 und S. Spence, *Rhetorics of reason and desire. Vergil, Augustine and the Troubadours*, Ithaca/London 1988, 76ff.

5 S. Aug. mag. passim und z.B. auch DC 4,62.

6 Stellen bei Hamm 435f.; vgl. Körner, Deus 177 und ders., *Abstraktion* passim.

7 Vgl. Körner, Deus 214 und ders., *Abstraktion* 108f.

Äußerlichkeit (*omnis usus in significando est*, DC 1,2) reduziert⁸ und scharf mit der durch sie vermittelten seelischen und geistigen Interiorität und Profundität kontrastiert. Augustin lehnt eine 'horizontale' Kommunikation von Mensch zu Mensch als Selbstzweck ab (es soll also kein *frui*, sondern nur ein *uti* in diesem Zusammenhang stattfinden), d.h. die einzig wahre *communicatio* bzw. *communio* der Seele ist ihre Einheit mit der Wahrheit Gottes.

Im Rahmen dieser theologischen Zielbestimmung geht Aug. catech.rud. 2,3 auf die Diskrepanz zwischen dem Erkannten und dem Unvermögen, ihm sprachlichen Ausdruck zu verleihen, ein, wodurch eine Weitergabe an Schüler oder Zuhörer erschwert ist: *totum enim quod intelligo, volo ut qui me audit intelligat; et sentio me non ita loqui, ut hoc efficiam: maxime quia illo intellectus quasi rapida coruscatione⁹ perfundit animum, ... quapropter coniciendum est quantum distet sonus oris nostri ab illo ictu intelligentiae¹⁰, quando ne ipsi quidem impressioni memoriae similis est¹¹.*

Die dritte Gruppe von Gegnern wird von Augustin wesentlich ausführlicher behandelt als die beiden ersten Gruppen zusammengenommen. Hier wendet er sich gegen die Position der sogenannten 'Charismatiker'¹², die von sich behaupten, daß sie keiner Auslegungsregeln bedürften, sondern aufgrund einer von Gott verliehenen Gabe aus sich heraus dazu fähig seien, die Hl. Schrift zu verstehen. In der Erwiderung dieser Position entfaltet Augustin seine Anthropologie und Erkenntnistheorie (prol. 7 und 9): Die Menschen lernen durch andere Menschen sowohl die Buchstaben (also geschriebene Sprache), ... *recor- dentur se tamen per homines didicisse vel litteras* (7) ..., als auch Sprache bzw. Sprachen¹³, *concedant necesse est unum quemque nostrum ... consuetudine au-*

⁸ Zum grundsätzlichen Skeptizismus Augustins gegenüber der Funktion und dem Vermögen von Sprache, was er in sein theologisches Weltbild einbettet, s. den wichtigen Aufsatz von M. Ferguson, Augustine's region of unlikeness: The crossing of exile and language, in: R. Hexter/D. Selden (Hgg.), *Innovations of Antiquity*, New York/London 1992, 69-89.

⁹ Augustin greift hier die berühmte Vorstellung von Platons "Seelenfunken" (πῦρ πη- δήσας) aus dem 7. Brief auf. Auch Platon insistierte darauf, daß die eigentliche Wahrheit jenseits von Worten und Lehre stehe. Der göttliche Seelenfunke ermögliche, daß man selbst die Wahrheit erwerben kann. Dieser Funke kann bei langem Zusammenleben auf einen anderen überspringen, der dann ebenfalls der wahren Erkenntnis teilhaftig werden kann. Dieser letzte Aspekt fehlt bei Augustin, der in dieser Hinsicht stärker jenseitig orientiert ist als Platon.

¹⁰ Vgl. das mystische Erlebnis in Aug. conf. 9,10,24, als er und seine Mutter einen Herzschlag lang (*toto ictu cordis*) die Wahrheit sehen.

¹¹ Analoges dazu findet sich auch in Aug. conf. 10 und trin. 15.

¹² Zu dem Begriff und dem möglicherweise gemeinten Personenkreis s.o. Kapitel IV 2.2.

¹³ Man denke an den Versuch Friedrichs II. von Hohenstaufen, Kinder ohne menschlichen Sprachkontakt aufzuziehen, um zu sehen, in welcher Sprache sie beginnen würden zu sprechen. Offensichtlich war die bei Augustin formulierte Erkenntnis, daß Sprache nur durch 'Vor-Sprecher' erlernbar ist, im Mittelalter verloren gegangen.

In seiner Kulturentstehungslehre beschäftigt sich Lucrez auch mit der Entstehung der Sprache, 5, 1028-1090. Im Gegensatz zu Augustin betont er die sozusagen "genetisch" veran-

diendi linguam suam didicisse et aliam ... aut similiter audiendo aut per hominem praeceptorem accepisse (9). Im Hintergrund steht die von Platon und Aristoteles herkommende Beziehung zwischen Sein, Sprache und Denken. Das Denken wird z.B. in Pl. Theaet. 189 E ff. und Soph. 263 E ff. in Analogie zum Sprechen verstanden, als ein Gespräch, daß die Seele mit sich selbst führt.

Da nun Sprache erst das Lernen und Denken ermöglicht und Sprache nur durch menschliche Vermittlung erlernt wird, haben somit selbst bei offensichtlich gottinspirierten Gestalten wie dem Mönch Antonius, der des Lesens unkundig durch Anhören die Schriften auslegen konnte, und dem ohne menschliche Beihilfe Lesen lernenden Sklaven doch die Menschen durch die Sprachvermittlung einen durch nichts zu ersetzenden, aktiven Anteil an deren Erkenntnis (prol. 8).

Augustin räumt die prinzipielle Möglichkeit einer solchen Gnadengabe Gottes ein, hebt aber auch die Gefahr der Versuchung Gottes hervor sowie die mangelnde Praktikabilität im Alltag, auf eine solche Gnadengabe zu warten, anstatt das im eigenen Vermögen Stehende zu tun. Zudem machen sich die Charismatiker des Widerspruchs schuldig, daß sie selber von Gott belehrt zu werden beanspruchen, ihre Mitmenschen jedoch nicht ebenfalls auf Gott als Unterweisenden verweisen, sondern diese selbst belehren¹⁴. In prol. 12-14 dokumentiert Augustin anhand von Bibelbeispielen, daß es Gottes Wille sei, daß Menschen ihre Mitmenschen über den Sinn der Hl. Schrift belehren bzw. allgemein unterweisen, Gott sie also als seine Werkzeuge benutzt. Dabei begnügt sich Augustin jedoch nicht mit der an der Oberfläche evidenten Beweiskraft dieser Bibelbelege, sondern suppliert bzw. arretiert sie mittels Anbindung an theoretische theologische Kriterien (prol. 13): *et poterant utique omnia per angelum fieri, sed abiecta esset humana condicio si per homines hominibus deus verbum suum ministrare nolle videretur*. Mitterer BKV S. 10 übersetzt *abiecta ... condicio* mit "es bedeutete ein Wegwerfen der Menschen-

kerke Veranlagung, ja Notwendigkeit der menschlichen Natur zum Sprechen, so daß der menschliche Kontakt vor allem bedingt, daß man sich durch die Konvention auf eine einheitliche Bezeichnung der Dinge einigt. Die Quelle für Lucrez ist Epikur, epist. ad Hdt. u.a., vgl. Bailey 3, 1487f. Dagegen betont z.B. Quintilian, inst. 1,1,12-14 und 25f., daß die Menschen von anderen Menschen das Sprechen lernen, und empfiehlt deshalb die Einstellung von Ammen mit einer sauberen Sprechweise, da die Kinder mit ihnen am Anfang den meisten Kontakt haben; ähnlich auch (von der Sprachvermittlung an Kinder durch griechische Sklaven) Paul.Pell. euch. 72-80. In dieser Tradition stehen auch Augustin, vgl. DC 4,3,5 und Hieronymus, vgl. epist. 107,4,2; 107,9,1.

¹⁴ Damit spielt Augustin geschickt die Eitelkeit und Geltungssucht solcher 'Charismatiker' gegen ihren eigenen Anspruch aus. Auch läßt Augustin hier, ganz im Sinne von prol. 18 und dem generellen Anspruch von DC und seiner Theologie, keine Esoterik zu (wie etwa in der Gnostik praktiziert, welche die Kenntnis von nicht jedem Menschen zugänglichem Geheimwissen für sich beanspruchte, wogegen sich bereits Tertullian, praescr. 14 mit dem Argument wandte, daß gerade die Hl. Schrift mit ihrem Offenbarungscharakter kein separierendes Geheimwissen mehr zulasse), d.h. grundsätzlich ist keinem Menschen das unmittelbare und eigenständige Verständnis der Hl. Schrift mit allen daraus resultierenden Implikationen verwehrt.

würde"¹⁵, und der Zusammenhang (Mensch = Tempel Gottes nach 1 Cor 3, 17) bestätigt diese Interpretation. Trotz Sündenfall und daraus resultierender menschlicher Defektivität hat der Mensch infralapsarisch einen Wert, der vor Gott aktiv und tätig bestehen kann, wenngleich dieser Wert unter dem eschatologischen Vorbehalt der endgültigen Erlösung und Verwandlung des Menschen steht. Dies ist für das Gesamtverständnis von DC von grundlegender Bedeutung¹⁶. Zu knapp sind die Ausführungen von Mayer¹⁷, der in der notwendig von Mensch zu Mensch stattfindenden Vermittlung der Offenbarung eine notwendige Konsequenz des Sündenfalls sieht.

In prol. 13 führt Augustin einen weiteren, besonders für DC 1 zentralen Grundbegriff ein, die *caritas*. Sie als einigendes Band garantiert den menschlichen Wissensaustausch bzw. wäre umgekehrt bei dessen grundsätzlicher Verneinung ebenfalls nicht möglich. Hier wird *caritas* nicht so sehr als Auslegungshorizont verstanden denn vielmehr als ontologisch-anthropologische Grundkonstante, die, von Gott geschenkt und die Verbindung zu ihm wahrend, die zwischenmenschliche Vermittlung von Erkenntnis fundiert.¹⁸

Im Prolog fixiert Augustin also seine Intention und den Anspruch von DC, wobei bereits viele auch im folgenden zentralen Begriffe bzw. Vorstellungen auftauchen: *caritas* (prol. 6/DC 1 passim), allgemein der Wortschatz zur Auslegung (*tractare, aperire, obscura intellegere*, prol./DC passim), *litterae* (prol. 9/DC 2,5 *litterae* als *signa verborum* u.ö.), die Möglichkeit der Weitervermittlung der christlichen Inhalte (prol. 13/DC 4 passim). Obgleich der Begriff *signum* nicht wörtlich vorkommt, wird auf die Zeichenlehre doch mehrfach mit dem Vergleich des ausgestreckten Fingers angespielt (prol. 3; s. auch oben Anm. 3), der bereits in mag. 3,5; 10,34 u.a. in diesem Zusammenhang verwendet wurde.

4.3. Das Buchstabengleichnis zur Veranschaulichung der Funktion der augustinischen Hermeneutik

Zum Abschluß formuliert Augustin dann in prol. 18 explizit den Anspruch seiner *praecepta*, wobei er sich wiederum eines Gleichnisses bedient: So wie die Kenntnis der Buchstaben des Alphabetes jedes Individuum in den Stand setzt, selbständig einen Text zu lesen, so wird die Kenntnis der *praecepta* Augustins es einem ermöglichen, den Sinn der Schrift zu erfassen. Augustin sieht sich in der Rolle des Vermittlers dieser Regeln wie der Lehrer, der die Kenntnis der Buchstaben vermittelt (*qui autem praecipit quomodo intellegendum sit, similis est tradenti litteras*). Ähnlich wie am Ende von prol. 17 spielt

15 Vgl. Robertsons Übersetzung S. 5 "but the condition of man would be lowered".

16 S. den Exkurs zu *condicio humana* in Kapitel IV 2.2.

17 Mayer, "Res per Signa" 104: "Zwar könnte Gott sein Wort prinzipiell durch Engel vermitteln, aber aus der bekannten, durch die Sünde beeinträchtigten Heilsordnung, nach der der Heilsweg von außen nach innen führt, erfolgt auch die Offenbarung per homines hominibus." S. dazu ausführlicher Kapitel IV 2.2.

18 Vgl. oben den Exkurs zur augustinischen Lerntheorie.

er hierbei wieder auf 1 Cor 4,7 an (*uterque tamen id insinuat quod accepit*), d.h. wie in der Argumentation gegen die Charismatiker (prol. 5f.) wird betont, daß der eigentliche Lehrer Gott ist.¹⁹ Besonders deutlich wird die Analogie Buchstabe - hermeneutische Regel in der Formulierung *quasdam regulas velut litteras tenens*, was später allerdings durch die Bildlichkeit *quibusdam vestigiis indagatis* etwas modifiziert wird. Unausgesprochen steht hierbei im Hintergrund, daß Augustin - wie in der Argumentation gegen seine Gegner 1 und 2 deutlich gemacht wird - von einer ausreichenden Verstandesschärfe seiner Leser ausgeht (vgl. prol. 3).

Zum zweiten ist das Gleichnis nur unter bestimmten theoretischen Voraussetzungen äquivalent zum damit paraphrasierten Sachverhalt. Zwar ermöglicht die Kenntnis der Buchstaben ein (schlichtes) Lesen, dabei bleibt aber sowohl das Verständnis des Gelesenen ohne Belang als auch z.B. die phonetisch richtige Realisation von Buchstabengruppen (von Augustin in conf. 1,18,29 am Beispiel der Aussprache des "h" erörtert). Auf einer wesentlich komplexeren Ebene analog liegt der Fall bei dem Begreifen der (z.T. schwer verständlichen) *praecepta* Augustins sowie bei der eine weitere geistige Leistung verlangenden korrekten Umsetzung dieser *praecepta* in der Schriftauslegung²⁰. Auch Hieronymus benennt diesen Sachverhalt in epist. 53,5 (CSEL 54,451), ausgehend von der Versiegelung der Apokalypse: ... *quanti hodie putantes se nosse litteras tenent signatum librum* (sc. *sacram scripturam*) *nec aperire possunt, nisi ille reseraverit, qui habet clavem David* ... Diese Probleme werden bei Augustin nicht mehr weiter reflektiert, sondern das scheinbar recht schlichte und oberflächlich unmittelbar einleuchtende Gleichnis Augustins impliziert einige Voraussetzungen und Folgerungen, sowohl aus der jüdisch-biblischen als auch insbesondere der pagan-philosophischen Tradition.

Zum einen wird dem kognitiven Akt des Lesens der kognitive Akt des (hermeneutischen) Verstehens analog gesetzt²¹. Erleichtert wird dies durch die antike Vorstellung²² der mystischen Deutbarkeit der Buchstaben, was z.B. für die Buchstaben T (als Abbild des Kreuzes) und Y (Bild des ethischen Scheidewegs) auch vom Christentum übernommen wurde²³. Buchstaben haben, ähnlich wie mehrdeutige Worte, eine der Auslegung bedürftige Mehr-

19 Vgl. Mayer, *Res per signa* 109 mit Literatur in Anm. 35.

20 Zu der Einschränkung Augustins, daß der Leser so den verborgenen Sinn erfassen werde, *aut certe in absurditatem pravae sententiae non incidat*, im Vergleich zum Anspruch des Tyconius, s. Kapitel III 2.1 und IV 7.8.

21 Also eine andere Parallelisierung als es z.B. die Bandbreite der Bedeutung von ἐρμηνεία/interpretatio, die von "Ausdruck, Rede" über "Dolmetschen, Übersetzen" bis zu "Erklärung" reicht, nahelegen würde; s. Pépin/Hoheisel, *Hermeneutik*, hier 723-732.

22 Vgl. dazu das immer noch grundlegende Buch von F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig/Berlin 1925 und ders., *Buchstaben*, RAC 2, 1954, 775-778.

23 Dornseiff, *Buchstaben* 776. Die magische Gewalt der Buchstaben aus der jüdisch-kabbalistischen Tradition wurde im Christentum theologisch nicht übernommen, vgl. zu ersterem G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt 1992, 219-221.

schichtigkeit, können also bereits per se Gegenstand hermeneutischer Reflexion sein bzw. sind auf Auslegung angelegt²⁴.

Zum zweiten sind die Buchstaben des Alphabets sozusagen die flexible Grundmasse, die es erlaubt, *alle* Wörter zu lesen, da alle Wörter aus ihnen zusammengesetzt werden.²⁵ Daraus kann gefolgert werden, daß auch die *praecepta* Augustins die separierten Bausteine darstellen, aus denen die Bibel besteht²⁶. Dieser Universalitätsanspruch wird einerseits durch den Hinweis auf 1 Cor 4,7 von dem Verdacht der egozentrischen Überheblichkeit befreit, andererseits läßt Augustin die Möglichkeit eines interpretatorischen Mißverständnisses bei der Anwendung der *praecepta* zu, wobei er allerdings offen läßt, ob dessen Ursache in den *praecepta* oder bei dem Anwender liegt.

Eine gedankliche Analogie zur Strukturvorgabe Augustins stellt der Vergleich in Lucrezens Leherpos *De rerum natura* (entstanden vor 55 v.Chr.) dar²⁷, daß die Buchstaben ebenso in Kombination die Worte erzeugen wie die Atome die Einzeldinge, vgl. 1,197-199. 823-827.912-914; 2,688-699.1013-1022²⁸. Dabei werden die Gleichheit der Grundsubstanz (= *princi-*

²⁴ Augustinus verfaßte um 393/394 einen *Psalmus abecedarius contra partem Donati* (ed. C. Lambot, RBen 47, 1935, 318-328), wo jede Strophe mit einem Buchstaben des Alphabetes beginnt. Er begründet in retract. 1,20 dieses Vorgehen mit der mnemotechnischen Funktion des Alphabets. Zur Beliebtheit der akrostichischen Form des Abecedarius s. A. Kurfess/Th. Klauser, Akrostichis, RAC 1, 1950, 235-238, bes. 237f., der sich auch schon im AT findet, z.B. in den Klageliedern in Jer 1-4, Ps 34.37.119 und Prv 31,10-31; vgl. A. Jülicher, Abecedarii, RE 1,1, 1893, 27.

²⁵ Vgl. z.B. Iren. haer. 1,14,3, und Clem. str. 6,141,7. Auch hier ist die Analogie zur Theologie gegeben durch die neutestamentliche Vorstellung, daß Jesus das Alpha und das Omega sei (Apc 1,8; 21,6; 22,13), also das gesamte Alphabet und damit die gesamte Wirklichkeit umfasse. Zur jüdischen Tradition dieser Vorstellung s. H. Kraft, Die Offenbarung des Johannes, Tübingen 1974, 36.

²⁶ Vgl. zu demselben Anspruch des Tyconius für seine *Regulae* oben Kapitel III 1.

²⁷ Augustin hat Lucrez wohl noch aus eigener Lektüre gekannt, vgl. Hagendahl, Augustine and the Latin Classics 382f. und P. Boyancé, Lucrèce et l'épicurisme, Paris 1963, 319, auch wenn er ihn in seinen Werken nicht wörtlich zitiert. J. Madoz, A simile of Lucretius in Christian-Latin Literature, Folia 1, 1952, 40-52, hier 47 kommt zu dem Schluß, daß Augustin das Werk von Lucrez nicht mehr unmittelbar gekannt habe. Er begründet dies mit fehlenden wörtlichen Zitaten und einem Beleg aus in evang.Ioh. 7,6, wo Augustin das bekannte Motiv zitiert, daß bitteres Gift mit süßem Honig verdeckt werde. Dies findet sich ähnlich in dem berühmten poetologischen Gleichnis bei Lucr. 1, 921-950 (vgl. 4, 1-25). Diese Parallele fehlt bei Hagendahl. Richtig weist Madoz darauf hin, daß dieses Bild in der Spätantike weitverbreitet war (Stellen auch bei Verf., Das Carmen adversus Marcionitas ..., Göttingen 1991, im Kommentar zu 1, 85). Da Hagendahl aber andere Anklänge an Lucrez bietet, ist die Schlußfolgerung bei Madoz aufgrund seiner zu schmalen Materialbasis nicht ausreichend gestützt. Auch der zu Augustin zeitgenössische Dichter Prudentius setzt sich in seiner Rezeption kritisch mit dem materialistischen Weltbild des Epikureers Lucrez auseinander, vgl. C. Fabian, Dogma und Dichtung. Untersuchungen zu Prudentius' Apotheosis, Frankfurt a.M. u.a. 1988, 219-270.

²⁸ Zu Dubletten innerhalb dieser Verse vgl. den Kommentar von Bailey zu 1,162f. und M. Bollack, La raison de Lucrèce ..., Paris 1978, 257f. Th. Schestag, Para - T. Lucretius Carus. J.P. Hebel. F. Ronge, München 1991, 13-37 geht auch auf die Buchstabengleichnisse des Lucrez ein. Mit dem Ziel, einen Beitrag zu einer literarischen Hermeneutik zu leisten, konstruiert Schestag assoziative Reihungen, diskutiert (15) die Möglichkeit der Einheit

pia, Atome) und die auf unterschiedlicher Mischung beruhende Verschiedenheit der zusammengesetzten Körper hervorgehoben. Den Wörtern wird dabei die vorbildhafte Modellfunktion gegenüber der Wirklichkeit zugewiesen (Lucr. 1,196-198 *ut potius multis communia corpora rebus | multa putes esse, ut verbis elementa videmus, | quam sine principiis ullam rem existere posse* |. Dabei wird von Lucrez die sprachliche Doppeldeutigkeit von *elementum*²⁹ (analog zum griechischen στοιχεῖον) im Sinne von "Buchstabe" einerseits und "Grundsubstanz, Atom" andererseits genutzt³⁰.

Wie sehr Augustin mit diesem "elementaren" Anspruch seiner *praecepta* einen dominanten Platz für diese beansprucht, wird deutlich, wenn man den Hintergrund christlicher Vorstellung zum Erkenntnis- und Lernprozeß, speziell bezogen auf Theologisches und Religiöses, berücksichtigt. So wird in Hbr 5,12 der Adressat dazu aufgefordert, sich die Elementarlehren der christlichen Religion (*elementa exordii sermonum dei*; vulg.) anzueignen³¹.

Noch deutlicher wird die "elementare" (im Sinne von propädeutische) Funktion der Buchstaben bei Hier. epist. 121,10,24 (CSEL 56,50,8-16)³², der diese ebenfalls als Gleichnis heranzieht: *quomodo enim elementa appellantur litterae, per quas syllabas ac verba coniungimus et ad texendam orationem longa meditatione procedimus, ars quoque musica habet elementa sua et geometrica ab elementis incipit linearum et dialectica atque medicina habent εἰσάγωγὰς suas, sic elementis veteris testamenti, ut ad evangelicam plenitudinem veniat, sancti viri eruditur infantia*.

Im Gegensatz zu Augustin macht Hieronymus (im Anschluß an die Grammatikertradition) die synthetische gedankliche Leistung bei der Kombination der Buchstaben durch den Menschen explizit deutlich, ebenso ordnet er hier die theologische Ausbildung mit ihrem systematischen Vorgehen ohne qualitativen Sprung in die ebenso verfahrenende pagane Wissenschaftstradition ein: Die exegetische Leistung besteht dann darin, im NT die neue Synthese der im AT verkündeten Botschaften zu erkennen.

von Sprache und Gedicht und versucht, seine Interpretationstheorien durch die etymologischen Wurzeln von *templum*, *religio* und *natura* zu untermauern.

29 Das Wort läßt sich bei ihm und bei Cicero zum ersten Mal in der lateinischen Sprache belegen, s. s.v. *elementum*, ThLL 5,2 (1931-1953), 341-350 und E. Sittig, *Abecedarium und Elementum*, FS O. Weinreich, Baden-Baden 1952, 131-138, hier 137. Dagegen bedeuten die στοιχεῖα τοῦ λόγου bei Theophrast in Simp. in Cat. 10,24 und Chrysipp SVF 2,45,11 "Wörter"; vgl. insgesamt den Artikel von Lumpe passim.

30 H. Diels, *Elementum*, Berlin 1899, 68-81 geht davon aus, daß "Buchstabe" die Grundbedeutung des Wortes ist, aus der sich die anderen Bedeutungen durch Übertragung und den Einfluß des griechischen Sprachgebrauchs entwickelt haben, vgl. Lucr. 1,196f. (Buchstaben als 'Modelle' für Atomismus) und Cic. ac. 1,26 (*elementum* als Bedeutungslehnwort für Grundstoff).

31 Weitere Stellen aus den Kirchenvätern, die in dieser gedanklichen Tradition stehen, s. bei Lumpe 1098.

32 Vgl. zum Unterricht der Kinder, der mit dem Erlernen der einzelnen Buchstaben beginnt, Quint. inst. 1,1,25ff. und Hier. epist. 107,4,2.

H. Blumenberg³³ erörtert ebenfalls die antike Gleichsetzung von Buchstaben und Atomen³⁴. Da er dort die (schwierige) Parallelisierung aus Augustins DC und die dahinterstehende, noch zu behandelnde Grammatikertradition nicht kennt, kommt er 37 zu der verkürzenden Annahme: "Was hier vor allem interessiert, ist der Grund dafür, daß die naheliegende Erweiterung der Metapher (sc. vom Buchstaben) auf Wort, Satz und Buch, aber vor allem die auf Lesbarkeit, nicht in Reichweite lag. Die Verwendung des Ausdrucks blieb fixiert auf die Operation der Analyse, auf die Umsetzung des sprachlichen Lautkontinuums in ein optisches Diskretum, und das, obwohl mit dem Gebrauch der Metaphorik des Lesens, mit der Gleichsetzung von Wort und Vernunft im Logos, dieser Zusammenhang greifbar gewesen wäre."

Am ehesten von der Komplexität der Übertragung her mit Augustin vergleichbar ist das Buchstabengleichnis in Plotin 2,3,6f., wo er postuliert, daß die Sterne in ihrem Bewegungsablauf wie Buchstaben zu lesen seien, wenn man die "Grammatik" (τάξις) ihres Zusammenhanges beherrsche. Die kosmische Kausalität steht hier in Relation zur sprachsystemgesteuerten Kausalität der Wort- und Satzbildung aus den Buchstaben.³⁵

Daß Augustin seine Hermeneutik mit Hilfe der Buchstabenmetaphorik erhellt, korreliert der komplexen Funktionsvielfalt des Alphabetes in der Antike, wobei in unserem Zusammenhang der metaphorische Gebrauch von Schrift (und Buch) im sowohl pagan-antiken wie auch jüdisch-christlichen Bereich eine eher untergeordnete Rolle spielt. So wählt Paulus zum Beweis seines Wohlwollens in Gal 6,11 das Bild: *videte qualibus litteris scripsi vobis mea manu* ("Seht, mit welchen Buchstaben ich Euch eigenhändig schreibe"). Dagegen ersetzt dem Einsiedler Antonius, auf den in DC prol. 8 auch angespielt wird, das Gedächtnis die Bücher (Athan. v.Anton. 3 [PG 26,845A])³⁶. Auch Metaphern wie das Himmelsbuch und die Tatsache, daß Gott in die Herzen der Menschen schreibt³⁷, dürften für den Buchstaben-vergleich Augustins im Hinblick auf seine Hermeneutik nur eine untergeordnete Bedeutung gehabt haben.

33 In dem Kapitel "Buchstabengleichnisse" (36-46).

34 Auch Cicero, nat.deor. 2,37,93 verwendet sie in dem berühmten, antiepileptischen Gleichnis, das er von Poseidonios übernommen hat: Genausowenig setzten sich die Dinge der Welt aus zufällig zusammengetroffenen Atomen zusammen, wie aus einem Haufen von Buchstaben zufällig eine literarische Schöpfung wie die *Annales* des Ennius werde. Zu Belegen ab Platon bzw. Lucrez für die Analogie Buchstabe-Atom s. den Kommentar von Pease ad loc. sowie Blumenberg 36ff., bes. 40, wo er präzise darauf aufmerksam macht, daß sich der Buchstabenvergleich sogar besser gegen als für die Atomisten verwenden läßt, also eher als Modell für Synthese denn für Antithese brauchbar ist.

35 Später ähnlich Synes. insomn. 131d; biblische Vorstufen sind Is 34,4 und Apc 6,14, vgl. Origenes bei Euseb. pr.ev. 6,11,45 (die Vorstellung vom Himmel als Buch Gottes).

36 Vgl. hierzu L. Koep, Buch III, RAC 2, 1954, 717-724, hier 722.

37 Vgl. Koep 723 und E.R. Curtius, Schrift- und Buchmetaphorik in der Weltliteratur, Dt. Vierteljahresschr. f. Lit.wiss. 20, 1942, 359-411.

4.4. Das grammatische Verständnis von Schrift in der Antike

Der Zusammenhang zwischen Buchstaben, Grammatik und Sprachverständnis, wie er auch im Neuplatonismus anklingt, wurde in der Grammatik und Rhetorik formuliert und bildet die eigentliche Voraussetzung für den Gedankengang in DC prol. 19.

Wie U. Maas in seinem hierfür wichtigen Aufsatz von 1986 herausarbeitet, ist ein wichtiger Unterschied zwischen der antiken und der modernen Sprachwissenschaft, daß die moderne die Schrift auf die *ausgesprochene* Sprache reduziert, also ein phonographisches Schriftverständnis hat. Dagegen fixiert Schrift nach antiker Auffassung die *grammatische Artikuliertheit* eines Textes. Aristot. Int. 16 a 3f. unterscheidet die in der Stimme enthaltenen Laute als Zeichen (σύμβολα) für die Zustände (παθήματα) der Seele und das Geschriebene (τὰ γραφόμενα) als Zeichen für die in der Stimme enthaltenen Laute. Priscian, der τὰ γραφόμενα mit *scriptura* übersetzt und damit im Rahmen der Schrifttheorie zum ersten Mal den abstrakten Begriff 'Schrift' prägt, präzisiert diesen Lautbezug durch den Begriff der *vox articulata*, worunter er die Kombination "Laut plus Sinn" versteht (*vox articulata ... est copulata cum aliquo sensu mentis eius*)³⁸.

Augustin benutzt in prol. 19 unspezifisch *litterae* im Sinne der später bei Priscian abstrakt gefaßten *scriptura*, denn nur dann gibt sein Gedankengang Sinn: Buchstabenzeichen bzw. Schrift geben keine phonetische Transkription des gesprochenen Lautes³⁹. Vielmehr beziehen sie sich auf die Artikulation als sinnerfüllten Laut, auf die grammatisch korrekte Kopplung (*voces litteratae et articulatae*) der semantischen (*cum aliquo sensu mentis eius*) mit der phonetischen Ebene, wodurch erst die Lesbarkeit der Schrift garantiert ist⁴⁰.

Besonders deutlich wird das Verständnis von *articulatio* auch im Kommentar des Boethius (5./6.Jh.) zu Aristoteles, *De interpretatione* (ed. Meiser

38 Vgl. Prisc. gramm. 2,6,5 sowie Maas 256 und Assmann 1420. Der Deutlichkeit halber verweise ich hier auf die Priscian-Stelle, die, obgleich sie später als Augustin ist, aus älterem Traditionsgut schöpft, das großteils verloren ist, vgl. Dahlmann, Zur Ars Grammatica 15. Ähnlich formuliert bereits Mar. Victorin, gramm. 6,2,2 *articulata* (sc. *vox*) *est, quae audita intellegitur et scribitur*. Die Schreibbarkeit als Merkmal der *vox articulata* findet sich bereits bei Varro, s. Jeep 109-111.

39 Vgl. die stoische Differenzierung von Buchstabe in ὄνομα/*nomen*, z.B. Alpha, χαρακτήρ/*figura*, z.B. 'A' und στοιχεῖον/*potestas*, 'Lautwert', z.B. [a]), was sich z.B. auch findet bei Donat., gramm. mai. 4,368,14f.; Mar. Victorin. gramm. 6,94,18; Char. gramm. 1,7,7f.; Diom. gramm. 1,421,15ff. und ausführlicher bei Prisc. gramm. 2,6,23ff.

40 S. wieder Maas passim und Assmann 1420. Dies verdeutlicht auch die häufig in den Grammatiken vertretene Etymologie, die *littera* mit *legere* in Verbindung bringt: *littera dicta quasi legitera, quia legitur, vel quod legentibus iter ostendit ... vel quod legendo iteratur* bei Diom. gramm. 1,421,26-28; vgl. ähnlich z.B. Prisc. gramm. 2,6,12f.; Serv. gramm. 4,421,2f.; Mar. Victorin. gramm. 6,5,5ff.; Aug. c. Cresc. 1,14,17; vgl. auch Maltby, A lexicon of ancient Latin etymologies, s.v. grammatica und littera mit Belegen von Quint. inst. 2,1,4 bis Mart. Cap. 3,229. Die moderne Sprachwissenschaft negiert diesen etymologischen Zusammenhang und leitet dagegen *littera* von *linere* ab, s. Walde/Hofmann, Lateinisches etymologisches Wörterbuch, s.v. *littera* sowie Ernout/Meillet, Dictionnaire étymologique de la langue latine, s.v. *littera* im Anschluß an A. Pariente, Littera, EM 17, 1949, 158-164.

1880), der S. 31 Meiser betont, daß die *articulatio* nicht *naturaliter* faßbar sei wie der *sonus*, sondern zum Intellekt gehöre (S. 27). Die *articulatio* rückt damit in die Nähe der *interpretatio*: *interpretatio namque est vox articulata per se ipsam significans* (S. 6). Dazu gehört auch die Festlegung, daß nicht der *flatus vocis*, sondern die *articulatio vocis* (S. 5) das Korrelat der Schrift darstelle⁴¹.

In den Grammatiken vor und zu der Zeit Augustins ist diese Vorstellung nicht explizit so überliefert, jedoch kann man davon ausgehen, daß Priscian auch hier eine Tradition kumuliert und repräsentiert, von der Teile verloren sind. Zudem ist hier, wie auch sonst, zu beachten, daß Augustin selbst Aristoteles und Kommentare zu diesem (wohl in lateinischen Übersetzungen) gelesen hat. Klar erkennbar ist der Bezug *littera-articulatio* durch die häufig so oder ähnlich gebotene Definition: *littera est pars minima vocis articulata*⁴², was von Donat. gramm. 4,367,6f. erklärt wird: *articulata (sc. vox) est quae litteris comprehendi potest, confusa quae scribi non potest*, vgl. auch Diom. gramm. 1,420,9ff. und besonders Mar. Victorin. gramm. 6,2,2ff. *vox ... articulata est, quae audita intellegitur et scribitur et ideo a plerisque explanata, a nonnullis intellegibilis dicitur*.⁴³ Daß Augustin mit dieser Tradition ebenfalls wohlvertraut war, belegen Aussagen wie DC 3,39,40 *nam litterae ... signa (!) utique sunt sonorum ad articulatam vocem, qua loquimur, pertinentium*; c.Faust. 12,37 *... qui Hebraeas litteras ignoramus, id est ipsos vocum characteres* (wofür im Lateinischen gewöhnlich *figura* gesagt wird); conf. 1,13,20 *... erant primae illae litterae, quibus fiebat in me et factum est et habeo illud, ut et legam, si quid scriptum invenio ...* In dialect. 7 beschreibt Augustin den Vorgang des Lesens, wobei er ebenfalls den Buchstaben nur eine Zeichenfunktion zubilligt, da das Entscheidende im Geist vollbracht wird, der auf die Buchstaben reagiert.

Die Schrift wird gegenüber dem Laut bzw. dem Lesen in der Antike als sekundäres System gesehen, was sich in einer Abbildtheorie des Geschriebenen zum Gesprochenen manifestiert, vgl. Quint. inst. 1,7,31 *hic enim est usus litterarum, ut custodiant voces et velut depositum reddant legentibus, itaque exprimere debent, quod dicturi sumus*. Schrift gilt Quintilian nur als nachgeordneter technischer Arbeitsgang, um das Rohmaterial der Gedanken besser für die rednerische Präsentation bearbeiten zu können⁴⁴.

Dies schlägt sich auch in den Definitionen der Grammatiker nieder, daß der Buchstabe ein Abbild des gesprochenen Lautes ist, z.B. Prisc. gramm.

⁴¹ Vgl. Maas 257.

⁴² So Diom. gramm. 1,421,15; vgl. z.B. Donat. gramm. 4,367,9; Prob. inst. gramm. 4,48,33; Vel. gramm. 7,46,10f.; Mar. Victorin. gramm. 6,5,5ff.

⁴³ Dieser stellte ein wichtiges Bindeglied zwischen der antiken Tradition und Augustinus dar, vgl. Dahlmann, Zur Ars Grammatica 13-17.

⁴⁴ S. Maas 262; diese Tradition findet sich in der Theorie reflektiert spätestens in der Schriftlichkeitskritik von Platons *Phaidros*, wo das Aufschreiben zur Gedächtnisstützung einzige Legitimation des Schreibens ist, s. Phdr. 274-276.

2,2,6ff. *littera igitur est nota elementi et velut imago quaedam vocis literatae, quae cognoscitur ex qualitate et quantitate figurae linearum*⁴⁵. Natürlich war spätestens ab der Ende des 5. vorchristlichen Jahrhunderts einsetzenden Buchkultur⁴⁶ das Niedergeschriebene unabdingbar für die dadurch konstituierte Kultur des Lesens unter den Intellektuellen⁴⁷. Dennoch hatte das gesprochene bzw. begriffene Wort und Wortgefüge eine solche Prädominanz, daß es nie zu einer völligen Ablösung der Schriftlichkeit von dieser stets präsenten Vorstellung kam. Daher konnte bzw. mußte Prisc. gramm. 2,2,5 für die sinnvollen Äußerungen (*voces litteratae et articulatae*) definitorisch fordern: *vox articulata ... est copulata cum aliquo sensu mentis eius*⁴⁸.

Auch für Augustin ist dieser Zusammenhang selbstverständlich, was nun implizit in seinem Vergleich in prol. 19 zum Tragen kommt. Mit Hilfe von Buchstaben kann man lesen, lesen im Sinne von verstehendem Lesen, da man zuvor die Sprache bereits gelernt hat und die Bedeutung von Worten einem durch das Vorbild der Umwelt unter Zuhilfenahme der eigenen *mens* und *memoria* anerzogen wird (s. conf. 1,8,13, wo Worte wiederum als *signa* bezeichnet werden).

In c.Faust. 12,37 gebraucht Augustin die *litterae* ebenfalls, um damit den Zeichencharakter der Hl. Schrift (insbesondere des Alten Testaments) zu verdeutlichen. Diesmal ist das Tertium comparationis jedoch nicht wie (implizit) in DC prol. 19 der Aspekt der *littera* als *nota vocis articulatae*, sondern der verweisende Zeichencharakter der *littera* als *figura* (von ihm mit dem griechischen Terminus *charakter* wiedergegeben), wobei Augustin von den Bibelversen 1 Cor 10,6 und 10 ausgeht: *haec omnia* (sc. das Alte Testament) *figurae nostrae fuerunt* bzw. *omnia haec in figura contingebant illis*. Dieses typologische Verständnis der Bibel, das historische Bezüge diachron innerhalb der Heilsgeschichte postuliert, wird von Augustin im anschließenden Vergleich dem unzeitliche Strukturen vorgebenden System der Buchstaben-"Typen" kompatibel gemacht⁴⁹: *si quis nostrum, qui Hebraeas litteras ignoramus, id est ipsos vocum characteres, videret eas in pariete conscriptas honorato aliquo loco: quis esset tam excors, ut eo modo pictum parietem putaret? ac non potius intellexeret scriptum, ut si legere non valeret, non tamen illos apices aliquid significare dubitaret? ita prius illa omnia, quae sunt in vetere testamento*

45 Vgl. bereits früher bei Diom. gramm. 1,421,16f. *Scaurus sic eam* (sc. *litteram*) *definit: littera est vocis eius, quae scribi potest, forma*. Die erste Stelle dafür ist wohl Arist. Int. 1, 16a, wo die Buchstaben als "Symbole" der Laute bezeichnet werden, wozu s. auch weiter oben.

46 S. dazu übersichtlich M. Erler, Platons Schriftkritik im historischen Kontext, AU 28,4, 1985, 27-41.

47 Maas 283.

48 S. dazu auch die Erörterungen bei Maas 256f.

49 Hier ist auch die in heutiger Wissenschaftsterminologie vorhandene Doppeldeutigkeit des (erst ab der Neuzeit existierenden) Begriffs 'Typo-logie' greifbar: Typologie einerseits als mögliche Deutung historischer Abläufe im Sinne eines sich steigernden Abbildverhältnisses, andererseits als systematische Klassifizierung eines Stoffes in bestimmte repräsentative Untergruppen.

scripturarum sanctarum, quisquis non perverso animo legerit, sic oportet moveatur, ut aliquid ea significare non ambigat. Hier geht Augustin von einem 'instinktiven' Erkennen des Zeichencharakters der Buchstaben analog zu demjenigen der AT-Erzählungen aus. Implizit bedeutet dies, daß man, um diese jeweiligen Zeichen verstehen zu können, "lesen" können muß, was man für die Buchstaben in der Schule lernt (conf. 1,8,13 *certo aliquo ordine doctrinae*), für das Verständnis der Hl. Schrift aber bei Augustin in DC (vgl. prol. 19) lernen kann.

5. Caritas als der hermeneutische Normenhorizont von DC

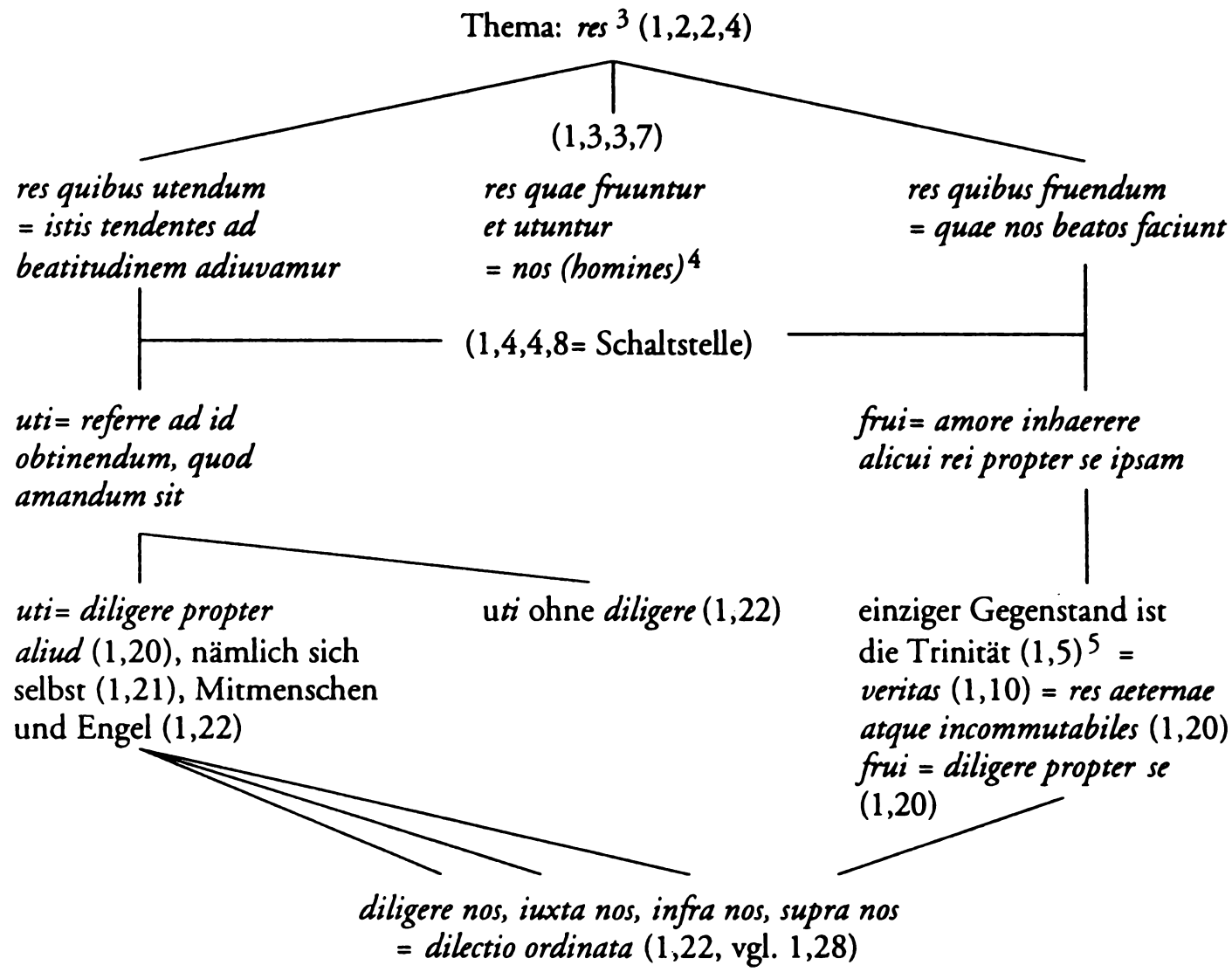
5.1. Die Struktur von DC 1

Es existieren einige hilfreiche Untersuchungen zur Struktur von DC 1, die im folgenden aufgegriffen und ergänzt bzw. neu perspektiviert werden¹. Strukturell entscheidend ist für DC 1 (wie für DC insgesamt, s.o. Kapitel IV 3.1) die dihäretische Untergliederung, hier des Oberthemas *res*. Augustin nutzt die Möglichkeiten eines dihäretisch verzweigten Baumes, um eine umfangreiche, auf den ersten Blick disparate Masse in ein übergeordnetes System zu integrieren und gleichzeitig für den Entwurf seiner Hermeneutik zu nutzen. Dieses Verfahren ist für ganz DC charakteristisch, wobei besonders die Integration von so entfernten Bereichen wie der Enzyklopädie der paganen Wissenschaften, apologetisch-patristischen Traditionen und philologischen Methoden in DC 2 (unter den *signa ignota*) hervorzuheben ist. Der Leistungswillen und die Eigenständigkeit dieser augustininischen Synthese sind unbestreitbar und erinnern vom generellen Verfahren, vom Universalismus (z.B. das Erfassen aller *res* unter der *caritas*, wissenschaftliche Enzyklopädie) und der Originalität des Gedankenentwurfes her an die geschichtsphilosophische Spekulation von *De civitate Dei*.

Hier nun eine grobe Skizze der Dihärese von DC 1²:

¹ Diese Untersuchungen sind vom Ergebnis ihrer Analyse her kompatibel, es finden sich nur kleinere Unterschiede in der Abgrenzung von gedanklichen Einheiten. Zu nennen sind hier Istace; Opelt 9-11; Verheijen, *Le De Doctrina Christiana* und H.-J. Sieben, *Die "res" der Bibel. Eine Analyse von Augustinus, De Doctrina Christiana I-III*, sowie die einschlägigen Arbeiten von Press.

² Vgl. oben den Gesamtüberblick über DC in Kapitel IV 3.1.



Augustin entwirft im ersten Teil von DC 1 eine theozentrische *Caritas*-Ethik.⁶ Sie stellt den Menschen als ein auf Gott bezogenes Individuum dar, dessen Eudaimonie-Telos die Schau oder der Genuß Gottes ist⁷. Von dieser

³ *Res* ist ein weiter Begriff bei Augustin, der hier die gesamte Seinsordnung vom niedrigsten Mineral (DC 1,24,24,50) bis zum trinitarischen Gott (DC 1,5,5,10) umfaßt, vgl. J.-F. Courtine, *Res*, Historisches Wörterbuch der Philosophie 8, Basel 1992, 892-901, hier 894. Dagegen will Plotin das Eine nicht als ein Ding bezeichnen.

⁴ Der Mensch nimmt nicht in dem Sinn eine Zwischenstellung ein, daß er als Objekt sowohl des *frui* als auch des *uti* zu gelten hätte. So faßt O'Connor, *Philosophy of love* 110 diese Stelle auf und leitet deshalb unrichtige Folgerungen ab. Er sitzt hier der irrigen Übersetzung von Robertson (1959) 9 auf, der *utuntur* und *fruuntur* passiv und als ob dort Gerundiv stünde, wiedergibt: "and there are others which are to be enjoyed and used". Dagegen wird in dieser Dihärese wieder die nach Augustin charakteristische Mittelstellung des Menschen deutlich: Alle Dinge außer Gott und den Menschen sind lediglich Objekte von *uti*, Gott selbst ist das Objekt des *frui*, als Subjekt bezieht er *frui* auf sich selbst, *uti* auf den Menschen. Der Mensch dagegen ist nur Objekt des *uti*, als Subjekt soll er analog zu Gott das *frui* auf diesen und das *uti* auf sich beziehen. Im Gegensatz dazu steht Orig. comm. in Jo. 19,6 (GCS 4,305, 27-29), wo gefordert wird, daß Jesus Christus gebraucht (*χρησασθαι*) und genossen (*ἀπολαύσαι*) werden soll.

⁵ Es folgen christologische und ekklesiologische Ausführungen im Anschluß an das Apostolicum, vgl. Sieben 76.

⁶ Vgl. dazu allgemein C.P. Mayer, *Die theozentrische Ethik Augustins*, CDios 200, 1987, 233-245, besonders 241-245. In DC 2,31 setzt Augustin die ethischen *mores vivendi* mit *spes* und *caritas* gleich, ähnlich auch DC 3,14.

⁷ Vgl. Sieben 76ff. und Aug. civ. 19,1-3 über verschiedene pagane Bestimmungen des *summum bonum*.

primären Grundkonstellation her, die durch den Sündenfall gestört wurde, leitet sich dann das Verhältnis des Menschen zum Mitmenschen und zu sich selbst ab. Sowohl das soziale Miteinander als auch die Ich-Bezogenheit des Menschen bestimmt sich vom übergeordneten Telos der Gottesschau bzw. des Gottgenießens her, beides darf keinen Selbstzweck darstellen. Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe aus Mt 22,37-40, das in DC 1,26,27,57 zitiert wird, hierarchisiert Augustin mit Hilfe seiner Dihärese *uti-frui* und macht aus dem biblischen Parallel-Gebot ein Relationsgebot, in dem beide Teile des Gebotes in einer *Finalbeziehung* zueinander stehen. Auch *ordinata dilectio*, was zur Vermeidung von Mißverständnissen von Augustin erst nach der Klärung der Einzelbeziehungen (s.o. Skizze) eingeführt wird, gewinnt so über eine lediglich quantitativ ordnende Hierarchisierung hinaus diese systematische (und eschatologische) Finalisiertheit. Dies weist zurück auf die Ausführungen im Prolog, besonders in prol. 13 (s.o. Kapitel IV 4): Das eigentliche Ziel der Bibellektüre ist das verbesserte Bibel- und damit Gottesverständnis. Dies wird jedoch nicht unmittelbar durch die Gnade Gottes bewirkt, sondern durch das Lernvermögen der Menschen durch Mitmenschen. Dort wird ausdrücklich die *caritas*, also die von Gott kommende und auf Gott zu beziehende Liebe als Garant dieser Lernfähigkeit bezeichnet: *deinde ipsa caritas, quae sibi homines invicem nodo unitatis astringit, non haberet aditum refundendorum et quasi miscendorum sibimet animorum, si homines per homines nihil discerent.*

Neben einer sozialen Komponente hat *caritas* auch eine kommunikative Verständigungskomponente und hat damit neben der sozial-ethischen auch eine hermeneutische sowie ästhetische Seite. Darauf wird in Kapitel IV 5.4 noch einmal im Zusammenhang mit den für die hermeneutische Perspektivierung des *caritas*-Konzeptes in DC wichtigen Bibelstellen Mt 22,37-40, Rm 13,10 und 1 Tim 1,5 zurückzukommen sein (in Kapitel IV 5.5).

Die sowohl vertikale (Gott-Mensch) als auch horizontale (Mensch-Mensch) Ausrichtung der *caritas* bringt Augustin in 1,23,22,45 (Liebe bezieht sich auf Dinge *supra nos - iuxta nos - nos - infra nos*)⁸ zum Ausdruck, woran er eine philosophisch-theologische Rechtfertigung dieses Systems anschließt, unter Einbezug des doppelten Liebesgebotes aus Mt 22,37.40⁹ (bis DC 1,26,27,58). Nachdem er im folgenden (bis DC 1,34,38,83) seine bisherigen Erörterungen gegen mögliche Einwände verteidigt und damit vertieft hat, wendet sich Augustin abschließend (DC 1,35,39,84-1,39,43,96) wieder der hermeneutischen Fragestellung zu, kehrt also, die dogmatisch-ethischen Überlegungen des Mittelteiles rahmend, wieder zur Ausgangsproblematik zurück. Er betont zusammenfassend, daß es das Ziel seiner vorausgegangenen Erörterungen (1,35,39,84 *haec summa est*) sei, daß der Hermeneut verstehe, daß Inhalt und Absicht der Bibel (*plenitudo et finis*) in dem doppelten Liebesgebot von Mt

8 Zur Nachwirkung durch das Mittelalter bis auf Goethe s. Ohly, Goethes Ehrfurchten.

9 S. dazu Sieben 77f.

22,37-40 besteht. Die Bibel ist nach Augustin also ein ethisches¹⁰ Buch, das zur Praktizierung einer ganzheitlichen Liebe, nämlich einer kontemplativen und aktiven, auffordert.¹¹ Bestimmt wird dieser Abschnitt durch das variierende Aufgreifen von 1 Tim 1,5 *finis praecepti est caritas* in Verbindung mit dem doppelten Liebesgebot von Mt 22,37-40, was Augustin jetzt für seine Hermeneutik nutzbar macht: Die aus dem Bereich der Ethik kommende *caritas* ist das Auslegungsergebnis und zugleich der hermeneutische Normenhorizont einer jeglichen Auseinandersetzung mit dem eigentlichen Aussagegehalt der Bibel: DC 1,35,39,84 *legis et omnium divinarum scripturarum plenitudo et finis esse dilectio rei qua fruendum est (= Gott) et rei quae nobiscum ea re frui potest (= Mitmensch)*; 1,36,40,86 *quisquis igitur scripturas divinas ... intellexisse videtur, ita ut ... non aedificet*¹² *istam geminam caritatem dei et proximi, nondum intellexit*; 1,36,41,88 ... *sententia ..., qua aedificet caritatem, quae finis praecepti est ...*; 1,40,44,95 *quapropter, cum quisque cognoverit finem praecepti esse caritatem de corde puro et conscientia bona et fide non ficta (= 1 Tim 1,5), omnem intellectum divinarum scripturarum ad ista tria relaturus (= Normenhorizont), ad tractationem illorum librorum securus accedat.*

Die Verse Mt 22,37-40, 1 Tim 1,5 und Rm 13,10 wurden von Augustin auch in DC 1,27.32 bzw. 44 zitiert, dort jedoch in ethischem Zusammenhang. Die Verknüpfung der beiden Zitate führt dazu, daß das Telos *caritas* aus 1 Tim 1,5 mit dem doppelten Liebesgebot aus Mt 22,37-40 in eins gesetzt wird¹³. Die hermeneutische Seite ist hier noch latent; die Verknüpfung bereitet jedoch diese Ausschöpfung am Ende von Buch 1 vor. Der besondere Stellenwert der *caritas* liegt jedoch nicht nur in ihrer ethisch-hermeneutischen Doppelstruktur, sondern auch in ihrer Kontinuität. Ausgehend von 1 Cor 13,13 macht Augustin deutlich, daß in der Trias *fides, spes, caritas* die beiden erstgenannten unter dem eschatologischen Vorbehalt stehen:¹⁴ 1,38,42,91 *sed fidei succedet species*¹⁵, *quam videbimus, et spei succedet beatitudo ipsa ad quam perventuri sumus, caritas autem etiam istis decedentibus augebitur potius.* Im folgenden erklärt Augustin, daß dies mit dem eigentlichen Objekt der *caritas* zusammenhängt, Gott, der die Qualität des *aeternum* besitzt; das *ae-*

¹⁰ Der Begriff ist hier natürlich recht allgemein zu fassen, jedoch durchaus als Komponente der antiken Dreiteilung der Philosophie: Bibel und "Bibelwissenschaft" ist bei Augustin eben nicht Teil der Logik (Bibel als Handbuch der Dogmatik) oder Physik (Bibel als Handbuch der Kosmologie).

¹¹ Vgl. auch DC 1,40,44,95f. und Holte 256.

¹² Vgl. 1,39,43,93 *ad alios instruendos*, ib. 94 *instructio*, d.h. die Bibel wird wieder im Sinne der Ethik beschrieben.

¹³ Vgl. unten Kapitel IV 5.5.

¹⁴ Vgl. dazu auch Aug. enchir. ad Laur. 117,31 (PL 40,286f.).

¹⁵ Mit *species* ist die Anschauung Gottes gemeint, an den wir in dieser Welt nur glauben können, den wir vor dem Eschaton nicht von Angesicht zu Angesicht schauen können (1 Cor 13,12), sondern nur *per speculum vel in aenigmate* (DC 1,30,31,66; vgl. wieder 1 Cor 13,12). Dieser Punkt ist für die Tatsache, daß Augustin die antike literarische Mimesis-Theorie durch eine Signifikationshermeneutik ablöste, zentral, wozu unten Kapitel IV 6, vgl. auch DC 1,37,41,89 *per fidem enim ambulamus, non per speciem*.

ternum aber lieben wir in Sehnsucht, solange wir es nicht haben, wir lieben es aber um so mehr, wenn wir es erlangt haben, im Gegensatz zu zeitlichen Dingen, derer man, wenn man sie einmal besitzt, allmählich überdrüssig wird¹⁶. Als einzige spirituelle Größe reicht die *caritas*, bezogen auf das *aeternum*, von der Weltimmanenz hin zur eschatologisch jenseits der Zeit liegenden Welttranszendenz, kann also auch die durch den Sündenfall bewirkte diesseitige menschliche Defektivität überwinden. In der *caritas* kann der Mensch als der einzigen "Schneise" zu Gott einen Zugang finden, deren Qualität kontinuierlich ist und am Ende erfüllt und vollendet werden wird.

Die Zeitlichkeit ist gekennzeichnet durch die *peregrinatio*, also die Wanderung in Sehnsucht hin auf das Ziel, in der unmittelbare Gotteserfahrungen höchstens flüchtig möglich sind, s. z.B. conf. 9,10,23 und in evang.Ioh. 18,10.¹⁷ "Stützpfeiler" auf diesem Weg sind die *auctoritas* der Bibel, welche die *fides* bewirken kann, diese wiederum die *caritas* (DC 1,37,41,89). Obgleich Augustin in DC 1,37,41,90 schreibt: *Itaque tria haec sunt quibus et scientia et prophetia militat: fides, spes, caritas*, macht das folgende deutlich, daß die *caritas* das eigentliche Auslegungsziel und der eigentliche Inhalt der Bibel ist. *Scientia* (= weltliche Wissenschaft) und *prophetiae* (= biblische Inhalte) müssen darauf bezogen werden,¹⁸ sind aber für die Erreichung des Ziels im Grunde vernachlässigbar. Programmatisch hierzu ist DC 1,39,43,93, wo Augustin 1 Cor 13,8 zitiert: *sive prophetiae evacuabuntur sive linguae cessabunt sive scientia evacuabitur*, obgleich er die Nützlichkeit dieser als *machinae* bezeichneten Größen im folgenden nicht leugnet, wiederum in Übereinstimmung mit dem im Prolog hierzu Geäußerten. Strukturell, nicht inhaltlich gesehen, liegen *prophetiae* (also auch die Bibel), *linguae* (menschliche Sprachen) und *scientia* (weltliches Wissen, also auch die Hermeneutik Augustins) sowie *spes* und *fides* dahingehend auf einer Ebene, daß sie alle unter dem eschatologischen Vorbehalt stehen.

Für das im Sinne seiner Hermeneutik entworfene *caritas*-Konzept lassen sich folgende zentrale Punkte fixieren:

1. Die *caritas* umfaßt ontologisch gesehen die horizontale Dimension Mensch-Mensch und die vertikale Dimension Gott-Mensch, wobei im Prolog

¹⁶ Extrem ausgedrückt bei Call. Epigr. 31, der die Jagdlust preist, die sofort nach Erlangung der Beute das Interesse an derselben verliert. Der Gedanke ist platonisch, und findet sich auch im Neuplatonismus. Während es sich im (Neu)Platonismus um ein synchrones System handelt, kommt im Christentum die zeitlich-historische bzw. eschatologische Komponente hinzu. In in epist.Ioh. 3,21 (PL 35,1405 D) betont Augustin, daß es im Reich Gottes weder Hunger noch Übersättigung geben wird.

¹⁷ Vgl. dazu die Forschung seit G.N. Knauer, Psalmenzitate in Augustins Konfessionen, Göttingen 1955, und zuletzt Müller, Geschichtsbewußtsein.

¹⁸ Auch in epist. 137,5,17 (AD 411/412) an Volusianus führt Augustin aus: *quae disputationes, quae litterae quorumlibet philosophorum, quae leges quarumlibet civitatum duobus praeceptis, ex quibus Christus dicit totam legem prophetasque pendere* (= Mt 22,40!), *ullo modo sint comparandae?* Es folgt der Hinweis, daß die drei Teile der Philosophie (Physik, Ethik, Logik) ebenfalls in dieser Schriftstelle beschlossen sind; vgl. auch epist. 55 (rund AD 400) und epist. 21,38 (AD 391).

(s. Kapitel IV 4) dem Menschen eine bedeutende Rolle hinsichtlich der Vermittlung Gottes an Mitmenschen zukommt.

2. Die *caritas* impliziert praktisch-ethische und kognitiv-hermeneutische Aspekte, wobei der praktische (noch)¹⁹ der wichtigere ist (1,39,43,93).

3. Die *caritas* ist weltimmanent und welttranszendent und überdauert das Eschaton in Kontinuität.

Damit ergibt sich für die *caritas* eine inhaltliche, räumliche und zeitliche Universalität, wie sie auch in den Ausführungen innerhalb des dihäretischen Stemmas (*caritas* als relationale Größe für Trinität, Mitmenschen etc.) zum Ausdruck kommt. Da die Bibel universal die *gesamte Geschichte* Gottes mit den Menschen erzählt, bedarf eine ihr angemessene Hermeneutik derselben universalen Dimensioniertheit. Die hermeneutische Verstehensleistung, als eine mögliche Form der Gotteserkenntnis, ist somit im Eschatologischen verankert, obgleich die Hermeneutik selbst als *machina* nur Mittel und nicht Endziel ist.

5.2. Der Begriff *caritas*

Augustin gebraucht die Begriffe *dilectio* und *caritas* in DC 1 nebeneinander, ohne erkennbaren Unterschied, als Synonyme, wobei gegen Ende von DC 1 der Gebrauch von *caritas* überwiegt²⁰. Dieser synonyme Gebrauch findet sich bereits bei Ambrosius, wo ein Unterschied nur stilistische Ursachen hat²¹. *Amor* dagegen, das ebenfalls synonym zu *caritas* gebracht werden kann (so z.B. Ambr. in Luc. 7,148 CSEL 32,4, 348,13-15), findet sich relativ selten in DC (1,4,4,8 *frui est amore inhaerere*), wohl wegen seiner aus der heidnischen Tra-

¹⁹ Hierbei ist von Bedeutung, daß die geistige Beschäftigung mit der Bibel, wozu auch die Hermeneutik Augustins zu rechnen ist, nach DC 2,9-11 auf der dritten von den sieben Stufen zur Erkenntnis Gottes plaziert ist. Besonders in DC 2,10, wo auch wieder das doppelte Liebesgebot von Mt 22,37-40 zitiert wird, werden die hier relevanten ethischen Aspekte benannt, nämlich das Beachten der Vorschriften aus der Bibel, das Bewußtsein eines drohenden Jüngsten Gerichtes sowie die Entfaltung einer im Sinne der Bibel richtigen Gottes- und Nächstenliebe im Gegensatz zu einem falschen Verhaftetsein mit den irdischen Dingen dieser Welt. Erst auf der sechsten Stufe wird die Erkenntnis der Wahrheit der Liebe zum Nächsten und zu sich selbst vorgezogen.

²⁰ *dilectio*: DC 1,22,21,42f.; 1,23,23,46; 1,27,28,59; 1,29,30,64; 1,30,31,66; 1,30,33,72; 1,33,37,79; 1,35,39,84; - *caritas*: DC 1,36,40,86; 1,36,41,88; 1,37,41,89; 1,38,42,91. Diese 'Ab-lösung' kann nicht direkt mit der Ausdrucksweise in 1 Tim 1,5 zusammenhängen, da auf diese Bibelstelle in DC 1,26,27,58 mit *finis itaque praecepti est dilectio* angespielt wird, während es DC 1,36,41,88 heißt: *caritatem, quae finis praecepti est*. Die Vulgata hat *caritas*, ebenso wie die 'Vetus latina'. Im Apparat ad loc. bei H.-J. Frede (Hg.), Freiburg 1975-1982 ist *dilectio* als Alternative mit Fragezeichen und wenigen Belegen (Origenes, Augustin, Prosper) aufgeführt. Ohly, Goethes Ehrfurchten 121 Anm. 37, vermutet: "*dilectio* bleibt offenbar neben *caritas* gleichbedeutend bestehen, weil es kein zu *caritas* gehörendes Verbum wie *diligere* gibt", vgl. auch z.B. Aug. conf. 13,24,36 *dilectio dei et proximi*.

²¹ Vgl. R.T. Otten, *Amor, caritas and dilectio: some observations on the vocabulary of love in the exegetical works of St. Ambrose*, in: FS Ch. Mohrmann, Utrecht 1963, 73-83, hier 83, in Ergänzung von Pétré 74ff. Zu Augustin vgl. auch G. Combès, *La charité d'après S. Augustin*, Paris 1934, passim und wieder Pétré 90-96.

dition herrührenden erotischen Konnotationen²², obgleich Augustin sich sonst gegen ein ausschließlich pejoratives Verständnis von *amor* wendet. In civ. 14,7 widerspricht er ausdrücklich denjenigen, die begrifflich bezüglich *caritas*, *amor* und *dilectio* unterscheiden wollen. Dies hat seine Ursache in der Berücksichtigung des biblischen Sprachgebrauchs, wo alle diese Begriffe für die Liebe Gottes verwendet werden können, daher also jeder positiv konnotiert werden kann bzw. muß. Mit Pétré u.a.²³ ist auch für DC von dem synonymen Gebrauch der Begriffe *amor* - *dilectio* - *caritas* auszugehen, wenn Augustin nicht selbst im Zusammenhang anderes deutlich macht²⁴.

Die vier Aspekte der christlichen Liebe, wie sie Augustin ausdifferenziert, nämlich Liebe zu Gott, zum Mitmenschen, zu sich selbst und zu seinem Körper (DC 1,23,22,45 *quattuor diligenda: supra nos, nos, iuxta nos, infra nos*, zu *infra nos* als *dilectio corporis sui* [sc. *hominis*] vgl. DC 1,24,24-28), sind bereits durch den paganen Wortgebrauch und die antike philosophische Tradition vorbereitet²⁵. Über die Liebe zu Gott vgl. Cic. part. 16,56 *nam aut caritate moventur homines, ut deorum, ut patriae, ut parentum, aut amore ut fratrum, ut coniugum, ...* (vgl. ib. 25,88); für die Liebe zu den Mitmenschen s. Cic. fin. 5,65 *caritas generis humani* (vgl. ib. 2,45); für die Liebe zu sich selbst (als Äquivalent zum natürlichen Selbsterhaltungstrieb der stoischen οἰκείωσις) s. Sen. benef. 5,9,1 *caritas sui* und für die Liebe zum Körper Sen. epist. 121,24; 14,1 *corporis nostri caritas*.²⁶

Die Definition der *caritas* bei Augustin lautet in DC 3,10,16,37 *caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque proximo propter deum*. Spezifisch augustinish ist hierbei die Hinzufügung des Aspektes *frui* sowie die Finalhierarchisierung der Liebesbeziehungen (s. auch Kapitel IV 5.1).

22 Obgleich auch in der Antike *caritas* und *amor* synonym koordiniert verwendet werden konnten (z.B. Cic. fam. 11,8,1), besonders in philosophischen Schriften, um den griechischen Terminus φιλία adäquat wiedergeben zu können, vgl. E. Fischer, *Amor und Eros*. Eine Untersuchung des Wortfeldes Liebe im Lateinischen und Griechischen, Hildesheim 1973, 43f., der als Quellenmaterial Literatur bis zum Ende des Augusteischen Zeitalters berücksichtigt. Der Unterschied zwischen *caritas* und *amor* ist dann nurmehr ein gradueller, nämlich *caritas* als "Wertschätzung", *amor* als "affektische Zuneigung", vgl. z.B. Cic. part. 25,88; de orat. 2,206 und auch Quint. inst. 6,2,12, der *amor* dem πάθος und *caritas* dem ἡθος zurechnet. Zu den Unterschieden dieser Einteilung im Verhältnis zu der Ciceros und bei Aristoteles vgl. A.D. Leemann u.a., *M. Tullius Cicero. De oratore libri III. Kommentar*, Bd 3, Heidelberg 1989, 128.

23 Z.B. Brechtken 48f. und zuletzt Dideberg, *Amor* 294. Die Wortstatistik ergibt, daß Augustin *caritas* häufiger gebraucht als die Begriffe *amor* und *dilectio* zusammen. Daher verwende ich hier immer *caritas* zur Bezeichnung des augustinishen Konzepts.

24 Der Versuch der Begriffsunterscheidung zwischen *amor*, *caritas* und *dilectio* bei Bourke 35f. ist daher nicht so ergiebig, vgl. auch Burnaby 115.

25 Vgl. Bolelli, *Caritas*, 117-141, hier 131.

26 Bei Seneca kann hier *amor* ebenfalls synonym zu *caritas* verwendet werden, z.B. benef. 4,17,2; weitere Stellen bei Bolelli 131 Anm. 1. In der griechischen Tradition findet sich die Selbstliebe als Telos bei Arist. EN 9,4, 1166 a 1-34.

5.3. Die ethischen Aspekte der *caritas* bei Augustin

In DC 1 ist das ethische Konzept *uti-frui* strukturbestimmend²⁷. Bereits in früheren Werken hatte Augustin sich mit diesem Begriffspaar auseinandergesetzt²⁸, ebenso mit der für die christliche Ethik seiner Meinung nach zentralen Vorstellung der *caritas*²⁹. Erst in DC 1 werden zum ersten Mal diese beiden Begriffs- und Gedankenstränge miteinander kombiniert und so die *caritas* mit der Eudaimoniefrage verbunden³⁰. Die definitorische 'Schaltstelle', welche die Verknüpfung leistet, ist in DC 1,4,4,8 zu finden: *uti* entspricht dem *referre ad id obtinendum, quod amandum sit*³¹, *frui* dagegen dem *amore inhaerere alicui rei propter se ipsam*.³²

Das Begriffspaar *uti propter aliud* und *frui propter se*, durch welches das gesamte menschliche *caritas*-Handeln nach Augustin vollständig kategorial erfaßt ist³³, gehört seit der Antike in den Bereich der Ethik, die bei Augustin, wie seit Platon und Aristoteles theoretisch gefordert, auf ein Telos außerhalb des Menschen ausgerichtet ist³⁴: Augustin präsentiert in DC 1 seine teleologische Eudaimonie-Ethik (s. dazu auch unten Kapitel IV 5.4). Nach einigen zu einseitigen Vorschlägen in der Forschung bezüglich der philosophischen Quelle, die für Augustins *Caritas*-Konzeption ausschlaggebend gewesen sei,³⁵ hebt die neuere Forschung die Verschmelzung von peripatetischem, stoischem und neuplatonischem Gedankengut bei Augustin hervor³⁶.

27 Vgl. Verheijen, Le premier livre 169-187.

28 Die lateinischen Textauszüge finden sich bei Bourke 59ff., vor DC 1 sind es in Gal. 5,49 (PL 35,2140), divers.quaest. 30 und 35.

29 Zuerst im Frühdialog *Soliloquia*, entstanden 386, wo das Liebesverhältnis des Menschen zu Gott hauptsächlich kognitiv akzentuiert ist und noch ganz der antiken Tradition verhaftet ist, s. Babcock 53. Vgl. auch Nygren 352. Pétré 355 bezeichnet *caritas* als die Abkürzung der gesamten christlichen Moral.

30 Vgl. Babcock 53 und Burnaby 105.

31 Das imperativische Gerundivum bezieht sich auf den christlichen Glauben oder die *regula fidei*, die als den höchsten Bezugspunkt der menschlichen Liebe den trinitarischen Gott nennt, was Augustin in DC 1,5,5,10ff. auch selbst ausführt; vgl. auch divers. quaest. 35 zu dem Thema *quid amandum sit* sowie epist. 167,3,11-4,15.

32 Vgl. fid.et symb. 9,19 (AD 393) *frui autem sapientia Dei nihil est aliud quam ei dilectione cohaerere* und Burnaby 109.

33 S. DC 1,34 *nam si neque fruitur neque utitur, non invenio, quemadmodum diligit*.

34 Vgl. Verheijen, Le premier livre 172f. Zuerst erkannt ist dies für Augustin bei Lorenz, *Fruitio Dei* bei Augustin, bes. 80. 89, und so auch Bochet 107.

35 Lorenz, *Herkunft passim* meint, daß Augustin aus Varro geschöpft habe, der die mittelplatonische Telosformel enthalten habe; dem stimmen P. Agaesse/Th. Koehler, *Fruitio Dei*, DSp 5, 1964, 1546-1569, hier 1547 und Haußleiter 540. 551 zu. Brechtken nennt keine bestimmte Quelle, sondern spricht 2. 11. 15 u.ö. nur allgemein davon, daß Augustins *appetitus*-Ethik mit der hellenistisch-römischen Anschauung übereinstimme. Holte 262ff. betont dagegen die stoischen Entsprechungen, ähnlich auch Bourke 31f., der stoischen Einfluß auf Augustin auch über das verlorene Werk *De philosophia* von Varro vermutet.

36 G. Pfligersdorffer, Zu den Grundlagen des augustinischen Begriffspaares 'uti-frui', WS N.F. 5, 1971, 195-224 (= in: ders., Kleine Schriften, Salzburg 1987, 101-131), hier bes. 200-209; O'Connor, *Philosophy of love*, bes. 1-29 (Types of Love Theories in Ancient Philosophy), und O. O'Donovan, *Usus and fruitio in Augustine*, *De Doctrina Christiana* 1,

Die übergeordnete Frage ist die nach dem *summum bonum*, und durch eine wie geartete praktische Lebensausrichtung man dorthin gelangen könne, vgl. auch Augustin selbst, civ. 11,25 ... *fine, ad quem cuncta quae agimus, referre debemus*. Augustin verbindet diese stoische Konzeption aber³⁷ mit platonischem Gedankengut: Das *summum bonum* ist Gott (conf. 10,1,1, vgl. mor. eccl. 9f.), wo er sich mit dem Bezug des menschlichen Lebenszieles auf eine Größe außerhalb seiner selbst explizit vom "selbstgenügsamen" stoischen *sapiens* abgrenzt³⁸. Eine neuplatonische Quelle ist z.B. Plot. 5,3,17³⁹: τοῦτο τὸ τέλος τᾶληθινὸν ψυχῇ, ἐφάψασθαι φωτὸς ἐκείνου (= Gott). Auch Augustin selbst führt *frui deo* als Telosformel der *Platonici* in civ. 8,8 an⁴⁰: *ipsum autem verum ac summum bonum Plato dicit Deum, unde vult esse philosophum amatorem Dei, ut, quoniam philosophia ad beatam vitam tendit, fruens deo sit beatus qui Deum amaverit*. Im Gegensatz zum aristotelischen und stoischen Selbstgenuß der eigenen moralischen Perfektion⁴¹ wird durch diese Verknüpfung mit dem Neuplatonismus das Begriffspaar in den transzendenten Bereich (*deus*) gehoben⁴². Stoisch-neuplatonisch beeinflusst ist auch die Unterordnung der gesamten Philosophie (also eben nicht nur der Ethik) unter das *summum bonum*, civ. 11,25: *propter obtinendam beatam vitam tripertita ... a philosophis inventa est disciplina ...*, was hier der ethischen Akzentuierung seiner Hermeneutik entspricht. Dabei verbindet Augustin (neu)platonische Vorstellungen vom *summum bonum* mit christlichen Elementen:

1. Die *fruitio Dei*, die bei Augustin mit *beatitudo* und *visio beatifica* gleichgesetzt wird, bedeutet keine Verschmelzung des Menschen mit Gott, also keine dauernde *unio mystica*, ähnlich wie z.B. bei Plotin⁴³. Durch den Begriff *fruitio* wird die Differenz Gott/Schöpfer - Mensch/Geschöpf betont. Diese Abkehr vom platonischen Leib-Seele-Dualismus hin zu einem an Pau-

JThS 33, 1982, 361-397, besonders 366-370 (gegen Lorenz, in Ergänzung Holtes). Vgl. auch Dideberg, Caritas. Prolégomènes 377 mit Anm. 62 u.63.

