

B Die Genesiskommentierung des Augustinus

I Grundlagen und Forschungsstand

Bevor auf die Form und die grammatischen Techniken in der Genesisexegese des Augustinus eingegangen werden kann, sollen die in Frage kommenden Werke mit der ihnen zugrundeliegenden Hermeneutik vorgestellt und mit der Lupe der relevanten Sekundärliteratur betrachtet werden.

Der unmittelbar nach der Rückkehr nach Afrika, in den Jahren 388 bis 389/390¹⁶³ entstandene Kommentar *De Genesi contra Manichaeos* stellt Augustins ersten Versuch der Genesisexegese dar und verfolgt neben der Interpretation der Abschnitte Gen. 1–2, 4a (1. Buch) und Gen. 2, 4b–3, 24 (2. Buch) explizit eine antihäretische Zielsetzung.¹⁶⁴ Weber, die Editorin dieses im CSEL erschienenen Textes, hat in mehreren Studien zur Hermeneutik dieses frühesten exegetischen Werks aus dem Schaffen des Kirchenvaters Stellung genommen und sowohl eine allegorisierende als auch eine dem Wortlaut verpflichtete Interpretationstechnik nachweisen können. Demnach trug Augustinus bei der Auslegung des sogenannten Priesterberichts in Gn. adv. Man. 1, 3–34 eine weitgehend literale Deutung vor, wobei eine didaktische und antimanichäische Intention eng miteinander verwoben sind.¹⁶⁵ Dort, wo Augustinus direkt Angriffen seiner theologischen Gegner zu begegnen sucht, vermeidet er die Allegorie, weil diese Methode gegen die Manichäer, deren Bibelkritik vom Wortlaut ausging, ins Leere gehen mußte. Wo Augustinus allerdings nicht so sehr den häretischen Widersacher, sondern den einfachen, nicht hochgebildeten Katholiken vor Augen hat, versucht er mit Hilfe der allegorisierenden Methode dem Text tiefere Inhalte abzugewinnen. Dies gelte für die Kapitel Gn. adv. Man. 1, 35–43 und 2, 4–36. Die Wahl der Methode hängt nach dieser Sicht nicht so sehr von der exegetischen Tradition oder einer persönlichen Entwicklung, sondern von der jeweiligen Dominanz einer didaktischen oder aber polemischen Zielsetzung ab.¹⁶⁶ Diese Sicht von Exegese als rezipientenbedingte Aufdeckung von Wahrheit/*res* gibt uns den Schlüssel für das Verständnis an die Hand, warum Augustinus dieselbe biblische Erzählung jeweils abhängig vom Adressatenkreis einmal literal, einmal figurativ interpretiert. Weber ist,

¹⁶³ Aug. retr. 1, 10, 1 berichtet über die Abfassung von Gn. adv. Man. nach der Rückkehr von Italien nach Afrika.

¹⁶⁴ Die Verbindung eines antimanichäischen Programms mit der positiven Formulierung einer aus der Genesis gewonnenen Anthropologie hält auch VANNIER, *L'interprétation*, 287 für ein Charakteristikum von Augustins Beschäftigung mit dem Schöpfungsbericht.

¹⁶⁵ WEBER, Einleitung, 15f.; dies., *In scripturis*, 226ff.; dies., Augustinus, *De Genesi*, 300.

¹⁶⁶ WEBER, *In scripturis*, 228.

ausgehend von Augustins *Dictum in retr.* 1, 18, er habe als Rekrut in der Exegese den Versuch einer wörtlichen Deutung der Genesis vorzeitig abgebrochen (... *sed in scripturis exponendis tirocinium meum sub tanta sarcinae mole succubuit*), der Frage nachgegangen, warum Augustinus eine buchstabenge-treue Deutung des Schöpfungsberichts als in seinen frühen Jahren nicht verwirklichtes Ziel darstellt, zwanzig Jahre nach dem Scheitern von *Gn. litt. inp.* mit *Gn. litt.* sein Ideal der literalen Auslegung verwirklicht sah, dann aber in den letzten drei Büchern von *conf.* abermals zu einer allegorischen Deutung von *Gen. 1* zurückkehrt.¹⁶⁷ Die Tatsache, daß sich beide Deutungsmethoden in ein und demselben Werk, nämlich in *Gn. adv. Man.*, finden, macht nach Weber eine Entwicklungstheorie, wie sie Flasch vertritt,¹⁶⁸ nicht plausibel. Vielmehr zeigt sich die Abhängigkeit der gewählten exegetischen Methode vom Adressatenkreis: Waren dies manichäisch beeinflusste Rezipienten, die eine allegorische Deutung für das AT ablehnten, mußte sich Augustinus auf ihr Terrain begeben und sich um eine literale Deutung bemühen. So wurde der sogenannte Priesterbericht in *Gn. adv. Man.* 1, 3–34 deswegen dem Buchstaben nach interpretiert, weil sich die Kritik der Manichäer vorwiegend gegen diesen Teil des Schöpfungsberichts richtete, während der Jahwistenbericht in *Gn. adv. Man.* 2, 4–36, zu dem Augustinus kaum Einwendungen von seiten der Manichäer bekannt waren, allegorisierend ausgelegt wurde.¹⁶⁹ Nach demselben Grundsatz der Abhängigkeit der Auslegungsmethode vom Adressatenbezug kann die allegorische Genesisexegese in den *Confessiones* auf die dort geübte Sprechhaltung als Beichte vor dem Volk, dem wie in *cat. rud.* 17, 28–18, 30 die Moral der Genesis durch eine figurative Auslegung beigebracht werden kann,¹⁷⁰ zurückgeführt werden.

Zu ähnlichen Schlüssen hinsichtlich des Zieles und der Adressaten von Augustins erstem Kommentar gelangt auch Kamimura in seinem jüngst dazu erschienenen Artikel. Er gibt sich nicht mit der Identifikation der Angesprochenen als *parvuli* zufrieden, sondern identifiziert diese nach *Gn. adv. Man.* 1, 9; 1, 27 und 1, 40 als jene Gläubige,¹⁷¹ die noch nicht in der Lage sind, in der Bibel einen geistigen Sinn zu sehen. Der *parvulus in Christo* ist also ein *car-*

¹⁶⁷ WEBER, *In scripturis*, 225f.

¹⁶⁸ WEBER, *In scripturis*, 228f. gegen FLASCH, 156.

¹⁶⁹ WEBER, *In scripturis*, 226f. Zu exegetischen Grundsätzen des Manichäismus KANNEN-GIESSER, 658–661.

¹⁷⁰ Vgl. SMOLAK, 511f. Zum Charakter der *Confessiones* als fiktive Beichte vgl. WEBER, *In scripturis*, 230, Anm. 23, wo sie auf die Verwandtschaft von *conf.* 13 mit der Musterkatechese von *cat. rud.* 17, 28–18, 30 und auf die kurz nach den *conf.* entstandenen Predigten s. 229 R; 229 S; 229 T; 229 U hinweist.

¹⁷¹ KAMIMURA, 423.

nalis, der mit der übertragenen, von den Manichäern verworfenen Bedeutung nicht vertraut ist. So sei Augustins erster Kommentar eine Admonitio sowohl an die *parvuli* als auch an die Manichäer, ein spirituelles Verständnis der Bibel zu entwickeln. Da die geglückte Exegese nicht im Textverstehen, sondern bei Christus endet, der Sache und Wort, Ewigkeit und Zeichen verbindet, bewertet Kamimura Augustins Genesisdeutung in Gn. adv. Man. als Katechese im Rahmen einer klösterlichen Gemeinschaft.¹⁷²

Agaësse betont im Vorwort zur Edition von Gn. litt. in der BA,¹⁷³ daß Augustins Vorliebe für die Allegorie in den Confessionen nicht auf ein plötzlich virulent gewordenenes exegetisches Unvermögen zurückzuführen, sondern mit dem Anliegen der Confessionen zutiefst verbunden sei: Augustinus interpretiert den Schöpfungsbericht als reales Ereignis und erste Etappe auf dem Weg zum eschatologischen Sabbat. Daher ist dieser Bericht als Prophezeiung zu verstehen, die sich in der Kirche und in jedem Einzelnen entfaltet. Als prophetisches Wort bezeichnet die Kunde von der Schöpfung demnach immer auch etwas anderes, dessen symbolische Manifestation im Buchstaben allegorisch dechiffriert werden muß.¹⁷⁴ Die allegorische Interpretationsweise in Gn. adv. Man. versteht Agaësse aber als das Unvermögen eines in der Praxis der Bibelauslegung noch unerfahrenen Neulings, wobei er sich auf das Selbstzeugnis des Augustinus in Gn. litt. 8, 2, 5 stützt, der dort einen Passus aus seinem ersten Kommentar zitiert und danach die neue, literale Methode als Fortschritt in der Erkenntnis des *sensus proprius* wertet.¹⁷⁵ Natürlich ist hier in erster Linie das Selbstzeugnis aus Gn. adv. Man. 2, 3 heranzuziehen, das die These, Augustinus habe nur deshalb allegorisiert, weil er es nicht besser verstanden habe, stützen könnte: *Sane quisquis voluerit omnia quae dicta sunt secundum litteram accipere, id est non aliter intellegere quam littera sonat, et potuerit evitare blasphemias et omnia congruentia fidei catholicae praedicare, non solum ei non est invidendum, sed praecipuus multumque laudabilis intellector habendus est.*

Bemerkenswerterweise kommt Weber in der Auslegung derselben Primärzeugnisse zu einem anderen Ergebnis,¹⁷⁶ weil sie zu Recht aus diesem Passus

¹⁷² KAMIMURA, 432. Daß die katechetische Zielsetzung von Gn. adv. Man. sowohl Manichäer als auch die *parvuli* umschließt, weil beide Gruppen von der Fixierung auf ein wörtliches Verständnis des Schöpfungsberichts zu befreien seien: KAMIMURA, 425.