37 Wie allgemein für ihn und auch den Neuplatonismus charakteristisch. Er hat hier wohl nicht alle Synthesen selbst vorgenommen, sondern fand manche in den *Libri Platoniorum*. Die genuin christliche Ummünzung und letztliche Destruktion der antiken Lehre vom Eudaimoniestreben hat er aber selbst geleistet. Hier hat er keine patristischen Vorläufer, sondern befindet sich in unmittelbarer Auseinandersetzung mit der antiken Philosophietradition, vgl. Haußleiter 551-554, der 550 zusammenfaßt, daß *fruitio* bei Tertullian, Cyprian, Arnobius, Lactantius und Ambrosius nicht vorkommt; nur einmal findet es sich in neuplatonischem Kontext bei Marius Victorinus; dagegen ist *fruitio* bei Augustin sehr verbreitet.

38 Vgl. Burnaby 47f.

39 Vgl. Burnaby 34f. mit Anm.; weitere Belege für Platon und Plotin bei Holte 45-61.

40 S. Haußleiter 541f., daß ἀπολαύειν θεοῦ sich erst ab Plutarch findet.

41 Vgl. Holte 36-44, was z.B. auch in Cic. fin. 5,27,79 *virtus ad beate vivendum se ipsa contenta est* aufgegriffen wird. Auch Augustin selbst sieht darin ein Charakteristikum der heidnischen Ethik, civ. 19,3 *ars agenda vitae* (= die heidnische Ethik) ... *omnibus ... simul et se ipsa utitur eo fine, ut omnibus delectetur atque perfruatur*.

42 Vgl. Holte 202 und Canning, The Augustinian uti/frui-distinction 169.

43 Besonders in den bekannten Enneaden 4,8 und 6,9. Vgl. auch H. Boeder, Fruitio Dei, in: FS K. Büchner 1, Wiesbaden 1970, 14-20, hier 18.

lus orientierten ontologischen Status des Menschen findet sich ab *De vera religione*⁴⁴. Statt der seelischen Verschmelzung mit Gott steht bei Augustin die Vorstellung der (ebenfalls bereits neuplatonischen) Teilhabe an Gottes ewiger Herrlichkeit⁴⁵.

2. Die plotinische Theorie geht, ganz in antiker Tradition stehend, von einem menschenzentrierten Ansatz aus, während bei Augustin die Ethik theozentrisch ist⁴⁶.

3. Während im Platonismus die endgültigen Erfüllung des Eudaimoniestrebens für die Seele nach dem Tod des Körpers möglich ist, findet nach DC 1 das Erlangen des *summum bonum* außerhalb der Geschichte statt. Ab den *Quaestiones ad Simplicianum* (AD 396) kommt es bei Augustin zur Einführung dieses eschatologischen Denkens: Er beschreibt den (traditionellen) Aufstieg des Menschen zur Kontemplation Gottes bzw. der Wahrheit mit der Vorstellung von dem individuellen Leben als einer Reise hin zu dieser *contemplatio*, die aber in diesem Leben selbst nicht endgültig möglich ist (cons.evang. 4,20)⁴⁷.

Dies wird auch in DC 1 gut deutlich, da dort immer wieder das in *De civitate Dei* dann voll entfaltete peregrinatio-Konzept auftaucht⁴⁸: DC 1,4,4,8 *quomodo ergo, si essemus peregrini qui beate vivere nisi in patria non possemus, eaque peregrinatione utique miseri et miseriam finire cupientes in patriam redire vellemus, opus esset vel terrestribus vel marinis vehiculis quibus utendum esset ut ad patriam qua fruendum erat pervenire valeremus; quod si amoenitates itineris et ipsa gestatio vehiculorum nos delectaret, conversi ad fruendum his quibus uti debuimus nollemus cito viam finire et perversa suavitate implicati alienaremur a patria, cuius suavitas faceret beatos* und DC 1,35,39,85 *hoc ergo ut*

44 S. O'Connor, *Philosophy of love* 90: Dieser ontologische Status macht den Menschen als Person der Liebe würdig. Zentral ist vera relig. 49, wo die sieben spirituellen Lebensaltersphasen einbezogen werden, mit dem Resultat: *ut enim finis veteris hominis mors est, sic finis novi hominis vita aeterna*.

45 Z.B. trin. 14,4,6; 14,8,11 und c.Faust. 20,5. Zur Vorstellung von der Teilhabe s. G. Koch, *Augustins Lehre von der Teilhabe. Untersuchungen zur Bedeutung des participatio-Begriffs im Werke des Hl. Augustinus*, Diss. Freiburg i.Br. 1958 und F. Normann, *Teilhabe - ein Schlüsselwort der Vätertheologie*, Münster 1978, 264-294.

46 S. Burnaby 50. 159 und vgl. Kapitel IV 5.1.

47 Vgl. den guten Überblick hierzu bei O'Connor, *Philosophy of love* 99-109. Augustin betont grundsätzlich stärker als die griechische Tradition die Vergänglichkeit der Ekstase in dieser Welt, s. A. Louth, *The origins of the Christian mystical tradition. From Pläto to Denys*, Oxford 21992, 138.

48 S. dazu die gelungene Darstellung von E.A. Schmidt, *Zeit und Geschichte bei Augustin*, Heidelberg 1985, besonders 84-88, trotz des Einwandes bei Müller, *Geschichtsbeußtsein bei Augustinus* 137 Anm. 458 und 143-146, der 137. 242-245 und 325f. gut das oszillierende Moment der augustiniischen Geschichtsauffassung deutlich macht, das durch die Spannung des schon angebrochenen, aber noch nicht voll entfaltenen Reiches Gottes bestimmt ist. Die Vorstellung von unserer wahren πατρίς fand Augustin bei Plotin 1,6,8 (vgl. auch 1,8,6), wo die eschatologische Versparung aber fehlt; Plotin schöpft wohl aus stoischem Gedankengut, wie es z.B. Epiktet repräsentiert, s. A. Graeser, *Plotinus and the stoics. A preliminary study*, Leiden 1972, 82.

nossemus atque possemus (sc. diligere), facta est tota pro nostra salute per divinam providentiam dispensatio temporalis qua debemus uti, non quasi mansoria quadam dilectione et delectatione, sed transitoria potius tamquam viae, tamquam vehiculorum vel aliorum quorumlibet instrumentorum, aut si quid congruentius dici potest, ut ea quibus ferimur propter illud ad quod ferimur diligamus. Damit macht Augustin den instrumentellen Charakter der sich in der Zeit entfaltenden menschlichen Geschichte deutlich. Ihr Spannungsmoment liegt darin, daß der Mensch in ihr bereits unter Gottes Wahrheit und Autorität steht. Die geschichtliche Zeitspanne (*dispensatio temporalis*) hat also eine wenngleich begrenzte positive Funktion (*transitoria*), wobei der Fehler der alienatio vom Menschen vermieden werden muß, die "das Ignorieren unseres Unterwegsseins, das vermeintlich dauerhafte Einrichten im Hier und Jetzt"⁴⁹ (*mansoria*) bedeutet.

Das gesamte geschichtsphilosophische Konzept ist hier in nuce von Augustin unter das Begriffspaar *uti* (= *temporalia/dispensatio temporalis/diligere propter illud*) und *frui* (= *aeterna/patria*) subsumiert. Analoges gilt für sein Wissenschaftsverständnis, die *instrumenta* und *vehicula* aus den oben zitierten Stellen erinnern an die *machinae* Bibel, Sprachen, Wissen in DC 1,39,43,94. Doch zwischen Geschichts- und Wissenschaftsverständnis besteht bei Augustin nicht nur eine sozusagen beide parallelisierende Analogie, sondern sein Geschichtsverständnis beeinflusst auch kausal seine Vorstellungen von Bibel und Wissenschaft: Zum einen wird in der *dispensatio temporalis* die ewige *veritas* als *auctoritas* entfaltet, woraus Augustin auf die prinzipielle Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift schließt⁵⁰; ferner wird, da die *dispensatio temporalis* nach dem Willen Gottes auf die Wahrheit in Jesus Christus hingeordnet ist, das Alte Testament geistig ausgelegt⁵¹. Geschichtsauffassung und auslegender Umgang mit der Bibel hängen somit eng zusammen. Zum anderen folgt aus Augustins Geschichtstheologie sein relativistisches Wissenschaftsideal, da ihm die theologische Bedeutung von Wissenschaft nicht aus der Geschichte, sondern aus der Hl. Schrift als Maßstab zuwächst⁵². Umgekehrt folgt aus der *util/frui*-Dihärese der *caritas*, daß der temporale Bereich einen streng instrumentalten Wert erhält⁵³.

4. Das in dem Spannungsverhältnis des "schon - noch nicht" stehende Geschichtsverständnis Augustins hat eine strukturelle und inhaltliche Entsprechung in der Konzeption von *caritas* in DC 1. Wie besonders bereits Burnaby 92ff.

49 Müller, Geschichtsbewußtsein 137 mit Anm. 455.

50 S. dazu Strauss 45f. und Geerlings 187-189 zur "erzieherischen" Aufgabe der *dispensatio temporalis*.

51 Vgl. Aug. c.Adim. 2f. und Studer, Gratia 179.

52 Diesen wichtigen Zusammenhang erörtert H.R. Seeliger, Aberglaube, Wissenschaft und die Rolle der *historica narratio* in Augustins *De Doctrina christiana*, Wissenschaft und Weisheit 43, 1980, 148-155, etwas knapper die spanische Fassung in Augustinus 26, 1981, 227*-237*.

53 S. O'Connor, Philosophy of love 262.

und O'Connor, *Philosophy of love* 118ff.⁵⁴ hervorheben, enthält die *caritas*-Konzeption Augustins eine dynamische und eine statische Komponente. Die dynamische entspricht der antiken philosophischen Tradition:⁵⁵ In der Stoa war ὁρμή bzw. *appetitus* der Schlüsselbegriff ihrer Handlungstheorie⁵⁶. Soweit aus dem erhaltenen Material erkenntlich, kannte die Stoa die Verknüpfung der ὁρμή mit dem ἔρως: Posidon. frg. 369 Theiler διὰ δὲ τὴν πρὸς τὸ δαιμόνιον ὁρμὴν ἰσχυρὸς ἔρως πᾶσιν ἀνθρώποις ἐγγύθεν τιμᾶν καὶ θεραπεύειν τὸ θεῖον. Analog formuliert Plotin 3,5,4: οὗτος (sc. ὁ ἔρως) γὰρ ἂν εἴη καὶ ὁ ἐμποιῶν τὰς ἐπιθυμίας κατὰ φύσιν ἐκάστης τῆς ψυχῆς ὀριγνωμένης und dann ἔρως als ἐνέργεια ψυχῆς ἀγαθοῦ ὀριγνωμένης. Bei Augustin findet sich diese Komponente in verschiedener Akzen-

⁵⁴ Vgl. auch Canning, *Augustine on the identity* 237 mit Belegen, sowie O'Connor, *The uti/frui distinction in Augustine's ethics* 45-62, der 60 die Spannung zwischen diesen beiden Aspekten hervorhebt. Sie hat ihre Entsprechung in dem ontologischen Modell Augustins für das geschaffene Sein, das - im Gegensatz zum in sich geschlossenen göttlichen Sein - in der Spannung von dynamischem *existere* und statischem *requiescere* steht, vgl. *gen.ad litt.* 4,17,29 *magnum est enim nobis ab illo (sc. deo) exstitisse, sed magis erit in illo requievise*, und Lorenz, *Gnade und Erkenntnis bei Augustin*, 65f. Der augustinish-platonische Dualismus der Welt zerfällt nur dann nicht, wenn dynamisch durch den platonisch-biblischen "Enthusiasmus des Herzens" vermittelt wird, "was die Schematik des Denkens sehr bewußt unvermittelt lassen will", s. H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit* Bd. 2,1, Einsiedeln 1962, 125.

⁵⁵ S. dazu Brechtken *passim*, der aber zu einseitig nur diesen *appetitus*-Aspekt der *caritas*-Konzeption herausarbeitet und deshalb falsche systematische Kritik an Augustin übt. Er gibt 122 und 154 selbst zu, daß die Ansätze zu einem transzendierenden *caritas*-Verständnis bei Augustin die *appetitus*-Ethik sprengen. "Ansätze" oder "Vernachlässigung" (122) sind zu schwache Vokabeln, um dem von Augustin geleisteten, qualitativen Umschlag der Eudaimonie-Ethik gerecht zu werden. Hinzu kommt, daß Augustin selbst *frui* und *appetere* begrifflich voneinander scheidet, s. *trin.* 10,11 und *conf.* 2,4.

⁵⁶ S. zu dieser komplexen stoischen Konzeption B. Inwood, *Ethics and human action in early stoicism*, Oxford 1985, 45-66 sowie 243-249 zu platonisch-aristotelischen Vorstufen. Inwood übersetzt ὁρμή mit "impulse". In SVF 2,458 wird ὁρμή definiert als πρώτη ψυχῆς κίνησις (= augustinish *motus*), vgl. auch Cic. *off.* 1,101 *duplex est vis animorum atque natura: una pars in appetitu posita est, quae est ὁρμή graece, quae hominem huc et illuc rapit, altera in ratione, quae docet et explanat, quid faciendum fugiendumque sit*. Die Vorstellung gehört in den Bereich der stoischen Affektenlehre, wobei die Stoa, im Gegensatz zur aristotelischen Seelenkonzeption, die Vorstellung ablehnt, daß es in der Seele neben dem Logos auch ein Alogon gebe, aus dem die Triebe stammen; vgl. Sen. *ira* 1,8,3 *non enim, ut dixi, separatas ista (= Seele und Affekte) sedes suas diductasque habent, sed affectus et ratio in melius peiusque mutatio animi est*. S. dazu auch Pohlenz, *Die Stoa* 1, 88. 142ff. Im Anschluß an die Stoa und besonders die neuplatonische Tradition (Alex.Aphrod. de An. 78 ἡ γὰρ ὁρεξις ὁρμή ἐπὶ τι, ἥς τὸ μὲν ἐπιθυμία, τὸ δὲ θυμός, τὸ δὲ βούλησις [= augustinische *voluntas*]; Plot.-6,8,2,2) geht Augustin von einem Sitz dieses *motus animi* in der gesamten Seele aus, was er mit 1 Tim 1,5 (*tota anima*) verbindet. Auch dessen neutrale bzw. zum Guten oder Bösen ausrichtbare Komponente geht auf die Stoa zurück: Diog.Laert. 7,108 (= SVF 3,495) τῶν καθ' ὁρμὴν ἐνεργουμένων τὰ μὲν καθήκοντα ..., τὰ δὲ παρὰ τὸ καθήκον, τὰ δὲ οὔτε καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθήκον, vgl. Aug. *epist.* 155,4 *nec faciunt bonos vel malos mores nisi boni vel mali amores*, ähnlich *serm.* 313 A. Auch hier ist ὁρμή ein notwendiger Bestandteil jeglicher Handlung (Sen. *epist.* 113,1 *nihil agi sine impetu potest*), also ein Teil der Ethik. Während man die *motus*-Definition Augustins noch als ein relativ unselbständiges Ausschreiben antiker philosophischer Traditionen verstehen kann, bedeutet die Verbindung mit seiner *caritas*-Konzeption einen Umschlag.

tuierung. In DC 3,10,16,37 *caritatem voco motum animi*⁵⁷ *ad fruendum deo propter ipsum et se atque proximo propter deum* bindet er gleichzeitig in diese Definition das christliche doppelte Liebesgebot ein, das gemäß seiner Finalisierung paraphrasiert wird. Analog kann *caritas* in dieser Bedeutung daher mit *voluntas* gleichgesetzt werden, z.B. in trin. 15,38.41 *caritas* als *valentior voluntas*, d.h. die Ausrichtung auf das Gute. Damit einher geht, daß die Gerichtetheit der Liebe intentional und bewußt geschieht: Der Mensch weiß, was er liebt, vgl. z.B. conf. 10,6 und unten Kapitel IV 5.4. Im Gegensatz zu seinen griechisch-römischen Vorgängern basiert die moralische Vollendung bei Augustin auf dem Willen⁵⁸.

Der *desiderium*-Aspekt der *caritas* wird natürlich für das Diesseits betont⁵⁹. Dagegen wird im Jenseits die *caritas*, gleichgesetzt mit der *fruitio Dei*, eine ewige, "statische" sein⁶⁰: Zentral hierzu DC 1,38,42,91f. und z.B. civ. 14,9 (im Himmel ist die unveränderliche Liebe Gottes erreicht). Oft macht Augustin diese Ambivalenz der *caritas* deutlich⁶¹, z.B. in divers. quaest. 35 passim, besonders 35,1 *et ideo non amandum est quod amanti et fruendi auferri potest*, oder conf. 4,1,1 (Betonung des dies- und jenseitigen Aspektes

57 Eine ähnliche Definition findet sich in divers. quaest. 35,1 *amor motus quidam ... ad aliquid*; vgl. auch Aug. epist. 155,4 *imus non ambulando, sed amando* und Augustins Erklärung in in evang. Ioh. 26,4 zu Verg. ecl. 2,65 *trahit sua quemque voluptas*, daß der Mensch sich zu Christus hingezogen fühlt; weitere Belege bei Burnaby 92ff. Dies wird auch in den metaphorischen Umschreibungen Augustins für *caritas* deutlich, die alle den dynamischen Aspekt enthalten, besonders - in neuplatonischer Tradition - *amor/caritas* als *pondus*, s. Bochet 105f. (die Metapher kommt ursprünglich aus der griechischen Physik) und D.M. O'Brien, "Pondus meum, amor meus". St. Augustin et Jamblique, RHR 198, 1981, 423-428; andere Bilder dieser Graviditätsmetaphorik finden sich aufgeführt bei Dideberg, Amor 297-300. Vgl. auch A. di Giovanni, La dialettica dell' amore ..., Rom 1965, 21ff. mit weiteren Belegen für *amor* als *appetitus* bzw. *motus* bei Augustin. Vor Augustin ist dies bei den Kirchenvätern sehr selten, mir sind nur zwei Stellen bekannt: Zeno 1,36 *nonne videmus omne animantium genus congregatione concordia testari caritatem atque ita omnis motus quasi uno sensu magistra dilectione converti, ut quivis intelligat hoc fieri non posse sine naturalis amicitiae disciplina?* und Ambros. in Luc. 7 *concupiscentia quoque rerum malarum et quidam motus fervidior cupiditatis dei verbo in appetitum transfunditur divinae caritatis et amoris*. Hier fehlt aber die systematische Weiterentwicklung Augustins. Am ähnlichsten ist Greg. Nyss. anim. et resurr. p. 349sq. D., wo die Liebe als oberstes biblisches Gebot und die Liebe zu Gott als höchstes menschliches Ziel genannt werden in Verbindung mit der Definition τούτο γὰρ ἔστιν ἡ ἀγάπη, ἡ πρὸς τὸ καταθύμιον ἐνδιάθετος σχέσις.

58 Bezeichnet als *intentio*, *voluntas*, *amor*, *caritas*, s. dazu A. Dihle, The theory of will in classical Antiquity, Berkeley u.a. 1982, 233f. Die *cognitio* allein genügt Augustin dazu nicht, sie vermag höchstens - wiederum instrumental - als reflektierendes Korrektiv zu fungieren (wie in der Hermeneutik auch, s. DC 2, 11.13.16.29; 3,1.29). Auch in DC 4,55 betont Augustin, daß die Menschen oft, obgleich sie das Rechte erkannt haben, es doch nicht ohne weiteres tun, was höhere Anforderungen an den Redner stellt. Der sokratisch-platonische Satz "Das rechte Erkennen heißt auch das Rechte tun" wird damit empirisch und pragmatisch unterminiert (vgl. dazu unten Kapitel IV 8).

59 Belege bei Burnaby 97.

60 Interessant dazu die Vorstufe in soliloq. 1,12, wo ebenfalls ausgeführt wird, daß die Liebe nicht aufgezehrt wird, sondern mit der Schau wächst. Hier fehlt noch der transzendent-eschatologische Aspekt.

61 S. O'Connor, Philosophy of love 160f. und bereits Lorenz, Fruitio 129f.

der *fruitio Dei*)⁶². Seine theologische Begründung hat das statische Konzept in der christlich-theologischen Ineinssetzung von Gott und Liebe nach 1 Io 4,8.16.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die augustinische *caritas*-Konzeption auf gedankliche Strukturen der antiken Philosophie zurückgreift, diese aber mit Elementen der christlichen, besonders auch der eigenen Theologie Augustins so verbunden wird, daß das ursprüngliche Konzept der Ausrichtung menschlichen Handelns auf ein in diesem Leben erlangbares, Eudaimonie bietendes *summum bonum* zerstört wird. Veränderungsmächtige Hauptpunkte sind die geänderte Anthropologie, die theozentrische Umorientierung der Ethik, die eschatologische Verlagerung des *summum bonum* sowie die Ambivalenz der *caritas* als Weg/*motus*/dynamisches Streben und als Ziel/*summum bonum*/statisches Endziel Gott.

Durch die Verknüpfung des *caritas*-Gedankens mit dem Begriffspaar *uti-frui* erreicht Augustin eine (eschatologische) Finalisierung oder Teleologisierung allen menschlichen Handelns, das auf ein außerweltliches Ziel ausgerichtet ist. Es besteht ein unüberbrückbarer qualitativer Unterschied zwischen der *uti*-Liebe und der *frui*-Liebe, die in dem ebenfalls unüberbrückbaren Dualismus Schöpfer-Geschöpf begründet ist. Dieser wirkt sich auch auf die solchermaßen hierarchische Ausdeutung des doppelten Liebesgebotes von Mt 22,37-40 aus⁶³. Trotz der - in der Forschung vielfältig kritisierten⁶⁴ - qua-

⁶² Vgl. auch trin. 15,26,47 *eo fine requiescens, ut qui fuerat appetitus quaerentis, sit amor fruientis*.

⁶³ Vgl. Dideberg, Caritas 734-740 und O'Donovan 375.

⁶⁴ Dies macht einen großen Teil der Forschungsanstrengungen aus. Besonders kritisch im Anschluß an Kant und Jaspers ist H. Arendt, Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation, Berlin 1929, die der Theorie Augustins den Vorwurf der unethischen "Benutzung" des Mitmenschen um des eigenen Seelenheiles willen macht. Nygren wirft Augustin vor, die selbstlose christliche Agape der Bevorzugung des hellenischen Eros geopfert zu haben. Auch bei O'Connor, Philosophy 117 findet sich noch die Feststellung des Paradoxons des augustinischen *caritas*-Konzeptes (unsere moralischen Handlungen an anderen dienen auch uns, da wir den Lohn Gottes dafür erwarten). Insbesondere die verdienstvollen Arbeiten von Burnaby 106. 161, O'Connor, Uti/frui 57-59 sowie Canning 1986, 65ff. und 1987, 216ff. haben geholfen, dieses einseitige Bild zu korrigieren. Hier sei nur soviel vermerkt: Augustin geht es in DC 1 um eine systematisch geschlossene Einbindung aller *caritas*-Phänomene in das Kategorienpaar *uti/frui*. Die dogmatisch fundierte Teleologie muß im System durchgehalten werden. Auch die selbstlose Nächstenliebe darf nicht Selbstzweck sein, sonst schwänge sich der Mensch entweder zu Gott empor, oder er würde einen Nächsten an Gottes Stelle setzen. Dennoch bestehen zwischen Gottes- und Nächstenliebe enge Beziehungen, die Augustin an 'freieren' Stellen, wo er nicht unter dem Systemzwang steht, auch äußert und die dem System auch nicht zuwiderlaufen, obgleich Augustin ab mor.eccl. 1 den Primat der Gottesliebe vor der Nächstenliebe betont. Denn bei Gottes- und Nächstenliebe handelt es sich um dieselbe Liebe: trin. 8, besonders 8,12 *ista contextio* (sc. 1 Io 4,7f.) *satis aperteque declarat eandem ipsam fraternam dilectionem ... non solum ex deo sed etiam deum esse tanta auctoritate praedicari, ... nec fieri potest ut eandem dilectionem non praecipue diligamus qua fratrem diligamus* und in epist.löh. 10,3 (PL 35,2055f., hier 2056) *non potest ergo separari dilectio* (Gottesliebe schließt Nächstenliebe mit ein), s. Dideberg, Premier livre 137ff. Die Liebe eines Menschen zu Gott kann in der Nächstenliebe ihren Anfang nehmen (z.B. mor.eccl. 1,26,48 und Dideberg, Caritas 735).

litativen Unterordnung der Nächstenliebe unter die Gottesliebe⁶⁵ bewirkt die konsequente Akzeptanz des doppelten Liebesgebotes eine ansatzweise auch neuplatonische⁶⁶ Änderung: die soziale Ausgestaltung der *caritas*, und zwar nicht nur innerweltlich,⁶⁷ sondern auch jenseitig, was er besonders in civ. 19 entfaltet⁶⁸. Auch diese *communio* ist also eine diesseitige Größe, die das Ende der Zeiten überdauern wird und bereits im Jetzt - bruchstückhaft - jenseitige Erfahrungsmomente enthalten kann⁶⁹. Diese erstrecken sich auf alle menschlichen Bereiche, so auch auf den der Kommunikation und der Erkenntnisvermittlung, zwei zentralen Aspekten der augustinischen Hermeneutik.

5.4. Die hermeneutische Valenz der *caritas* (auch außerhalb von DC)

Der nicht unbeträchtlichen Menge an Arbeiten⁷⁰ zu Augustins *caritas*-Konzeption ist gemeinsam (was überhaupt für den Umgang mit DC typisch ist), daß sie die Erörterungen zu *caritas* bzw. *uti/frui* aus DC 1 isoliert betrachten und aus dem Zusammenhang des Werkes lösen. Da in DC 1 die ausführlichste

bzw. Nächstenliebe kann als Ausfluß oder Ausweis einer zuvor erfahrenen Gottesliebe verstanden werden, z.B. mor.eccl. 1,26,49; in epist.Ioh. 9,10 und auch DC 1,29 der Vergleich aus dem Theaterbereich, daß so, wie jemand, der von einem Schauspieler begeistert ist, auch andere zu dieser Begeisterung bringen will, ebenso der Christ auch andere zu seiner Gottesliebe bringen möchte. So entspricht auch die Selbstliebe einem natürlichen Streben nach Gott, s. Canning 1984, 153. 159. Augustin gibt bereits in DC 1,37 für *uti proximo* die synonyme Paraphrase *frui in Deo*, womit er die Härte der ersteren Formulierung erkennt und zu mildern versucht; in späteren Schriften kommt die 'harte' Wendung *uti proximo* nicht mehr vor, s. O'Donovan, Usus 389f., außer in serm. 65 A (AD 397/398; ed. R. Etaix, RBen 86, 1976, 38-48). Auch aus den ausführlichen Bemerkungen in DC 1,29,30,63f. wird deutlich, daß *uti proximo* nicht utilitaristisch sondern sozial gemeint ist.

⁶⁵ Dagegen ging Orig. comm.in Cant. 3 nur von einem quantitativen *ordo amoris* aus (man muß Gott mehr lieben als den Mitmenschen). Auch in seiner Christologie bewertet Augustin den Gott in Jesus Christus stärker als den Menschen, was ihm den Vorwurf einer theozentrierten Christologie einbrachte, s. Geerlings 103 (latenter Monophysitismus). Auch seine Gnadenlehre ist theozentrisch, s. Studer, Gratia 281-287.

⁶⁶ Gegen O'Connor, Philosophy 109, der dem Neuplatonismus jede soziale Komponente abspricht. Auch hier ist eine Wendung im augustinischen Denken zu konstatieren: Während der ideale Weise des frühen Augustin trotz der sozialen Komponente ein isolierter Apatheia-Stoiker bleibt (O'Connor, Philosophy 74), wird der sozio-historische Kontext für Augustin ab den *Quaestiones ad Simplicianum* (AD 396) wichtiger, was auch in DC 1 und noch stärker in *De Trinitate* zutage tritt (O'Connor, Philosophy 115. 183); vgl. auch civ. 15,3 *caritas* als *vis unitiva* unter den Gerechten, und Burnaby 306.

⁶⁷ Vgl. mor.eccl. 1,33,73 *caritas* als Maßstab des Zusammenlebens.

⁶⁸ Vgl. dazu besonders die Studie von H.-I. Marrou, *Le dogme de la résurrection*, REAug 12, 1966, 111-136.

⁶⁹ Deshalb geht diese augustinische Konzeption über die stoische Vorstellung der kosmopolitischen Koinonie hinaus, gegen O'Connor, Philosophy 254.

⁷⁰ Man vgl. den jüngsten Forschungsüberblick bei D. Dideberg, *Caritas*, Augustinus-Lexikon 1, 1992, 730-743, hier 741-743, den ich ergänze um V. Bourke, *Joy in Augustine's ethics*, Villanova 1979; ders., *Augustine's love of wisdom*, West Lafayette/Indiana 1992; W.S. Babcock, *Cupiditas and caritas: the early Augustine on love and human fulfillment*, in: ders. (Hg.), *The ethics of St. Augustine*, Atlanta 1991, 39-66; G. Beschinn, *S. Agostino. Il significato dell' amore*, Rom 1983; W. O'Connor, *Augustine's philosophy of love*, Diss. (microfilm) New York 1982.

und einzige systematische Erörterung zu diesem Thema bei Augustin geboten wird, benutzt man DC 1 dankbar als ergiebigen 'Steinbruch' zur Klärung bzw. Darstellung der augustinischen *caritas*-Theorie, die für seine Morallehre zentral ist. Auch wenn dieses Vorgehen methodisch durchaus akzeptabel ist, muß für die Erhellung des Gesamtverständnisses von DC hier nun der Frage nachgegangen werden, warum Augustin im Rahmen seiner Hermeneutik dieser Thematik soviel Raum zugesteht. Die Fragestellung geht also in die entgegengesetzte Richtung zu derjenigen der bisherigen Forschung.

Wie in den vorigen Abschnitten erörtert, präsentiert Augustin in DC 1 seine teleologische Eudaimonie-Ethik. Er tut dies aber nicht in einem eigens dafür angelegten praktischen (etwa: *De officiis christianis*)⁷¹ oder theoretischen (etwa: *De finibus christianis/De fine christiano*) Ethikhandbuch, sondern im Rahmen seiner Abhandlung über die *tractatio scripturarum*. Die Ethik ist nach dem Willen Augustins also die Teleologie der Hermeneutik⁷², d.h. der Ausleger muß auf sie hingerichtet auslegen und das Auslegungsergebnis muß mit ihr übereinstimmen. Anders formuliert: Die *caritas*-Ethik Augustins bildet den hermeneutischen Normenhorizont für die *tractatio scripturarum*, d.h. sie ist sowohl deren Ziel als auch deren Voraussetzung.

Daß für Augustin die *caritas* als Auslegungsergebnis bzw. Maßstab der Auslegung dienen soll, wird in DC 1,35,39,84 (*caritas* als *plenitudo* und *finis* der Bibel)⁷³ deutlich, stärker noch DC 1,36,40,86 (wer mit seiner Auslegung nicht zur *aedificatio* der *gemina caritas* beiträgt, hat die Bibel noch nicht verstanden). Dies wiederholt er z.B. in conf. 13,24,36 (Zusammenhang ist die Spannung zwischen einfachem Inhalt und dessen vielfältiger sprachlicher Einkleidung in der Bibel) *ecce simplex dilectio dei et proximi, quam multiplicibus sacramentis et innumerabilibus linguis et in unaquaque lingua innumerabilibus locutionum modis corporaliter enuntiatur*.⁷⁴ In DC 3,10,14,33f. benennt Augustin als Scheidekriterium, ob eine Bibelstelle wörtlich oder figürlich ausgedrückt und somit entsprechend auszulegen sei, das doppelte Liebesgebot: *Demonstrandus est igitur prius modus inveniendae locutionis* (vgl. DC 1,1,1,1 *modus inveniendi!*), *proprie an figurata sit. Et iste omnino modus est, ut quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem (= Ethik) neque ad fidei veritatem (= Erkenntnis, mit der Liebe verbunden) proprie referri potest,*

71 Man vgl. Ambrosius' *De officiis ministrorum* im Anschluß an Ciceros *De officiis*.

72 Dies sieht als einziger Verheijen, Premier livre 184, der 184-187 die zentrale Passage DC 1,35,39,84ff. paraphrasiert.

73 In der exegetischen Praxis Augustins schlägt sich dies ebenfalls nieder: So will er in serm. 14 Mai (entstanden AD 399) zeigen, daß das ganze Evangelium als Liebe erklärt werden kann. Ähnlich betont er in in epist. Ioh. 10,7 (PL 35, 2059), daß sich der ganze Erste Johannesbrief mit dem doppelten Liebesgebot beschäftigt. Vgl. dazu Dideberg, St. Augustin et la première épître de St. Jean 63f.

74 S. dazu G. Harpham, The fertile word: Augustine's ascetics of interpretation, Criticism 28, 1986, 237-254, der in seine Darstellung auch neuzeitliche Theorien einfließen läßt. Die Anfänge von Buch 10 und 11 der *Confessiones* mit ihren meditativen Reflexionen zur *caritas* lassen sich als eine konsequente Fortsetzung des Ansatzes in DC beschreiben, wozu vgl. Herzog, Non in sua voce 238ff.

figuratum esse cognoscas. (34) Morum honestas ad diligendum deum et proximum, fidei veritas ad cognoscendum deum et proximum pertinet. Spes autem sua cuique est in conscientia propria, quemadmodum se sentit ad dilectionem dei et proximi cognitionemque proficere. De quibus omnibus primo libro dictum est. In serm. 350,2 (AD 425/430) formuliert er bündig: in eo quod in scripturis intelligis, caritas patet; in eo quod non intelligis, caritas latet.⁷⁵

Im folgenden sollen nun die neben DC auch aus anderen Werken Augustins gewonnenen Gesichtspunkte dieser Ethik auf ihre hermeneutische Konvergenz oder Adaptierfähigkeit hin untersucht werden. Dabei soll deutlich werden, daß in Augustins Theologie ein enger Zusammenhang zwischen Ethik und intellektueller Betätigung besteht, was auch in DC erkennbar ist, wo die *caritas*-Ethik das Ziel seiner Hermeneutik darstellt. Nur unter Berücksichtigung dieses umfassenderen augustiniischen Grundanliegens kann das Gesamtkonzept von DC angemessen erfaßt werden und wird die vielfach in der Forschung verkannte oder angezweifelte⁷⁶ einheitliche Linie und Anlage der augustiniischen Hermeneutik sichtbar.

Die für die Hermeneutik ausnutzbaren Charakteristika der *caritas* sind im einzelnen:

1. Die Definition der Liebe als *motus, appetitus* und ähnliches macht sie zu einer dynamischen oder auch relationalen⁷⁷ Größe. Dies entspricht der Charakterisierung der *caritas* als eines 'referre ad', s. z.B. DC 1,4,4,8 *uti als referre ad id obtinendum, quod amandum sit; trin. 9,8 (13) ... sed si ad creatorem refertur ille amor, non iam cupiditas, sed caritas erit.*⁷⁸ Das an der Beschaffenheit der Objekte orientierte appetitus-Prinzip führt nicht nur zu einem *ordo amoris* der ontologischen Hierarchisierung, sondern auch der historischen Finalisierung.⁷⁹ Dieser doppelte Verweischarakter der *caritas* findet sich auch in der ihr von Augustin einverwobenen Finalisierung der einzelnen Liebeszuwendungen (*dilectio/caritas ordinata, ordo amoris*). In *trin. 14,27,23* wird gefordert, daß die Liebe sich weg von den *visibilia/carnalia* hin zu den *invisibilia/spiritualia*⁸⁰ wendet. Eben dies sollen auch die *signa* der Bibel

⁷⁵ Dazu knapp mit weiteren Parallelen und Literatur Dideberg, *Prolégomènes* 374f. mit Anm. 33 sowie Mayer, *Zeichen* 2, 294-298.

⁷⁶ Vgl. z.B. E.F.K. Rosenmüller, *Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese*, Bd 4, Göttingen 1800, 24f., wo DC als "keine vollständige und zusammenhängende Anleitung" bezeichnet wird, und Schindler, *Wort und Analogie* 84: "In *De Doctrina Christiana* fehlt eine zentrale hermeneutische Richtlinie."

⁷⁷ Vgl. Bochet 103 über die Aufgabe von *amor/voluntas*: "établir une relation."

⁷⁸ Vgl. Brechtken 119-124 mit weiteren Belegen, die außer *divers. quaest. 30* alle aus DC stammen, wo dieser Aspekt besonders bezüglich der *uti*-Handlungen betont wird. Ethisch gesehen werden die *uti*-Handlungen dadurch moralisch, daß ihnen die *fruitio dei* als absolute Norm vorgegeben wird, s. Lorenz, *Fruitio* 81; Holte 203; Canning 1983, 170.

⁷⁹ Vgl. J. Brechtken, *Fruitio und Agape. Der Liebesgedanke bei Augustin*, *Theologie und Glaube* 59, 1969, 446-463, hier 457 und O'Donovan, *Usus* 383ff.

⁸⁰ Dies ist auch die Aufgabe der *artes liberales* (*ord. 2,12ff.*), der *eloquentia quaedam doctrinae salutaris* (*epist. 55,7,13*) sowie des Exegeten (*in psalm. 9,2*). C.P. Mayer, *Prinzipien der Hermeneutik Augustins und daraus sich ergebende Probleme*, *Forum Katholische*

leisten: DC 3,5,9,21 *supra creaturam corpoream oculum mentis ad hauriendum aeternum lumen levare*. Definitionen des Zeichenbegriffs sind z.B. Aug. dialect. 5 *quod seipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit*; DC 2,1,1,1 *signum est enim res praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*⁸¹; DC 3,6,10,22 *nescientes quo referrentur* (sc. *signa*), wo der Ausdruck *referre ad* im folgenden öfter verwendet wird, besonders 3,9,13,30 (im Zusammenhang geht es um die Unterscheidung von *verba/signa* und *res*) *non hoc veneratur* (sc. *tractator scripturarum*) *quod videtur et transit*⁸², *sed illud potius, quo talia cuncta referenda sunt*. Dieses von Augustin geforderte hermeneutische Verhalten des Bibelauslegers erinnert an sein peregrinatio-Konzept, wo der Pilger diese Welt nur als Durchgangstation benutzen soll bzw. darf.

Der Verweischarakter der (Wort-)Zeichen ist ihre einzige, ihr Wesen zur Gänze ausmachende Funktion: DC 1,2,2,5 *sunt alia signa quorum omnis usus in significando est, sicuti sunt verba. Nemo enim utitur verbis nisi aliquid significandi gratia*; in gleichem Sinne mag. 2,3, u.a. Ähnlich ist die Relationalität wesenskonstitutiv für die *caritas*: trin. 8,12 *caritas enim non est, quae nihil diligit*; vgl. auch divers. quaest. 35,1 *nihil enim aliud est amare, quam propter se ipsam rem aliquam appetere*.

Die *caritas* selbst unterscheidet sich aber in zweierlei Hinsicht strukturell und ontologisch vom *signum*: Zum einen ist die *gemina caritas* selbst der notwendige Referenzrahmen⁸³ für die *signa* (also deren Normenhorizont, s.o.), während die *signa* nie für sich selbst den Bezugsrahmen bilden könnten. Zum anderen enthält *caritas* nicht nur den Verweischarakter oder die 'Für-Relation'⁸⁴, sondern ist auch selbst das Ziel (s. wiederum oben). Daher kann sie auch der Referenzrahmen für die *signa* sein. Während diese aber unter dem eschatologischen Vorbehalt stehen⁸⁵, besitzt die *caritas* eine immanente und eine transzendente Qualität. Neben der dadurch geleisteten transzendenten Verankerung bzw. Ausrichtung der *signa* für den Christen bedeutet *caritas*

Theologie 1, 1985, 197-211 bezeichnet das *referre ad* als das Grundanliegen der augustini-schen Hermeneutik. Auch der (Autoritäts)Glaube ist ein Schritt vom Sichtbaren zum Unsichtbaren (in evang. Ioh. 79,1), vgl. Lorenz, Wissenschaftslehre 248. Der Gedanke kommt von Origenes und Ambrosius, s. M.G. Mara, L'interpretazione ambrosiana di Rom 1,20. Invisibilia per ea quae sunt visibilia demonstrantur, in: A.A.V.V., Paradoxos Politeia, Mailand 1980, 419-435.

81 Mayer, Zeichen 2,98 und 103 gebraucht den Terminus *referre* zur Benennung des Charakteristikums der *signa*.

82 In diesem Quod-Satz ist die Verbindung von platonischer Ontologie und christlicher *peregrinatio*-Konzeption ersichtlich.

83 Betont wird dies z.B. in Aug. epist. 55,21,38f. (CSEL 34,2, 212f), s. auch Mayer, Zeichen 2, 98 Anm. 9: "Dieses *referre ad* wird bei Augustin gerade in seiner antimanichäischen Polemik zum Zauberwort der Schriftauslegung."

84 Brechtken 1969 (Anm. 77), 457.

85 Mayer, Zeichen 2, 94. 97 u.ö. betont die ontologische Untergeordnetheit der Zeichen. Hinzu kommt aber auch die historische bzw. geschichtstheologische Dimension im Sinne Augustins.

sowohl für die Ethik wie auch für die Hermeneutik eine kontinuierliche ontologische und historische Größe, die das jenseitige 'Noch nicht' bereits im Diesseits (bruchstückhaft) präsentiert. Die Bibelauslegung ist somit ein Weg zu Gott, der in die *caritas* eingebettet sein muß und in sie mündet, analog zu der *ego-sum*-Bestimmung aus Io 14,6 *ego sum via, veritas et vita*, was Augustin DC 1,34,38,82 paraphrasiert: *hoc est 'per me venit, ad me pervenit, in me permanet'*. Die Hermeneutik ist damit in die Finalisierungshierarchie der Ethik eingebunden, der Ethik, die ihrerseits die Dimensionen der Auslegung bestimmt. In epist. 55,39 (CSEL 34,2,313) formuliert Augustin dies in hermeneutischem Kontext sehr deutlich: *sic itaque adhibeatur scientia tamquam machina* (vgl. DC 1,39,43,93f.) *quaedam, per quam structura caritatis adsurgat, quae manet in aeternum, etiam cum scientia destruetur, quae ad finem caritatis adhibita multum est utilis, per se autem ipsa sine tali fine non modo superflua sed etiam perniciose probata est*. Dazu paßt auch, daß in DC 2,9-12 in dem siebenstufigen Weg zu Gott die Bibelauslegung bereits auf der dritten Stufe lokalisiert wird, während die ebenfalls dort angesiedelte *caritas* sich bis zur siebten Stufe durchzieht.

2. Dieser enge Zusammenhang zwischen Ethik und Hermeneutik bei Augustin wird noch besser verständlich, wenn man sieht, daß in seinen Schriften der ethische Gesichtspunkt des *uti*, also die Doktrin der Instrumentalität, zuerst in linguistischem Kontext auftaucht, nämlich in mag. 9,26 ... *vides profecto quanto verba minoris habenda sint quam id propter quod utimur verbis, cum ipse usus verborum iam sit verbis anteposendus; verba enim sunt, ut his utamur, utimur autem his ad docendum*.

In trin. 10,1,2 beschreibt Augustin *amare* als die Sehnsucht, die Zeichen zu verstehen, d.h. das zu erkennen, worauf sie sich beziehen (= *finis*). Denn aufgrund dessen, was man bereits weiß, will man auch die Zeichen verstehen, die man noch nicht kennt⁸⁶: *ita etiam signum si quis audiat incognitum veluti verbi alicuius sonum quo quid significetur ignorat, cupit scire quidnam sit ... movitque sciendi cupiditatem cuius rei signum sit? ... Hoc ergo qui ardenti cura quaerit ut noverit ... num potest dici esse sine amore?* Der Mensch liebt aber nicht die Zeichen, sondern: ... *quid ergo amat nisi quia novit atque intuetur in rationibus rerum, quae sit pulchritudo doctrinae qua continentur notitiae signorum omnium*. Hier ist der enge Zusammenhang zwischen *signa* und *caritas* wieder sehr deutlich.

3. Des weiteren wird von Augustinus immer wieder betont, daß die den Menschen innewohnende Liebe nicht blind sei, sondern eine wissende, d.h. das Phänomen *caritas* gehört auch in den kognitiven (bzw. kognitionspsychologi-

⁸⁶ Vgl. c.Faust. 12,37 (CSEL 25,364), wo man unbekannte Schriftzeichen doch als Zeichen versteht, die eine sinnvolle, enträtselbare Aussage enthalten. Den Schritt von bekannten zu unbekannten Zeichen hatte Augustin als hermeneutisches Grundprinzip im Umgang mit der Bibel formuliert (DC 2,8.14): Man soll sich von den einfacheren, klar verständlichen Bibelstellen hin zu den dunkleren bewegen und letztere mit Hilfe der ersteren zu verstehen suchen.

schen) Bereich⁸⁷: conf. 10,6 *non dubia, sed certa conscientia, domine, amo te*, trin. 10,1,2 *certe enim amari aliquid nisi notum non potest*; trin. 9,15 *verbum est ... cum amore notitia*. Daß die (strebende) Liebe einen intellektuellen Aspekt hat, geht letztlich auf Platons *Symposium* zurück, der als die Eltern des Eros neben Penia (Armut) den Poros (Findigkeit) benennt. Deutlicher wird dies noch bei Plotin 3,5,7: ἐπεὶ καὶ τὸ εὐμήχανον αὐτῷ (sc. ἔρωτι) διὰ τὴν ἔνδειαν, τὸ δὲ ποριστικὸν διὰ τὴν τοῦ λόγου φύσιν. Seit den *Soliloquia* (besonders 1,13) und *divers.quaest.* 35 akzentuiert Augustin den menschlichen *amor Dei* kognitiv⁸⁸. Dahinter steht die augustinische Überlegung, daß man gar nicht lieben kann, was man nicht (wenigstens teilweise) bereits kennt: trin. 9,12; 10,1,2, vgl. conf. 10,20,29 *neque amaremus eam* (sc. *vitam beatam/deum verum*), *nisi nossemus*.

In mag. 10,33 führt Augustin aus, daß die Relevanz der Zeichen stets schon die Kenntnis des von ihnen Bezeichneten voraussetzt:⁸⁹ *magis signum re cognita quam signo dato ipsa res discitur*. In in evang.Ioh. 96,4 wird betont, daß die Liebe das Erkennen steigert (vgl. trin. 8,13; 10,1ff.). Es handelt sich auf niedrigerer Ebene also um eine Wechselwirkung⁹⁰ der beiden Größen. Letztlich ist aber die Liebe der umfassendere Begriff: Da man kein Gut ganz kennt, wenn man es nicht liebt (trin. 10,1,2), ist *noscere* nur die Art und Weise, wie die Liebe das Ewige besitzt. Nach Augustin ist die Liebe als intentionale Willensausrichtung die Voraussetzung für Erkenntnis⁹¹. Die Liebe hat ihren Sitz in der ganzen Seele, im Gegensatz zur *mens*, die nur einen Teil der Seele darstellt⁹²: *divers.quaest.* 35,2 *neque ut sola mens potest cognoscere, ita et amare sola potest*. Die *caritas* ist keine emotionale Größe im Sinne von Irrationalität, sondern als der *appetitus*, der sich in allen Seelenteilen findet, muß sie mit der *ratio*⁹³ übereinstimmen, um *tranquillitas* und die *contemplatio aeterni* zu gewährleisten; vgl. die visionäre Synthese in *civ.* 22,30 für das Eschaton: *rationales mentes in tanti artificis laudem rationabilis pulchritudinis delectatione succendent*.

87 Aug. conf. 10,40,65 wird dabei die Funktion der *memoria* und die Hilfe Gottes für diese Erkenntnis hervorgehoben, ebenso conf. 10,21,31 und 10,23,33 *nec amarent, nisi esset aliqua notitia eius* (sc. *veritatis*) *in memoria eorum*; vgl. den Kommentar ad loc. von V. Bourke, Augustine's love of wisdom, West Lafayette/Indiana 1992, 184f.

88 S. Babcock, Cupiditas 50ff.

89 S. Mayer, Zeichen 1, 240f.

90 Lorenz, Fruitio 103; weitergehend Babcock, Cupiditas 30. 55ff. Schindler 202 betont die "Untrennbarkeit aller drei Größen (sc. *memoria/intelligentia/voluntas*) bei jedem Denk- und Willensakt", worin Augustin ein Analogon zwischen der menschlichen Seele und der göttlichen Trinität sieht (trin. 9,6f.).

91 S. O'Daly 211. Vgl. z.B. Aug. c.Faust. 32,18 *non intratur in veritatem nisi per caritatem*.

92 C.acad. 1,5 *mens* bzw. *ratio* ist der beste Teil der Seele, vgl. trin. 15,11, der die niedrigeren Seelenteile kontrollieren sollte, vgl. O'Daly 49.

93 Strukturell wird dies dadurch erleichtert, daß nach augustinischer Philosophie die *mens/ratio* eine Willensfunktion und eine kognitive Funktion hat (z.B. trin. 10,16f.), vgl. Schindler 201-211. Der Wille aber ist, wie bereits erwähnt, mit der *caritas* identisch.

Auf der anderen Seite wird in civ. 14,7 der 'Vektor' Liebe wieder gemäß der Moralität des Willens als gut oder schlecht bezeichnet. Somit ist Liebe einerseits mit der Ethik, andererseits mit der *notitia* eng verbunden; vgl. auch trin. 10,17, wo Augustin *voluntas* mit *usus* (der rhetorisch-pädagogischen Dreieheit *ingenium, doctrina, usus* entnommen, s. civ. 11,25)⁹⁴, also wiederum mit der praktischen Sphäre, verbindet. Der enge Zusammenhang zwischen ethisch einwandfreier Lebensführung, Verstehen und Lieben in Verbindung mit der Bibelauslegung findet sich in Aug. trin. 4,21,31 *quod si difficile intellegitur* (sc. die Inkarnation), *mens fide purgetur magis magisque abstinendo a peccatis et bene operando et orando cum gemitu desiderium sanctorum, ut per divinum adiutorium proficiendo et intellegat et amet*. *Caritas* ist aber nicht allein die Initialzündung für einen Erkenntnisprozeß⁹⁵, sondern umfaßt ihn auch, so bereits Aug. mor.eccl. 1,17,31 *amore petitur ..., amore revelatur, amore denique in eo quod revelatum fuerit permanetur*. Wissen wird sogar durch die Liebe in der Erfüllung überboten, s. gen.c.Manich. 2,27,41 (PL 34,218) *per plenitudinem scientiae, quae est caritas* ..., die im folgenden wieder als die christliche Doppelliebe erklärt wird. Analog begleitet sie im sprachphilosophischen Modell die *generatio verbi*: "Der Liebe fällt in erster Linie eine einigende Rolle zu: sie verbindet den ursprünglich noch nicht aktualisierten Wissensinhalt aus dem Gedächtnis mit dem durch das Denken und Ausprechen dieses Inhaltes entstandenen Wort und umspannt somit den ganzen Prozeß von der Aktualisierung und dem Gegenstandwerden im Erkenntnisakt hin zum denkenden Aussprechen, in dem die Einheit zwischen dem *verbum intimum* und der Sachkenntnis voll aufleuchtet."⁹⁶ Auch hier wird die Universalstruktur der *caritas* beim Erkenntnisvorgang deutlich, die somit - nach augustinischem Denken - konsequent einer erkenntnisgeleiteten Hermeneutik eingeschrieben sein muß. Auch sie wird dadurch in ihrem universalen Charakter bestätigt.

4. So wie *caritas* das gemeinsame Band ist, das als die grundsätzliche Voraussetzung menschliche Verständigung ermöglicht⁹⁷ (DC prol. 13), ist die

⁹⁴ Vgl. Schindler 59; ähnlich auch trin. 9,13, s. Pintaric 120.

⁹⁵ S. wieder trin. 10,1,2. Der Erkenntnisprozeß ist theologisch nach oben "verlängert", da die Liebe Gottes, wenn sie in der menschlichen Seele wirkt, die erste Voraussetzung der *visio* ist, s. trin. 8,8,12 und Beschin 73.

⁹⁶ S. Pintaric 120 und allgemein 117-119. Daher greift eine Prioritätssetzung von "Erkenntnis vor Liebe", wie sie M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster ²1967, 376f. behauptet, dem sich O'Donovan, Self-love 60 anschließt, zu kurz und bewirkt eher Unklarheiten. In trin. 9,18 sagt Augustin explizit: *ac per hoc appetitus (=caritas) ille quo concipitur pariturque notitia partus et proles recte dici non potest*. Vgl. bereits allgemein dazu O. Zänker, Der Primat des Willens vor dem Intellekt, Gütersloh 1907, besonders 77ff. 122ff. Generell zur *caritas* als Voraussetzung und Ergebnis der Schriftauslegung s. E. Dassmann, Schriftverständnis und religiöse Erkenntnis nach dem hl. Augustinus, Trierer theologische Zeitschrift 87, 1978, 257-274, hier 269f.

⁹⁷ Der entsprechende Abschnitt bei Beschin 127-131 ('L'amore nella comunicazione interpersonale') ist nicht zur Gänze befriedigend.

Sprache das soziale Band, das die Mitteilung von Gedanken ermöglicht, s. DC 2,2,3,3f. und trin. 10,1,2⁹⁸. Für Augustin ist die Sprache als Zeichen das äußere Hilfsmittel der Verständigung, das aber selbst kein Verstehen impliziert (s. z.B. mag. 10,34; 11,38). Das Verstehen selbst findet im Innern des Menschen statt.

Die *caritas* garantiert, daß der Mensch (auch als Exeget) nicht in der Welt der Zeichen stecken bleibt, sondern zu den *res* dahinter vordringt⁹⁹. Ferner bewirkt die *caritas* eine "Aktualisierung des Wissensgehaltes"¹⁰⁰, die sich im inneren Aussprechen und dann auch im äußeren Aussprechen und Handeln vollzieht¹⁰¹. Die Motivation zur äußeren *articulatio* sowie die *vis unitiva* der Liebe machen diese zu einer sozialkommunikativen Größe, sowohl sprachtheoretisch als auch ethisch-theologisch¹⁰². Die *fruitio Dei* als (utopisches) soziales Gemeinschaftskonzept entwirft Augustin besonders in civ. 20-22,¹⁰³ was in DC 1,7,7-9,9 nur angedeutet wird, vgl. auch trin. 8,12 *dilectio, quae omnes bonos angelos et omnes dei servos consociat vinculo sanctitatis*. In conf. 13, 20ff., besonders 13,23,36f., wird als höchster Ausfluß dieser Gemeinschaft die Kommunikation über Gott gewertet. Daher erklärt sich auch, verbunden mit dem zuvor über die Funktion der *caritas* für die menschliche *notitia* Festgestellten, die Äußerung in prol. 13, daß die Menschen von anderen Menschen aufgrund des *vinculum caritatis* lernen können¹⁰⁴. Einzig die *caritas* ermöglicht es auch, bei unterschiedlichen Verstehensweisen der Bibel wahr von falsch zu trennen (conf. 12,30 und s.o).

5. Dadurch, daß Augustin die *caritas* zur eigentlichen *res* der Bibel macht¹⁰⁵, die als *signum* bzw. als *signa*-haltiger Text auf diese verweist, re-

⁹⁸ Weitere Belege s. Beschin 169 Anm. 163.

⁹⁹ S. trin. 10,1,2 und besonders trin. 9,18 *idemque appetitus quo inhiatur rei cognoscendae fit amor cognitae* (wieder der dynamisch-statische Doppelaspekt der Liebe!) *dum tenet atque amplectitur placitam prolem, id est notitiam, gignentique coniungit*. Weiter oben ib. wird der *appetitus inveniendi* erwähnt, der eine 'erzeugende' Funktion hat: *nam etsi iam erant res quas quaerendo invenimus, notitia tamen ipsa non erat quam sicut prolem nascentem deputamus*. Diese Formulierung ist auch im Zusammenhang mit dem *modus inveniendi* aus DC 1,1,1,1 zu sehen.

¹⁰⁰ S. Pintaric 103 und vgl. id. 104. 108-110.

¹⁰¹ S. trin. 9,12 *nihil itaque agimus per membra corporis in factis dictisque nostris ... quod non verbo apud nos intus edito praevenimus. Nemo enim aliquid volens facit, quod non in corde suo prius dixerit* und trin. 14,13 *formatur quippe (sc. verbum interius) ex ipsa cogitatione, voluntate (=caritate) utrumque iungente*.

¹⁰² Hierin unterscheidet sich Augustin von den Neuplatonikern, die die mystische Erfahrung des Einzelnen isoliert von der Gemeinschaft verkündeten, s. O'Connor, Philosophy of love 109; dies wird ab den quaest.Simpl. bei Augustin immer wichtiger, s. O'Connor, Philosophy of love 74. 183.

¹⁰³ S. Lorenz, Fruitio 95-98 und wieder Marrou, Le dogme passim.

¹⁰⁴ So ist mit einem Mitmenschen zusammen sogar die Transzendenz des Bewußtseins erfahrbar, wofür das berühmteste Beispiel das mystische Erlebnis Augustins in Ostia zusammen mit seiner Mutter Monnica darstellt, conf. 9,25.

¹⁰⁵ In DC 1,35,39,84; epist. 55,38f., u.ö.; weitere Parallelen (längst nicht vollständig) bei Dideberg, Prolégomènes 374.

duziert er die Bibel inhaltlich radikal auf ein Teilelement dieser *caritas*. Die *caritas* überwölbt die Bibel in zweierlei Hinsicht: Einerseits ontologisch, da die *res* dem *signum* vorzuziehen ist¹⁰⁶, andererseits historisch-eschatologisch, da die *caritas* als *finis* der Bibel letztere bei Erreichen des *finis* überflüssig macht. Auch hier wird wieder die dynamisch-statische Doppelstruktur, auch im Verhältnis zur Hl. Schrift, deutlich (DC 1,35,39,84 *plenitudo et finis*).

Die in DC 1 vorgenommene Reduktion der Bibel auf die *caritas* korreliert einer Entfaltung gerade dieses Phänomens. Um dem potentiellen Ausleger Mißverständnisse zu ersparen, ist Augustin bemüht, im Beziehungsgefüge der *caritas* die Relationen des Menschen zu allen *res* systematisch anzuordnen und gedanklich ebenfalls in logische Beziehungen zueinander zu setzen (*uti/ frui; finis*-Gedanke). Auch hier wird wieder der universale Anspruch deutlich, daß das Auslegungsergebnis der Bibel alle Bereiche (sowohl *visibilia* als auch *invisibilia*) zu umfassen vermag. Die Universalhermeneutik bekommt einen universalen Normenhorizont zur Seite gestellt.

Letztlich entspricht diese Entfaltung aber schon wieder selbst einer exegetisch-kommunikativen Handlung, sie ist dem *modus proferendi* von DC 4¹⁰⁷ zuzurechnen. Damit bildet DC 1 ein praktisches Korrelat zu DC 4, wodurch die rahmende Anordnung verstärkt wird (s. auch oben Kapitel IV 5.1). Auch entspricht DC 1 damit dem in conf. 13,24,36f. (u.ö.) beschriebenen Mechanismus der Spannung zwischen aussagenlogischer, kognitiver und performativer Einheit und Vielheit: (36) ... *novi enim multipliciter significari per corpus* (= Bibel/Menschen), *quod uno modo mente intellegitur, et multipliciter mente intellegi, quod uno modo per corpus significatur* ... (37) ... *potestatem accipio et multis modis enuntiare quod uno modo intellectum tenuerimus, et multis modis intellegere, quod obscure uno modo enuntiatum legerimus*.

5.5. Rm 13,10, Mt 22,37-40 und 1 Tim 1,5 in DC 1 als selbstreferentielle Hermeneutik der Bibel

Für die Fundierung seines hermeneutischen Normenhorizontes stützt sich Augustin in DC 1,35,39f. auf die exegetische Nutzung dreier Bibelstellen:

Rm 13,10 *plenitudo*¹⁰⁸ *ergo legis est dilectio*,

¹⁰⁶ S. Mayer, Zeichen 2,94. 97. 100f. u.ö.

¹⁰⁷ Dort lassen sich dann ästhetische Grundprinzipien aufzeigen, wozu unten Kapitel IV 8.

¹⁰⁸ Griechisch πλήρωμα. Augustin faßt den Begriff hermeneutisch als "voller Inhalt", was er durch *finis* ergänzt. Bei den modernen Kommentatoren schwankt die Interpretation: "Zusammenfassung, Summe des Gesetzes" bei E. Käsemann, An die Römer, Tübingen ⁴1980, 348f. Gegen "überbietende Erfüllung" bei U. Wilkens, Der Brief an die Römer (Röm 12-16), Zürich u.a. 1982, 71, wo das Handeln betont wird, stehen H. Lietzmann, An die Römer, Tübingen ⁵1971, 113 und O. Michel, Der Brief an die Römer, Göttingen ⁵1978, 411, der in Anm. 11 differenzierend auf den auch exegetischen Aspekt des Verses verweist und damit sowohl von "Erfüllung" als auch von "Zusammenfassung" als Bedeutung ausgeht.

1 Tim 1,5 *finis autem praecepti est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta*¹⁰⁹

und Mt 22,37-40 *ait illi Iesus: diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo et in tota anima tua et in tota mente tua. 38 hoc est maximum et primum mandatum. 39 secundum autem simile est huic: diliges proximum tuum sicut te ipsum. 40 in his duobus mandatis universa lex pendet et prophetae.*

Während man Mt 22,40 durchaus als hermeneutische Anweisung Jesu für den Umgang mit dem Alten Testament auffassen kann, der dann analog auch als für das Neue Testament gültig angesehen werden kann, sind die beiden anderen Bibelverse nicht so eindeutig. Für beide macht Augustin an anderen Stellen deutlich, daß unter *caritas* dort immer das doppelte Liebesgebot zu verstehen ist¹¹⁰: gen.c.Manich. 2,23,36 (PL 34,215; der Zusammenhang betont wieder die mögliche Insuffizienz der *scientia* hinsichtlich der Seligwerdung) *sed si attendatur quod Apostolus dicit, plenitudo autem legis caritas, et videamus eandem caritatem praecepto illo gemino contineri* (es folgt das Zitat von Mt 22,37-40 und danach eine Definition der *plenitudo scientiae* als *caritas*, durch die man zum ewigen Leben gelangt). In in psalm. 140,2 (CCL 40, 2026f.) zitiert Augustin alle drei Bibelstellen und nach der Betonung dieses Auslegungs-Finis (*quidquid ergo salubriter mens concipitur ... vel de qualibet divina pagina exsculpitur, non habet finem nisi caritatem*) stellt er weiter unten fest: *ista caritas definita ab apostolo habet dua praecepta: dilectionis Dei et dilectionis proximi*, um im folgenden nochmals die Auslegungsgrundsätze aus DC zu wiederholen: *in nullis scripturis aliud requiratis, nemo vobis aliud praecipiat. Quidquid obscurum est in scriptura, haec ibi occulta est; quidquid ibi planum est, haec ibi aperta est. si nusquam aperta esset, non te pasceret, si nusquam occulta, non te exerceret* (vgl. DC 3,2,7f.; 4,9). Auch hier wird die doppelte Valenz von *praecipere* (bzw. sonst *praecepta*), die Augustin ausnutzt, deutlich: die ethische und die hermeneutische.

Bei anderen christlichen lateinischen Schriftstellern finden diese Bibelstellen keine große Anwendung: Bei Tertullian, Ambrosius und Hieronymus sind sie nur sehr selten gebraucht und nicht in hermeneutischem Kontext,¹¹¹

¹⁰⁹ Von den modernen Auslegern immer als praktisch handlungsanweisend, nie hermeneutisch aufgefaßt, s. stellvertretend J. Roloff, Der erste Brief an Timotheus, Zürich 1988, 66f.

¹¹⁰ Zu Rm 13,10 vgl. auch Aug. c.Faust. 15,4.

¹¹¹ Tert. adv.Marc. 2,13,5 zitiert Mt 22,37b in Verbindung mit Lv 19,14.32, daß man Gott lieben und fürchten müsse. So will er gegen Marcion die Einheit von Altem und Neuem Testament bestätigen. Ambros. expos.psal. 118,20,56 (CSEL 62,472) finalisiert diese Zweiheit: *initium sapientiae timor domini, plenitudo autem sapientiae dilectio*. Ambros. explan.psal. 38,10 (CSEL 64,191) zitiert Rm 13,10 in christlich-ethischem Kontext allgemein; vgl. Ambros. ib. 36,16 (CSEL 64,81) *denique Christus faciendo voluntatem patris legem implevit et ideo finis est legis et plenitudo est caritatis quia diligens patrem effectum omnem eius adhibuit voluntati*. Hier wird der Vers messianisch gedeutet und inhaltlich mit Mt 7,12 in Zusammenhang gebracht, was auch der Praxis der gegenwärtigen neutestamentlichen Ex-

mit folgenden Ausnahmen: In expos.psalms. 118,1,8, (CSEL 62,10) formuliert Ambrosius in antijüdischer und antimanichäischer Polemik (auf charakteristische Weise in Form eines Merismos bipolar argumentierend): *finis enim legis est Christus* (Rm 10,4; vgl. nächstes Zitat). *multi volunt ambulare in via, sed non usque ad finem. Non ambulant Iudaei usque ad finem, qui non usque ad Christum ambulant, non ambulat Manichaeus in via, qui legem refutat, sed ambulat vera fides, quae et legem suscipit et plenitudinem legis agnoscit.* Hier vermeint man fast eine Vorstufe der augustiniischen *peregrinatio*-Vorstellung zu erkennen. Eine deutlich hermeneutische Akzentuierung ist Ambros. ib. 5,20 (CSEL 62,92) *sed quia sapientia, honestas, claritas ita perfecta sunt, si habeant caritatem*¹¹² - *plenitudo enim legis caritas est -, suscitari et resuscitari vult caritatem, suscitari in veteri testamento, resuscitari in novo. Caritas deus est, ut legimus* (1 Io 4,8.16), *caritas Christus est.* Bei Ambrosius findet sich allerdings keine konsequente theoretische oder praktische Erweiterung bzw. Umsetzung dieses Ansatzes.

Bei Origenes in der lateinischen Übersetzung seines Matthäus-Kommentares lassen sich nun die Reflexionen finden, die der Konzeption Augustins analog sind¹¹³: comm.ser.in Mt. 10 (zu Mt 23,1-12; GCS 38,20): *nec enim suscipiunt* (sc. *Pharisaei*) *caritatem in corde puro, nec fidem non fictam* (vgl. 1 Tim 1,5!), *in quibus sensus legis positus est ...* und besonders eindrücklich und ausführlich ib. 4 (zu Mt 22,34-40; GCS 38,7): *post haec quaeres quomodo omnis lex et prophetae pendent in duobus istis mandatis. Videtur enim textus ostendere quod omnia quaecumque sunt scripta vel in Exodo vel in Levitico vel in Numeris vel in Deuteronomio pendeant in his duobus mandatis. quomodo autem lex quae posita est de leprosis vel de fluxum sanguinis patientibus vel de menstruatis mulieribus pendeant in istis mandatis? ...* (er nennt noch weitere Episoden aus dem Alten Testament) *... quod autem videtur mihi in hoc loco, huiusmodi est. qui omnia adimplevit quae scripta sunt de Dei dilectione et proximi, dignus est maximas gratias a deo percipere ..., dignus autem constitutus his omnibus donis exultat in sapientia dei, plenum habens cor de Dei dilectione ..., consecutus autem huiusmodi dona ex deo profecto intellegit omnem legem et prophetas partem aliquam esse ex omni sapientia et scientia dei, et intellegit omnem legem et prophetas pendere et adhaerere a principio dilectionis domini dei et proximi, et quoniam perfectio pietatis in dilectione consistit.*

egese entspricht, s. z.B. E. Klostermann, Das Matthäusevangelium, Tübingen 41971, 179 zu Mt 22,40 und J. Gnllka, Das Matthäusevangelium 2. Teil, Freiburg u.a. 1988, 260.

112 Auch bei Augustin subsumiert *caritas* alle anderen Tugenden, s. civ. 15, 22 *definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris*, vgl. in mor.eccl. 1,15,25 die Definitionen der Kardinaltugenden als unterschiedliche Ausdifferenzierungen der *caritas*.

113 Die lateinische Übersetzung dieses Origenes-Kommentars lag erst nach 400 vor, konnte von Augustin für den ersten Teil von DC also noch nicht hinzugezogen werden. Ab den neunziger Jahren des 4. Jh. ist von einer Vermittlung origenistischen Gedankengutes im Westen, hauptsächlich durch Hieronymus, auszugehen; daß Augustin gerade diese Kommentarpassage kannte, läßt sich aber nicht beweisen.

Wie Augustin betont Origenes, daß die doppelte *caritas* den Inhalt der gesamten Schrift darstellt, daß deren praktische Umsetzung das eigentliche Ziel christlichen Lebens sei, sowie daß die *caritas/dilectio* als Geschenk Gottes (*consecutus huiusmodi dona*) überhaupt erst die menschliche Verstehens- und Erkenntnisleistung ermöglicht und damit sowohl der Anfang als auch die Vollendung der Schriftauslegung bzw. eines frommen Lebens überhaupt ist.

In comm.in Rom. 9,31 (PG 14,1231 B) führt Origenes aus, daß sich aus dem Grundsatz des doppelten Liebesgebotes der ganze Dekalog und andere Vorschriften ableiten lassen: *pone enim per singula mandata legis dilectionem, et vide quam facile cuncta complentur*. Dies erklärt Augustin ähnlich in c.Faust. 15,4 (CSEL 25,423). Analog zu dieser hermeneutischen Reduzierung äußert z.B. der Platoniker Atticus (2. Jh. n.Chr.), daß die ganze Philosophie Platons befestigt und aufgehängt sei an den Prinzipien der Göttlichkeit und der Unsterblichkeit der Seele (bei Euseb. pr.ev. 15,9,5).

An anderen Stellen seines Oeuvres gebraucht Augustin die hier behandelten drei Bibelstellen in theologisch-ethischem Kontext¹¹⁴. Dagegen kann er in DC 1 diese Stellen in einen hermeneutischen Zusammenhang einbinden, wobei die Verflechtung der drei Stellen zu einer gegenseitigen Erhellung und Ergänzung führt, also wiederum ganz im Sinne der hermeneutischen Theorie Augustins: *caritas* entspricht dem doppelten Liebesgebot und stellt *plenitudo* und *finis* der Hl. Schrift dar. Dabei ist immanent neben der hermeneutischen ebenso die diesseitig-ethische wie auch die eschatologische Dimension mitintegriert.

5.6. Zusammenfassung

In DC 1 präsentiert Augustin zum ersten und einzigen Mal eine systematische Darstellung seiner *caritas*-Lehre, die für ihn zum Zentrum des christlichen Glaubens gehört¹¹⁵. Dabei verknüpft er in DC 1 erstmals die Begriffe *caritas* und *uti/frui*, die er unabhängig voneinander bereits vorher in anderen Werken behandelt hatte. Dabei wurde *caritas* ab den *Soliloquia* in (neu)platonischer Tradition hauptsächlich kognitiv akzentuiert, *uti* taucht zuerst in linguistischem Kontext auf. Die Begriffe *uti/frui*, die in der kirchlichen Literatur vor Augustin nur sehr selten vorkommen¹¹⁶, entlehnt Augustin aus der paganen Philosophie, wo sie in ethisch-teleologischem Kontext verwendet werden. Auch für Augustin ist die Ethik und ihre Ausrichtung auf die *vita beata* von

¹¹⁴ S. z.B c.Faust. 5,5; 19,12; 20,23; epist. 140,61; in epist.Ioh. 10,5 (PL 35,2057); in psalm. 103,1.

¹¹⁵ Worin sich Augustin mit den Manichäern einig ist, gen.c.Manich. 1,28,57.

¹¹⁶ Auch A. Grion, La 'fruizione' nella storia della teologia, Sapienza 17, 1964, 186-216. 337-350. 457-490, hier 217f., betont, daß Augustin diese Begriffe für das Christentum etabliert habe, was zu einer Rezeption durch das gesamte Mittelalter hindurch führte, s. ib. passim.

zentraler Bedeutung, er verpflichtet sie jedoch von vorneherein mit anderen Bereichen (Erkenntnistheorie, Linguistik), wodurch der ethische Entwurf vorbereitet ist für die Eingliederung in eine Hermeneutik.

Die systematische Präsentation fügt sich zu dem allgemeinen Anspruch von DC auf Systematisiertheit (s.o. Kapitel IV 3.1), zudem kann so der universale Charakter der *caritas* (Theorie/Praxis, immanent/transzendent, Mensch/Gott, den Menschen in seiner *tota anima* umfassend, dynamisch/statisch) am besten deutlich werden, der dem universalen Charakter der Hermeneutik korrespondiert. Die teleologische Akzentuierung bindet die 'hermeneutische Handlungstheorie' allgemein in die (bei Augustin geschichtstheologisch ausgeweitete) Philosophie vom rechten Handeln (= Ethik) ein. Implizit bedeutet DC 1 insgesamt dadurch eine 'negative Stelle'¹¹⁷ der Hermeneutik, da für Augustin Hermeneutik und auch die sie befolgende Exegese niemals Selbstzweck oder ein rein kognitiver Akt ist, sondern in Handeln münden muß.¹¹⁸ Konsequent zu Ende gedacht bedeutet dies, daß die richtige Lebensführung, basierend auf der christlichen Ethik (subsumierbar in *caritas*), alles andere vernachlässigbar macht.¹¹⁹ Da auch die hermeneutische Praxis ein solches Handeln bedeutet, wird die *Caritas*-Hermeneutik in eine *Caritas*-Ethik eingebunden und muß deren Prinzipien gehorchen, d.h. sie hat struktural und inhaltlich Anteil an ihr.

6. SEMIOTIK: DIE SIGNA ALS HERMENEUTISCHES INSTRUMENTARIUM IN DC 2 UND 3

6.1. Das inhaltliche Anliegen von DC 2 und 3

Nachdem das erste Buch von DC der Erörterung der *res* gewidmet war, sollen in DC 2 und 3 die *signa* behandelt werden. Drei Dinge an der Konzeption dieser Bücher verdienen für unsere Fragestellung besondere Beachtung:

¹¹⁷ Unter 'negativen Stellen' verstehe ich Bemerkungen Augustins innerhalb seiner Hermeneutik (die z.T. durch Äußerungen aus anderen Werken ergänzt werden können und müssen), die eine eindimensionale Fixierung auf den hermeneutischen Entwurf bzw. dessen möglichen Absolutheitsanspruch unterminieren. Darunter fallen besonders der Vorrang der Praxis vor der Theorie, die Reduzierung aller Einzeldinge auf die *caritas*, die Finalisierung alles menschlichen Handelns in Gott und im Jenseits.

¹¹⁸ In Rm 10, 4 wird *Christus* als *finis legis* bezeichnet. Obgleich Augustin eine christozentrische Auslegung des Neuen Testaments nicht ablehnt, wählt er doch nicht diesen Vers zur Bestimmung des hermeneutischen Normenhorizontes, da dieser auf der kognitiv-dogmatischen Ebene bliebe.

¹¹⁹ Auch Lorenz, Wissenschaftslehre 54-57 und 242 mit Belegen betont, daß die Ethik bei Augustin im Anschluß an Platon die unabdingbare Voraussetzung für die Wissenschaft ist ("Wissenschaftsrelativismus").

1. Die konsequent durchgehaltene Dihäretisierung (s. oben Kapitel IV 3).
2. Die gewaltige, teilweise disparate Stoffmasse, die in diese Dihärese integriert wird¹.
3. Der Einsatz der Zeichenlehre als hermeneutisches Instrumentarium und seine Konsequenzen für die Betrachtung der Bibel als Text sowie dessen Verhältnis zur dargestellten Wirklichkeit.

Eine grundsätzliche Verkenntung augustinischer Intentionen bedeutet es, die Bücher 2 und 3 als "die eigentliche Hermeneutik" zu bezeichnen². Gerade die Kernstellung des methodischen Instrumentariums und dessen Rahmung durch einen ethischen Normenhorizont (DC 1) sowie die Verpflichtung zur Weitergabe bzw. ethischen Handlung (DC 4) machen Grenzen und eigentliches Ziel der Anwendung eines hermeneutischen Instrumentariums deutlich. Augustin will damit sowohl eine willkürliche, zur Ausartung neigende exegetische Freiheit vermeiden als auch eine introvertierte, sterile Schriftgelehrsamkeit, die an der eigentlichen Intention der christlichen Froh-Botschaft vorbeigeht, nämlich an deren möglichst überzeugender Weiterverkündigung in Wort und Tat.

Grundsätzlich zu betonen ist ferner, daß Augustin sämtliche Probleme, die aus seiner Sicht bei der Auslegung eines Textes auftauchen können, und die für eine Lösung hinzuziehbaren Hilfsmittel nach keiner bereits bei Vorgängern vorhandenen Systematik entfaltet, sondern z.B. in Grammatik, Rhetorik und Dialektik behandelte Einzelpunkte aus ihrem ursprünglichen systematischen Gefüge herauslöst und seiner *signa*-Dihärese unterordnet. Damit wahrt er zum einen den Bezug zur heidnischen Tradition, lehnt aber andererseits eine vollständige Replik (s. DC 3,34; 4,2) oder gar einen Schlichtungs- bzw. Harmonisierungsversuch gelehrter Streitigkeiten (s. z.B. DC 3,34) ausdrücklich ab. Dieser 'zweischneidige' Umgang mit der Tradition ist für Augustin insgesamt charakteristisch, der eine kompromißlose Ablehnung vermeidet, andererseits die bestehenden Gedankensysteme durch deren Weiterentwicklung und/oder Umperspektivierung oft überwindet und zu etwas qualitativ Neuem verstößt.