¹⁷³ AGAËSSE - SOLIGNAC, I 13.

¹⁷⁴ Aug. conf. 12, 18, 27. Vgl. AGAËSSE - SOLIGNAC, I 13f.

¹⁷⁵ AGAËSSE - SOLIGNAC, I 15. Anfügen ließe sich retr. 1, 18, wo Augustinus angibt, er habe in Gn. adv. Man. noch nicht gewagt, *naturalium rerum tanta secreta* wörtlich auszulegen (*ad litteram exponere*).

¹⁷⁶ WEBER, In scripturis, 228.

keine allgemeine Ablehnung der Allegorie herausliest, sondern Augustins Angst vor der Blasphemie konkret auf die Gefahr einer anthropomorphen Darstellung von Gottes Wirken am Anfang der Schöpfung bezieht. So hat ja Augustinus in Gn. adv. Man. 1, 14 explizit bezeugt, daß Aussagen über die Gestalt Gottes auch im AT dessen Wesen nicht erfassen: *Nihil enim de deo digne dici potest*. Zudem ist anzumerken, daß Augustinus zur Abfassungszeit von Gn. adv. Man. noch von den Predigten des Ambrosius tief durchdrungen war, dessen allegorische Lesart ihm überhaupt erst den Weg zum Alten Testament geebnet hatte. Schon von daher erscheint eine prinzipielle Ablehnung der Allegorie nicht plausibel. Bereits vor Weber gelangte Marin in der Bewertung der Zeugnisse des Augustinus zu seinen Interpretationsmethoden bei der Genesisexegese zu ähnlichen Resultaten. Die Stellungnahme Augustins aus retr. 1, 18 dürfe nicht als Beleg für eine einheitlich allegorische Auslegung in Gn. adv. Man. gedeutet werden, ebensowenig sei eine durchgehende Entwicklung vom Allegoristen zum buchstabengetreuen Exegeten gegeben, weil eine genaue Analyse erweise, daß Augustins erster Genesiskommentar eben nicht durchgehend allegorisiere.¹⁷⁷ Neu an Marins Zugang ist auch der Nachdruck, mit dem er den Leser und Interpreten Augustinus als Grammatiker versteht, der die Methoden der Dichterkommentierung auch am Schöpfungsbericht praktiziert, wobei Marin besonders Gn. litt. inp. als Produkt einer rhetorisch-grammatischen Exegese nach dem Muster der antiken Schule versteht. Wendungen in Gn. litt. inp. wie *dictum est, non dictum est, additum est* zeigten die Achtsamkeit des Grammatikers gegenüber jedem einzelnen Wort, die Phraseologie der Quaestionenliteratur verweise ebenso auf die schulische Herkunft dieser Exegese. Stärker als andere Gelehrte betont Marin, daß Augustins Einschätzung der biblischen Sprache seine eigene exegetische Praxis geprägt habe. Eine allegorische Exegese muß aus der Heiligen Schrift authentisch ableitbar sein. Tatsächlich setzt Augustinus in Gn. adv. Man. 2, 1 eine figurative Erzählweise des Genesisbuches voraus: *Quae omnis narratio non aperte, sed figurate explicatur*. Als er *De doctrina christiana* fertigstellte, griff er diesen Gedanken vom Beginn seines exegetischen Wirkens abermals auf und konstatierte in der Bibel die rhetorischen Figuren *allegoria, aenigma, antiphrasis, ironia* und *parabola*.¹⁷⁸ Die Frage nach dem Grund für diese bereits in der Bibel vorliegende

¹⁷⁷ Aug. retr. 1, 18: *Volui experiri in hoc quoque negotiosissimo ac difficillimo opere quid valerem; sed in scripturis exponendis tirocinium meum sub tanta sarcinae mole succubuit, et nondum perfecto uno libro ab eo quem sustinere non poteram labore conquievi*. Dazu MARIN, Nomen, 268; MARIN, L'Elocutio, 127f.; 148f. gegen SIMONETTI, Lettera e/o allegoria, 341ff.

¹⁷⁸ Aug. doct. chr. 3, 29, 40f. Paulus bot in 2 Cor. 3, 16 mit dem Hinweis, Christus enthülle den Schleier der Allegorie, den besten Schriftbeweis für das Vorhandensein biblischer

bildhafte Sprache beantwortet Augustinus in Gn. adv. Man. und Gn. litt. inp. mit der Notwendigkeit, die Erhabenheit Gottes einfachen Hörern, den *parvuli*, nahezubringen.¹⁷⁹ Der Stil der Schöpfungserzählung entspringt also einer bewußten Entscheidung ihres Verfassers, unendlich Erhabenes in der Sprache des Alltags verständlich zu machen, um damit ein anagogisches Ziel zu erreichen – weg von den *carnalia* zu den *spiritalia*.¹⁸⁰ So versteht Marin die Divergenzen zwischen den einzelnen Genesischriften des Augustinus nicht primär als einen Methodenwechsel bei der Interpretation, vielmehr habe Augustinus in Gn. adv. Man. in der Genesis einen figurativen Bericht über eine den Kategorien des räumlichen und zeitlichen Denkens nicht zugängliche Wirklichkeit gesehen, während er in Gn. litt. inp. vorwiegend von einer *historia* als Vorlage ausgegangen sei.¹⁸¹ So bleibt festzustellen, daß Marins Hinweise auf die Methodenähnlichkeit in den drei Genesiskommentaren, seine Warnung vor der Überbewertung der Selbstzeugnisse, die Bestimmung von Gn. litt. inp. als Grammatikerkommentar und schließlich die Ableitung von Augustins Hermeneutik aus der Bibel selbst der Forschung den richtigen Weg weisen und in vielem von Webers Arbeiten bestätigt wurden. Nach Webers Aufbauanalyse von Gn. adv. Man. wird man sowohl Augustins Orientierung am Rezipienten als auch sein Gespür für die sprachliche Eigenart biblischer Bücher als hauptverantwortlich für eine jeweils literale oder allegorisierende Interpretation ansehen.

Während Marin und Weber also vorwiegend ein rezipientenorientiertes und literaturästhetisches Modell zur Klärung des Verhältnisses von allegorischer und literaler Interpretation heranziehen, legt Vannier besonderes Gewicht auf biographische Momente. Die Genesishomilien des Ambrosius, die Augustinus bekanntlich im Frühjahr des Jahres 386 in Mailand hörte, machten ihn mit einer antimanichäischen und allegorisierenden Auslegung der Schöpfungsgeschichte vertraut. Die rechtgläubige Auslegung des Schöpfungsberichts und die

Allegorien. Daraus wird dann bei Gn. adv. Man. 1, 33: ... *similitudinis et allegoriae co-operimento ablato*. Andere Bibelstellen, aus denen Augustinus die Legitimation für seine eigene allegorische Interpretation schöpfte, sind Matth. 12, 39f., aus den Paulinen 1 Cor. 10, 1–11; 13, 12 und Gal. 4, 24, eine Stelle, die er insgesamt zwölfmal zitiert. Vgl. MAYER, Allegoria, 234, Anm. 9 mit Hinweis auf exp. Gal. 40 und POLLMANN, Doctrina Christiana, 218. Speziell die *parabola* konnte Augustinus in Matth. 13, 34 finden: *Haec omnia locutus est Iesus in parabolis ad turbas*.

¹⁷⁹ MARIN, L'Elocutio, 134ff. zitiert Gn. adv. Man. 1, 9. 12. 14f. 27; Gn. litt. inp. 3, 8.

¹⁸⁰ Gn. adv. Man. 2, 1: *Quae omnis narratio non aperte, sed figurate explicatur, ut exerceat mentes quaerentium veritatem et spiritali negotio a negotiis carnalibus avocet*. Vgl. MARIN, L'Elocutio, 149.

¹⁸¹ MARIN, L'Elocutio, 160.

innere Konversion bilden von da an für Augustinus eine Einheit.¹⁸² Dies habe sich später im Modell *conversio – creatio – formatio* niedergeschlagen, womit er das Verhältnis des Menschen zu seinem Schöpfer beschrieb. Der Grund für die Preisgabe der frühen allegorisierenden zugunsten einer literalen Deutung ist, so Vannier, auch in der Kenntnis der Genesishomilien des Basilius gegeben, den Augustinus in der Übersetzung des Eustathius ab 400 n. Chr. gelesen habe.¹⁸³ In ihrem nächsten Beitrag aus dem Sammelband der *Origeniana Sexta* geht Vannier einen Schritt weiter und rechnet neben Basilius auch mit einem deutlichen Einfluß von Origenes' Traktat *De principiis*, seinen Genesishomilien und *Contra Celsum* auf die Genesisauslegung des Augustinus.¹⁸⁴ Auch wenn Vannier mit gutem Grund hinsichtlich der Verifizierbarkeit einer direkten Quellenbenutzung vorsichtig ist, weist sie auf strukturelle Parallelen zwischen Origenes' und Augustins Genesisdeutung hin: Bei beiden Interpreten habe die Genesisexegese im Taufunterricht ihren Sitz im Leben, beide sahen sich genötigt, einen intellektuell ernstzunehmenden Gegner – hier den griechischen Philosophen Kelsos, dort die Manichäer – zu widerlegen, und hätten sich dafür der Genesis als Katalysator bedient. Vannier untersucht dann inhaltliche Übereinstimmungen in Wort- und Sacherklärung, konzentriert sich aber auch auf die Exegese selbst, in der sie den nachhaltigsten Einfluß des Origenes auf Augustinus zu erkennen glaubt. So führt sie die Lehre vom vierfachen Schriftsinn in *util. cred. 5*, wonach eine Auslegung gemäß der Kategorien *secundum historiam*, *secundum aetiologyam*, *secundum analogiam*, *secundum allegoriam* erfolgen müsse, auf Origenes zurück. Dagegen ist einzuwenden, daß diese hermeneutische Theorie, die später noch einmal in Gn. litt. 1, 1, 1 erwähnt wird, nicht eindeutig von Origenes abgeleitet werden kann, zumal *ἀναλογία* und *αἰτιολογία* weder bei dem großen Alexandriner noch bei den Antiochenern auf dem Gebiet der Exegese eine Rolle spielen¹⁸⁵ und einer gesonderten Untersuchung bedürfen. An eine direkte Übernahme dieses Schemas aus Origenes scheint auch Teske nicht zu glauben, der lediglich die Vergleichbarkeit von *util. cred. 5* und *Orig. princ. 4, 2* konstatiert und festhält, daß diese Kategorien

¹⁸² VANNIER, *Le rôle*, 374f. Zur Rolle des Ambrosius, der ihm den Schlüssel zum Verständnis der Heiligen Schrift gab, vgl. *Aug. conf. 5, 14, 24*; *6, 3, 3–5, 8*.

¹⁸³ Die These einer Lektüre des Eustathius durch Augustinus stützt sich auf ALTANER, *Eustathius, der Eustath. Basil. hex. 2, 6* (PG 30, 888), *Ambr. hex. 1, 10, 36* und *Aug. Gn. litt. 1, 18, 36* miteinander verglich und zu dem Schluß kam, daß Augustinus seine Erwähnung eines *quidam doctus Syrus* nicht aus Ambrosius genommen haben konnte.

¹⁸⁴ VANNIER, *Origène*, 724ff. Hierbei stützt sie sich auf TESKE, *Origen and St. Augustine*. Der Einfluß des Origenes wird von Vannier zu Recht nicht auf eine direkte Kenntnis seiner Werke durch Augustinus beschränkt, sondern Vannier erwägt auch Ambrosius als Vermittler origenianischen Denkens.

¹⁸⁵ SCHÄUBLIN, *Augustin*, 54f.; HOFFMANN, 31.

in der praktischen Exegese weder bei dem einen noch bei dem anderen eine Rolle spielen.¹⁸⁶ Vanniers Überlegung, Augustinus habe wie Origenes die Genesis sowohl allegorisch als auch literal ausgelegt, erhellt zwar eine gewisse Affinität zwischen den beiden Exegeten, greift aber dort zu kurz, wo pauschal Gn. adv. Man. auf eine allegorisierende Deutung eingeengt wird, und bleibt letztlich hinter den Ergebnissen von Weber zurück. Vor allem aber ist zu monieren, daß Vannier mit ihrer Rekonstruktion Augustins ‚Rückfall‘ in eine allegorische Phase in den Confessionen nicht zu erklären vermag.

In ihrer zweisprachigen Ausgabe von Gn. adv. Man. und Gn. litt. inp. ist Dulaey eine profunde Zusammenschau von Exegese und Schöpfungsglaube des Augustinus gelungen. Auch wenn ad locum auf die Erkenntnisse Dulaeys einzugehen sein wird, sollen bereits jetzt jene Aspekte dieser Publikation vorangestellt werden, die den Kommentator Augustinus grundsätzlich konturieren. Wie Marin sieht Dulaey in den späteren Genesischriften Augustins keine prinzipielle Abkehr vom Frühwerk, von dem ein Passus im späten Gn. litt. noch wörtlich zitiert wird.¹⁸⁷ Sie geht von einer Einbettung des ersten Kommentars und seiner Hermeneutik in zeitlich nahestehende Werke wie *De vera religione* aus, wo ebenso die Ansicht vertreten wird, daß nach dem Sündenfall der Zugang zu Gott nur über äußere Sprachzeichen möglich ist, die ihre Existenz aber menschlichem Wirken verdanken. Diese ontologische Differenz von Sprache und Inhalt, von Zeichen und Sache, korrespondiert mit dem in Gn. adv. Man. 1, 14 ausgesprochenen Gedanken, daß adäquates Reden über Gott unmöglich ist. Die Erzählung der Bibel, jedes Wort der Schrift, ist somit grundsätzlich Kunde von etwas anderem, im eigentlichen Sinn des Begriffs Allegorie, die nicht als gemäß traditionellen rhetorischen Techniken eingesetzte Stilfigur zu behandeln, sondern der Sprache der Bibel inhärent ist.¹⁸⁸ Demnach können sowohl ein und dasselbe sprachliche Bild für verschiedene Inhalte stehen, als auch verschiedene Sprachsymbole auf ein und dieselbe Sache verweisen. Nach Gn. adv. Man. 1, 12 bezeichnen *caelum*, *terra* und *aqua* zusammen die ungeformte Materie, umgekehrt steht das Sprachzeichen *terra* für das Ungeformte und die sündhaften Begierden (Gn. adv. Man. 2, 5).

Im Detail zeigt sich diese Auffassung der Bibel als allegorisch zu verstehende Erzählung in Augustins Verzicht, einzelne Interpretamente unter Verwendung der reichen Terminologie bestimmten Figuren und Tropen zuzuordnen. Er weiß um Synekdoche, Metonymie, Metapher und Recapitulatio –

¹⁸⁶ TESKE, *Origene and St. Augustine*, 183. Zu Vanniers und Teskes These, daß Gedanken des Origenes über Ambrosius in das Werk des Augustinus eindringen, ohne daß dieser sich immer der ursprünglichen Herkunft bewußt war, vgl. o. Anm. 184.

¹⁸⁷ Gn. adv. Man. 2, 3 in Gn. litt. 8, 2, 5. Dazu DULAEY, *Edition*, 57.

¹⁸⁸ DULAEY, *Edition*, 31.

allein, diese Begriffe stünden seinem Ansinnen, den Leser von der sprachlichen Oberfläche zum Sinn zu führen, im Wege. Dieser Sinn entfaltet sich unter den beiden Kategorien *secundum historiam/secundum prophetiam*, die nach Auskunft von Gn. adv. Man. 2, 3 und 2, 37 die beiden Bücher in jeweils zwei Teile gliedern. Dulaey folgt hier der Werkeinteilung Webers, betont aber darüber hinaus, daß eine lineare Zuordnung von historischer und literaler bzw. prophetischer und allegorisierender Exegese aus dem Text nicht begründbar sei.¹⁸⁹ Sowohl Weber wie auch Dulaey widerlegen Marins Versuch, die *historia* auf den nach Gn. adv. Man. verfaßten unvollendeten Genesiskommentar zu beschränken. Der Gegensatz von dem Buchstaben verhafteter und den Sinn aufdeckender Auslegung wird nach Dulaeys überzeugender Darstellung vielmehr anhand des Gegensatzpaares *carnaliter – spiritaliter* artikuliert. *Secundum historiam* ist also strikt von *secundum litteram* zu trennen.¹⁹⁰ Die ‚historische‘ Erzählung der Heiligen Schrift bezieht sich zunächst auf Ereignisse, *secundum historiam facta narrantur* (Gn. adv. Man. 2, 3). Daneben kann nach Gn. adv. Man. 2, 19 der Auftrag an Adam, Vater und Mutter zu verlassen, nur dann als historische Nachricht verstanden werden, wenn Adam Eltern gehabt hätte. *Historia* im ersten Kommentar des Augustinus bedeutet somit auch eine Erzählung mit Anfang, Schauplatz und Ende, über deren Historizität nichts ausgesagt sei, wie dies Augustinus in util. cred. 5 formulierte: *Secundum historiam ergo traditur, cum docetur, quid scriptum aut quid gestum sit, quid non gestum, sed tantummodo scriptum quasi gestum sit*. Bedingung für eine historische Auslegung ist also nicht ausschließlich das historische Ereignis, sondern eine Erzählung, deren innere Struktur so aufgebaut ist, als ob sie Geschehenes berichtete. Eine Auslegung *secundum historiam* kreist um den Text, seinen klaren wie verborgenen Sinn und bedient sich aller Hilfsmittel zu dessen Erklärung auf grammatischem und rhetorischem Gebiet unter Einschluß der Realienkunde.¹⁹¹ Dagegen meint *secundum prophetiam* nach Dulaey jene spezifisch christliche Sichtweise auf einen Text, die im Lichte der Inkarnation seine Bedeutung für das Individuum oder die Menschheit aufzeigt.¹⁹² Mit anderen Worten: Die historische Exegese erhellt die Bedeutung des Textes, die

¹⁸⁹ DULAHEY, Edition, 40–45.