Schließlich ist in diesem Zusammenhang zu beachten, daß trotz der säuberlichen thematischen Abgrenzung der einzelnen Bücher von DC sich auch Vor- und Rückgriffe auf außerhalb des jeweiligen Buches abgehandelte Grundsätze finden, die dadurch z.T. ergänzt werden: 1,6 *non enim re vera in strepitu istarum duarum syllabarum ipse (sc. deus) cognoscitur, sed tamen ... movet ad cogitandam ... naturam* entspricht dem Grundsatz der Signa-Lehre, daß die *signa* nur als Denkanstoß dienen, nicht Inhalte mit sich transportieren.

¹ Darin im Verfahren an *De civitate Dei* erinnernd, wo die gesamte Geschichte unter einem bestimmten Ordnungsprinzip dargestellt wird. Dort begründete Augustin die Geschichtsphilosophie, hier in DC (nahezu als erster, nach Tyconius) die 'Text-Philosophie' (= Hermeneutik).

² S. z.B. J. Grondin, Einführung in die philosophische Hermeneutik, Darmstadt 1991, 46.

In 1,8 *sapientia* und 1,10 *purgatio* greift dem siebenstufigen Aufstieg von 2,9-11 vor. In 1,12 erklärt Augustin die Inkarnation mit Hilfe des stoischen linguistischen Modells des *verbum interius/exteriorius*, was der Zweiteilung von DC in den *modus inveniendi* und den *modus proferendi* entspricht. Auf den Normenhorizont *caritas* von Buch 1 wird in allen folgenden Büchern zurückverwiesen (2,7,10f.36.54f.58.60; 3,2.14-16.34; 4,61). Der Grundsatz *homines per homines discunt* aus prol. 6 wird in 4,5 aufgegriffen, was in 4,32f. durch die Betonung des göttlichen Beistandes als Bedingung für den Lehr- bzw. Lernerfolg relativiert, aber nicht zurückgenommen wird (vgl. Aug. mag. 11, 38). Die Aufgabe des Redners (4,6 *bona docere, mala dedocere*) entspricht der Intention der Bibel (3,15 *praecipit ... caritatem, ... culpam ... cupiditatem*). In 4,24 greift Augustin mit der Unterscheidung *obscurum* und *ambiguum* auf die Grobunterteilung von DC 2 (*signa ignota*) und 3 (*signa ambigua*) zurück, die Zeichenlehre aus diesen Büchern wird mit der Maxime *res, non verba* in 4,26. 55.61 aufgegriffen.

6.1.1. Die inhaltliche Struktur von DC 2

In Buch 2 und 3 entfaltet Augustin sein hermeneutisches Instrumentarium im engeren Sinne, dessen zentralen Analysemechanismus die Zeichenlehre darstellt³, die immer auf den in Buch 1 vorangestellten Normenhorizont bezogen werden muß. Grob ist das zweite Buch in drei Abschnitte unterteilbar⁴: Nach der Definition von *signum* in 2,1 (*est enim res praeter speciem quam ingerit sensibus aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*, vgl. Kapitel IV 6.2) unterteilt Augustin in *signa naturalia* (2,2) und *signa data* (2,3). Er will sich auf die *signa data* der Menschen (2,4), genauer die *verba*, welche die herausragendsten *signa* darstellen (2,4), und zwar in ihrer schriftlichen Form (*litterae* als *signa verborum*; 2,5), konzentrieren, da Gott sich bei seiner Offenbarung der Sprache bedient habe, fixiert in den Schriften des biblischen Kanons (2,6-13)⁵. Dieser erste Abschnitt endet in 2,14 mit dem Hinweis auf die in DC 1 erarbeiteten Regeln und mit der Empfehlung, dunkle Stellen der Bibel durch klare zu erhellen. Den Rest des zweiten Buches widmet Augustin den *signa ignota*, die im zweiten Abschnitt (2,14-57) im einzelnen erörtert werden, nochmals untergliedert in *propria* (2,16-22) und *translata* (2,23-57). Zu ersteren gehören die Sprachen, in denen die Bibel verfaßt ist und deren Kenntnis für die Exegese hilfreich ist (2,15-23). Augustin trägt hier auch der konkurrierenden Vielzahl lateinischer Bibelversionen Rechnung, die mit Hilfe des originalsprachlichen Textes oft bereinigt oder besser verstanden

³ Grundlegend Mayer 1 und bes. 2 passim. Die Rezeption bis hinein in die Moderne ist unabsehbar.

⁴ Steffen 66-104.

⁵ Zu den Unterschieden in Reihenfolge und Untergliederung zwischen dem Kanon Augustins und den in Hippo (AD 393) und Karthago (AD 397) verabschiedeten s. A.-M. La Bonnardière, *Le canon des divines Écritures*, in: Dies. (Hg.), *S. Augustin et la bible*, Paris 1986, 287-301, hier 288-294.

werden können. Augustin integriert in seine Hermeneutik damit das philologische, am Literalsinn orientierte Programm des Hieronymus, das er jedoch durch die gleichwertige Akzeptanz der Septuaginta neben der hebräischen Version (2,22) und die Akzeptanz der verschiedenen lateinischen Texte (2,17f.) relativiert.

Unter der Rubrik *signa ignota translata* subsumiert Augustin die Notwendigkeit der Kenntnis der Onomastica sacra (2,23)⁶ sowie einer vielseitigen Sachkenntnis (2,24-26: Zoologie, Geologie, Botanik, Studium der Zahl und der Musik), die zu ihrem Verständnis benötigt wird, vgl. Kapitel IV 6.5. Augustin nutzt die pagane Fabel von der Entstehung der neun Musen (2,27), welche die mythisch-dichterische Vorstellung von deren Neunzahl als Irrtum entlarvt, um die paganen Wissenschaften wertend zu unterscheiden (2,28f.): Zum einen ist der nützliche Kern vieler Wissenschaften von deren heidnischem Mißbrauch zu trennen (2,28 *neque ..., quia iustitiae virtutisque templa dedicarunt ..., propterea nobis iustitia virtusque fugienda est ...*). Zum anderen untergliedern sich damit die Wissenschaften einerseits in solche, die von Menschen eingerichtet sind (30-40): Sie sind z.T. abergläubisch (30-37), z.T. nicht; von den nicht abergläubischen gelten die einen als überflüssig, die anderen als nützlich (38-40). Zu den abergläubischen, für die ein Christ unter keinen Umständen eine Verwendung hat, rechnet Augustin in Anlehnung an die apologetische Tradition den heidnischen Götzenkult, das Auguralwesen, Magie, Astrologie sowie die abergläubische Fixiertheit auf 'Vorzeichen'. Zu den nicht abergläubischen, aber unnützen Wissenschaften zählen Pantomimikunst, die Bildende Kunst und die mythische Dichtung, zu den nützlichen und notwendigen das unterschiedliche Kleidungshabit, Gewichts- und Maßeinheiten sowie die Währung.

Andererseits gibt es Wissenschaften, die der Mensch nicht erfindet, sondern vorfindet (2,41-57; 41 *aut transacta temporibus aut divinitus instituta*). Darunter nimmt die Geschichtsschreibung einen hervorragenden Platz ein, da sie hilft, die heilsgeschichtlichen Daten leichter zu fixieren (42-44)⁷; ferner kommen hinzu die Naturwissenschaft (45), die Astronomie (46) und die Technik (47), die Dialektik (48-53), die Rhetorik (54f.) und die Mathematik (56). Dreierlei läßt sich für Augustins Wertung der Wissenschaften festhalten: 1.) Die sorgfältige Trennung zwischen Gebrauch und Mißbrauch von Wissenschaften (2,28 und besonders die 'modern' anmutende Differenzierung in 2,45). 2.) Die (nicht abergläubischen) Wissenschaften sind neutral, der Christ darf sie benutzen, auch wenn die Heiden sie mißbrauchen (besonders Dialektik und Rhetorik, vgl. 2,53f., was Buch 4 vorbereitet). 3.) Augustin schränkt ihren Gebrauch global ein mit dem Terenzzitat (Andr. 61) *ne quid nimis* (57).

⁶ Mayer 2, 308.

⁷ Engelen 49f.

Im abschließenden Teil von Buch 2 (58-63) begründet Augustin generell, mit Hilfe von Ex 3,21f. und 12,35f.⁸, weshalb die Aneignung dieses heidnischen Wissens für Christen erlaubt ist: Die Israeliten durften bei ihrem Auszug aus Ägypten von dort goldene, silberne Gefäße und anderes, was ihnen nützlich erschien, mitnehmen. Die interessengeleitete 'Usurpation' der Wissenschaften soll dem besseren Verständnis der *signa ignota translata* der Bibel dienen, wobei aber (hier zeigt sich der [neu]platonische Einfluß) Bibel wie Wissenschaften nur Mittel zum Zweck einer beide übersteigenden Wahrheitserkenntnis sind⁹.

Unter den *signa ignota propria* (DC 2,16-22) führt Augustin an:

2,16 bezeichnet Augustin nur indirekt fremde Sprachen als *signum ignotum*, konkret benennt er das Hilfsmittel (*remedium*) zu ihrer Beseitigung¹⁰, nämlich die Kenntnis dieser Sprachen, im Falle der Bibelauslegung Hebräisch und Griechisch. Deren Kenntnis ist nach Augustin aber nicht in erster Linie dazu nötig, um die beiden Testamente in der Originalfassung lesen zu können, sondern um aufgrund dieser Hintergrundkenntnis den Wert der unzähligen lateinischen Bibelversionen besser beurteilen zu können, die Augustin also nicht als zweitrangig abschaffen will oder für vernachlässigbar hält¹¹. In 2,17 werden (wiederum indirekt) Einzelworte oder Wortgruppen der lateinischen Textfassung als *signa ignota* bezeichnet, die durch den Vergleich verschiedener Lesarten bzw. Textfassungen der lateinischen Manuskripte verständlich gemacht werden können. Hierbei wird erneut deutlich, daß es Augustin nicht so sehr auf ein radikales Entweder-Oder ankommt, das in der Verwerfung eines Teils der Lesarten münden würde, sondern vieles hängt von der kundigen Haltung der Interpreten ab: 2,17 *sed tamen ex utroque* (sc. Lesarten) *magnum aliquid insinuat scienter legentibus*.

Seine theologische Rechtfertigung findet diese relative hermeneutische Freiheit in der Tatsache, daß - als notwendige Voraussetzung für die ewige unmittelbare Schau im Eschaton - im Jetzt der Glaube durch vorläufige, propädeutische "Milch" ernährt werden muß (vgl. 1 Cor 3,1f. *tamquam parvulis in Christo* 2 *lac vobis potum dedi non escam*; vgl. Hbr 5,12f. *et facti estis quibus lacte opus sit non solido cibo* 13 *omnis enim qui lactis est particeps expers est*

⁸ Gnllka, Chresis legt dieser Stelle ein grundlegendes Gewicht für das Verständnis des Verhältnisses von Christentum und paganer Tradition bei. So bereits Orig. ep. 2 (PG 11,88f.); Combès/Farges 160. Analog argumentiert Hier. epist. 21,13; 70,2f. zu Dt 21,12f.

⁹ DC 1,43; Lorenz, Wissenschaftslehre 54-56. 245 und Gnade 23-31; Mayer 2,318-320.

¹⁰ Augustin stuft die durch das Nichtverstehen einer Fremdsprache auftretende Entfremdung zwischen zwei Menschen sehr hoch ein, man vergleiche die berühmte Stelle in civ. 19,7 *quando enim quae sentiunt inter se communicare non possunt, propter solam diversitatem linguae nihil prodest ad consociandos homines tanta similitudo naturae, ita ut libentius homo sit cum cane suo quam cum homine alieno*.

¹¹ Dies bedeutet gleichzeitig eine Integration und Unterminierung des philologischen Programms des Hieronymus; zu dessen Betonung der *hebraica veritas* vgl. Rebenich, Jerome. Dies kommt so auch in der Exegeseauseinandersetzung Augustins mit Hieronymus, also im konkret-praktischen Einzelfall, vor, s. Material bei Hennings passim.

sermonis iustitiae), die nicht den Anspruch auf Endgültigkeit erhebt, sondern sich in einem vorläufigen 'Wiegenstadium' befindet (*in rerum temporalium quibusdam cunabulis*). Dabei verfällt Augustin aber keineswegs in blinde Akzeptanz oder einen Biblizismus, sondern räumt in 2,18 ein, daß durch die Kenntnis der Originalvorlage auch Fehler emendiert werden können und müssen. Dabei trifft er die sorgfältige Unterscheidung: *et talia quidem non obscura, sed falsa sunt. quorum alia conditio est; non enim intellegendos, sed emendandos tales codices potius praecipendum est*. Hierbei kommt zum ersten Mal das bis jetzt nicht näher beschriebene Scheidekriterium aus DC 1,1 zum Tragen: *modus inveniendi, quae intellegenda sunt*.¹²

2,19f. geht Augustin auf die scheinbaren *signa ignota* Solözismus und Barbarismus ein, die größtenteils durch eine zu enge Anlehnung der Übersetzung an das ursprachliche Original entstanden sind. Da hierbei nicht die *integritas* der *res*, sondern der *signa* gestört ist, hält Augustin diese Phänomene für vernachlässigbar (2,19), es sei denn, es entsteht eine Ambiguität, die dann durch Umformulierung beseitigt werden sollte. Augustin spielt hierbei die *consuetudo* des einfachen Volkes, das aufgrund der Liturgie zum Teil an falschen sprachlichen Formen hängt, gegen die *consuetudo aliena* der Gebildeten aus, die sich am Sprachgebrauch der *veteres* orientieren. Dabei geißelt er besonders die Gefahr, in engstirnigem Gelehrtenpurismus zu sehr an den vordergründigen *signa* hängen zu bleiben (DC 2,20). Daher scheut sich Augustin auch nicht, aus diesem Blickwinkel heraus in 2,19 eine der Tradition recht fremde Definition von Solözismus und Barbarismus zu geben¹³: *nam soloecismus qui dicitur nihil est aliud quam cum verba non ea lege sibi coaptantur, qua coaptaverunt, qui priores nobis non sine auctoritate aliqua locuti sunt* (er gibt als Beispiel *inter hominibus* statt *inter homines*), ... *item barbarismus quid aliud est nisi verbum non eis litteris vel sono enuntiatum, quo ab eis, qui ante nos latine locuti sunt, enuntiari solet*?, wobei er als Beispiel das Wort *ignoscere* nennt, bei welchem sich viele Leute nicht sicher seien, ob dessen dritte Silbe kurz oder lang auszusprechen sei¹⁴. Zusammenfassend formuliert er in diesem Sinne am Ende des Abschnitts von 2,19: *quid est ergo integritas locutionis, nisi alienae consuetudinis conservatio loquentium veterum auctoritate firmatae*.

Dagegen seien exemplarisch einige traditionelle Erklärungen des Solözismus bzw. Barbarismus gehalten¹⁵:

¹² Wozu s. A. Pollastri, Nota su De Doctrina Christiana. Un riferimento biblico per l'intellegere e per il proferre, in: M. Simonetti/P. Siniscalco (Hgg.), FS M.G. Mara, Rom 1995, 527-536.

¹³ In einem anderen Argumentationszusammenhang orientiert sich Augustin dagegen an der Tradition, um diese für seine momentane Aussageabsicht auszunutzen, s. ord. 2,4,13 und Kopperschmidt, Rhetorik und Theodizee 275f., sowie Bellissima 39f.

¹⁴ Auch in der Vernachlässigung der Prosodie geht Augustins Großzügigkeit nur so weit, als jegliche Ambiguität vermieden wird, s. DC 3,7.

¹⁵ Hier ist der Übergang von Grammatik zu Rhetorik insofern fließend, da diese eigentlich als *vitia* gekennzeichneten Phänomene von Autoren als *licentia* beansprucht werden können. Dadurch werden sie zu einer *virtus* und als *schema* oder *figura* bezeichnet, s. Laus-

Rhet. Her. 4,12,17 *soloecismus est cum in verbis pluribus consequens verbum superiori non accomodatur*; Quint. inst. 1,5,34 *cetera vitia omnia ex pluribus vocibus sunt, quorum est soloecismus*; Char. gramm. 1,266,15 Keil (= 351 Barwick) *soloecismus ... est oratio inconsequens*; ib. 267,23f. K. (= 352 Barwick) *soloecismus est non conveniens rationi sermonis verborum iunctura*, ähnlich Diom. gramm. 1,453,21-23 Keil. Rhet. Her. 4,12,17 *barbarismus est, cum verbis aliquid vitiose effertur*; Quint. inst. 1,5,6 *barbarismus est vitium, quod fit in singulis verbis ... scribendo ... loquendo*; Sacerd. gramm. 6,451,4-23 Keil *barbarismus est vitiosa dictio unius verbi ... inter barbarismum et soloecismum hoc est, quod soloecismus latinus est sermo perversus, barbarismus vero nullam latini sermonis continet rationem, et quod soloecismus pluribus partibus orationis fit, barbarismus una*.¹⁶

Auffallend ist, daß bei diesen Definitionen nicht auf die *consuetudo* bzw. *auctoritas veterum* abgehoben wird, sondern auf das sprachliche System (*ratio*). Dieses steht auch bei Quintilian im Hintergrund, wie aus inst. 1,5,5 geschlossen werden kann: *interim excusantur haec vitia (sc. barbarismus et soloecismus) aut consuetudine aut auctoritate aut vetustate aut denique vicinitate virtutum (nam saepe a figuris ea separare difficile est)*. Diese sprachanalogisch argumentierende Tradition wird bei Augustin nicht berücksichtigt, sondern er wendet sich 'anomalistisch' gegen die Linie derer, welche die *auctoritas*, das normative Vorbild kanonisierter Schulautoren, als verbindlich ansehen. Indirekt bestätigt dies Consentius (5.Jh.?), gramm. 5,396,2-4 Keil *ubi vero adiectiones ... imperite facta sunt, ibi barbarismus est; ubi perite cum auctoritate, ibi metaplasma est*, was aber ib. 396, 28f. ... *dicitur et barbarismum facere et soloecismum per artis regulas* mit dem sprachanalogischen Kriterium verbunden wird.

Augustin nutzt also den tatsächlich vorhandenen engen Zusammenhang zwischen kanonischer Autorität und normativer Systematik, um eine andere Gewichtung der sprachlichen Phänomene Barbarismus und Solözismus vornehmen zu können, was auch seine folgenden Ausführungen vorbereitet. Quint. inst. 9,3,1 gesteht bereits den historischen Wandel des Sprachgebrauchs ein: *verborum vero figurae et mutatae sunt semper et utcumque valuit consuetudo, mutantur. itaque, si antiquum sermonem nostro comparemus, paene iam quidquid loquimur figura est, ut "hac re invidere", non ut veteres et Cicero praecipue "hanc rem"*. Auch kennt Quint. inst. 1,6,43-45 die *consuetudo* als Maßstab für den korrekten Sprachgebrauch, er schränkt sie aber deutlich ein: (45) *ergo consuetudinem sermonis vocabo consensum eruditorum, sicut vivendi consensum*

berg, Handbuch S. 266f. Lausberg §§ 502-527 enthält die Definitionen der möglichen Unterarten von Solözismen, zum Barbarismus s. §§ 470-495. Cicero liefert dazu keine Definitionen.

¹⁶ Vgl. TLL s.v., Bd. 1 (1900-1906) 1733-1735 mit weiteren, ähnlichen Belegen. Die dritte Kategorie der Sprachtheorie, *natura*, bringt Pomp. gramm. 5,283,19f. Keil ins Spiel: *quid est barbarismus? quod non dicitur per naturam. quid est soloecismus? quod male per artem dicitur*, vgl. ib. 290,8-12. S. dazu auch P. Flobert, La théorie du solécisme dans l'antiquité. De la logique à la syntaxe, RPh 60, 1986, 173-181.

bonorum, im Gegensatz zu Cicero, orat. 156-161, der betont, daß die Anomalie die *variatio* und *evolutio* der Sprache ermöglicht und als Kriterium für die *consuetudo* den *consensus popularis latine loquendi* nennt.¹⁷

In 2,21 hebt Augustin erneut auf die genaue und umfassende Kenntnis von fremden Sprachen und auch der eigenen ab. Wieder betont er hier nicht die *auctoritas* als bildende Größe (sonst wäre der traditionelle Schulkanon verpflichtend, was hier aber nicht in Augustins Interesse ist), sondern die *consuetudo* (*tanta est vis consuetudinis ad discendum*). Diese vermag auch an der Hl. Schrift geschult zu werden. Augustin nutzt also die 'Hintertür' der flexibleren *consuetudo* (s.o. Quint. inst. 9,3,1!), um die Bibel als sprach- und stilbildendes Modell einzuführen. Es liegt auf der Hand, daß sie so unauffällig auch zu einer normativen *auctoritas* werden kann, was Augustin bereits in DC 4 praktiziert¹⁸. In 2,22 gibt Augustin eine Verhältnisbestimmung der verschiedensprachlichen Bibelfassungen, wobei er die Septuaginta zuungunsten der Hebraica Veritas stärkt¹⁹, den grundsätzlichen Sinn von Emendation aber bestätigt und auch für die lateinischen Codices Qualitätsunterschiede betont.

Zusammenfassend handelt es sich bei den *signa ignota propria* also um Verständnishindernisse, die mit dem unmittelbaren Textsubstrat zusammenhängen, sei es die Unbekanntheit der Originalsprache oder die Vielfalt der Übersetzungen. Das Problem der Textkritik im Sinne des Versuchs der Korrektur von überlieferungsgeschichtlich bedingten Abschreibefehlern nimmt Augustin nicht eigens in den Blick²⁰. Dafür macht er sich den kontrastierenden Vergleich von Original und Übersetzung oder verschiedenen Übersetzungen zunutze²¹. Insgesamt läßt sich das von Augustin hier empfohlene Verfahren mit komparatistisch-synthetisch beschreiben, der ausscheidenden bzw. kritisch wertenden Analyse kommt ein geringerer Stellenwert zu.

In 2,23-57 behandelt Augustin die *signa ignota translata*, d.h. Zeichen, die nicht aufgrund der Unkenntnis ihres eigentlichen Gebrauches sondern aufgrund einer *Übertragung* aus einem anderen, dem Leser fremden Gebiet unverständlich sind. Nach 2,23 kann auch hier die unbekannte Sprache selbst wieder eine Barriere darstellen, da z.B. die Etymologie hebräischer Namen sinnerhellend ist, wenn diese als *figuratae locutiones* im Alten Testament verwendet werden²². Ihr Aussagehalt ist figural, da er über die rein diakritische Bezeichnung

17 S. dazu A. Alberte Gonzáles, Cicerón y Quintiliano ante los principios analogistas y anomalistas, Minerva 1, 1987, 117-127 und Siebenborn 109ff.

18 Man vgl. auch die mittelalterlichen Grammatiker, wie z.B. Beda, die biblische Beispiele für die Illustration grammatisch-stilistischer Phänomene wählen.

19 Wozu s. Rebenich, Jerome 63-65.

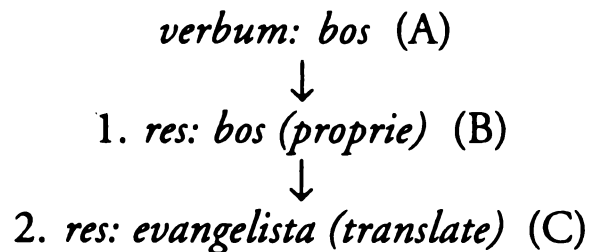
20 Dazu für Origenes im Anschluß an die kaiserzeitliche Tradition s. Neuschäfer passim.

21 Was er auch in seiner exegetischen Praxis tut, vgl. z.B. die für die Entwicklung der Erbsündenlehre folgenreiche Interpretation von Rm 5,12 in c.Pelag. 4,4.

22 Hierbei spielt Augustin auf die entsprechenden Werke des Hieronymus an, den *Liber quaestionum hebraicarum in genesim* (vor AD 392), den *Liber interpretationis nominum hebraicorum* (etwa AD 390) und *De situ et nominibus locorum hebraicorum* (etwa 390 AD).

von Orten oder Individuen hinaus sinnhaltig ist, was bei Kenntnis der Etymologie einsichtig wird.

Der restliche Teil (2,24-57) widmet sich den Verstehenschwierigkeiten, die auf der Unkenntnis der durch die Worte bezeichneten Sachen beruht. Dieser Gedankengang muß in Verbindung mit den Reflexionen von 2,15 gesehen werden. Dort stellte Augustin einen semiotischen Dreischritt auf:



Während in 2,23 (A) abgeklärt wurde, betreffen die weiteren Erörterungen (B). Um hier Verstehenschwierigkeiten zu beseitigen, ist die Kenntnis eines Teils der paganen Wissenschaften (*doctrinae gentilium* 2,29) von Nutzen. Um das Beispiel von Augustin fortzuspinnen: Falls ein Leser zwar wüßte, daß es sich bei *bos* um ein Tier handelt, aber nicht, um welches, wären ihm Kenntnisse in der Landwirtschaft bzw. Zoologie hilfreich, um das Tier identifizieren zu können, damit er dann selber (ohne Schwierigkeiten) den figuralen Sprung nach (C) nachvollziehen könnte. Die von (B) nach (C) möglicherweise auftretenden Schwierigkeiten behandelt Augustin jeweils im zweiten Teil von DC 2 und DC 3.

6.1.2. Die inhaltliche Struktur von DC 3

Das gesamte dritte Buch ist der Erörterung der *signa ambigua* gewidmet, die Augustin wieder in *propria* (3,2-8) und *translata* (3,9-56) unterteilt. Zu der Entschlüsselung von ersteren rechnet er die richtige Interpunktion eines Textes, die korrekte Prosodie eines Wortes sowie die richtige Intonation der Satzmelodie und die Klärung grammatisch doppeldeutiger Wortformen. Maßstab ist dabei die *regula fidei* (3,2)²³, klärend wirkt zumeist der Blick auf den Kontext der doppeldeutigen Stelle, der Vergleich der verschiedenen lateinischen Übersetzungen oder der Blick in die originalsprachliche Fassung (3,8). Daß die nun folgende Behandlung der *verborum translatorum ambiguitates* über 80% des dritten Buches einnimmt, zeigt den großen methodischen Aufwand, den Augustin ihnen zugesteht; er subsumiert darunter die gesamte Figuralexegese. In einem Methodenvorspann (3,9-13) erörtert er die Gefahr, solche *signa translata* (= *spiritus*) fälschlicherweise für *signa propria* (= *littera*) zu halten, also unter der 'Knechtschaft des Buchstabens' zu stehen (Rm 2,27; cf. DC 3,10.12). Diese ist auf zweierlei Weise möglich: Die Juden halten die biblischen *signa* für die *res* selbst, verkennen also den Zeichencharakter der biblischen Erzählungen an sich (3,10); die Heiden dagegen nehmen z.T. ihre 'unnützen Zeichen' (d.h. die mythologische Dichtung) für die Sache selbst

²³ S. Mayer 2, 298-301.

(3,11). Nur der Christ geht mit den biblischen Zeichen richtig um und ist deshalb *spiritalis et liber* (3,12f.)²⁴.

Im nächsten Unterabschnitt (3,14-34) benennt Augustin das Kriterium, mit dem die *locutio propria* von der *locutio figurata* innerhalb der Bibel unterscheidbar ist: *et iste omnino modus est, ut quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas* (3,14, ähnlich 34 zur Rahmung dieses Abschnittes). Hier greift er mit explizitem Verweis die in DC 1 entwickelten Grundsätze auf und ergänzt dabei den Auslegungsmaßstab der *caritas* um deren negatives Gegenstück, die *cupiditas*, gegen welche sich die Bibel wendet (3,16). Im folgenden demonstriert Augustin anhand biblischer Beispiele deren Bezogenheit auf eine dieser beiden Größen. Deren (neu eingeführte) Antithetik wird strukturell wie inhaltlich dem übergeordneten Thema *ambiguitates* gerecht und bereitet damit auch den am Ende dieses Buches behandelten *Liber Regularum* des Tyconius vor.

Im letzten Unterabschnitt (3,35-56) widmet sich Augustin ausführlich dem Problem, daß ein und dieselbe in der Bibel als *signum* verwendete Sache jeweils Verschiedenes, auch Gegenwärtiges bezeichnen kann. Geklärt werden kann dies durch den Rückgriff auf andere, klarere Bibelstellen (3,38f., vgl. 2,8.14) sowie durch das Erkennen von grammatischen Tropen in der biblischen Sprache, die in der Bibel z.T. selber genannt werden (*allegoria*, *aenigma*, *parabola*, 3,40), aber auch andere, wie *metaphora*, *catachresis*, *hironia*, *antifrasis* (3,40f.; s. Kapitel IV 8.2). Diese Tropen können in der *ars grammatica* gelernt werden, kommen aber auch natürlicherweise im alltäglichen Sprachgebrauch vor. Schließlich ist für die Klärung von Ambiguitäten Tycon. reg. hilfreich (3,42-56; s. Kapitel II und III 7).

Unter *signa ambigua propria* (DC 3,2-8) führt Augustin an:

3,2 die korrekte *distinctio* (Abtrennung) und *pronuntiatio* (Satzmelodie, Aussprache) der Worte.²⁵ Hierbei wird wieder ein mehrstufiges Verfahren empfohlen: Zuerst Ausrichtung an der *regula fidei* (DC 1), dann Hinzuziehung des Kontextes der strittigen Stelle. Dafür werden in 3,3-8 Beispiele gegeben, teilweise in Abgrenzung gegen häretische Auslegungen (3,3); wenn das zweistufige Verfahren keine Festlegung ermöglicht, ist die Entscheidung frei *in potestate legentis* (3,5).

Den restlichen Teil des Buches (3,9-55) nimmt die Behandlung der *signa ambigua translata* ein, deren besondere Schwierigkeit bereits in dem beanspruchten Textumfang zum Ausdruck kommt und die von Augustin auch explizit betont wird (3,9 *ambiguitates ... non mediocrem curam industriamque desiderant*). Die Ambiguität dieser übertragenen Zeichen besteht zuerst einmal darin, daß man ihren übertragenen Gebrauch gar nicht erkennt (3,9 *signa*

²⁴ Zur soteriologischen Erörterung des Problems vgl. Augustins spir. et litt., zur Auspielung der paganen *disciplinae liberales* gegen die wahre christliche *libertas* epist. 101,2.

²⁵ Vgl. dazu z.B. Quint. inst. 1,8,1-21.

pro rebus accipere), sondern in der "Knechtschaft des Buchstabens" lebt (3, 9-13).

In 3,14 wird auch vor dem umgekehrten Vorgehen gewarnt, im eigentlichen Sinn verwendete Zeichen als übertragene aufzufassen. Hierbei fällt besonders ins Gewicht, daß einige Leser die historische Bedingtheit mancher als anstößig empfundenen Bibelstellen (3,15) verkennen. Augustin versteht die Bibel als (universal)geschichtlich und doch geeint durch die einheitliche Aussageabsicht: *praeteritorum narratio est, futurorum praenuntiatio, praesentium demonstratio*²⁶; *sed omnia haec ad eandem caritatem nutriendam atque roborandam et cupiditatem vincendam atque extinguendam valent*; 3,16 erörtert *caritas* und *cupiditas* näher (s.o. Kapitel IV 5).

In 3,14 (wiederholt in 3,21.23.24) wird als *Scheidekriterium* zwischen literaler und figuraler Bedeutung das doppelte Liebesgebot angegeben, d.h. die Textstelle muß auf die *morum honestas* des doppelten Liebesgebotes (= DC 1) und/oder die *fidei veritas* beziehbar sein. Ist sie es nicht in ihrer wörtlichen Bedeutung, bedarf sie der Figuralexegese. Dies wird bis 3,34 anhand von scheinbar 'anstößigen' (3,18 *quae autem quasi flagitiosa imperitis videntur*) Beispielen aus dem Neuen und besonders dem Alten Testament demonstriert. Auch hier hängt wieder viel von der ethischen Haltung des Lesers ab: 3,18 *in omnibus enim talibus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est* (vgl. 3,26f.). Implizit geht Augustin hier natürlich auf die besonders von den Manichäern vehement vorgebrachte Kritik an den Unziemlichkeiten des Alten und teilweise des Neuen Testaments ein (s.o. Kapitel II 2), dessen Verwerfung Augustin verhindern will.

Grundsätzlich will Augustin aber nicht den historischen Literalsinn zugunsten der 'sauberen' spiritualen Bedeutung aufgeben. Beide Sinne existieren meist parallel, man muß nur jedem auf seine Weise gerecht werden: 3,20 *quicquid ibi tale narratur, non solum historice ac proprie, sed etiam figurate ac prophetice*, ähnlich in 3,32 *omnia vel paene omnia, quae in veteris testamenti libris gesta continentur, non solum proprie sed etiam figurate accipienda*. Dabei wird 3,32f. ausdrücklich betont, daß der anstößige Literalsinn zwar aus historischen Gründen bestehen bleibt, aber unter keinen Umständen durch den gegenwärtigen Leser in die Praxis umgesetzt werden darf (vgl. 3,26). Dies wird auch deutlich in 3,18: Dort führt Augustin aus, daß eine relativ nüchterne (*sobrius*) Interpretation nicht davon ausgehen könne, daß eine Frau Jesu Füße gesalbt habe (vgl. Io 12,3), *ut luxuriosorum et nequam hominum solent, quorum talia convivia detestamur*. Daraufhin allegorisiert er die Stelle mit dem Hinweis: *ita quod in aliis personis plerumque flagitium est, in divina vel prophetica persona magnae cuiusdam rei signum est*. Damit streitet Augustin das faktische Geschehen der Fußsalbung nicht ab, fordert aber aufgrund der Göttlichkeit der beteiligten Person eine 'anständige' Modalität für die Aus-

26 Vgl. ähnlich in DC 2,42-46 (über den Nutzen der Geschichtsschreibung).

führung, die eben nicht mit der obszönen Praxis auf einem Gelage identisch gewesen sei.²⁷

In dem ganzen Abschnitt spielt wieder die ethisch korrekte Haltung eine große Rolle (besonders 3,25-31), da diese allein einen sinnvollen und fruchtbaren Umgang mit der Bibel garantieren kann. Dabei fällt auf, daß bei dynamisch fortschreitender ethischer Vervollkommnung auch eigentlich unanstößige Stellen (wo also keine unmittelbare Notwendigkeit zur Figurallexegese besteht) eine zunehmend mehr in den Vordergrund tretende spirituale Bedeutung erlangen: 3,25 *saepe autem accidit ut, quisquis in meliori gradu spiritualis vitae vel est vel esse se putat, figurate dicta esse arbitretur, quae inferioribus gradibus praecipiuntur, ut ... non proprie sed translata accipi oportere contendat* (z.B. Selbstkastration Mt 19,12; Jungfräulichkeit Eccli 7,27).

Ab 3,35 geht Augustin auf das schwierige Problem ein, daß *signa* auch deswegen *ambigua* sein können, weil ein *signum* nicht immer automatisch für dieselbe *res* auf der zweiten, der figuralen Ebene stehen kann, sondern *contraria* oder *diversa* bezeichnen kann (3,36 mit Beispielen). Als Gegenmittel können wiederum, wie bei den *signa ignota* (2,8.14) klare Stellen der Bibel als Korrektiv hinzugezogen werden (3,37). Dabei gesteht Augustin im Prinzip durchaus eine Pluralität von Figuralsinnen zu, wenn diese nur mit der christlichen Botschaft übereinstimmen. Dann kann auch die vom menschlichen Autor eigentlich intendierte Aussage vernachlässigt werden,²⁸ da der Hl. Geist, der den Text inspiriert hat, jedenfalls eine Pluralität von Bedeutungen mitbedacht hat: 3,38 *nam quid in divinis eloquiis largius et uberius potuit divinitus provideri, quam ut eadem verba pluribus intellegantur modis, quos alia non minus divina contestantia faciant adprobari?*²⁹ Grundsätzlich richtig ist, daß es immer nur einen Literalsinn im System des mehrfachen Schriftsinnes geben kann, alles andere sind Figuralsinne. Es kann lediglich der Fall auftauchen, daß vom Autor von vorneherein gar kein Literalsinn intendiert ist

27 Gegen B. de Margerie, Introduction à l'histoire de l'exégèse, t. 3: S. Augustin, Paris 1983, 54, der die Passage so interpretiert, daß bei obszönem Literalsinn die Bibel nur figural aufzufassen sei, womit sich Augustin der traditionellen christlichen Auffassung anschliesse; H.R. Drobner, Person-Exegese und Christologie bei Augustinus, Leiden 1986, 83f., hebt hervor, daß es Augustin hier in besonderem Maße auf die Beachtung des Kontextes ankommt.

28 Vgl. Ch. Schaublin, Augustin, De utilitate credendi, über das Verhältnis des Interpreten zum Text, VChr 43, 1989, 61-63.

29 In diesem Zusammenhang ist in der Forschung der Streit entbrannt, ob Augustin damit einen mehrfachen Literalsinn zuläßt, vgl. den Überblick bei Combès/Farges 586f., die von mehreren Literalsinnen bei Augustin ausgehen, gegen z.B. Freytag, Quae sunt per allegoriam dicta 35ff. Zentral sind hierfür vor allem Augustins Aussagen in conf. 12,31,42 und 13,24, wo er das Auffinden verschiedener Bedeutungen in einer Bibelstelle zugesteht. Auch hier liegt der Akzent, wie in DC, auf der intellektuellen Leistung des Lesers, in Verbindung mit der grundsätzlichen Unausschöpfbarkeit der biblischen Aussagen. Vgl. dazu auch H. de Lubac, Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène, Paris 1950, 336ff.; J.J. Deeney, Augustine's De doctrina christiana. Some implications for literary theory, St. Louis Quarterly 1, 1963, 53-72, hier 54 und A. Strubel, "Allegoria in factis" et "Allegoria in verbis", Poétique 6, 1975, 342-357, hier 345-347.

(wie bei Parabel, Allegorie, Mythos), dieser also wegfällt oder aus anderen Gründen zu vernachlässigen ist.

6.2. Die Tradition der linguistischen Zeichentheorie vor Augustin und ihre Rezeption in DC

6.2.1. Die pagane Tradition

In der paganen Antike hat die Feststellung des zeichenhaften Charakters von Sprache bzw. Worten, Aussagen oder Texten eine lange Tradition.³⁰ Auffallend ist, daß einer der frühesten Belege hierfür aus dem *religiösen* Kontext stammt:³¹ Heraklit frg. 12 B 93 DK führt aus, daß Apollo im Delphischen Orakel nichts sage und nichts verberge, sondern *bezeichne* (ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει). Daraus folgt, daß die Empfänger des Orakels verpflichtet waren, diese Zeichen in ihrem Hinweischarakter zu erkennen und herauszufinden, um welchen eigentlich bezeichneten Sachverhalt es geht. Daher hebt Cicero in div. 1,34f. hervor, daß Orakel, Vorzeichen etc. in gleicher Weise ihrer Interpreten bedürfen, wie die Philologen Interpreten der Dichter sind (*quorum omnium interpretes, ut grammatici poetarum*).

Die ersten bedeutenden sprachtheoretischen Reflexionen leistete Plato, der das Wort als "semantische" Größe definiert: Soph. 262a τὸ μὲν ἐπὶ ταῖς πράξεσιν ὃν δῆλωμα ῥῆμά που λέγομεν ..., τὸ δὲ γ' ἐπ' αὐτοῖς τοῖς ἐκείνας πράττουσι σημεῖον τῆς φωνῆς ἐπιτεθὲν ὄνομα,³² was im Neuplatonismus z.B. von Plotin in 6,1,5,4 aufgegriffen wird: (sc. ὁ λόγος) σημαντικὸν γάρ, ὥσπερ τὸ ὄνομα καὶ τὸ ῥῆμα;³³ ähnlich betont er in 6,7,40,3f. die Verweisfunktion der Sprache: εἴ πη οἶόν τε τῷ λόγῳ σημῆναι.³⁴ Die Verweisfunktion des Wortes bzw. der Sprache findet sich bei Augustin unter anderem in DC 2,1-4 (s. weiter u.). Er ist der erste in der antiken Tradition,

30 Vgl. dazu die Überblicke bei E. Coseriu, Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht. Teil 1: Von der Antike bis Leibnitz, Tübingen 1975 und G. Manetti, Le teorie del segno nell' antichità classica, Mailand 1987.

31 Ebenso wie die frühesten hermeneutischen Bemühungen überhaupt, s. den Überblick bei Gadamer, Hermeneutik 1062.

32 Vgl. dazu den immer noch lesenswerten Aufsatz von Pohlenz, Die Begründung der abendländischen Sprachlehre, hier 157-160. Im Zusammenhang geht es bei Platon nicht um grammatische, sondern um dialektische Fragestellungen. Zudem bedeutet ῥῆμα hier "Verb", das Handlungen (πράξεις) bezeichnet, ὄνομα dagegen "Substantiv", das handelnde Personen bezeichnet, vgl. S. Rosen, Plato's Sophist, Yale University 1983, 301.

33 Vgl. auch Aristot. Int. 2,16 a 19; 3,16 b 6; 4,16 b 26.

34 Vgl. bereits Aristot. Metaph. G 4,1006 b 11f. ἔστω ... σημαῖνόν τι τὸ ὄνομα καὶ σημαῖνον ἔν in aussagenlogischem Zusammenhang, s. R. Haller, Untersuchungen zum Bedeutungsproblem in der antiken und mittelalterlichen Philosophie, ABG 7, 1962, 57-119, hier 70 und B. Cassin/M. Narcy, La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote. Introd., texte, trad. et comm., Paris 1989, 196f.

der explizit *verbum* und *signum* gleichsetzt.³⁵ Jedoch ist hierbei auf eine in der Forschung bisher nicht beachtete Zwischenstufe hinzuweisen, welche die Eigenleistung Augustins in diesem Punkt relativiert und auf Gedankengut hellenistischer Philosophen zurückgeht. Bei dem Epikureer Diogenes von Oenoanda (2. Jh. n. Chr.) frg. 10 col. IIIsq. Chilton findet sich die Verhältnissbestimmung ἐπιτεθῆναι τὰ ὀνόματα τοῖς πράγ[μα]σιν, ἵνα αὐτῶν ἔχῃ[σιν] σημεῖα ... οἱ ἄνθρωποι³⁶. Victricius, Bischof von Rouen, schreibt in *De laude sanctorum* 10 (entstanden um 396) über die Bedeutung der Heiligenreliquien: *cur igitur reliquias appellamus? quia rerum imagines et signa sunt verba*, um im folgenden eine etymologische Erklärung des Begriffs *reliquiae* zu bieten. Diese Formulierung findet sich ganz ähnlich bei Ammonius, einem Aristoteleskommentator aus dem 5. Jh., der älteres Material ausschreibt.

Aristoteles hatte in Int. 1,16 a 3 τὰ ἐν τῇ φωνῇ als τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ bezeichnet³⁷. Ebenso sind bei Augustin die Buchstaben die *signa verborum* und die *verba* die *signa rerum*, die gleichzeitig die Funktion haben, unsere inneren Gedanken nach außen unseren Mitmenschen mitzuteilen (DC 2,4). Ammonius in Int. 16 a 3 betont nun, daß die φωναί nicht die ὁμοιώματα τῶν νοημάτων bei Aristoteles sind, sondern σύμβολα καὶ σημεῖα, ebenso wie τὰ γράμματα τῶν φωνῶν (p. 19,34sq. Busse). Den in linguistischem Kontext ungewöhnlichen Ausdruck σύμβολον bei Aristoteles synonymisiert Ammonius mit σημεῖον.³⁸ Im folgenden betont Ammonius wie Augustin die arbiträre "Setzung" der Zeichen (die also νόμῳ, nicht φύσει erfolgt): σημεῖον ... τὸ ὅλον ἐφ' ὑμῖν ἔχει, ὅτε καὶ ἐκ μόνης ὑφιστάμενον τῆς ἡμετέρας ἐπι-

35 S. Jackson 49 und Swearingen 196.

36 Leider gibt Chilton weder im Apparat seiner Ausgabe Leipzig 1967 noch in seinem Kommentar Oxford 1971, 54 eine Erklärung für die Ergänzung [σημεῖα], was er ib. eher unterminologisch mit "symbols" (wohl im Sinne von "konventionelle Zeichen") wiedergibt. Es verwundert, daß er dann nicht [σύμβολα] als Ergänzung vorzog. Bailey in seinem Lucrez-Kommentar, Bd 3, 1488 übersetzt mit "signs". In M.F. Smith, *Thirteen new fragments of Diogenes of Oenoanda*, SBOEW 117,6, Wien 1974 finden sich keine Fragmente zu unserem Thema.

37 S. zur Diskussion dieser Stelle J. Pépin, Σύμβολα, Σημεῖα, Ὅμοιώματα. A propos de De interpretatione 1,16 a 3-8 ..., in: J. Wiesner (Hg.), *Aristoteles: Werk und Wirkung* 1, Berlin 1985, 22-44 und N. Kretzmann, Aristotle on spoken sound significant by convention, in: J. Corcoran (Hg.), *Ancient logic and its modern interpretations*, Dordrecht/Boston 1974, 3-21; zu ihrem Verhältnis zu Augustins entsprechenden Äußerungen s. Jackson 41ff. und Ruef 96. Zu unspezifisch ist die Feststellung bei J. Pépin, S. Augustin et la dialectique, Villanova 1976, 81f., Augustin übernehme ein aristotelisch-stoisches Amalgam der Zeichenlehre, das wohl zu seiner Zeit bereits amalgamiert war.

38 Dieser Begriff taucht bereits in Arist. Int. 1, 16 a 6 auf. Vgl. dazu E. Montanari, La sezione linguistica del Peri Hermeneias di Aristotele, Bd 2: Il commento, Florenz 1988, 39-42, der auch darauf aufmerksam macht, daß in der Antike (Ammonius, Boethius) das aristotelische τὰ ἐν τῇ φωνῇ als gesprochene Worte und Namen aufgefaßt wurde, was der augustinischen Gleichsetzung von *signa* und *verba* entspricht, während moderne Kommentatoren darunter linguistische Töne verstehen. Arist. Rhet. 3,1, 1404 a 21 kann, da es hier um die Rhetorik der Dichter geht, ὀνόματα auch als μιμήματα oder εἶδη (ib. 1404 b 27) bezeichnen.

νοίας (p. 20,6-8 Busse). Auch die Buchstaben sind θέσει Abbilder der Sprache (p. 20,14sq. Busse).

Bedingt durch den kompilatorischen Charakter des Kommentars enthält Ammonius auch die sozial-kommunikative sowie kognitive Funktion der Sprache: p. 20,30sq. Busse betont er, daß es ohne φωναί keine μάθησις oder διδασκαλία geben kann. Dies entspricht der Zweiteilung der augustinischen Hermeneutik in den *modus inveniendi* (= μάθησις) und den *modus proferendi* (= διδασκαλία).

Ammonius repräsentiert nahezu zeitgleich zu Augustin eine Systematik, die in vielem mit der augustinischen übereinstimmt. Auch die zitierte Stelle bei Victricius von Rouen stellt ein (lateinisches) Versprengsel dieser Tradition dar. Ebenso wie die aristotelische Tradition problematisiert Augustin das Verhältnis zwischen Gedanken und Worten nicht: DC 2,3f.; Arist. Int. 1, 16 a 3-8 und Ammon. ad loc. Dagegen konzentriert er sich auf die Beziehung *res - signal/verba*, welche im *animus* aufgelöst werden muß. Dies findet sich auch bei Ammonius, in Int. p. 24,29-31: νῦν γὰρ ὁ λόγος ἡμῖν οὐ περὶ τῆς τυχούσης φωνῆς, ἀλλὰ περὶ τῆς σημαίνουσας τὰ πράγματα διὰ μέσων τῶν νοημάτων. Weiter unten wird die Verbindung zwischen Augustins Systematik und der aristotelisch-peripatetischen Tradition noch deutlicher werden.

Eine starke Ausweitung der Zeichenvorstellung findet sich bei Plotin, der in 2,3,7,12f. feststellt: μεστὰ δὲ πάντα σημείων καὶ σοφός τις ὁ μαθὼν ἐξ ἄλλου ἄλλο. Plotin macht im Kontext klar, daß es für den Weisen deshalb möglich ist, aus den zeichenhaften Dingen der Wirklichkeit auf anderes zu schließen, da die gesamte kosmische Welt eine Einheit bildet (ib. 14 ἡ σύνταξις ἡ μία; 16 συνηρτηθῆσθαι; 17f. σύμπνοια μία), deren Teile alle Dinge, auch der Mensch selbst, sind (ib. 10f. καὶ οὖν μέρη μὲν ἐκεῖνα, μέρη δὲ καὶ ἡμεῖς· ἄλλα οὖν ἄλλοις). Wegen des 'synekdochisch' aufgefaßten Wirklichkeitszusammenhangs ist der Schluß vom einen auf das andere möglich, s. auch ib. 18-28 die Verhältnisbestimmung des Einzelnen zu den Vielen.³⁹ Analog findet sich die Vorstellung von einer geschaffenen Welt voller Zeichen, die auf ihren Schöpfer hindeuten, auch bei Augustin, spielt in DC aber keine Rolle.

Wie oben bereits erwähnt, kennt Plotin im Anschluß an Platon ebenso die Verweisfunktion von Sprache, vgl. noch enn. 6,3,19,8f. ὄνομα ἢ λόγος πρὸς τι, καθὸ σημαντικά (sc. εἰσιν); 5,8,12,25f. χρηστέον γὰρ τούτοις τοῖς ὀνόμασι τῇ τοῦ σημαίνειν ἐθέλειν ἀνάγκη. Trotz seiner Skepsis gegenüber den Ausdrucksmöglichkeiten der Sprache, besonders in bezug auf das ἔν, geht Plotin von einem verborgenen allegorischen Sinn der Mythen aus, wobei er dafür Begriffe wie ὑπονοεῖν und αἰνίττεσθαι, nicht jedoch σημαί-

³⁹ Vgl. zu diesem Konzept des einheitlichen Universums Pl. Ti. 30D - 31A und z.B. Plot. 4,4,32ff. Die Passage enthält auch - wie für den eklektizistischen Neuplatonismus charakteristisch - stoische Elemente, vgl. zur σύμπνοια SVF 2,543 (= Diog. Laert. 7,140), zur Omnipräsenz von Zeichen Sen. nat. 2,32.

νειν verwendet.⁴⁰ Dabei bleibt die Differenz zwischen dem Mythos bzw. der Metapher und dem gemeinten, unerreichbaren ἓν gewahrt,⁴¹ vgl. z.B. in 6,8,8,7 μεταφέροντες ἀδυναμία τοῦ τυχεῖν τῶν ἃ προσήκει λέγειν περὶ αὐτοῦ (= notwendige Metapher); 5,3,13,14ff. (Unmöglichkeit, das Eine zu denken) und besonders 1,2,2,4-10 (zwei Arten der ὁμοίωσις) ... ἡ ὁμοίωσις διττή· καὶ ἡ μὲν τις ταῦτόν ἐν τοῖς ὁμοίοις ἀπαιτεῖ, ὅσα ἐπίσης ὁμοίωται ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ (= identische, gleichwertige Ähnlichkeit)· ἐν οἷς δὲ τὸ μὲν ὁμοίωται πρὸς ἕτερον, τὸ δὲ ἕτερόν ἐστι πρῶτον, οὐκ ἀντιστρέφον πρὸς ἐκεῖνο οὐδὲ ὅμοιον αὐτοῦ λεγόμενον, ἐνταῦθα τὴν ὁμοίωσιν ἄλλον τρόπον ληπτέον οὐ ταῦτόν εἶδος ἀπαιτοῦντας, ἀλλὰ μᾶλλον ἕτερον, εἴπερ κατὰ τὸν ἕτερον τρόπον ὁμοίωται (oxymorische Beschreibung der Unvergleichbarkeit des Einen, was sich auch bei Augustin findet, s.u.).

Auch in der lateinischen Tradition des Neuplatonismus wurde diese Zweischeidung aufgegriffen, vgl. Macr. somn. 1,2,12-18 die Auslegungsziele der neuplatonischen Allegorese. Analog zur neuplatonischen Seinshierarchie wird die Leistung von (allegorischer) Sprache abgestuft: Niedrigere Dinge wie die Seele, die Mächte des Äthers und andere niedrige Gottheiten sind allegorisch verhüllt (*fabulosa*) darstellbar (somm. 1,2,13 *his* [sc. *fabulosis vel licitis*] *uti solent, cum vel de anima vel de aeriis aetheriisve potestatibus vel de ceteris dis loquuntur*), was in 1,2,17f. mit esoterischer Schutzfunktion erklärt wird (vgl. DC 2,7).⁴² Dagegen ist das höchste Eine durch den Menschen unfassbar (s. Plot. 5,5,32,6,19-21; 5,5,32,13,11-17; 6,8,39,11.25f.), Kommunikation darüber ist nur durch Analogie möglich, vgl. Plot. 3,8,30,10,32-35 u.a.⁴³; Macr. somn. 1,2,14-16 *nihil fabulosum penitus attingunt, sed siquid de his adsignare conantur, quae non sermonem tantum modo sed cogitationem quoque humanam superant* (sc. das Eine als oberstes Gutes und höchster Gott), *ad similitudines et exempla confugiunt. sic Plato cum de τὰ γὰρ ὅτι loqui esset animatus, dicere quid sit non ausus est, hoc solum de eo sciens, quod sciri quale sit ab homine non possit, solum vero ei simillimum de visibilibus solem repperit, et per eius similitudinem viam sermoni suo attollendi se ad non comprehendenda patefecit. ideo et nullum ei simulacrum (= fictio fabulosa), cum dis aliis constituerentur, finxit antiquitas, quia summus deus nataque ex eo mens sicut ultra animam ita supra naturam sunt, quo nihil fas est de fabulis pervenire.*

Obgleich Plotin der Sprache, insbesondere der prophetischen Sprache, eine anagogische Funktion zubilligt (z.B. 5,3,14,8-19) und in 6,7,22 der erleuchte-

⁴⁰ Belege bei Ferwerda 5.

⁴¹ So Ferwerda 6 gegen W. Beierwaltes, Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins, ZPhF 15, 1961, 334-362.

⁴² In somm. passim verteidigt Macrobius, ebenfalls im Anschluß an die neuplatonische Tradition, den philosophischen Mythos und seine pädagogische Funktion und allegorisiert dort auch; dagegen prangert er in Sat. 1,8,6 die Absurdität des Mythos von Kronos an, vgl. Flamant, Macrobe 164.

⁴³ S. weitere Belege bei S. Gersh, Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition 2, Notre Dame (Indiana) 1986, 531 Anm. 169.

ten Redeweise eine Präsenz des Einen zugesteht, da dieses als erleuchtende Kraft verstanden werden kann, betont er doch öfters, daß eine erschließende Definition (enn. 2,9,3) des Einen damit nicht möglich ist, lediglich eine Diskussion oder Verkündigung. Prägnant formuliert Plotin dies in 6,7,38,4f. λέγομεν τὰγαθὸν περὶ αὐτοῦ λέγοντες οὐκ αὐτό.⁴⁴ In diesem Zusammenhang muß auch die Aussage Plotins verstanden werden, daß die Metapher vom Bekannten zum Unbekannten einer höheren Welt führe, in 2,9,4,14; 3,6,1,34; 4,4,45,40; 4,6,1,13; 6,3,13,24; ähnlich gibt es auch bei Augustin den Aufstieg mittels der Metapher von den *visibilia* zu den *invisibilia*, z.B. in evang. Ioh. 24,2; epist. 55,11,21; vera relig. 29,52. Augustin und dem Neuplatonismus gemeinsam ist die zwiespältige Haltung gegenüber der Sprache, die in der Spannung zwischen Sprachskepsis und Sprachvertrauen steht.⁴⁵

Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß sich in der neuplatonischen Tradition hier, von Platon kommend, zwei Gedankenlinien finden, nämlich einerseits die Zeichenfunktion der Sprache und andererseits das Ungenügen der Sprache bezüglich des höchsten Unsagbaren. Jedoch bleibt die ontologische Hierarchie vorherrschend, die auch der Sprache bzw. Texten aufoktroiert wird.⁴⁶ Dies hat logische Lücken in diesem Bereich zur Folge, die durch Religiosität überspielt werden (vgl. die religiöse Terminologie in der oben zitierten Macrobiusstelle). Ferner bleibt der Zeichenbegriff untermologisch, s. z.B. in Plot. 5,5,6,23-26 ἀλλὰ ἡμεῖς ... ἀποροῦμεν ὃ τι χρὴ λέγειν, καὶ λέγομεν περὶ οὗ ῥητοῦ, καὶ ὀνομάζομεν σημαίνειν ἑαυτοῖς θέλοντες, ὡς δυνάμεθα; 5,3,13,6f. (über die Unsagbarkeit des Einen) ὡς ἐνδέχεται, ἡμῖν αὐτοῖς σημαίνειν ἐπιχειροῦμεν περὶ αὐτοῦ, sowie auch *adsignare* in Macr. somn. 1,2,14. Somit kann man sich Beierwaltes anschließen, daß Plotin nicht über die antike Mimesistheorie hinausgekommen ist.⁴⁷

Eine große Rolle in der Zeichentheorie Augustins allgemein spielt die Stoa. Sie hat für das Abendland als die eigentliche Begründerin der wissen-

⁴⁴ Vgl. dazu die gute Übersicht bei F.M. Schroeder, *Form and transformation. A study in the philosophy of Plotinus*, London/Buffalo 1992, 66-90.

⁴⁵ Vgl. zum Neuplatonismus Beierwaltes, *Denken des Einen*, 104-106, was in die Konsequenz der schweigenden ἔνωσις mit dem ἑν mündet, ähnlich wie bei Augustin, s. J.A. Mazzeo, *S. Augustine's rhetoric of silence*, *Journal of the History of Ideas* 23, 1962, 175-196, den M.L. Colish, *S. Augustine's rhetoric of silence revisited*, *AugStud* 9, 1978, 15-24 korrigiert und ergänzt. Harrison, *Beauty and revelation* 60 betont, daß sich bei Augustin positive und negative Äußerungen zur Sprache finden, was eben in dieser zwiespältigen Haltung gründet, die bei Augustin auch theologisch fundiert ist, s.o. Kapitel IV 2.2 den Exkurs zu *condicio humana*.

⁴⁶ Vgl. dazu allgemein J.A. Coulter, *The Literary Microcosm. Theories of interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden 1976.

⁴⁷ Beierwaltes, *Denken des Einen* 103f. Auch Markus 64f. sieht nur Ansätze, dem sich unausdifferenziert P. Aubin, *L'image dans l'oeuvre de Plotin*, *RechScRel* 41, 1953, 377-379 anschließt. Dagegen arbeitet H. Wiegmann, *Utopie als Kategorie der Ästhetik. Zur Begriffsgeschichte der Ästhetik und Poetik*, Stuttgart 1980, 41-44 gut den intelligiblen Gehalt der nichtsdestotrotz mimetisch aufgefaßten Kunst bei Plotin heraus; s. auch unten Kapitel 6.4.

schaftlichen Lehre von der Sprache zu gelten.⁴⁸ Die Sprachtheorie und die Zeichenlehre als zentraler Bestandteil derselben sind kein losgelöstes System, sondern Teil der Logik, genauer der Dialektik.⁴⁹ Sie liefert den Unterbau zu dem philosophischen System der Stoa insgesamt.⁵⁰ Neu ist hier, daß die Stoa die Sprache ohne praktische Nebenabsichten untersucht, um Einblick in ihren Aufbau zu gewinnen,⁵¹ wobei sie als erste eine systematisierende Terminologie entwickelt. Dabei steht das Verhältnis zwischen realer Einzelercheinung und ausgesagten Begriffen im Vordergrund, die in der Stoa streng voneinander unterschieden werden.⁵² Die stoische Zeichenlehre verblieb aber nicht eine rein philosophische Spekulation, sondern fand bald Eingang in andere Disziplinen, wobei das System auch vereinfacht, verkürzt oder umgebildet werden konnte.⁵³ So schrieb Dionysios Thrax die erste Schulgrammatik unter Einbezug der stoischen Sprach- und Zeichenlehre.⁵⁴

Das Ziel der Grammatik ist die Darstellung eines korrekten Sprachsystems (*recte dicere*),⁵⁵ das der Dialektik die Wahrheitsfindung (*vere dice-*

48 Vgl. Pohlenz, Begründung 157. Die vollständige Anführung aller stoischen Stellen zur Sprachtheorie findet sich bei R. Schmidt, *Stoicorum Grammatica*, Halle 1839 (Ndr. Amsterdam 1967), in das Deutsche übersetzt von K. Hülser, R.T. Schmidt. *Die Grammatik der Stoiker. Einführung, Übersetzung und Bearbeitung von K. H.*, Braunschweig/Wiesbaden 1979; vgl. jetzt auch ders., *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren*, 4 Bde, Stuttgart/Bad Cannstatt 1987-1988 sowie A. Long/D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers ...*, Cambridge 1987, Bd 1, 183ff.

49 Vgl. Graeser 77. Aristoteles, *De interpretatione* ist in dieser Hinsicht nicht so ausdifferenziert und stellt trotz des Titels keine eigentliche Hermeneutik dar, sondern "eine Art logische Grammatik" (Gadamer, *Hermeneutik* 1062), weswegen dieses Werk hier nur ansatzweise behandelt wurde. Die aussagenlogische Dimension steht dabei im Vordergrund, also der dialektische Fragezusammenhang, wie in Platons *Sophistes*, vgl. W. Grimaldi, *Semeion*, *Tekmerion*, *Eikon* in *Aristotle's rhetoric*, *AJPh* 101, 1980, 383-398. Dies hat seine Fortsetzung noch in der Einordnung der Zeichenlehre in der Dialektik durch die Stoa, obgleich dann anders gewichtet wird.

50 S. Pohlenz, Begründung 163, allgemein J. Christensen, *An essay on the unity of Stoic philosophy*, Kopenhagen 1962 sowie Forschner 22 mit Verweis auf SVF 2,235 und 3,112.

51 S. Pohlenz ib.

52 Pohlenz, Begründung 158 mit Belegen und 164. Die Stoa hatte das Ziel, Parallelen in der Struktur der Sprache und der Struktur der Dinge außerhalb der Sprache zu entdecken, s. Robins 26. Graeser, *Stoic theory* 98 kommt zu dem Schluß, daß das stoische System den Zusammenhang zwischen Wortbedeutung und den real existierenden Dingen, die damit gemeint sind, nicht plausibel machen kann.

53 Pohlenz, Begründung 187-189. Besonders die stoische Grammatikterminologie wurde übernommen, s. H. Hagius, *The Stoic theory of the parts of the speech*, Diss. (microfilm) Columbia University (facsimile Ann Arbor 1984), 15ff.

54 S. Pohlenz, Begründung 180f.

55 S. Quint. inst. 1,5,1; 1,7,1; 1,9,1. Die Zeichenterminologie war dort bald verbreitet, wobei der theoretische Hintergrund kaum noch bewußt war und die Ausdrucksweise unspezifisch wurde, s. z.B. Varro, *ling.* 8,11 *res, quae verbis significantur*, Prisc. part. (3, 461 Keil) *multas et varias res hoc nomen significat*. Obgleich sich inhaltliche Dubletten zwischen den einzelnen Disziplinen finden können, bleibt doch das Bewußtsein von deren unterschiedlicher inhaltlicher Zielsetzung erhalten. So betont Quint. inst. 1,7,32; 1,8,16, daß er eine Rhetorik und keine Grammatik schreiben wolle.

re),⁵⁶ das der Rhetorik, in welche die Zeichentheorie spätestens ab Posidonius Eingang gefunden hat⁵⁷, die gegenüber anderen wirkungsvolle Sprechweise (*efficienter dicere*)⁵⁸. Je nach der Zielsetzung, der die Zeichentheorie verfügbar gemacht wird, wird sie unterschiedlich akzentuiert und strukturiert. Bei Augustin kommt dieser Prozeß der kreativen Anverwandlung der Zeichenlehre zu einem ersten Höhepunkt (s.u. Kapitel 6.4).

Die Quellenlage zur stoischen Zeichenlehre ist sehr kompliziert, eine abschließende Untersuchung zu Be- und Auswertung derselben fehlt noch. Wenn man das stoische System mit demjenigen Augustins vergleichen will, steht man vor der Schwierigkeit, daß Augustin für manche Aspekte der stoischen Zeichenlehre den einzigen Zeugen darstellt, hauptsächlich in *De dialectica*.⁵⁹ Der Grad der Eigenständigkeit Augustins gegenüber dem stoischen System ist umstritten,⁶⁰ jedoch ist von einer relativ sehr guten Kenntnis Augustins der linguistischen systematischen Diskussion seiner Zeit auszugehen, die zu einem Gutteil auf stoischem Gedankengut basierte.⁶¹ Hierbei spielt auch der selbst aus älterem Material kompilierende Varro als Vermittler für Augustin eine Rolle.⁶²

⁵⁶ Vgl. Cic. orat. 113 *propter explicandam veritatem*; Cic. Brut. 152 und Ruef 140.

⁵⁷ S. Posidon. frg. 189 Edelstein/Kidd und den Kommentar ad loc. von Kidd II 2, Cambridge 1988, 687, wo die Zeichenterminologie innerhalb der Statuslehre (Auslegung!) rezipiert wird. Wegen des fragmentarischen Charakters der Passage sind weitere Schlußfolgerungen kaum möglich, was auch für das weiter unten abgehandelte Theophrastfragment 1 Graeser gilt.

⁵⁸ Der Aspekt der *persuasio* konnte gegenüber dem des *ornatus* unterschiedlich stark betont werden, s. Quint. inst. 2,15,1ff., der im Unterschied zu Augustin in inst. 2,14,5 und 2,15,38 *bene dicere* als die Aufgabe der Rhetorik festlegt; vgl. auch Pinborg 167. Ab dialect. spielte für Augustin die *vis verbi* eine große Rolle. S. dazu auch Kapitel 8.

⁵⁹ Dessen Echtheit dürfte inzwischen als erwiesen gelten, vgl. die Argumente bei J. Pinborg, Das Sprachdenken der Stoa und Augustins Dialektik, C&M 23, 1962, 148-177, hier 149-151 unter Einbezug der vorausgehenden Forschung.

⁶⁰ Weniger stoischen Einfluß nimmt an M. Baratin, Les origines stoiciennes de la théorie augustinienne du signe, REL 59, 1981, 260-268 und ders., Aperçu de la linguistique stoicienne, in: P. Schmitter (Hg.), Sprachtheorie der abendländischen Antike, Tübingen 1991, 193-216, besonders 210. Baratin geht von einem Einfluß der alexandrinischen Grammatik auf Augustin aus und von dessen spezifischen Interessen, die zu einer unstoischen Verlagerung der Systematik weg von der Bedeutung hin zum Wort selbst führten. Er bietet aber zur Stützung seiner These kein aussagekräftiges Material (s. auch u.). Todorov, Theories 37-39 geht ebenfalls von unstoischen Zusätzen Augustins in dessen Zeichenlehre aus; s. zuletzt Schubert 13, der von einem zusätzlichen aristotelischen Einfluß ausgeht.

⁶¹ Pinborg 175-177 bezeichnet das System Augustins in dialect. als in den wesentlichen Teilen stoisch, ähnlich bereits Barwick, Probleme 8ff.; ebenso Colish, Stoic tradition 181-183. Am ausdifferenziertesten stellt Ruef passim die verschiedenen Einflußkomponenten dar.

⁶² So erschloß schon B. Fischer, De Augustini Disciplinarum Libro qui est De Dialectica, Jena 1912, 21f. aus dem Vergleich der Ähnlichkeiten zwischen dialect. und Martianus Capella, *De nuptiis* 4 Varro als die gemeinsame Quelle der beiden, dem Dahlmann, Varro 1205 zustimmt; vgl. zur varronischen Struktur bei Martianus auch W.H. Stahl/R. Johnson/E.L. Burge, Martianus Capella and the seven liberal arts 1, Columbia 1971, 110ff. Während Fischer 52f. 62f. als Quelle für dialect. Varros verlorenes zweites Buch der *Disciplinarum libri* vermutet, das ebenfalls den Titel *De dialectica* trug, plädierte R. Reitzenstein,

Für unseren Zusammenhang ist wichtig, daß dialect. bezeugt, daß Augustin einen ausdifferenzierten Überblick über das stoische Zeichensystem und die damit zusammenhängenden systematischen Diskussionen hatte,⁶³ und, soweit wir sehen, als erster hierfür eine lateinische Terminologie erstellte,⁶⁴ die sich jedoch nicht in allen Punkten mit der stoisch-griechischen als deckungsgleich erweist.⁶⁵ Insgesamt gilt für die stoische Sprachtheorie, daß sie an der gegenstandstheoretischen Auffassung der Bedeutung sprachlicher Zeichen festhält, d.h. die *ontologische* Differenz zwischen real existierenden körperlichen Dingen und den unkörperlichen Wortbedeutungen ist innerhalb der systematischen Untergliederung zentral.⁶⁶ Anschaulich demonstriert dies Seneca, epist. 117,13 (der eine bereits zu seiner Zeit existierende terminologische Vielfalt bezeugt) *video Cato ambulante. hoc sensus ostendit, animus credit. corpus est quod video, cui et oculos intendi et animum. Dico deinde: "Cato ambulat". "Non corpus", inquit (sc. stoicus), "est quod nunc loquor sed enuntiativum quiddam de corpore, quod alii effatum vocant, alii enuntiatum, alii dictum".*

Man kann in der stoischen Sprachtheorie also unterscheiden zwischen den *körperlichen* Teilen: τὰ σημαίνοντα = φωνή = Elemente der Sprache, die sinnlich wahrnehmbar sind, und das τυγχάνον, der durch Wahrnehmung vermittelte Gegenstand, sowie den *unkörperlichen* Teilen:⁶⁷ τὰ σημαίνόμενα = τὰ δηλούμενα = λεκτόν⁶⁸ = ἄξιωμα = das Bezeichnete oder die über Gegenstände gemachten Aussagen, die wahr und falsch sein können, und das πρᾶγμα, der durch den Wahrnehmungsinhalt bzw. die Aussage vermittelte Gegenstand.⁶⁹ Ähnlich unterscheidet Augustin in dialect. 5 vier Hauptele-

M. Terentius Varro und Johannes Mauropus von Euchaita, Leipzig 1901, 69-80 für das verlorene erste Buch von Varros *De lingua latina*, was Dahlmann, Varro 1205f. ablehnt, der 1259 allgemein die große Selbstständigkeit von Aug. dialect. gegenüber Varro konstatiert. Atkinson 21 (mit weiterer Literatur) vermutet im Anschluß an Reitzenstein, daß im verlorenen Teil von Varro ling. eventuell eine Zeichenlehre ähnlich wie in DC enthalten war, die keinen Bezug zur Dialektik hat. Da mir hierfür keine Anhaltspunkte ersichtlich sind, dagegen unter Zuhilfenahme anderen Materials der Charakter der hermeneutischen Zeichentheorie Augustins besser erhellt werden kann, verzichte ich auf eine weitere Behandlung dieser Spekulationen.

⁶³ S. dazu in anderem Zusammenhang die Darstellung bei Egli 61-73.

⁶⁴ S. Adamik und Wald passim.

⁶⁵ S. Ruff 82ff. und Schubert 190.

⁶⁶ Dies macht Forschner 76-84 gut deutlich unter Anführung einschlägiger Belege, vor allem Sext. Emp. adv. math. 8 und Diog. Laert. 7,43ff.

⁶⁷ Vgl. zu einer Verbindung der stoischen mit der modernen Linguistik U. Egli, Stoic syntax and semantics, in: D.J. Taylor (Hg.), The history of linguistics in the classical period, Amsterdam 1986, 107-132.

⁶⁸ S. dazu M. Frede, The Stoic notion of a lekton, in: S. Everson (Hg.), Language, Cambridge 1994, 109-128.

⁶⁹ πρᾶγμα kann allerdings auch das körperliche Ereignis oder Ding selbst bezeichnen, s. Forschner 77. Die Bedeutungsspanne von πρᾶγμα war in der antiken Philosophie sehr breit, s. P. Hadot, Sur divers sens du mot pragma dans la tradition philosophique grecque, in: P. Aubenque (Hg.), Concepts et catégories dans la pensée antique, Paris 1980, 309-319,

mente der sprachlichen Erkenntnis, nämlich *verbum*, *dicibile*, *dictio* und *res*, wobei hier die stoische Unterscheidung zwischen dem realen Ding an sich, seiner körperlichen Bezeichnung und seiner unkörperlichen Aussage auf sprachlicher Ebene auftaucht.⁷⁰

Da wir von diesem umfangreichen Hintergrundwissen Augustins ausgehen können, muß für die nun zu untersuchende anders strukturierte Zeichensystematik in DC davon ausgegangen werden, daß Augustin diese nicht aus Unkenntnis oder Unvermögen, sondern *bewußt* im Sinne einer erwünschten Funktionalisierung der Zeichentheorie für seine Hermeneutik die Systematik teils reduziert, teils erweitert. Dies geschieht, wie im folgenden deutlich werden wird, hauptsächlich unter dem Einfluß der Rhetorik⁷¹. Auch diesem Einfluß folgt Augustin nicht blind, da er aufgrund seiner Kenntnis der systematischen Diskussion auswählen konnte. Daher ist in Kapitel 6.3.1. zu beantworten, warum sich Augustin in DC gerade für eine rhetorisch akzentuierte Zeichensystematik entschieden hat.

Zuerst sollen die für die Zeichensystematik von DC zentralen Begriffe *res*, *signum* und *verbum* anhand ihrer Definitionen in dialect., mag. und DC untersucht werden. Dabei sollen Spezifika der augustinischen Zeichenlehre im allgemeinen wie auch die Zuspitzung in DC im besonderen herausgearbeitet werden.

6.2.1.1. *res*

In dialect. 5 wird definiert: *res est quidquid vel sentitur vel intellegitur vel latet*. Damit wird der gesamte Kosmos und Gott umfaßt. In mag. 12,39 werden nur die beiden ersten Elemente erwähnt: *omnia* (sc. *elementa huius mundi eademque corpora*) *quae percipimus, aut sensu corporis aut mente percipimus*, was der platonischen Zweiteilung der Welt entspricht. Ruef 88f. schlägt für das dritte Glied in dialect. (*latet*) vor, daß es sich dabei um Gegenstände handle, die man nur erschließen könne, oder daß die Existenz von Dingen angenommen werde, die weder sinnlich wahrgenommen noch durch Zeichen verstanden bzw. identifiziert werden könnten. Allerdings ist es schwierig, sich darunter konkret etwas vorzustellen; man könnte eine Umschreibung für Gott darin vermuten. Ich halte es allerdings für wahrscheinlicher, daß hier eine Augustin vorliegende stoische Unterteilung einfließt,⁷² die er ab mag.

hier 313-315. Hadot paraphrasiert 313 das stoisch-linguistische $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$ mit "ce, qui est dit", "le contenu noétique de l'expression".

⁷⁰ Vgl. allgemein dazu Pinborg 160-173, sehr ausführlich Ruef 87ff. und Atkinson 43, die *dicibile* mit dem stoischen $\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\nu$ und *res* mit $\tau\upsilon\gamma\chi\acute{\alpha}\nu\omicron\nu$ gleichsetzt. Hier ist nicht der Ort, die damit verbundenen komplexen systematischen Fragen zu behandeln, eine abschließende Untersuchung hierzu fehlt noch. Zu dem Ineinanderfließen zweier Einteilungen in dialect. und Sextus Empiricus s. Egli passim.

⁷¹ Was bereits in dialect. sichtbar ist, s. Ruef 86f.

⁷² In Sext. Emp. pyrrh.hyp. 1,178f.; adv.math. 7,24-26 und 8,316-319 wird referiert, daß es zwei Arten von Tatsachen gebe: diejenigen, die aus sich selbst erkannt werden und die unsicheren. Unter die unsicheren Dinge fallen einerseits diejenigen, die durch Zeichen oder

12,39 (geschrieben 388/390) nicht mehr für notwendig hält, da mit den beiden anderen Teilen die gesamte Wirklichkeit abgedeckt ist.⁷³ In DC 1,2 lautet die Definition: *proprie autem nunc res appellavi, quae non ad significandam aliquid adhibetur*, vgl. analog mag. 4,8. Obgleich diese *res* inhaltlich nicht gefüllt werden, macht die folgende Abhandlung in DC 1 klar, daß es sich hierbei nicht um das linguistische, stoische *πρᾶγμα* handelt, sondern wiederum um den Kosmos und Gott (s.o. Kapitel IV 5.1).