¹⁹⁰ DULAHEY, Edition, 42.

¹⁹¹ In Gn. adv. Man. 1, 24 stellt Augustinus meteorologische Überlegungen zum Feuchtigkeitsgehalt der Luft in großen Höhen an, womit er das angebliche Fehlen von Vögeln auf dem Olymp erklären möchte, in Gn. adv. Man. 1, 31 finden wir Bemerkungen zu fleischfressenden Tieren, zu denen Augustinus auch gewisse Schlangen zählt, in Gn. adv. Man. 2, 13 werden Etymologie und Geographie zur Deutung der vier Paradiesesflüsse herangezogen.

¹⁹² DULAHEY, Edition, 46.

prophetische Auslegung macht diese Bedeutung für den Menschen klar. Die ungleiche Verteilung der Begriffe *historia*, *prophetia*, *figura*, die vorwiegend im zweiten Buch von Gn. adv. Man. begegnen, erklärt Dulaey mit der Klassifikation der dort ausgelegten Kapitel Gen. 2–3 als *narratio*. Denn während Augustinus den ersten Schöpfungsbericht in Gn. adv. Man. 2, 1 als *expositio* definiert, bestimmt er die zweite Genesis Erzählung als *narratio*, in der die *historia* der geschaffenen Welt und ihre Konsequenzen für den Menschen dargestellt werden.¹⁹³ Spirituelle Deutung ist also das Aufdecken einer christlichen Wahrheit hinter dem Wort der Genesis, das auf *historia* ebenso wie auf *prophetia* anwendbar ist. Nach Gn. adv. Man. 2, 36 ist zweifellos auch diese Form der Textauslegung an Wissen und Weisheit gekoppelt, doch ist es ein Wissen, das dem christlichen Publikum einen ‚höheren‘, theologischen Inhalt vermitteln will (*sed etiam per plenitudinem scientiae, id est per caritatem veniri*) und darin dem doppelten Liebesgebot nach Matth. 22, 37–40 entspricht. Dieses Gebot, das in der Hermeneutik von doct. chr. unter Berufung auf dieselbe Matthäusstelle als zentrales Kriterium für eine gelingende Interpretation postuliert wird, spielt bereits im ersten Genesiskommentar, also zeitlich vor seiner theoretischen Begründung, eine bedeutende Rolle.¹⁹⁴

Einen Sonderfall im Hinblick auf den Konnex von exegetischer Methode und anvisierten Adressaten stellt Gn. litt. insofern dar, als in diesem Werk von einer weltanschaulich genau fixierbaren Leserschaft nicht mehr auszugehen ist. Im Bewußtsein, daß ein nur gegen die Manichäer gerichteter apologetischer Traktat den von heidnischer Seite an das AT erhobenen Fragen nicht gerecht würde, versucht Augustinus zu zeigen, daß der Sinn des Schöpfungsberichts keineswegs den Spott der in Naturlehre und Philosophie geschulten Heiden verdient.¹⁹⁵ Nicht zuletzt sind es manche ungebildete Katholiken, die durch eine weit hinter dem zeitgenössischen Wissensstand zurückbleibende Interpretation das Image der kirchlichen Überlieferung beschädigen und für den Verlust der Glaubwürdigkeit biblischer Erzählung verantwortlich sind. So richtet sich der Verfasser an Heiden wie Christen gleichermaßen, denen er den *sensus proprius* nahebringen möchte. Dieses apologetische, didaktische und pastorale Anliegen vor dem Hintergrund einer nicht näher bestimmbar Leserschaft bedingt auch die Vorsicht, mit der Augustinus eigene Erkenntnisse als hypothetische Annäherung an die Wahrheit deklariert.

¹⁹³ DULAHEY, Edition, 48.

¹⁹⁴ Hier wie in doct. chr. 1, 36, 40 ist die *caritas* Norm und Ziel der richtigen Auslegung; in doct. chr. 3, 10, 14 wird sie als Kriterium für die Entscheidung genannt, in trin. 14, 27, 23 ist es die Liebe, die sich von den *carnalia* zu den *spiritalia* bewegt. Vgl. POLLMANN, *Doctrina Christiana*, 136f.

¹⁹⁵ Aug. Gn. litt. 1, 19, 39. Vgl. AGAËSSE - SOLIGNAC, I 16.

Was nun das Wesen der literalen Exegese anbelangt, konnte Agaësse mit aller Deutlichkeit zeigen, daß wesentliche Teile dieses Kommentars keineswegs dem Bild einer buchstabengetreuen Auslegung entsprechen – es gibt keinen Zweifel, Augustinus präsentiert eine über weite Strecken dem Verständnis des modernen Lesers nach allegorische Deutung als literal.¹⁹⁶ So fragt Agaësse nach dem Verständnis, das Augustinus Begriffen wie *secundum proprietatem rerum gestarum* (Gn. litt. 1, 17, 34) unterlegt. Seine Antwort beruht auf Augustins Definition der Genesis als Geschichte – *res gestae* – (Gn. litt. 8, 1, 2), es geht also im Verständnis des Augustinus dem Verfasser des biblischen Berichts um Fakten, um die Wirklichkeit im emphatischen Sinne. Diese Wirklichkeit ist Christus selbst, der Leib, die Realisation aller nur schattenhaft artikulierten Aussagen.¹⁹⁷ Die Ambivalenz der Schöpfung als Verweiszeichen auf die Wahrheit Christi und zugleich als Geschehenes erlaubt und erfordert es, einmal die figurative Komponente und dann die Ebene des historischen Ablaufs hervorzuheben.¹⁹⁸ Hier gilt es überdies, die Konsequenz im Denken des Augustinus zu würdigen, der seit *De magistro* in seiner Semiotik von der ontologischen Janusköpfigkeit der Zeichen ausgeht, die einerseits als *signum* auf etwas anderes verweisen, andererseits immer auch *res* sind, die sich den Sinnen ihrem eigenen Wesen nach zeigen. Die Schöpfung ist real und historisch, aber als ein mit dem Wort Gottes verbundener Vorgang transtemporal und transphysisch, der nur durch das raum-zeitliche Wort festgehalten und tradiert wurde. Die Suche nach dem literalen Sinn geht also nach dieser These von Agaësse paradoxerweise über den Buchstaben hinaus, der diese unräumliche und unzeitliche Wirklichkeit nie zu erfassen vermag. Augustinus selbst verwahrt sich Gn. litt. 4, 28, 45 gegen den Vorwurf allegorisierenden Interpretierens mit dem Argument, daß das Wort *lux* im Sechstagerwerk nicht für das materielle Licht der Sonne oder der Sterne stehe, sondern in vollgültiger Weise nur für Christus zutrefte, sodaß aufgrund der Deckungsgleichheit von Wort und Wirklichkeit keine Allegorie vorliege. Ist diese Sichtweise von Literalität an Ereignisse gebunden, die in höchstem Grade wirklich, nach Augustins Verständnis intelligibel sind, müßte sich die Haltung des Exegeten Augustinus dann ändern, wenn er in der Bibel einen Bericht über Vorgänge in Raum und Zeit annimmt. Tatsächlich gelingt Agaësse der Nachweis, daß ab der Erklärung des zweiten Schöpfungsberichts, besonders ab dem 8. Buch von Gn. litt. (der

¹⁹⁶ In AGAËSSE - SOLIGNAC, I 34f. sind folgende Stellen zitiert: Gn. litt. 1, 17, 34; 8, 4, 8; 8, 7, 13; 9, 12, 22; 9, 14, 24; 11, 34, 45; 11, 36, 49; 11, 39, 52.

¹⁹⁷ Gn. litt. 12, 7, 17. Dazu AGAËSSE - SOLIGNAC, I 36.

¹⁹⁸ AGAËSSE - SOLIGNAC, I 37 zu Gn. litt. 8, 4, 8: *Aliud quam erant illa omnia significaverunt, sed tamen etiam ipsa corporaliter fuerunt.* – Gn. litt. 9, 12, 20: *Videtur enim mihi propter aliquam significationem propheticam factum, sed tamen factum.*

Mensch im Paradies), Augustinus eine wörtliche Exegese praktiziert – Agaësse spricht von einem „littéralisme excessif“ (I 45). Der Schöpfungsbericht erzählt jetzt in linearer Folge vom Schicksal des Menschen in Raum und Zeit, von der Realität der körperlichen und spirituellen Vollkommenheit des Menschen unmittelbar nach seiner Erschaffung, der Realität des Sündenfalls und der daraus resultierenden Vertreibung aus einem realen Paradies.