6.2.1.2. *signum*

In dialect. 5 wird *signum* bezeichnet als *quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit*. In mag. fehlt eine eigene Definition. Trotz anderer Wortwahl entspricht die Definition aus dialect. derjenigen in DC 2,⁷⁴ *signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*. Durch die Bestimmung des *signum* als *res* legt Augustin dessen Körperlichkeit fest, es entspricht also nicht dem stoischen *σημαινόμενον/λεκτόν*.⁷⁵ Auffallend ist ferner die an die Stoa erinnernde Verbindung des sinnlichen (*ingerit sensibus*) und des intellegiblen (*in cogitationem venire*) Aspektes für die Bestimmung des Wesens des Zeichens.⁷⁶ Dies findet sich ähnlich bereits in mag. 10,34, wo das *signum* in die Bestandteile *sonus* und *significatio* zerlegt ist, vgl. auch quant.anim. 32,66 *cum ergo nomen ipsum sono et significatione constet, sonus autem ad aures, significatio ad mentem pertineat*. Denn die Stoa trennte ja gerade zwischen dem sinnlich wahrnehmbaren *σημαῖνον/φωνή* und dem unkörperlichen, intellegiblen *σημαινόμενον/λεκτόν*. Dagegen erinnert die augustiniische Verknüpfung an die aristotelische Vorstellung vom sprachlichen Zeichen, Int. 1, 16 a 3-8. Aristoteles trennt die Symbolrelation (*σύμβολα*) von Schrift/Graphemfolge zu Laut/Lautfolge⁷⁷ und von dort zu dem in der *ψυχή* erscheinenden Bild einerseits, von der Bildrelation (*ὁμοιώματα*) zwischen psychischem Bild und realem Objekt andererseits. Die ontologische Distanz zwischen dem psychi-

Beweise erkannt werden können, andererseits diejenigen, die ihrer Natur nach nie erkannt werden. Auf letztgenannte Kategorie könnte das augustiniische *latet* anspielen. Vgl. zu der Systematik der Belege bei Sext.Emp. Egli 69f.

⁷³ Vgl. die Dreiteilung in DC 2,3 *data vero signa sunt ... ad demonstrandos motus animi ... vel sensa aut intellecta quaelibet*. In DC 2,2 deutete Augustin die Verborgenheit der *motus animi* an, so daß diese dem *latet* aus dialect. 5 entsprechen könnten. Die Konjunktionenfolge *vel ... aut* in DC 2,3 macht deutlich, daß Augustin die drei Elemente nicht mehr als gleichwertige logische Alternativen auffaßt. Vgl. zur Bestimmung der *res* als seiende und intellegible Dinge auch Cic. top. 6,27 und Sen. epist. 58.

⁷⁴ So zurecht Ruef 83.

⁷⁵ Gegen Mayer 1,234ff.

⁷⁶ Dies ist analog zu Augustins Erkenntnistheorie, wo er die Bereiche sensible Empirie und intellegible Ontologie verknüpft, s. Th. Fuhrer, Das Kriterium der Wahrheit in Augustins *Contra Academicos*, VChr 46, 1992, 257-275, hier 266.

⁷⁷ Augustin, DC 2,5 bezeichnet die *litterae* ebenfalls als *signa verborum*, s. auch dialect. 5 und mag. 2,3; 4,9; 7,19. Für die Hermeneutik fällt diese Zeichenrelation aber nicht ins Gewicht, s. Duchrow, Sprachverständnis 176 Anm. 129.

schen Bild (was dem stoischen λεκτόν entspricht) und dem realen Objekt fällt hierbei nicht so ins Gewicht⁷⁸; dasselbe gilt für Augustin.⁷⁹

Dies geht wohl auf die aristotelisch-peripatetische Sprachkonzeption zurück, denn Ammonius, in Int. 17, 24-28 Busse erklärt, daß Worte nach Aristoteles Gedanken bezeichnen, weswegen dieser den stoischen Vermittler zwischen Gedanken und Dingen, das λεκτόν, für überflüssig hält.⁸⁰ καὶ οὐδὲν ἕτερον δεῖ παρὰ ταῦτα ἐπινοεῖν μέσον τοῦ τε νοήματος καὶ τοῦ πράγματος, ὅπερ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ὑποτιθέμενοι λεκτόν ἡξίουσιν ὀνομάζειν. In der aristotelischen Konzeption der φωνή σημαντική ist also die sensibel-intelligible Doppelnatur des Lautzeichens, wie sie auch Augustin in DC vertritt, enthalten.⁸¹ Diese findet sich besonders deutlich in der rhetorischen Theorie der Beweislehre, bei Cicero, inv. 1,29,48, wozu s.u.

Die Vorstellung findet sich in abgewandelter Form auch (bis jetzt von der Forschung nicht beachtet) bei Mar.Victorin. rhet. 207,10ff. Halm: *res enim omnes non per se sunt neque ex natura valent, sed opinione. neque enim cum dicimus tunicam, per se ipsam intellegimus tunicam esse, qua vestimur, sed quia nostra nobis opinione persuasum est, cum audierimus tunicam, intellegimus rem esse qua vestimur.* Auch hier spielt die von den Stoikern innovativ eingeführte Kategorie des λεκτόν und die ontologische Perspektivierung der Sprache, d.h. die Frage nach dem Verhältnis von sprachlicher Bedeutung und realen Objekten, keine Rolle. Entscheidend ist die aufgrund der Konvention überzeugende Wirksamkeit (*opinionem persuasum*) von Sprache, die im menschlichen Innern zu dem Erkenntnisakt (*intellegere*) der Verknüpfung von tatsächlichem Gegenstand und wahrgenommenem Begriff führt. Hier wird gut der rhetorische Kontext deutlich: Erst die (rhetorisch beeinflussbare) *opinio* führt zu einem bewußten Verhältnis zu den *res*. Hier fehlt noch die Zeichenterminologie, die solchermassen konsequent wohl erst von Augustin in diesen Zusammenhang gebracht wurde. Wie auch im folgenden noch weiter ausgeführt werden soll, spielt diese rhetorisch-kommunikative Dimension in der Hermeneutik Augustins eine große Rolle.⁸² Daher kann er bei seiner Systematik auf alle Glieder verzichten, die beispielsweise einer ontologischen Sicht-

78 Vgl. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1966, 106-118.

79 Daß die Kategorie des Lekton, also die vom Wort zu trennende Wortbedeutung, in DC fehlt, im Gegensatz zu dialect. (Pinborg 150ff.; Baratin 1981, 260ff. und ders. 1991, 210ff.), mag. (Colish 185f., gegen Duchrow, *Sprachverständnis* 63 Anm. 164) und conf. (s. R.H. Ayers, *Language, theory and analysis in Augustine*, *Scottish Journal of Theology* 29, 1976, 1-12), wurde in der Forschung immer konstatiert, aber nicht befriedigend erklärt, vgl. Pinborg 158-162; Irvine 243. 253; Simone 93 (das Lekton ist im *signum* enthalten); Combès/Farges 586 und, mit der besten Erklärung, Ruef 87f.

80 S. auch die Erklärungen bei Sedley/Long 2,202 und Jackson 43f. Auch Sext. Emp. *adv.math.* 8,75-78; 8,259-261 und *pyrrh.hyp.* 2,107f. referiert Argumente gegen die Existenz des λεκτόν.

81 Vgl. Ax 131ff.

82 Allgemein so auch Strauss 85ff.

weise verpflichtet sind.⁸³ Auch die Frage des Verhältnisses zwischen Worten und den dadurch ausgedrückten Gedanken spielt daher bei Augustin keine Rolle, auch nicht in DC 4, sondern er stellt in DC 2,4 lediglich fest: *signorum igitur, quibus inter se homines sua sensa communicant*, was er ib. auch von den *cogitationes* feststellt.⁸⁴

6.2.1.3. *verbum*

Der Begriff *verbum* wird in dialect. 5 definiert als *uniuscuiusque rei signum, quod ab audiente possit intellegi, a loquente prolatum*. Wie auch Ruef 87f. erkennt, wird hier das Wort bzw. die Sprache, die im Rahmen einer Zeichentheorie bestimmt wird,⁸⁵ als etwas aufgefaßt, was sich zwischen zwei menschlichen Instanzen abspielt; der Mensch wird neben Zeichen und Bezeichnetem (im weitesten Sinne) das dritte Element der semiotischen Situation. Auch hier macht sich wieder der Einfluß der Rhetorik geltend: Schon Arist. Rhet. 3,1 kennt das Kommunikationsdreieck Sprecher (ὁ λέγων) - Gegenstand (περὶ οὗ λέγει) - Hörer (πρὸς τὸν ἀκροατήν). Noch ausdifferenzierter ist Theophrast frg. 1 Graeser διττῆς γὰρ οὔσης τῆς τοῦ λόγου σχέσεως, καθὰ διώρισεν ὁ φιλόσοφος Θεόφραστος, τῆς τε πρὸς τοὺς ἀκροωμένους, οἷς καὶ σημαίνει τι, καὶ τῆς πρὸς τὰ πράγματα, ὑπὲρ ὧν ὁ λέγων προτίθεται πείσαι τοὺς ἀκροωμένους. περὶ μὲν τὴν σχέσιν αὐτοῦ τὴν πρὸς τοὺς ἀκροατὰς καταγίνονται ποιητικὴ καὶ ῥητορικὴ (es folgt eine Aufzählung von *virtutes dicendi* u.a. mit dem rhetorischen Ziel der πείθω) ... τῆς δέ γε πρὸς τὰ πράγματα τοῦ λόγου σχέσεως ὁ φιλόσοφος προηγουμένως ἐπιμελήσεται τό τε ψεῦδος διελέγχων καὶ τὸ ἀληθὲς ἀποδεικνύς (= die Dialektik, vgl. Aristot. Int. 1,17 a b) ...⁸⁶ Auch hier ist

⁸³ Dies findet sich bereits knapp angedeutet bei Simone 99f. und Ruef 88, die beide die Unwichtigkeit der Ontologie in Augustins Zeichensystem hervorheben. Ruef 88 führt weiter aus, daß der ontologische Status einer Wortbedeutung für Augustin unwichtig sei, da diese Bedeutung im *animus* eines Hörers eine Aktion verursacht, die auf eine *res* gerichtet ist.

⁸⁴ Hier sogar noch Arist. Int. 1, 16 a 3-8 verkürzend, der auch für das Paar Wort-Gedanke die Symbolrelation kennt, vgl. noch seinen Kommentator Stephanos (7. Jh.), der ad loc. p. 5,21sq. Hayduck erklärt, daß ὀνόματα und ῥήματα die σημεία τῶν νοημάτων und τῶν πραγμάτων seien. Der Zeichenbegriff war bereits etabliert und trat an die Stelle des Symbolbegriffs.

⁸⁵ Vgl. Ruef 91, der gut die Verschiebung deutlich macht, die Augustin gegenüber der stoischen Tradition vornimmt (bzw. Augustin repräsentiert einen anderen Zweig der stoischen Tradition, der dann aber nur durch ihn überliefert ist): Bei Augustin verliert die *vox* als Sprachträger zugunsten des Zeichens an Bedeutung, vgl. dialect. 7 *loqui* als *articulata voce signum dare* im Gegensatz zu SVF 2,167 (= Sext. Empir. adv. math. 8,80) λέγειν als τὸ τῇ τοῦ νοουμένου πράγματος σημαντικὴν προφέρεισθαι φωνήν.

⁸⁶ Zur Diskussion der Zuordnung und zur Interpretation des Fragments vgl. A. Graeser, Die logischen Fragmente des Theophrast, Berlin/New York 1973, 59-61, der sich zurückhaltend äußert. W.W. Fortenbaugh, Theophrastus, frg. 65 Wimmer: is it important for understanding Peripatetic rhetoric?, AJPh 111, 1990, 168-175 plädiert für einen ursprünglich logischen Kontext, H.B. Gottschalk, An errant fragment of Theophrastus, CQ 42, 1992, 529-532 für einen ursprünglich rhetorischen. Mit der aufgrund der komplexen Überlieferungslage gebotenen Vorsicht halte ich einen ursprünglich rhetorischen Kontext für wahrschein-

die rhetorische Finalisierung der Sprache hin auf die *πειθώ/persuasio* gegeben, wiederum fehlt die Zwischenstufe des *λεκτόν* völlig, was in der pragmatischen Dimension der Sprache seinen Grund hat. Die Zeichenterminologie klingt an, doch verhindert der fragmentarische Zustand des Textes weitergehende Vermutungen.⁸⁷ Die konsequente Kombination von rhetorisch akzentuierter Zeichenlehre und rhetorischer Kommunikationstheorie⁸⁸ stellt jedoch wohl eine augustinische Eigenleistung dar.

In dem mehr dialektisch⁸⁹ orientierten Dialog *De magistro* spielt diese rhetorische Akzentuierung keine Rolle, aber ausdrücklich werden *verba* mit *signa* identifiziert (mag. 1,2 u.ö.),⁹⁰ und es wird betont, daß sich das Wesen der *verba* in ihrem *signa*-Sein erschöpft, mag. 7,19 *verba nihil aliud esse quam signa*. Dies findet sich auch in DC 1,4 *sunt autem alia signa, quorum omnis usus in significando est, sicuti sunt verba*, hier noch verstärkt durch die Erwähnung des Universalcharakters der *verba*, die deswegen die höchsten Zeichen darstellen: DC 2,4 *sed innumerabilis multitudo signorum, quibus suas cogitationes homines exserunt, in verbis constituta est. nam illa signa omnia, quorum genera breviter attigi, potui verbis enuntiare, verba vero illis signis nullo modo possem*.

Verbindet man diesen Aspekt wiederum mit der Kommunikationstheorie in DC 2,3 (*nec ulla causa est nobis significandi, id est signi dandi, nisi ad depromendum et traiciendum in alterius animum id, quod animo gerit, qui signum dat*), so wird die besonders exponierte Stellung des *signum verbum* erneut deutlich: Da Zeichen ausschließlich der Kommunikation dienen, das Wesen des Wortes aber ausschließlich in seinem Zeichensein besteht, folgt daraus, daß das Wort ausschließlich Kommunikationsfunktion hat. Andere mögliche Funktionen des Wortes werden von Augustin nicht abgelehnt, dieser einen jedoch logisch untergeordnet. Damit ist wieder die in DC schon öfters beobachtete Finalisierung vorhanden: DC 1 bis 3 haben nur die Funktion, instrumental-propädeutisch DC 4 vorzubereiten, wo die eigentliche Aufgabe des Wortes, nämlich die mitmenschliche Kommunikation, behandelt wird. Hierin geht Augustin über die - soweit aus dem fragmentarischen Charakter erkennbar - parallele Zweiteilung in dem Theophrastfragment 1 Graeser hinaus.

Theologisch wird dies gestützt durch DC 1,1, wo die Verpflichtung zur Weitergabe von Dingen betont wird: *omnis enim res, quae dando non deficit, dum habetur et non datur, nondum habetur, quomodo habendo est*, wofür im

licher, da in dem Theophrastfragment auch die *πράγματα*, die ja der Logik/Dialektik angehören, hinsichtlich ihrer rhetorischen Stellung näher spezifiziert werden (*ὑπὲρ ὧν ὁ λέγων προτίθεται πείσαι τοὺς ἀκροωμένους*). Die lateinische Adaptation des aristotelischen *De interpretatione* von Apuleius konzentriert sich ganz auf den aussagenlogischen Aspekt und enthält keinen Ansatz in Richtung des Theophrastfragments.

87 Ebenso Graeser (vorige Anm.) ad loc.

88 Den Aspekt der Kommunikation schöpft Augustin hier also nicht aus der Stoa, gegen Duchrow, Sprachverständnis 118.

89 So mit Recht Duchrow, Sprachverständnis 69f.

90 Wie auch später noch, z.B. in trin. 15,19f. (etwa 400 AD entstanden).

folgenden Mt 13,12; 14,17-21 und 15,34-38 zur Illustration herangezogen werden. Auch die Tatsache, daß Jesus Christus das Wort Gottes ist (DC 1, 12) und die Identifizierung Gottes mit der Liebe, die ebenfalls kommunikativen Charakter hat (prol. 6; vgl. auch oben Kapitel IV 5 und Christus als innerer Lehrer in mag. 11,36-12,40), fügen sich hier ein.

Die Zeichenlehre Augustins ist nicht nur von einer rhetorisch akzentuierten Zeichen- und Sprachtheorie beeinflusst, sondern die Charakterisierung des augustiniischen *signum* steht auch direkt in Verbindung mit einem genuinen Teil der rhetorischen Theorie, der Beweislehre, in welche das *signum* eingeordnet ist. Aristoteles unterscheidet in rhet. 1357 a 22 - b 25 notwendige Zeichen (τεκμήριον), die zum Syllogismus gehören, von den nicht notwendigen (μὴ ἀναγκαῖον, daher ἀσυλλόγιστον). Zeichen stehen in einem synekdochischen Verhältnis zum Gemeinten: ib. 1357 b 1f. τῶν δὲ σημείων τὸ μὲν οὕτως ἔχει ὡς τῶν καθ' ἑκάστων τι πρὸς τὸ καθόλου, τὸ δὲ ὡς τῶν καθόλου τι πρὸς τὸ κατὰ μέρος; in APr. 70 a 7-9 steht das Zeichen für die Sache, die nachher kommt,⁹¹ was ebenfalls eine Unterkategorie der Synekdoche sein kann. Die Beweiskraft des Zeichens beruht bei Aristoteles auf dem nicht näher ausgeführten notwendigen Zusammenhang zwischen dem Zeichen und der dahinter verborgenen Sache: So ist z.B. Fieber ein notwendiges (ἄλυστον) Zeichen für Krankheit.⁹²

Auf dieser Tradition aufbauend und anders ausdifferenzierend ist die Definition in Cic. inv. 1,29,48 *signum est quod sub sensum aliquem cadit et quiddam significat, quod ex ipso profectum videtur*. Hier findet sich die auch für die augustinische Zeichendefinition charakteristische Kombination von sinnlichem und intellegiblem Zeichenaspekt. Das ciceronische *videtur* wird bei Augustin durch *cogitatio/intellegere* näher spezifiziert.⁹³ In seinem Kommentar zu Ciceros *De inventione* weitet Marius Victorinus den Zeichenbegriff aus, was Augustin die Übernahme in seine Hermeneutik erleichtert haben mag. In einer Paraphrase betont er zunächst die über sich selbst hinausweisende Struktur des Zeichens: rhet. 237,29-31 Halm *quod signum per se non ad se valet, sed ex eo aliud proficiscitur, id est aliud adseritur*. Dann gibt er Beispiele dafür, daß sich die Beziehung Zeichen -Schlußfolgerung auf eine

⁹¹ S. dazu auch Grimaldi passim, besonders 386-391. In Rhet. 1405 a 31f. ist von ἡδεῖας σημεία φωνῆς die Rede, womit geschriebene Wortsilben gemeint sind. Hier sind Elemente aus Aristot. Int. 1, 16 a sichtbar, wozu s.o.

⁹² Dieses Beispiel geht in die rhetorische Tradition der Beweislehre ein, s. Rhet.Her. 2,25,39, wo aber keine Definition des Zeichens gegeben wird, die etwas anders als bei Aristoteles in 2,4,6 erfolgt: *signum est per quod ostenditur idonea perficiendi facultas esse quaesita*; vgl. dazu auch Jackson 30f.

⁹³ Vgl. Jackson 12.30f., der insgesamt aber nicht deutlich genug Tradition und Eigenleistung bei Augustin herausstreicht. Quint. inst. 5,9 handelt ebenfalls innerhalb der Beweislehre von den Zeichen. In seiner Definition fehlt jedoch der Aspekt der sinnlichen Wahrnehmung (5,9,9 *signum vocatur ..., per quod alia res intellegitur*), dafür betont er die Nichteindeutigkeit des Zeichens (ib. *sed ut per se non sufficit, ita ceteris adiunctum testimonii loco dicitur*). Diese Relativierung der Bedeutung des Zeichens für die Beweisführung geht einher mit der Forderung, es durch zusätzliche Argumente oder Beweise abzustützen.

Tatsache in allen drei Zeitebenen abspielen kann:⁹⁴ p. 238,6sq. *ita signum ad omne tempus argumentum est*. Nach der zeitlichen erfolgt die inhaltliche Universalisierung: p. 250,6sq. *itaque praeter haec signa, quae oculis digitoque* (vgl. Aug. mag. 3,5; DC prol. u.a.!) *monstrantur, omne factum ac dictum signum est*.⁹⁵ Eine Ausweitung nahezu ontologischen Ausmaßes erhält σημείον in der Definition in der Alexander-Rhetorik 12, 1430 b 30-36 (ebenfalls im Kontext der Beweislehre):⁹⁶ σημείον δέ ἐστὶν ἄλλο ἄλλου, οὐ τὸ τυχὸν τοῦ τυχόντος οὐδ' ἅπαν παντός, ἀλλὰ τό γε εἰθισμένον γίνεσθαι πρὸ τοῦ πράγματος ἢ ἅμα τῷ πράγματι ἢ μετὰ τὸ πρᾶγμα. ἔστι δὲ σημείον τό τε γενόμενον οὐ μόνον τοῦ γενομένου, ἀλλὰ καὶ τοῦ μὴ γενομένου, ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ μὴ γεγονὸς οὐ μόνον τοῦ μὴ ὄντος, ἀλλὰ καὶ τοῦ ὄντος.

Die Leistung der Zeichen besteht also darin, nicht nur hinzuweisen und damit Distanz anzudeuten, sondern auch als Beweismittel zu dienen und damit eine gewisse Erkenntnissicherheit zu leisten. Dies wird auch bei Augustinus deutlich, z.B. in mor.eccl. 2,16,43 *verum tamen signa vos ad istam sententiam et indicia, quantum existimare possum, nulla duxerunt*; gen.c.Manich. 1,8,14 *omnes ergo tales motus eius non perturbati animi sunt signa, sed docentis magistri*; util.cred. 11,25 *per se ipsa temeritas non bene adfecti animi signum est* und DC 2,5 *ita voces oculis ostenduntur non per se ipsas, sed per signa quaedam sua*.⁹⁷ Allerdings macht bereits die antike Beweislehre darauf aufmerksam, daß den Zeichen nur eine relative Beweismacht zukommt, die der Stützung durch weitere, höherwertige Argumente bedarf, vgl. neben Quint. inst. 5,5,8-11 auch Mar.Victorin. rhet. 237,36sq. Halm *verum hoc argumenti genus, id est signum, non satis ad fidem valet, sed alterioris firmioris argumenti indiget ad probationem*.

6.2.2. Die christliche Tradition

6.2.2.1. Die Bibel

Im Alten Testament kommt σημείον bzw. dessen hebräische Äquivalente hauptsächlich im Pentateuch und den prophetischen Büchern vor.⁹⁸ Entschei-

⁹⁴ Ähnlich ist die aristotelische Zeichendefinition in APr. 70 a 7-9; vgl. auch Quint. inst. 5,9,5; Iul.Sev. rhet. p. 361,18f. Halm: *signum causam aut antecedit aut in eadem est aut sequitur* und Sext.Emp. adv.log. 2,254.

⁹⁵ Vgl. Aug. in evang.Ioh. 24,2 u.ö., wo die *facta* und *dicta* Christi als *signa* bezeichnet werden. Hier kommt aber auch die analoge biblische Ausdrucksweise ins Spiel, da gerade im Johannesevangelium die Taten Christi öfters Zeichen genannt werden, wozu vgl. Kapitel IV 6.2.2.1.

⁹⁶ S. dazu allgemein Fuhrmann, Das systematische Lehrbuch 11-28.

⁹⁷ Hierauf macht zurecht aufmerksam Geerlings 178-183; s. dazu auch unten Kapitel IV 6.4.

⁹⁸ S. K. Rengstorff, s.v. σημείον, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 7, Stuttgart 1964, 199-261, hier 207, dem ich mich auch im folgenden anschließe.

dend ist der Bedeutungsaspekt der (nicht)religiösen Gewißheit,⁹⁹ d.h. das Zeichen wird verstanden als ein Beweismittel, das einen Erkenntnisvorgang abstützen kann. Das Neue Testament folgt dieser Vorstellung teilweise, z.B. 1 Cor 1,22 *et Iudaei signa petunt* (nämlich für die Göttlichkeit des gekreuzigten Christus). Den breitesten Raum nimmt der Begriff bei Johannes ein,¹⁰⁰ der es mit dem Begriff ἔργον in Zusammenhang bringt: Jesu ἔργα dienen als σημεῖα der Selbstoffenbarung Gottes¹⁰¹ und gewinnen bei Johannes eine typologische Dimension.¹⁰²

Obgleich in der Bibel ein terminologischer und inhaltlicher Ansatzpunkt zur Fundierung des augustinischen Zeichenbegriffs gegeben wäre, verzichtet Augustin in DC aber auf entsprechende Verweise auf Bibelstellen und entwickelt seine Definitionen und sein System ausschließlich im Anschluß an pagane Traditionen (vgl. auch Kapitel 6.2.2.2.). Der typologische Aspekt wird vor allem im Gedanken der *peregrinatio* berücksichtigt (s. oben Kapitel IV 5).

6.2.2.2. Die Kirchenschriftsteller vor Augustin

Vor Augustin wurde der Begriff *signum* bzw. σημεῖον und dessen Wortfeld relativ selten und eher unterterminologisch gebraucht. Bei den apostolischen Vätern taucht der Begriff z.T. gar nicht auf, wenn doch, dann meist im überkommenen Verwendungsrahmen der Bibel.¹⁰³

Generell läßt sich feststellen, daß vor Augustin kein Kirchenschriftsteller den Zeichenbegriff in solch komplexer und linguistisch-systematischer Fundiertheit eingesetzt hat.¹⁰⁴ Da eine umfassende Anwendung der Zeichenlehre auf spezifisch christliche Belange vor Augustin fehlt, bewegt sich der Gebrauch des Begriffs im traditionellen Rahmen, ohne bewußt auf einen weiteren theoretischen Kontext zurückzugreifen. Einige repräsentative Beispiele können dies illustrieren. Unspezifisch sind Wendungen wie "ein Zeichen von Dummheit" u.ä.¹⁰⁵ Eine stehende Wendung ist die Junktur *signum crucis* als Identifikationsinstanz des christlichen Glaubens.¹⁰⁶ Die Sakramente wurden als Zeichen für den Christen als neuen Menschen gesehen, z.B. Tert. bapt. 8;

99 Ib. 212-217; vgl. auch Jackson 29f.

100 Ib. 227.

101 Ib. 246ff. und vgl. Aug. in evang.Ioh. 24,2.

102 Ib. 256f.

103 Belege bei Rengstorff 260f.

104 Eine Gesamtuntersuchung fehlt; vgl. allgemein Jackson 30.

105 So findet sich *signum stultitiae* z.B. bei Aug. beat.vit. 4 und Hier. in Ier. 5,41,6 (CCL 74,258).

106 Vgl. E. Ferguson u.a. (Hgg.), *Encyclopedia of Early Christianity*, Chicago/London 1988, 847f. s.v. "sign of the cross". Hier war die Konnotation von *signum* militärisch, vgl. Hier. in Ier. 6 (CSEL 59, 440,2) *signum vexilli dominicae crucis*. Rein militärische Verwendung des Begriffs findet sich z.B. Tert. orat. 29; adv.Iud. 9 u.ö.

Hier. in Is. 4,11,119.¹⁰⁷ Sonst ist der Ausdruck zumeist wie im biblischen Sprachgebrauch und im Kontext von Bibelziten verwendet, z.B. Tert. adv.Iud. 3. 11; carn. 23. Dasselbe gilt auch für Cyprianus, Arnobius, Victorinus von Pettau, Hilarius von Poitiers, Lucifer von Calaris und Ambrosius, bei denen der Ausdruck zudem auffallend selten vorkommt. Charakteristisch ist z.B. Ambr. Abr. 1,4,29 *ergo signum mansit, donec veniret veritas*. Von dort ist es nur ein kleiner Schritt bis zu einer typologischen Akzentuierung von *signum*, Hier. in Ezech. 3,12 *signum et figura*; in Zach. 1,3 *signum futurorum*. Bei Hieronymus taucht der Begriff ferner im *Liber interpretationis hebraicorum nominum* gleichsam als Terminus technicus bei der Erklärung der Bedeutung hebräischer Wörter auf und steht dann für "Bedeutung, Ausdruck".

Im griechischen Raum verhält es sich analog. Basilius kennt keine linguistische Verwendung des Zeichenbegriffs.¹⁰⁸ Gregor von Nazianz gebraucht den Begriff sehr selten und dann unterminologisch. Ähnliches gilt für Gregor von Nyssa, der im Sinne der biblischen Tradition die erkenntnisstützende Macht des Zeichens hervorhebt: σημείον γνωριστικόν in c.Eunom. 1,1 p. 202. 343. 364 Jaeger. Zumeist taucht auch hier der Begriff im Kontext biblischer Zitate und Paraphrasen auf, ebenso bei Origenes, z.B. in Cels. 1,35; 2,11. 53; 3,3; comm. in Jo. 10,23 (synonym mit σύμβολα). 34. 35. 37; 13,59. 62 u.a.

Bei Origenes im zehnten Buch seines Johanneskommentars (SC 157, Paris 1970) sieht Ullmann¹⁰⁹ jedoch eine Anbahnung semiologisch orientierter Hermeneutik gegeben. Im Zusammenhang geht es hier um das Bemühen des Origenes, die Unterschiede zwischen den vier Evangelien, besonders zwischen den Synoptikern und Johannes, zu erklären, wobei es ihm nicht auf die kodifizierte, sondern auf die aktuelle Offenbarung Gottes ankommt.¹¹⁰ Dabei setzt er für die Lösung dieser Widersprüche einen spirituellen Sinn voraus (comm.in Jo. 10,3,10 ἀναγωγή), da die Wahrheit der Evangelien nicht in ihren körperlichen Buchstaben liege (ib. 10,3,14 ἀληθὲς αὐτῶν οὐκ ἐν τοῖς σωματικοῖς χαρακτῆρσιν). Trotz der Schlußfolgerung ib. 10,5,18, daß die erzählten historischen Tatsachen in ihrer tieferen Bedeutung verstanden werden müssen (ἐκκληφθεῖς ὁ νοῦς τῶν ἱστορικῶν, χαρακτῆρσι βουλευθέντων ἡμᾶς διδάξαι τὰ ὑπὸ τοῦ νοῦ αὐτῶν τεθεωρημένα ... τῇ γραφῇ μετὰ λέξεως ὡς περὶ αἰσθητῶν τὸ καθαρώς νοητῶς αὐτοῖς τετρανωμένον), reichen die Belege nicht aus, um dies als den Beginn einer Zeichentheorie innerhalb einer hermeneutischen Reflexion zu werten. Eine entsprechende

¹⁰⁷ So auch bei Augustin, s. H.M. Féret, Sacramentum, res dans la langue théologique de S. Augustin, RevScPhilosTheol 29, 1940, 218-243.

¹⁰⁸ Zu Basilius vgl. M. Aghiorgoussis, Image as "sign" (semeion) of God: Knowledge of God through the image according to S. Basil, GOTR 21, 1976, 19-54 passim.

¹⁰⁹ Ullmann passim; in 975 spricht er treffender von der Anbahnung einer historischen Semantik.

¹¹⁰ Ullmann 968 mit Verweis auf comm.in Jo. 10,4,15 ἰδίᾳ ἀπαγγεῖλαι. Origenes kennt auch die zeichenhafte Bestimmung von Sprache, z.B. comm.in Jo. 20,2 (GCS 10,2); 20,35 (GCS 10,320) und besonders 20,29 (GCS 10,267) τοῦ σημαινομένου ὑπὸ τοῦ ὀνόματος πράγματος.

Terminologie bahnt sich bei Origenes ebenfalls nicht an. Der diesbezügliche Unterschied zwischen Origenes und Augustin wird besonders in beider Behandlung von 1 Tim 5,18 deutlich. Origenes schreibt in princ. 2,4,2 (im Zusammenhang wird der Nachweis geführt, daß das Alte und das Neue Testament denselben Gott haben): *sed et illud quod ait: "non obturabis os bovi trituranti;" numquid de bubus cura est deo? an propter nos utique dicit? propter nos enim scriptum est quoniam in spe debet qui arat arare et qui triturat sub spe percipiendi* (1 Cor 9,9f.). *in quo evidenter ostendit quia qui legem dedit, deus propter nos, id est propter apostolos, dicit: "non obturabis os bovi trituranti", cui cura erat non boum, sed apostolorum, qui Christi evangelium praedicabant.* Ähnlich interpretiert Augustin in DC 2,15 (im Zusammenhang der Erklärung von *signa translata*) *sicut dicimus bovem et per has duas syllabas intellegimus pecus quod isto nomine appellari solet, sed rursus per illud pecus intellegimus evangelistam, quem significavit scriptura interpretante apostolo dicens: bovem triturantem non infrenabis.* Obgleich Origenes den uneigentlichen Gebrauch von *bos* herausstreicht, ist nur bei Augustin der Zusammenhang mit dem systematischen Überbau der Zeichenlehre gegeben; bei Origenes bleiben dagegen diesbezügliche Termini unspezifisch.

Insgesamt ist die große Sparsamkeit in der Verwendung von Zeichenbegriffen bei den Kirchenschriftstellern vor Augustin zu konstatieren sowie deren Verhaftetheit in unterminologischem oder biblischem Sprachgebrauch. Obgleich Augustin die christliche Praxis der Bibelexegese im Kopf hat, die er theoretisch fundieren und fixieren möchte, läßt er sich für seine Theorie ganz durch die pagane Tradition anregen. Er leitet im Verhältnis zu seinen christlichen Vorläufern einen großen Umschwung ein, der sich, wie die Rezeption ab dem frühen Mittelalter zeigt, durchgesetzt hat.

6.3. Die rhetorische Akzentuierung der Signa-Lehre¹¹¹

6.3.1. Der Einfluß der Rhetorik auf die Systematik der Signa-Lehre

Wie im vorausgehenden Kapitel dargestellt wurde, folgt Augustin in DC mit seiner Zeichendefinition einer peripatetisch-rhetorischen Traditionslinie. Dabei stehen die Zeichen in Zusammenhang mit der wichtigsten Aufgabe, welche die Rhetorik zu leisten hat, nämlich zu überzeugen, d.h. einen Sachverhalt erfolgreich an einen Dritten zu vermitteln (s. dazu auch unten Kapitel IV 8). Die Aufgabe der Zeichen innerhalb dieses kommunikativen Dreiecks besteht darin, den Mechanismus dieser Vermittlung zu gewährleisten.

Die in Form einer Dihärese angelegte Zeichensystematik in DC findet sich so in der vorausgehenden Tradition nicht. Man kann aber eigentlich auch nicht von einer Erweiterung der stoischen Systematik sprechen¹¹², da, wie wir gesehen haben, generell keine exakten terminologischen Entsprechungen

¹¹¹ Vgl. dazu auch oben Kapitel IV 6.2.1.

¹¹² Gegen Wald 89ff.

gegeben sind. Während davon auszugehen ist, daß der konsequente Einsatz der *signa* in diesem Zusammenhang eine augustinische Leistung ist, ließ er sich in der Anlage der Dihärese von bereits in der Rhetorik angelegten Strukturen leiten.¹¹³

Seine erste dihäretische Aufspaltung in DC 1,1, die der *tractatio scripturarum* in einen *modus inveniendi* und in einen *modus proferendi*, hat ihre Entsprechung in dem bereits zitierten Theophrastfragment 1 Graeser, wo die zweigeteilte Beschaffenheit des Logos dargestellt wird. Theophrast gebraucht für die Benennung der beiden Teile keine Fachausdrücke, sondern umschreibt sie, wofür analog dazu sich auch Augustin entschieden hat. Auffallend ist, daß die systematische Stelle des Logos bei Theophrast bei ihm durch die *tractatio scripturarum* ersetzt ist. Daraus folgt, daß für Augustin die sprachliche Betätigung par excellence die Beschäftigung mit der Bibel ist.¹¹⁴ Dabei wird auch, im Gegensatz zur Auffassung der Bibel als Wort Gottes, hier die sprachliche Betätigung des Menschen systematisch in den Vordergrund gerückt und die notwendige göttliche Hilfe nur marginal erwähnt, was wir bereits für den Prolog beobachtet haben (s.o. Kapitel IV 4). Augustin stimmt in der inhaltlichen Füllung der beiden Funktionen von Sprache nicht völlig mit Theophrast überein, soweit hierüber ein Urteil wegen des fragmentarischen Charakters des Textstückes zulässig ist.¹¹⁵

Damit ist die Zweiteilung von DC aus der peripatetischen Schultradition zu verstehen, und frühere Versuche, DC 1-3 mit der rhetorischen *inventio* und DC 4 mit *elocutio* gleichzusetzen, sind aus inhaltlichen und formalen Gründen hinfällig.¹¹⁶ Die "rhetorische Wurzel" ist aber durchaus vorhanden, da bereits Pl. Phdr. 273 d 7 bis e 4 zwei notwendige Methoden der Rhetorik beschreibt, nämlich zum einen, in den Besitz der Wahrheit zu gelangen (mit Hilfe der platonischen Dialektik), zum anderen die Fähigkeit zur erfolgrei-

¹¹³ Als einer der ersten schätzt den Einfluß der Rhetorik in DC richtig ein Schäublin, *De Doctrina Christiana - A classic of Western Culture?*, 48.

¹¹⁴ Vgl. dazu die *Confessiones*, wo die Genesis-Exegese in conf. 12 und 13 den autobiographischen Höhe- und Endpunkt des zum Christentum bekehrten Augustin darstellt, wozu auch Herzog, *Non in sua voce passim*. Hierher gehört auch die Feststellung von P. Ricoeur, *Philosophical hermeneutics and biblical hermeneutics*, in: P. R., *From text to action. Essays in hermeneutics II*, London 1991 (Übersetzung von: *Du texte à l'action. Essays d'hérméneutique II*, Paris 1986), 89-101, daß die Bibelhermeneutik wegen der besonderen Qualität und des besonderen Anspruches des Textes Bibel eine Vorbildfunktion für die philosophische Hermeneutik haben kann. Ähnlich wie Augustin befreit hier Ricoeur die Bibelhermeneutik von einer Einordnung unter bloße Applikation und gesteht ihr grundsätzlichen theoretischen Erkenntniswert zu.

¹¹⁵ Insofern ist O'Rourke Boyle in Kannengiesser/Bright 41 ungenau, da er DC 1-3 mit der Dialektik, DC 4 mit der Rhetorik gleichsetzen möchte, im Anschluß an die stoische Zweiteilung der Logik in Dialektik und Rhetorik.

¹¹⁶ Gegen Norden, *Kunstprosa* 617; Th. Francey, *Les idées littéraires de S. Augustin dans le De doctrina christiana*, Saarbrücken 1920, 22; M. Testard, *S. Augustin et Cicéron* 2, Paris 1958, 27; Hagendahl 558f.; Steffen 59; Kager 60-62 und Atkinson 22. Mayer 2,93f. und Prestel 165 Anm. 17 sind vorsichtiger, aber nicht deutlich genug.

chen Vermittlung mittels guter psychologischer Menschenkenntnis.¹¹⁷ Eine andere naheliegende Vermutung wäre, die Zweiteilung von DC auf die stoische Unterscheidung des λόγος ἐνδιάθετος und des λόγος προφορικός zurückzuführen, die in DC 1,12 kurz angedeutet wird.¹¹⁸ Jedoch findet sie sich dort in ausschließlich theologischem Kontext, nämlich zur Erklärung der Natur Jesu Christi als inneres Wort des Vaters in der äußeren Gestalt eines historischen Menschen, nicht aber als linguistisch-hermeneutische Kategorie.

Die nächste dihäretische Schaltstelle in DC 1,2 *omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur* hat eine Entsprechung in Quint. inst. 3,5,1 *omnis autem oratio constat aut ex iis quae significantur aut ex iis quae significant, id est rebus et verbis*. Das Disjunktionenpaar *aut ... aut* leitet hier nicht zwei einander ausschließende Glieder ein,¹¹⁹ vgl. Quint. inst. 3,3,1 *omnis vero sermo, quo quidem voluntas aliqua enuntiatur, habeat necesse est rem et verba*. Das Gegensatzpaar *res-verba* spielte in der rhetorischen Theorie seit jeher eine Rolle, vgl. z.B. Cic. orat. 80 u.a.¹²⁰ Dies kommt auch in der Zweiteilung der Hermagoreischen Stasislehre zum Ausdruck, wo zum einen die konkret-"dinglichen" Rechtsfälle (in den *status rationales*), zum anderen die schriftlich fixierten Gesetzestexte (in den *status legales*) behandelt werden. Weinrich¹²¹ identifiziert *res* in inst. 3,3,1 nicht mit physikalisch existierenden Dingen oder Gegenständen, sondern faßt *res* hier als Argumente auf, die den Inhalt einer Rede bilden, im Gegensatz zu deren sprachlicher Einkleidung (*verba*). Die Gleichsetzung von *argumenta* und *res* ist an anderer Stelle in der Rhetorik auch durchaus möglich vgl. z.B. Cic. part. 3 C.: *in quo est ipsa vis? P. in rebus et in verbis. sed et res et verba inveniendae sunt et conlocanda. proprie autem in rebus invenire, in verbis eloqui dicitur*, Cic. de orat. 3,19 *nam cum omnis ex re atque verbis constet oratio, neque verba sedem habere possunt, si rem subtraxeris neque res lumen, si verba semoveris* und Iul. Vict. rhet. p. 373 Halm, was aber nicht im systematischen Kontext der Hermagoreischen Stasislehre vorkommt. Der Kontext von inst. 3,5,1 macht diese Bedeutung von *res* hier nicht wahrscheinlich, vgl. auch inst. 3,1,1 *materiamque ei (sc. rhetoricae arti) res omnes, de quibus dicere oporteret*. Gut deutlich wird die begriffliche Trennung in Quint. inst. 2,21,1, wo der irrigen Meinung widersprochen wird, die *materia* der *ars rhetorica* bildeten die *argumenta: quae et ipsa (sc. argumenta) in parte sunt operis et arte fiunt et materia egent*; diese *materia* werde durch alle *res* gebildet, die reale Dinge bzw. Fakten sind (inst. 3,5,4); ähnlich Mar. Victorin. rhet. p. 232,24-26 Halm *semper itaque non res,*

117 S. E. Heitsch, Platon, Phaidros, Übersetzung und Kommentar, Göttingen 1993, 186.

118 Diese Vermutung klingt bei Markus 60ff. an. Zur Übernahme dieser Unterscheidung bei Theologen ab Philo s. Pohlenz, Begründung 191-198.

119 So auch J. Adamietz in seinem Kommentar zu Quintilians Institutionen Buch 3, München 1966, 101 ad loc.

120 Vgl. dazu mit weiteren Belegen Studer, Delectare et prodesse 439-441.

121 H. Weinrich, Zur Definition der Metonymie und ihrer Stellung in der rhetorischen Kunst, in: FS H. Lausberg, Stuttgart 1987, 105-110, hier 107 gegen Mette.

sed qualitates rerum debemus attendere atque conferre, ut argumenta faciamus. Es sind hier für die Rhetorik also (mindestens) zwei terminologische Begriffsfelder für *res* zu unterscheiden,¹²² wobei *res* als *argumenta* in DC terminologisch nicht von Belang sind.

Im Vergleich der Bestimmungen von Quintilian und Augustin fällt auf, daß letzterer das quintilianische *oratio/sermo* durch *doctrina* ersetzt. Er gesteht also der ursprünglich auf eine Eigenschaft der Rede bezogenen Feststellung eine grundsätzliche wissenschaftstheoretische Bedeutung zu. Jede *doctrina* ('Wissenschaft') hat, ebenso wie die *oratio*, notwendig mit *signa* und *res* zu tun, denn selbst wenn die (Einzel)Wissenschaft von *res* handelt, muß sie für die Vermittlung doch *signa* zuhilfe nehmen, denn *res per signa discuntur*. Da sich DC 1-3 gerade mit der Erörterung dieser beiden für jede Wissenschaft wesenskonstitutiven Elemente beschäftigt, gewinnt DC den Rang einer Metawissenschaft. Da das Thema von DC aber die *tractatio scripturarum* ist, bedeutet der intellektuelle Umgang mit der Bibel eine (meta)wissenschaftliche Betätigung, die alle anderen Einzelwissenschaften wesensmäßig übersteigt und umfaßt. In diesem Horizont muß auch die Eingliederung der *artes liberales* am Ende von DC 2 gesehen werden (s.u. Kapitel IV 6.5). Als weiteren Unterschied hat Augustin die Parallelisierung von *res* und *verba* bei Quintilian nicht beibehalten, sondern setzt sie in eine Finalbeziehung zueinander: *res per signa*.¹²³ Damit wird die *res* zur eigentlich zentralen, höherwertigen Sache, gleichzeitig aber werden die *signa* als nicht vernachlässigbare Hilfsmittel in das Gesamtgefüge eingebunden.

Die Dihärese in DC 2,2 zwischen *signa data* und *naturalia* stammt so nicht aus der Rhetorik, sondern reflektiert die erkenntnistheoretische Diskussion der Philosophie ab der Sophistik, ob die Sprache φύσει oder θέσει bzw. νόμῳ entstanden sei.¹²⁴ In diesem Zusammenhang ist wichtig, daß bei Augustin sprachliche Zeichen voluntativ gesetzt sind (DC 2,3f.)¹²⁵. Daher ist es sinnvoll, *signa data* mit 'intentionale' Zeichen wiederzugeben anstatt mit 'konventionelle'.¹²⁶

122 Vgl. J.-F. Courtine, *Res*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 8, 1992, 892-901, hier 892f.

123 Diese steht nicht, wie immer wieder behauptet wird, im Widerspruch zu mag. 10,33 *magis signum re cognita quam signo dato ipsa res discitur*, noch deutlicher in util.cred. 13,28 *neque enim quibuslibet signis cognoscere aliquid potest nisi illud ipsum, cuius ea signa sunt, noverit*; s. Mayer 2,293. Bereits die Struktur von DC wird dieser Aussage gerecht, da zuerst die *res* behandelt werden. Die Illuminationstheorie aus mag. wird in DC vorausgesetzt, aber nur marginal angedeutet.

124 Vgl. Lorenz/Mittelstrass passim; Robins 7; Svoboda 123f.; Pohlenz, *Begründung* 155 (Demokrit); Pinborg 161 (Aristoteles); Pohlenz, *Stoa* 1, 41 (Stoa) und D. Fehling, *Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilosophie*, RhM 108, 1965, 212-229.

125 Auch in anderen Werken vertritt Augustin diese Auffassung, z.B. mus. 3,2,3; 6,13,41; divers.quaest. 46,1; vgl. Pinborg 161 Anm. 12.

126 So J. Engels, *La doctrine du signe chez S. Augustin*, StudPatr 6, 1962, 366-373, hier 367f. und M.J. Irvine, *Grasping the world. Ars grammatica and literary theory from Late Antiquity to the Carolingian period*, Ann Arbor 1982, 302 Anm. 168. Dem steht eine andere

In DC 2,15 werden noch zwei weitere Unterscheidungen der *signa* vorgenommen, die beide rhetorisch beeinflußt sind, nämlich die Gegensatzpaare *ignota-ambigua* und *propria-translata*. Ersteres Paar findet sich z.B. bei Quint. inst. 7,5,5 *scriptum aut apertum est aut obscurum aut ambiguum. quod de legibus dico* (sc. im Zusammenhang der Statuslehre), *idem accipi volo de ... omni-que denique scripto: quod de scripto, idem de voce*. Bereits Quintilian enthält die Ausweitung der Gültigkeit der Kategorien auf die Sprache insgesamt, wobei der Unterschied zwischen deren schriftlicher und mündlicher Form wie bei Augustin keine Rolle spielt.

Den quintilianischen Ausdruck *obscurum* ersetzt Augustin durch *ignotum*, da *obscuritas* als übergeordneter Ausdruck auch die *ambiguitas* umfassen kann¹²⁷ und damit die Dihärese aufgrund der Doppeldeutigkeit des Ausdruckes *obscurum* zerstört wäre. Diese Dihärese ist vollständig und komplementär, d.h. sie deckt alle denkbaren Kommunikationsmißverständnisse bzw. -hindernisse (*obscuritates*) ab.¹²⁸ Dies macht Augustin in dialect. 1 explizit deutlich, wobei *obscurum* aber noch nicht durch *ignotum* ersetzt ist und die Zeichentheorie nur angedeutet ist: *in ambiguo plura se ostendunt quorum quid potius accipiendum sit ignoratur, in obscuro autem nihil aut parum quod attendatur apparet*, d.h. es kann entweder zu viele oder zu wenige Referenzmöglichkeiten geben.¹²⁹ Zudem kennt Augustin in Verbindung mit der Zeichentheorie drei Arten der *obscuritas* (dialect. 8, wobei das Nichtverstehen entweder auf mangelnde sinnliche oder mangelnde intelligible Klarheit zurückzuführen ist)¹³⁰, die in DC aber auf einen Fall reduziert werden (in DC 2,15 wird nur die mangelnde intelligible Klarheit berücksichtigt), wiederum unter dem Einfluß der Rhetorik, s. die Beispiele bei Quint. inst. 8,2,12f., wo ebenfalls nur die intelligible Unklarheit der Worte eine Rolle spielt, nicht etwa die der mangelnden sinnlichen Wahrnehmung.

Die beiden Bestandteile des anderen Gegensatzpaares aus DC 2,15 werden folgendermaßen definiert: *propria* (sc. *signa*) *dicuntur, cum his rebus significandis adhibentur, propter quas sunt instituta* sowie *translata sunt, cum et*

stoische Terminologie entgegen, die physikalisch-materielle Worte ebenfalls als 'natürliche' Zeichen definiert, vgl. Colish 1, 185. In diesem Sinne läßt sich Sprache auch bei Augustin als 'natürliches' Zeichen fassen. Es muß hier also zwischen 'natürlich' im Sinne von 'physikalisch-materiell' und im Sinne von 'unintentional' geschieden werden. Als dihäretische Kategorie spielt ersterer Gesichtspunkt in DC keine Rolle.

¹²⁷ So Augustin selbst in DC 2,14.

¹²⁸ Diese Schwierigkeiten haben ihren Ursprung in der mangelnden eineindeutigen Deckungsgleichheit von *res* und *verba*, vgl. Quint. inst. 10,1,6, worauf Augustin in DC nicht eingeht, aber in dialect., s. dazu Ruef 153ff.

¹²⁹ S. Ruef 145-154. Bei Cicero wird die Komplementarität noch nicht sichtbar und daher systematisch auch noch nicht wirksam. In Brut. 152 beschreibt er unter anderen als Aufgaben der Dialektik *obscuram* (sc. *rem*) *explanare interpretando, ambigua primum videre, deinde distinguere* ... Dagegen unterscheidet Galen, captat. p. 96 Edlow zwei Fehlleistungen der Sprache, nämlich μή σημαίνειν (= ἀσάφεια) und μή εὖ σημαίνειν (= τὸ διττῶς σημαίνειν).

¹³⁰ S. Ruef 146-148.

ipsae res, quas propriis verbis significamus, ad aliquid aliud significandum usurpantur. Bei Cicero, de orat. 3,149 lautet die Definition: *ergo utimur verbis aut iis, quae propria sunt et certa quasi vocabula rerum, paene una nata cum rebus ipsis, aut iis, quae transferuntur et quasi alieno in loco conlocantur, aut iis quae novamus et facimus ipsi.* Das dritte Glied der Dihärese, das Bilden von Neologismen, hält sich auch bei Quint. inst. 1,5,71 *propria sunt verba, cum id significant, in quod primo denominata sunt, translata, cum alium natura intellectum, alium loco praebent. usitatis tutius utimur, nova non sine quodam periculo fingimus.*¹³¹ Bei Augustin wird der Neologismus nicht mehr eigens aufgeführt, was seinen systematischen Grund darin haben mag, daß sich auch der Neologismus unter den *verba propria* oder *translata* subsumieren läßt, also keine echte dritte Alternative darstellt, seinen praktischen Grund aber in der großzügigen Einstellung Augustins gegenüber der Bildung von Neologismen hat.¹³²

Im Vergleich der Definitionen ist weiterhin bemerkenswert, daß Cicero bei den *verba propria* einer "natürlichen" Sprachentstehungstheorie zu folgen scheint (*paene una nata cum rebus ipsis*), während bei Quintilian sowohl die Zeichenterminologie (wenngleich relativ unspezifisch und nicht explizit mit einem Zeichensystematischen Hintergrund in Zusammenhang gebracht wie bei Augustin) als auch die thetische Benennung durch den Menschen (*denominata*; bei Augustin noch deutlicher *instituta*) vorhanden ist. Doch auch bei Quintilian wird die eigentliche Bedeutung von Worten mit *natura* umschrieben, was bei Augustin konsequent beseitigt wird. Zudem verschiebt er gegenüber Cicero und Quintilian die Schnittstelle zwischen Dingen und Worten. Bei letzteren bleibt die Übertragung innerhalb der Wortebene, entscheidend ist der Kontext (*locus*), in den das Wort hineinversetzt wird. Dagegen erklärt Augustin, daß durch die *signa translata* eine *res* bezeichnet wird, die aber wieder zum Zeichen für eine andere Sache wird. Dabei läßt er offen, ob er hier *res* im Sinne des stoischen *πρᾶγμα* als gemeinten Gegenstand verstanden haben möchte, oder ob auch die als "Zwischenstufe" hin zum eigentlich Gemeinten fungierende erste *res* eine reale ist. Für ersteres könnte DC 2,15 sprechen: *per has duas syllabas (sc. bovem) intellegimus pecus*, auch im folgenden *sed rursus per illud pecus intellegimus evangelistam*, andererseits würde Augustin dann ohne vorherige explizite Definition seine Nomenklatur ausweiten bzw. ändern, was dem sonst hierin sehr sorgfältigen Vorgehen in DC widerspräche.

131 Vgl. auch Quint. inst. 8,3,24 *verba propria, ficta (= nova), translata.*

132 Gegen z.B. Quint. inst. 8,3,30 (die Griechen haben darin mehr Freiheiten als die Römer) und Hieronymus, s. P. Courcelle, *Late Latin Writers and their Greek sources*, Cambridge (Mass.) 1969, 159f. Augustin vertrat keine klassizistisch-analogistische Haltung, vgl. auch oben in Kapitel IV 6.1.1 seine großzügige Haltung gegenüber Barbarismen und Solözismen. Einziges Kriterium ist wiederum nur, daß der Neologismus dem Verständnis nicht hinderlich sein darf.

Systematisch bemerkenswert ist, daß Augustins Dihärese als erstes Kategorienpaar *ignotum-ambiguum* wählt, das erst auf zweiter nachgeordneter Ebene jeweils mit *proprium-translatum* unterteilt wird, und daß nicht etwa umgekehrt letztere Begriffe durch erstere näher spezifiziert werden. Dies hat seinen Grund in der Höherwertigkeit des ersten Kategorienpaares in DC, denn diese ist es, welches das Verständnis notwendigerweise verhindert (2,15 *duabus autem causis non intelliguntur* ...), während dies bei dem zweiten Paar nur fakultativ und damit logisch zweitrangig der Fall ist. Hier ist wieder die sauber und an den Bedürfnissen der Sachaussage orientierte konsequente Durchformung der dihäretischen Untergliederung in DC hervorzuheben, die mit den traditionell vorgegebenen Strukturelementen eigenständig umgeht. Es wäre im Anschluß an die zur Zeit Augustins in der Praxis so beliebte Allegorese naheliegend gewesen, die Signa-Dihärese mit dem Kategorienpaar *proprium-figuratum* zu eröffnen. Augustin lenkt in seiner Systematik aber von diesem Gesichtspunkt ab und fokussiert auf die individuellen Verständnisschwierigkeiten des Lesers. Nur auf dem Wege der stufenweisen Klärung des Verständnisses ist nach Augustin also die Allegorese gerechtfertigt, nicht etwa zum Vergnügen.

Wenn man die allgemeine Zeichendefinition Augustins (DC 2,1 *aliud aliquid ex se faciens* ...) und seine Definition von *translatum* (2,15 *ad aliquid aliud*) zusammennimmt, ergibt sich, daß das *signum translatum* eine Verdopplung der Zeichenrelation¹³³ bedeutet, unter Einbezug der zuvor ange deuteten eventuellen Wort-Ding-Verschiebung. Wenn man wieder die übergeordnete Dihärese *ignotum-ambiguum* bedenkt, bedeutet dies, daß man sich mit einer Auflösung von Verständnisschwierigkeiten nicht immer auf der ersten Stufe (B) zufrieden geben darf. Wenn man z.B., wie in DC 2,24 erörtert, aufgrund von botanischen Kenntnissen herausgefunden hat, daß *hyssopos* in Ps 50,9 eine Pflanze mit bestimmten Eigenschaften ist, gewinnt der Bibeltext für den solchermaßen Kundigen, der dieses Wissen verständnisunterstützend auf den Bibeltext anwenden kann, eine klarere Bedeutung, wobei aber immer ein christlicher Auslegungsrahmen hinzukommen muß. Die komplexe Frage, wie man entscheidet, ob eine Stelle noch eine zweite Zeichenbedeutung hat, beantwortet Augustin in DC 3,11-16 mit dem Hinweis auf den in DC 1 behandelten hermeneutischen Normenhorizont, das doppelte Liebesgebot und die *regula fidei*. Es ist bezeichnend, daß Augustin gerade an dieser systematischen Stelle auf den christlichen Bereich verweist und damit mögliche pagane Lösungsvorschläge zu dieser Frage radikal substituiert.¹³⁴

¹³³ Dies hat es vor Augustin in der Antike wohl nicht gegeben, s. Pinborg 159 und vgl. dazu in der modernen semiotischen Diskussion die Unterscheidung von binären und tertiären Zeichen.

¹³⁴ Solche hat es in der paganen Tradition durchaus gegeben, vgl. dazu I. Rosier (Hg.), *L'ambiguité. Cinq études historiques*, Lille/Arras 1988, 9-13 (Vorwort von I.R.), und darin besonders den Beitrag von F. Desbordes, *Homonymie et synonymie d'après les textes théoriques latins*, ib. 51-102.

Indem Augustin *proprium-translatum* erst nachgeordnet unterhalb von *ignotum-ambiguum* einsetzt, erreicht er ferner eine 'Versachlichung' der damaligen Allegoreseambitionen. Er lehnt sie nicht ab, macht sie aber nicht zur ersten Aufgabe des Interpreten, sondern zieht ein schrittweises Vorgehen vor, in welchem die Figuralexegeese erst als letztes Mittel zum Einsatz kommt, wie er vor allem in DC 3,1 (*ignota* vor *ambigua*) in Verbindung mit 3,14 (*propria* vor *translata*) deutlich macht. An der Formulierung in 3,1 fällt auf, daß Augustin dort ebenso wie in 2,15 nicht etwa vom Bibeltext her denkt, der sozusagen objektiv vorgegebene Schwierigkeitsstufen enthält¹³⁵, sondern vom menschlichen Leser und dessen Verständnishorizont her. Damit macht er das von ihm vorgegebene hermeneutische Vorgehen zu einem individuell und historisch variablen, das abhängig von dem jeweils vorhandenen Verstehens- oder Fragebedürfnis des einzelnen Lesers verschieden intensiv angewendet wird, d.h. DC ist anthropozentrisch angelegt. Ferner ist seine vierfache Systematik in DC 2 und 3 keine gleichwertig alternative, sondern, wie bereits im vorigen angedeutet, eine hierarchisch gestufte, wobei die folgende erst nach Ausschöpfung der vorausgehenden benutzt werden soll. Während in DC sonst z.T. eine Finalisierung von Kategorien zu beobachten war, liegt hier eine Steigerung der Komplexität der Kategorien vor. Dabei spielt auch die Zeit eine Rolle, entweder als individuell fortschreitende Erkenntnissteigerung (vgl. DC 3,25 die Tendenz, auch verstandene Stellen allegorisch auszu-legen), oder als Weiterschreiten der Heilsgeschichte insgesamt (vgl. das *peregrinatio*-Motiv, die Unterscheidung von *nunc-tum* in DC und conf. 12,31,42 *sensit ille [sc. Moyses] omnino in his verbis atque cogitavit, cum ea scriberet, quidquid hic veri potuimus invenire, et quidquid nos non potuimus aut nondum possumus, et tamen in eis invenire potest*). Für den Einzelnen bedeutet dies, daß er seine Kenntnisse analog zu der Kette *signum ignotum proprium* - *signum ignotum translatum* - *signum ambiguum proprium* - *signum ambiguum translatum* erwerben bzw. bei der Bibelauslegung anwenden soll. Hier wird der idealtypisch systematisierende Charakter von DC deutlich, da in der Praxis nicht so säuberlich zu trennen ist.

6.3.2. Die kommunikative Funktion der Zeichen in Form der *admonitio*

In 6.2. wurde bereits erwähnt, daß die rhetorische Systematisierung der *signa* in DC hauptsächlich einem kommunikativen Ziel dient. Es wird, wie auch am Ende von 6.3.1 zu sehen war, stark vom Leser aus und zum Leser hin gedacht. Diese kommunikative Funktion läßt sich mit der Sprechhaltung der *admonitio* näher bestimmen. Während Augustin in mag. 1,1 und 7,19 die Funktion der Sprache mit *docere aut commemorare* umschreibt, womit der pädagogische Aspekt hervorgehoben wird und womit Augustin im wesentli-

¹³⁵ S. dazu die in DC 2,8.14 erwähnten in der Bibel vorkommenden klaren und verhüllten Stellen.

chen in der philosophischen Tradition steht,¹³⁶ betont er bereits in mag. 11,36 *hactenus verba valuerunt, quibus ut plurimum tribuam, admonent tantum, ut quaeramus res, non exhibent ut noverimus*.¹³⁷ Während hier der erkenntnistheoretische Aspekt im Vordergrund steht¹³⁸, wird die *admonitio* in DC ethisch akzentuiert: Sie ist sowohl Aufgabe der *caritas* (DC 3,16), des christlichen Redners bzw. Schreibers (DC 4,18) als auch der Bibel selbst (DC 4,7; vgl. in evang.Ioh. 98,7 und serm. 180 [PL 38,972]), deren Inhalt ja die *caritas* darstellt (s. oben Kapitel IV 5), sowie in dialect. passim die Aufgabe der *signa*¹³⁹ und auch die Aufgabe von DC selbst, wie aus dessen Vergleich mit *litterae* in prol. 9 geschlossen werden darf, denn in evang.Ioh. 24,2 ermahnen die *litterae* zum Lesen (s. dazu auch IV 6.4 und vgl. DC 3,29).

Die *admonitio* spielt in der rhetorischen Theorie nur eine geringe Rolle¹⁴⁰, sie hat (wie andere rhetorische Kunstmittel auch) die Aufgabe, das Interesse des Publikums zu wecken. In DC liegt keine rhetorisierende Übernahme des Begriffs vor, sondern er bezieht *admonitio* auf die Ethik, vgl. Sen. epist. 69,3 und 94,25 *non docet admonitio, sed advertit*; dial. 3,15,1 *corrigendus est ..., qui peccat, et admonitione et vi*. Damit erreicht Augustin, daß über die eventuell notwendige Klärung "historisch-kritischer" Fragen der kodifizierten Heilsbotschaft hinaus deren unmittelbar den gegenwärtigen Leser betreffender aktueller ethischer Aufforderungscharakter in der hermeneutischen Theorie den ersten Platz erhält.¹⁴¹

6.4. Die Signa-Lehre und die antike Mimesistheorie

Die Frage nach dem Verhältnis von geschriebenen Texten zur realen Wirklichkeit spielte in der antiken Philosophie spätestens seit Plato eine Rolle. Aussagen darüber waren eng mit der jeweils vertretenen Ontologie bzw. Weltsicht insgesamt verknüpft, weswegen Plato gegenüber der Dichtung im wesentlichen eine ablehnende Haltung einnimmt, da sie als Abbild eines Abbildes nur wertlosen und unzuverlässigen Schein bedeutet. Aristoteles dagegen wertet die Dichtung und Literatur überhaupt in seiner Mimesistheorie

136 Vgl. Pl. Crat. 388 b 13 ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστὶν ὄργανον und Galen, plac. 9 (p. 1,734,2-5 Müller), daß die ὀνόματα der Kommunikation (διάλεκτος) dienen. Weitere Belege bei Simone, Die Semiotik Augustins 89.

137 Vgl. J. Morán, La teoria de la "admonicion" en las "Confessiones" de S. Agustín, Augustinianum 8, 1968, 147-154, der für die conf. *monere* als ein zentrales Wortfeld und *signa* (allgemein) als Mittel der göttlichen *admonitio* herausstellt (151f.).

138 Vgl. dazu Mayer 1,236f.; Duchrow 63ff., besonders 68 und A. Rey, Théorie du signe et du sens. Lectures I, in: Hgg. P. Guiraud/A. R., Initiation à la linguistique, Série A: Lecture 5, Paris 1973, 65-70.

139 Belege bei Mayer 1,241, vgl. dazu auch Duchrow, Sprachverständnis 65f.

140 S. den Überblick bei Lausberg 154, § 271 ὁ und ThLL s.v., I (1900-1905) 768,6-769,5.

141 Ähnliches gilt auch für conf., wozu A. Holl, Die Welt der Zeichen bei Augustin. Religionsphänomenologische Analyse des 13. Buches der Confessiones, Wien 1963, 106ff.

wieder auf:¹⁴² Kunst bildet die Wirklichkeit ab, die nach Aristoteles Stoff und Form umfaßt, und stellt damit eine spezifische handwerkliche Tätigkeit dar.¹⁴³ Während die Geschichtsschreibung die gewesene Realität darstellt (Poet. 9, 1451 b 4 τὰ γενόμενα λέγειν), entwirft die Dichtung eine potentiell mögliche Wirklichkeit, die historisch aber nicht stattgefunden hat (Poet. 9, 1451 b 5 οἷα ἂν γένοιτο), eben Fiktionales.¹⁴⁴

Diese Unterscheidung fand in verschiedener systematischer Ausdifferenzierung auch Eingang in die grammatisch-rhetorischen Lehrbücher. So unterscheidet z.B. Sext. Emp. adv. math. 1, 263f. zwischen ἱστορία, πλάσμα und μῦθος: ἱστορία ἀληθῶν τινῶν ἐστὶ καὶ γεγονότων ἔκθεσις ..., πλάσμα δὲ πραγμάτων μὴ γενομένων μὲν ὁμοίως δὲ τοῖς γενομένοις λεγομένων, ὥς αἱ κωμικαὶ ὑποθέσεις καὶ οἱ μῆμοι, μῦθος δὲ πραγμάτων ἀγενήτων καὶ ψευδῶν ἔκθεσις.¹⁴⁵ Während also die Historia das Stattgefundene berichtet und das "Plasma" (= "Fiktion") das, was nicht stattgefunden hat, dem Realen aber ähnlich ist (also hätte stattfinden können, vgl. Arist. Poet. 9, 1451 b 5), erzählt der Mythos das, was nicht stattfinden konnte bzw. könnte. Aufmerksamkeit verdient hier die als notwendig vorausgesetzte Verbindung der Aspekte historisches Ereignis und Wahrheit im Gegensatz zu Nichtstattgefundenem und Lüge, wobei die Fiktion eine Zwischenstellung einnimmt, also innerhalb des Erfundenen eine Differenzierung bezüglich des Wahrheitsgehaltes stattfindet. Dies findet sich noch bei Augustin, DC 2, 53 *duo esse genera falsi, unum eorum, quae omnino esse non possunt, alterum eorum, quae non sunt, quamvis esse possint*, und im Op. imperf. in Matth. 29 p. 782 (5. Jh. ?) *impossibile est quod fieri non potest* (= Mythos); *falsum autem quod fieri quidem potest, factum autem non est* (= Fiktion).¹⁴⁶ Der Mythos stellt damit eine negative Fehlform der fingierten Texte dar.¹⁴⁷ Die Falschheit der Mythen wird auch in der Bibel betont, z.B. 1 Tim 1,4; 4,7; 2 Tim 4,4; 2 Pt 1,16. Sie ist nach Quint. inst. 2,4,2 für die Dichtung, insbesondere die Tragödie und Komödie, charakteristisch.

¹⁴² Vgl. dazu allgemein den klaren Überblick bei M. Fuhrmann, Einführung in die antike Dichtungstheorie, Darmstadt ²1992. Die spätestens seit Horaz, ars 119ff. greifbare zweite Bedeutung von Mimesis/*imitatio* als ambitionierte Nachahmung literarischer Vorbilder ist für unseren Zusammenhang unerheblich.

¹⁴³ Plotin, in einer Verbindung von platonischem und aristotelischem Gedankengut, versteht Mimesis durchaus positiv, s. enn. 5,8,1,35ff. und Beierwaltes, Denken des Einen 102-107.

¹⁴⁴ Vgl. hierzu besonders instruktiv W. Rösler, Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike, Poetica 12, 1980, 283-319, hier 308ff.

¹⁴⁵ Vgl. dazu auch P. DeLacy, Stoic views of poetry, AJPh 69, 1948, 241-271, hier 267f., der für die lateinische Tradition Rhet. Her. 1,13 und Quint. inst. 2,4,2 nennt.

¹⁴⁶ S. dazu auch Verf., Etymologie, Allegorese und epische Struktur 242ff.

¹⁴⁷ Davon zu trennen ist die bei Pl. Ti. 26 e u.ö. konzedierte Fähigkeit des Mythos, die Wahrheit zu porträtieren, was z.T. auch in die rhetorischen Handbücher aufgenommen wurde, vgl. Theon prog. p. 59,21; 72,28 Spengel u.a., oder die ihm teilweise zugestandene Fähigkeit, Lebensanweisungen zu geben, s. Hermogenes p. 3,11 Spengel. Auch der Neuplatonismus ging differenziert mit dem Mythos um, s. Macr. somn. 1,2 und oben.

Wie spätestens ab der Kontroverse zwischen Celsus und Origenes sichtbar ist, mußten sich die Christen gegen den Vorwurf zur Wehr setzen, die Bibel (und damit der christliche Glaube) bestehe aus Mythen, also irrelevanten und vor allem nicht möglichen Unwahrheiten, s. Orig. Cels. 3,27.¹⁴⁸ Aus einer apologetischen Situation heraus waren die Christen also gezwungen, das Wesen des Textes Bibel zu bestimmen. Origenes parallelisiert in Cels. 1,42 die Bibel mit den homerischen Epen: Ebenso wie diese¹⁴⁹ bestünde die Bibel aus einer Mischung von historischen Tatsachen und mythisch-fiktionalen Passagen, die daher unterschiedlich interpretiert werden müßten. Auch Augustin kannte den Vorwurf der Heiden, insbesondere die Evangelien seien unhistorisch und unwahr, was er in cons.evangel. 1,20,28 in Form einer *retorsio* zurückweist. Im folgenden sollen noch einige Aussagen Augustins behandelt werden, die seine Haltung gegenüber der Fiktion differenzierter hervortreten lassen und dabei auch seine Entscheidung in DC, die Bibel als ein Buch voller Zeichen zu definieren, erhellen sollen.

Der augustinische Wahrheitsbegriff wird in vera relig. 36 folgendermaßen bestimmt: *esse veritatem, quae ostendit id quod est, falsitatem esse, qua id putatur esse quod non est*. Daher betrifft der zentrale Vorwurf Augustins gegen die paganen *fabulae fictae* auch nicht ihre Existenz als solche, sondern den verfehlten Umgang mit ihnen: DC 3,11 *inutilium rerum signa instituta pro rebus accipere*. Dies gilt z.B. auch für die Metapher, die verfehlt rezipiert wird, wenn man ihren übertragenen Gebrauch nicht erkennt, epist. 180,3 und DC 3,40. Bei richtiger Einschätzung der Metaphern aber sind sie in doppelter Weise wahr, erstens durch ihre Ähnlichkeit mit der eigentlich gemeinten Sache, zweitens durch die faktisch beibehaltene Nichtidentität zwischen Sache und Darstellung.

Einmal, allerdings in polemischem Kontext gegen die Manichäer, gesteht Augustin den Heiden das Wissen um die Fiktion der Mythen zu, c.Faust. 20,9 *habent quidem et illi (sc. pagani) quaedam fabulosa figmenta, sed esse illas fabulas norunt et vel a poetis delectandi causa* (vgl. Hor. ars 333) *fictas esse adserunt vel eas ad naturam rerum vel mores hominum interpretari conantur*. Letzteres spielt auf die physikalische und moralische Exegese der heidnischen Dichtung durch die pagane Philosophie an. Da diese Dichtung aber auch in ihrem (unter Umständen allegorisch) verhüllten Kern unwahr ist, ist die Allegorese inhaltlich nicht gerechtfertigt und führt zu falschen Ergebnis-

¹⁴⁸ Vgl. dazu den guten Abriß bei R.M. Grant, *The earliest lives of Jesus*, London 1961, 70ff.

¹⁴⁹ Vgl. dieselbe Ansicht zu den Homerischen Epen in Aug. civ. 18,13. Dies war in der Antike nicht allgemeine Überzeugung: Dio Chrys. orat. 11 bezeichnet Ilias und Odyssee als Erfindungen; vgl. auch Aug. util.cred. 6,13, daß manche Grammatiker (wie z.B. Servius, vgl. Verf., Etymologie 245ff.) die Aeneis als ein Gemisch aus Historischem und Erfundenem betrachteten, manche aber als völlig unwahr.

sen: *ib. illi (sc. pagani) pro diis ea colunt quae sunt (z.B. das Meer), sed dii non sunt.*¹⁵⁰

Die Bibel als göttlich geoffenbarte Wahrheit kann ebenfalls Allegorien enthalten, ja, die Bibel ist die *allegoria* par excellence: in psalm. 103,1,13 *quid sit enim allegoria, non ibi (sc. in spectaculis paganis) forte didicissent homines, nisi in scripturis dei.* Die biblischen Allegorien bedürfen berechtigterweise der Allegorese, da sie zur Wahrheit führen: quæst.evang. 2,5,1 *cum autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis ... ita etiam facta finguntur sine mendacio ad aliquam rem significandam ... fictio igitur quae ad aliquam veritatem refertur, figura est, quae non refertur, mendacium.*¹⁵¹ Entscheidend ist auch hier die Erkenntnis des Verweischarakters der biblischen Texte (der von Augustin als Zeichenhaftigkeit näher bestimmt wird), die z.T. auch fiktional sind und dann besonders ausgelegt werden müssen¹⁵². Strukturell ist die Bibel damit den Tierfabeln analog, c.mend. 13,28 *quod totum utique fingitur, ut ad rem quae intenditur, ficta quidem narratione, non mendaci tamen, sed veraci significatione veniatur.* Allerdings ist die Bibel keine reine Fiktion, auch keine durchgehende *figura*,¹⁵³ sondern sie enthält einzelne Aussagen, die unverhüllt z.B. über das Wesen Gottes gemacht werden, wie 1 Io 4,8. 16 (Gott als *caritas*; vgl. trin. 15,17,28f.), über den Logos Christus im Prolog des Johannesevangeliums (vgl. in psalm. 103,3,20) oder die Historizität der Kreuzigung und Auferstehung Jesu Christi, vgl. epist. 102,7 *voluit autem certae dispensationis gratia, ut eis, quos aedificabat in fide non ficta, non aliud pro alio sed hoc quod crucifixum viderant, resurrexisse monstraret.*

Im Unterschied zu der Definition von *signum* (additiv: *aliud praeter se significans*) wird mit *aliud pro alio* an eine Substitutionsfigur gedacht, wie etwa die Metapher (vgl. Quint. inst. 8,6,8 *haec [sc. metaphora] pro ipsa re dicitur*), womit implizit eine Negierung oder Ausblendung der real-historischen Valenz des Berichteten einhergeht. Dies lehnt Augustin für den biblischen Bericht von Kreuzigung und Auferstehung ab. Dagegen geht er für andere Erzäh-

¹⁵⁰ Nur am Rande sei hier vermerkt, daß durch diese Differenzierung die pagane Dichtung von Augustin unter dem positiveren "Plasma" (= Fiktion) eingeordnet wird. Im folgenden wirft er den Manichäern vor, daß sie aufgrund ihrer *fabulae* Dinge als Götter anbeteten, die es überhaupt nicht gibt, wodurch er die manichäischen *fabulae* als Mythen im negativen Sinn bestimmt.

¹⁵¹ *Mendacium* kann literarisch gesehen mit dem paganen Mythos gleichgesetzt werden. Aus dieser Abgrenzung der Fiktion gegenüber dem Mythos heraus wird auch Augustins Ratschlag in ord. 1,8,24 für Licentius verständlich, er solle pagane Dichtung allegorisch auf das Christentum hin auslegen, denn die paganen Mythen seien nur dann schädlich, wenn ihre Erzählungen auf die heidnische Religion bezogen würden.