Wie Vannier geht Greene-McCreight von einem biographischen Ansatz aus, wieder ist es Ambrosius, der durch die allegorische Entschärfung der Anstößigkeit der Bibel diese Auslegungstechnik fest in Augustins Denken verankert, der aber gleichwohl um ein literales Verständnis ringt.¹⁹⁹ Die Untersuchung bringt keine weitere Differenzierung der hermeneutischen Methoden innerhalb der beiden ersten Genesiskommentare, die ausgehend von späteren Zeugnissen Augustins pauschal als allegorisierend oder literal beurteilt werden. Zustimmung wird man der These, daß auch im Alterswerk das apologetische und antihäretische Anliegen im Rahmen der Deutung der Schöpfung nie preisgegeben wurde. Viele Erkenntnisse von Agaësse aufgreifend, beschäftigt sich auch Greene-McCreight (40–49) mit Augustins Verständnis von Literalität, einem Begriff, der nicht mit dem modernen Verständnis von Wörtlichkeit zusammengebracht werden dürfe.²⁰⁰ Wenn eine literale Interpretation diese höhere Sinnebene aufzeigt, löst sie sich von der minderen Realität der Körperwelt, sie zielt auf das Eigentliche. Literalität und Verbalität fallen auseinander. Man wird dieser Deutung zustimmen, die erkennt, daß Ontologie als die Auffassung von dem, was wirklich ist, den eigentlichen Sinn eines Textes normiert und daher auch Augustins Begriff *ad litteram* bestimmt.²⁰¹ Für den modernen Leser muß nach Greene-McCreight diese Interpretationstechnik, die weniger von sprachlichen Indikatoren als von der Anschauung der Wirklichkeit ausgeht, das Konzept von Literalismus aufweichen und unkenntlich machen. Noch stärker als zuvor wird in dieser Studie betont, daß der Kirchenvater in seiner Exegese die Vereinbarkeit von literaler und figurativer Auslegung praktiziert.²⁰²

¹⁹⁹ GREENE-MCCREIGHT, 32f.

²⁰⁰ Wie Agaësse - Solignac leitet auch Greene-McCreight diese Auffassung von Literalität aus Gn. litt. 4, 28, 45 ab.

²⁰¹ GREENE-MCCREIGHT, 44f.

²⁰² GREENE-MCCREIGHT, 47f. zu Aug. Gn. litt. 11, 36, 49, wo die Verfluchung der Schlange durch Gott (Gen. 3, 14f.) figürlich oder literal verstanden werden kann.

II Der vierfache Schriftsinn

1 *Proprie accipere*

Das weitere Studium der philologischen, aber vor allem der exegetischen Techniken in Augustins Genesiskommentaren hat also nach den Arbeiten von Agaësse und Weber die Tatsache zu berücksichtigen, daß eine pauschale Zuordnung von Gn. adv. Man. und Gn. litt. zur allegorischen bzw. literalen Methode nicht möglich ist. Ebenso müßte das Faktum, daß Augustinus in einer Art Methodenumkehr den Priesterbericht in Gn. adv. Man. buchstäblich, in Gn. litt. allegorisch liest, während er den Jahwistenbericht im frühen Kommentar allegorisch interpretierte und in Gn. litt. betont literal auslegt, weitere Fragen provozieren. Wie verhalten sich nach all dem Gesagten denn wirklich die in verschiedenen Schaffensperioden gebrauchten Begriffe wie *secundum historiam*, *secundum litteram*, *figurata (figura)*, *allegoria*, *proprie* zueinander, wenn schon nach den oben skizzierten Arbeiten eine direkte Zuordnung einzelner Kommentare zum Schema *secundum historiam/secundum litteram* nicht mehr haltbar ist? Warum konnte Augustinus so sehr auf den Unterschied zwischen allegorischer und literaler Auslegung pochen, wenn seinem Sprachdenken zufolge das Wort als Zeichen prinzipiell auf etwas anderes verweist und der Sprache damit bereits in ihrem Keim einen allegorischen Charakter auferlegt? Im folgenden Abschnitt wollen wir also jene Belege betrachten, in denen sich Augustinus explizit den Bedeutungsebenen der Schrift zuwendet und dabei eine Lehre vom vierfachen Schriftsinn artikuliert. Von maßgeblicher Bedeutung wird dabei sein, wie das Textverständnis im eigentlichen Sinne (*proprie* bzw. *ad litteram*), um das er gerade als Leser der Genesis rang, mit diesen vier Sinnmöglichkeiten der Schrift in Verbindung gebracht werden kann.

Der früheste Beleg stammt aus *De utilitate credendi*. Der Adressat Honoratus soll vom Manichäismus zum katholischen Glauben hingeführt werden. Voraussetzung dieser Konversion ist die Aneignung der in der Bibel, also auch in den Schriften des Alten Testaments, niedergelegten Wahrheit. Das protreptische Anliegen verbindet sich darin mit dem hermeneutischen Problem des Verständnisses des Alten Bundes. Zur Bewältigung dieser Frage geht Augustinus auf die Lehre von den vier Sinnmöglichkeiten der Schrift ein:²⁰³ *Omnis igitur*

²⁰³ HOFFMANN, 29 weist darauf hin, daß Augustinus am sorgfältigsten die Allegorie durch Schriftbeweise absichert. Zu widersprechen ist seinem chronologischen Ansatz, wenn er davon ausgeht, Augustinus habe zum ersten Mal in *util. cred.* vom vierfachen Schriftsinn gesprochen, während in *vera rel.* keine Spuren dieses exegetischen Modells greifbar seien. Tatsächlich ist Augustinus, wenngleich ohne terminologische Fixierung, die Vierzahl an Auslegungsmöglichkeiten bereits in *vera rel.* 99 geläufig: *Utrum a visibilibus antiquioribus ad visibilia recentiora eam (sc. allegoriam) perducere sufficiat an usque ad animae affectiones atque naturam, an usque ad incommutabilem aeternitatem, an*

scriptura, quae testamentum vetus vocatur, diligenter eam nosse cupientibus quadrifariam traditur: Secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam ... Secundum historiam ergo traditur, cum docetur, quid scriptum aut quid gestum sit, quid non gestum, sed tantummodo scriptum quasi gestum sit. Secundum aetiologiam, cum ostenditur, quid qua de causa vel factum vel dictum sit. Secundum analogiam, cum demonstratur non sibi adversari duo testamenta, vetus et novum. Secundum allegoriam, cum docetur non ad litteram esse accipienda quaedam, quae scripta sunt, sed figurate intellegenda (util. cred. 5).

Daneben stellen wir das etwa zwei Jahre später niedergeschriebene Zeugnis aus Gn. litt. inp. 2, 5: *Quattuor modi a quibusdam scripturarum tractatoribus traduntur legis exponendae; quorum vocabula enuntiari Graece possunt, Latine autem definiiri et explicari: Secundum historiam, secundum allegoriam, secundum analogiam, secundum aetiologiam. Historia est, cum sive divinitus sive humanitus res gesta commemoratur; allegoria, cum figurate dicta intelleguntur; analogia, cum veteris et novi testamentorum congruentia demonstratur; aetiologia, cum causae dictorum factorumque redduntur.*

Während im ersten Beleg offen bleibt, wer diese Auslegung nach den vier Sinnmöglichkeiten praktiziert, beruft sich Augustinus im Kommentar auf wie üblich ungenannt bleibende Autoritäten der Schriftauslegung, also wohl griechische Kommentatoren. Die Gültigkeit ihrer Techniken erstreckt sich nach beiden Testimonien auf das Alte Testament. Eindeutig ist die Fixierung der *historia* auf Faktizität, wobei in leichter Varianz in der ersten Stelle diese Faktizität auch in der Struktur ihrer Vermittlung liegen kann. Gemeinsam ist beiden Zeugnissen auch die Verbindung der *allegoria* mit dem figurativen Verständnis (*figurate intellegere*). Nicht weiter überraschend steht der allegorischen Deutung in util. cred. 5 das Verständnis *ad litteram* gegenüber.

Von einem kontradiktorischen und prinzipiellen Gegensatz von *historia* und *allegoria/figurate* weiß Augustinus hier nichts. Vielmehr zeigt er in der Praxis, d. h. bei der Auslegung von *in principio* aus Gen. 1, 1, daß er unter diesen vier Methoden einander komplementäre Lösungsansätze begreift, wenn er fragt, ob man diese Wendung nur gemäß der *historia* verstehen oder auch die anderen drei Zugänge ins Kalkül ziehen sollte.²⁰⁴ Im weiteren Fortgang des Kommentars beschränkt er sich dann explizit auf die historische Auslegung: *Secundum historiam autem quaeritur quid sit, in principio* (Gn. litt. inp. 3, 6). Im Zuge

aliae significant gesta visibilia, aliae motus animorum, aliae legem aeternitatis, an aliquae inveniantur, in quibus haec omnia vestiganda sint ...