¹⁵² Dagegen ist in paganen Texten nicht alles Fiktive auslegungswürdig, vgl. bereits Lact. inst. 1,11,30 (wobei dieser allerdings die Terminologie anders wählt, nämlich *fictum* im Sinne von 'verlogen') *nihil igitur a poetis in totum fictum est, aliud fortasse traductum et obliqua figuratione obscuratum, quo veritas involuta est.*

¹⁵³ Auch Servius verlangt in ecl. 3,20, daß die Allegorese der vergilischen Dichtung nicht durchgängig, sondern nur in begründeten Einzelfällen durchzuführen sei.

lungen, insbesondere Gleichnisse, durchaus von intentionaler Fiktion aus¹⁵⁴, z.B. bei dem Gleichnis vom Verlorenen Sohn (Lc 15,11-32): *quaest.evang. 2,51,1* (geschrieben 399/400) *ficta sunt ergo ista ad rem quandam significandam tam longeque alteque maiorem et tam incomparabiliter differentem, ut per illum fictum hominem (= Vater der beiden Söhne) deus verus intellegitur*. Die Spannung zwischen der Unvergleichbarkeit des mit dem Gleichnis Gemeinten und dem Anspruch der faktischen Ausdrucksfähigkeit des Gleichnisses wird durch den Terminus *significare* vermittelt. Auch hier betont Augustin, daß die *figurate* (= *ficte*) *dicta* keine Lügen darstellen, ib. *quia secundum usitatum intellectum* (sc. der mit der figürlichen Ausdrucksweise richtig umzugehen vermag) *non subsistit veritas talibus dictis*. Hier wird wieder auf den Intellekt des Lesers abgehoben, der nicht am äußerlich Vordergründigen hängenbleiben soll, vgl. *vera relig. 55 non diligamus visibilia spectacula, ne ab ipsa veritate aberrando et amando umbras in tenebras proiciamur*. Daher unterscheidet Augustin auch zwei Arten von Zuschauern christlicher Schauspiele (was auch auf die Leser der Bibel bezogen werden kann): *serm. 51* (ed. P. Verbraken, RBen 91, 1981, p. 23-45, hier p. 24,41sq.) *sed duo genera hominum talia spectacula* (sc. christlichen Inhaltes) *spectant: unum carnalium, alterum spiritualium*, ähnlich in *evang.Ioh. 7,6*. Grundsätzlich wäre ein solcher spiritueller Umgang auch auf Schauspiele oder Texte paganen Inhalts übertragbar, aber in *serm. 313 A* (ed. G. Morin, *Miscellanea Agostiniana* 1, Rom 1930, 67f.) hebt Augustin hervor, daß die Imitation christlicher Schauspiele selig macht, die paganer aber gefährlich wäre. Analog erklärt auch *Hier. epist. 22,29f.* den Unterschied zwischen paganer Dichtung und der Bibel damit, daß zwar beide allegorisch ausgelegt werden können, daß aber nur die Bibel die göttliche Philosophie enthält.¹⁵⁵ Grundsätzlich spricht Augustin der gesamten heidnischen Kultur und Bildung die Fähigkeit der Seligmachung ab. Bei entsprechend geschultem christlichem Intellekt kann man aber durchaus einen beschränkten Nutzen aus dieser Tradition ziehen (s. unten Kapitel IV 6.5).

Den Unterschied zwischen mimetischen Texten und dem nach Augustin zeichenhaften Text 'Bibel'¹⁵⁶ macht eine Passage aus in *evang.Ioh. 24,2* besonders anschaulich deutlich, die ich deshalb ausführlich zitiere und gleichzeitig kommentiere: *nec tamen sufficit haec intueri in miraculis Christi. interrogemus ipsa miracula, quid nobis loquantur de Christo; habent enim si intelli-*

¹⁵⁴ Nur am Rande sei erwähnt, daß nicht erst mit zunehmendem Alter Augustin immer mehr an dem historischen Literalsinn der Bibel interessiert war, s. z.B. *gen.ad litt.imperf.* (393/394) und *gen.ad litt.* (401-416). Insgesamt möchte Augustin am liebsten für die gesamte Bibel von einem solchen Literalsinn ausgehen, der aber teilweise besonders schwierig darzulegen ist und wofür die Zeit noch nicht immer reif ist, vgl. wieder *conf. 12,31,42*. Vgl. zum Literalsinn bei Augustin auch H. Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, Paris 1959, Bd 1, 425-487.

¹⁵⁵ Vgl. auch *Aug. vera relig. 51,100* und D.W. Robertson, *A preface to Chaucer. Studies in medieval perspectives*, Princeton (N.J.) 1962, 337-347.

¹⁵⁶ S. Mayer 2, 279. 293.

gantur, linguam suam (die in der Bibel berichteten Taten Christi enthalten also auf einer metasprachlichen Ebene eine eigene, additive Ausdrucksweise, die vom Menschen rational verstanden werden kann und muß. Die folgende theologische Ausführung rechtfertigt dieses Vorgehen). *nam quia ipse Christus verbum dei est, etiam factum verbi verbum nobis est. hoc ergo miraculum, sicut audivimus quam magnum sit, quaeramus etiam quam profundum sit; non tantum eius superficie delectemur, sed etiam altitudinem perscrutemur. habet enim aliquid intus, hoc quod miramur foris. vidimus, spectavimus* (1)¹⁵⁷ *magnum quiddam, praeclarum quiddam, et omnino divinum, quod fieri nisi a deo non possit* (gerade die Unglaubwürdigkeit der Erzählung ist das auslösende Indiz für ein Lesen auf der zweiten Ebene; hier wird wieder darauf abgehoben, daß die biblischen Ereignisse nicht unmöglich sind, also keine *fabulae* darstellen)¹⁵⁸; *laudavimus* (2) *de facto factorem. sed quemadmodum si litteras pulchras alicubi inspiceremus, non nobis sufficeret laudare* (2) *scriptoris articulum, ... nisi etiam legeremus* (3) *quid nobis per illas indicaverit. ita factum hoc qui tantum inspicit* (1), *delectatur pulchritudine facti ut admiretur* (2) *artificem; qui autem intellegit* (4), *quasi legit* (3). *aliter enim videtur pictura, aliter videntur litterae. picturam cum videris, hoc est totum vidisse* (1), *laudasse* (2); *litteras cum videris, non hoc est totum, quoniam commoneris* (hier findet sich wieder der Aspekt der *admonitio*, s.o. Kapitel IV 6.3.2.) *et legere* (3): *quid putamus esse, quod hic scriptum est?* ('Lesen' bedeutet also Fragenstellen, d.h. Kommunikation mit dem Text und, wie im folgenden klar wird, mit Mitmenschen über den Text) *interrogas quid sit, cum iam videas aliquid. aliud tibi demonstraturus est, a quo quaeris cognoscere* (4) *quod vidisti* (1). *alios ille oculos habet, alios tu. nonne similiter apices videtis?* (Nach antiker Auffassung war Schönheit eine wesensmäßige Eigenschaft von schönen Gegenständen und daher für alle Menschen in gleicher Weise wahrnehmbar. Bei Augustin ist entscheidend, daß es sich hierbei nur um die äußere Hülle handelt) *sed non similiter signa cognoscitis* (der zeichenhafte Aspekt einer Sache wird nicht von jedem Menschen gleich aufgenommen; die Unähnlichkeit des Umganges mit ihnen besteht in dem quantitativen und qualitativen Unterschied der Auseinandersetzung mit ihnen). *tu ergo vides* (1) *et laudas* (2); *ille videt* (1), *laudat* (2), *legit* (3) *et intellegit* (4). Besonders in Zusammenhang mit Horaz, ars 361 *ut pictura poesis* wird die andere, 'amimetische' Einordnung des Textes Bibel als zeichenhaltig durch Augustin ersichtlich. Diese dringt bis zum Verstehen des Zeichencharakters der Bibel vor (4), während eine mimetische Textauffassung bei (2) aufhören würde.

Zum Abschluß sei zusammengetragen, was Augustins Einordnung der Bibel als eines *signa*-haltigen Textes in seiner Hermeneutik zu leisten vermag:

¹⁵⁷ Hier wie im folgenden füge ich zur Verdeutlichung die Zahlen (1) bis (4) ein, welche die vier nach Augustin möglichen Umgangsformen mit einem Text markieren sollen, die sich durch die gesamte oben zitierte Textpassage ziehen.

¹⁵⁸ Vgl. dazu auch J. Pépin, À propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie, *Studia Patristica* 63, 1955, 395-415.

1. Im Gegensatz zu einer mimetischen Darstellung erhebt das *signum* nicht den Anspruch der vollständigen Abbildung einer realen oder nicht realen Sache bzw. eines Sachverhaltes.¹⁵⁹

2. Das Zeichen leistet mit seiner Bivalenz *se et praeter se aliquid aliud significans*, daß die biblischen Ereignisse in ihrem wörtlichen Substrat nicht beseitigt werden müssen (was bei der Allegorese in der Regel geschieht), ja, nicht beseitigt werden dürfen, da sie die notwendige Funktion der kommunikativen Vermittlung und der Auslösung des Denkprozesses innehaben.

3. Durch die Bivalenz der Zeichen wird auch automatisch dem Bibeltext eine Bedeutung über z.B. reine Geschichtsschreibung hinaus zugewiesen, und die Dimension seiner Aktualität wird so theoretisch fundiert. Die Historizität des Bibeltextes im Ganzen bleibt dabei gewahrt, unter Einschluß einzelner fiktiver Passagen. Wichtiger noch ist aber, daß Augustin betont, daß der Umgang des Lesers mit der Bibel in dem Bestreben, sie besser zu verstehen, innerhalb der *dispensatio temporalis* dem historischen Wandel unterworfen ist, d.h. zu verschiedenen Zeiten sind verschiedene Auslegungen denkbar und zulässig. Schließlich erlaubt die Qualifikation des Bibeltextes als Zeichen auch die Integration der christlichen, besonders durch Augustin hervorgehobenen Vorstellung der eschatologischen Versparung, daß wir nämlich jetzt nur im *aenigma* sehen, am Ende der Zeiten aber von Angesicht zu Angesicht (1 Cor 12,13).¹⁶⁰

4. In Rhet.Her. 1,7,13 und Cic. inv. 1,19,27 werden drei Formen der *narratio* unterschieden: *fabula* (die reine Erfindung, entspricht dem Mythos), *historia* (= *gesta res, sed ab aetatis nostrae memoria remota*) und *argumentum* (eine erfundene Geschichte, die aber hätte geschehen können; dies entspricht dem 'Plasma' von weiter oben, also der Fiktion). Bestimmte Elemente verleihen einer Geschichte Plausibilität und den Anschein von Wahrheit, darunter auch das *signum* (Cic. inv. 1,21,29; 1,21,46-30,49; Rhet.Her. 1,9,16).¹⁶¹ Es liegt nahe, die Bibel im Sinne Augustins als *argumentatio* aufzufassen, wobei der Akzent auf der Rezeptionsleistung des Lesers liegt. Damit würde die Bibel eine Zwischenstellung zwischen der wahren, faktisch-historischen Geschichtsschreibung und den erlogenen, unwahren Mythen einnehmen. Der *signum*-Charakter der Bibel hebt also weniger auf deren historischen, 'unaktuellen' (!) Informationsgehalt ab als auf die Fähigkeit bzw. Aufgabe des Lesers, gemäß seinen Fähigkeiten und Bedürfnissen die Bibel als ein Beweismittel oder

¹⁵⁹ Dies macht Augustin in anderem Kontext besonders deutlich, in psalm. 102,9 *data est enim similitudo, quantum de re mortali potuit trahi ad rem utcumque significandam immortalem, non ad demonstrandam*.

¹⁶⁰ Insofern ist die Behauptung Duchrows, Sprachverständnis 165 zu korrigieren, daß der Signa-Ansatz Augustins den geschichtlichen Ansatz des Bibelverständnisses verschlucke. Der zeitliche Aspekt der Exegese wird auch in conf. 13,24,37 und 13,29,44 betont, wozu Mayer, Signifikationshermeneutik 58 Anm. 150; 63; 68.

¹⁶¹ S. dazu allgemein (ohne Einbezug Augustins) H. Brinkmann, Verhüllung ("integumentum") als literarische Darstellungsform im Mittelalter, in: A. Zimmermann (Hg.), Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter, Berlin/New York 1971, 314-339.

Kommunikationsangebot Gottes geistig zu durchdenken, mit dem Ziel, daß mit Hilfe dieses Beweismittels die Froh-Botschaft von der Erlösung des Menschen durch Jesus Christus höhere Plausibilität und damit individuelle Aktualität erhält. Es bleibt hierbei aber auch die linguistische Ausweitung des Zeichenbegriffs in DC gegenüber der Beweislehre zu beachten.

5. Das *signum* als Teil der rhetorischen Beweislehre entfaltet seine eigentliche Beweiskraft erst, wenn es durch den menschlichen Intellekt entsprechend seiner Aussagekraft richtig eingeordnet wird, es ist also nicht selbstevident, sondern erfordert die geistige Verarbeitung durch den Menschen. Die antike Rhetorik betont, daß das *signum*, um Fehlschlüsse zu vermeiden, der Stützung durch andere Argumente oder Tatsachen bedarf. Diesem entspricht in der Hermeneutik der hermeneutische Normenhorizont, in DC also die doppelte *caritas* und die *regula fidei*.

6. Schließlich bedeutet die Ineinsetzung von *signum* und *verbum* (d.h. der menschlichen Sprache) die Verankerung des Umgangs mit der Bibel in grundsätzlichem menschlichem Verhalten. Die *tractatio scripturarum* hat teil an der zweigeteilten Funktion der Sprache: Verstehen und Kommunizieren (s. oben Kapitel IV 6.2.1.c). Als Sprechen von Gott her und über Gott gewinnen die (zu erarbeitenden) Aussagen der Bibel für den Christen eine aller anderen sprachlichen und handelnden Betätigung gegenüber vorrangige Bedeutung, die Bibel hat keine ('literarisch-belletristische') Unverbindlichkeit im Sinne eines bloßen Konsumangebots.

In religiösem oder mystischem Kontext wurde in der Antike einem Text teilweise eine 'semantische' Zeichenfunktion zugestanden¹⁶² (Heraklit, Posidonius,¹⁶³ Plotin). Augustin ist aber, soweit wir aufgrund der Überlieferungslage insgesamt sehen, der erste, der diesen Ansatz systematisch entfaltet und zu einem komplexen Ganzen entwickelt, wobei er dem Zeichenbegriff eine sehr zentrale systematische und integrative Funktion verleiht. Gegenüber den Kirchenschriftstellern vor und zu seiner Zeit ist der Abstand noch größer, da diese zum einen den Zeichenbegriff gar nicht in dieser Richtung gebrauchen, zum anderen aus apologetischen Gründen den Unterschied zwischen paganer Literatur und der Bibel (trotz deren inhaltlicher Überlegenheit) zu verwischen trachten, man vgl. z.B. Hier. epist. 53,8 (CSEL 54,461) *David Simonides noster*.

¹⁶² Man kann bereits die pagane Allegorese der homerischen Epen als eine Problematisierung eines mimetischen Anspruches von Texten verstehen.

¹⁶³ Der Charakter und die Relevanz des frg. 44 Edelstein/Kidd ist wegen des fehlenden Kontextes nur sehr schwer einzuschätzen, vgl. den Kommentar von Kidd 197-199.

6.5. Die integrative Leistung der Zeichenlehre aufgezeigt am Beispiel der paganen Artes Liberales

Unter den *signa ignota translata* ordnet Augustin als klärende Hilfsmittel im Schlußteil von DC 2 die paganen Artes Liberales ein.¹⁶⁴ Gegen Verheijen¹⁶⁵ darf man hier nicht von einem Exkurs sprechen, da strukturell die übergeordnete Dihärese diesen Teil fest in den Gesamtzusammenhang des Werkes einbindet. Daß sich hieraus ein 'Kulturfahrplan' herauschälen läßt, belegt die Rezeption ab Cassiodor,¹⁶⁶ ist aber nicht als eigentliche Intention von DC anzusehen.¹⁶⁷ Die Haltung zur propädeutischen Funktion der paganen Wissenschaft, genauer zu ihrer nicht notwendigen,¹⁶⁸ aber möglichen Hilfsfunktion beim Verständnis schwieriger Bibelstellen in DC ist im Christentum traditionell: Der in DC 2,60 vollzogene Vergleich¹⁶⁹ zwischen den Israeliten, denen es bei ihrer Exodus erlaubt war, goldene und andere Gefäße, die sie für nützlich erachteten, mitzunehmen, und den Christen, die sich die Artes Liberales im Dienste der Bibelauslegung zunutze machen dürfen,¹⁷⁰ findet sich in der griechischen Tradition bereits bei Orig. epist. ad Greg. (PG 11,88f.; = Philocalia 13), Greg. Nyss. v. Mos. (PG 44,306); epitaph. Basil. (PG 46,789 B);¹⁷¹ analog ist die Interpretation des Hieronymus zu Dtn 21,12f. in epist. 21,13 und 70,2f.

Die unterordnende, propädeutische Funktionalisierung dieser Artes zugunsten der Herausbildung einer bestimmten übergeordneten Fähigkeit hat im paganen Bereich Tradition: für das oberste Ziel der Philosophie ab Plato, nomoi 817 E - 819 A;¹⁷² Isokrates, Antidosis 261ff. und Posidonius bei Sen. epist. 88,20f. sowie für die Rhetorik Quint. inst. 1,4,4ff.; 1,10,9ff. Auch

¹⁶⁴ Nicht in ihrer klassischen Siebenzahl, deren neuplatonische Herkunft Augustin in ord. 2 bezeugt, wozu Hadot 101-136. Vgl. allgemein auch W. Barclay, Educational ideals in the Ancient World, London 1959, 231f. und G. Howie, Educational theory and practice in S. Augustine, New York 1969, 241ff.

¹⁶⁵ Verheijen, Le De doctrina christiana passim.

¹⁶⁶ Weitere Belege bei Marrou, Ende 338f.

¹⁶⁷ Gegen Marrou, Ende 349-454 passim und noch Atkinson im Kommentar ad 2,16-22. 29; vgl. dazu auch Kapitel IV 4. Dies erklärt dann auch das von Marrou, Ende 337 und anderen beklagte Defizit des augustinischen 'Ausbildungsprogrammes', daß es die institutionelle Seite, die Frage nach der Organisation einer christlichen Schule, völlig vernachlässige. Dies erklärt sich durch die anders gelagerten Intentionen in DC. Analog dazu fehlen auch bei Basilius, *Ad adulescentes*, der wie Augustin für eine christliche Nutzung der paganen Bildung plädierte, institutionelle Erwägungen.

¹⁶⁸ Besonders deutlich drückt Augustin dies in mus. 6,1,1 aus, wozu Keller 128f.

¹⁶⁹ Besser so zu bezeichnen denn als Allegorese (gegen Marrou, Ende 332f.) wegen DC 2,60 *sicut ... sic*.

¹⁷⁰ Auf geistige Güter bezieht Augustin diese Stelle auch in conf. 7,9,15 und c. Faust. 22,91, dagegen auf materielle Güter in divers. quaest. 53 und in psalm. 104,28 (wie Iren. haer. 4,46,1.3); vgl. dazu auch Gnllka 126-129.

¹⁷¹ Vgl. Belege zu dem mittelalterlichen Nachleben dieser Exegese bei Combès/Farges 582f.

¹⁷² Wozu Hadot 14f. und weitere Belege in anderen Autoren bei Marrou, Ende 237ff.

Cicero, de orat. 1,61-63 fordert eine wissenschaftliche Ausbildung neben der rhetorischen, um aufgrund einer profunden Kenntnis der in der Rede zu behandelnden Sache niveauvoll sprechen zu können.¹⁷³ In de orat. 3,132f. 140-143 lehnt er eine Spezialisierung, also das Betreiben von Fachwissenschaften als Selbstzweck ab, wenngleich aus anderen Gründen als Augustin. Auch die Dialektik hält er in orat. 113-117, nach gegenteiliger Ansicht in de orat. 2,157-160, für die *eloquentia* für unverzichtbar. Auch im paganen exegetischen Bereich findet sich in bescheidenerem Umfang Ähnliches: Macr. Sat. 3,9,16; 3,10,1 fordert, daß der Leser, um die profunden Religionskenntnisse Vergils zu erfassen, ebenfalls eine profunde Kenntnis des menschlichen und göttlichen Rechts besitzen müsse.

Spezifisch augustinish ist die bereits erwähnte systematische Einordnung der Artes in das Gesamtgefüge seines hermeneutischen Entwurfes. Wegen der herausragenden Bedeutung der auszulegenden Bibel und der durch Augustin selbst betonten praktischen Umsetzung der Forderungen des christlichen Glaubens ist verständlich, weshalb seine Einordnung weiterreichende Konsequenzen hatte als entsprechende Forderungen von paganer Seite.

Dem Konzept, daß die Artes Liberales den Weg zur Erkenntnis garantieren, folgt Augustin selbst noch in seinen frühen Jahren als Christ, nämlich in *De ordine* (entstanden 386).¹⁷⁴ In ord. 1,8,24 führen die Artes zur Weisheit, ihr Ziel ist die Heranbildung zur höchsten Wissenschaft, zur Philosophie, welche die vollkommene Erkenntnis der Dinge ermöglicht und wofür die Artes die unerläßliche propädeutische Voraussetzung darstellen.¹⁷⁵ Die Wissenschaften führen den Menschen von der Welt der *visibilia* zu den *invisibilia*, ord. 2,12,35; 2,16,44.¹⁷⁶ Diese durchaus traditionelle 'Wissenschaftsgläubigkeit' erfährt in DC eine drastische Relativierung.¹⁷⁷

173 Zur Universalität der Redekunst ab Gorgias und Aristoteles s. A. Leeman/H. Pinkster, M.T. Cicero. De oratore libri III, Bd 1, Heidelberg 1981, 132f., und 135-137 zum historischen Hintergrund des bei Cicero entwickelten Bildungskonzeptes.

174 Zum Einfluß Varros auf Augustins Kenntnis der Artes Liberales s. I. Tozzi, L'eredità varroniana in S. Agostino in ordine alle "discipline liberales", Istituto Lombardo 110, 1976, 281-291 und Hadot 251ff.

175 S. dazu mit weiteren Belegen Kopperschmidt 276 Anm. 11.

176 Auch in retract. 1,6 bezeugt Augustin, daß er zu jener Zeit das Studium der Artes mit dem Wunsch verband, *per corporalia ... ad incorporalia quibusdam quasi passibus certis vel pervenire vel ducere*. Aber in retract. 1,3,2 äußert er rückblickend Mißfallen an seiner damaligen, zu hohen Wertschätzung der Artes, *quas multi sancti multum nesciunt, quidam etiam qui sciunt eas, sancti non sunt*. Zur ebenfalls anagogischen Funktion der Sprache von den *visibilia* zu den *invisibilia* bei Augustin s. Mayer 2, Kapitel 7.3.

177 Das folgende ist zu verstehen gegen die unausdifferenzierten Aussagen derer, die von einem durchgängig einheitlichen Wissenschaftsbegriff Augustins ausgehen, wie E. Dinkler, Die Anthropologie Augustins, Stuttgart 1934, 50-59; Lorenz, Wissenschaftslehre 43, der ib. 56 aber einen 'Wissenschaftsrelativismus' für DC konzidiert, und noch F. della Corte, Agostino e il progetto "enciclopedico", in: M. Fabris (Hg.), L'umanesimo di S. Agostino, Bari 1988, 89-117, hier 116. Bei Duchrow, Sprachverständnis 30-35 fehlt DC bei der Behandlung der Artes. Als einer der ersten sah den qualitativen Umschlag in DC H. Fuchs, Die frühe christliche Kirche und die antike Bildung, Antike 5, 1929, 107-119, hier 118f. (=

Die wesentlich niedrigere Einstufung der Artes in DC wird an folgenden Punkten sichtbar:

Nach 2,9-11, wo der Aufstieg des Menschen zu Gott beschrieben wird, figurieren die Wissenschaften (einschließlich DC selbst) lediglich auf der dritten von sieben Stufen, 2,10 *post istos duos gradus timoris atque pietatis ad tertium venit scientiae gradum, de quo nunc agere institui*. Darüber hinaus werden die Artes, die in ord. der *philosophia* untergeordnet waren, nun der *tractatio scripturarum* als (fakultatives) Hilfsmittel zugesellt. Damit erfolgt auch eine Absage an die *philosophia* als die völlige Erkenntnis sichernde Disziplin, weswegen auch sie in DC 2,60 den für die Schriftauslegung hilfreichen Artes beigestellt wird. Verstärkt wird diese Relativierung durch DC 1,43 mit dem Zitat von 1 Cor 13,8 *sive prophetiae evacuabuntur sive linguae cessabunt sive scientia evacuabitur*, wo betont wird, daß die Wissenschaften (wieder einschließlich DC) ebenso wie die menschlichen Sprachen und Prophegien unter dem eschatologischen Vorbehalt stehen, d.h. sie werden mit dem Ende der Zeiten und dem Anbruch der Ewigkeit ihre jetzt notwendige und ihr Wesen zur Gänze ausmachende Funktion verlieren, da sie dann überflüssig sind, und werden somit aufhören zu existieren. Unterstützt wird dies durch die *peregrinatio*-Vorstellung, die sich leitmotivartig durch DC 1 zieht (1,4. 10.11.12.16.31.38.39.43.44) und den geschichtsphilosophischen Rahmen auch für die Artes abgibt. Diese besagt, daß wir jetzt nur *in aenigmate* schauen und erst am Ende der Zeiten von Angesicht zu Angesicht, d.h. wir werden erst dann die vollständige, andauernde Erkenntnis haben (s. DC 1,31 und 2,11 mit dem Zitat von 1 Cor 13,12).

Systematisch wird die Relativierung der Artes auch dadurch deutlich, daß die Dialektik, die nach antiker Tradition (z.B. Cic. Brut. 152 und auch Aug. ord. 2,13,38) eine Metawissenschaft darstellt (Aug. ord. 2,13,38 *disciplinam disciplinarum, quam dialecticam vocant*), da sie die Systematisierung von Stoffen und Wissensgebieten zu leisten vermag, also Wissenschaften konstituiert, in DC lediglich als eine Wissenschaft *neben* den anderen eingereiht wird (DC 2,48-53). Besonders krass ist der Gegensatz zwischen ord. 2,13,38 *haec* (sc. *dialectica*) *docet docere, haec docet discere*¹⁷⁸ ... *scit scire, sola scientes facere non solum vult, sed etiam potest* und DC 2,55 *tantum absit error, quo videntur sibi homines ipsam beatae vitae veritatem didicisse, cum ista didicerint*. Dasselbe gilt für die Rhetorik als auslegende Wissenschaft (DC 2,54f.; vgl. DC 3,40f.), die, obgleich sich Augustin in DC systematisch von ihr anregen läßt (s. oben Kapitel IV 6.3), ebenfalls keine Sonderstellung erhält (s. dazu auch unten Kapitel IV 8).

wieder in R. Klein [Hg.], Das frühe Christentum im römischen Staat, Darmstadt 1971, 33-46) und ders., Enkyklios Paideia, RAC 5, 1962, 365-398, hier 394f.

¹⁷⁸ Dies wird bereits in mag. durch die Einführung des inneren Lehrers Jesus Christus korrigiert.

Gegen Opelt¹⁷⁹ kann man in DC nicht von einer "weltanschaulichen Bildung" sprechen, da dies die unangefochtene, wenngleich manipulierte Akzeptanz der Artes in christlichem Gewande bedeuten würde, ein Christ sich also z.B. der paganen Dialektik bedienen kann oder gar muß, um etwa dem Geheimnis der Trinität auf die Spur zu kommen. Augustin löst nicht die christliche Botschaft in die paganen Einzelwissenschaften auf, macht diese Botschaft auch nicht zum neuen Ersatzziel der Artes, sondern bindet sie lediglich fakultativ (als Angebot für intellektuelle Christen) in ein Anliegen ein, das letztlich ohne sie auskommen kann und sie bei weitem übersteigt.

6.6. Zusammenfassung

Im Gegensatz zur bisherigen Forschung hat die vorausgegangene Untersuchung versucht, Herkunft, Spezifik und Funktion der Zeichenlehre in DC zu bestimmen. Dabei ergibt sich, daß es für Augustin insgesamt nicht eine mehr oder weniger einheitliche Zeichensystematik gibt, sondern daß er bewußt unter zu seiner Zeit gängigen auswählen konnte und für seine jeweiligen Interessen reduzieren und/oder erweitern konnte. Dies wurde in anderem Zusammenhang bereits vor ihm getan. Dabei ist seine völlige Konzentration auf die pagane Tradition auffallend, biblisches Potential wird nicht direkt integriert, Kirchenschriftsteller vor Augustin haben sich nie eine Zeichentheorie für hermeneutisch-exegetische Zwecke zunutze gemacht. In DC orientiert sich Augustin stark an der peripatetisch-rhetorischen Tradition einer Sprach- und Zeichentheorie. Dies hängt mit seinen pragmatischen Intentionen für eine Hermeneutik zusammen: Bibel bedeutet Rede Gottes durch Menschen zu anderen Menschen. Sie stellt ein Mittel der Kommunikation dar, genauer ein Beweismittel, anhand dessen Christen mehr über Gott erfahren und anderen Menschen mitteilen können. So ergibt sich die Chance und die Verpflichtung, eigenständig geistig mit diesem Beweismittel umzugehen, um es in seiner über sich hinausweisenden Funktion fruchtbar zu machen und so seinem Wesen gerecht zu werden. Dabei wird auf die Möglichkeiten des individuellen Lesers und auf dessen historische Relativiertheit auch in bezug auf die exegetischen Resultate abgehoben. Es gibt nicht einen einzigen, z.B. kirchlich verordneten wahren Sinn der Bibel, was sich theologisch durch die prinzipielle Unerschöpfbarkeit der göttlich inspirierten biblischen Botschaft begründen läßt.

Auf der anderen Seite muß das von Augustin in DC 2 und 3 gebotene System zur Auslegung der biblischen Zeichen immer innerhalb des in DC 1 entwickelten hermeneutischen Referenzrahmens des doppelten Liebesgebotes und der Glaubensregel genutzt werden. Ferner geht mit der Bestimmung der Bibel als eines zeichenhaltigen Textes einher, daß sie keinen mimetischen Charakter hat, sie bedeutet keine deckungsgleiche Wiedergabe der Dinge,

179 Doctrina 21f. Treffend dagegen Seeliger passim, daß bei Augustin der Wissenschaft theologische Bedeutung nicht aus der Geschichte, sondern aus der Schrift zuwächst.

die ihr eigentliches Thema sind. Andererseits ist sie für alle, die in ihrem Glauben noch auf der Suche sind, das notwendige Hilfsmittel, das aber am Ende der Zeiten nicht mehr nötig sein wird. Damit wird die Notwendigkeit der Bibel für das Christentum sowie die Art und Weise des Umgangs mit ihr theoretisch fundiert, ihr aber gleichzeitig göttlich-sakrale Eigenschaften abgesprochen. Schließlich gelingt es Augustin so, die zu seiner Zeit populäre Figuralexegese systematisch einzubinden und zu 'kanalisieren', unter weitestgehender Wahrung des Literalsinnes.

7. AUGUSTINS REZEPTION DER HERMENEUTIK DES TYCONIUS IN DC 3,30- 37¹

Bevor die Rezeption der Regeln in DC im einzelnen erörtert werden soll, scheint es mir wichtig zu sein, kurz auf das generelle Verhalten Augustins gegenüber dem Gedankengut des Tyconius einzugehen.

Auf *theologischer* Ebene ist, wie zwar bekannt ist, aber doch teilweise zu wenig gewürdigt wird, Augustin in vielen zentralen Punkten von Tyconius beeinflusst. Seine Zwei-Reiche-Lehre, wie sie in DC 3,45 kurz angesprochen und in *De civitate Dei* 11-22 reich entfaltet wird, ebenso wie die Vorstellung, daß die guten, wahren Christen in der Kirche das *corpus Christi*, die schlechten dagegen das *corpus Diaboli* darstellen (Aug. gen.ad litt. 11,24,31 und civ. 20,19), geht auf Tyconius zurück, besonders auf dessen *Regulae* 1, 2 und 7.² Außer in DC werden Einzelaussagen aus dem LR auch in anderen Werken Augustins übernommen. So hat der wichtige Stellenwert der Numerologie in der Bibelexegese Augustins seine Entsprechung in *Regula* 5.³ Das subtile Sprechen des Hl. Geistes in der Schrift aus LR 31,17-19 wird auch bei Aug. in psalm. 117,7 erwähnt. Im Anschluß an den Rekapitulationsentwurf von *Regula* 6 hebt Aug. in psalm. 43,9 bzw. civ. 17,18 hervor, daß die biblischen

¹ Versehentlich gibt Frede, Kirchenschriftsteller 560 an, daß der Apc-Kommentar des Tyconius in DC 3,30-37 rezipiert wird, was tatsächlich mit LR der Fall ist (in ⁴1995 korrigiert).

² Weitere Beispiele der theologischen Rezeption nennt H. Chadwick in der Diskussion bei Kannengiesser/Bright 50f. Es ist auffallend, daß Augustin Tyconius bereits rezipiert, als die Auseinandersetzung der Katholischen Kirche mit den schismatischen Donatisten noch in vollem Gange war. Allerdings nennt er dort *nie* explizit den Namen des Tyconius, abgesehen von epist. 249 (geschrieben 395 AD). Da DC 3, 30-37 erst nach der Disputation in Karthago vom Jahre 411 geschrieben wurde, als deren Ergebnis der Donatismus politisch gebrochen und staatlicherseits z.T. Verfolgungen ausgesetzt war (s. Frend, *The Donatist Church* 288ff.) und die kirchenpolitische Brisanz nicht mehr existierte, war nun ein offenes Nennen des rezipierten Gewährsmannes möglich (was Augustin allerdings auch bereits in den ca. 396 geschriebenen Briefen 41 und 249 tut); s. auch zu damit zusammenhängenden Spekulationen, warum Augustin 397 überhaupt die Fertigstellung von DC abbrach, Hill 444.

³ Natürlich gab es in der Kirchenschriftstellertradition bereits vor Tyconius Zahlenauslegungen, z.B. in der *Epistula Barnabae*, bei Tertullian und Ambrosius. Noch nie war diese Art der Exegese jedoch zu einem theologisch begründeten Prinzip, das bestimmten Regeln zu folgen hatte, erhoben worden; vgl. dazu auch DC 2,16,24f.

Autoren ein Vergangenheitstempus in vorhersagender Funktion bzw. ein Zukunftstempus für bereits Vergangenes verwenden können. Die in *Regula* 5 geforderte Anwendung der Synekdoche (*totum ex parte, pars ex toto*) übernimmt Augustin als theoretisches Axiom z.B. in *serm.* 71,10, *anim.* 2,20 und in *psalm.* 118,5,2.⁴ Bei einer solchen Beeinflussung in zentralen Punkten seiner Theologie durch Tyconius ist es nicht verwunderlich, daß Augustin dessen Hermeneutik in DC solch umfängliche und herausragende Berücksichtigung erwachsen läßt.⁵

In einem ersten Schritt soll nun der Umgang Augustins mit den Regeln im einzelnen untersucht werden, um dann in einer Zusammenfassung zu einer fundierten Beurteilung dieser gedanklichen Adaptation zu gelangen.

Generell gesprochen erhebt Augustin zwei grundsätzliche Einwände gegen die *Regulae* des Tyconius⁶: Zum einen kritisiert er die unzutreffende Bezeichnung mancher Regeln, zum anderen negiert er den Anspruch der tyconianischen Hermeneutik auf Vollständigkeit. Des weiteren ist im allgemeinen zu beobachten, daß Augustin die als Beispiel verwendeten Bibelzitate des Tyconius durch andere ersetzt. Die tyconianischen Regeln werden in DC generell nur knapp angesprochen, man kann kaum von einer Paraphrase sprechen. Ohne die voraussetzende oder erwartete eigene Lektüre der *Regulae* blieben manche Bemerkungen Augustins unverständlich, was besonders für seine Traktierung von *Regula* 3 gilt. Allein das Proömium des LR zitiert Augustin wörtlich in DC 3,30,43, 95.⁷ Trotz der Kritik des Universalitätsanspruchs und einiger (nicht eigens benannter) 'häretischer Schnitzer'⁸ empfiehlt Augustin den LR zur Lektüre.⁹

4 Der Figur *totum ex parte* entspreche es, daß die Bibel *vir* sage, aber *homo* meine, vgl. dazu die Feststellungen in Ulp. dig. 50,16,52 (unter *patronus* sei auch die *patrona* inbegriffen); Paul. dig. 50,16,84 (unter *fili* werden Kinder beiderlei Geschlechts verstanden), u.a.

5 Frend, *Donatist Church* 205 und G. Bonner, *Augustine as biblical scholar*, in: P.R. Ackroyd/C.F. Evans (Hgg.), *The Cambridge History of the Bible* 1, Cambridge 1970, 541-563, hier 555, billigen Tyconius neben Ambrosius die zentrale Rolle für das Bibelverständnis Augustins zu.

6 S. Anderson 9f.

7 Bright 123-125 irrt hier, wenn sie, fehlgeleitet durch ihren Text von DC nach Migne(!), davon ausgeht, daß Augustin aus dem Proömium des LR zitiere: *et veritatis thesauros aliquibus invisibiles visibiles faciunt*. Diese Textform findet sich nicht im LR bei Burkitt und auch nicht in der *Monza Epitome* 1,4 (ed. Burkitt 89 in Appendix 1). Bright 125 kritisiert, daß dieser (angeblich von Augustin so zitierte) Text den für Tyconius ansonsten typischen Gedankengang in Form des Parallelismus membrorum störe. Ob sich für sie daraus textkritische oder inhaltliche Folgen für den Text bei Tyconius oder Augustin ergeben, führt sie nicht aus. Abgesehen von der inhaltlichen Unstimmigkeit, ja Widersinnigkeit dieser Textfassung hätte sich Bright durch einen Blick in den Text nebst Apparat der neuesten Edition von W.M. Green, CSEL 80, 1963, 105 belehren lassen können, daß es sich hierbei um Verschreibung, genauer Dittographie, handelt, weswegen der Herausgeber *visibiles* nicht übernimmt, was allerdings noch J. Martin, CCL 32, 1962, 103 hält.

8 Vgl. Aug. *epist.* 249 *non quidem omnia probaturus* und DC 3,30,43,97.

9 Vgl. zu ekklesiologischen Fragen dieselbe Lektüreempfehlung in Aug. *epist.* 41 (AD 396) und 249 (nach AD 395).

Schon bei der knappen Übersicht über den LR in DC 3,30,42,92-94 wird der Kritikpunkt formuliert, Tyconius beanspruche eine nicht zutreffende Universalität für seine Bibelhermeneutik: 3,42 *nec tamen omnia quae ita scripta sunt, ut non facile intellegantur, possunt his regulis inveniri*. Man könne manche dunklen Bibelstellen erklären, ohne die sieben *Regulae* hinzuziehen zu müssen, wie auch Bibelstellen finden, für die keine der sieben Regeln als Erklärungskriterium zutreffend ist. Augustin spielt hierbei den exegetischen Praktiker gegen den hermeneutischen Theoretiker Tyconius aus, da Tyconius in seinem Apokalypsekommentar z.B. die Engel der sieben Sendschreiben (Apc 2f.) mit den Kirchengemeinden gleichgesetzt habe (DC 3,30,42,94 ... *ad hoc pervenit ut ipsos angelos intellegamus ecclesias*), ohne hierbei seine *Regulae* zur Anwendung zu bringen. Kannengiesser¹⁰ argwöhnt ob dieser Aussage Augustins, die seiner Meinung nach nicht zutrifft, daß Augustin den Kommentar des Tyconius nicht oder nur flüchtig kannte oder gar einen ganz anderen Kommentar las, für dessen Autor er fälschlicherweise Tyconius hielt. Für letztere Vermutung haben wir keine Anhaltspunkte, da uns über einen pseudotyconianischen Apokalypsekommentar nichts bekannt ist.¹¹ In Auseinandersetzung mit dem Vorwurf der nicht vorhandenen oder nur flüchtigen Kenntnis des Apc-Kommentars seitens Augustins ist eine exakte Überprüfung anhand der entsprechenden Apc-Kommentierung des Tyconius nicht möglich, da (nach der Ausgabe von Lo Bue¹²) davon das meiste verloren zu sein scheint. Lediglich in § 1 ist wohl ein Hinweis zu finden: *angelus ergo bipertitus est, cuius utraque pars et praepositos habet et populos*; § 3 *sic in angelo, qui est ecclesia* ..., dann in § 4 die Ausweitung von *specialis ecclesia* (= *species*) zu *tota ecclesia*. Die erhaltenen Fragmente zu Apc 2f. umfassen jedoch die Paragraphen 1-114, womit die Wortgewaltigkeit der Kommentierung, wie sie Augustin anmerkt, indirekt bestätigt wird. Wie bereits weiter oben ausgeführt, finden sich im Apc-Kommentar manche für die Hermeneutik des Tyconius zentralen Begriffe wieder. Am Anfang des uns erhaltenen spielt vor allem die Trope *species-genus* eine Rolle (z.B. §4.6.9.18f.43. 65.72¹³), aber auch die Christozentrik (§ 13) und das Begriffspaar *promissio-fides* (§ 80f.).

Der Vorwurf Augustins besagt also nicht in erster Linie, daß die Hermeneutik des Tyconius für die Erklärung mancher Stellen unzulänglich und somit durch sie ein Aussagenüberschuß der Hl. Schrift nicht erschließbar sei, sondern sein Haupteinwand ist, daß Tyconius selbst in der Praxis, also im Umgang mit den tatsächlichen Schriftproblemen, mehr anwendet, als er in

10 In Kannengiesser/Bright 14f.

11 Z.B. führt Frede, Kirchenschriftsteller dazu nichts auf.

12 Auch jüngere Fragmententdeckungen schließen diese Lücke nicht, vgl. A. Pincherle, Nuovi frammenti di Ticonio, RSLR 5, 1969, 756f. und ders., Alla ricerca di Ticonio, Studi storico-religiosi 2,2, 1978, 355-365 sowie L. Mezey, Un fragment de codex de la première époque carolingienne (Ticonius in Apocalypsin?), in: Miscellanea Codicologica F. Masai Bd. 1, Gand 1979, 41-50 (zu Apc 6,5f.).

13 Der Paragraph 73 würde auch dazugehören, ist aber wohl Interpolation, s. Steinhauser 208ff.

der - hinter dieser praktischen Exegese zurückstehenden - hermeneutischen Theorie formuliert. Die Deutung von *angeli* als *ecclesiae* (= 'Gemeinden', also nicht als die spirituelle *ecclesia* von Reg. 1 und 2) bei Tyconius ist durch die Figur *pars pro toto* oder *species pro genere* nicht hinlänglich erklärt, da der weitere ekklesiologische Rahmen fehlt, der erst in § 4 in einem weiteren - durch die Hermeneutik des Tyconius nunmehr wieder abgesicherten - Interpretationsschritt wieder berücksichtigt wird. Ähnliches ist der Fall, wenn Tyconius 'freie' Allegorese betreibt, die nicht durch den ekklesiologisch-christologischen Rahmen seiner Hermeneutik, dafür aber teilweise durch die Auslegungstradition abgesichert ist, z.B. § 1 *sed et figura erat totius orbis Zezabel in Israel*; § 136 *super aram, id est super ecclesiam*; § 138 *habens turibulum aureum, id est corpus de spiritu sancto conceptum*; § 140 *exorationes enim sanctorum nihil aliud sunt quam adoramenta virtutum* (vorbereitet durch Apc 8,4). Augustin trifft mit seiner Kritik also richtig einen Schwachpunkt der Hermeneutik des Tyconius, die er - besonders tückisch - durch dessen eigene überflügelnde Exegesepraxis bloßlegen will. Als Erklärung für das Verhalten des Tyconius in der praktischen Exegese lassen sich ein übermächtiger bzw. gewohnheitsmäßiger Traditionsdruck in der Auslegung sowie aber auch eine flexible Freiheit angeben, welche die seriöse Interpretation einer Einzelstelle u.U. zuungunsten eines starren theoretischen Systems durchführt. Eventuell kam es Tyconius mit seiner Hermeneutik auch nicht darauf an, die exegetische Tradition auszuschalten, sondern er wollte sie ergänzen und in die rechten Bahnen lenken. Auf theoretischer Ebene führt dies aber erst Augustin (besonders in DC 2 und 3) zuende.

Viel wichtiger ist jedoch die Feststellung, was für ein Licht diese Kritik des Augustin auf seine eigenen Erwartungen an eine 'richtige' Bibelhermeneutik wirft: Diese Hermeneutik muß vielfältige Methoden (DC 3,30,42,93 *aliis modis pluribus*) zur Verfügung stellen, die alle *obscura* der Bibel erläutern helfen. Bei dem von den Christen zugebilligten Universalitätsanspruch der Bibel als Aussage über Welt- und Menschheitsgeschichte muß eine solche Hermeneutik selbst in der Lage sein, dieser Universalität gerecht zu werden, sie wird selbst universal.

7.1. Zu Regula 1

Der Regula 1 stimmt Augustin in knapper Paraphrase in DC 3,31,44, 98f. zu. Die Doppelgestalt des inkarnierten Leibes Christi in Jesus Christus und in seiner Kirche bestätigt Augustin; hervorzuheben ist, daß er abschließend zwar wie Tyconius betont, man müsse sich an der jeweiligen Bibelstelle entscheiden, ob sie auf das 'Haupt', also Christus, oder den 'Leib', also die Kirche, zuträfe, dabei aber die bei Tyconius so zentrale Entscheidungsinstanz der *ratio* wegläßt.¹⁴ Dabei entsprechen manche Definitionen Augustins durchaus der

¹⁴ DC 3,31,44,99 *et tamen quid ... capiti, quid corpori ... conveniat, utique intellegendum est.*

Vorstellung von *ratio* bei Tyconius, z.B. in *De ordine*. Auch im folgenden, wie in seiner gesamten Hermeneutik in DC, wird erkennbar, daß diese anthropologische Konstante für Augustin bei einem richtigen Verständnis der Hl. Schrift von untergeordneter Bedeutung ist. Im Hinblick auf die Frage einer Instrumentalisierung von (heidnischer) Bildung (die der Schulung und Ausformung der *ratio* dienen soll) zugunsten einer christlichen Hermeneutik kann dieser Tatsache nicht genug Bedeutung beigemessen werden.

7.2. Zu Regula 2

In DC 3,32,45,100-102 wird Regula 2 behandelt, wobei Augustin zuerst in dem Titel *De domini corpore bipertito* das Attribut *bipertitum* durch die zweigeteilte Attribution *verum atque permixtum* oder *verum atque simulatum* ersetzt sehen möchte oder noch knapper den ganzen Titel durch *De permixta*¹⁵ *ecclesia*. Dies beruht auf der zur Entstehungszeit dieses Textes bereits von Augustin entfaltenen Ekklesiologie, die in *De civitate Dei* mit einer Gesamtschau der Geschichte verknüpft wurde.¹⁶ In dieser Welt ist die Kirche "vermischt", das heißt gute und böse, wahre und falsche Mitglieder sind untrennbar miteinander verbunden; erst das Eschaton wird im Gericht die Entflechtung bringen. Dies entspricht im Kern der Ekklesiologie des Tyconius. Augustin korrigiert Tyconius hier weniger inhaltlich denn vielmehr aus logisch-formalen Gründen. Die Ungenauigkeit der Formulierung "Zweiteilung des Leibes Christi" könnte logisch implizieren, daß auch böse und vergängliche Mitglieder zu diesem Leib gehören, was darauf hinausläuft, daß der Leib Christi böse und vergängliche Teile haben könnte, was Augustin von vorneherein durch die veränderte (korrigierte) Terminologie ausgeschaltet wissen möchte¹⁷. Die 'Vermischtheit' verstärkt Augustin und erweitert sie semantisch in DC 3,32,45,101 durch die Betonung der gegenwärtigen *temporaria commixtio et communio sacramentorum*. Diese reale Verwobenheit untermauert er durch ein - nicht tyconianisches - Argument¹⁸, die Tempusgestaltung¹⁹ von Cant 1,4 *fusca sum*, was auf einen gegenwärtigen Zustand appliziert werden müsse. Trotz dieser ekklesiologischen Erweiterungen bzw. Verdeutlichungen stimmt Augustin dem hermeneutischen Ansatz des Tyconius zu, da er ihn im Kern unverändert beläßt. Wieder auffallend ist die Sub-

¹⁵ Vgl. jedoch auch die Formulierung bei Tyconius in ekklesiologischem Zusammenhang LR 26,13f. *duo autem corpora mixta sunt velut unum et in commune unum corpus laudatur aut increpatur*.

¹⁶ Ansätze finden sich bereits in catech.rud. 31 (geschrieben um 400); vera relig. 48-51 (390 AD) und in DC; vgl. K. Thraede, Gottesstaat (Civitas Dei), RAC 12, 1983, 58-81, hier 74-81.

¹⁷ Vgl. Colish in Kannengiesser/Bright 46, die darin eine Oktroyierung der Ekklesiologie des Augustin auf die des Tyconius sieht. Durch den Zusatz der Regula 7 versucht Tyconius jedoch bereits selbst, dieses Mißverständnis auszuschließen.

¹⁸ Wenngleich Tyconius das Bibelzitat auch nennt, LR 10,14ff.

¹⁹ Diese Art der Argumentation findet sich aber, wie bereits erwähnt, bei Tyconius an anderer Stelle, s. Regula 5.

stituierung des tyconianischen *ratione discernere* bei der Beurteilung einzelner Bibelstellen bezüglich ihrer Adressaten durch den *intellector vigilans* (DC 3,32,45 101, wie ib. 99 *intellegendum*).

7.3. Zu Regula 3

Eine ähnliche theologische Ausdifferenzierung erfährt die Regula 3 in DC 3,33,46,103-105. Er macht dazu zwei Verbesserungsvorschläge für den Titel *De promissis et lege* in Anspielung auf sein eigenes Werk mit diesem Titel, das er AD 412 schrieb, *De spiritu et littera*²⁰ (hermeneutische Kategorien) oder *De gratia et mandato*²¹ (theologische Kategorien). Er streitet dieser Regula ihre explizierende, hermeneutische Eigenschaft ab, da ihm der darin abgehandelte Sachverhalt eher wie eine theologische *magna quaestio* erscheine. Hierbei geht es Augustin also nicht um den hermeneutischen Kern der *Regula*, sondern wie der folgende Gedankengang deutlich macht, um theologische, implizite Konsequenzen dieser Interpretationsweise, die Augustin in seinen, zur Abfassungszeit dieser Passagen von DC immer noch aktuellen Auseinandersetzungen mit den Pelagianern bekämpft hat. Dabei läßt er Tyconius dahingehend Gerechtigkeit widerfahren, daß er betont, daß zur Zeit der Entstehung des LR (ca. 380/390) diese Häresie noch nicht vorhanden war. Wegen des mangelnden theologischen Konflikthintergrundes konnte es - so Augustin - leicht passieren, daß Tyconius, unaufmerksam gegenüber anders lautenden Schriftzeugnissen²², behauptete: *ipsam ... fidem sic esse a nobis ut nobis non sit a deo* (DC 3,33,46,104). Die Formulierungen bei Tyconius lauten: LR 17,30-18,5 *legem paedagogum passi sumus, qui nos cogeret studere fidei, qui nos cogeret in Christum. Dicit enim apostolus propterea datam legem, ut nos custodia sui concluderet in fidem, quam futurum erat revelari in Christum ... , quo vixerunt omnes qui fide gratiam Dei exquisierunt*; LR 19,27-29 *omne opus nostrum fides est, quae quanta fuerit tantum Deus operatur nobiscum*; vgl. LR 15,17-19; 16,11-15. Bereits der zuletzt zitierte Satz hebt jedoch das (Mit)Einwirken Gottes beim menschlichen Glauben hervor, was noch deutlicher ist in LR 18,30-19,1 *idem namque Spiritus, eadem fides, eadem gratia per Christum semper data est ...* und 21,11 *... quia post Christum fides data est ...*. Der Glaube als gnadenerwirkende Leistung des Menschen ist eine (semi-) pelagianische Position, die Augustin während seiner gesamten Amtszeit als Bischof mit der Gegenposition bekämpfte, daß der Glaube eine Gabe Gottes sei, die der Gnade vorangehe, vgl. z.B. in *quaest.Simpl.* 1,2; in *Rom.* 52-56

20 Auch in dieser Schrift, die sich mit der Bedeutung von 2 Cor 3,6 *littera occidit, spiritus autem vivificat* beschäftigt, betont Augustin die theologischen Kriterien von Gesetz und Glaube; s. dazu ausführlicher J. Plagnieux, *Le chrétien en face de la Loi d'après le 'De spiritu et littera' de S. Augustin*, in: *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, M. Schmaus zum 60. Geburtstag, München 1957, 725-754.

21 Für Augustin ist *mandatum* ein Synonym zu *lex*, s. Ring 200. Hiermit wird also die theologische Kontroverse vorbereitet, auf die Augustin im folgenden kurz eingeht.

22 Von denen Augustin im folgenden einige nennt.

(CSEL 84,35-40) und etwas differenzierter in persev. 52,55 (PL 45,1025-1027)²³. Es ist bezeichnend für Augustins starkes Engagement in dieser Frage, daß er gerade und ausschließlich diesen Punkt aus Regula 3 herausgreift und, nicht ganz der Haltung des Tyconius gerecht werdend, korrigiert.²⁴

7.4. Zu Regula 4

Mit knapp vier CSEL-Seiten Umfang wesentlich ausführlicher als die vorigen wird in DC 3,34,47,106-116 die *Regula* 4 behandelt. Im Anschluß an die philosophisch-grammatische Tradition setzt Augustin *species* mit *pars*²⁵, *genus* mit *totum*, *cuius ea pars est quam nuncupat speciem* gleich.

In § 108 greift Augustin auf die römische Rechtssphäre zurück, wo die Begriffe *specialiter* und *generaliter* jedem einfachen Bürger in einem kaiserlichen Erlaß (*praeceptum imperiale*) verständlich sind.²⁶ Mit dieser Erklärung (sowie der Praeteritio bezüglich der dialektischen Definitionsscheidungen) wird die pädagogische Zielsetzung Augustins deutlich: Nicht ausschließlich ein voraussetzungsreicher Gebildeter kann erfolgreich mit der Ausdrucksweise der Hl. Schrift fertig werden, sondern auch den *idiotae* (108) ist sie verständlich. Die in Rechtsverordnungen getrennt angeführten Kategorien *spe-*

²³ S. dazu ausführlicher Ring 48. 258f. 268-271, der auch auf Augustins eigene Problematisierungen dieses Gedankenkomplexes eingeht.

²⁴ Auch Ring 281f. hebt hervor, daß Tyconius mit seiner Auslegung von 1 Cor 4,7 *quis enim te discernit, quid autem habes quod non accepisti, si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis* auf die Gnade (LR 19,19ff.) in einer langen Tradition steht, die durch Augustin nicht so sehr geändert als vielmehr durch sein radikales Durchdenken des Verses und Beziehen auf die Gratuität der Gnade, insbesondere der Glaubensgnade, überboten wurde.

²⁵ In einer Praeteritio möchte Augustin die in der Dialektik abgehandelte Streitfrage übergehen, worin der Unterschied zwischen *pars* und *species* liege. Auch in *De Dialectica* erörtert Augustin diese Unterscheidung nicht. *Pars* gehört in den quantitativen Bereich, *species* in den qualitativen, mit dem jeweiligen Korrelat *totum* bzw. *genus*. Bei Cicero ist die Terminologie teilweise noch nicht ausgereift, s. seine 'umständliche' Unterscheidung von *genus* und *species* in de orat. 1, 189, sowie Cic. inv. 1, 32, wo *pars* in der Bedeutung von *species/forma* (was Cicero später gebraucht) verwendet wird; vgl. zur uneinheitlichen Terminologie bei Cicero auch Fuhrmann, Das systematische Lehrbuch 63f. 161. Einschlägige Stellen für die Unterscheidung sind Aristot. Top. 2, 4,111 ab; Cic. top. 28-30; Quint. inst. 5,10,63. Anschaulich erläutert wird der Unterschied der beiden Begriffsgruppen in der Dialektik bei Boethius, in top. 3 p. 3310: Die Ganzheit (*totum*) 'Haus' läßt sich unterteilen in die *partes* "Dach, Wände ...", wobei die Bezeichnung 'Haus' jedoch nicht synonymisch für die entsprechenden Teile gebraucht werden kann. Es handelt sich hierbei also um einen *empirischen* Gesichtspunkt. Dagegen trifft der Gattungsbegriff (*genus*) 'Lebewesen' auf jede seiner Abarten (*species*) zu, z.B. "Mensch, Pferd". Es geht hier somit um die *begriffliche* Sphäre. Diese ist in hermeneutischen Fragen natürlich (auch terminologisch) die einschlägige.

²⁶ Eine allgemeine Rechtsregula entspricht dem *genus*, das die einzelnen Rechtsfälle subsumieren soll, s. Stein 135f. Dies wurde durch rhetorische oder dialektische Überlegungen auch im Mittelalter weitertradiert, s. Stein 157ff. In Cicero, de orat. 1,42,189 wird anhand der Unterscheidung *genus-species* die Forderung entwickelt, die Jurisprudenz nach Maßgabe der Dialektik zu systematisieren und so in den Rang einer Wissenschaft zu erheben. Der Kommentar zu *De oratore* von A.C. Leeman/H. Pinkster/H.L.W. Nelson, Band 2, Heidelberg 1985, 25 und 84 ad loc. konstatiert, daß dies zur Zeit Ciceros bereits in weitem Umfang geschehen war.

cialiter - *generaliter* fallen in der Bibel jedoch in eins zusammen, d.h. die Ausdrucksweise selbst macht nicht immer explizit deutlich, in welcher Kategorie gerade gesprochen wird. Als Scheidungsinstanz verweist Augustin, sich wiederum gegenüber dem tyconianischen *ratione discernere* absetzend, auf die wachsame *intentio* des Lesers (109).

Im folgenden (110-113) gibt Augustin Beispiele aus der Bibel (wobei Ez 36,23-29 auch bei Tyconius steht, während dessen übrige Beispiele bei Augustin durch eigene ersetzt werden) für die Einordnung unter dem Bedeutungskriterium *species* bzw. *genus*. Die Stelle Ez 36,23-29 (Gott verspricht seinem Volk Israel geistige und materielle Erneuerung) deutet er z.B. als Hinweis auf das NT, das alle Völker anspricht, und besonders auf die im NT neu zugesagte Taufe.

Instruktiv ist der Vergleich mit der Auslegung dieser Stelle bei Hier. in Ezech. 11,36 (CCL 75,502-510, geschrieben 411-414). Er legt die Stelle nach dem dreifachen Schriftsinn aus. Zuerst streng historisch, angepaßt an die jüdische Vorstellung ihrer innerweltlichen Befreiung aus der Sklaverei (504-508; 508 Z 903f. *iuxta historiae veritatem*), dann knapp allegorisch-ekklesiologisch (508), dann tropologisch, verknüpft mit eschatologischen Ausblicken (508-510), bezogen auf Sünden und Rückkehr einzelner in die Kirche, wobei auch kurz die Taufe - wie bei Augustin - erwähnt wird.²⁷ Der entscheidende Unterschied zur Exegese Augustins ist, daß Brüche und Ungereimtheiten des Textes ignoriert werden. Zwar strebt auch die mehrfache Schriftauslegung danach, möglichst eng am Text zu bleiben (dies macht einen Großteil ihrer überzeugenden Wirkung aus), aber jeder Sinn muß unterschiedslos angewendet werden. Dagegen ist der Ansatz Augustins bemüht, verschiedene Aussageebenen an der wörtlichen (literalen) Substanz des Textes festzumachen.

Für das NT postuliert Augustin in 112 bereits die produktionsästhetische Absicht des Propheten, in Ez 36,26 *et auferam cor lapideum de carne vestra dabo vobis cor carneum*, eine Aussage für die Vergangenheit und Zukunft zu treffen (112: *respicit et perspicit*). Die generelle Unterscheidung zwischen unbelebter und belebter Kreatur bei Paulus ermöglicht es Augustin, anhand dieser völkerüberschreitenden Gemeinsamkeit die Aussagen über Israel auf das *Israel spiritualis*²⁸ auszudehnen. Er geht hierbei noch einen Schritt weiter, indem er über eine quantitative Ausdehnung hinaus auch von einer *qualitativen* ausgeht (114 *novitate gratiae, mente*). Hier wird nun das typologische Steigerungsschema als zugrundeliegende Auslegungsstruktur sichtbar: *Species* und

27 Von Hieronymus schreibt nahezu unverändert ab Rabanus Maurus in seinem Ezechielkommentar, 13,36 (PL 110,854-859). Gregor der Große legt die hier besprochene Stelle in seinen Ezechiel-Homilien nicht aus.

28 Hier ist *spiritualis* am ehesten mit "sich auf das Mysterium der Offenbarung Gottes beziehend" wiederzugeben, wobei die Affinität zur Typologie im Zusammenhang bei Augustin deutlich wird. Die Terminologie *spiritualis* - *allegoricus* - *typicus* war in der Spätantike und im Mittelalter nicht einheitlich. Vgl. dazu die reichen Untersuchungen bei H. de Lubac, 'Typologie' et 'allégorisme', RSR 34, 1947, 180-226, hier 190 mit Anm. 42 und 199 mit Anm. 77.

genus vertreten nicht lediglich auf verschiedener Ebene gelagerte Aussage-modi, sondern in der Kombination *species-carnalis* bzw. *genus-spiritalis* weitet er dieses Schema aus. Dies ist bei Tyconius so nicht wörtlich ausgedrückt, Augustin denkt also, in für ihn charakteristischer Manier, den Gedanken eines Vorgängers zu Ende.²⁹ Etwas anders gewendet als bei Tyconius steht bei Augustin 114f. die Begründung, weshalb der christliche Leser überhaupt berechtigt bzw. verpflichtet ist, die (AT-) Bibelpassagen in dieser Weise auszulegen: Die Unklarheit der Bezogenheit mancher Aussagen hat ihren Grund in der pädagogischen Absicht der Hl. Schrift (114 *non ... invidens, sed exercens medicinaliter ...*), worin zudem die medizinische Heilungsmetapher hineinverwoben ist.³⁰ Im Unterschied zu Tyconius personifiziert Augustin die Hl. Schrift (*altitudo prophetica*), was wohl hauptsächlich rhetorische Ambition ist. Die zweite gegenüber Tyconius in diesem Zusammenhang neue Begründung (115) ist theologischer Natur. So wie in der Geschichte die 'geistige' Ablösung des fleischlichen Israel durch die christliche Kirche stattgefunden hat, darf daher auch in einem interpretatorischen Akt der 'Ablösung' jegliche (AT)Passage vom fleischlichen auf das geistige Israel übertragen werden. Grundsätzlich legitimiert wurde dieses Schrift- und Kirchenverständnis durch die Tatsache, daß die Gnade, die sich in der wahren Kirche entfaltet, schon vor der Zeit verheißen wurde, also bereits im Kern im AT enthalten ist. Diese Vorstellung (*ecclesia ab Abel* bzw. *Abraham*) entspricht den Gedankengängen, wie sie Tyconius in Regula 3 entfaltet hat: die Parallelität von Gesetz und Verheißung (bei Augustin 'fleischliches' und 'geistiges' Israel) ab Beginn der Schöpfung. Die Übertragung dieser ekklesiologischen Struktur auf die Hermeneutik zu deren Begründung und Rechtfertigung findet sich bei Tyconius zur Untermauerung eines solchen auslegenden Umgangs mit dem NT nicht.

7.5. Zu Regula 5

Im Verhältnis zu ihrem Umfang nun wieder wesentlich knapper behandelt Augustin in DC 3,35,50,117-121 die Regula 5 des Tyconius, die sich mit der *quantitas temporum* in der Bibel befaßt. Diese ist einerseits von Bedeutung wegen einander widersprechender Zeitangaben in den Synoptikern. Hier muß die Trope Synekdoche angewendet werden, um dem Vorwurf der fehlenden (historischen) Wahrheit zu begegnen (118f.). Ferner ist sie aber auch

²⁹ Für *De civitate Dei* wurde dies beobachtet von H. Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke ..., Berlin/Zürich 1965, 16f. und besonders bei Becker, Cicero 121.

³⁰ Diese Metapher spielt im Gesamtoeuvre Augustins eine große Rolle, was das Verhältnis Gott bzw. Jesus Christus-erlösungsbedürftiger Mensch betrifft. Der *medicus* Christus hat seinen Ursprung bereits in biblischer Terminologie, s. Mt 9,12 par. Zu dem Sachverhalt allgemein vgl. R. Arbesmann, Christ the medicus humilis in St. Augustine, in: Augustinus magister. Congrès international augustiniens II, Paris 1954, 623-629; ders. The concept of "Christus medicus" in St. Augustine, Traditio 10, 1954, 1-28; R. Schneider, Was hat uns Augustinus' "theologia medicinalis" zu sagen, KuD 3, 1957, 307-315 und P.C.J. Eijkenboom, Het Christus-Medicusmotief in de Preken van Sint Augustinus, Assen 1960.

von grundsätzlicher Valenz wegen des biblischen Anspruches auf Historizität. Da Geschichte bzw. Vergangenheit von den Menschen in Zeitabschnitte eingeteilt und chronologisch gemessen wird, liegt es nahe, besonders prophetische Zeitangaben in dieses Maßsystem zu übertragen. Diese Zahlen haben in der Schrift oft symbolischen Charakter (*legitimi numeri*, 120) und stehen für die Vollkommenheit bzw. Ewigkeit. Die dafür gegebenen Beispiele schöpft Augustin aus Tyconius und wendet die Regel wie dieser auch auf Nicht-Zeitangaben an: Z.B. entspricht 144000, die Zahl der Gerechten, dem Produkt $12 \times 12 \times 10 \times 10 \times 10$,³¹ dessen Multiplikatoren also *legitimi numeri* darstellen. Daher ist die Zahl nicht wörtlich zu nehmen, sondern steht für die *universitas sanctorum* (121, vgl. LR 60,5f.).

Wörtlich genommen findet sich die Zahl 144000 bei Victorin. Poetov. in apoc. 12,4 sowie in der Redaktion des Hieronymus (CSEL 49, 112f.). Dasselbe gilt für die Auslegung bei Orig. comm. in Jo. 1,1,4-8 (GCS 10,4f.), der den eschatologischen Charakter der Prophetie betont. In hom.in Ex. 1,2 (GCS 29,147) betont er die wörtlich zu verstehende Anzahl, um deren großzügigere Interpretation im Anschluß an Eph 3,15 lediglich zu streifen. Hinzuzuziehen ist auch das Zeugnis bei Beda, explan.apoc. 2,14 (PL 93,174 B) *hanc visionem Tyconius non de virginibus specialiter, sed de tota generaliter interpretatur Ecclesia*. Im Apokalypsekommentar des Victorinus von Pettau zu Apc 14,3 (CSEL 49, 112) findet sich diese Interpretation bereits: *ecclesiam omnem catholicam, in qua novissimo tempore creditura sunt CXLIII milia sub Helia propheta*.

7.6. Zu Regula 6

Die Regula 6 über die *recapitulatio*, die bei Tyconius nur auf etwa drei Seiten abgehandelt wird, benötigt bei Augustin in der Paraphrase etwa denselben Platz, wird also im Vergleich zu den anderen überproportional ausführlich besprochen (DC 3,36,52,122-130). Das Problem der für die Bibel charakteristischen Erzähltechnik (Wiederholungen, Rückgriffe, Auslassungen, Verstoß gegen die Chronologie) erörtert Augustin anhand des nicht tyconianischen Beispiels der Erzählung der Schöpfungsgeschichte (123-125), dann anhand der Noah-Genealogie (126-128) und schließlich anhand der Sodom-Erzählung (129f.). Letztere findet sich auch bei Tyconius, dessen Argumentationsgang Augustin auch (unverändert) nachzeichnen et, die beiden ersteren dagegen nicht; dafür übernimmt Augustin die anderen Beispiele des Tyconius nicht.

M. Dulaey³² macht in ihrem wichtigen Aufsatz auf das grundsätzlich andere Rezeptionsverhalten Augustins bezüglich der Regula 6, im Vergleich zu dem bei den anderen Regeln, aufmerksam. Auch hier ersetzt er, wie sonst

31 Bei Augustin steht nur $12 \times 12 \times 10 \times 10$, was mit der in Apc 7,4 genannten Zahl 144000 rechnerisch nicht übereinstimmt. Bei Tyconius stimmt sie.

32 Dulaey 89. Von der Dissertation von P. Bright (1987) macht sie keinen Gebrauch.

teilweise, die vorgegebenen Bibelzitate durch andere. Neu ist jedoch, daß er hier die bei Tyconius fehlende Definition von *recapitulatio* ergänzt: DC 3,36,52,122 *sic* (sc. *recapitulatio*) *enim dicuntur quaedam, quasi sequantur in ordine temporis vel rerum continuatione narrentur, cum ad priora quae praetermissa fuerant latenter narratio revocetur*. Auch Tyconius macht LR 66,13.f auf den Gegensatz der *recapitulatio* zur *continuatio narrationis* aufmerksam, welche letztere nur scheinbar durchgehalten wird und für deren Unterbrechung der Leser sensibilisiert werden muß. Augustin ergänzt hier aus dem Apokalypse-Kommentar des Tyconius³³, vgl. z.B. § 114 (Lo Bue; zu Apc 3,22) *descriptis ecclesiae operibus, ea quae esset futura praedixit, et coepit a Christi natiuitate recapitulare sermonem, eadem aliter ostensurus*; § 115 (zu den Visionen in Apc 4,1a) ... *quomodo si quis unam rem diversis modis enarret, tempus autem habebunt narraçiones diversum non quod uno tempore constat esse completum*; § 116 *ita totum tempus ecclesiae diversis figuris repetit quo adprobet verum esse quod vidit*,³⁴ § 132 (zu Apc 8,3a) *ad hoc quoque narrationis genus sollicite advertendum est quia spiritus sanctus* (als Autor der Hl. Schrift!) *frequenter aliter quam proponit breviter narrat et finit, et illud quod ad obscurandum interposuerat disserendo, ad propositum redit*; § 280 (zu Apc 9,20f.) ... *praetermisit* ...; § 281 *et recapitulat ut tempora tantummodo futurae pacis ostendat; et statim ea quae praetermiserat coepit supplere, ut non unum sed duos fines videatur efficere*; § 282 *noverimus itaque quia, cum recapitulationem ad finem usque perduxerit, ordinem conscissum sine ulla ambiguitate supplevit, quia in hac recapitulatione ambas fecit narrationes non uno fine concludi, ut futurae pacis fortitudinem ostenderet et magnitudinem eius perspicue praediceret*. Zu vergleichen ist auch in § 407 die Bestimmung der Funktion der *recapitulatio* als *confirmatio* und die Termini in §420 (*recapitulatio, praetermittere, repetere*).

Augustin greift diese Definition auch in civ. 20,14 (440, 22f. bzw. 28 Dombart/Kalb) auf: *ad id rediens quod praeterierat potiusve distulerat* bzw. *recapitulando ad id redisse quod intermiserat*. Hier wird auch der didaktische, den Intellekt des Lesers trainierende Effekt dieser Figur formuliert, civ. 20, 17 (446,8 D./K.) *eadem multis modis repetere*, einem grundsätzlichen Vorgehen der Hl. Schrift. Dorival 101-107 weist nach, daß die Tradition der Kirchenväter einen Rekapitulationsbegriff hatte, der sich im wesentlichen an den der paganen Rhetorik anschloß, sich aber in einem Punkt unterschied: Die pagane *recapitulatio* wiederholte nur (knapp) bereits durchgesprochene Themen, während es in der patristischen Tradition (Dorival 105f. nennt Cyrill von Jerusalem, Theophil von Antiochien, Origenes, Theodoret) auch erlaubt war,

³³ Den Einwand, daß Augustin eventuell einen vollständigeren Text des LR vor sich hatte als wir heute, vermag Dulaey 91-95 durch eine detaillierte Untersuchung der Quellenslage zu widerlegen, da weder die Epitome von Monza noch Isidor eine solche umfangreichere Textfassung des LR bezeugen.

³⁴ Zu der Funktion von *recapitulatio* und *repetitio* sowie zu deren Unterschied s. Dorival 106.

praetermissa, also noch nicht Erwähntes, in der *recapitulatio* um der Vervollständigung willen³⁵ zur Sprache zu bringen. In dieser Tradition stehen auch Tyconius und Augustinus. Dorival 107 benennt auch zwei außerchristliche Vorläufer dieser Verfahren (die eigenständige Leistung des Tyconius bleibt davon unbenommen³⁶): Zum einen die alexandrinische Homerphilologie mit ihrem Erklärungsprinzip des Hysteron-Proteron, ferner die jüdisch-rabbinische Exegese mit den beiden letzten von den 32 *middot* (= Auslegungsregeln für die Haggada bzw. Thora) des Rabbi Eliezer ben Jose ha-Gelili (lebte um 150 AD), wovon die erstere dem Hysteron-Proteron entspricht (z.B. in Lv 1,15), während die andere die Vermischung der Perikopen betrifft, von denen eine spätere sich auf eine frühere Zeit bezieht als eine vorausgehende Perikope und umgekehrt (z.B. sollte Nm 7 [Weihgeschenke] vor Nm 1 stehen). Hierbei ist von Bedeutung, daß zwar Übereinstimmungen zwischen der jüdischen und westlichen, paganen Exegese aufweisbar sind, eine direkte Entlehnung jedoch unwahrscheinlich ist.³⁷

Die hermeneutische Leistung dieser Regel besteht in ihrer Klärung von auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinenden Bibelpassagen unter Wahrung des Literalsinns und in enger Anlehnung an ihn. Dies wird auch an den bei Tyconius und Augustin³⁸ zur Demonstration verwendeten Bibelbeispielen deutlich. Dabei ist nur eine der von beiden verwendeten Passagen identisch, nämlich Lc 17,29-32, was bei Tyconius an erster, bei Augustin an letzter Stelle vorgenommen wird:³⁹

29 *die quo exiit Loth a Sodomis pluit ignem de caelo et perdidit omnes;*
 30 *secundum haec erit dies filii hominis, quo revelabitur.* 31 *illa hora qui*
erit in tecto et vasa eius in domo non descendat tollere illa, et qui in agro
similiter non revertatur retro, 32 meminerit uxoris Loth.

³⁵ Dorival 108 betont in diesem Zusammenhang richtig den Unterschied zwischen mündlich vorgetragenen Reden und schriftlich fixierten Texten. Während die *recapitulatio* im mündlichen Vortrag eine sinnvolle anamnetische Funktion hat, indem sie dem Zuhörer das Wichtigste noch einmal vor Augen führt, ist in schriftlichen Texten dies eigentlich überflüssig, da der Leser eine Passage wiederholt lesen bzw. zurückblättern kann. Im Schriftlichen dient die usurpierende Umfunktionierung der *recapitulatio* einer Vertiefung des Gesagten oder einer Veränderung der Perspektive.

³⁶ Eine griechische Definition der ἀνακεφαλαίωσις im Stile des Tyconius vermag Dorival 107 nicht anzuführen. M. Dulaey, L'Apocalypse d'Augustin et Tyconius, in: A.-M. La Bonnardière (Hg.), St. Augustin et la Bible, Paris 1986, 369-386, vermutet eine Anregung des Tyconius zu Regula 6 aus dem Apokalypse-Kommentar des Victorinus von Pettau.

³⁷ S. Pépin/Hoheisel 745 mit Literaturverweisen, bes. auf D. Daube, z.B. Essays in Greco-Roman and related talmudic literature, New York 1977, 164-182; vgl. auch G. Stemberger, Einleitung in Talmud und Midrasch, München ⁸1992, 25-40, bes. 27f.

³⁸ Augustin hat diese Rekapitulations-Regel wohl auch in anderen Werken, besonders den *Quaestiones in Heptateuchum* und in *De civitate Dei*, beides Spätwerke, angewendet. Mit Literaturverweisen hierzu s. Dorival 106f.

³⁹ Die Abweichungen der Vulgata von der bei Tyconius gebotenen Textfassung sind für unseren Zusammenhang unerheblich.

Tyconius problematisiert in LR 66,21ff. die Frage des chronologischen Verhältnisses zwischen dem Zeitpunkt der Endparusie Christi (Vers 30b) und dem Verhalten der Menschen, wie es in 31f. geschildert wird, wobei die von ihm im Vorangehenden als Signal für eine *recapitulatio* bestimmte Einleitungsformel *illa hora* (31a) den interpretatorischen Angelpunkt bedeutet. In der logischen Abfolge seiner Argumentation von der Verhüllung des genauen Zeitpunktes der Offenbarung ausgehend postuliert er die damit einhergehende notwendige Zerdehnung der Zeitangabe *hora* (31a) bzw. *dies* (30b). Da das punktative Ereignis der Offenbarung jederzeit eintreten kann, muß der Mensch auch 'zu jeder Zeit', also *durativ*, die damit verbundenen Gebote (kein Kleben am eigenen Besitz, kein Zurückblicken) beachten. Da der menschliche Lebensvollzug in der chronologischen Kontinuität abläuft, bedeutet diese Erfüllung immer ein duratives 'Vorher' gegenüber der Offenbarung. Strukturell entspricht dieses theologisch-ethische Anliegen der (in *Regula* 5 formulierten) rhetorischen Trope der Synekdoche, was Tyconius hier unausgesprochen läßt.