²⁰⁴ Gn. litt. inp. 3, 6.

der Erörterung in *util. cred.* ruft er für die *historia* und die *aetiologia* je ein Beispiel aus dem Neuen Testament auf, das für die Manichäer eine anerkannte Autorität darstellt: *historia* (Matth. 12, 3f.; David ißt Schaubrote); *aetiologia* (Matth. 19, 8; Christus gibt einen Grund für das mosaische Scheidungsgesetz an). Bei der *analogia* verzichtet er mit Verweis auf den Bekanntheitsgrad dieser Methode auf einen Textbeleg. Die allegorische Auslegung ist Augustinus am wichtigsten. Sie steht am Ende der Ausführungen und wird mit drei Belegen abgesichert: Matth. 12, 39f. (die drei Tage des Jona im Bauch des Fisches weisen hin auf Christi Auferstehung am dritten Tage); 1 Cor. 10, 1–11 (Geschichte Israels als Sinnbild für Christen); Gal. 4, 22–26 (die beiden Frauen Abrahams als die beiden Testamente).²⁰⁵ Wesentlich hierbei ist, daß *allegoria* nicht allgemein eine Auslegung meint, die eine bestimmte rhetorische Figur voraussetzt, sondern daß Augustinus von der bezeichneten Sache her denkt: Alle drei aufgerufenen Textbelege werden als Zeichen für Christus oder das Volk Christi verstanden. Allegorie im System des vierfachen Schriftsinns repräsentiert somit einen Sonderfall figurlicher Sprechweise. Wer diesen hermeneutischen Sprung vom AT zu Christus nicht schafft, ist dem Buchstaben verhaftet, *ad litteram* ist in diesem speziell christologischen Horizont eindeutig negativ konnotiert.

In seinem Versuch der Rehabilitation des Alten Testaments gelangt dann Augustinus in *util. cred.* 9 zum Resümee, daß es zwar falsch sei, wenn man sich nach der Gnadentat der Inkarnation Christi an das Gesetz gefesselt fühle, daß aber hinter den zeitbedingten rituellen Vorschriften der Kern des Alten Bundes ungebrochen gültig bleibe. Nicht das Gesetz werde aufgehoben, sondern nach 2 Cor. 3, 16 der Schleier, der dessen Nutzen verbarg. So zeigt sich bereits in dieser frühen, direkt auf die Probleme der Bibelinterpretation umgelegten Hermeneutik die Ambivalenz zwischen der literalen, zeitbedingten und rezipientenbezogenen Verhüllung und dem zeitlosen, geistigen Sinne des Alten Testaments. Diese Spannung zwischen dem Buchstaben und dem Sinn stellt ebensowenig einen fundamentalen Gegensatz dar, wie die vier Auslegungsmethoden exklusive Gültigkeit beanspruchen. Denn in seinem optimistischen Schlußappell weist Augustinus darauf hin, daß die fleißige Untersuchung der Reihenfolge der Fakten (*res*), ihrer Ursachen, der Übereinstimmung der beiden Testamente und der Geheimnisse der bildlichen Ausdrucksweise (*figurarum tanta secreta*) sich als beste Methode im Umgang mit den Manichäern erwies. Nirgendwo erhält die historische oder die allegorische Lesart Ausschließlichkeitscharakter.

²⁰⁵ Vgl. MARIN, *Il de Genesi*, 125f. Nach Aug. *util. cred.* 8 pflügten die Manichäer oft auf Gal. 4, 22–26 hinzuweisen.

Eine ähnliche Situation treffen wir auch im unvollendet gebliebenen Genesiskommentar an. Nach der vorhin zitierten Stelle exemplifiziert Augustinus von den vier möglichen Auslegungsarten nur das *secundum historiam accipere* am Beispiel des ersten Verses der Genesis und kommt zu dem Schluß, daß sowohl die theologische Auffassung *principium = caput* als auch jene chronologisch-hierarchische *principium = primum* vertretbar sind, wie Marin festhält: „... il commento letterale, dunque, supera necessariamente il dato immediato della lettera per cogliere il senso metafisico, il solo che corrisponde alla realtà divina.“²⁰⁶ Damit kann Augustinus unter ‚historischer‘ Auslegung nicht nur eine zeitliche Abfolge von Ereignissen (*principium = primum*), sondern auch eine metaphysische Erzählung verstehen. Freilich muß gegen Marin angemerkt werden, daß die Diskussion um den Sinn von *in principio* der Kategorie *secundum historiam* untergeordnet wird und daß Augustinus dabei keineswegs von einer literalen Interpretation spricht.

Wenden wir uns dem dritten Beleg zu, in dem ein vierfacher Schriftsinn eine entscheidende Rolle spielt:²⁰⁷

In libris autem omnibus sanctis intueri oportet, quae ibi aeterna intimentur, quae facta narrentur, quae futura praenuntientur, quae agenda praecipiantur vel admoneantur. In narratione ergo rerum factarum quaeritur, utrum omnia secundum figurarum tantummodo intellectum accipiantur, an etiam secundum fidem rerum gestarum adserenda et defendenda sint. Nam non esse accipienda figuraliter nullus Christianus dicere audebit, attendens apostolum dicentem: Omnia autem haec in figura contingebant in illis (Gn. litt. 1, 1, 1).

Im Gegensatz zu seinen Stellungnahmen in *util. cred.* und *Gn. litt. inp.* dehnt Augustinus die Gültigkeit der vier Auslegungsmethoden auf alle Bücher der Bibel aus, weil es ihm in seinem großen Genesiskommentar nicht mehr primär um die Bewahrung des Alten Testaments vor seinen manichäischen Kritikern gehen kann. Anstelle der Fachtermini zieht er eine lateinische Paraphrasierung vor, deren Gehalt sich aber nicht mit der Systematik *historia – analogia – allegoria – aetiologia* der beiden früheren Werke deckt. Zum ersten Mal faßbar ist dieses Schema von *aeterna – facta – futura – agenda* bei Hier. in *Ez. 4, 16, 1. 823–827* im Zusammenhang mit der Jerusalemdeutung: *Quattuor autem modis intellegi potest Hierusalem, vel haec quae a Babylonio et Romano igne succensa est, vel caelestis primitivorum, vel Ecclesia quae interpretatur visio pacis, vel animae singulorum quae fide cernunt deum.* Das Ewige

²⁰⁶ MARIN, *Il de Genesi*, 128.

²⁰⁷ SCHÄUBLIN, *Augustin*, 55f. warnt davor, die Begriffstafel in *util. cred.* und *Gn. litt. inp.* mit der in *Gn. litt.* erklärten Lehre vom vierfachen Schriftsinn zu vermengen.

entspricht damit der Sinnebene der Anagoge, die Fakten der Historie, das Zukünftige der Allegorie und das moralische Gebot der Tropologie.²⁰⁸

Es wurde beobachtet,²⁰⁹ daß Augustinus von den vier Sichtweisen auf die Heilige Schrift hier allein die zweite, also den Bereich der *res factae*, näher exemplifiziert (*in narratione ergo rerum factarum ...*), indem er eine Zweigliederung in den *figurarum intellectus* und in die *fides rerum gestarum* vornimmt. Für jeden christlichen Leser sei die Annahme eines bildlichen Sinns selbstverständlich, die Frage stellt sich hingegen nur, ob der Schöpfungsbericht als *res gestae* zu verstehen sei. Anders formuliert: Hat das Gesagte in der Genesis neben seiner evidenten allegorischen Bedeutung auch Gewicht als Faktum? Die Antwort des Augustinus ist eindeutig: Signifikation und historisches Vorhandensein schließen einander nicht aus: *Aliud quam erant illa omnia significaverunt, sed tamen etiam ipsa corporaliter fuerunt* (Gn. litt. 8, 4, 8). Während der spätere Augustinus nie bestreitet, in seinen früheren Kommentaren die Ebene der bezeichneten Inhalte verstanden zu haben, muß er zugeben, im Hinblick auf die sie bezeichnenden Fakten gescheitert zu sein: *Et quia non mihi tunc occurrebant omnia quemadmodum proprie possent accipi magisque non posse videbantur aut vix posse atque difficile, ne retardarer, quid figurate significarent, ea quae ad litteram invenire non potui, quanta valui brevitate ac perspicuitate explicavi* (Gn. litt. 8, 2, 5). Das Begreifen der Fakten vor den Zeichen ist das Neue in Gn. litt.: Sarah und Agar symbolisieren die beiden Testamente, aber es lebten auch wirklich zwei Frauen dieses Namens, deren Leben als Zeichen für die Bücher des Alten und Neuen Bundes fungiert. Der Fels in der Wüste (Ex. 17, 6), aus dem für das Volk Wasser quoll, verweist zwar nach 1 Cor. 10, 4 auf Christus (*petra autem erat Christus*), es gibt aber keinen Grund, an der materiellen Existenz des von Moses geteilten Felsens zu zweifeln. Für dieses große Ziel, den Wert der Fakten neben ihrer Zeichenhaftigkeit zu verstehen, gebraucht Augustinus den Begriff *proprie/proprietates*: *Cum de Genesi duos libros contra Manichaeos condidissem, quoniam secundum allegoricam significationem scripturae verba tractaveram, non ausus naturalium rerum tanta secreta ad litteram exponere, hoc est quemadmodum possent secundum historicam proprietatem quae ibi dicta sunt accipi ...* (retr. 1, 18). Die Wirklichkeit hat ihre Botschaft, Ziel ist es also, die Bedeutung dieser Realität sichtbar zu machen. Auch die nach Augustinus unbestrittene Tatsache, daß manche Schriften des Alten Testaments wie etwa das Hohelied Salomos überwiegend figurativ zu verstehen sind, steht nicht im Widerspruch zu seiner Annahme einer durchgängig historischen Basis der Schöp-

²⁰⁸ Vgl. STAUBACH, 353 zu unserer Gn. litt.-Stelle und dem Beleg bei Cassian. conl. 14, 8, 4.