Auch die folgenden beiden Erörterungen von Bibelstellen (Mt 24,15f. und Ps 125,1-3) machen deutlich, daß es Tyconius bei dem sprachlichen Tatbestand *recapitulatio* innerhalb der Bibel primär auf die zeitliche Identität des historisch in der Bibel Ausgesagten und unserer eigenen Zeit ankommt, also die unmittelbare Einsetzung des Lesers als direkt angesprochenen Adressaten: Bibelgeschichte ist dessen ureigene Geschichte. Damit geht Tyconius über die in der rhetorischen Tradition formulierte Aufgabe der Figur *recapitulatio* hinaus: Anstelle der affektischen und anamnetischen Intention steht hier die völlige *Einbindung* des Lesers in den biblischen Horizont, was unmittelbare Folgen für seinen Lebensvollzug hat bzw. haben sollte. Das Maximum, was ein paganer Rhetor mit dieser Figur erreichen könnte, wäre ein Akt persuasiver Beeinflussung der Richter bzw. des Auditoriums, so daß an diese in ihrer Funktion als Entscheidungsinstanz durch dieses Stilmittel appelliert wird. In drei Punkten ist ein quantitativer bzw. qualitativer Unterschied zum tyconianischen Ansatz hervorzuheben:

1. Die Richter als Adressaten werden nur 'partiell' angesprochen, ihr Lebensvollzug außerhalb ihrer richterlichen Tätigkeit bleibt davon unberührt (obgleich die rhetorisch fingierbare Horizontreduzierung den Prozeß natürlich zu einer abgeschlossenen Lebenswelt machen kann).

2. Die rhetorische *recapitulatio* beläßt die Distanz zum Adressaten, der zwar affiziert oder auch manipuliert, aber nicht als unmittelbar Betroffener in das Erzählte eingebunden und in seinem Wesen verändert werden soll.

3. Die *recapitulatio* wird in der paganen Rhetorik als intellektuell-affektisches Mittel zum Zweck eingesetzt, hat jedoch nicht die Aufgabe der Auslegung bzw. Ergänzung des zu erzählenden Ereignisses. Dies ist die logische Kehrseite zum Faktum der Distanz, die erzählten Ereignisse werden u.U. vom Redner manipuliert, akzentuiert, iteriert, fokussiert, aber verändern dadurch nicht ihren Charakter als vergangene, historisch einmalige Tatsachen.

In dem hier herausgestellten Zusammenhang der unmittelbaren Einbindung des Lesers in die biblischen Aussagen wird nun auch verständlich, daß Tyconius im zweiten Teil der Regula 6 (ab 67,28ff.) - bisher von der Forschung nicht beachtet, geschweige denn erklärt - auf wörtlich und unmittelbar an den Leser adressierte biblische Paränesen und Gebote eingeht. Innerhalb des tyconianischen Systems von *recapitulatio* handelt es sich hierbei sozusagen um 'reine', unverhüllte, also nicht erst durch Entschlüsselung als solche erkennbar zu machende *recapitulationes* (LR 67,29f. *sine mysteriis vel allegoria*). Hiermit verlängert Tyconius sein gedankliches Konzept der biblischen *recapitulatio* konsequent, wobei er endgültig den Boden der paganen Rhetoriktradition verläßt, die ja aus einer verbal-mechanistischen Wiederholung von bereits Gesagtem besteht, während es Tyconius auf die faktisch-inhaltliche Wiederholung des (eventuell durchaus nur einmal ausgesprochenen) Ereignisses hinsichtlich eines neuen und anderen, nämlich des christlichen Adressaten ankommt, also auf die aktuelle 'Wiederholung' einer Aussage im Angesprochen- oder Betroffensein des Rezipienten.

Bei Augustin lassen sich einige charakteristische Unterschiede feststellen:

Zum einen fehlen die 'unmittelbaren' *recapitulationes* aus dem zweiten Teil der Regula 6 des Tyconius. Dies bedeutet nicht unbedingt, daß Augustin diesen Teil abgelehnt hätte (dann hätte er dies eher explizit formuliert), sondern daß er diese Passage unbeanstandet läßt (s. dazu auch generell u.). Ferner lassen sich bei der augustiniischen Explikation von Lc 17,29-32 im Vergleich zur tyconianischen Unterschiede festhalten (DC 3,36,54,129f.): Zum einen formuliert Augustin explizit - wohl in pädagogischer Absicht - das besonders für Lc 17,30f. geltende Verständnisproblem: Sei es denn nicht viel plausibler, statt am Tage der Endoffenbarung noch Verhaltensweisen vom Menschen einzufordern, vielmehr zu diesem Zeitpunkt dann in Form des Gerichtes für *zuvor* an den Tag gelegte Verhaltensweisen Belohnung bzw. Strafe zu verteilen (129)? Ferner zieht Augustin zur Verdeutlichung der versteckt vorliegenden *recapitulatio*, für die der Leser 'wachsam' sein muß (130: *invigilet*, wieder in charakteristischer Substituierung der tyconianischen *ratio* von LR 67,5), auch hierin quantitativ über Tyconius hinausgehend, nach dem Auslegungsprinzip *Homerum ex Homero*⁴⁰ eine weitere Bibelstelle hinzu (1 Io 2,18), um den durativen, nicht punktuellen Charakter des Ausdruckes *hora* einsichtig zu machen, der präzise in seiner zeitlichen Dauer von der Verkündigung des Evangeliums bis zur endgültigen Offenbarung des Herrn bestimmt wird. Diese fällt mit dem jüngsten Gericht zusammen, so daß bis dahin die Gebote von Lc 17,31f. einzuhalten sind. In der eigentlichen Aussagenintention bzw. Interpretationsaussage weicht Augustin nicht von derjenigen des Tyconius ab, man stellt eher eine die entscheidenden Punkte heraus-

⁴⁰ Dieses Auslegungsprinzip war in der Antike verbreitet und wird an anderen Stellen auch von Tyconius selbst verwendet; vgl. allgemein dazu Schaublin, *Homerum ex Homero*, 221-227.

treibende Paraphrase fest, durch die das Verständnis des abstrakter und voraussetzungsreicher formulierten Textes bei Tyconius erleichtert werden soll.

Schon öfters wurde angesprochen, daß die Leistung des Tyconius, worin Augustin ihm folgt, unter anderem darin besteht, daß er sich um eine direkte Konfrontation mit dem überlieferten Literalsinn bemüht. Dabei spielen - im Gegensatz zu Augustin - textkritische oder übersetzungstechnische Fragen keine Rolle, der Textbestand als solcher steht also nicht zur Diskussion, sondern der als vorgegeben postulierte Text wird hauptsächlich bezüglich widersprüchlicher Stellen untersucht. Hierbei sind zweierlei Gesichtspunkte zu beachten:

Zum einen wird der grundsätzlich angenommenen dualen Struktur des Widerspruchs mittels der dualen Struktur der *Regulae* begegnet (dazu ausführlicher s.u.). Zum anderen geht Tyconius also von einer durchaus einfordbaren und explizierbaren gedanklichen Einheit und Kohärenz der biblischen Schriften aus. Weder sollen Brüche durch das Lösen aus dem Zusammenhang oder durch dogmatisches Insistieren geleugnet werden, noch soll eine "alles übertünchende" Allegorese diese kaschieren.

Daß dieser direkte Zugriff auf den Text der Hl. Schrift in manchem eine frappante Übereinstimmung mit der modernen Bibelexegese zeigt, die nach der historisch-kritischen Methode vorgeht, soll im folgenden kurz an der Exegese von der gerade behandelten Stelle Lc 17,29-32 vorgeführt werden.

Einige Kommentare ignorieren etwaige logische Sprünge und wiederholen gleichsam affirmativ das im Text Gesagte ohne kritische Reflexion der syntaktischen Aussagenlogik.⁴¹ Auch H. Conzelmann⁴² bemerkt in seiner synthetisierend auf das Inhaltliche ausgerichteten Untersuchung keine spezifischen Interpretationsschwierigkeiten zu der hier von uns behandelten Stelle, obgleich er, ohne dies am Text genauer zu erörtern, richtig feststellt: "Wir sehen hier die für Lukas typische Korrespondenz von zeitlosen Aussagen über zeitliche Ereignisse. Der apologetische Zweck ist erreicht: Das Reich ist in Christus erschienen und wird mit seiner Parusie endgültig (wieder-) kommen. In der Zwischenzeit lebt die Kirche."⁴³ Die stärker am Formal-Analytischen interessierten Kommentare zeigen, gestützt auf die Zwei-Quellen-Theorie, die starken redaktionellen Eingriffe des Lukas in den Versen 17,28-33, die insbesondere in Erweiterungen und Transponierung von synoptischem Gedankengut in einen anderen Zusammenhang (Verse 31-33; vgl. Mt 24,17f., Mc

⁴¹ So z.B. P. Dausch, *Die drei älteren Evangelien ...*, Bonn 1932, 530 in Übersetzung und Kommentar ad loc.; Ch.H. Talbert, *Reading Luke. A literary and theological commentary on the third gospel*, New York 1982, 167 sowie trotz aufwendiger Aufmachung relativ uninformativ R. Meynet, *L'Evangile selon S. Luc*, Paris 1988, Bd 1 (Planches), 166f. und Bd 2 (Commentaire), 173f. Auch W. Jens, *Und ein Gebot ging aus. Das Lukas-Evangelium*, Stuttgart 1991, 115 gibt in seiner teilweise ergänzenden Übersetzung keine Hinweise.

⁴² H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1977, 111ff., bes. 115.

⁴³ Conzelmann 115f.

13,15f. und Lc 21,21) bestehen.⁴⁴ Gerade die auch bei Tyconius eigens thematisierten Verse 31f. sind starken Eingriffen ausgesetzt gewesen, die durch die Zwei-Quellen-Theorie erklärt werden.⁴⁵ Besonders instruktiv und den Einwänden bei Tyconius und Augustin verwandt ist Klostermann 176, der für die Verse 31 (und 33) feststellt, daß sie eigentlich für die Situation des Jüngsten Tages nicht passen, sondern nur für eine "Zeit schwerer Gefahren" *davor*.

Insgesamt läßt sich erkennen, daß, bedingt durch die historische Entwicklung der Unterteilung der Theologie (unter anderem in die Disziplinen Exegese und Systematik) die praktische Exegese der Gegenwart zumeist getrennt nach formal-analytischen oder inhaltlich-synthetischen (hier nur Conzelmann) Gesichtspunkten vorgeht. Im Idealfall sollten sich Exegese und Systematik im Resultat decken. Die Hermeneuten Tyconius und Augustin tragen beiden Bereichen in dieser Hinsicht Rechnung.

7.7. Zu Regula 7

Die bei Tyconius sehr umfangreiche Regula 7 findet bei Augustin in DC 3,37,55,131f. relativ kurze Besprechung. Augustin arbeitet besonders die symmetrische Bezogenheit zu Regula 1 heraus. Natürlich werden die von ihm bereits in der Einleitung (3,30,42,97) allgemein als häretische Irrwege abgetanen Erörterungen über die geographische Situierung der Kirche (LR 73, 16ff.) hier nicht erwähnt. Er betont die zwei Arten von Mitgliedern des Leibes des Teufels, nämlich diejenigen außerhalb der Kirche und die falschen Mitglieder der Kirche⁴⁶, deren Verdammnis im Eschaton offenbar werden wird.

⁴⁴ S. E. Klostermann, Das Lukasevangelium, Tübingen ³1975 ad loc.

⁴⁵ S. W. Wiefel, Das Evangelium nach Lukas, Berlin 1988, 310-312, der die Position seines Vorgängers W. Grundmann, Das Evangelium nach Lukas, Berlin ⁷1974 ad loc. um die Erkenntnisse der Zwei-Quellen-Theorie erweitert. Nach ihm sind die Verse 31f. lukanische Bearbeitung bzw. Einfügung (nebst anderen Versen innerhalb dieser Perikope), während 29f. von Lukas aus der Logienquelle Q übernommen wurde (310). Vgl. auch knapp G. Nebe, Prophetische Züge im Bilde Jesu bei Lukas, Stuttgart u.a. 1989, 187 mit Anm. 81. Besonders detailliert ist die auf sprachliche Kriterien gestützte Analyse bei J. Jeremias, Die Sprache des Lukasevangeliums, Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums, Göttingen 1980, 269, wobei (wie bei Tyconius) die temporale Satzeinleitung besonders berücksichtigt wird: Der dem Lukas vorgegebenen Tradition schreibt Jeremias die Verse 17. 30b (κατὰ τὰ αὐτὰ). 31b (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ). 32 zu, der lukanischen Redaktion die Verse 17.29.30a.31a.

⁴⁶ Hier fehlt also die feinere Ausdifferenzierung, daß auch Menschen außerhalb der Kirche zum Leib des Herrn gehören können, wie es Tyconius, LR 10,30-11,1 und Augustin, z.B. bapt. 5,27,38f. ... *multi qui foris videntur, intus sunt* oder in psalm. 106,14 ausführen, vgl. J.S. Alexander, Tyconius' influence on Augustine: A note on their use of the distinction corporaliter/spiritualiter, in: Congresso internazionale su S. Agostino ... Atti 2, Rom 1987, 205-211, hier 206f. mit Anm. 9.

7.8. Zusammenfassung

In der jüngeren Forschung⁴⁷ wird die These aufgestellt, daß Augustin im Vergleich zu Tyconius die 'rationalere' Hermeneutik vertrete; er lasse die Theorie, besonders das rhetorische System, in den Vordergrund treten. Begründet wird dies mit der Tatsache, daß bei Augustin, besonders auch in den Tyconius rezipierenden Partien, die Mystik wegfalle. Die theologischen Implikationen der hermeneutischen Regeln fielen weg, die *obscuritas* der Hl. Schrift werde nur didaktisch, eben nicht theologisch begründet. Augustin bezeichne als Autoren der Bibel inspirierte Menschen, nicht den Hl. Geist wie Tyconius. Obgleich die Einzelpunkte der Begründung - wie aufgeführt - teilweise sachlich zutreffen, ist die daraus scheinbar resultierende Wertung oberflächlich und einseitig, vor allem da nicht ausreichend weitere Fakten in den Blick genommen werden.

Zwar betont Tyconius bei der Exegese die Abhängigkeit des Menschen von der *gratia Dei*, rückt aber daneben doch die *ratio* als intellektuelle, *aktive* Leistungsinstanz des Menschen in den Vordergrund. Beim Empfang der göttlichen Mithilfe bleibt der Einzelne passiv, in der geistigen Anstrengung jedoch wird er als aktiv gekennzeichnet. Auch bei Augustin werden in DC 3, 37, 55, 133 die *dona Dei* erwähnt, die dem (passiven) Menschen zugeteilt werden. Dessen Passivität erstreckt sich jedoch hauptsächlich auf den Akt der Erkenntnis, den Augustin immer mit *intelligere* und ähnlichem bezeichnet (im Gegensatz zum tyconianischen *ratione discernere*)⁴⁸, der dem *labor* vorge-schaltet ist (133). Als eigentlich aktive Tätigkeit wird aber in 134 hervorgehoben: *orent ut intellegant*. Zur Erlangung der Gnade soll sich der Mensch aktiv verhalten im Gebet, dagegen wird ihm die Erkenntnis 'zugeteilt'. Die Handlungsperspektiven zwischen Gott und Mensch - hier speziell bei der Schriftauslegung - stehen bei Augustin und Tyconius also genau entgegengesetzt. Dazu paßt auch, daß bei Tyconius der Universalitätsanspruch seiner Hermeneutik und damit auch die Zuversicht, mit ihrer Hilfe alle Dunkelheiten der Hl. Schrift enträtseln zu können, am Anfang stehen, während Augustin zu Beginn äußert, daß wohl niemals alle Tiefen der Bibel ausgeschöpft werden können (DC 1, 39f.). Während Tyconius im Prolog zum LR seine *Regulae* als *claves* oder *luminaria* bezeichnet, die - sozusagen 'eingleisig' gedacht - den verborgenen Sinn aufschließen oder erhellen, der dadurch (ohne Einschränkung oder Problematisierung) erkennbar ist, denkt Augustin differenzierter. Er definiert im prol. 9, 18 seine *praecepta* (in der folgenden Zeile ebenfalls synonym *regula* genannt) als *litterae*, mit Hilfe von deren Kenntnis jeder selbstständig die Schrift verstehen könne, ... *aut certe in absurditatem pravae sententiae non incidat*. 'Zweigleisig' argumentierend baut er die grundsätzliche Distanz Mensch - Verständnis der Hl. Schrift in seine Hermeneutik ein, um

47 Kannengiesser/Bright 3ff., sowie ibid. 43 in der Diskussion Colish.

48 Signifikant hierzu die Ablehnung der *ratio* als Hilfsmittel bei der Auslegung in DC 3, 28, 39, 86 als "gefährliche Gewohnheit".

aber nicht in einen Relativismus zu verfallen, sondern eine grundsätzliche Fähigkeit des Menschen zu positiver Erkenntnis zu konstatieren.

In diese Sichtweise fügt sich die Erkenntnis von Bright 124-127, daß die hermeneutischen Regeln des Tyconius *intrinsisch* im Text enthalten sind (127 bezeichnet sie diese als "pneumatological principles"), was sich besonders gut an der Tatsache zeigen läßt, daß Tyconius zwar die rhetorischen Termini *technici species* und *genus* gebraucht, aber zugleich Wert legt auf die nicht säkulare Bedeutung der dazugehörenden *regula mystica* (LR 31,7-10).

Weiter gedacht bedeutet der Anspruch des Tyconius, der Bibel aussageimmanente Regeln entlocken und darlegen zu können, um eben diese Aussagen besser verstehen zu können, daß er nicht nur nach dem Schema *Homerum ex Homero* interpretieren möchte, sondern den ehrgeizigen Versuch unternimmt, die hermeneutische Verfaßtheit der gesamten Bibel struktur- und gedankenanalytisch auf sieben Punkte zu bringen. Diese sieben Punkte stellen zwar selbst keine streng systematische Einheit dar, sollen jedoch modellhaft die gedankliche Einheit in bzw. 'hinter' der Bibel repräsentieren. Während Tyconius die (von Menschen gemachten) rhetorischen Regeln ablehnt, seine eigenen gleichsam in die theologische Sphäre 'hinaufhebt' und sie (abbildartig in dieser Welt vorgeprägt) sogar in der Hl. Schrift implizit verankert bzw. praktiziert sieht, erhält Augustin die Distanz zwischen der menschlichen Rhetorik bzw. Hermeneutik und dem göttlich-transzendenten Bibelwort ohne Konzession aufrecht: Auch mit aller menschlichen Kunst vermag man niemals alle Geheimnisse der (somit unauslotbaren) Hl. Schrift zu ergründen.

Des weiteren eine Rolle in der Forschung spielt die Frage nach der Eingliederung der Passage über Tyconius in den Gesamtgang von DC.⁴⁹ Buch 3 von DC ist insgesamt den *signa ambigua* gewidmet. Hierbei spielt insbesondere die Unterscheidung eine Rolle, ob eine Stelle in der Bibel nach der *locutio propria* oder der *locutio figurata* aufzufassen ist. Als Hilfsmittel zur Auflösung der *locutio figurata* weist Augustin in DC 3,40f. auf rhetorische Tropen hin (*allegoria, aenigma, parabola, ironia, antiphrasis*), die bei nicht unmittelbar verstehbaren Aussagen in der Bibel vorliegen können. Äußerlich läßt sich hier als weiteres 'Hilfsmittel' die Hermeneutik des Tyconius gut anfügen, zumal auch er in den *Regulae* 4 bis 6 mit rhetorischen Begriffen arbeitet. Warum aber wird sie gerade unter dem Abschnitt über die *signa ambigua* aufgeführt? Dies mag seinen Grund in den meist binär angelegten Regeln⁵⁰ des Tyconius haben. Es muß oft unterschieden (Tyconius) oder erkannt (Augustin) werden, ob eine Stelle sich auf Haupt oder Leib des Herrn bezieht u.ä. Bei den *signa propria* oder *ignota* wäre diese Abhandlung fehl am Platze gewesen, dagegen

49 Dies ist in DC öfter ein Problem; zum 'Exkurs' über die Wissenschaften und seine Verhaftung in DC 2 s. Schaublin, *De doctrina christiana: a classic of Western culture?*, 49-52, und s. Kapitel IV 6.5. Zu unserer Stelle hier s. G.A. Press in der Diskussion bei Kannengiesser/Bright 62.

50 Vgl. Gaeta 113.

fügt sich bei den *signa ambigua* das Unterscheidungskriterium gemäß der Struktur der Sache notwendig ein.

Ein weiterer Gesichtspunkt, den A. Pincherle⁵¹ treffend beobachtet, ist die inhaltliche 'Aporie', bei der Augustin in seiner Abhandlung über die *signa ambigua* und deren Auflösung angelangt ist: Über einen bloß konstatierenden Hinweis auf deren Existenz hinaus gaben ihm die *Regulae* des Tyconius ein Instrumentarium für deren Auflösung in die Hand, das über die allgemeine christliche Allegorese weit hinausging.⁵² Auch die generelle Feststellung des Augustin in 3,37,55,133, daß alle *Regulae* (bis auf *De promissis et lege*) *aliud ex alio faciunt intellegi, quod est proprium tropicae locutionis*, fügt sich gut in den Gesamtduktus von DC 3. Diese Feststellung war ähnlich auch bereits in DC 1,2,2,4 *haec namque ita res sunt, ut aliarum etiam signa sint rerum* gemacht worden. Somit wird durch die thematische Rahmung der erste Block der Bücher 1 bis 3 fest zusammengeschlossen. Auch der Hinweis in § 135 *haec satis etiam de signis* macht deren Blockcharakter, unter willentlichem Einschluß der tyconianischen Regeln, deutlich. Die Zeichenlehre⁵³ bildet auch für diese Regeln den perspektivischen Horizont, in welchen Augustin sie eingebettet und verankert wissen möchte.

Allgemein läßt sich m.E. die augustinische Rezeption der tyconianischen Hermeneutik nicht als 'Mißverständnis' bezeichnen.⁵⁴ Der Modifizierung bedarf auch die These von M.L. Colish⁵⁵, daß Augustin in pädagogisch-psychologischer Absicht die tyconianischen Regeln in seiner Paraphrase coupierend und substituierend so präsentiert, wie er sie in ihren wichtigen Ansätzen für den christlich-orthodoxen Interpreten für wissenswert hält. Daß Augustin intendiert haben sollte, daß seine Paraphrase anstelle der tyconianischen Ausführungen gelesen werde, wird z.B. durch seinen Umgang mit *Regula* 3 widerlegt. Da er hier nur einen (unrepräsentativen) theologischen Gesichtspunkt herausgreift und das eigentliche hermeneutische Substrat der Regel nicht ausführt, wäre die Anwendung bzw. das Verständnis dieser Regel für einen Leser, der nur die augustinische Fassung kennt, nicht möglich.⁵⁶ Wie bereits

51 Pincherle 554-559; vgl. ähnlich bereits Strauss 95.101.

52 S. dazu auch treffend Gaeta 112: "Le 'chiavi' interpretative che Ticonio gli offre consentono in effetti di affrontare in concreto le oscurità della Scrittura e non solo di giustificare l'esistenza, seguendo indicazioni di lunga tradizione sia cristiana che pagana."

53 Rudimentär finden sich Andeutungen auf den Zeichencharakter biblischer Aussagen bei Tyconius, z.B. LR 106,16f.

54 So tun dies Kannengiesser/Bright, z.B. 5, wobei Kannengiesser das Mißverständnis mit den Attributen 'unschuldig, verwirrend', Bright mit 'wohlwollend' näher qualifiziert; ähnlich auch G.A. Press in der Diskussion *ibid.* 62, dagegen zu Recht Colish 43f. Ch. Kannengiesser, Local setting and motivation of *De Doctrina Christiana*, in: J.T. Lienhard u.a. (Hgg.), *Augustine. Presbyter factus sum*, New York u.a. 1993, 331-339, hier 336, arbeitet gut die Unterschiede zwischen der tyconianischen Konzeption der Regeln und deren augustinischer Rezeption heraus. Daß es sich dabei aber um ein Mißverständnis handelt (und nicht etwa um bewußt korrigierende Übernahme), kann nicht bewiesen werden.

55 *Ibid.* in der Diskussion 46f.

56 So gegen Bright in Kannengiesser/Bright 28f.

erwähnt, verweist Augustin brieflich ja mehrmals Glaubensgenossen auf die unmittelbare Lektüre des LR.

Es ist vielmehr die Absicht Augustins, mit seiner Paraphrase eine begleitende bzw. einführende Vorgabe für den Leser zu geben, anhand derer er sich dann an die Lektüre des LR machen soll.⁵⁷ Augustin will auf bestimmte Schwächen oder Fehler des LR aufmerksam machen, die bei der Lektüre des LR vom Leser simultan im Sinne Augustins korrigiert werden sollen.⁵⁸ Auch die heraushebende Endstellung der sieben *Regulae* durch ihre Behandlung am Ende von DC 1 bis 3 unterstreicht die grundsätzliche Wertschätzung dieser Hermeneutik durch Augustin.

8. RHETORIK ALS THEORIEBILDENDE GRÖSSE IN DC

8.1. Die verschiedenen Aspekte der Rhetorik

Spätestens ab der kaiserzeitlichen Schultradition konnten die rhetorischen Regeln insbesondere der *Inventio* und der *Elocutio* nicht nur für das Abfassen von Reden (*Textkonstitution*) verwendet werden, sondern auch bei der Interpretation der kanonischen Schulautoren herangezogen werden¹ (*Textanalyse*).

Das rhetorische System konnte also nicht nur als Anweisung gebraucht werden, um die eigene Rede stilistisch höherwertiger, ausgeschmückter und damit wirkungsvoller zu gestalten, sondern bot auch Handhabe zur Analyse und Interpretation eines Textes. Dies hat zur Voraussetzung, daß der vorliegende Text ebenfalls als eine 'Rede' aufgefaßt wird, die implizit den vorgegebenen rhetorischen Regeln folgend abgefaßt wurde, oder es wird davon ausgegan-

⁵⁷ Dies gilt auch für die Funktion von DC 2 gegenüber der paganen Bildung, s. Kapitel IV 6.

⁵⁸ Dies hat, wie Rezeptionsspuren in der Überlieferung beweisen, auch funktioniert: So werden in manchen mittelalterlichen Epitomeen des LR und auch bei Isidor die Bezeichnungen der *Regulae* nach den Vorschlägen von Augustin geändert, wozu Beispiele bei Bright in Kannengiesser/Bright 37.

¹ Eine einschlägige zusammenfassende Darstellung zu diesem Fragenkomplex fehlt, die Literatur dazu ist disparat. S. bes. die sorgfältige Untersuchung von Neuschäfer 202ff., bes. 218-240, zu der umstrittenen Frage, wie die zunehmende Rhetorisierung der Homerauslegung in den Scholien ab der alexandrinischen Philologie zu erklären ist. Neuschäfer betont stoische Einflüsse, die diese Tendenz in der kaiserzeitlichen Homerauslegung verstärken. Zur Erklärung von Literatur mit Hilfe der Rhetorik s. auch M. Schmidt, Die Erklärungen zum Weltbild Homers und zur Kultur der Heroenzeit in den bT-Scholien zur Ilias, München 1976, 44-54. Auch S. Ijsseling, Rhetorik und Philosophie. Eine historisch-systematische Einführung, Stuttgart/Bad Cannstatt 1988, 63 betont, daß die Menschen in der Spätantike gut vertraut waren mit dem Doppelaspekt der Rhetorik als "Literaturwissenschaft" und als "Kunst der Überredung". Vgl. auch G.A. Kennedy (Hg.), The Cambridge History of Literary Criticism 1: Classical criticism, Cambridge 1989, 330-346 (Christentum); W.O. Schmidt, Antike Sprach- und Literaturwissenschaft, in: F. Juerss (Hg.), Geschichte des wissenschaftlichen Denkens im Altertum, Berlin 1982, 349-360. 461-470. 600-609, hier besonders 461-470 und D.A. Russell, Criticism in Antiquity, London 1981, 114-128 (Meinung der Rhetorik über Dichtung). Plett 125 will den doppelten Status des elokutionellen Stilschemas für eine moderne Literaturtheorie fruchtbar machen, was der Antike als ausgebildetes System fehle (132).

gen, daß diese Regeln als analytisches Kriterium sozusagen überzeitlich grundsätzlichen Charakter haben, da sie der Natur von geformter Sprache und Denken² überhaupt entsprechen und somit immer erfolgreich angewendet werden können. Bei Augustin trifft ersteres zu, da für ihn auch die Bibel 'Rede' ist.³

Dieser applikative Doppelaspekt der Rhetorik findet sich auch bei Augustin in DC. In 2,54 zählt Augustin unter den nützlichen, nicht vom Menschen erfundenen, sondern natürlich vorhandenen *artes* auch die Rhetorik (*eloquentia*) auf. Zu ihrer kurzen Charakteristik hebt er bereits auf die Punkte ab, die ihm auch im Fortgang wichtig sein werden: Die 'Neutralität' der Kunst Rhetorik, die zum Guten und zum Bösen gebraucht werden kann, sowie ihre drei Aufgaben: *delectare* (hier: mit Hilfe formaler Mittel *conciliare/sine fastidio/varietas/facile*; inhaltlich: *caritas/narratio*), *probare* (hier: *scire/credere*, was konkret die theologischen Glaubensinhalte betrifft), *movere* (hier: *animos movere/ observationes inventae potius, quod ita se habeant, quam ut ita se haberent, institutae*, was als Ziel die Vermittlung der christlichen Ethik und des eschatologischen Reiches Gottes hat). Diesen Kriterien wird in DC 4 denn auch besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Augustins Feststellung in 2,55 *sed haec pars (sc. ars rhetorica) cum discitur, magis ut proferamus ea, quae intellecta sunt (= modus proferendi ea, quae intellecta sunt = DC 4), quam ut intellegamus (= modus inveniendi, quae intellegenda sunt = DC 1 bis 3), adhibenda est*, paßt zu seiner ungleichen mengenmäßigen Behandlung der beiden Aspekte von Rhetorik: Rhetorik als Teil des *modus inveniendi* findet sich nur in 3,40f. und ganz knapp in 2,7f., dagegen ist dem *modus proferendi* das gesamte Buch 4 gewidmet.

Die folgende Untersuchung wird diese beiden Aspekte getrennt behandeln. Dabei ist im Unterschied zu den Größeneinheiten 'Caritas' und 'Semiotik' festzuhalten, daß die Rhetorik sowohl zur Textanalyse als auch zur Textproduktion bereits von Kirchenschriftstellern vor Augustin angewendet wurde. Hier ist also nicht nur der auf paganem Hintergrund aufbauende Neueinsatz, sondern auch die Gewichtung und theoretische Einordnung von bereits vorhandenen christlichen Positionen durch Augustin zu bedenken.

² Vgl. die Trennung in Wort- und Gedankenfiguren in der rhetorischen Elocutio, s. Lausberg § 602 und Kennedy, *The art of rhetoric*, 120. Daher kommt auch die enge Berührung von Rhetorik und Dialektik, s. J. Villwoh, *Rhetorik und Philosophie im Hellenismus*, in: H. Schanze/J. Kopperschmidt (Hgg.), *Rhetorik und Philosophie*, München 1989, 55-73, hier 67.

³ S. dazu näher Strauss 109ff.

8.2. Textanalyse: Die Obscuritas-Ästhetik⁴ und die Exercitatio-Eloquenz der Bibel

In DC 3,40f. nennt Augustin einige Tropen, deren Kenntnis für die Beseitigung von Ambiguitäten hilfreich sein kann. Dabei nennt er diese Tropen einen Bestandteil der *Ars grammatica*. Dies hängt damit zusammen, daß die ursprünglich rhetorischen Stilfiguren als Auslegungskriterien in die Grammatik integriert wurden, die sich mit der Textanalyse beschäftigt. Die Stilfiguren gehören in der Regel zum grammatikalischen Interpretationsschritt der *Enarratio*. Ihre (inhaltlich in etwa deckungsgleiche) Behandlung findet sich aber auch in rhetorischen Handbüchern, so daß für unseren Zusammenhang die Unterscheidung von Grammatik und Rhetorik nicht ins Gewicht fällt⁵ und ich auch rhetorisches Material zum Vergleich hinzuziehe.

Augustin wollte durch die Betonung der Disziplin Grammatik wohl systematisch sauber die beiden Aspekte der Bibel trennen, um die es ihm geht: in 3,40f. die Bibel als auszulegender und inhaltlich zu verstehender Text, in DC 4 die Bibel als zu imitierendes Stilmodell in rein rhetorischem, formal-performativem Zusammenhang. Die enge Berührung des produktions- und re-

⁴ Der moderne Begriff Ästhetik ist mit keinem kohärenten Konzept der Antike deckungsgleich, wozu besonders klar H. Wiegmann, *Ästhetik*, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* 1, 1992, 1134-1154; erst ab dem 18. Jh. wurde durch Baumgarten die Ästhetik als wissenschaftliche Disziplin begründet. In unserem Zusammenhang soll der Begriff für die äußere, ansprechende Erscheinung eines Phänomens verwendet werden.

Wenn man unter Ästhetik die philosophische Präsentation der Regeln versteht, die für die Konstituierung von Literatur relevant sind, so trifft diese Bezeichnung für DC 1 bis 3 mit Ausnahme von 3,40f. nicht zu: Zum einen benennt Augustin nicht die formalen Kriterien der Produktion der biblischen Schriften, sondern in DC 1 lediglich deren Inhalt. Zum zweiten werden in DC 2 und 3 Methoden genannt, die zur Dechiffrierung dieses Inhaltes beitragen können, die aber den Inhalt der Schrift in keiner Weise ausschöpfen können; mit ihnen ist immer nur eine Annäherung möglich, vgl. auch Aug. epist. 137,39. Insofern gilt die Kritik von Brown, *Biography* 259-269 (= deutsch in: C. Andresen [Hg.], *Zum Augustin-gespräch der Gegenwart* 2, Darmstadt 1981, 147-161), nur bedingt, daß Augustin die rhetorischen Ideale der Spätantike in die Bibel hinein- oder aus ihr herausinterpretieren will. Diese Methoden entsprechen der *signa*-Lehre, deren Verweisprinzip die äußere Textform gerade nicht in einer äußeren Ästhetik bestehen lassen will. Deshalb wird der Dechiffrierung ästhetischer Verschlüsselungen nur sehr wenig Aufmerksamkeit gezollt, nämlich in der Behandlung der Tropen in DC 3,40f. Studer, *Delectare et prodesse* 1992, 444f. konstatiert die auffallende Knappheit Augustins hier, ohne sie jedoch zu erklären, wozu s. oben. Zum dritten ist es deshalb wohl nicht möglich, für Augustin eine bloße Qualifizierung der Bibel als (mimetische) Literatur anzunehmen, da deren *signa*-Haltigkeit dem entgegensteht (vgl. Kapitel IV 6.4). Dies stimmt mit dem Werdegang Augustins überein, der über die plotinische Ästhetik hin zur platonischen Ontologie gelangte, vgl. dazu Brown, *Biography* 95ff.; z.B. wird Plot. 1,6,1 aufgenommen in Aug. conf. 7,17,23.

⁵ Auch Neuschäfer 202 spricht von grammatikalisch-rhetorischer Auslegung; vgl. auch Kopperschmidt, *Theodizee* 344 Anm. 25 (Betonung des fließenden Übergangs zwischen Grammatik und Rhetorik). Daß Augustin hier so explizit auf die *ars grammatica* als Heimatdisziplin der Tropen abhebt, bedeutet einen Hinweis auf seine hier verwendeten (grammatischen) Quellen, die sich aber nicht eindeutig benennen lassen. Unter den *artes* in DC 2 hat Augustin die *ars grammatica* nicht eigens erwähnt, der Verweis darauf in 3,40 mag als eine Art Nachtrag verstanden werden. In DC 4,15 nennt Augustin aber die *tropologia* im Zusammenhang mit der *eloquentia prophetarum*.

zeptionsästhetischen Aspektes wird bei Augustin auch sogleich deutlich, da er in 3,40 ausführt, daß die biblischen Autoren diese Tropen viel häufiger und reichhaltiger benutzt hätten, als es jemand vermuten könnte, der diese Tropen in anderen Texten kennengelernt hat⁶. Augustin richtet sich hier also apologetisch gegen den Vorwurf der ästhetischen oder rhetorischen Reizlosigkeit der Bibel, was in DC 4 dann noch weiter verstärkt wird (s.u.). Manche Termini *technici* zur Bezeichnung dieser Tropen kämen sogar in der Bibel selbst vor, wie *allegoria*, *aenigma*, *parabola*.⁷

In 3,41 geht Augustin noch eigens auf die besonders ambiguitätsträchtigen Tropen Ironia und Antiphrasis ein. Seine Ausführungen lassen sich mit keiner uns bekannten Schultradition als deckungsgleich erweisen⁸, entweder da seine Quelle verloren ist oder da er aus dem Kopf zitiert und eigene Distinktionen bzw. Kombinationen vornimmt. So identifiziert Quint. inst. 8,6,54-57 Ironia im Wesentlichen mit Antiphrasis. Seine Bestimmung der Ironia überschneidet sich teilweise mit Augustins Bestimmungen der Antiphrasis, Quint. inst. 8,6,54 (sc. εἰρωνεία) *aut pronuntiatione⁹ intellegitur aut persona aut rei natura*.

In der exegetischen Praxis hat es nahezu von Anfang an bei den Kirchenschriftstellern die Möglichkeit gegeben, schwierige oder auffallende biblische Textpassagen mit Hilfe rhetorischer Figuren zu erklären¹⁰, was aber relativ selten getan wurde, so z.B. bei Clemens von Alexandrien (für die Syn-

⁶ Unterstützt wird dies dadurch, daß Augustin ib. hervorhebt, daß manche Redefiguren auch natürlicherweise in der Alltagssprache vorkämen, z.B. Metapher und Katachrese, wozu vgl. bereits in der Antike z.B. Quint. inst. 8,6,4; Pomp. gramm. 5,306,23-25 (zur Erläuterung der *catachresis*) *piscinam dicimus, ubi pisces non sunt, usurpatio est alieni nominis. haec enim res alienum nomen habet, suum non habet*. Dagegen stimmt die Unterscheidung von Ironia und Antiphrasis in Pomp. gramm. 5,311,2 *antiphrasis est unius verbi ironia* nicht mit derjenigen Augustins überein. Bei Pompeius fehlt auch der Hinweis auf das 'natürliche' Vorkommen der Katachrese. Unter Metapher findet sich in der Schultradition, soweit mir bekannt, nirgends das augustinische Beispiel "*sic floreas*".

⁷ Zu *allegoria* vgl. natürlich Gal 4,24 *quae sunt per allegoriam dicta*; zu *aenigma* z.B. die für Augustins Auslegungsmaximen überhaupt zentrale Stelle 1 Cor 13,12 *videmus nunc per speculum in aenigmate* und zu *parabola* neben vielen anderen Belegen (bes. in Mt, Lc und Mc) z.B. Mt 13,34 *haec omnia locutus est Iesus in parabolis ad turbas*, was von den Zuhörern Jesu manchmal mißverstanden wird, wodurch der Ambiguitätscharakter der Bibel auch selbstreferentiell innerhalb des Textes reflektiert und demonstriert wird, um den es Augustin in DC 3 ebenfalls geht.

⁸ Gegen Freytag, Allegorie, Allegorese 337, dessen Materialhinweise aber wertvoll sind.

⁹ Dies auch bei Augustin und in der Schultradition, z.B. bei Sacerd. gramm. 6,461,13-18 als Kennzeichen der Ironia; ib. 462,11-14 hat er aber keine so ausführliche Definition der Antiphrasis. Am ähnlichsten ist Diom. gramm. 1,462,14-17 (z.B. identisch mit Char. gramm. 1,276,13-16), hier 16f. *haec* (sc. *antiphrasis*) *ab ironia differt, quod ironia pronuntiando et adfectu mutat significationem, antiphrasis vero diversitatem rei nominat*.

¹⁰ Daher ist unverständlich R. Meynet, Histoire de "l'analyse rhétorique" en exégèse biblique, Rhetorica 8, 1990, 291-320, der 291 die rhetorische Analyse biblischer Texte erst im Jahre 1753 beginnen läßt und 295 Augustin und Cassiodor nur streift.

ekdoche s. den Beleg o. Kapitel III 6), Origenes¹¹, die Kommentarwerke von Ambrosius¹² und Hieronymus¹³. Augustin unternimmt nun - als erster - den Versuch, dieses Verfahren zu systematisieren. Dabei schränkt er in 3,40f. (bzw. in 2,55) diese Methode der Figurenanalyse auf Verständnisschwierigkeiten innerhalb der Ambiguität ein, d.h. er will eine wahllose, "wilde Figurenjagd" verhindern¹⁴. Dabei ist auffallend, daß die von ihm eigens aufgeführten Tropen (*ironia*¹⁵, *antiphrasis*, *aenigma*, *metaphora*) überwiegend unter die *allegoria* fallen, wie sie, im Anschluß an Quint. inst. 8,6,44ff.¹⁶ vor allem bei Sacerd. gramm. 6,461,7-462,28 unter *allegoria* subsumiert sind. Ganz deutlich wird dies in catech.rud. 10,14-14,22, wo Augustin als Gegenmittel für das *taedium* ausdrücklich die *allegoria* nennt. Der Lehrer habe dem Katecheten die diesbezügliche spezifische Funktion der biblischen Sprechweise mittels der *allegoria* klarzumachen, s. bes. catech.rud. 14,22 *quod in promptum positum non ita movebat, enodatione allegoriae eruitur*. Die didaktisch-psychagogische Funktion der *allegoria* erinnert an eine ähnliche Bestimmung in (Ps.)Demetr. Eloc. 4,222, wo betont wird, daß eine mystisch-verbergende Ausdrucksweise, wie z.B. die Allegorie, den Effekt und die Wichtigkeit der vorgebrachten Sache erhöht, da der Hörer durch die Deutungsanstrengung gegenüber dem Vorgebrachten nicht passiv bleibt, ἀλλὰ καὶ μάρτυς σου γίνεται, καὶ ἅμα εὐμενέστερος.

Die Allegorese oder Figuralexegese, als Unterpunkt der *signa ambigua*, hat also als einen Aspekt die Analyse von rhetorischen Tropen, deren Nichterkennen notwendig Mißverständnisse oder Verstehensschwierigkeiten bedeuten. Diese Stilmittel sind also Ausdruck der partiellen *obscuritas* der Bibel. Da nur der Heilige Geist das Recht hat, dunkel zu sprechen (DC 4,22-26),

11 S. Neuschäfer 202ff. und 224f.

12 S. z.B. Pizzolato 138ff.

13 S. P. Jay, L'exégèse de S. Jérôme d'après son commentaire sur Isaïe, Paris 1985, 150-160.

14 Vgl. dazu auch Aug. civ. 22,5 die Bemerkung, daß ungebildete Fischer die christliche Botschaft verbreiteten (*ineruditos liberalibus disciplinis ... non rhetorica inflatos ...*). So erklärt sich auch die bei Studer, Delectare et prodesse 447 monierte Flüchtigkeit der Behandlung durch Augustin in DC 3,40f. Verfehlt scheint mir in diesem Zusammenhang die Schlußfolgerung bei Hagendahl, Augustine 561 und Harrison, Beauty 79, daß Augustin die rhetorischen Kriterien für die Bibelauslegung aus apologetischen Gründen einsetzt. P. Brown, Christliche Lehren und Gelehrsamkeit - "Doctrina Christiana", in: C. Andresen (Hg.), Zum Augustingespäch der Gegenwart 2, Darmstadt 1981, 147-161 (= P.B., Augustine of Hippo 259-269) wirft Augustin eine zu große Anpassung an pagane Bildungsformen vor. Der didaktische Aspekt scheint mir in DC 4 eine größere Rolle zu spielen, 3,40f. ist viel zu knapp für eine effektvolle apologetische Ausrichtung. Zudem ist hier wieder zu bedenken, daß Augustin hermeneutische Verfahren als zeitbedingt einschätzt, was die Integration von aktuellen Verfahren erlaubt, aber nicht dogmatisch fixiert, vgl. DC 2,30.

15 Ab Augustin findet sich die Ironia in der christlichen rhetorischen Tradition als didaktisches Mittel eingesetzt, s. Swearingen 210.

16 S. dazu Freytag, Allegorie, Allegorese 335f., der m.E. aber verfehlt bei Quintilian von zwei Klassen von Allegorie spricht, nämlich *inversio* (= *immutatio/translatio*) und *ironia*, was strukturell gesehen beides auf dasselbe Grundmuster *aliud pro alio* zurückführbar ist.

wird es nicht verwundern, wenn in DC 4, wo u.a. die Bibel als stilistisches Vorbild aufgeführt wird, diese Figuren dann nicht zur Sprache kommen¹⁷.

Die *obscuritas* der Bibel wird von Augustin in DC 2,7f. -wiederum nur relativ kurz, bevor ihre Aufspaltung in *signa ignota* und *ambigua* erfolgt (s.o. Kapitel IV 6.3.1)¹⁸ - behandelt. Diesen kurzen Abschnitt kann man als den ästhetischen Vorspann zum Rest von DC 2 und zu DC 3 bezeichnen, wo die *obscuritas* ja dann im einzelnen untersucht wird (nach dem zweiten, ethischen Vorspann über den Seelenaufstieg in DC 2,9-11). Die ethische Botschaft der Bibel (*vita et mores*) wird teilweise verhüllt (*obscure*) dargelegt, wobei das Kriterium der *similitudo* aber eine Auflösung ermöglicht¹⁹. Die Funktion der Verhüllung von bestimmten Aussagen in der Bibel, die an anderer Stelle auch unverhüllt präsentiert werden (vgl. DC 2,14), hat den Zweck, durch diese *variatio* beim Leser *superbia* und *fastidium* bzw. *languor* zu vermeiden²⁰. Der Reiz der Auflösung, den Augustin anhand der Allegorese von Ct 4,2 exemplifiziert, liegt in der Wirkung des *delectare* durch die Qualität des *suavius* (ähnlich ib. *iucundissime agnosco*). Diese Begriffe tauchen in DC 4 wieder auf bei der Bestimmung des *genus medium* (DC 4,25.55.57). Dort wird diesem Redestil als Möglichkeit der Performanz nur eine relativ eingeschränkte Anwendung zugestanden (DC 4,55.57), mit dem Ziel des *conciliare* der Zuhörer. Hier wird wieder der grundsätzliche Unterschied zwischen Bibel (als göttlich inspiriertem Wort) und menschlichem Sprechen über die biblische Botschaft deutlich:²¹ Die Bibel intendiert durch ihre teilweise *obscuritas* ebenfalls ein *conciliare* der Leser²². Im Gegensatz zum menschlichen Redner

17 Vgl. z.B. auch Hier. in Gal. 3 prol. (PL 26,401 B), er wolle sich in seinem Kommentar nicht so ausdrücken, daß dieser selbst auch wieder eines Kommentares bedürfe.

18 Mir unverständlich ist K. Eden, *The rhetorical tradition and Augustinian hermeneutics in De doctrina christiana*, *Rhetorica* 8, 1990, 45-63, die die *obscuritates* der Bibel in DC in den Bereich *scriptum - voluntas* einerseits und die *ambiguitates* andererseits einteilt und behauptet, Augustin schlage zur Lösung dieser *obscuritates* die Opposition litteral - spiritual vor.

19 Auch hier ist der Hintergrund der *allegoria* zu konstatieren, da z.B. Quint. inst. 8,6,44 und 9,2,92 bemerkt, daß die *allegoria* durch die *similitudo* Differenz und/oder Gegenteil zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem überspielt.

20 Dazu besonders deutlich Pépin 250-253.

21 S. dazu allgemein mit Belegen Strauss 118 mit Anm. 39 und 40.

22 Daneben hat die *obscuritas* auch die Funktion, *impii* oder ungeeignete Leser abzuschrecken, s. DC 4,22. In DC 1-3 spielt dieser Gesichtspunkt für den christlichen Ausleger keine Rolle. S. zu dieser zweifachen Funktion der *obscuritas* bei Augustin Belege und Erläuterungen bei C.F. Schneegans, *Appréciation de S. Augustin d'après ses travaux sur l'herméneutique sacrée*, Straßburg 1848, 158; Pépin, *S. Augustin et la fonction protréptique* 248f. und Swearingen 202-207. Beide Aspekte gehen auf die antike rhetorische Tradition zurück, vgl. M. Fuhrmann, *Obscuritas. Das Problem der Dunkelheit in der rhetorischen und literarästhetischen Theorie der Antike*, in: W. Iser (Hg.), *Poetik und Hermeneutik* 2, München 1966, 47-72. Auch die pagane Theorie trennte bereits zwischen erlaubter literarästhetischer Dunkelheit in kanonischen, als autoritativ angesehenen Texten und der in der Regel verpönten Dunkelheit als Redetätigkeit, wozu Fuhrmann 59ff. Allenfalls im *genus grande* ist eine Beimischung von Dunklem erlaubt, z.B. bei Pseudo-Longin (Belege bei Fuhrmann 66-69), was Augustin aber nicht übernimmt. Die doppelte Funktion der *obscuritas* der Bibel findet

darf sie die Strategie des *conciliare* jedoch viel grundsätzlicher anwenden, bzw. diese geht auch notwendig einher mit der unüberwindbaren Diskrepanz zwischen menschlicher Sprache und göttlicher Thematik. Daher muß das ganze Bemühen eines Auslegers, der sich auf intellektuellem Wege von der Bibel gewinnen (*conciliare*) lassen möchte, dem Erschließen dieser *obscuritas* gelten, der deshalb auch der Großteil von DC 2 und ganz DC 3 gewidmet ist, die somit generell der biblischen Obscuritas-Ästhetik gewidmet sind. Dies bedeutet implizit, daß alle hier abgehandelten Aspekte (menschliche Sprache(n), die Artes liberales), diesem Aspekt der *conciliatio* von Menschen für die christliche Botschaft untergeordnet bzw. gewidmet sein sollen. Hierbei läßt sich wieder die bereits in Kapitel IV 6.5 konstatierte Entwicklung des augustinischen Gedankengangs von seiner frühen zur mittleren Phase beobachten: Während beim jungen Augustin die Artes liberales die Aufgabe der *exercitatio animae* hatten (quant.anim. 15,25; ca. 388 AD), wird in vera relig. (entstanden 390) 17,33 und DC 4,9 die *exercitatio* in Zusammenhang mit dunklen Stellen der Bibel gebracht. Analog dazu setzt Augustin in DC 2 die Artes liberales nun als Hilfsmittel für die Lösung der *obscuritas* ein, so daß die *exercitatio* durch diese Artes nur eine Vorstufe für die *exercitatio* durch die Bibel selbst bedeutet.²³ Diese intellektuelle *exercitatio* bedeutet für den entsprechend geeigneten Leser (s. DC 2,14!) angenehme *delectatio* (DC 2,8; vgl. z.B. auch c.Faust. 12,7), die Augustin in DC nicht näher begründet.²⁴

Auch in DC 4,²⁵ wo die Bibel als Stilmodell eingeführt wird und demonstriert wird, daß sie rhetorischen Regeln der Kolometrie folgt, wird der ästhetische Aspekt der äußeren Formgebung berücksichtigt bzw. postuliert. In einer Praeteritio betont Augustin, daß er in Analysen biblischer Texte das Vorkommen aller paganer Stilfiguren nachweisen könnte (4,10.14), ja, es existierten sogar sprachlich-stilistische Figuren in der Bibel, die in der rhetorischen Theorie gar nicht enthalten seien, aber dennoch eine starke Wirkung auf den Leser hätten (4,20)²⁶. Um diese Aufspaltung der Ästhetik, d.h. die

sich spätestens ab Clemens von Alexandrien (z.B. str. 6,15,129 [GCS 2,497]) erwähnt, wozu s. M. Harl, Origène et les interprétations patristiques grecques de l'«obscurité» biblique, VChr 36, 1982, 334-371; zu Origenes vgl. ferner Neuschäfer 282ff.

23 Vgl. dazu Strauss 117-122, der die Herkunft des Begriffes *exercitatio* aus dem paganen Wissenschaftsbetrieb herausstreicht.

24 Vgl. dazu K. Svoboda, L'esthétique de S. Augustin et ses sources, Brno 1933, 36ff., dessen Beleg Aug. epist. 55,21 (rund AD 400), die Seele entzündet sich durch die *delectatio* zu Höherem, keine Antwort auf die Frage nach dem Grund für diesen Mechanismus gibt. Dasselbe gilt für J.J. Deeney, Augustine's "De doctrina christiana". Some implications for literary theory, St. Louis Quarterly 1, 1963, 53-72, hier 62-66, der im wesentlichen Übersetzungen der einschlägigen Stellen aus DC aneinanderreicht. Am ergiebigsten sind die Belege bei Bochet 318-334. Letztlich ist die spirituelle *delectatio* ein *donum dei* (vgl. in psalm. 118,17,1 u.ö.).

25 Zur gedanklichen Struktur von DC 4 s.u. Kapitel 8.3.1.

26 Interessant ist in diesem Zusammenhang die Notiz bei Cassiod. inst. 11 *scripsit* (sc. Augustinus) *de modis locutionum septem mirabiles libros, ubi et schemata saecularium litterarum et multas alias locutiones divinae scripturae proprias, id est quas communis usus non haberet, expressit, considerans, ne compositionum novitate reperta legentis animus nonnullis offensionibus*

äußere Form der sprachlichen Ausdrucksweise, zu verstehen, ist in 4,9 die klare Trennung bei Augustin zu beachten: *ipsa quoque obscuritas divinorum salubriumque dictorum tali eloquentiae miscenda fuerat, in qua proficere noster intellectus, non solum inventione* (= DC 1-3), *verum etiam exercitatione* (= DC 4) *deberet*. Exercitatio ist rhetorischer Terminus technicus, vgl. die Definition bei Rhet. Her. 1,2,3 *exercitatio est assiduus usus consuetudoque dicendi*²⁷, d.h. die rednerische Praxis. Im Hintergrund steht wieder das Theophrast-Fragment 1 Graeser mit seiner Zweiteilung der Funktion von Sprache in Reden und Denken (s. oben Kapitel IV 6.2.1.c).

Da Augustin in 4,22 ausdrücklich betont, daß die biblische *obscuritas* durch den christlichen Redner²⁸ nicht nachzuahmen sei, bezieht sich die Obscuritas-Ästhetik der Bibel also auf den Aspekt der Inventio, was in DC 2 und 3 erörtert wurde, hat also die Aufgabe, den menschlichen Intellekt durch die Herausforderung der schwierigen Aufgabe vor *taedium* zu bewahren. Die formal-schönen, stilistisch-ästhetischen Attribute der Bibel haben die Aufgabe, dem christlichen Redner als Stilmodell zu dienen, welches er in Nachahmung praktizieren soll, d.h. er soll eine unmittelbare Weiterverkündigung auch der äußeren Form des göttlich inspirierten biblischen Wortes wagen. Es gehören also die Begriffspaare *obscuritas-inventio* und *eloquentia* (= *elocutio*)-*exercitatio* zusammen²⁹. Damit ist ganz deutlich, daß beide möglichen ästhetischen Teilaspekte der Bibel nicht einer additiven, letztlich überflüssigen Garnierung dienen³⁰, sondern unmittelbar didaktisch-pädagogische Funktion haben, wobei wieder der peripatetische Doppelaspekt der Sprache (Theophrast frg. 1 Graeser) im Hintergrund steht³¹. Augustin macht dies auch in DC 4,15 deutlich: *dicendum ergo mihi aliquid esse video et de eloquentia prophetarum, ubi per tropologiam multa obteguntur* (= Obscuritas-Ästhetik, die auch durch

angeretur, simulque ut et illud ostenderet magister egregius, generales locutiones, hoc est schemata grammaticorum atque rhetorum, exinde fuisse progressa et aliquid tamen illis peculiariter esse derelictum, quod adhuc nemo doctorum saecularium praevaluit imitari.

27 Vgl. andere Belege aus dem rhetorischen Umfeld in TLL s.v. *exercitatio*, Bd. 5 (1931-1952), 1379,60-1383,58, hier 1381,7-1382,41.

28 Ich rede der Einfachheit halber im folgenden immer vom "christlichen Redner". Augustin wendet sich aber nicht nur an diesen oder gar nur an den klerikalen Prediger, sondern schließt jegliche schriftliche oder mündliche Verkündigung von Schrifterklärung ein, s. bes. DC 4,61 und o. Kapitel IV 4.1.

29 Ein analoger Fall ist mir aus der paganen Tradition bekannt, nämlich der Doppelaspekt der *ambiguitas*, die in rhetorischen Handbüchern sowohl unter der Inventio (auslegende Hermagoreische Stasislehre) als auch unter der Elocutio (schmückende Gedankenfigur) behandelt werden kann, s. Rosier 10.

30 Nach R. Jakobson kann Ästhetik, besonders der Figurenschmuck, als Selbstzweck Selbstverweisung (Autotelie) von Sprache bzw. Text bedeuten, was einer Umkehr der Kommunikationssituation durch die Einstellung der Nachricht auf sich selbst gleichkommt, s. Plett 148. Bei Augustin spielt die Autotelie des Textes keine Rolle, alle Aspekte an ihm dienen der leserorientierten Kommunikation. Implizit kommt hier wieder der Signum-Aspekt zur Geltung. Vgl. dazu mit weiteren Belegen auch Harrison, Beauty 70.

31 Vgl. auch Aug. dialect. 7 über die zweifache Natur des Wortes: ... *partim propter explicandam veritatem, partim propter servandum decorem*.

figürliche Redeweise erzielt werden kann). *Quae quanto magis translatis verbis videntur operiri* (= allegorische Obscuritas-Ästhetik), *tanto magis cum fuerint aperta dulcescunt* (= äußere unverhüllte Stilmerkmale biblischer *eloquentia*, die nicht der Entschlüsselung bedürfen, sondern den Leser erfreuen und - so dürfen wir aus 4,9 ergänzen - der Nachahmung durch den Redner empfohlen sind)³².

Die relativ detaillierten Stilanalysen in DC 4,39-50 haben also doppelte Funktion: Zum einen dienen sie dem Beweis der augustinischen These von der immanenten, faktisch vorhandenen *eloquentia* der Bibel, zum anderen sind sie als Stilmodelle didaktisch orientiert, da durch diese detaillierte Analyse deutlicher gemacht wird, was genau ein christlicher Redner nachahmen soll. Durch diesen Doppelaspekt ist auch dann das ansonsten von Augustin eher allgemein formulierte Postulat der spezifisch biblischen *eloquentia* inhaltlich konkretisiert (4,9). In 4,10 und 14 erklärt Augustin die *altera eloquentia* der Bibel, die eine - wieder für den christlichen Redner vorbildliche - taktische Mittelstellung zur paganen Eloquenz einnimmt: Sie fehlt ihr nicht, aber sie protzt auch nicht damit (4,10 ... *ut nec deesset eis, nec emereret in eis, quia eam nec improbari ab illis, nec ostentari oportebat; quorum alterum fieret si vitaretur, alterum putari possit, si facile agnosceretur*, 4,14 *sed male doctis hominibus respondendum fuit, qui nostros auctores contemnendos putant, non quia non habent, sed quia non ostentant, quam nimis³³ isti diligunt, eloquentiam*).

Daher wendet sich Augustin in 4,15 auch gegen eine naheliegende rhetorikfeindliche Auffassung des paulinischen *etsi imperitus sermone, sed non scientia* (2 Cor 11,6). Nach Meinung Augustins darf dieser Satz nicht als Ablehnung der Rhetorik verstanden werden, sondern als kontext- und situationsbestimmtes faktisches Zugeständnis an Diskussionsgegner. Damit hat Augustin, gemessen an der Tradition vor ihm, als auch gemessen an seiner eigenen früheren Haltung (vgl. conf. 3,5,9) einen großen Schritt getan: Die ästhetische Ablehnung der Bibel weicht einer positiven Würdigung der ihr gemäßen *eloquentia*, welche die pagane *eloquentia* unaufdringlich enthält und übersteigt. Zur Verdeutlichung dieses folgenreichen Umdenkens (das sich zum Beispiel bei Cassiodor auswirkt) seien kurz einige charakteristische traditionelle Äußerungen hierzu von Kirchenvätern herausgegriffen:

Im Osten wie im Westen wurden vor Augustin die stilistischen Qualitäten der Bibel nicht sehr hoch eingeschätzt. Zumeist fühlten sich die Kirchenschriftsteller verpflichtet, die stilistische *simplicitas* der Bibel zu verteidigen³⁴. Auch Origenes³⁵ versucht nicht, rhetorisch-stilistische Qualitäten der

³² Zur *delectatio* der Metapher bzw. Allegorie s. DC 2,8 und catech.rud. 13,18.

³³ Vgl. DC 2,58 *ne quid nimis* als Maxime christlicher Einstellung gegenüber allen nützlichen Artes liberales einschließlich der Rhetorik.

³⁴ S. P. van der Nat, Zu den Voraussetzungen der christlichen lateinischen Literatur, in: A. Cameron u.a. (Hgg.), *Christianisme et formes littéraires ...*, Genf 1977, 191-225, hier 210 für Lactanz, inst. 5,1,15. Weitere Belege sind z.B. Tert. adv.nat. 2,2; apol. 23; adv.Marc.

Bibel nachzuweisen, da er erstens selber von der stilistischen Minderwertigkeit der Bibel überzeugt war und zum zweiten 2 Cor 11,6 als theologische Rechtfertigung hierfür ansah, wogegen sich Augustin, wie eben erläutert, ausdrücklich wendet. Statt wie Augustin eine positive ästhetische Würdigung der Bibel gegen deren pagane negative Würdigung zu setzen, beurteilt Origenes das Ästhetische überhaupt negativ und insistiert auf dessen Irrelevanz und der sachnotwendigen ästhetischen Irrelevanz der Bibel³⁶.

Eine seltene, frühe Würdigung der stilistischen Qualität einer Bibelstelle bedeutet Ps. Longin, subl. 9,9, der den Anfang von Genesis als Beispiel für den erhabenen Stil nennt: ταύτη καὶ ὁ τῶν Ἰουδαίων θεσμοθέτης, οὐχ ὁ τυχὼν ἀνὴρ, ἐπειδὴ τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν κατὰ τὴν ἀξίαν ἐχώρησε κἀξέφηνεν, εὐθὺς ἐν τῇ εἰσβολῇ γράψας τῶν νόμων "εἶπεν ὁ θεός" φησί· τί; "γενέσθω φῶς, καὶ ἐγένετο· γενέσθω γῆ, καὶ ἐγένετο".

Die Passage gilt heute allgemein als nicht interpoliert, die Griechen kannten jüdisches Gedankengut aus den apologetischen und proselytischen Schriften der Juden, wo gerade der Anfang der Genesis gern zitiert wurde³⁷. Durch diesen Traditionsstrang sowie auch durch Origenes, der vereinzelt besonders Johannes und Paulus stilkritisch untersucht,³⁸ könnte auch der mit griechischer Literatur wohlvertraute Ambrosius beeinflusst worden sein, der im Westen als erster in beschränktem Umfang Stilanalysen der Hl. Schrift vornimmt³⁹. So legt er in in Luc. praef. 1 und 7 (entstanden 378-380 AD) die Schreibweise des Erzählers als *stilus historicus* fest.⁴⁰ In fid. 5,3,1 (378-380 AD) stellt er fest: *agnoscat non solum sententias, sed etiam versiculos poetarum insertos esse divinis*. Im Vergleich zu Augustinus sind dies aber nur vereinzelte, unsystematische Ansätze, hinter denen noch nicht der Wille zu einer umfassenden, theoretisch reflektierten Bestimmung der biblischen Stilqualität steht.

4,24,4; Ambr. fid. 2,9; Abr. 2,10,70 *haec quae simplicibus verbis sacra scriptura exprimit, magno quodam cothurno Aristoteles et Peripatetici personant atque extollunt*.

35 S. dazu die vorzüglichen Ausführungen bei Neuschäfer 254-259.

36 Er kann aber Widersprüche hier nicht ganz vermeiden, da er z.T. die rhetorische Qualität einzelner Bibelpassagen lobt, s. Neuschäfer 257.

37 Vgl. bereits ausführlich W. Rhys Roberts, Longinus. On the sublime, Cambridge 1907, 231-237; D.A. Russell, 'Longinus' On the sublime, Oxford 1964 u.ö., 92-94 und jüngst C.M. Mazzucchi, D. Longino. De Sublime, Mailand 1992, 172-174.

38 S. Neuschäfer 242-246.

39 S. S.M. Oberhelman, Rhetoric and homiletic in fourth-century Christian literature. Prose rhythm, oratorical style and preaching in the works of Ambrose, Jerome and Augustine, Atlanta 1991, 123f.

40 Vgl. dazu Pizzolato 136-144.

8.3. Textkonstitution

8.3.1. Die gedankliche Struktur von DC 4⁴¹

Das letzte Buch von DC wird gerne als 'christliche Rhetorik' bezeichnet⁴². Diese Feststellung bedarf der sorgfältigen Differenzierung, da sich Augustin in 4,2 ausdrücklich dagegen verwahrt, die *rhetorica praecepta* der paganen Schultradition zu präsentieren⁴³. Ähnlich wie bei den *disciplinae liberales* in DC 2 und Tycon. reg. in DC 3 will Augustin lediglich auf den 'außerhalb' seines Werkes (4,2) lernbaren Stoff ('zeichenhaft') verweisen und klären, wie er aus christlicher Sicht sinnvoll und nutzbringend zu gebrauchen ist. Damit lassen sich zwei miteinander verflochtene inhaltliche Stränge unterscheiden⁴⁴, nämlich Elemente der paganen Rhetoriktradition und die christliche Adaption durch Augustin.

Im einleitenden Abschnitt 4,1-8 wird die allgemeine Beschaffenheit und der Zweck von rhetorischer Theorie und Praxis beleuchtet: Die Rhetorik ist 'neutral', d.h. sie kann zu Gutem und zu Bösem gebraucht werden: *in medio posita facultas eloquii* (4,3)⁴⁵. Für die Aneignung der Redefähigkeit ist die Nachahmung guter Vorbilder (einschließlich der kanonischen und der apokryphen kirchlichen Schriften, 4,4) und die rednerische Praxis wichtiger als die Ausrichtung an der Theorie (4,4f.). Dabei besteht die eigentliche Pflicht darin, *bona docere et mala dedocere* (4,6), wobei hier explizit der *divinarum scripturarum tractator et doctor, defensor rectae fidei ac debellator erroris* apostrophiert wird, d.h. der *orator christianus/eloquens ecclesiasticus* entspricht der extrovertierten Seite des *tractator*, bildet eine notwendige (ib. *debet*) Einheit mit ihm, der gemäß DC 1 bis 3 die Bibel auslegt und zu verstehen sucht. Bereits seit der Antike steht die Redekunst im Spannungsfeld von *eloquentia* und *sapientia* (4,7f.), wobei im Idealfall beides im rechten Verhältnis zueinander steht⁴⁶. In jedem Falle aber ist die *sapientia* vorrangig: *Huic ergo, qui sapienter debet dicere etiam quod non potest eloquenter, verba scripturarum tenere maxime necessarium est* (4,8; Augustin setzt dies selbst praktisch um in conf. 12-13).

41 Die Untergliederung bei M. Avilés Bartina, *Algunos problemas fundamentales del De doctrina christiana*, Augustinus 20, 1975, 83-106, hier 98f. ist zu ungenau.

42 Aus der zahlreichen, meist zu unspezifischen Literatur sei verwiesen auf J. Jansen, *S. Augustin et la rhétorique sacrée*, Nouvelle Revue Théologique 1930, 282-297; Sullivan 5-8; Mohrmann 358; I. Del Ton, *De loquendi genere grandi S. Augustini*, Latinitas 11, 1963, 245-254; O. Costas, *Influential factors in the rhetoric of Augustine*, Foundations 16, 1973, 208-221; Fortin passim und G.K. Mainberger, *Rhetorica I: Reden mit Vernunft. Aristoteles, Cicero, Augustinus*, Stuttgart 1987, 358-372.

43 In epist. 118,34 wehrt sich Augustin dagegen, die rhetorischen Schriften Ciceros zu kommentieren. Analog dazu soll in DC 3,40 keine *ars grammatica* geboten werden.

44 Sullivan 6f.; Steffen 171-178; Fortin passim.

45 Vgl. DC 2,54 sowie auch Lact. inst. 5,1; Hil. in psalm. 13,1; Paul.Nol. carm. 22,1-3.

46 S. A. Labhardt, *De Cicéron à S. Augustin*, Euphrosyne 5, 1972, 161-184 und Döpp passim; Augustin zitiert hier Cic. inv. 1,1.

Dieser Grundsatz, der schon in 4,4 anklang, bereitet gedanklich den folgenden Abschnitt vor (4,9-21), in welchem Augustin Beispiele aus dem Neuen (Rm 5,3-5; 2 Cor 11,16-30) und dem Alten Testament (Am 6,1-6 in der Vulgata-Fassung des Hieronymus⁴⁷) für die Beredsamkeit der Hl. Schrift gibt, welche, sei es absichtlich (4,10), sei es natürlicherweise (4,20), die Regeln der Redekunst anwenden. Im folgenden Großabschnitt werden einige konkrete Anweisungen für den christlichen Redner formuliert (4,22-58): Für das zu imitierende Vorbild der Bibel gilt die Einschränkung, daß ihre *obscuritas* nicht nachgeahmt werden darf, sondern der Redner zur *perspicuitas* verpflichtet ist, dies unter Umständen auch zu Lasten der sprachlichen Korrektheit (4,22-26)⁴⁸. Danach werden die *officia oratoris* besprochen, *docere, delectare, flectere*, im Anschluß an Cicero, orat. 69 (4,27-33). Im Gegensatz zur antiken Tradition werden diese *officia* aber nicht als parallele Alternativen dargestellt, sondern als sich steigernde, einander ergänzende Mittel der Überzeugung hin zum Handlungsvollzug (*agere*), 4,29: *Ille quippe iam remanet ad consensionem flectendus eloquentiae granditate, in quo id non egit usque ad eius confessionem demonstrata (= docere) veritas, adiuncta etiam suavitate dictionis (= delectare)*. Die Fähigkeit zu dieser persuasiven Eloquenz verleiht Gott (4,32f.).

Im Anschluß an Cic. orat. 101 werden nun die mit den *officia* in Zusammenhang stehenden *genera dicendi* in den Kategorien Stoff - Stil - Ziel (4,34-58) behandelt: *parva - summis - ad docendum; modica - temperate - ad delectandum; magna - granditer - ad flectendum*. Im entscheidenden Unterschied zur antiken Rhetorik ist der Stoff des christlichen Redners immer groß und erhaben, da er vom ewigen Heil der Menschen handelt (4,35-37). Wegen der Komplexität der Thematik muß, ja darf der christliche Redner jedoch nicht auf die drei Stilarten verzichten, da z.B. Erörterungen über die christliche Trinität dem *docere* entsprechen, der Preis Gottes dem *delectare*, die Bekehrung Ungläubiger dem *flectere* (4,38). Wiederum ist hier die Aufgabe der Parallelisierung der drei Stilarten zugunsten einer Finalisierung bemerkbar (4,51-58; die Mischbarkeit der drei Stile findet sich auch bei Cic. orat. 100). Konsequenter ist, daß für diesen spezifischen Tatbestand nur Exempla aus dem christlichen Bereich gegeben werden können, hier für die drei Stilarten jeweils Paulus, Cyprianus und Ambrosius (4,39-50). Abschließend (4,59-63) folgen noch einige ethische Bemerkungen, die die Anwendung der Rhetorik zusätzlich relativieren bzw. in die richtige Richtung lenken sollen (Taten wichtiger als Worte; Erlaubnis, die Predigten anderer anstelle von selbstver-

47 S. M. Moreau, Sur un commentaire d'Amos. De doctrina christiana 4,7,15-21 sur Amos 6,1-6, in: A.-M. La Bonnardière, (Hg.), St. Augustin et la bible, Paris 1986, 313-320.

48 Damit schließt sich Augustin dem seit Theophrast geforderten Ideal der Klarheit als Redetugend an, relativiert aber die dort ebenfalls als Redetugend angesehene Sprachrichtigkeit. Während Cicero in seiner rhetorischen Theorie dem *aptum* den ersten Platz unter den Redetugenden zuweist und Quintilian dem *decorum*, ist bei Augustin die *claritas* die höchste Redetugend; s. Döpp passim.

fertigten vorzutragen; das Gebet als Vorbereitung für den Redner). So korrespondiert DC 4 spiegelbildlich zu DC 1, wo nach dem ethischen Hauptteil die theoretisch-hermeneutische Bündelung folgte. Die augustinische Hermeneutik erhält so eine ethische Rahmung und Akzentuierung.

In DC 4,22f. betont Augustin, daß in der christlich-rednerischen Performanz die biblische *obscuritas* nicht nachgeahmt werden darf. Diese Kapitel stellen die Gelenkstelle in DC 4 dar, wo Augustin von bibelästhetischen Betrachtungen (s. oben Kapitel IV 8.2) zu performativ-rhetorischen Gesichtspunkten überwechselt, die im folgenden näher betrachtet werden sollen. Dabei ist das nahezu reziproke Verhältnis von biblischer und menschlicher Eloquenz in 4,23f. die logische Schlußbilanz aus dem zuvor Entwickelten: Je mehr Obscuritas-Ästhetik sich in einer Bibelstelle findet, desto weniger darf der christliche Redner sich zu deren Erklärung einer 'Ballast'-Eloquenz bedienen. Dagegen muß er in möglichst klaren, einfachen Worten (= niedriger Stil/*probare*, s.u.) reden, die *eloquentia* soll durch *evidentia*⁴⁹ ersetzt werden, d.h. durch die Klarheit des erklärenden Beweisganges. Hierbei beruft sich Augustin auf die ciceronische *diligens neglegentia* aus *orat.* 78, wobei er, wie durchgängig in DC 4, seinen Gewährsmann nicht namentlich nennt⁵⁰. In *orat.* 77-79 betont Cicero ausdrücklich, daß von den vier Redetugenden im Anschluß an Theophrast (*latinitas, proprietas, claritas* und *ornatus*) nur die vierte im *probare* vernachlässigt werden darf. Dagegen besteht er ib. ausdrücklich darauf: *elegantia modo et munditia remanebit. sermo purus erit et latinus*. Dieser Forderung widerspricht Augustin, der in DC 4,24 ausdrücklich verlangt, daß zur Vermeidung von *ambiguitas obscuritasque* (= biblische *signa ambigua* und *ignota* aus DC 3 bzw. 2, die der christliche Redner nicht nachahmen darf) auch die Sprechweise der *indocti* nachgeahmt werden darf, d.h. die in der traditionellen Rhetorik normalerweise verpönten Barbarismen und Solözismen hierfür zulässig sind⁵¹. Es ist festzuhalten, daß bei Cicero, vor allem im *Orator*, vereinzelt solche Vorbildanalysen stattfanden, ähnlich auch z.B. bei Quintilian, besonders inst. 8 und 9 (Stilmodell Cicero), aber auch in Seneca, *Controversiae* und Pseudo-Longin, *De sublimitate*. Bei Augustin okkupiert diese Stilanalyse rund ein Drittel von DC 4. Dieser relativ hohe Anteil er-

49 Der *evidentia* widmet sich Quint. inst. 8,3,61-86, wobei er besonders deren Fähigkeit zur Anschaulichkeit (... *clare atque ut cerni videantur, enuntiare*) hervorhebt. Auch gilt für ihn in 8,3,73 der Grundsatz wie bei Augustin: [*quo in genere*] *id est praecipue custodiendum, ne id, quod similitudinis gratia adscivimus, aut obscurum sit aut ignotum* (= DC 3 und 2): *debet enim quod inlustrandae alterius rei gratia adsumitur, ipsum esse clarius eo, quod inluminat*. Bei Augustin wird dieser Grundsatz auf die gesamte Rednertätigkeit ausgeweitet, ferner verknüpft er sie mit dem einfachen Stil, was bei Quintilian fehlt.

50 S. Becker, Cicero, 121-123.

51 Vgl. dazu auch Prestel 209-217. Dies hat in der Nachfolge Augustins dazu geführt, daß sich der kirchliche Predigtstil immer mehr der Volkssprache anpaßte, s. dazu allgemein M. Banniard, Europa. Von der Spätantike bis zum frühen Mittelalter, München/Leipzig 1989, 17ff. und 56-61. Vgl. auch o. Kapitel IV 6.1.1.

klärt sich am besten durch die Neuheit des augustinischen Unterfangens, das eine ausführlichere Demonstration erforderlich machte.

8.3.2. Unterschiede zwischen DC 4 und der traditionellen Rhetorik

In DC 4,2 betont Augustin, daß es nicht seine Absicht sei, eine pagane *Ars rhetorica* zu verfassen⁵². Dieser Punkt ist für die hermeneutische Theorie des *modus proferendi* in seinen Konsequenzen noch nicht genügend ernstgenommen und daher noch nicht hinlänglich herausgearbeitet worden⁵³. Ob man nach der Herauskristallisierung der spezifisch augustinischen Intentionen in seinem Umgang mit der Rhetorik als Lehre der Textkonstitution DC 4 als neue, spezifisch christliche 'Rhetorik' bezeichnen möchte, ist eher eine Frage der Nomenklatur. Entscheidend ist es, zuvor klar Unterschiede und Spezifika der augustinischen Behandlung von Rhetorik herauszustreichen. Dafür sei zuerst untersucht, welche Bereiche der traditionellen Rhetorik, wie sie für den lateinischen Bereich hauptsächlich durch Cicero und Quintilian geprägt wurde⁵⁴, in DC 4 gar nicht berücksichtigt werden.