²⁰⁹ AGAËSSE - SOLIGNAC, I 32f.

fungserzählung. Wie wir gesehen haben, konnte bereits in Gn. litt. inp. eine historische Auslegung von *in principio* eine zeitlos-metaphysische Aussage (Christus in der Weisheit Gottes) mit einschließen. Auch hier wird klar festgehalten, daß unter dem Oberbegriff der *historia* mitunter eine die Geschichte als Tatenbericht begreifende Deutung und eine Lesart, die eine höhere Wirklichkeit vermutet, durchaus koexistieren können.

Weil Augustinus in *util. cred.* sein Schema über die vier Sinnebenen nur auf das AT bezog und unter dem Terminus *ad litteram* eine die christologische Deutung blockierende Lesart verstand, ist dort der Begriff negativ besetzt. Dagegen bot er in seinem letzten Genesiskommentar mit der Lehre vom vierfachen Schriftsinn einen Schlüssel für das Verständnis der gesamten Schrift an, es ging ihm nicht mehr primär um den im AT zu erkennenden Christus. In seinem Optimismus, neben der allegorischen Bedeutung auch die Fakten der Genesis per se und in ihrer Verweisfunktion erkannt zu haben, stellt der späte Augustinus *ad litteram* dem Verständnis *secundum historicam proprietatem* gleich; er bezeichnet damit eine den Wesensgehalt der Heilstaten erfassende Deutung.

Resümee: 1) Die hier herausgearbeitete Begriffsdifferenzierung eröffnet eine seit der Abfassung von Gn. adv. Man. gültige Konstante in der Exegese des Augustinus, der sich durch ein weiteres Verständnis von *historia* die interpretatorische Freiheit gesichert hat, sowohl historische als auch prophetische Erzählungen der Bibel als metaphorisch-figuratives Reden zu verstehen: ... *ut omnes istas figuras rerum secundum catholicam fidem, sive quae ad historiam sive quae ad prophetiam pertinent, explicemus ...* (Gn. adv. Man. 2, 3).

2) Die beiden in *util. cred.* bzw. Gn. litt. inp. einerseits und in Gn. litt. andererseits artikulierten Systeme von jeweils vier Möglichkeiten des Bibelverständnisses sind in ihrer Gesamtheit nicht miteinander kompatibel. Die ältere Liste, die auf das AT bezogen ist, geht nach Augustinus auf die griechische Exegese zurück²¹⁰ und wurde vielleicht unter dem Einfluß des Hieronymus im großen Genesiskommentar durch eine modifizierte Systematik (*aeterna – facta – futura – agenda*) ersetzt, die nun das Verständnis beider Testamente ermöglichte. Wohl deshalb mußte auf die ältere Begriffstafel verzichtet werden. Denn die dort zentrale allegorische Methode, deren Aufgabe in der Entschleierung der Geheimnisse (*mysteria*) liegt,²¹¹ war für das Verständnis des NT nur partiell relevant und erscheint in der Liste in Gn. litt. nicht mehr.

²¹⁰ MAYER, Allegoria, 236.

²¹¹ Nach Aug. s. dom. m. 2, 20, 68 verbergen Allegorien ihre Geheimnisse wie Muscheln die Perlen. Der aenigmatische Charakter der Allegorie war in der Tradition vorgegeben: Sacerd. gramm. 6, 461, 7–462, 28.

3) Die Konstante in der Hermeneutik des Augustinus wird an seinem Konzept von Faktizität deutlich, das begrifflich als *facta* bzw. *historia* in beide Schemata aufgenommen wurde: Die Erzählung von Geschehnissen wird dabei zweigeteilt und als Bericht über innerweltliche Abläufe (Gn. litt. inp.: *secundum historiam = humanitus res gesta; principium = principium temporis* / Gn. litt.: *facta narrentur = secundum fidem rerum gestarum*) oder über metaphysische, transtemporale Wahrheiten (Gn. litt. inp.: *secundum historiam = divinitus res gesta; in principio = in ipsa sapientia dei* / Gn. litt.: *facta narrentur = omnia ... secundum figurarum ... intellectum accipiantur*) verstanden.

4) Die Bedeutung des Begriffs *allegoria* ist vom Kontext abhängig: Innerhalb der Lehre vom vierfachen Schriftsinn meint allegorische Interpretation eine auf das Christusereignis hin ausgerichtete Lesart des AT. Wer diesen Schritt nicht tut, hat durch seine Fixierung auf den Buchstaben keinen Zugang zum Heilsgeheimnis – *ad litteram* ist in dem Zusammenhang negativ konnotiert. Ganz allgemein zählt Augustinus die Allegorie zu einem rhetorischen Tropus, der auf etwas anderes verweist. Ein Verständnis, das ohne Annahme dieses Tropus auskommt, ist Augustins großes Ziel in der Genesisdeutung: Dafür stehen *ad litteram* und das Synonym *proprie intellegere/proprietas*. Beide Deutungsmöglichkeiten, die übertragene und die eigentliche, stehen in einem komplementären Verhältnis zueinander. Während die erstere einen Text als Gewebe von bezeichneten Wirklichkeiten begreift, geht die Lektüre gemäß der *proprietas* von der Wirklichkeit aus, die zur Verweisung dient.

2 Die drei Verständnisebenen: *corporale – spiritale – intellectuale*

In Gn. litt. 12, 6, 15ff. tritt die Systematik des vierfachen Schriftsinns hinter einer Gliederung in die drei Verständnismöglichkeiten *corporale – spiritale – intellectuale* zurück. Der Exkurs über das rechte Schriftverständnis ist dabei in die Frage nach der Zahl der Himmel mit der in der exegetischen Tradition üblichen Heranziehung von 2 Cor. 12, 2 (Paulus' Aufstieg in den dritten Himmel) eingebettet.²¹² Dieser Abschnitt bestätigt zunächst die vorhin gemachte Beobachtung, daß *proprie* nicht bloß als buchstäbliches Verstehen der figurativen Exegese gegenübertritt, sondern auch die Bedeutung des wahrhaften und vollen Verständnisses umfaßt, das dem Eigentümlichen eines Sachverhalts ohne Abminderung gerecht wird: *Quod autem non imaginaliter, sed proprie videtur et non per corpus videtur, hoc ea visione videtur, quae omnes ceteras*

²¹² Gen. 1, 1 wird der Himmel geschaffen, das Firmament, das Gen. 1, 8 ebenfalls Himmel heißt, entsteht aber am zweiten Schöpfungstag. Vgl. Basil. hex. 3, 3; Cosmas top. 3, 61; 5, 220; 7, 9; 9, 15–18; Greg. Nyss. hex. apol. 64 D–65 A; 120 D–121 D; Philop. opm. 3, 1; Ambr. hex. 2, 2, 6 (p. 45, 3–7). Vgl. HENKE, 134f.; SCHOLTEN, Johannes Philoponos, 274, Anm. 1.

superat (Gn. litt. 12, 6, 15). Die Paulinische Schau eines dritten Himmels tritt in Opposition zu einem *imaginaliter videre* und meint das Sehen im veritativen Sinne, das jedes *sensuale* Erfassen transzendiert.

Darüberhinaus führen Augustins Überlegungen, die von der Paulinischen *visio* des dritten Himmels ausgehen, nun auch in das Zentrum seiner Bibelhermeneutik. Leitmotivisch durchzogen wird die Abhandlung dabei von der Formulierung des Liebesgebots Christi bei Matth. 22, 39: *Diliges proximum tuum tamquam te ipsum*, anhand dessen Augustinus das literale Verstehen mit dem Erfassen der einzelnen Buchstaben dieses Satzes veranschaulicht. Im spirituellen Sinn vergegenwärtigt sich der Leser dieses Satzes einen Mitmenschen, der aber nicht anwesend sein muß, während im intellektualen Sinn die Liebe als solche, die niemals Substanz ist und von der es keine Abbilder gibt, geschaut werden kann (Gn. litt. 12, 6, 15). Eine erkenntnistheoretische Vertiefung und Vorbereitung erfährt dieses aus der Interpretation von Matth. 22, 39 gewonnene System vor allem durch die umfassende Behandlung des Begriffs *spiritualiter*, dem Mittelglied zwischen körperhaftem und intelligiblem Zugang zur Schrift. Aus 1 Cor. 14, 14: *Si enim oravero lingua, spiritus meus orat; mens autem mea infructuosa est* leitet Augustinus in Gn. litt. 12, 8, 19 die Gleichsetzung von *spiritus* und Sprache ab, womit er durch Parallelisierung von Sprechakt und zeichenhafter Bedeutung den Verweischarakter nicht nur der Sprache, sondern auch des Geistes begründet. Verstehen kann erst dann gelingen, wenn zu diesen Zeichen und Abbildern im *spiritus* die Schau der *mens* hinzutritt, die zur *revelatio* führt. Der Dreischritt Artikulation durch die Zunge (Körperbewegung) – Hervorbringung der bildhaften Sprachzeichen (*prolatio signorum*) – Klärung durch die *mens* findet eine Entsprechung auf ontologischer Ebene in der Trias *umbra – imago – veritas (Christus)*. Christus als die Wahrheit ist das Wirkliche, dessen Abbilder die auf ihn verweisenden Wortzeichen der Bibel sind, in der das AT als *umbra* noch am undeutlichsten und dunkelsten Christus erkennen läßt: ... *quia sacramenta veteris testamenti appellat umbras futuri* (Gn. litt. 12, 7, 17). Die von Agaësse - Solignac vorgelegte Skizze zur Spiritustheologie des Augustinus ermöglicht es,²¹³ die in Gn. litt. ausgebreiteten hermeneutischen Grundsätze vor dem Kontext augustinischer Psychologie und Metaphysik zu verstehen. *Spiritus* ist der Ort der Repräsentation der Außenwelt und der Bewertung ihrer Bedeutung durch die *mens*,²¹⁴ beide – *spiritus* wie *mens* – repräsentieren die unkörperliche Seele, doch ist die *mens* Seele in vollkommenerer Weise. Trotz dieser immateriellen Seinsweise