Die ab den hellenistischen Lehrbüchern traditionelle⁵⁵ Fünfgliederung der Rhetorik in *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria*, *actio* wird bei Augustin so nicht aufgegriffen. *Inventio*⁵⁶, *memoria*⁵⁷ und *actio* werden gar nicht eigens behandelt, die *dispositio* nur kurz gestreift⁵⁸. Die anderen rhetorischen Tei-

⁵² S. dazu mit weiterer Literatur Spence 145 Anm. 44.

⁵³ In dieser Hinsicht befriedigt auch die Arbeit von Prestel, Die Rezeption der cicero-nianischen Rhetorik durch Augustinus in "De doctrina christiana" nicht, vgl. die Rezension von B. Studer, JbAC 36, 1993, 219-224.

⁵⁴ Augustin kannte natürlich beide, vgl. Belege bei Hagendahl 35-169 (Cicero) und 224f. (Quintilian), wobei Hagendahl den indirekten (systematisch-gedanklichen) Einfluß nicht berücksichtigt. Es sei bereits hier vorausgeschickt, daß die These bei P. Keseling, Augustin und Quintilian, in: Augustinus Magister 1, Paris 1954, 201-204, daß der Einfluß Quintilians auf Augustin vernachlässigbar sei, einer Überprüfung nicht standhält (wzu s. das Folgende), da Keseling von einer viel zu schmalen Materialbasis ausgeht.

⁵⁵ Vgl. dazu Kennedy, Art of persuasion 266; zum ersten Male greifbar ist sie in Rhet. Her. 2,1; 3,1. Material findet sich auch bei R. Volkmann, Die Rhetorik der Griechen und Römer, Leipzig 21885, 26-30.

⁵⁶ Insofern der christliche Redner sich zuerst mit den Inhalten der Bibel auseinander-setzen muß, können DC 1-3 als Beitrag zur *Inventio* betrachtet werden, eine Gleichsetzung damit ist aber unbefriedigend (s.o.). Auch die Gleichsetzung von DC 1-3 mit Dialektik, DC 4 mit Rhetorik, wie es z.B. G.A. Kennedy, Classical rhetoric and its Christian and secular tradition from ancient to modern times, London 1980, 158f. tut, befriedigt nicht. Wie oben in Kapitel IV 6.2.1.3 dargelegt wurde, erklärt sich die Zweiteilung von DC am besten mit dem Theophrast-Fragment 1 Graeser.

⁵⁷ *Memoria* als nützliche menschliche Begabung wird kurz gestreift im Zusammenhang der Bibelauslegung, DC 2,14 und 4,7f. In DC 4,25 plädiert Augustin für ein freies, improvisiertes Reden zuungunsten der mechanischen, unflexiblen Repetition einer vorher abgefaßten und auswendiggelernten Rede; vgl. auch in 4,39 das Problem, daß der Lehrer von einem vorgefaßten Gedankengang durch die Beantwortung von Fragen abgelenkt werden kann.

⁵⁸ In DC 4,52 erwähnt Augustin knapp, daß die *principia* der Rede, also das *exordium*, fast immer im gemäßigten, mittleren Stil abgefaßt ist, in Übereinstimmung mit Mart.Cap.

laspekte, die in DC 4 erörtert werden, sind alle der *elocutio* zuzurechnen. Da der *actio* keine eigene Behandlung gewidmet wird, entfallen auch Bemerkungen zur Stimme, Gestik, Mimik und Körperhaltung, wovon z.B. Quint. inst. 11,3 ausführlich handelt. Dies steht der auf Demosthenes zurückgeführten zentralen Bedeutung der *actio* entgegen, was z.B. Cicero in orat. 56 zitiert, der in seinen Werken aber ebenfalls anders gewichtet.

Neben der starken Reduzierung des traditionellen Systems der Rhetorik, aus dem nur einzelne Elemente, diese dafür aber um so ausführlicher, behandelt werden (s. Kapitel IV 8.3.3), trägt noch ein anderer Aspekt dazu bei, DC 4 zu einer Anti- oder Über-Rhetorik zu machen, die von mir sogenannten 'negativen' Stellen, die entweder eine starke Relativierung oder gar Unterminderung der überwiegenden Wertschätzung der Rhetorik in der paganen Antike bedeuten. Schon die bereits vorher erwähnte relativ distanzierte Einstellung gegenüber der Redetugend *latinitas* weisen in diese Richtung. Bei Cicero wird in *De Oratore* und besonders im *Orator* das Ideal des Redners entworfen, der als der schwierigste Beruf angesehen wird (de orat. 1,94 u.ö.). Ferner strebt Cicero danach, in dem Streit zwischen Philosophie und Rhetorik zu vermitteln (bes. de orat. 3,137-143), wobei die Rhetorik als das übergeordnete Kriterium festgesetzt wird: Der *Orator perfectus* vereint Philosophie und Rhetorik⁵⁹. In de orat. geht es um die Bildung eines Redners, in orat. vornehmlich um die drei *Genera dicendi*, deren Beherrschung den *Orator perfectus* ausmachen.⁶⁰ Augustin übernimmt zwar die starke Gewichtung der drei *Genera dicendi* aus Cic. orat., nicht aber dessen daraus abgeleitete Folgerungen für den *Orator perfectus* (s.u. 8.3.3). Der Position Ciceros, daß alle Bildung letztlich ebenfalls zum Schmuck der Rede bzw. zur Steigerung ihrer Effizienz führen (de orat. 3,91-95)⁶¹, tritt Augustin in zweifacher Hinsicht entgegen: Während die nützlichen traditionellen *Artes liberales* der Bibelauslegung untergeordnet werden, zu deren Bereicherung sie allenfalls beitragen können (vgl. Kapitel 6.5), wäre es für ihn natürlich undenkbar, das aus der Bibel geschöpfte Wissen des christlichen Redners oder auch die *Artes* als 'Bereicherung' seiner Redefähigkeit anzusehen. Immer wieder betont er den Vorrang der *res* vor den *verba* (DC 4,50.61) und der *sapientia indiserta* vor der *eloquentia stulta* (DC 4,7 im Anschluß an Cic. inv. 1,1 *sapientiam sine eloquentia parum prodesse civitatibus, eloquentiam vero sine sapientia nimium obesse plerumque, prodesse numquam*).

Der Akzent liegt für den christlichen Redner auf der *sapientia*, die an biblischen Inhalten orientiert ist (4,7 *sapienter autem dicit homo tanto magis vel minus, quanto in scripturis sanctis magis minusve proficit*). Bei fehlender forma-

4,21. Der Ausdruck *principia* anstelle des üblicheren *exordium* findet sich noch bei Fortun. rhet. 2,12.

59 S. dazu Barwick, Bildungsideal 67-71.

60 S. Kennedy, Art of rhetoric 257.

61 S. Barwick, Bildungsideal 42. 81f. und Kennedy, Art of rhetoric 227, trotz oder gerade wegen Cic. de orat. 3,125 *rerum copia verborum copiam gignit*.

ler Eloquenz ist die Bibel stilistisches Vorbild, ja sie kann als Liferant von 'Versatzstücken' dienen, aus denen ein homiletischer Cento gebildet werden kann (4,8). Auch hier wird wieder der formal-inhaltliche Doppelcharakter der Bibel (*sapientia* und *eloquentia*) sichtbar, ähnlich in 4,45, wo auch deutlich wird, daß - im Gegensatz zum Stilvorbild Bibel - die Stilmodelle Cyprian und Ambrosius keine auslegungsbedürftige *profunditas* enthalten. Während Cicero in de orat. 3,142 ebenfalls eine *prudencia indiserta* einer *stultitia loquax* vorzieht, ist bei ihm aber das rednerische Ideal die *eloquentia sapiens*, d.h. die Weisheit ist die Beigabe der Beredsamkeit. Zu einer ähnlichen Formulierung läßt sich auch Augustin, DC 4,53 (*sapientis granditas dictionis*) hinreißen. Jedoch müssen seine recht umfangreichen Ausführungen zu Funktion und Charakteristik der christlichen Beredsamkeit innerhalb der *ethischen* Rahmung gesehen werden, die durch ganz DC 4 hindurch immer wieder aufscheint⁶² und am Ende noch eigens hervorgehoben wird. In 4,59-61 übertrifft an persuasiver Wirkung das lebenspraktische Vorbild des Redners auch das *genus grande*: 4,59 *habet autem ut oboedienter audiatur* (= *movere, flectere, agere/genus grande*, z.B. 4,30.32) *quantacumque granditate dictionis maius pondus vita dicentis*. Während ib. zwar zugestanden wird, daß inhaltlich gute Worte auch dann eine Wirkung haben können, wenn sie sich nicht mit der Lebenspraxis des Redners decken, kommt in 4,61 Augustin zu dem 'unrhetorischen' Schluß, daß mangelnde Eloquenz durch gute Lebenspraxis ersetzt werden kann: *et sit eius quasi copia dicendi forma vivendi*⁶³. Die damit einhergehende Relativierung der Rhetorik findet eine logische Fortführung in dem Zugeständnis Augustins, daß der Unberedte auch die Reden anderer vortragen dürfe⁶⁴. Theologisch ausgerichtet wird die ethische Priorität in DC 4,32 und 63, wo Augustin die Wichtigkeit des Gebets vor dem Abfassen oder Vortragen einer christlichen Rede betont. Er nutzt dabei die doppelte Valenz des Wortes *orator* als (heidnischer) Redner und (christlicher) Beter aus, um die pagane Rhetorik einzubinden, aber auf die zweite Stelle zu verweisen⁶⁵ (4,32 *sit orator antequam dictator*).

Die Bedeutung der Ethik innerhalb des rhetorischen Systems als Theorie wird besonders deutlich, wenn man damit die Haltung von Vorläufern Augustins vergleicht. Die stoische Rhetorik bezeichnete als die wichtigste Eigen-

⁶² Hierzu gehört vor allem, daß der *stilus grandis* dem *movere* bzw. *flectere* dient, was mit *agere* gleichgesetzt wird, also der ethischen Handlung bzw. Verhaltensänderung: 4,27 *ut moveatur ad agendum*, ähnlich 4,28f.; 4,53 *vitae mutatio*; 4,55 wird die ethische Ausrichtung auch des *genus medium* betont (... *ut bona morum diligentur, vel devitentur mala*). Dies gilt letztlich für alle drei Stile, da in 4,56-58 die drei Stileffekte als für jeden Stil zutreffend postuliert werden.

⁶³ S. Prestel 275, der diesen Aspekt zu knapp behandelt und zu schwach akzentuiert.

⁶⁴ Dies war auch in der paganen Antike möglich: Sogenannte Logographen (juristisch versiert und mit Kunstmitteln der Rhetorik vertraut) verfaßten besonders Gerichtsreden, die dann von den Prozeßbeteiligten selbst vorgetragen wurden. In Rom erlangte der Brauch nicht dieselbe Bedeutung wie in Griechenland; s. Kennedy, *Art of persuasion*, Index S. 346 s.v. *logographer*, und H. Volkmann, s.v. *Logographos*, *Kleiner Pauly* 3, 1979, 709f.

⁶⁵ Dies im Gegensatz zu Kirchenschriftstellern vor ihm, s.u. 8.3.4.

schaft des Redners seine moralische Qualifikation⁶⁶. Seine Eloquenz ist der Ausdruck seiner Tugend, was mehr ist als nur die Intention des Redners, seine Zuhörer zur Tugend zu führen. Dies wird vor allem von Quintilian in dem catonischen Ideal des *vir bonus dicendi peritus* aufgegriffen⁶⁷. Dabei wird bei ihm aber doch die Vorrangstellung der Rhetorik deutlich, die er in inst. 8 prooem. 6 als eine Tugend bezeichnet⁶⁸, die nur für einen *vir bonus* geeignet ist und bei Quintilian das gesamte Leben eines Menschen umfaßt.

Der moralische Aspekt spielt bei Quintilian vor allem aus gesellschaftspolitischen Gründen eine Rolle: Rhetorik war nicht mehr die Waffe in der politischen Auseinandersetzung, sondern Aufgabe des Schulbetriebs⁶⁹. Im Unterschied zu Quintilian reflektiert Cicero in seinen theoretischen Schriften zur Rhetorik die moralische Beschaffenheit des Redners sehr wenig⁷⁰. Damit muß nicht notwendig einhergehen, daß für Cicero die charakterlichen Qualitäten des Redners ohne Bedeutung waren, vieles setzt er einfach unausgesprochen voraus. Interessant ist aber, wie er moralische Kriterien in sein theoretisches System einbaut: Hier, innerhalb der Rhetorik, spielt für die Persuasivität allein die authentische Wirkung auf den Zuhörer eine Rolle, eine Deckung des Gesagten durch das persönliche Verhalten des Redners wird nicht eigens reflektiert oder explizit gefordert.⁷¹

Als abschließendes Fazit des Umganges Augustins mit der paganen Einschätzung der Rhetorik, wie sie durch Cicero und Quintilian akzentuiert wird, läßt sich festhalten, daß er nicht nur viel weiter gegangen ist als seine Vorgänger⁷², sondern eine systematische Trennung zwischen *eloquentia* als

66 S. Colish 1,180f., die für Augustin Quintilian als Vermittler vermutet.

67 S. C.J. Classen, Der Aufbau des 12. Buches der *Institutio oratoria* Quintilians, MH 22, 1965, 181-190, auch zur platonischen Tradition des Gedankens, und Winterbottom *passim*.

68 Im Gegensatz zu Augustin, DC 4,3, wo die Rhetorik *media vox* ist und gebraucht wie mißbraucht werden kann. Dies ist die peripatetische Tradition, der auch Cicero folgt; Belege bei Sullivan *ad loc.*

69 Vgl. dazu Winterbottom 90-97. Einzig der Gerichtshof stellte noch ein 'reales' Betätigungsfeld der Rhetorik dar.

70 Sie gilt ihm eher als wünschenswerte Ergänzung, s. Barwick, Bildungsideal 70.73ff. und C.J. Classen, Ciceros orator perfectus: ein *vir bonus dicendi peritus*?, in: S. Prete (Hg.), *Commemoratio ...*, Sassoferato 1986, 43-55 (= Ders., Die Welt der Römer, Berlin/New York 1993, 155-167). J. Wisse, *Ethos and pathos from Aristotle to Cicero*, Amsterdam 1989, 297f. betont, daß Cicero kein Zyniker war und moralische Ziele für die Rhetorik forderte, wenngleich er dies in seiner Theorie relativ schwach gewichtet.

71 Hierin geht Cicero auf Aristoteles zurück, der in seiner Rhetorik (2,1, 1377 b 15 -1378 a 30) das Ethos des Redners als enttechnischen Überzeugungsgrund bestimmt, d.h. das Ethos existiert nicht bereits vor der Rede (wodurch es zu den atechnischen Überzeugungsgründen gerechnet werden müßte), sondern es soll im Verlauf der Rede hervorgebracht werden. Wichtig ist also, wie der Redner auf die Zuhörerschaft wirkt und was für ein Erscheinungsbild er von sich erzeugen kann (wobei im Idealfall Erscheinungsbild und tatsächlicher Charakter des Redners übereinstimmen). S. dazu M. Wörner, *Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles*, Freiburg/München 1990, 327-334.

72 So Sullivan 95. Hierher gehört auch, daß Augustin in DC 4,4 das Erlernen der Rhetorik allein der Jugend zugesteht, während Quintilian seine *Institutio oratoria* als ein Erzie-

Performanz von Inhalten und der systematischen *Ars rhetorica* vollzogen hat⁷³. Auch in den von ihm positiv behandelten Aspekten der Rhetorik wird dies deutlich werden (s. unten 8.3.3).

Insgesamt läßt sich, ähnlich wie bei der Besprechung des *Liber Regularum* von Tyconius am Ende von DC 3 (s. oben Kapitel IV 7), beobachten, daß Augustin keine vollständige Reproduktion des besprochenen Stoffes (also in DC 4 der Rhetorik) anstrebt, noch eine in sich geschlossene Neufassung an dessen Stelle setzt. Die Lektüre von DC 4 allein befähigt nicht dazu, zu einem guten christlichen Redner zu werden, denn abgesehen von der göttlichen Hilfe bedarf es dazu entweder des Studiums der Rhetorik und/oder stilistischer Modelle, d.h. der Bibel, und/oder eines guten Lebenswandels. Auf einer Metaebene möchte DC 4, analog zu DC 2 und 3, lediglich den Umgang mit diesen Inhalten in christlich richtige Bahnen lenken.

8.3.3. Besonderheiten der augustinischen 'Rhetorik'

8.3.3.1. *Eloquentia*

Z.T. wird in der Forschung angenommen, daß Augustin bezüglich seiner Einstellung gegenüber der Rhetorik eine umgekehrte Entwicklung durchlaufen habe wie gegenüber der biblischen Ästhetik: Während sich bei letzterer seine anfängliche Ablehnung (vgl. conf. 3,5,9) in eine positive Affirmation in DC wandelte, habe er, der frühere Rhetorikprofessor und Orator publicus, nach seiner Bekehrung die Rhetorik mehr und mehr abgelehnt⁷⁴.

Mehr als der formalistische Charakter der Rhetorik, den ja bereits Cicero in *De oratore* ablehnt⁷⁵, dem Augustin sich in diesem Punkt anschließen konnte, störte ihn die rhetorische Praxis seiner Zeit, an der er ja vor seiner Bekehrung selbst teilgehabt hatte. Die damalige rhetorische Tätigkeit beschränkte sich zum größten Teil auf die Panegyrik, also das Genus demonstrativum, wo den *verba*, also der sprachlichen Form, wesentlich mehr Ge-

hungsprogramm anlegt, daß den Redner von früher Jugend bis in sein reifes Lebensalter hinein begleitet, s. Kennedy, *Art of rhetoric* 497-499.

⁷³ S. Mohrmann 357. 370.

⁷⁴ Hagendahl 571, der 557f. aber selbst einschränkt, daß Augustin nicht grundsätzlich gegen die Rhetorik eingestellt war, sondern sich lediglich gegen den "purely formal character of its aim" wandte; 567 betont er die pragmatische Haltung Augustins gegenüber der Rhetorik, ungenau ist allerdings seine Feststellung: "Augustine is here in perfect harmony with Cicero" und seine daraus resultierende, verfehlt Schlussfolgerung, daß Augustins rhetorische 'Synthese' in DC 4 eine Verarmung gegenüber den ausgearbeiteten Rhetoriksystemen vor ihm bedeutet. Wie Hagendahl 559 selbst zitiert, betont Augustin in DC 4,2, daß er keine *Ars rhetorica* schreiben möchte, eine solche aber durchaus nützlich für den christlichen Redner sein kann.

⁷⁵ In *de orat.* 1,91 wird betont, daß in der Vergangenheit sehr viele sehr gute Redner die rhetorische Theorie nicht kannten, aber damit wendet sich Cicero nur gegen die traditionellen, schematischen Rhetoriktheorien, während er selbst in *de orat.* eine Synthese von rhetorischer Systematik und Weisheit anstrebt; s. dazu H. Merklin, *System und Theorie in Ciceros De Oratore*, *WbJbA* 13, 1987, 149-161, hier 160f.

wicht zukommt als den *res*⁷⁶. Diesen seinen Vorbehalt macht Augustin in DC 4,55 bei der Diskussion des mittleren Stils unverhohlen deutlich: *appetant enim qui lingua gloriantur, et se in panegyricis talibusque dictionibus iactant, ubi nec docendus nec ad aliquid agendum movendus, sed tantummodo est delectandus auditor. Nos verum istum finem (= delectare) referamus ad alterum finem*. So erklärt sich auch seine ausführliche Behandlung der *delectatio* und sein intensives Bemühen, diesen Aspekt in eine übergeordnete persuasive Orientierung auch der epideiktischen Rhetorik zu integrieren.

Augustins Definition von *eloquentia* macht ebenfalls seine diesbezügliche Einstellung klar. Während die pagane Tradition *eloquentia* oft mit "praktischem Redevermögen" synonymisierte⁷⁷ (z.B. *copia dicendi, exercitatio dicendi*), findet sich bei Cicero einmal eine Definition, die versucht, die beiden Kontrahenten *sapientia* und *eloquentia*⁷⁸ zu versöhnen: part. 79 *nihil est aliud eloquentia nisi copiose loquens sapientia*. Dies wird von Augustin jedoch nicht aufgegriffen, sondern er bietet zwei andere Definitionen von *eloquentia*: c.Cresc. 1,2 (geschrieben AD 406) *eloquentia vero facultas dicendi est congruenter explicans quae sentimus qua tunc utendum est cum recta sentimus* und DC 4,9 *nec iam dicenda est eloquentia, si personae non congruat eloquentis*. Die Definition in c.Cresc. betont den sprachtheoretisch wichtigen Zusammenhang zwischen Gedanke bzw. Empfundem und dessen sprachlicher Artikulation gegenüber Dritten, was auch in DC 2,4 im Zusammenhang der Zeichenlehre gestreift wurde, wobei er in c.Cresc. den Einsatz für eine rechte Sache (*recta*) betont⁷⁹.

In DC 4,9 dagegen benutzt Augustin das besonders bei Cicero betonte Kriterium des *πρέπον/aptum*, um eine spezifisch biblische *eloquentia* aus der paganen Theorie selbst heraus zu rechtfertigen. Die schon bei Cic. orat. 71 hervorgehobene Abhängigkeit der *eloquentia* von Ort, Zeit u.a. (*non enim omnis fortuna, non omnis honos, non omnis auctoritas, non omnis aetas nec vero locus aut tempus aut auditor omnis eodem aut verborum genere tractandus est*

76 Dazu besonders deutlich, auch zum Unterschied gegenüber dem Genus iudiciale und dem Genus deliberativum, Lausberg § 239-254 und Prestel 240ff. V. Buchheit, Untersuchungen zur Theorie des Genos Epideiktikon von Gorgias bis Aristoteles, München 1960, 174 sieht dem Beginn dieser Entwicklung in der Rhetorik des Aristoteles. C.S. Baldwin, S. Augustine and the rhetoric of Cicero, PCA 22-24, 1952, 24-46 hebt dagegen mehr darauf ab, daß Augustin sich gegen die sophistische Auffassung von Rhetorik wendet.

77 S. TLL s. v. *eloquentia*, Bd. 5,2 (1931-1953), 408,28-412,5, hier 408,51ff. und auch DC 4,4 *facundia vel eloquentia* (= Praxis) ... bzw. DC 2,54 *praecepta uberioris disputationis, quae iam eloquentia nominantur* (= Theorie).

78 Hier. in Amos 1,1 *quod omnis sermo haereticorum concinnus atque compositus, et habens pulchritudinem eloquentiae saecularis, facilius decipiat audientes* (vgl. DC 4,3); ib. 2,4 *simplicitas veritatis* des Propheten gegen den *fulgor eloquentiae argumentorumque divitiae*. Hier. in Ion. 3 nennt pagane Vertreter von *sapientia* und *eloquentia* zugleich. Tert. adv. Val. 5 spricht unbefangen von *eloquentia christiana* (ohne nähere Erklärung), während Cypr. ad Donat. 2 und testim. 3,69 *eloquentia* negativ beurteilt, ebenso Zeno 2,1 und Ambr. Abr. 1,2,3.

79 Weißengruber 114-124, betont, daß Augustin auch in c.Cresc. die dienende Funktion von Grammatik und Rhetorik bei der Wahrheitssuche hervorhebt.

aut sententiarum semperque in omni parte orationis ut vitae quid deceat est considerandum; quod et in re de qua agitur, positum est et in personis et eorum qui dicunt et eorum qui audiunt)⁸⁰ wird hier als Instrument benutzt, um diejenigen zu widerlegen, die, gerade auf dieselbe *eloquentia*-Auffassung gestützt, diese eigentlich der Bibel absprechen möchten. Wie des öfteren bei Augustin beobachtbar, greift er somit Gedankengang und theoretischen Hintergrund der Gegenseite auf, um diese in einer *retorsio* so weiterzuentwickeln bzw. so zu entfalten, daß sie das Gegenüber mit den eigenen Waffen widerlegen. Auch die in DC 4,10 postulierte 'Dezenz' der biblischen *eloquentia* hat Analogien in der paganen Rhetorikkritik (cf. Petron. 1-5⁸¹ und Tac. dial. 28ff.), ebenso die Feststellung ib., daß der *sapientia* eine 'natürliche' Eloquenz inne ist: ... *ipsis rebus velut sponte subiuncta videantur, quasi sapientiam de domo sua, id est pectore sapientis procedere intellegas, et tamquam inseparabilem famulam etiam non vocatam sequi eloquentiam*, vgl. Quint. inst. 10,7,15 *pectus est enim, quod disertos facit, et vis mentis*. Bei Quintilian ist dies aber nicht als umfassendes grundsätzliches Programm seines Rhetorikverständnisses gemeint, sondern wird lediglich im Rahmen der extemporierten Redeweise abgehandelt, also eines Teilaspekts der rhetorischen Theorie. Wieder ist typisch für Augustin, daß er vereinzelte Aussagen aus dem rhetorischen System herausgreift und umgewichtet.

Allgemein ist die zurückhaltende Einschätzung der *ars* bei Augustin hervorzuheben: Aus der Dreiheit *ars-usus-ingenium* ist er geneigt, dem *usus* die größte Bedeutung beizumessen, besonders, wenn er durch die *imitatio* geeigneter, niveauvoller Vorbilder gestützt wird (DC 4,5). Zwar ist *ingenium* zum Erlernen der *ars* unabdingbar (DC 4,4), aber die *imitatio* kann die *ars* überflüssig machen⁸², schon deswegen, da die *ars* immer dem Phänomen *eloquentia* nachgeordnet ist, so DC 4,4 ... *implent quippe illa [sc. praecepta eloquentiae], quia eloquentes sunt, non adhibent, ut sint eloquentes*, in diesem

80 Ähnlich Quint. inst. 12,10,69-72.

81 Vgl. W. Kißel, Petrons Kritik der Rhetorik (sat. 1-5), RhM 121, 1978, 311-325, besonders 319; S.F. Bonner, Roman declamation in the Late Republic and Early Empire, Berkeley/Los Angeles 1949, 71-83 und L. Alfonsi, Augustin und die antike Schule, AU 17, 1974, 5-16, hier 16 (= ders., S. Agostino e i metodi educativi dell'Antichità, StudRom 19, 1971, 253-263).

82 Auch Cicero de orat. 2,80-93 betont, daß *exempla* für den guten Redner wichtiger sind als *praecepta*; Quint. inst. 12,2,30 betont, daß die Griechen reicher an *praecepta*, die Römer reicher an *exempla* für gute Rhetorik sind. Aber all dies führt nicht wie bei Augustin zu einer theoretisch zugestandenen, potentiellen Überflüssigkeit der *ars*, vgl. Leeman, Ratio 119. Andererseits betont Augustin in DC 4,33, analog zu entsprechenden Ausführungen im Prolog (s.o. Kapitel 4), daß die *praecepta* an sich schon einen Sinn haben, und nicht etwa durch den Hl. Geist zu ersetzen sind. Um dies zu erläutern, bedient er sich des seit Plato geläufigen Vergleiches zwischen Rhetorik und Medizin: *sicut enim corporis medicamenta, quae hominibus ab hominibus adhibentur, nonnisi eis prosunt quibus Deus operatur salutem, qui et sine illis mederi potest, cum sine ipso illa non prosint, et tamen adhibentur ..., ita et adiumenta doctrinae* (gilt auch für DC insgesamt, s.o. Kapitel IV 3.1) *tunc prosunt animae adhibita per hominem, cum Deus operatur ut prosint, qui potuit evangelium dare homini, etiam non ab hominibus, neque per hominem*.

Sinne auch Cicero, de orat. 1,146 *sic esse non eloquentiam ex artificio, sed artificium ex eloquentia natum*. Dagegen ist die augustinische potentielle Überflüssigkeit der *ars* für den Redner bei Cicero und Quintilian nicht denkbar, auch wenn Cic. de orat. 1,113 der *natura* (= *ingenium*) den ersten Rang zuweist. Nach Quint. inst. 2,19,2 verdankt der durchschnittliche Redner das meiste der *natura*, der vollkommene Redner aber der Erziehung (= *ars*).

8.3.3.2. *Persuasio als finis eloquentiae*

Augustin schließt sich in DC 4 ausdrücklich derjenigen Richtung an, die als *finis eloquentiae* die *persuasio* bzw. das *persuadere* nennen: DC 4,55 *in quocumque istorum trium genere (sc. dicendi) dicit quidem eloquens apte ad persuasionem, sed nisi persuadeat, ad finem non pervenit eloquentiae*. Dieses *finis* wird z.B. bei Aristoteles explizit als oberste Aufgabe der Rhetorik formuliert⁸³, der alle drei Redegattungen und Stilarten darunter subsumiert. Dem schließt sich auch Cicero an⁸⁴, de orat. 1,138 *primum oratoris officium esse dicere ad persuadendum accommodare*. Quintilian gibt in inst. 2,15 einen Überblick über die nach Aristoteles unterschiedliche Bestimmung des *finis rhetorices*, er selbst bestimmt dieses in 2,15,38 so: *rhetorice esse bene dicendi scientiam, cum reperto quod est optimum, qui quaerit aliud, peius velit*. Im Gesamtwerk wird deutlich, daß Quintilian mit *bene* nicht nur die gute Ausdrucksfähigkeit, sondern auch moralische Kriterien meint⁸⁵. Dagegen grenzt sich Augustin ausdrücklich gegen das quintilianische Konzept ab, da er in DC 4,50 die potentiell im Anschluß an Quintilian rein ornamental verstehbare Wendung *bene dicere* explizit mit sachangemessener Redeweise erklärt (*bene - id est sicut res postulat*), was wieder in die *persuasio* münden soll. Dagegen kann bei Augustin, in einer Überbietung Quintilians bzw. in einer Synthese von *persuasio* und Ethik, gerade der vorbildliche Lebenswandel eines Redners das stärkste Mittel der *persuasio* sein (DC 4,61) und somit die Rhetorik überhaupt ersetzen⁸⁶.

⁸³ Rhet. 1355 passim; s. Kennedy, Art of rhetoric 114; ders., Art of persuasion 7. 82ff. und Hellwig 47.53. Die Bestimmung des τέλος der Rhetorik durch πειθώ geht wohl auf Gorgias zurück, s. Hellwig 24-32.

⁸⁴ S. Kennedy, Art of rhetoric 208ff.; so schon Cic. inv. 1,6. Zu beachten ist aber, daß in Cic. de orat. an anderen Stellen der Nachdruck auf dem stoischen *bene dicere* liegt, s. Leeman 1, 134. 232. 236.

⁸⁵ C.J. Classen, Der Aufbau des 12. Buches der Institutio oratoria Quintilians, MH 22, 1965, 181-190; G.A. Kennedy, Quintilian, New York 1969, besonders 57-59 und W.G. Müller, Topik des Stilbegriffs. Zur Geschichte des Stilverständnisses von der Antike bis zur Gegenwart, Darmstadt 1981, 13f. Dies gilt auch für die stoische Bestimmung der Rhetorik als einer ἐπιστήμη τοῦ εὖ λέγειν (Belege bei L. Spengel, Die Definition und Einteilung der Rhetorik bei den Alten, RhM 18, 1863, 481-526, hier 516ff.), der Quintilian folgt.

⁸⁶ Somit wird die Rhetorik bei Augustin als Selbstzweck negiert, aber stattdessen nicht nur instrumentalisiert (so die überwiegende Ansicht der Forschung), sondern bis zu ihrer Ersetzbarkeit hin relativiert. Die Intention von DC 4 wird verfehlt bei E.T. Flood, Augustine and the classical tradition of rhetoric, History of Education 11,4, 1982, 237-250, der zu dem Ergebnis kommt, daß für Augustin die Rhetorik gar nicht möglich sei.

Der ethisch-praktische Aspekt der *persuasio* kommt bei Augustin noch auf andere Weise zum Tragen: In DC 4 wird der Erweis der *persuasio* öfters mit *agere* erklärt, d.h. die Überzeugungsfähigkeit des Redners muß in die sichtbare Verhaltensänderung bzw. Handlungsinitiative des Publikums münden⁸⁷: 4,26 *ut fiat quod pigebat*, 4,27 *ita flectendus* (sc. auditor), *ut moveatur ad agendum* (mit Hilfe der Affektenerregung ... *et quidquid aliud grandi eloquentia fieri potest ad commovendos animos auditorum, non quid agendum sit ut sciant, sed ut agant quod agendum esse iam sciunt*, 4,28 *tunc autem opus est* (sc. movendo), *quando cum scierint quid agendum sit, non agunt*, 4,29 *id docetur quod agendum est, et ideo docetur ut agatur ... oportet igitur eloquentem ecclesiasticum, quando suadet aliquid quod agendum est, non solum docere ut instruat et delectare ut teneat, verum etiam flectere ut vincat*, 4,54 *submisso etiam dicendi genere plerique mutati, sed ut quod nesciebant, scirent, non autem ut agerent, quod agendum iam noverant, et agere nolebant*, 4,55 *ad aliquid agendum movendus*, was im folgenden ethisch gefüllt wird: *ut bona morum diligentur vel devitentur mala* (vgl. auch 4,54 sowie 4,60, wo erklärt wird, daß manche Menschen ihre eigene schlechte Lebensführung mit der ebensolchen des als Vorbild angesehenen christlichen Redners entschuldigen).

In den rhetorischen Lehrbüchern findet sich diese explizite Betonung des *agere* als Ausfluß des *persuadere* nicht. Wenn nicht nur allgemein (*per*)*movere*, *flectere* o.ä. als Ziel der *persuasio* des höchsten Stils genannt wird, wird sonst der lebensweltliche Bezug erwähnt, daß z.B. beim Genus iudiciale erreicht werden soll, daß das Publikum der Meinung des Anwalts o.ä. zustimmen soll⁸⁸. Wohl (indirekt) von Augustin beeinflusst ist daher Isid. orig. 2,17,3 *in temperatis vero causis, ubi nihil agitur, ut agat, sed tantummodo ut delectetur auditor, ... moderate dicendum est*.

Die bei Augustin so scharf herausgetriebene Diskrepanz zwischen Wissen um das rechte Tun und der dennoch nicht erfolgenden entsprechenden Handlungsumsetzung geht auf Aristoteles zurück⁸⁹: Aug. DC 4,28 *possunt enim homines et agere et non agere quod sciunt*. Auch hier ist, ähnlich wie bei der Zeichenlehre, der peripatetische Einfluß spürbar, der im Falle der Rhetorik mit Konsequenzen zuende gedacht wird, welche die ursprüngliche Tradition übersteigen.

⁸⁷ Dafür gibt Augustin in DC 4,53 ein Beispiel aus seiner eigenen erfolgreichen praktischen Tätigkeit als Redner. In der zu DC 4 etwa zeitgleich entstandenen epist. 2* Divjak wird dies ebenfalls deutlich. Hier soll das mit dem *agere* identische *flectere* konkret die Taufe eines zu Bekehrenden bewirken, s. Ch. Schäublin, Zwei Bemerkungen über Literatur in den neuen Augustin-Briefen, MH 41, 1984, 54-61, hier 56.

⁸⁸ S. dazu Lausberg § 256ff. Hagendahl 564 hebt dieses augustinische Spezifikum nicht hervor.

⁸⁹ S. Hellwig 48ff. Der Idealist Platon konstatiert in seinen frühen Dialogen wiederholt, daß das rechte Wissen immer auch das rechte Tun bedeutet, erst in späteren Dialogen kennt er den Konflikt zwischen Erkennen und Handeln; vgl. hierzu T. Penner, Socrates and the early dialogues, in: R. Kraut (Hg.), The Cambridge companion to Plato, Cambridge 1992, 121-169, hier 128f.

8.3.3.3. Die Finalisierung der drei Genera dicendi in DC 4 und die delectatio

Wie bereits Hagendahl⁹⁰ richtig gesehen hat, ist der überwiegende Teil von DC 4 gedanklich und strukturell von den drei Genera dicendi bestimmt, die Augustin in Verknüpfung von Cic. orat. 69 (*genera* und *officia dicendi*) und 101⁹¹ (die in der passenden Stilhöhe behandelten Stoffe: *parva-tenue* / *modica-medium* / *magna-grande*) im überwiegenden Teil von DC abhandelt, obgleich Augustin erst in 4,27 auf Cicero anspielt. Auch die Lehre von den drei Stilen geht wohl auf Theophrast und dann hellenistische Lehrbücher zurück⁹². Dreierlei ist an der Behandlung der drei Genera dicendi durch Augustin in DC 4 auffallend und so in der Tradition vor ihm nicht üblich: 1.) Der große Raum und daher das große Gewicht, welche er diesem Aspekt der Elocutio zugesteht, 2.) Die Finalisierung der drei Genera dicendi, 3.) Die Trennung der Qualität des Inhalts von den Stilhöhen, die nicht nur wie in der Antike miteinander mischbar sind, sondern deren jeweilige Effekte (*officia dicendi*) auf jedes Genus dicendi zutreffen.

Cicero bezeichnet als die drei *officia oratoris* (zu trennen von den fünf *officia oratoris inventio, dispositio, elocutio, memoria, actio*) in Verbindung mit den drei Stilarten in orat. 69 folgende: *genus tenue-probare, genus medium-delectare, genus grande-flectere*⁹³. Bereits in DC 4,3 bei der Erörterung des möglichen Mißbrauchs der eloquentia spielt diese Dreiteilung eine Rolle. Jemand, der die Regeln der Rhetorik nicht kennt, läuft Gefahr, keine Wirkung beim Zuhörer zu erzielen, konkret *ut audire taedeat* (was eine Fehlform des *delectare* bedeutet), *intellegere non pateat* (was eine Fehlform des *probare* bedeutet), *credere postremo non libeat* (was eine Fehlform des *flectere* bedeutet). Hier wird bereits deutlich, daß Augustin in den drei Wirkungsweisen der Genera dicendi, also den drei *officia dicendi*, die Essenz der rhetorischen

90 S. Hagendahl 562-565 und jüngst ausführlicher K.-H. Uthemann, Bemerkungen zu Augustins Auffassung der Predigt. Signal einer kulturellen Wende, Augustinianum 36, 1996, 147-181.

91 Die sich bei Cicero noch nicht findet, s. Quadlbauer, Theorie 8; Ders., Zur Nachwirkung und Wandlung des ciceronianischen Rednerideals, in: Ars rhetorica antica e nuova, Genf 1983, 77-116, hier 79-81 und Hagendahl 562, die aber die Konsequenzen der augustianischen Änderung nicht reflektieren. Zum einen weicht Augustin damit von vorneherein einem Schematismus aus, der bestimmte Inhalte automatisch mit einer dazugehörigen Sprechweise verbindet, zum anderen bedeutet das Sprechen von einer *res vilissima* nicht notwendig, daß man damit *vilissimum aliquid dicere*, s. DC 4,37 und Quadlbauer, Theorie 12f., der darin eine Polemik Augustins gegen eine entsprechende Haltung vermutet, wie sie z.B. Servius stark vertrat.

92 S. Sullivan S. 122, die als ältesten Beleg für die Erwähnung der drei Stile Rhet. Her. 4,8,11 zitiert. Vgl. auch Fuhrmann, Rhetorik 143-145 und Quadlbauer, Plinius passim. Ein Forschungsüberblick findet sich auch bei H. Caplan in seiner Übersetzung von Rhet. Her., Cambridge, Mass./London 1989, 252 Anm. c.

93 In de orat. verwendete Cicero noch die inhaltlich engeren Begriffe *docere* (statt *probare*) und *movere* (statt *flectere*). In Cic. orat. bahnt sich somit eine Lockerung der Verbindung Inhalt - entsprechende *officia* an, die in Aug. DC 4,35 vollzogen wird. Vgl. zu Cicero Wisse 219. Bei Augustin variiert die Terminologie, was aber keine unterschiedliche Bedeutung impliziert.

Zielsetzung umschlossen sieht; *credere postremo* bedeutet über die rein reichende Aufzählung hinaus ('ferner'), daß dies das oberste und letzte Ziel der rednerischen Tätigkeit darstellt. Dies wird positiv in DC 4,6 formuliert als Aufgabe des christlichen Redners, der übergeordnet bona docere et mala dedocere als Aufgabe hat und dabei das Verfahren des *conciliare* (= *delectare*), *erigere* (= *flectere*) und *intimare* (= *probare*) anwenden soll⁹⁴. Auch hier ist neben der umfassenden thematischen Festlegung der Aufgaben des christlichen Redners wieder deutlich, daß formal-strategisch seine Tätigkeit in der Erfüllung der drei officia dicendi besteht⁹⁵.

In 4,26 bahnt sich die spezifisch augustinische Verflechtung der drei Stilarten⁹⁶ und ihrer Wirkungsweisen an. Sie hat zwei Ursachen: 1.) Die Beschaffenheit der Zuhörer⁹⁷. Wenn diese nicht von selbst *studiosissimi* sind, ist ihnen die nüchterne Wissensvermittlung (*probare*) ohne die 'Würze' (*condire*) des *delectare* nicht schmackhaft genug (4,26), oder es muß, wenn sie *duri* sind, zum *probare* und *delectare* als letztes Mittel das *flectere* hinzukommen, um Erfolg zu haben (4,29). Hier läßt sich bereits im Gegensatz zu einer gleichwertig-alternativen Auswählbarkeit der Stile deren gestufte, sich steigernde Anordnung erkennen.

2.) Die Beschaffenheit der Stilarten und ihrer Wirkungsweisen selbst: Diese sind nicht gleichwertig auf einer Ebene angeordnet, sondern das *probare* beschäftigt sich mit den Inhalten (*res quas dicimus*), *delectare* und *flectere* dagegen mit der Art und Weise der Präsentation (*in modo quo dicimus*, 4,27). Im folgenden wird deutlich, daß auf das *probare* daher nie verzichtet werden kann, es durch Zugabe von *delectare* und/oder *flectere* nicht substituiert, sondern nur modifiziert wird.

Dabei ist ein Unterschied zur antiken Theorie auffallend: Das *flectere* wirkt über die Erregung des Pathos der Zuhörer, also die Affektenlehre, bei Aristoteles, Cicero⁹⁸ und Augustin (DC 4,27). Das *delectare* bzw. *conciliare* wirkt traditionell über die glaubwürdige Darstellung des Ethos des Redners (oder der Partei, die er vertritt)⁹⁹, nicht aber bei Augustin, der zum tradi-

⁹⁴ Dies sieht auch Sullivan ad loc.; s. auch Prestel 155f. 271.

⁹⁵ Dies wird auch deutlich in 4,26.32.34. Es überrascht nicht, daß die Bibel als vollendetes rhetorisches Modell ebenfalls alle drei Stilhöhen und damit Wirkungsweisen der Rhetorik umfaßt, s. DC 4,44. Dies wird von der "paganen Bibel" Vergil ebenfalls postuliert, s. Macr. Sat. 5,1,5; ähnlich äußern sich auch Donat und Servius, s. Quadlbauer, Theorie 10-14.

⁹⁶ Die sich bei Cicero anbahnt, s. Wisse 212-220 und Sullivan S. 107. Charakteristisch für Augustin ist, daß er hier Cicero in den bei diesem nur vorbereiteten Konsequenzen zuendenkt.

⁹⁷ Bereits Aristoteles legte auf diesen Aspekt besonderen Wert, vgl. Hellwig 234ff. und Fuhrmann, Rhetorik 120-122. S. auch M. Avilés Bartina, *Prontuario agustiniano de ideas retóricas*, Augustinus 22, 1977, 101-149, hier 109.

⁹⁸ S. zu einem Vergleich von Aristoteles und Cicero Leeman 3, 123-133; zu Aristoteles s. Hellwig 251ff.

⁹⁹ Die argumentative Dreieckigkeit Ethos - Pathos - Logos findet sich ab Aristoteles, s. J.T. Kirby, *The "Great Triangle" in early Greek rhetoric and poetics*, *Rhetorica* 8, 1990, 213-

tionellen *delectare* hauptsächlich Wortschmuck und Prosarhythmus¹⁰⁰, also die äußere Form der Präsentation, rechnet¹⁰¹. Den Ethos-Aspekt läßt er hier unerwähnt, er bricht ihn aus der Systematik heraus, um ihm eine systematisch-inhaltlich wesentlich grundlegendere Bedeutung zu geben, da das Ethos des Redners sogar das System sprengen bzw. ersetzen kann. Augustin erlaubt also keine Unterordnung des Ethos in Form eines rhetorischen Kunstmittels, was gleichzeitig bedeutet, daß dieses bei Augustin nicht geheuchelt werden darf, sondern aufrichtig sein muß.

Gerade mit der Mischbarkeit der drei Stile beschäftigt sich Augustin in 4,50ff. noch einmal sehr ausführlich. Die Kombination der drei Stilhöhen (*variatio*) innerhalb einer Rede zur Vermeidung des *taedium* ist traditionell und läßt sich mindestens bis Rhet.Her. 4,16 zurückverfolgen.¹⁰² Diese "rein rhetorische" Begründung genügt Augustin nicht. Die Funktionalisierung der drei *officia dicendi* unter das Ziel des *persuadere* aus DC 4,50 findet sich auch bei Cicero (de orat. 2,115 *ita omnis ratio dicendi tribus ad persuadendum rebus*¹⁰³), ebenso aus DC 4,35f. die Vermischung der verschiedenen Stile zur Steigerung des Effekts, vgl. Cic. orat. 69. Die Mischbarkeit der drei Stile kennen auch Rhet.Her. 4,11-16; Quint. inst. 12,10,58-80; das Cicero-Zitat bei Iul.Vict. rhet. p. 438,8-439,19, besonders 439,3-19, und auch Aug. ord. 2,4,13, der dort auf die klassische Theorie der *variatio* anspielt, um das Vorkommen von Kontrasten und Gegensätzen als vereinbar mit dem Ordo-Gedanken zu verdeutlichen: *summissa quaedam impolitaque simillima ipsos saltus ac venustos locos sese interponens inlustrat oratio. quae si sola sit, proicis ut vilem; si autem desit, illa pulchra non prominent, non in suis quasi regionibus possessionibusque dominantur sibi que ipsa propria luce obstant totumque confundunt*¹⁰⁴.

228 und auch bei Cicero, s. A.C. Braet, Variationen zur Statuslehre von Hermagoras bis Cicero, Rhetorica 7, 1989, 239-259, hier 258f. Diese wird bei Mart.Cap. rhet. 21 p. 473 Halm mit den drei *officia dicendi* verknüpft: *fides autem tribus fit modis: conciliando, docendo, permovendo; illa prior ethica, sequens apodictica, tertia pathetica nominatur*. Die verschiedenen Systematiken wurden im Laufe der Tradition kontaminiert und waren nicht alle deckungsgleich, wozu Wisse 212-220. Auch Augustin ist hier Eklektiker: Neben der Zuordnung der *officia dicendi* zu den *genera dicendi* verbindet er *probare* auch mit dem λόγος (4,26) und *flectere* mit dem πάθος (4,27 Aufzählung von Affekten).

¹⁰⁰ Vgl. dazu die Analysen bei Tarulli p. XLVIII-LIII.

¹⁰¹ Vgl. 4,40.41.50.55, Auch Quadlbauer, Theorie 9 betont, daß die augustinische 'Verbannung' des *ornate* in den mittleren Stil in dieser Gewichtung unciceronisch ist, ohne allerdings die weitergehenden strukturellen und inhaltlichen Konsequenzen der augustinischen Änderung zu sehen.

¹⁰² Weitere Belege bei Sullivan S. 162.

¹⁰³ Die aristotelische Dreiteilung findet sich in Rom zum ersten Mal hier bei Cicero, s. Leeman 3,56.

¹⁰⁴ Vgl. dazu auch Kopperschmidt 279. Die Stildiskussion in (Ps.)Demetrios, *De elocutione* hat keine auffallende Ähnlichkeit mit Augustins Systematik, s. 2 § 36f. und W. Rhys Roberts, Demetrius on Style, Cambridge 1902 (Ndr. Hildesheim 1969), 20-27, obgleich in 2 § 120ff. dieser Autor ebenfalls einen differenzierten Umgang bei der Koordinierung von Stilhöhe und Wichtigkeit des Stoffes fordert.

Dagegen löst Augustin, wieder unantik, in DC 4,56-58 die eindeutige Verbindung zwischen je einem *genus* und einem *officium dicendi* auf: 4,56 *non sic accipienda sunt tamquam singula illis tribus dicendi generibus ita tribuantur ut ad submissum intellegenter (= probare), ad temperatum libenter (= delectare), ad grande pertineat oboedienter (= flectere) audiri*. Dagegen betont er, daß man für jede der drei Stilhöhen alle drei Wirkungsweisen bedenken müsse, was er für das *tenue* in 4,56, das *medium* in 4,57 und das *grande* in 4,58 näher erläutert. Dies wird dadurch erleichtert, daß Augustin in DC 4,35 (im Gegensatz zu Cicero, orat. 70-73.101) die Stile ganz von der Art des Inhalts löst¹⁰⁵: Die Thematik des christlichen Redners ist immer *magnum*, weswegen die drei verschiedenen Stilhöhen aber nicht nivelliert werden, sondern für eine spezifische Wirkungsweise eingesetzt werden sollen. Dabei verzichtet Augustin aber, im Gegensatz zum Rhet.Her. 4,11-16 (besonders 4,15 *constructio verborum*; 4,16 *exornationes*) darauf, stattdessen als Stilkriterien Elemente der Elocutio einzusetzen. Auch führt es nicht zu einer Auflösung des Drei-Stile-Schemas wie bei Quintilian, der inst. 12,10,66-68 anhand des Bildes von der Kithara mit den fünf Saiten, die mit diesen jedoch viel mehr als nur fünf Töne erzeugen kann, erklärt, daß es viele abgeschattierte 'Zwischenstile' gibt.

Dadurch, daß Augustin jedem Stil die drei Wirkungsweisen zuordnet, kommt es zu einer Durchmischung von deren Funktionalität, die letztlich zu einer Vernichtung bzw. neuen Auffüllung der (in der Spätantike am meisten praktizierten) Delectatio-Intention der Rhetorik führt. Dies hat zum einen die unantike Finalisierung der drei Stile und ihrer Wirkungsweisen zur Folge, wie sie besonders in 4,56 deutlich wird: Das letzte Ziel des Redners muß es immer sein, *ut oboedienter audiat* (= *flectere*), worauf alle Stile ausgerichtet sein müssen; ähnlich soll in 4,57 auch die *delectatio* zur *oboedientia* führen.¹⁰⁶ Zum anderen läßt sich in DC 4 auch beobachten: Während Augustin in 4,7.25 die Fehlform der rhetorischen *delectatio* als Selbstzweck kritisiert¹⁰⁷, die insbesondere mit dem mittleren Stil verbunden ist (4,55)¹⁰⁸, kann eine ausgeweitet verstandene *delectatio* übergreifend die beiden anderen Stilwirkungsweisen umfassen: 4,8 *probando enim delectat quominus potest*

¹⁰⁵ Auch bei Cicero läßt sich eine interessante gedanklich-systematische Verschiebung beobachten: In de orat. 2,114-216 entfaltet er die drei *officia dicendi probare, conciliare* und *movere* innerhalb der Inventio und hebt damit fast ausschließlich auf den Inhalt ab. Deren Verbindung mit den drei Stilarten kommt erst im *Orator* vor, s. Leeman 3, 119f. Im *Orator* legt er dann, bei der Entfaltung der drei Stilebenen in 75-99, viel mehr Akzent auf den *Ornatus* (Stilfiguren, Wortwahl etc.), also die Elocutio.

¹⁰⁶ Bei Cicero wird immer wieder betont, daß im *genus grande* die eigentliche Macht der Beredsamkeit liegt. Besonders in de orat. preist er diesen Stil, für dessen hervorragenden Vertreter er sich hält, s. Leeman, *Orationis Ratio* 166; Kennedy, *Art of rhetoric* 223ff. und W. Kroll, *M.T. Ciceronis Orator*, Berlin 1913, 72 (zu Cic. orat. 69).

¹⁰⁷ In 4,31 gibt er aus Cyprian ein Beispiel für die stilistische Fehlform der *delectatio* als Selbstzweck. Dagegen wird in 4,13 *delectatio* positiv für eine stilistisch schöne Bibelstelle gebraucht.

¹⁰⁸ Vgl. Lausberg § 1079, 2a-b. und Quadlbauer, Plinius 86.

*delectare dicendo*¹⁰⁹ und 4,13 *quo etiam indocti delectantur moventurque*, wobei *delectare* hier nicht als eigene Stilwirkungsweise gesehen, sondern durch *movere* erklärt wird¹¹⁰.

Auch bei Augustin wird somit deutlich, daß *delectatio* ein wichtiger Bestandteil der *eloquentia* ist (4,15). Durch die Relativierung der *delectatio*, die Finalisierung und Durchmischung der Stile und die Hervorkehrung der Ethik erreicht Augustin eine neue ethisch-inhaltliche Auffüllung der zu seiner Zeit überwiegend formalistisch gehandhabten *delectatio*-Rhetorik. In für Augustin charakteristischer Weise steht dieser Neubestimmung der *eloquentia* ihr theoretisch zugestandener Ersatz durch die "Eloquenz guten Vorlebens" gegenüber.

8.4. Die Einordnung der *eloquentia* bei Kirchenschriftstellern vor und neben Augustin

Vor und noch zur Zeit Augustins ist die pagane *eloquentia* von Kirchenschriftstellern überwiegend negativ beurteilt worden¹¹¹. Zum einen war der Grund hierfür die als unrhetorisch empfundene Beschaffenheit der Bibel, zum anderen aber die auch von paganer Seite teilweise gesehene Gefahr bzw. tatsächliche Praxis des Mißbrauchs der Rhetorik für fragwürdige bzw. abzulehnende Zwecke, die mit der christlichen Botschaft nicht vereinbar waren. Minucius Felix und Lactantius bleiben in ihrem teils positiven, teils negativen Urteil über die Rhetorik widersprüchlich, da auch ihrer Ansicht nach die *eloquentia* nur schwer mit dem Glauben vereinbar war¹¹². Grundsätzlich ist für die meisten Kirchenschriftsteller bis hin zu Hieronymus ein Widerspruch zwischen Theorie und Praxis zu konstatieren, da sie, negativen theoretischen Äußerun-

109 Man beachte den kunstvollen, 'delektativen' Bau des Satzes: Die beiden authentischen Gerundien rahmen betont den Satz, in einem zweiten, kleineren Symmetrierahmen stehen die beiden Bedeutungen von *delectare*, während im Kern die individuellen Fähigkeiten des Einzelnen (*qui minus potest*) die Achse für die jeweilige Anwendung darstellen. Vgl. auch 4,26 *ipsa delectabiliter veritate pascuntur* (= intellektuelle Freude am einfachen *probare*, ähnlich 4,56), was aber wieder auf alle drei Stilwirkungsweisen ausgedehnt wird in 4,61 *ut veritas pateat, veritas placeat, veritas moveat*.

110 Dies wird systematisch auch dadurch deutlich, daß das dreifache Stilsystem manchmal auf die eigentlichen zwei Wirkungsweisen *docere* und *flectere* reduziert werden kann, DC 4,6 und 25, s. Sullivan ad loc.

111 S. bereits Norden, Kunstprosa 512ff. und einen Überblick über die Position des lateinischen Westens bei D. Kartschoke, Bibeldichtung, München 1975, 23-29.

112 S. J.J. Murphy, Rhetoric in the Middle Ages. A history of rhetorical theory from S. Augustine to the Renaissance, Berkeley 1974, 51-54 und P. van der Nat, Zu den Voraussetzungen der christlichen lateinischen Literatur: Die Zeugnisse von Minucius Felix und Laktanz, in: A. Cameron u.a. (Hgg.), Christianisme et formes littéraires, Genf 1977, 191-225, hier 211f. Dagegen spricht Tertullian in adv.Val. 5 ganz unbefangen von der *dignitas christianae eloquentiae*.

gen zum Trotz, ihre pagane rhetorische Bildung in ihren Werken weder verleugnen konnten noch mochten¹¹³.

Die einzigen Ausnahmen vor Augustin bilden Lactanz, Paulinus von Nola und Hilarius von Poitiers, der in trin. 1,7 feststellt, daß für Gott als den Schöpfer und Herrn der Schönheit dieser Welt gerade und nur das Schönste bestimmt sein muß, weswegen auch nur die schönste Sprache in seinem Dienste gebraucht werden darf.¹¹⁴ Augustin jedoch unternimmt es als erster, eine Theorie des christlichen Stils und der christlichen Rhetorik zu erstellen. Dabei greift er auf ansatzweise bei Vorgängern Vorhandenes zurück: So nimmt bereits Lactanz, inst. 5,1,23-25 eine Stilanalyse von Tertullian und Cyprian vor.¹¹⁵ Ambrosius hat als erster die Bibel selbst einer teilweisen Stilanalyse unterzogen. Erst Augustin verbindet beides miteinander. Dabei ist revolutionär, daß er als Stilexempla die Kirchenschriftsteller Cyprian¹¹⁶ und Ambrosius mit der Bibel gleichwertig in eine Reihe stellen kann. Dies bedeutet gemessen an der Tradition eine Aufwertung der Bibel, da sie nun als 'rhetorikfähig' eingeführt wird, gleichzeitig aber in gewisser Weise ihre Degradierung, da sie als Stilmuster neben anderen, menschlichen Exempla stehen kann. Dies verwundert nicht, da Augustin die Bibel zwar als gottinspiert, aber von Menschen geschrieben betrachtet und sie ferner durch ihre Bestimmung als *signum* einer unberührbaren Sacrosanctitas entkleidet (s. oben Kapitel IV 6); zudem ist die Konsequenz aber auch, daß - zumindest stilistisch gesehen - die Kirchenschriftsteller in der Lage sind, die Bibel fortzuschreiben. Ihre Exponate treten, wenngleich nicht notwendigerweise göttlich inspiriert, neben die Bibel, die sie erklären, paraphrasieren etc. und damit das Wort Gottes durch dessen Weiterverkündigung inhaltlich und formal multiplizieren bzw. als "Fortsetzung der Bibel" die Heilsgeschichte fort-schreiben.

Bei Augustin besteht ferner, im Gegensatz zu vielen anderen Kirchenschriftstellern, kein Widerspruch zwischen Theorie und Praxis, da er fakultativ den Einsatz der Rhetorik unter bestimmten Rahmenbedingungen erlaubt. Seine

113 Vgl. H. Hagendahl, Von Tertullian zu Cassiodor: Die profane literarische Tradition in dem lateinischen christlichen Schrifttum, Göteborg 1983, 54f. und Mohrmann 357f.

114 Vgl. Norden 533f. und auch J. Fontaine, L'apport d'Hilaire à une théorie chrétienne de l'esthétique du style: remarques sur "in psalm. XIII", in: Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers ... à l'occasion du XVI^e centenaire de la mort de saint Hilaire, Paris 1969, 287-305.

115 Tertullian wird ib. als *in eloquendo parum facilis et minus comptus et multum obscurus* beurteilt, bei Cyprian dagegen sei es schwer zu entscheiden, *utrumne ornatior in eloquendo an felicior in explicando an potentior in persuadendo fuerit*. Dies entspricht in etwa den drei *officia dicendi*, deren Beherrschung Cyprian zugestanden wird. Dadurch hat er nach dem Urteil des Lactanz das von Cicero im Orator entworfene Rednerideal erfüllt.

116 Cyprian war am Ende des 4. Jh. sehr bekannt, Ambrosius greift einmal auf dieselbe Stelle bei Cyprian zurück, die Augustin hier als Stilbeispiel zitiert, s. Y.M. Duval, Sur une page de S. Cyprien chez S. Ambroise. Hexameron 6,8,47 et De habitu virginum 15-17, REAug 16, 1970, 25-34, besonders 32f.

eigene Stilvielfalt¹¹⁷ stimmt mit den ausführlichen Diskussionen über Kombination und Verflechtung der drei *genera* und *officia dicendi* in DC 4 überein, weswegen er in DC 4,53 auch sich selbst als Beispiel anführen kann.

Darüberhinaus leistet Augustin damit aber auch eine theoretische Analyse und Reflexion des spätantiken Stils insgesamt, wie er zu seiner Zeit bei Paganen und Christen in unterschiedlicher Ausprägung praktiziert wurde und der gerne als 'Mischform' bezeichnet wird.¹¹⁸ Er fordert dabei aber, dies nicht in einem Formalismus als Selbstzweck erstarren zu lassen. Des weiteren fordert er die Unterordnung der *claritas* unter die *latinitas*, womit er, gegen analogistische Tendenzen, die lateinische Sprache frei für die präzise Formulierung neuer Inhalte und Anliegen macht. Allein dadurch aber ermöglichte er (trotz der theoretisch möglichen Ersetzung der Rhetorik durch die Ethik) ein lebendiges Weiterleben der paganen Rhetorik innerhalb der christlichen Homiletik und Schriftstellerei allgemein, wie sie sich in das Mittelalter hinein fortsetzt.

8.5. Zusammenfassung

Die vorgenommene Untersuchung hat ergeben, daß man DC 4 nicht eigentlich als "christliche Rhetorik" bezeichnen kann, da die Abhandlung Augustins hierfür nicht vollständig genug ist. Angemessener ist es, das Buch 4 als "Hinweise für den christlich korrekten Umgang mit der fakultativ erlaubten Rhetorik"¹¹⁹ aufzufassen, wobei es sich in vielen Details besonders an Cicero anschließt.¹²⁰

Augustin integriert auch die Bibel selbst in seine rhetorischen Reflexionen. Dabei legt er ihren Doppelcharakter fest: Einerseits bedeutet die teilweise *obscuritas* der Bibel ästhetischen wie auch intellektuellen Reiz, da er eine Deutungsanstrengung provoziert. Dieses biblische Charakteristikum darf von christlichen Rednern jedoch nicht nachgeahmt werden. Dagegen fungiert die Bibel andererseits auch als Stilmuster für alle drei Stilebenen. Dieser formale Aspekt hat nachzuahmenden Modellcharakter, was bis zur Übernahme von Versatzstücken aus der Bibel zur Bildung von biblischen Prosacentonen führen kann. Diese positive Wertschätzung der formal-ästhetischen Seite der Bibel ist neu bei Augustin und wird von ihm deshalb recht ausführlich abge-

¹¹⁷ S. Ch. Mohrmann, Augustin prédicateur, in: Dies., Études sur le Latin des Chrétiens 1, Rom 1961, 391-402, hier 395ff. und dies., S. Augustin écrivain, in: Dies., Études sur le Latin des Chrétiens 2, Rom 1961, 247-275 passim.

¹¹⁸ S. J. Fontaine, Aspects et problèmes de la prose d'art latine au IIIe siècle. La genèse des styles latins chrétiens, Turin 1968. Dies gilt in besonderem Maße auch für den Stil Augustins selbst, s. vorige Anm.

¹¹⁹ In diese Richtung geht auch J.J. Murphy, The metarhetorics of Plato, Augustine and McLuhan. A pointing essay, Ph&Rh 4, 1971, 201-214.

¹²⁰ Eine Zusammenstellung der Unterschiede zwischen Cicero und Augustin findet sich bei J.B. Eskridge, The influence of Cicero upon Augustine in the development of his rhetorical theory for the training of the ecclesiastical orator, Menasha (Wisconsin) 1912, 50f.

handelt. Neben der Bibel präsentiert Augustin Cyprian und Ambrosius als Stilmuster, was das neue Selbstbewußtsein des nun auch kulturelle Etablierung fordernden Christentums neben der antiken Tradition ausdrückt.

Aus dem paganen Rhetoriksystem konzentriert sich Augustin überwiegend auf die drei *genera* und *officia dicendi*, im Anschluß an Cicero, *Orator*. Ihm kommt es in erster Linie auf eine Wirkungsanalyse der drei Stilebenen an, die ob dieser Funktion auch für den christlichen Redner einsetzbar sind. Oberstes Ziel christlicher Rede ist nach Augustin die *persuasio*, die in einer Lebensänderung und in konkreten Handlungen ihren Ausdruck finden soll. Die damit bekundete christliche Abkehr von der in der Spätantike hauptsächlich unter formalen Gesichtspunkten praktizierten Rhetorik führt zu einer Wiederaufwertung des inhaltlichen Anliegens der *eloquentia*, die jetzt aber nicht mehr politische, sondern kerygmatische Wirkungsräume hat.

V. ZUSAMMENFASSUNG

Die vorgenommene Untersuchung beschäftigte sich mit den beiden ältesten uns erhaltenen Hermeneutiken. Unter Verbindung von historischem und systematischem Frageansatz sollte gezeigt werden, wie Tyconius und Augustin für ihre Hermeneutiken strukturelle und inhaltliche Elemente aus der Tradition aufgreifen und wie sie diese für die angestrebte Auslegungstheorie modifizieren und ausweiten. Dabei ist für beide Hermeneutiken charakteristisch, daß sie keinem traditionellen System folgen, wie etwa der Hermagoreischen Statuslehre oder den Auslegungsschritten der *Ars grammatica*. Hingegen ist die Mischung verschiedener, ursprünglich heterogener Bereiche wesenskonstitutiv. Bei Tyconius werden theologische (reg. 1: *De domino et corpore eius*; reg. 2: *De domini corpore bipertito*; reg. 3: *De promissis et lege*; reg. 7: *De diabolo et eius corpore*) und rhetorische (reg. 4: *De specie et genere*; reg. 5: *De temporibus*; reg. 6: *De recapitulatione*) Gesichtspunkte kombiniert. Die theologischen *Regulae* bilden hierbei den hermeneutischen Normenhorizont und garantieren damit die Vermeidung von auslegerischer Willkür oder Beliebigkeit. Die rhetorischen *Regulae* beschreiben den formal-strukturellen Mechanismus, welchem nach Tyconius zu folgen ist, um seinem Verständnis des spezifischen Textes 'Bibel' gerecht zu werden: Die Bibel als Buch, das die Geschichte vom Anfang der Welt (Genesis) bis zu ihrem Ende (Apokalypse) beschreibt, ist in diesem Unterfangen als *Pars pro toto* zu begreifen, d.h. sie kann und will nicht jede Einzelheit der menschlichen Geschichte beschreiben, weder was die Vergangenheit, noch die Gegenwart oder die Zukunft betrifft. Sondern sie stellt eine kondensierte Reduktion dieser Gesamtgeschichte Gottes mit der Menschheit dar, eine Reduktion, die nach Tyconius notwendig und gleichsam organisch mit dem übergeordneten Ganzen der Heilsgeschichte verbunden ist, die in ihrer Gesamtheit für den Einzelnen nicht darstellbar oder geistig umfaßbar wäre. Dies läßt sich struktural auf den Generalnenner der rhetorischen Figur der *Synekdoche* bringen. Diese Figur bildet, wie sich gezeigt hat, nicht nur für die rhetorischen, sondern auch für die theologischen *Regulae* das strukturelle Grundmuster. Die sieben *Regulae* lassen sich so als strukturelle und inhaltliche Einheit begreifen. Einschneidende Modifikation gegenüber dem 'statischen' System der rhetorischen Antike ist die historisch-typologische 'Aufladung' dieser Kriterien gemäß den christlichen heilsgeschichtlichen Vorstellungen.

Der einzelne Leser ist gehalten, im Rahmen dieser Vorgaben selbständig die biblischen Aussagen auf die Beschaffenheit ihrer partiellen Sprechweise

hin zu untersuchen und entsprechend zu ergänzen. Dabei gewährleistet die Synekdoche als Ergänzungsfigur im Gegensatz zur Substitutionsfigur Metapher die Wahrung des Literalsinnes der Bibel und ermöglicht gleichzeitig die Aktualisierung der im Text gemachten 'historischen' Aussagen auf die persönlich-individuelle Geschichte des Lesers. Innerhalb des hermeneutischen Rahmens gesteht Tyconius der menschlichen Vernunft (*ratio*) einen großen Entscheidungsspielraum zu, der auch die Integration traditioneller Auslegungsverfahren zuläßt, was er selbst in seinem Apokalypse-Kommentar praktiziert. Der von Tyconius postulierte, wenngleich nicht eigens explizierte Zusammenhang zwischen der Bibel als Wort Gottes zu den Menschen, der umfassenden Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen und der menschlichen Vernunft als fähiger Größe, diese Zusammenhänge (wenigstens teilweise) zu erfassen, entspricht seiner 'synekdochischen Hermeneutik': Bibel als Synekdoche bedeutet die Möglichkeit der *kontigenten*, nicht der *kontingenten* Auslegung durch den Einzelnen.

Der hermeneutische Ansatz bei Augustin ist noch komplexer als derjenige von Tyconius. Dies ist auch sein ausdrücklicher Anspruch, da er am Ende von DC 3 den *Liber Regularum* des Tyconius paraphrasierend integriert, wobei er dessen Nützlichkeit und gleichzeitig dessen Unvollständigkeit explizit konstatiert. Durch die integrierende Paraphrase zeigt er zusätzlich implizit den Anspruch von DC auf größere theoretische Valenz an. Auch die augustiniische Hermeneutik besteht aus mehreren, ursprünglich heterogenen Ingredienzien: die Caritas-Ethik und die trinitarisch-ekklesiologische Dogmatik in Buch 1, die Signa-Lehre in Buch 2 und 3, die neben textphilologischen Aspekten die paganen Artes Liberales und den LR des Tyconius umfaßt, sowie schließlich in Buch 4 die Bemerkungen zur Art der Weiterverkündung christlicher Inhalte.

Der hermeneutische Normenhorizont wird bei Augustin explizit in Buch 1 bestimmt, zum einen durch die Fixierung des orthodoxen dogmatischen Glaubensgerüsts, ferner im Anschluß an Mt 22,37-40 durch die Festlegung der *caritas dei et proximi* als Auslegungsergebnis *und* schließlich (darin über Tyconius hinausgehend) durch die ethische Finalisierung von auslegendem Handeln. Christliches Handeln kann seinen Ausdruck in auslegender Tätigkeit finden, dies darf aber kein Selbstzweck bleiben, sondern muß durch tätiges Umsetzen im eigentlichen Sinn vollendet werden, was im Extremfall auch zur Überflüssigkeit der Hermeneutik und der Exegese führen kann. Dieser Gesichtspunkt wird in Buch 4 nochmals aufgegriffen, wodurch die Ethik als die die Hermeneutik rahmende Größe das eigentliche hermeneutische Fazit bildet. In diesem konsequent zu Ende gedachten christlichen Standpunkt (Betonung der inneren Aufrichtigkeit vor äußerlicher Attitüde; eschatologische Relativierung aller diesseitigen Ereignisse) steht Augustin, in Übereinstimmung mit seiner sonstigen Theologie, unter den Hermeneuten wohl singulär da.

Den 'instrumentellen' Kern der Hermeneutik bilden die Bücher 2 und 3, wobei als hermeneutisches Beschreibungsmodell von Sprache das Zeichen (*signum*) gewählt wird. Hierbei hat sich herausgestellt, daß - soweit aus dem Überlieferten erkenntlich - Augustin nicht blind einem vorgeformten Zeichensystem folgt, sondern selbständig für seine Zwecke Teile aus diesem System herauslöst, um sie für seine hermeneutische Absicht nutzbar zu machen. Dabei lehnt er sich enger an die peripatetische denn an die stoische Zeichentheorie an, wodurch er den Doppelaspekt des Zeichens wahrt: Einerseits ist es eine sinnlich wahrnehmbare Größe, die als solche auch analysiert werden kann, andererseits ist es eine intelligible Größe, die der geistigen Auflösung im einzelnen Menschen bedarf. Gemäß dem Grundsatz *per visibilia ad invisibilia* ist von einer Finalisierung der *sensibilia* hin zu den *intelligibilia* bei Augustin auszugehen, wobei aber keiner der beiden Aspekte vernachlässigbar ist. Dabei ist hervorzuheben, daß das Wesen des Zeichens eben sein Verweischarakter ist. Bibel als Zeichen oder zeichenhaltiger Text muß also (wie bei Tyconius) als in sich unvollständig aufgefaßt werden, er bedarf per se der menschlichen Auflösung bzw. Inbezugsetzung zu anderem. Im Unterschied zu Tyconius beschreibt Augustin diesen Bezug nicht als gleichsam organisch (=kontingent) mit dem Eigentlichen zusammenhängend, sondern trennt stärker zwischen Bibel als Zeichen und dem, was sie notwendigerweise bezeichnet (=res). Auch hier kommt wieder die christliche, eschatologische Sicht zum Tragen: Das Zeichen wird am Ende der Zeiten vergehen, das letztlich Bezeichnete aber nicht.

Der linguistische Aspekt des Zeichens (Wort Gottes eingegossen in menschliche Sprache) wird bei Augustin in DC weniger philosophisch-erkenntnistheoretisch als vielmehr rhetorisch-kommunikativ akzentuiert. Im Mittelpunkt steht die Frage, wie der Mensch zu einem besseren Verständnis der biblischen Botschaft gelangen kann, d.h. wie eine erfolgreiche Kommunikation zwischen Bibel (= Wort Gottes) und Leser möglich ist. Für ihre Lösung greift Augustin auf die rhetorische *obscuritas* zurück, welche die Kriterien (*signa*) *ignota* und *ambigua* umfaßt. Bei deren Analyse folgt er wieder rhetorischen Vorbildern. Bemerkenswert an der augustiniischen Zeichenkonzeption für seine Hermeneutik sind zwei Dinge: Zum einen ihre große Fähigkeit zur Integration disparater Stoffe bzw. wissenschaftlicher Techniken, zum anderen deren dadurch mögliche relativierende Einbindung. Hermeneutische Techniken und für Auslegung dienstbar gemachte Wissensgehalte sind erlaubt, oft nützlich und nicht von vorneherein abzulehnen, haben jedoch eine untergeordnete Funktion, die nach der erlangten Erkenntnis überflüssig werden, theoretisch schon in dieser Welt, ganz gewiß aber am Ende der Zeiten. Dies gilt bei Augustin auch für den Text Bibel selbst, der somit seine etwa in der jüdischen Tradition vorhandene Sacrosanctitas verliert, auch wenn seine prinzipielle Irrtumslosigkeit von Augustin zugestanden wird.

Den auffallendsten Teil seiner Hermeneutik stellt Buch 4 mit der 'christlichen Rhetorik' dar, d.h., es wird innerhalb einer Theorie der Auslegung auch

auf die Frage des Vortrages oder Weiterverkündens des Ausgelegten eingegangen, womit Augustin unter den Hermeneuten wieder singulär dasteht. Im theoretischen System erklärlich wird dies durch die Auffassung Augustins von Auslegung als sprachlichem Handeln, d.h. das Ausgelegte oder Erkannte darf, wie bereits erwähnt, nicht Selbstzweck bleiben, sondern muß sich in irgendeiner Weise in Handlung niederschlagen, die unter anderem auch in der Weiterverkündigung des Ausgelegten am Mitmenschen bestehen kann. Dies entspricht strukturell der auf Theophrast frg. 1 Graeser zurückgehenden Festlegung der Doppelfunktion der Sprache als Mittel zur Erkenntnisgewinnung und als Mittel zur kommunikativen Überzeugung (*persuasio*), was wieder eine rhetorische Akzentuierung bedeutet. Augustin setzt in seiner Auslegungstheorie Auslegung und Sprache in eins, Auslegung ist der christliche Gebrauch von Sprache par excellence, was deshalb auch in zweifacher Weise geschehen muß: Auslegung als Akt der Erkenntnis und als Akt der kommunikativen Überzeugung. Die deutlichste Illustration hierfür gibt Augustin in seinen autobiographischen *Confessiones*, die er in Buch 12 und 13 in eine Genesis-Auslegung münden läßt. Höhepunkt oder Finis eines christlichen Lebens ist also Auslegung, die, da sie publiziert wird, auch anderen mitgeteilt wird. Dabei kommt es Augustin in DC 4 überwiegend auf eine Wirkungsanalyse der drei traditionellen Genera dicendi an, da bei ihm die Persuasivität als eigentliche Aufgabe der Rede im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen wieder im Vordergrund steht.

Insgesamt läßt sich die augustinische Hermeneutik als ein theoretischer Ansatz beschreiben, der danach strebt, einen rein literal-historischen (wie in der Antiochenischen Schule) mit einem rein allegorisch-spirituellen Ansatz (wie in der Alexandrinischen Schule) zu verbinden, hierin formal analog zu dem im Mittelalter wirkungsmächtigen vierfachen Schriftsinn. Obgleich Augustin somit die bereits paulinische Unterscheidung von *littera* und *spiritus* übernimmt, wobei der *spiritus* das eigentlich ausschlaggebende Verstehenskriterium ist, setzt er dies nicht mit einem allegorischen Schriftverständnis gleich. Daher bedeutet seine Hermeneutik auch keine sprachphilosophische Fundierung des vierfachen Schriftsinnes¹. Die unterschiedlichen Auslegungsverfahren sind bei Augustin nicht beliebige Alternativen oder additive Parallelverfahren, sondern sind (in einer Bewegung von wörtlicher zu übertragener Auslegung) sukzessiv als gesteigerte Möglichkeiten für die Lösung schwerverständlicher Textpassagen anzuwenden, ausgerichtet an den individuellen Verständnisfragen des einzelnen Lesers. Die positive Anthropologie, die Augustin in DC auch in seiner Spätphase durchhält, bedeutet eine wichtige Ergänzung zu seiner theozentrisch ausgerichteten Gnadentheologie.

Als universal ist die Hermeneutik Augustins vor allem deshalb zu bezeichnen, da sie den Menschen in seinen intellektuell-theoretischen wie auch

¹ Gegen Freytag, Allegorie, Allegorese 341f., wenngleich dies im Mittelalter teilweise so verstanden wurde.

ethisch-praktischen Fähigkeiten umfaßt. Ferner berücksichtigt sie sowohl einen 'historisch-kritischen' Sinn der Bibel als auch die aktuelle Gegenwart bzw. Zukunft des Bibellesers. Schließlich müssen, da die Bibel die universale Geschichte Gottes mit den Menschen umfaßt, die Methoden zu ihrer Erschließung ebenfalls universal sein, weswegen Augustin die gesamte Wissenschaft seiner Zeit, sofern er sie als nützlich betrachtet, potentiell mit einbezieht. Wahrhaft universal ist diese Hermeneutik aber dadurch, daß sie sich ihrer eigenen Grenzen bewußt ist und dadurch den Blick auf die Eingebundenheit menschlichen Erkennens und Verstehens (aus christlich-theologischer Sicht) in einen den Menschen übersteigenden Horizont nicht verstellt.

VI. BIBLIOGRAPHIE

Titel, welche in der Arbeit nur einmal zitiert werden, sind in der Regel nicht in der Bibliographie aufgeführt, sondern finden sich vollständig zitiert in den Anmerkungen der einschlägigen Kapitel. Lexikonartikel sind nach ihren Autoren alphabetisch eingegliedert. Ausgaben von Kirchenschriftstellern sind, soweit nicht eigens angegeben, nach Frede, Kirchenschriftsteller benutzt. Die zitierten Werke werden (teilweise modifiziert) bei den lateinischen Autoren nach dem Indexband des Thesaurus Linguae Latinae (TLL) abgekürzt, bei griechischen christlichen Autoren folge ich G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, bei paganen H. Liddell/R. Scott/H. Jones, *A Greek-English Lexicon with a supplement*, Oxford 1968. Zeitschriften sind nach der *Année Philologique* abgekürzt.

1. *Editionen, Kommentare, Übersetzungen*

- Alici, L., S. Agostino, *La dottrina cristiana*, introd., trad. e note, Turin 1989
- Anderson, D.L., *The book of Rules of Tyconius. An introduction and translation with commentary*, Diss. Louisville (microfilm) 1973
- Atkinson, Sh., *A commentary on Augustine, De doctrina christiana* 2, 1-44, Diss. (masch.) St. Andrews 1979
- Babcock, W.S., *Tyconius: The Book of Rules*, transl., introd. and notes, Atlanta 1989
- Bailey, C., *Lucreti De rerum natura libri sex*, 3 Bde (TÜKomm.), Oxford 1947 (u.ö.)
- Bruyn, Th. de, *Pelagius's Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans. Translated with introduction and notes*, Oxford 1993
- Burkitt, F.C., *The Book of Rules of Tyconius, Texts and Studies* 3,1, Cambridge 1894
- Combès, G./Farges, J., *Le magistère chrétien*, BA 11, Paris 1949
- Crouzel, H./Simonetti, M. (Hgg.), *Origène. Taité des Principes*, Bd. 1, Paris 1978
- Finaert, G./Congar, Y.M.-J., *Traité anti-donatistes* 1, BA 28, Paris 1963
- Görgemanns, H./Karpp, H., *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*, hrsg., übers., erl. von H.G./H.K., Darmstadt² 1985
- Green, R.P.H., *Augustine, De Doctrina Christiana*, edited with an introduction, translation, and notes, Oxford 1995

- Green, W.M. (ed.), Augustini De doctrina christiana, CSEL 80, Wien 1963
(wonach in dieser Arbeit zitiert wird)
- Harl, M./Dorival, G./Le Boulluec, A. (Hgg.), Origène. Traité des principes, Paris 1976
- Kidd, I.G., Posidonius. The commentary, 2 Bde, Cambridge 1988
- Leeman, A.D. u.a., M. Tullius Cicero. De oratore libri III. Kommentar, bis jetzt 3 Bde, Heidelberg 1981-1989
- Lo Bue, F./Willis, G.G., The Turin fragments of Tyconius' Commentary on Revelation, Cambridge 1963
- Long, A./Sedley, D., The Hellenistic Philosophers ..., Cambridge 1987, 2 Bde
- Martin, J. (ed.), Augustini De doctrina christiana, CCL 32, Turnholt 1962
- Mitterer, S., Des Hl. Kirchenvaters A. Augustinus ausgewählte praktische Schriften homiletischen und katechetischen Inhalts: Vier Bücher über die christliche Lehre, BKV 49, München 1925 (²1932), 1-225
- Pease, A.S., M.T. Ciceronis De natura deorum, 2 Bde, Cambridge/Mass. 1958 (Ndr. Darmstadt 1968)
- Robertson, D.W., Augustine, On Christian doctrine, New York 1958
- Simonetti, M., Sant'Agostino. L'istruzione cristiana, Verona 1994
- Souter, A., Pelagius' expositions of thirteen epistles of St. Paul, Texts and Studies 9,2, Cambridge 1926
- Sullivan, Th., Augustini De doctrina christiana liber quartus, comm., text, introd., transl., Washington 1930
- Tarulli, V., S. Agostino. La dottrina cristiana, introd. gen. di M. Naldini et al., trad. di V.T., Rom 1992

2. Nachschlagewerke, Lexika

- Altaner, B./Stuiber, A., Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg ⁸1978
- Ernout, A./Meillet, A., Dictionnaire étymologique de la langue latine, Paris 1959
- Frede, H.J., Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel, Freiburg ⁴1995
- Herzog, R./Schmidt, P.L. (Hgg.), Handbuch der Lateinischen Literatur 5, München 1989
- Lausberg, H., Handbuch der literarischen Rhetorik, 2 Bde, München ²1972
- Maltby, R., A lexicon of ancient Latin etymologies, Leeds 1991
- Walde, A./Hofmann, J.B., Lateinisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg ³1954

3. Sekundärliteratur

- Adamik, T., Zur Terminologie und Funktion von Augustins Zeichentheorie, Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae 29, 1981, 403-416

- Alfaric, P., *Les écritures manichéennes*, 2 Bde, Paris 1918/1919
- Altheim, F., *Aus Spätantike und Christentum*, Tübingen 1951
- Assmann, A./J., *Schrift*, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 8, 1992, 1417-1429
- Ax, W., *Laut, Stimme und Sprache. Studien zu drei Grundbegriffen der antiken Sprachtheorie*, Göttingen 1986
- Babcock, W.S., *Cupiditas and caritas: the early Augustine on love and human fulfillment*, in: ders. (Hg.), *The ethics of St. Augustine*, Atlanta 1991, 39-66
- Bacht, H., *Das Vermächtnis des Ursprungs 2. Pachomius - Der Mann und sein Werk*, Würzburg 1983
- Bacht, H., *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum 1*, Würzburg 1972
- Baratin, M., *Aperçu de la linguistique stoïcienne*, in: P. Schmitter (Hg.), *Sprachtheorie der abendländischen Antike*, Tübingen 1991, 193-216
- Baratin, M., *Les origines stoïciennes de la théorie augustinienne du signe*, *REL* 59, 1981, 260-268
- Baron, F., *Der erste Druck einer Schrift Augustins*, *HJ* 91, 1971, 108-118
- Barwick, K., *Das rednerische Bildungsideal Ciceros*, Berlin 1963
- Barwick, K., *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*, *ASAW* 49, 3, Berlin 1957
- Basevi, C., *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento. Criterios exegéticos propuestos por S. Agustín en el 'De Doctrina Christiana', en el 'Contra Faustum' y en el 'De consensu Evangelistarum'*, Pamplona 1977
- Becker, C., *Cicero*, *RAC* 3, 1957, 86-127
- Becker, C., *Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung*, München 1954
- Beierwaltes, W., *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a.M. 1985
- Bellissima, G., *S. Agostino grammatico*, *Augustinus Magister* 1, 1954, 35-42
- Beschin, G., *S. Agostino. Il significato dell' amore*, Rom 1983
- Biarne, J., *La bible dans la vie monastique*, in: J. Fontaine/Ch. Pietri (Hgg.), *Le monde latin antique et la Bible*, Paris 1985, 409-427
- Blumenberg, H., *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M. 1986
- Bochet, I., *S. Augustin et le desir de Dieu*, Paris 1982
- Böhlig, A., *Die Bibel bei den Manichäern*, Diss. (masch.) Münster 1947
- Bolelli, T., *Caritas. Storia di una parola*, *RFIC N.S.* 28, 1950, 117-141
- Bourke, V., *Joy in Augustine's ethics*, Villanova 1979
- Bouwman, G., *Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese*, Rom 1958
- Brechtken, J., *Augustinus Doctor caritatis*, Meisenheim am Glan 1975
- Bright, P., *The Book of Rules of Tyconius. Its purpose and inner logic*, Notre Dame (Indiana) 1988 (ausführlicher als die 1987 ibid. erschienene Diss.)

- Brown, P., Augustine of Hippo. A biography, London/Boston 1990 (= seietengleicher Ndr. von 1967)
- Bruckner, A., Faustus von Mileve. Ein Beitrag zur Geschichte des abendländischen Manichäismus, Basel 1901
- Burnaby, J., Amor Dei. A study of the religion of St. Augustine, Norwich²1991
- Canning, R., Augustine on the identity of the neighbour and the meaning of true love for him "as ourselves" (Mt 22.39) and "as Christ has loved us" (Jn 13,34), *Augustiniana* 36, 1986, 161-239
- Canning, R., The unity of love for god and neighbour, *Augustiniana* 37, 1987, 38-121
- Canning, R., The Augustinian uti/frui-distinction in the relation between love for neighbour and love for God, *Augustiniana* 33, 1983, 165-231
- Chadwick, H., Priscillian of Avila. The occult and the charismatic in the early church, Oxford 1976
- Cole-Turner, R.S., Anti-heretical issues and the debate over Galatians 2,11-14 in the letters of St. Augustine to St. Jerome, *AugStud* 11, 1980, 155-166
- Colish, M.L., The Stoic tradition from antiquity to the early middle ages, 2 Bde, Leiden 1985
- Crouzel, H., Origène, Paris 1985
- Dahlmann, H., Zur Ars Grammatica des Marius Victorinus, SBAW Mainz, Wiesbaden 1970
- Dahlmann, H., Varros Schrift 'De poematis' und die hellenistisch-römische Poetik, SBAM 3, Mainz 1953
- Dahlmann, H., M. Terentius Varro, *RE Suppl.* 6, 1935, 1172-1277
- Decret, F., Aspects du manichéisme dans l'Afrique Romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec S. Augustin, Paris 1970
- Delahaye, K., Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik, Freiburg 1958
- Delius, W., Pelagius-Probleme, *Helikon* 11-12, 1971/1972, 494-497
- Dideberg, D., Amor, *Augustinus-Lexikon* 1, 1986, 294-300
- Dideberg, D., Caritas, *Augustinus-Lexikon* 1, 1992, 730-743
- Dideberg, D., S. Augustin et la première épître de St. Jean. Une théologie de l'agape, Paris 1975
- Dideberg, D., Caritas. Prolégomènes à une étude de la théologie augustinienne de la charité, in: FS C.P. Mayer, Würzburg 1989, 369-381
- Döpp, S., Weisheit und Beredsamkeit. Gedanken zu ihrer Relation bei Cicero, Quintilian und Augustinus, *Dialog Schule - Wissenschaft* 16, 1982, 37-63
- Dörries, H., Die Bibel im ältesten Mönchtum, *ThLZ* 72, 1947, 215-222
- Dorival, G., Nouvelles remarques sur la forme du Traité des Principes d'Origène, *RechAug* 22, 1987, 67-108
- Dornseiff, F., Das Alphabet in Mystik und Magie, Leipzig/Berlin²1925

- Duchrow, U., "Signum" und "superbia" beim jungen Augustin (386-390), REAug 7, 1961, 369-372
- Duchrow, U., Zum Prolog von Augustins De Doctrina Christiana, VChr 17, 1963, 165-172
- Duchrow, U., Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin, Tübingen 1965
- Dulaey, M., La sixième règle de Tyconius et son résumé dans le De Doctrina Christiana, REAug 35, 1989, 83-103
- Egli, U., Zur stoischen Dialektik, Basel 1967
- Engelen, E.-M., Erkennen und Glauben. Die Zeit bei Augustin, ABG 35, 1992, 39-53
- Esser, H.H., Thesen und Anmerkungen zum exegetischen Paulusverständnis des Pelagius, StudPatr 7 (=TU 92), 1966, 443-461
- Feldmann, E., Die Epistula Fundamenti der nordafrikanischen Manichäer. Versuch einer Rekonstruktion, Altenberge 1987
- Ferwerda, R., La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin, Groningen 1965
- Flamant, J., Macrobe et le Néoplatonisme latin à fin du IV^e siècle, Leiden 1977
- Forschner, M., Die stoische Ethik: Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System, Stuttgart 1981
- Fortin, E.L., Augustine and the problem of Christian rhetoric, AugStud 5, 1974, 85-100
- Frede, H.J., Ein neuer Paulustext und Kommentar, Band I: Untersuchungen, Freiburg i.B. 1973
- Frend, W.H.C., The Donatist Church, Oxford 1952
- Frend, W.H.C., Donatismus, RAC 4, 1957, 128-147
- Freytag, W., Allegorie, Allegorese, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik 1, 1992, 330-392
- Freytag, W., Quae sunt per allegoriam dicta. Das theologische Verständnis der Allegorie in der frühchristlichen und mittelalterlichen Exegese von Gal 4, 21-31, in: FS F. Ohly, München 1975, Bd. 1, 27-43
- Froehde, O., Die Anfangsgründe der römischen Grammatik, Leipzig 1892
- Fuhrmann, M., Die Antike Rhetorik. Eine Einführung, München/Zürich ²1987
- Fuhrmann, M., Das systematische Lehrbuch, Göttingen 1960
- Gadamer, H.-G., Hermeneutik, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 3, Stuttgart 1974, 1061-1073
- Gaeta, G., Le Regole per l'interpretazione della Scrittura da Ticonio ad Agostino, ASE 4, 1987, 109-118
- Geerlings, W., Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins, Mainz 1978
- Gilliard, F.P., The social origins of bishops in the fourth century, Diss. Berkeley 1966

- Gnilka, Ch., Chresis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, Basel u.a. 1984
- Graeser, A., The Stoic theory of meaning, in: J.M. Rist (Hg.), The Stoics, Berkeley 1978, 77-100
- Green, R.P.H., Augustine's De doctrina christiana: Some clarifications, Res Publica Litterarum 15, 1992, 99-108
- Green, W.M., A fourth century manuscript of St. Augustine?, RBen 69, 1959, 191-197
- Greshake, G., Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius, Mainz 1972
- Grimaldi, W., Semeion, Tekmerion, Eikon in Aristotle's rhetoric, AJPh 101, 1980, 383-398
- Gross, J., Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas, Bd 1, München/Basel 1960
- Hadot, I., Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique, Paris 1984
- Hagendahl, H., Augustine and the Latin Classics, Göteborg 1967
- Hahn, T., Tyconius-Studien. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 4. Jh., Leipzig 1900 (Ndr. Aalen 1971)
- Hamm, B., Unmittelbarkeit des göttlichen Gnadenwirkens und kirchliche Heilsvermittlung bei Augustin, ZThk 78, 1981, 409-441
- Harrison, C., Beauty and revelation in the thought of St. Augustine, Oxford 1992
- Haußleiter, J., Fruitio Dei, RAC 8, 1970, 538-555
- Heinimann, F., Die vorplatonische Theorie der τέχνη, MH 18, 1961, 105-130
- Heinzelmann, M., Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4.-7.Jh., Zürich/München 1976
- Hellwig, A., Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Platon und Aristoteles, Göttingen 1973
- Hennings, R., Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11-14, Leiden 1994
- Herzog, R., Non in sua voce. Augustins Gespräch mit Gott in den *Confessiones*. Voraussetzungen und Folgen, in: K. Stierle/R. Warning (Hgg.), Das Gespräch, München 1984, 213-250
- Heussi, K., Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936 (Ndr. Aalen 1981)
- Hill, E., De doctrina christiana: a suggestion, Studia Patristica 6 (= TU 81), 1962, 443-446
- Holte, R., Béatitude et Sagesse. St. Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne, Paris 1962 (schwedisches Original Stockholm 1958)
- Isnardi Parente, M., Techne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro, Florenz 1966

- Istace, G., Le livre I^{er} du "De Doctrina christiana" de S. Augustin. Organisation synthétique et méthode mise en oeuvre, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 32, 1956, 289-330
- Jackson, B.D., The theory of signs in Augustine's *De doctrina christiana*, *REAug* 15, 1969, 9-49 (wiederabgedruckt in : R.A. Markus [Hg.], *Augustine. A collection ...*, New York 1972, 92-147)
- Jeep, L., Zur Geschichte der Lehre von den Redetheilen bei den lateinischen Grammatikern, Leipzig 1893
- Jüngst, J., Kultur- und Geschichtsreligion (Pelagianismus und Augustinismus). Ein Beitrag zur religiösen Psychologie und Volkskunde, Giessen 1901
- Kaestli, D./Wermelinger, O. (Hgg.), *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Genf 1984
- Kager, G., *De doctrina christiana* von Augustinus, Diss. (masch.) Wien 1970
- Kannengiesser, Ch./Bright, P., A conflict of Christian hermeneutics in Roman Africa: Tyconius and Augustine, *CHS* 58, Berkeley 1989
- Kaster, R.A., *Guardians of language. The grammarian and society in Late Antiquity*, Berkeley/Los Angeles 1988
- Keller, A., A. Augustinus und die Musik. Untersuchungen zu "De musica" im Kontext seines Schrifttums, Würzburg 1993
- Kemmer, A., *Charisma maximum. Untersuchungen zu Cassians Vollkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus*, Löwen 1938
- Kennedy, G.A., *The art of persuasion in Greece*, New York 1963
- Kennedy, G.A., *The art of rhetoric in the Roman world, 300 BC - 300 AD*, Princeton 1972
- Koenen, L., Augustine and Manichaeism in the light of the Cologne Mani Codex, *Illinois Classical Studies* 3, 1978, 154-195
- Koep, L., Buch III, *RAC* 2, 1954, 717-724
- Körner, F., Abstraktion oder Illumination? Das ontologische Problem der augustinischen Sinneserkenntnis, *RechAug* 2, 1962, 81-109
- Körner, F., Deus in homine videt. Das Subjekt menschlichen Erkennens nach der Lehre Augustins, *Philos. Jahrb. d. Goerresges.* 64, 1956, 166-217
- Kopperschmidt, H.J., Rhetorik und Theodizee. Studie zur hermeneutischen Funktionalität der Rhetorik bei Augustin, *Kerygma und Dogma* 17, 1971, 273-291
- Kriegbaum, B., *Kirche der Traditoren oder Kirche der Märtyrer*, Innsbruck/Wien 1986
- Kübel, P., Zum Aufbau von Origenes' *De Principiis*, *VChr* 25, 1971, 31-39
- La Bonnardière, A.-M., Le canon des divines Écritures, in: Dies. (Hg.), *S. Augustin et la bible*, Paris 1986, 287-301
- Leeman, A., *Orationis Ratio: The stylistic theories and practice of the Roman orators, historians and philosophers*, 2 Bde, Amsterdam 1963
- Lies, L., *Origenes' Peri Archon. Eine undogmatische Dogmatik*, Darmstadt 1992

- Lieu, S.N.C., *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A historical survey*, Manchester 1985 (Tübingen ²1992)
- Lieu, S.N.C., *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, Leiden 1994
- Lorenz, R., *Die Wissenschaftslehre Augustins*, ZKG 67, 1955/1956, 29-60 (1. Teil). 312-251 (2. Teil)
- Lorenz, R., *Gnade und Erkenntnis bei Augustin*, ZKG 75, 1964, 21-78
- Lorenz, R., *Fruitio Dei bei Augustin*, ZKG 63, 1950, 75-132
- Lorenz, R./Mittelstrass, J., *On the rational philosophy of language: the programme in Plato's Cratylus reconsidered*, Mind 76, 1967, 1-20
- Lumpe, A., *Elementum*, RAC 4, 1959, 1073-1100
- Maas, U., 'Die Schrift ist ein Zeichen für das, was in dem Gesprochenen ist.' Zur Frühgeschichte der sprachwissenschaftlichen Schriftauffassung: das aristotelische und nacharistotelische (phonographische) Schriftverständnis, Kodikas/Code 9, 1986, 247-292
- MacMullen, R., *The preacher's audience (AD 350-400)*, JThS 40, 1989, 503-511
- Markus, R.A., *St. Augustine on signs*, Phronesis 2, 1957, 60-83 (=in: Ders., *Augustine. A collection of critical essays*, New York 1972, 61-91)
- Marrou, H.-I., *Le dogme de la résurrection*, REAug 12, 1966, 111-136
- Marrou, H.-I., *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, Paderborn u.a. 1982 (=S. *Augustin et la fin de la culture antique*, Paris ⁴1958)
- Martin, J., *Abfassung, Veröffentlichung und Überlieferung von Augustins Schrift 'De doctrina christiana'*, Traditio 18, 1962, 69-87
- Martinetto, G., *Les premières réactions antiaugustiniennes de Pélage*, REAug 17, 1971, 83-117
- Mayer, C.P., *Die antimanichäischen Schriften Augustins. Entstehung, Absicht und kurze Charakteristik der einzelnen Werke unter dem Aspekt der darin verwendeten Zeichentermini*, Augustinianum 14, 1974, 277-313
- Mayer, C.P., *Signifikationshermeneutik im Dienste der Daseinsauslegung. Die Funktion der Verweisungen in den Confessiones X-XIII*, Augustiniana 24, 1974, 21-74
- Mayer, C.P., *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins. II. Teil: Die antimanichäische Epoche*, Würzburg 1974
- Mayer, C.P., *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, Würzburg 1969
- Merklin, H., *System und Theorie in Ciceros De Oratore*, WbJbA 13, 1987, 149-161
- Mohrmann, Ch., *S. Augustine and the eloquentia*, in: Dies., *Études sur le Latin des Chrétiens*, Rom ²1961, 351-370
- Monceaux, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, 7 Bde, Paris 1912-1923
- Müller, Ch., *Geschichtsbewußtsein bei Augustinus*, Würzburg 1993

- Mutzenbecher, A., Codex Leningrad Q. v. I. 3 (Corbie). Ein Beitrag zu seiner Beschreibung, *Sacris Erudiri* 18, 1967/68, 406-450
- Nat, P. van der, Zu den Voraussetzungen der christlichen lateinischen Literatur: Die Zeugnisse von Minucius Felix und Laktanz, in: A. Cameron u.a. (Hgg.), *Christianisme et formes littéraires*, Genf 1977, 191-225
- Nesselrath, H.-G., *Lukians Parasitendialog*, Berlin/New York 1985
- Neuschäfer, B., *Origenes als Philologe*, 2 Bde, Basel 1987
- Nörr, D., *Divisio und Partitio*, Berlin 1972
- Norden, E., *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v.Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 2 Bde, Leipzig 1989 (Ndr. Darmstadt ⁹1983)
- Nygren, A., *Eros et Agape. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Paris 1944
- Oberhelman, S.M., *Rhetoric and homiletic in fourth-century Christian literature. Prose rhythm, oratorical style and preaching in the works of Ambrose, Jerome and Augustine*, Atlanta 1991
- O'Connor, W., *St. Augustine's philosophy of love*, Diss. New York 1982
- O'Connor, W., The *uti/frui* distinction in Augustine's ethics, *AugStud* 14, 1985, 45-62
- O'Daly, G.J.P., *Augustine's philosophy of mind*, London 1987
- O'Donovan, O., *The problem of self-love in St. Augustine*, Yale 1980
- O'Donovan, O., *Usus and fruitio in Augustine*, *De Doctrina Christiana* 1, *JThS* 33, 1982, 361-397
- Ohly, F., Goethes Ehrfurchten - ein *ordo caritatis*, *Euphorion* 55, 1961, 113-145
- O'Malley, Th.P., *Tertullian and the bible*, Nijmegen/Utrecht 1967
- Opelt, I., *Doctrina und Doctrina Christiana*, *AU* 9,4, 1966, 5-22
- Pépin, J./Hoheisel, K., *Hermeneutik*, *RAC* 14, 1988, 722-771
- Pépin, J., *S. Augustin et la fonction protréptique de l'allégorie*, *RechAug* 1, 1958, 243-286
- Pétre, H., *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain 1948
- Pfligersdorffer, G., Zu den Grundlagen des augustinischen Begriffspaares '*uti-frui*', *WS N.F.* 5, 1971, 195-224 (=in: ders., *Kleine Schriften*, Salzburg 1987, 101-131)
- Pinborg, J., *Das Sprachdenken der Stoa und Augustins Dialektik*, *C&M* 23, 1962, 148-177
- Pincherle, A., *Sulla compositione del 'De Doctrina Christiana' di S. Agostino*, *FS E. Dupré Theseider* 2, Rom 1974, 541-559
- Pintaric, D., *Sprache und Trinität. Semantische Probleme in der Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Salzburg/München 1983
- Pizzolato, L.F., *La dottrina esegetica di Sant'Ambrogio*, Mailand 1978
- Plett, H.F., *Die Rhetorik der Figuren. Zur Systematik, Pragmatik und Ästhetik der 'Elocutio'*, in: Ders. (Hg.), *Rhetorik*, München 1977, 125-165

- (wonach hier zitiert wird; eine gekürzte Fassung findet sich in H.J. Kopperschmidt [Hg.], *Rhetorik als Texttheorie* 1, Darmstadt 1990, 129-154)
- Plinval, G. de, Julian d'Eclane devant la Bible, *RScR* 47, 1959, 345-366
- Plinval, J. de, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme. Étude d'histoire littéraire et religieuse*, Lausanne 1943
- Pohlenz, M., Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa, *NAG I* 3,6, 1939, 151-198 (wieder in: H. Doerrie [Hg.], *Kleine Schriften* 1, Hildesheim 1965, 39-86)
- Pohlenz, M., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 Bde, Göttingen³ 1964 (u.ö.)
- Pollmann, K., Etymologie, Allegorese und epische Struktur. Zu den Toren der Träume bei Homer und Vergil, *Philologus* 137, 1993, 232-251
- Pollmann, K., La genesi dell'ermeneutica nell'Africa del secolo IV, in: *Cristianesimo e Specificità regionali nel Mediterraneo Latino (sec. IV-VI). XXII Incontro di Studiosi dell'antichità cristiana (=Studia Ephemeridis Augustinianum 46)*, Rom 1994, 137-145
- Press, G.A., The content and argument of Augustine's *De Doctrina Christiana*, *Augustiniana* 31, 1981, 165-182
- Press, G.A., *Doctrina in Augustine's De Doctrina Christiana*, *Philosophy & Rhetoric* 17, 1984, 98-120
- Press, G.A., The subject and structure of Augustine's *De Doctrina Christiana*, *AugStud* 11, 1980, 99-124
- Prestel, P., *Die Rezeption der ciceronischen Rhetorik durch Augustinus in "de doctrina christiana"*, Frankfurt a. M. 1992
- Quadlbauer, F., Die *Genera dicendi* bis Plinius d.J., *WS* 71, 1958, 55-111
- Quadlbauer, F., *Die antike Theorie der Genera dicendi im lateinischen Mittelalter*, *SAWW* 241,2, Wien 1962
- Rauh, H.D., *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum deutschen Symbolismus*, Münster 1973
- Rebenich, S., *Hieronymus und sein Kreis ...*, Stuttgart 1992
- Rebenich, S., Jerome: The "vir trilinguis" and the "Hebraica veritas", *VChr* 47, 1993, 50-77
- Reitzenstein, R., *Historia Monachorum ...*, Göttingen 1916
- Rengstorff, K., s.v. *σημείον*, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 7, Stuttgart 1964, 199-261
- Reventlow, H. Graf, *Hauptprobleme der biblischen Theologie im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1983
- Ries, J., La bible chez S. Augustin et chez les Manichéens, *REAug* 7, 1961, 231-243; 9, 1963, 201-215; 10, 1964, 309-329 (=Ders., *Les études manichéennes. Des controverses de la Réforme aux découvertes du XXe siècle*, Louvain-la-Neuve 1988, 125-207)
- Ring, Th.G., *An Simplicianus. Zwei Bücher über verschiedene Fragen ...*, Würzburg 1991

- Robins, R.H., *Ancient and medieval grammatical theory in Europe with particular reference to modern linguistic doctrine*, London 1951
- Rosier, I., (Hg.), *L'ambiguité. Cinq études historiques*, Lille/Arras 1988
- Rougier, L., *La critique biblique dans l'antiquité: Marcion et Fauste de Mileve*, Paris 1958
- Ruef, H., *Augustin über Semiotik und Sprache. Sprachtheoretische Analysen zu Augustins Schrift "De Dialectica" mit einer deutschen Übersetzung*, Bern 1981
- Schäublin, Ch., *De doctrina christiana - A classic of Western Culture?*, in: D.W.H. Arnold/P. Bright (Hgg.), *De doctrina christiana - A classic of Western Culture*, Notre Dame/London 1995, 47-67
- Schäublin, Ch., *Homerum ex Homero*, MH 34, 1977, 221-227
- Schäublin, Ch., *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, Köln/Bonn 1974
- Schäublin, Ch., *Zur paganen Prägung der christlichen Exegese*, in: J. van Oort/U. Wickert (Hgg.), *Christliche Exegese zwischen Nicäa und Chalcedon*, Kampen 1992, 148-173
- Schindler, A., *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen 1965
- Schneyer, J.B., *Geschichte der katholischen Predigt*, Freiburg i. Br. 1969
- Schrekenberg, H., *Exegese I*, RAC 6, 1966, 1174-1194
- Schroeder, F.M., *Form and transformation. A study in the philosophy of Plotinus*, London/Buffalo 1992
- Schubert, A., *Untersuchungen zur stoischen Bedeutungslehre*, Göttingen 1994
- Schütz, W., *Geschichte der christlichen Predigt*, Berlin/New York 1972
- Seeliger, H.R., *Aberglaube, Wissenschaft und die Rolle der historica narratio in Augustins De Doctrina christiana*, *Wissenschaft und Weisheit* 43, 1980, 148-155 (etwas knapper die spanische Fassung in *Augustinus* 26, 1981, 227*-237*)
- Sieben, H.-J., *Die "res" der Bibel. Eine Analyse von Augustinus, De Doctrina Christiana I-III*, REAug 21, 1975, 72-90
- Siebenborn, E., *Die Lehre von der Sprachrichtigkeit und ihren Kriterien. Studien zur antiken normativen Grammatik*, Amsterdam 1976
- Simone, R., *Die Semiotik Augustins*, in: R. Volp (Hg.), *Zeichen. Semiotik in Theologie und Gottesdienst*, München 1982, 79-113 (= Ders., *Sémiologie augustinienne*, *Semiotica* 6, 1972, 1-31; = ders., *Semiologia agostiniana*, *Cultura* 7, 1969, 88-117)
- Simonetti, M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Rom 1985
- Smith, A.H., *The commentary of Pelagius on Romans compared with that of Origen-Rufinus*, JThS 20, 1919, 127-177
- Spence, S., *Rhetorics of reason and desire. Vergil, Augustine and the troubadours*, Ithaca/London 1988

- Steffen, Ch., Augustins Schrift "De doctrina Christiana". Untersuchungen zum Aufbau, zur Begriffsgeschichte und zur Bedeutung der Beredsamkeit, Diss. (masch.) Kiel 1964
- Stein, P., *Regulae Iuris*. From juristic rules to legal maxims, Edinburgh 1966
- Steinhauser, K.B., *The Apocalypse commentary of Tyconius. A history of his reception and influence*, Frankfurt a.M. u.a. 1987
- Steinhauser, K.B., *Recapitulatio in Tyconius and Augustine*, *AugStud* 15, 1984, 1-5
- Steinthal, H., *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*, Berlin 1863 (Ndr. Hildesheim 1961)
- Stemberger, G., *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München⁸ 1992
- Stingeder, F., *Geschichte der Schriftpredigt. Ein Beitrag zur Geschichte der Predigt*, Paderborn 1920
- Strauss, G., *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin*, Tübingen 1959
- Strzelecki, W. v., *Nonius* Nr. 38, *RE* 17,1, 1936, 882-897
- Studer, B., *Delectare et prodesse. Zu einem Schlüsselwort der patristischen Exegese*, in: *Memorial Don J. Gribomont*, Rom 1988, 558-581 (=Ders., *Kl. Schriften*, Rom 1992, 431-462, wonach hier zitiert wird)
- Studer, B., *Gratia Christi - Gratia Dei bei Augustinus von Hippo. Christozentrismus oder Theozentrismus?*, Rom 1993
- Summa, G., *Geistliche Unterscheidung bei Johannes Cassian*, Würzburg 1992
- Suso Frank, P., *ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ*, Münster 1964, 75-78
- Swearingen, C. Jan, *Rhetoric and irony. Western literacy and Western lies*, New York/Oxford 1991
- Tardieu, M., *Principes de l'exégèse manichéenne du Nouveau Testament*, in: Ders. (Hg.), *Les règles de l'interprétation*, Paris 1987, 123-146
- Tengström, E., *Donatisten und Katholiken. Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung*, Göteborg 1964
- Tilley, M.A., *The use of Scripture in Christian North Africa: An examination of Donatist hermeneutics*, Diss. Duke University 1989
- Todorov, T., *Theories of the symbol*, Ithaca, New York 1982 (= *Théories du symbole*, Paris 1977)
- Trechsel, F., *Über den Kanon, die Kritik und Exegese der Manichäer. Ein historisch-kritischer Versuch*, Bern 1832
- Trigg, J.W., *Origen. The Bible and philosophy in the third-century church*, Atlanta 1983
- Ullmann, W., *Hermeneutik und Semantik in der Bibeltheologie des Origenes dargestellt anhand von Buch 10 seines Johanneskommentars*, *StudPatr* 17,2, Oxford 1982, 966-977
- Vaccari, A., *Un commento a Giobbe di Giuliano d'Eclana*, Rom 1915

- Verheijen, L.M.J., *Le De Doctrina Christiana de St. Augustin*, Augustiniana 24, 1974, 10-20
- Verheijen, L.M.J., *Le premier livre du De doctrina christiana d'Augustin. Un traité de 'télicologie'*, in: J. Den Boeft/J. van Oort (Hgg.), Augustiniana Traiectina, Paris 1987, 169-187
- Viller, M./Rahner, K., *Ascese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg i.Br. 1939 (²1990)
- Vollmann, B., s.v. Priscillianus, RE Suppl. 14, 1974, 485-559
- Vollmann, B., *Studien zum Priszillianismus*, St. Ottilien 1965
- Wald, L., *La terminologie sémiologique dans l'oeuvre de Aurelius Augustinus*, in: L. Fischer (Hg.), Actes de la XII^e Conférence internationale d'études classiques "Eirene", Bukarest/Amsterdam 1975, 89-96
- Walter, C., *Der Ertrag der Auseinandersetzung mit den Manichäern für das hermeneutische Problem bei Augustin*, 2 Bde, Diss. (masch.) München 1972
- Weißengruber, F., *Augustins Wertung von Grammatik und Rhetorik im Traktat Contra Cresconium*, Hermes 105, 1977, 101-124
- Wermelinger, O., *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im Pelagianischen Streit in den Jahren 411-432*, Stuttgart 1975
- Winterbottom, M., *Quintilian and the vir bonus*, JRS 54, 1964, 90-97
- Wisse, J., *Ethos and pathos from Aristotle to Cicero*, Amsterdam 1989

VII. STELLENREGISTER

1. ALTES TESTAMENT

<i>Gn</i>		<i>110,10</i>	<i>83</i>
<i>1</i>	<i>55</i>	<i>118,125</i>	<i>79; 80</i>
<i>2,5f</i>	<i>88</i>	<i>125,1-3</i>	<i>208</i>
<i>19,29</i>	<i>39</i>	<i>134,19</i>	<i>64</i>
<i>Ex</i>		<i>Cant</i>	
<i>3,21f</i>	<i>151</i>	<i>1,4</i>	<i>200</i>
<i>12,35</i>	<i>151</i>	<i>1,5</i>	<i>41</i>
		<i>1,6</i>	<i>6; 7</i>
<i>Lv</i>		<i>Sap</i>	
<i>1,15</i>	<i>207</i>	<i>7,22</i>	<i>46</i>
<i>19,14</i>	<i>144</i>		
<i>19,32</i>	<i>144</i>	<i>Eccli</i>	
<i>Nm</i>		<i>1,7</i>	<i>46</i>
<i>1</i>	<i>207</i>	<i>1,16</i>	<i>83</i>
<i>7</i>	<i>207</i>	<i>7,27</i>	<i>158</i>
<i>Dtn</i>		<i>Is</i>	
<i>21,12f</i>	<i>151; 192</i>	<i>11,2</i>	<i>83</i>
		<i>34,4</i>	<i>117</i>
<i>Ps</i>		<i>Ez</i>	
<i>24,4</i>	<i>79; 80</i>	<i>21,3</i>	<i>42</i>
<i>47,3</i>	<i>6; 7</i>	<i>36,23-29</i>	<i>203</i>
<i>50,9</i>	<i>182</i>		
<i>57,5</i>	<i>6</i>	<i>Am</i>	
<i>67,5</i>	<i>7</i>	<i>6,1-6</i>	<i>226</i>
<i>81,7</i>	<i>38</i>		

2. NEUES TESTAMENT

<i>Mt</i>		<i>13,13-15</i>	<i>38</i>
<i>6,8</i>	<i>85</i>	<i>13,24-30</i>	<i>8; 40</i>
<i>7,12</i>	<i>144</i>	<i>13,34</i>	<i>218</i>
<i>9,12</i>	<i>204</i>	<i>13,36-43</i>	<i>40</i>
<i>9,13</i>	<i>38</i>	<i>14,17-21</i>	<i>172</i>
<i>13,12</i>	<i>172</i>	<i>15,34-38</i>	<i>172</i>
<i>13,13</i>	<i>38</i>	<i>19,12</i>	<i>158</i>

22,37	123	<i>1Cor</i>	
22,37-40	123; 124; 126; 134; 143-147 passim	1,22	174
22,40	123; 125	2,6	56
23,1-12	145	3,1	151
23,2f	97	3,17	113
23,8	110	4,7	88; 114; 115; 202
24,15f	208	9,9f	176
24,17f	210	9,14	70
28,19	70	10,10	120
		10,6	120
		12,13	190
<i>Mc</i>		12,28	84
4,11f	38	13,8	89; 125; 194
5,17	17	13,12	50; 89; 124; 194;
13,15f	210		218; 124
<i>Lc</i>		<i>2Cor</i>	
15,11-32	188	3,6	201
17,28-33	210	11,6	223; 224
17,29-32	48; 207; 209; 210	11,16-30	226
17,29f	39		
21,21	210	<i>Gal</i>	
24,39	16	2,11-14	11
		4,24	218
<i>Io</i>		4,25	44
3,3	16	6,11	117
3,34	70		
5,39	83	<i>Eph</i>	
7,53-8,12	20	1,22f	50
12,3	157	3,15	205
14,6	139	4,11f	84
14-16	14	5,27	41
15,26	14		
16,7ff	14	<i>1Tim</i>	
		1,5	91; 123; 124; 126;
<i>Rm</i>			132; 143-147 passim
1,1	23	5,18	176
1,16-20	50		
2,6	16	<i>Hbr</i>	
2,27	155	5,12	116; 151
5,3-5	226		
5,12	154	<i>1Io</i>	
5,12ff	24; 30	2,3f	50
7,16	24	2,18	209
10,4	145; 147	4,7f	134
13,10	123; 124; 143-147 passim	4,8	134; 145; 187
		4,16	134; 145; 187

<i>1Pt</i>		3,22	206
2,5	70	4,1	206
2,9	70	5,1	37
3,20f	10	6,14	117
4,11	70	7,4	205
		8,3	206
<i>2Pt</i>		8,4	199
1,4	82	9,20f	206
		20,6	48; 53
<i>Apc</i>		20,22	59
1f	59	21,6	115
1,6	70	22,13	115
1,8	115	22,21	55
2f	198		

3. ANTIKE AUTOREN

Albinus		7	133
<i>rhet.</i>		7,148	126
37	61		
Alexander von Aphrodisias		Ambrosiaster	
<i>de an.</i>		<i>in Eph.</i>	
78	132	4,11	70-71; 81
Alexander-Rhetorik		Ammonius	
12, 1430 b 30-36	173	<i>in Int.</i>	160; 161; 169
Ambrosius		Anonymus	
<i>Abr.</i>		<i>Trop.</i>	
1,2,3	233	5	65
1,4,29	175	7	64
2,10,70	224	Aristoteles	
<i>explan. psalm.</i>		<i>APr.</i>	
38,10	144	70 a 7-9	172; 173
<i>expos. psalm.</i>		<i>EN</i>	
118,1,8	145	9,4,1166a1-34	127
118,5,20	145	<i>Int.</i>	
118,20,56	144	1,16 a	120;172
<i>fid.</i>		1,16 a 3	160
2,9	224	1,16 a 3-8	161; 168; 170
5,3,1	224	1,16 a 6	160
<i>in Luc.</i>		1,17 a b	170
praef. 1	224	2,16 a 19	159
praef. 7	224	3,16 b 6	159
		4,16 b 26	159

16 a 3f.	118	<i>c. Cresc.</i>	
<i>Metaph.</i>		1,2	233
B 3, 998 b 14ff	43	1,14,17	118
G 4,1006 b 11f	159	2,17,21ff	5
<i>Poet.</i>		3,78,89	9; 10
9,1451 b 4	185	<i>c. Faust.</i>	
9,1451 b 5	185	4,1	16
<i>rhet.</i>		5,5	146
2,1,1377 b 15 - 1378 a 30	231	10,1	16
3,1	170	11,1	17
3,1,1404 a 21	160	11,1f	20
3,1,1404 b 27	160	11,4	19
1357 a 22-b 25	172	11,6	19
1357 b 1f.	172	12,7	221
1405 a 31f	172	12,37	119; 120; 139
<i>Top.</i>		15,4	144; 146
1,5,102 a 31f	43	16,4	18
2,4,111ab	202	16,11	18
4,1,120 b 19f	43	18,3	16; 19
4,1,120 b 36-39	43	19,1	17
Aristides Quintilianus		19,12	146
2,9	64	20,2	18
Aristonicus		20,5	130
<i>in A 532</i>	44	20,9	186
Athanasius von Alexandrien		20,23	146
<i>syntag.</i>		22,15	18
18,23	70	22,91	104; 192
<i>v. Anton.</i>		24,2	18
3	117	28,5	19
Augustinus		30,4	105
<i>anim.</i>		32,7	18
2,20	197	32,18	140
<i>bapt.</i>		33,16	20
5,27,38f	211	33,16-18	14
<i>beat. vit.</i>		<i>c. Fel.</i>	
4	174	1,2	19
<i>c. acad.</i>		1,9	14
1,5	140	<i>c. mend.</i>	187
<i>c. Adim.</i>		<i>c. Parm.</i>	54
2f	131	<i>c. Pelg.</i>	
		4,4	154
		<i>c. Petil.</i>	
		1,21,23	11
		2,1	6
		2,6,12ff	5

2,21,48	7	20,19	196
2,101,223	7	22,5	219
3,8,9	5	22,30	140
3,13,14	7	<i>conf.</i>	
3,17,20	7	1,8,13	107; 120; 121
3,20,23	5	1,13,20	119
3,21,24	7	1,18,24	87
3,27,32	7	1,18,29	114
3,41,50	7	2,4	132
<i>catech. rud.</i>		3,5,9	223; 232
2,3	111	4,1,1	105; 133
3,5	71	4,1,30	87
3,6	83	4,16,28	87
6,10	71	5,5,8	14
7,11	71	7,9,15	192
8,12	71	7,17,23	217
9,13	71	8,6,14f	77
10,14-14,22	219	9,10,23	125
12	75	9,10,24	111
13	75	9,25	142
13,18	223	10	111
16	75	10,1,1	129
24	75	10,6	133; 140
26,50	71	10,11	110
31	200	10,20,29	140
<i>civ.</i>	68	10,21,31	140
7,11	67	10,40,65	140
8,7	110	12	177
8,8	129	12-13	225
8,14	94	12,29	77
10,29	80	12,30	142
11-22	196	12,31,42	158; 183; 188
11,25	129; 141	13	177
14,7	127; 141	13,20ff	142
14,9	133	13,23,36ff	142
15,3	135	13,24	158
15,22	145	13,24,36	126; 136
17,18	196	13,24,36f	143
18,13	186	13,24,37	190
19,1ff	94	13,29,44	190
19,1-3	94; 122	<i>cons. evang.</i>	
19,3	129	1,20,28	186
19,7	151	4,20	130
20-22	142	<i>de mend.</i>	
20,9	48	8,11	105
20,14	206	10,17	105
20,17	206		

<i>DC</i>		2,9-11	80; 149; 194; 220
prol.	69-72 passim; 76-78	2,9-12	139
	passim; 108-117	2,11,16,34	75
	passim	2,14	139; 220; 221; 228
prol. 1	84; 95	2,14,21	75
prol. 6	149; 172	2,15,22	19
prol. 8	79	2,15,22ff	6
prol. 9	184; 212	2,18,28ff	75
prol. 13	87-89 passim; 123;	2,19,29-2,49,63	72
	141; 142	2,30	219
prol. 18	95; 96; 107	2,31	10; 122
prol. 19	118; 120; 121	2,31,48,117-2,35,53,131	20
1	95; 121-147 passim	2,32,50,123	20
1-4	90	2,35	94
1,1	152; 171; 177	2,43	67
1,1,1,1ff	98	2,53	94
1,2	111; 168; 178	2,54	216; 225
1,2,2,4	95-96; 214	2,55	219
1,2,2,4-6	55	2,58	223
1,2,2,4ff	95	3	147-196 passim
1,2,2,6	94	3,2,7f	144
1,4	171	3,5,9,21	138
1,6	148	3,6,10,22	138
1,8	149	3,7	152
1,10	149	3,9,13,30	138
1,12	149; 172; 178	3,10,16,37	127; 133
1,13-19	86	3,14	122
1,31	194	3,15	149
1,36,40,86	80	3,25,35	66
1,39-41	96	3,30,43,97	36
1,39ff	212	3,33,46	41
1,43	87; 151; 194	3,33,46,103-105	69
1,48ff	68	3,39,40	119
2	147-196 passim	3,40	217; 225
2,1,1,1	138	3,40f	216; 219
2,1,2,2	94	3,52-54	63
2,2	91	4	215-244 passim
2,2,2ff	7	4,1,1	91
2,2,3,3f	142	4,1,1,1	98
2,4	109	4,3,5	112
2,6,8,15	7	4,4f	97
2,6,9	27	4,5	149
2,7	38	4,5,7	85
2,7f	216; 220	4,6	149
2,8	139; 221; 223	4,7	184
2,8,13	5	4,9	144
2,9,14	9	4,16,33	95
2,9,14,30ff	7	4,16,33,95	110

4,18	184	137,5,17	125
4,18,37,102	74	137,39	217
4,24	149	140,61	146
4,26	149	155,4	132; 133
4,32f	149	167,3,11-4,15	128
4,55	149	180,3	186
4,59	97	187	71
4,60-62	97	224,2	69
4,61	109; 149	249	36; 54; 196; 197
4,61f	80	<i>epist. ad Cath.</i>	
4,90	84	5,8	8
<i>dialect.</i>	165; 166	5,9	9; 10
1	180	16,40	7
5	138; 166; 168; 170	19,51	7
7	119; 222	24,69	6; 7
8	180	<i>fid. et symb.</i>	
<i>div. daem.</i>		1	71
14	105	9,19	128
<i>divers. quaest.</i>		<i>gen. ad litt.</i>	188
30	128; 137	3,20	88
35	128; 133; 140	4,17,29	132
35,1	133; 138	11,24,31	196
35,2	140	<i>gen. ad litt. imperf.</i>	188
46,1	179	<i>gen. c. Manich.</i>	
53	192	1,8,14	173
<i>enchir. ad Laur.</i>		1,28,57	146
117,31	124	2,1,1	15
<i>epist.</i>		2,2,3	15
21,38	125	2,5	88
34,6	75	2,6	108
41	73; 196; 197	2,8,11	15
49	197	2,10,13	15
55	125	2,13,19	21
55,7,13	137	2,23,36	144
55,11,21	163	2,25,38	21
55,21	221	2,27,41	141
55,21,38f	138	<i>in epist. Ioh.</i>	
55,38f	142	3,21	125
55,39	139	9,10	135
60	77	10,3	134
82,2,6	16; 18	10,5	146
93,3	69	10,7	136
101,1	75	<i>in evang. Ioh.</i>	
101,2	156	7,6	115; 188
102,7	187	18,10	125
118,34	225		

20,3	76	1,26,48	134
24,2	163; 173; 174; 184;	1,26,49	135
	188	1,31,67	77
26,4	133	1,33,70	77
51,12f	71	1,33,73	135
79,1	138	2,16,43	173
96,4	140	9f	129
98,7	184		
124,5	89	<i>mus.</i>	
<i>in Gal.</i>		3,2,3	179
5,49	128	6,1,1	76; 192
		6,13,41	179
<i>in psalm.</i>		<i>ord.</i>	80
9,2	137	1,8,24	187; 193
18,2	89	2,4,13	239
31,18	107	2,12ff	137
41,3	80	2,12,35	193
43,9	196	2,13,38	194
87,9	47	2,16,44	193
102,9	190	2,26	110
103,1,13	187		
103,3,20	187	<i>pecc. mer.</i>	
104,28	192	3,1,1	22
106,14	211	<i>persev.</i>	
117,7	196	52,55	201
118,5,2	197		
118,17,1	221	<i>psalmus abecedarius contra</i>	
139,10	89	<i>partem Donati</i>	115
140,2	144	<i>quaest. evang.</i>	
<i>mag.</i>	110	2,5,1	187
1,1	171; 183	2,51,1	188
1,2	88	<i>quaest. hept.</i>	89
2,3	138; 168	2,47	47
3,5	109; 113; 173	<i>quaest. Simpl.</i>	142
4,9	168	1,2	201
7,19	168; 171; 183	<i>quant. anim.</i>	
9,26	139	15,25	221
10,33	140; 179	32,66	168
10,34	109; 113; 142; 168		
11,36	184	<i>retract.</i>	
11,36-12,40	172	1,3,2	193
11,38	142; 149	1,6	86; 193
12,39	167; 168	1,20	115
<i>mor. eccl.</i>		2,4	91
1,15,25	145	2,4,2	104
1,17,31	141	2,30,1	67

<i>in Rom.</i>		<i>util. cred.</i>	
52-56	201	6,13	186
<i>serm.</i>		11,25	173
14 Mai	136	13,28	179
32	69	17,35	105
51	188	<i>vera relig.</i>	
71,10	197	17,33	221
180	184	29,52	163
313 A	132; 188	36	186
350,2	137	48-51	200
<i>soliloq.</i>		49	130
1,12	133	51,100	188
1,13	140	55	188
2,11,20	94		
<i>spir. et litt.</i>	156	Basilius	
<i>trin.</i>		<i>ad adolescentes</i>	192
4,15,20	80; 84	Beda	
4,21,31	141	<i>explan. apoc.</i>	
6,12	105	2,14	205
8	134		
8,8,12	141	Boethius	
8,12	134; 138; 142	<i>comm. in Arist. De interpretatione</i>	
8,13	140	S. 31 Meiser	118-119
9,6f	140	<i>in top.</i>	
9,8 (13)	137	3 p. 3310	202
9,12	140; 142		
9,13	141	Callimachus	
9,18	141; 142	<i>Epigr.</i>	
10,1ff	140	31	125
10,1,2	139; 140; 141; 142		
10,11	132	<i>Carmen adversus Marcionitas</i>	
10,12,19	88	1,85	115
10,16f	140		
10,17	105; 141	Cassian	76
10,23,33	140	<i>conl.</i>	
14,4,6	130	1,21f	79
14,8,11	130	3,14	80
14,13	142	10,10,12	79
14,27,23	137	14	79
15	111	14,3,9	78
15,11	140	14,8	78
15,17,28f	187	14,10	78
15,19f	171	14,10,1	78
15,26,47	134	14,14	78
15,38	133	14,16	78
15,41	133	14,19	78

<i>inst.</i>		2,115	239
1	32	2,157-160	193
5,33	79	2,206	127
5,34	79	3,14,54	69
10,1	32	3,14,55	97
		3,19	178
Cassiodor		3,21	106
<i>inst.</i>		3,42,168	47; 61
11	221	3,91-95	229
		3,125	229
Charisius		3,132f	193
<i>gramm.</i>		3,137-143	229
1,7,7f Keil	118	3,140-143	193
1,51	34	3,141	107
1,152	43	3,142	230
1,266,15	153	3,149	181
1,267,23f	153	3,175	96
1,276,13-16	218	3,197	96
4,274,15-23	61		
		<i>div.</i>	
Choeroboscus		1,34	55
<i>Trop.</i>		1,34f	159
3,248,12f Spengel	64	2,122	86
3,250,14-251,3	65		
		<i>fam.</i>	
Cicero		11,8,1	127
<i>ac.</i>			
1,26	116	<i>fn.</i>	
2,29.58	33	2,45	127
		3,7,24	95
<i>Brut.</i>		5,27,79	129
41	33	5,65	127
152	33; 34; 165; 180; 194		
		<i>inv.</i>	
<i>de orat.</i>		1,1	225; 229
1,42,189	202	1,4	92; 95
1,43,192	35	1,5-9	95
1,61-63	193	1,6	235
1,87	92	1,19,27	190
1,91	232	1,21,29	190
1,94	229	1,21,46-30,49	190
1,113	235	1,29,48	169; 172
1,138	235	1,32	36; 202
1,146	235	2,116-154	1
1,189	202		
2,32	92	<i>leg.</i>	
2,37	106	1,19	33
2,80-93	234		
2,114-216	240	<i>nat. deor.</i>	
		2,37,93	117

<i>off.</i>	
1,101	132
<i>opt. gen.</i>	
23	33
<i>orat.</i>	
56	229
69	226; 237; 239
70-73	240
71	233
77-79	227
80	178
100	226
101	226; 240
113	165
113-117	193
118	69
156-161	154
231	33
<i>part.</i>	
3	178
16,56	127
25,88	127
79	233
<i>top.</i>	
6,27	168
7,30	44
7,31	44
20,77	55
28-30	202
<i>Tusc.</i>	
5,72	106
Clemens von Alexandrien	
<i>str.</i>	
5,9,57,1	61
5,9,57,2ff	61
6,15,129	61; 221
6,141,7	115
Columella	
<i>De re rustica</i>	
prooem.	92
<i>Concilium Carthaginiensis a. 411</i>	
4,98	70

Consentius	
<i>gramm.</i>	
5,396,2-4 Keil	153
5,396,28f	153
Cyprianus	
<i>ad Donat.</i>	
2	233
<i>epist.</i>	
66,10	8
69,2	8
<i>mort.</i>	
19	8
<i>testim.</i>	
3,69	233
<i>Digesta</i>	
1,3	1
1,3,2	33
41,10,5	35
50,17	1
50,17,1	34; 36
<i>de confirm. dig.</i>	
18	36
Dio Chrysostomus	
<i>orat.</i>	
11	186
Diodorus Siculus	
5,31	64
Diogenes Laertius	
7,43ff	166
7,60f (SVF 2,214,25)	43
7,108 (SVF 3,495)	132
7,140 (SVF 2,543)	161
Diogenes von Oenoanda	
frg. 10 col. IIIsq. Chilton	160
Diomedes	
<i>gramm.</i>	
1,420,9ff Keil	119
1,421,7	93
1,421,15	119

1,421,15ff	118
1,421,16f	120
1,421,26-28	118
1,436,23	10
1,453,21-23 Keil	153
1,459,22f	42
1,462,14-17	218
2,459,22-31	61

Donatus

gramm.

4,367,6f Keil	119
4,367,9	119
4,400,25	63

gramm. mai.

4,368,14f	118
-----------	-----

Eliezer ben Jose ha-Gelili

32 middot	207
-----------	-----

Epiphanius

haer.

66,74	16
-------	----

Eusebius

h. e.

6,19,7	70
--------	----

pr. ev.

6,11,45	117
15,9,5	146

Evagrius Ponticus

sent. mon.

67	83
133	83
168	83

Filastrus

78	81
----	----

Fortunatianus

rhet.

2,12	229
2,31	49

Galenus

captat.

p. 96 Edlow	180
-------------	-----

plac.

9	184
---	-----

Gellius

10,16	100
-------	-----

Gennadius

vir. ill.

18	32
----	----

Gesta Collationis Carthaginensis
an. 411

1,18.55	8
3,258	5
3,258	9

Gregor von Korinth

Trop.

3,236 Spengel	63
7	64

Gregor von Nazianz

orat.

26	71
----	----

Gregor von Nyssa

anim. et resurr.

p. 349sq. D.	133
--------------	-----

c. Eunom.

1,1	175
-----	-----

epitaph. Basil.

192

v. Mos.

	192
--	-----

Heraklit

frg. 12 B 93 DK	159
-----------------	-----

Hermogenes

p. 3,11 Spengel	185
-----------------	-----

Hieronimus

	76
--	----

epist.

5,2,3	77; 83
21,13	151; 192
22,29f	188
23	28
28	28
53,5	114

53,6f	68	Hippolyt von Rom	
53,7,1	85	<i>fr. Cant. 2</i>	70
53,8	107; 191		
59	28	Horaz	
65,2	71	<i>ars</i>	
70,2f	151; 192	119ff	185
107,4,2	112; 116	333	186
107,9,1	112		
119,11,3f	85	Horsiesius	83
121,10,24	116		
<i>in Amos</i>		Irenäus von Lyon	
1,1	233	<i>haer.</i>	
2,4	233	1,14,3	115
<i>in Ezech.</i>		3,19,6	49
3,12	175	4,34,4	49
11,36	203	4,46,1	192
<i>in Gal.</i>		4,46,3	192
3 prol.	220	5,20	49
<i>in Hab.</i>		Isidor von Sevilla	
3,16	26	<i>orig.</i>	
<i>in Ier.</i>		1,37,13	47
5,41,6	174	2,17,3	236
6	174		
<i>in Ion.</i>		Isokrates	
3	233	<i>Antidosis</i>	
<i>in Is.</i>		261ff	192
4,11,119	175	Iulianus von Aeclanum	
<i>in Mal.</i>		<i>in Ioel</i>	26
1,10	37		
<i>in Zach.</i>		Iulius Severianus	
1,3	175	<i>rhet.</i>	
Hilarius		p. 361,18f Halm	173
<i>in psalm.</i>			
13,1	225	Iulius Victor	
124,1	81	<i>rhet.</i>	
125,1	81	p. 373 Halm	178
<i>instr. psal.</i>		p. 438,8-439,19	239
5	59	<i>in Os.</i>	
5f	37	1,1	26; 27
<i>trin.</i>		3,10	25
1,7	242	Johannes Chrysostomus	
		<i>comm. in Rom.</i>	
		1,1	71

Kokondrios		6,94,18	118
<i>Trop.</i>		6,188,16f	79
7	65	<i>in Cic. inv.</i>	
12	64	1,52	49
L. Crassicius Pasicles	34	<i>rhet.</i>	
		207,10ff Halm	169
Lactanz		232,24-26	178
<i>inst.</i>		237,29-31	172
1,1,12	37	237,36f.	173
1,11,30	187	256,6	49
5,1	225		
5,1,15	223	Martianus Capella	
5,1,23-25	242	<i>nupt.</i>	
		3,229	118
Lucrez		4	165
1,196f	116	4,21	228-229
1,196-198	116	<i>rhet.</i>	
1,197-199	115	21 p. 473 Halm	239
1,823-827	115		
1,912-914	115	Methodius von Olympus	
1,921-950	115	<i>symp.</i>	
2,688-699	115	3,8	70
2,1013-1022	115	8,8	70
4,1-25	115		
5,1028-1090	111	Nonius Marcellus	
		<i>comp. doctr.</i>	99; 101; 106
Macrobius		2	101
<i>sat.</i>	99-100	13	101
<i>praef.</i>	99-100		
1,8,6	162	<i>Opus imperfectum in Matthaeum</i>	
3,9,16	193	29 p. 782	185
3,10,1	107; 193		
3,14,2	101	Origenes.	
5,1,5	238	<i>Cels.</i>	
<i>somn.</i>		1,35	175
1,2	185	1,42	186
1,2,12-18	162	2,11	175
1,2,14	163	2,53	175
2,8,1	100	3,3	175
		3,27	186
Marius Victorinus		<i>comm. in Cant.</i>	
<i>gramm.</i>		3	135
6,2,2 Keil	118	<i>comm. in Jo.</i>	
6,2,2ff	119	1,1,4-8	205
6,3,7-15	92	10,23	175
6,5,5ff	118; 119	10,3,10	175

10,3,14	175
10,4,15	175
10,5,18	175
10,34	175
10,35	175
10,37	175
13,59	175
13,62	175
19,6	122
20,2	175
20,29	175
<i>comm. in Rom.</i>	
9,31	146
<i>comm. ser. in Mt.</i>	
4	145
10	145
ep. 2	151
epist. ad Greg.	192
<i>hom. in Ex.</i>	
1,2	205
<i>hom. in Ez.</i>	
14	59
<i>hom. in Gen.</i>	
10,3	83
<i>in Mt.</i>	
12,38	61
<i>princ.</i>	
praef.	103
1 praef. Ruf. 4	7
1 praef. 1	12
1 praef. 2	21
1 praef. 3	103
1 praef. 10	103
1,2,4f	104
1,8,2	104
2,4,2	176
4,1-3	2
4,3,4	104
4,3,9f	104
<i>Orosius</i>	
comm.	81
<i>Passio Marculi</i>	
	8

<i>Iulius Paulus</i>	
<i>dig.</i>	
50,16,84	197
<i>Paulinus von Nola</i>	
76	
<i>carm.</i>	
22,1-3	225
22,149-156	71
<i>epist.</i>	
16,6	71
<i>Paulinus von Pella</i>	
<i>euch.</i>	
72-80	112
<i>Pelagius</i>	
<i>in Gal.</i>	
4,24	23
<i>in Rm.</i>	
1,1	22
1,5	22
5,14	30
8,6	23
<i>Petronius</i>	
1-5	234
<i>Platon</i>	
<i>Crat.</i>	
388 b 13	184
<i>Epin.</i>	
992 A	106
<i>Nomoi</i>	
817E-819A	192
<i>Phdr.</i>	
265C-266	93
273 d 7-e 4	177
274-276	119
277BC	93
<i>Soph.</i>	
262a	159
263Eff	112
<i>Theaet.</i>	
189Eff	112

<i>Ti.</i>		5,290,8-12	153
26	185	5,306,23,25	218
30D-31A	161	5,311,2	218
Plotin		Posidonius	
1,2,2,4-10	162	frg.189 Edelstein/Kidd	165
1,6,1	217	frg.369 Theiler	132
1,6,8	130	Possidius	
1,8,6	130	<i>indic.</i>	
2,3,6f	117	10,1	104
2,3,7,12f	161	Priscian	
2,9,3	163	<i>gramm.</i>	
2,9,4,14	163	2,2,5 Keil	120
3,5,4	132	2,6,5	118
3,5,7	140	2,6,12f	118
3,6,1,34	163	2,6,23ff	118
3,8,30,10,32-35	162	<i>part.</i>	
4,4,32ff	161	3,461 Keil	164
4,4,45,40	163	Priscillian	76; 82
4,6,1,13	163	<i>canon.</i>	81f passim
4,8	129	<i>tract.</i>	81f passim
5,3,13,6f	163	(Ps.) Demetrius	
5,3,13,14ff	162	<i>Eloc.</i>	239
5,3,14,8-19	162	4,222	219
5,3,17	129	Ps. Longinus	
5,5,6,23-26	163	<i>subl.</i>	
5,5,32,6,19-21	162	9,9	224
5,5,32,13,11-17	162	Quintilian	
5,8,1,35ff	185	<i>inst.</i>	
5,8,12,25f	161	1,1,12-14	112
6,1,5,4	159	1,1,25f	112
6,3,13,24	163	1,1,25ff	116
6,3,19,8f	161	1,4,2	40
6,7,22	162	1,4,2ff	1
6,7,38,4f	163	1,4,4ff	192
6,7,40,3f	159	1,5,1	34; 164
6,8,2,2	132	1,5,5	153
6,8,8,7	162	1,5,6	153
6,8,39,11	162	1,5,34	153
6,8,39,25f	162	1,5,71	181
6,9	129	1,6,43-45	153
Pompeius		1,7,1	34; 164
<i>gramm.</i>			
4,307,34-308,9 Keil	61		
4,307,34f	63		
5,249,28-34	34		
5,283,19f	153		

1,7,31	119
1,7,32	164
1,8,1-21	156
1,8,16	164
1,9,1	164
1,10,1	106
1,10,9ff	192
2,1,4	118
2,4,2	185
2,11f	97
2,12,6ff	97
2,13,14	34
2,14,5	165
2,15	235
2,15,1ff	165
2,15,38	165
2,17,11	96
2,17,30	95
2,17,42	96
2,19,2	97; 235
2,20	97
2,21,1	178
3,1,1	178
3,3,1	178
3,5,1	178
3,5,4	178
5,5,8-11	173
5,9	172
5,9,5	173
5,9,9	172
5,10,63	202
5,10,124	106
6,1,2	49
6,1,8	49
6,2,12	127
7,1,23-28	44
7,5,5	180
7,10,14	105
8	227
8 prooem. 6	231
8,2,12f	180
8,2,21	38
8,3,24	181
8,3,30	181
8,3,61-86	227
8,3,73	227
8,6,19	42; 47; 56; 62
8,6,19f	44

8,6,4	218
8,6,44	220
8,6,44ff	219
8,6,47	40
8,6,54-57	218
8,6,8	187
9	227
9,2,92	220
9,3,1	153; 154
10,1,6	180
10,7,15	234
10,7,16	97
11,3	229
12,10,58-80	239
12,10,66-68	240
12,10,69-72	234
12,2,30	234
Rabanus Maurus	
<i>Ezechielkommentar</i>	
13,36	203
Rhetorica ad Herennium	
1,2,3	92; 222
1,7,13	190
1,9,16	190
1,13	185
2,1	228
2,4,6	172
2,25,39	172
3,1	228
3,16,29	92
4,8,11	237
4,11-16	239; 240
4,12,17	153
4,16	239
4,33,44	47; 61; 62
Marius Plotius Sacerdos	
<i>gramm.</i>	
4,6,1-11 Keil	63
6,451,4-23	153
6,461,7-462,28	219
6,461,13-18	218
Seneca	
<i>benef.</i>	
4,17,2	127
5,9,1	127

<i>De clementia</i>	58	<i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i>	
<i>epist.</i>		SVF 2,45,11	116
14,1	127	SVF 2,94	93
58	168	SVF 2,167	170
69,3	184	SVF 2,458	132
84,2-10	100	SVF 3,516	96
84,7	100		
84,10	100	Synesius	
88,20f	192	<i>in somn.</i>	
94,25	184	131d	117
113,1	132		
117,13	166	Tacitus	
121,24	127	<i>dial.</i>	
		28ff	234
<i>ira</i>			
1,8,3	132	Terenz	
		<i>Andr.</i>	
<i>nat.</i>		61	150
2,32	161		
		Tertullian	
Servius		<i>adv. Iud.</i>	
<i>gramm.</i>		3	175
4,421,15ff Keil	118	9	174
		11	175
<i>in Aen.</i>			
praef. 1	101	<i>adv. Marc.</i>	
praef. 6	101	2,13,5	144
		4,3,7	17
<i>in ecl.</i>		4,24,4	223-224
3,20	187	4,43,7	16
Sextus Empiricus		<i>adv. nat.</i>	
<i>adv. log.</i>		2,2	223
2,254	173		
		<i>adv. Val.</i>	
<i>adv. Math.</i>		5	233; 241
1,211ff	34		
1,263f	185	<i>apol.</i>	68
7,24-26	167	23	223
8	166		
8,75-78	169	<i>bapt.</i>	
8,259-261	169	8	174
8,316-319	167		
		<i>carn.</i>	
<i>pyrrh. hyp.</i>		23	175
1,178f	167		
2,107f	169	<i>orat.</i>	
		29	174
Sulpicius Victor		<i>praescr.</i>	
<i>rhet.</i>		7,2-5	51
4 p. 315,5ff Halm	62	15ff	77
		20,26	37

<i>spect.</i>		4,12	57
4	37	4,13-15	57
		5,12	62
Theodor von Mopsuestia		5,20	62
<i>in Joel</i>		5,21	39
3,4	26	6,2	6150
		8,8	57
Theon		10,13	62
<i>prog.</i>		10,30-11,1	211
59,21 Spengel	185	11	41
72,28	185	11,12	39
		13,5	38
Theophrast		13,9-12	41
frg. 1 Graeser	170; 222; 228	13,19f	41
		15,25	62
Trypho		17,5-7	41
<i>Trop.</i>		18,9ff	41
1,7	63; 64	18,30-19,4	41
6	65	21,27ff	41
		22,7ff	41
Tyconius		26,13f	200
<i>in apoc.</i>	32; 59f passim; 198;	26,18ff	41
	206	28,29	39
§ 198	38	28,29ff	39
§ 409	49	28,37	27
		29,9	50
LR		29,29-31,5	8
1,2f Burkitt	38	31,3f	38; 39
1,3-5	38	31,7f	62
1,3.7	34	31,7ff	39; 44
1,3.8	34	31,7,10	213
1,4	34; 40	31,12	39
1,5	56	31,13f	44
1,6f	34; 38	31,13-15	45
1,7f	40	31,16	27; 45
1,19f	36; 57	31,17	45
1,51	57	31,17-19	46; 196
1,128	57	31,17f	57
1,129	58	31,18	43
2,2	57	31,19f	46
2,13	57	31,20	45; 62
3,2	57	31,20f	36
3,12	57	32,5-12	43
3,13	40	32,11f	43
3,25-27	36	32,16f	42
3,27	40; 57	35,8f	44
3,30	40; 57	36,12f	44
4,1	57	36,26f	58

37,23-25	44	67f.	50
38,4ff	43	67,5	48; 209
38,12ff	43	67,7ff	60
38,30f	44	67,20-22	51
39,8	62	67,28ff	209
39,8-11	44	67,29	39; 40
39,14	44	67,29f	65
39,25ff	44	68,7	62
40,8-11	43	68,13	62
40,15	44	70,11	57
41,11	62	70,14	57
41,11f	42	71,7	50
41,18	44	71,24ff	50
41,27	60	71,25	50
41,29	43	72,20-23	51
42,9	44	73,16ff	211
42,10ff	43	73,18f	7
43,18	62	73,23f	51; 55
43,28f	45	74,25	7
47,1	43	75,5f	7
48,1f	43	75,7ff	51
50,2-5	43	75,31-33	51
50,9f	39	76,26-32	50
53,7	60	77,1	51
54,9	62	82,8f	50
54,18	44	83,31-84,5	51
55,1	39	85,20f	50
55,2	48	85,21f	62
55,4	62	106,16f	214
55,4f	62	Ulpian	
55,6	61	<i>dig.</i>	
55,6ff	47	50,16,52	197
56,20	61	Varro	118
56,20ff	47	<i>frg. Diom. gramm.</i>	
59,20	48	1,426	1
59,23f	48	<i>Libri disciplinarum</i>	94
60,5f	205	<i>ling.</i>	
60,12	48	8,11	164
60,13	27; 45	Velius Longus	
64,7ff	47	<i>gramm.</i>	
64,7-10	42	7,46,10f Keil	119
64,29f	48	Vergil	
65,24f	48	<i>Aen.</i>	
66,4f	61	6,311	47
66,8	62		
66,11	37		
66,11-13	38; 46		
66,21ff	207		

<i>ecl</i>		14,3	205
1,83	63		
2,65	133	Victricius	
		<i>De laude sanctorum</i>	
Victorinus	s. Marius Victorinus	10	160
Victorinus von Petau		Zeno von Verona	
<i>in apoc.</i>		1,36	133
12,4	205	2,1	233

LIEFERBARE BÄNDE

- Vol. 27 **Maximus Confessor.** Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2–5 septembre 1980. Edités par FELIX HEINZER et CHRISTOPH SCHÖNBORN, 438 p. (1982).
- Vol. 28 **JEAN-MICHEL POFFET O.P.:** La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains. XXX-302 p. (1985).
- Vol. 29 **OTHMAR-PERLER:** Sapientia et Caritas. Gesammelte Aufsätze zum 90. Geburtstag. Herausgegeben von DIR VAN DAMME und OTTO WERMELINGER. XII-632 p. (1990).
- Vol. 30 **JEAN-LOUIS FEIERTAG:** Les Consultationes Zacchaei et Apollonii. Etude d'histoire et de sotériologie. XLIV-380 p. (1990).
- Vol. 31 **MARIE-ANNE VANNIER:** «Creatio», «Conversio», «Formatio», chez S. Augustin. XXXVIII-240 p. (1991).
- Vol. 32 **KLAUS KOSCHORKE:** Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius von Caesarea. VIII-408 S. (1991).
- Vol. 33 **PHILIPPE HENNE:** La christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Hermas. 378 p. (1992).
- Vol. 34 **JEAN-MICHEL GIRARD:** La mort chez Saint Augustin. Grandes lignes de l'évolution de sa pensée, telle qu'elle apparaît dans ses traités. 256 p. (1992).
- Vol. 35 **PHILIPPE BRUGGISSER:** Symmaque ou le rituel épistolaire de l'amitié littéraire. Recherches sur le premier livre de la correspondance. VIII-536 p. (1993).
- Vol. 36 **WILLY RORDORF:** Lex orandi – Lex credendi. 552 S. (1993). Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag. XVI-532 S. (1993).
- Vol. 37 **RICHARD SEAGRAVES:** Pascentes cum disciplina. A Lexical Study of the Clergy in the Cyprianic Correspondence. XII-344 p. (1993).
- Vol. 38 **CHARLES MUNIER:** L'Apologie de saint-Justin. Philosophe et martyr. XXVI-178 p. (1994).
- Vol. 39 **CHARLES MUNIER:** Saint Justin, apologie pour les chrétiens. Edition et traduction. VIII-151 p. (1995).
- Vol. 40 **BEAT NÄF:** Senatorisches Standesbewusstsein in spätrömischer Zeit. X-348 S. (1995).
- Vol. 41 **KARLA POLLMANN:** Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, *De doctrina christiana*. XII-292 S. (1996).

Résumé

Dieses Buch untersucht die zwei ersten erhaltenen christlichen Hermeneutiken, die in einem eigenständigen Werk die Bedingungen der Schriftauslegung systematisch reflektieren; beide sind Ende des 4., Anfang des 5. Jahrhunderts in Nordafrika geschrieben worden, zuerst Tyconius, *Liber Regularum*, dann Augustinus, *De Doctrina Christiana*.

Diese Arbeit möchte durch die Analyse der in ihnen enthaltenen philosophischen und rhetorischen Traditionen (platonisch-stoische Ethik und Semiotik; Rhetorik Ciceros und Quintilians) zum besseren Verständnis von Struktur und Gesamtaussage dieser Hermeneutiken beitragen. Bei Tyconius stellt die Ekklesiologie, bei Augustinus ein Konzept christlicher *caritas* den hermeneutischen Referenzrahmen dar.

Ce livre est consacré aux deux premiers traités chrétiens d'herméneutique. Chacun d'eux expose les principes d'une systématique de l'Écriture. Ils ont été composés en Afrique du Nord vers la fin du 4^e et au début du 5^e siècle. Il s'agit du *Liber Regularum* de Tyconius, puis du *De Doctrina Christiana* d'Augustin.

On y trouve une analyse des traditions philosophiques et rhétoriques que ces œuvres contiennent (éthique et sémiotique platonicienne et stoïcienne, rhétorique de Cicéron et Quintilien), qui contribuera à une meilleure compréhension de la structure et du contenu global des ces herméneutiques. Chez Tyconius, la référence fondamentale est l'ecclésiologie, chez Augustin, c'est une conception de la *caritas* chrétienne.

This book studies the two first extant Christian hermeneutical works, which reflect the conditions for interpreting the Bible in a separate and systematic treatise. They were both written in North Africa, at the end of the fourth, and the beginning of the fifth century, first Tyconius, *Liber Regularum*, then Augustine, *De Doctrina Christiana*.

This analysis of their philosophical and rhetorical traditions (Platonic-Stoic ethics and semiotics; rhetorics of Cicero and Quintilian) aims to improve our understanding of the structure and overall contents of these hermeneutical writings. In Tyconius it is ecclesiology, in Augustine it is a Christian concept of *caritas* which forms the normative horizon of hermeneutics.