²¹³ AGAËSSE - SOLIGNAC, II 559–563.

²¹⁴ AGAËSSE - SOLIGNAC, II 560 streichen den Einfluß von Porphyrios' Lehre über den Seelenwagen auf Augustinus hervor und bringen als Beleg Porphyr. regr. anim. frg. 2 Bidez = Aug. civ. 10, 9.

kann Augustinus vom *spiritus* als Ort sprechen: ... *satis indicat eam se linguam hoc loco appellare, ubi sunt significationes velut imagines rerum ac similitudines, quae ut intellegantur indigent mentis obtutu* (Gn. litt. 12, 8, 19). An dieser Funktionsstelle der Seele können die unkörperlichen Vorstellungen der körperlichen Realität gespeichert und verarbeitet werden, dazu gehören auch die Wörter der menschlichen Sprache. Die Mittelstellung des *spiritus* zwischen den externen Objekten und der intelligiblen *mens* korrespondiert in Augustins Semiotik mit der Dreiheit von Klang, artikuliertem Wort und Bedeutung. Der Gegensatz von *sonus* und *significatio* aus *De magistro* kann dabei als Gegensatz von *vox* und *verbum* aufscheinen.²¹⁵ Gemeinsam ist diesem seit *De dialectica* gültigen Konzept aber die Idee, daß der körperhafte Klang in der Seele nicht verbleibt, sondern ein von diesem abstrahierter Sinn als inneres Wort seelisch verankert ist. Da nun aber die Bedeutung, also das vom Klang Abstrahierte, nicht gleichzusetzen mit der Sache ist,²¹⁶ klassifiziert Augustinus den Weg zum Verstehen als Dreischritt von *vox (sonus) – verbum (significatio) – res* (mag. 10, 34). Laut, Bedeutung und Sache korrespondieren mit den drei Aspekten von Außenwelt – abbildhafter Repräsentation im *spiritus* – Erfassung der Wahrheit durch die Perzeption der *mens*.

Auf die Bibelexegese umgelegt kann dieses Modell als Erweiterung einer Unterteilung in wörtliche und übertragene Bedeutung insofern verstanden werden, als der letzte Schritt, die durch einen mentalen Akt verheißene Schau Christi, selbst das Wort der Bibel in seiner auch transliteral zu verstehenden Zeichenhaftigkeit übersteigt und in striktem Sinne außerhalb der Exegese steht. Dieses Drei-Stadien-Modell stellt keinen Widerspruch zu der am Beginn von Gn. litt. formulierten Theorie des vierfachen Schriftsinns dar. Diese präzisiert und amplifiziert lediglich die Möglichkeiten, auf die das Sprachzeichen ‚Bibel‘ in punkto Historie (Zeichen für Geschehenes), Allegorie (Zeichen für Christus), Tropologie (Zeichen für ethisch richtiges Verhalten) und Anagogie (Zeichen für die Endzeit) verweisen kann. Die Perspektive ist hier textzentriert, der Blick richtet sich nicht auf das Christuserlebnis selbst. Von daher ist es verständlich, daß das auch aus der Hermeneutik gewonnene, aber über die Schrift hinausweisende trichotomische Modell in dem unmittelbar nach dem Genesiskommentar entstehenden Gottesstaat universale Bedeutung gewinnt, indem der Weltprozeß in die Zeit nach dem Sündenfall (*umbra*), die Phase nach der Menschwerdung Christi und das Ende aller Geschichte im Gericht gegliedert ist.²¹⁷

²¹⁵ HENNIGFELD, 140 zur Unterscheidung von *sonus (vox)* und *significatio*.

²¹⁶ BORSCHÉ, Macht, 142; MOJSISCH, Augustin, 69f.

²¹⁷ Vgl. Staubachs Untersuchung über die Bedeutung des bibelhermeneutischen Konzepts des Augustinus für sein Modell der beiden *civitates*.

2.1 Die Quellen

Haben wir ausgehend von den exegetischen Termini gleichsam die Phänomenologie von Augustins Interpretationskunst untersucht, gilt es nun, den geistigen Quellen nachzuspüren, aus denen sich die von Agaësse und Marin an zahlreichen Beispielen belegte Überzeugung des Kirchenvaters speiste, daß eine literale Auslegung nach dem Sinn, nicht nach dem Vokabel fragt.

Bedenken wir, daß Augustinus in den relevanten Testimonien eine das Eigentliche des Wortzeichens aufdeckende Interpretation mit dem Wortfeld *proprie/proprietas* bezeichnet, gelangen wir zu einem Thema, das lange vor jeder christlichen Hermeneutik von den Rhetoren unter dem Oberbegriff der *elocutio* abgehandelt wurde. Quint. 8, 2, 6 notiert: ... *proprietas non ad nomen, sed ad vim significandi refertur nec auditu, sed intellectu perpendenda est* („die eigentliche Bedeutung bezieht sich nicht auf das Wort, sondern auf dessen Bezeichnungsfunktion und ist nicht nach dem Klang, sondern mit dem Verstand zu beurteilen“). In der Trennung von Wort und Bedeutung finden wir eine sicherlich von stoischen Überlegungen zum Lektion geprägte Differenzierung der sinnlich wahrnehmbaren Äußerung eines Sprachzeichens und seines Gehaltes, die grundlegend für Augustinus' Zeichentheorie geworden ist. Davon ausgehend vermag Quintilian die eigentliche Bedeutung im Sinne der *proprietas* von dem Wort selbst abzuziehen – nichts anderes praktiziert Augustinus in jenen Partien seiner Genesiskommentare, die zwar als literal markiert werden, deren Quintessenz aber gerade in der Konzentration auf den über dem Wort stehenden Sinn beruht. Als Erklärung für diese Art von Benennung führt Quintilian das Fehlen von Begriffen für konkrete Handlungen oder Gegenstände an, die er der Schulrhetorik folgend der Katachrese zuordnet. Im Grunde genommen steht Augustinus dem Schöpfungsbericht mit derselben Haltung gegenüber, die Quintilian vorgezeichnet hat und die zu denselben exegetischen Ergebnissen führt: Das außerhalb von Raum und Zeit stattfindende Schöpfungsereignis kann nur mit dem extensionalen Instrument der Sprache beschrieben werden, die hinter dem Denkbaren immer zurückbleiben muß. Der eigentliche Sinn der aus Wörtern bestehenden Erzählung – Quintilians *vis significandi* – ist gerade nicht im *nomen* zu finden.

Eine Präzisierung zur Herkunft der Lehre vom vierfachen Schriftsinn erlaubt die Definition der Aetiologie bei Anon. Eckstein: *Aitiologia est cum causam alicuius rei et rationem subicimus* (Anon. Eckstein I 65).²¹⁸ Verwandt ist damit die Definition der *aetiologia* aus der bekannten Erklärung des vierfachen

²¹⁸ SCHINDEL, Wechselwirkung, 108 bringt Egraph. Andr. 574 und Cassiod. in psalm. 15, 9 als Beispiele für die Übernahme aus dem Figurenbuch des Anon. Eckstein; vgl. auch SCHINDEL, Anonymus Ecksteinii, pass.

Schriftsinns in util. cred. 5: ... *secundum aetiologiam, cum ostenditur, quid qua de causa vel factum vel dictum sit*. Schäublin mußte die Frage, wo eine solche Lehre, speziell die Annahme von Aetiologien im Bibeltext, ihren Ursprung habe, unbeantwortet lassen, zumal auch bei den Antiochenern und Origenes dieser Terminus keine Rolle spielt.²¹⁹ Doch ist m. E. zumindest die geistige Tradition des schwierigen Begriffs der *aetiologia* näher bestimmbar. Augustinus entschuldigt die Wahl dieser griechischen Termini gegenüber dem möglichen Einwand, er habe sich des Vergehens des *ineptum* schuldig gemacht, mit der Tradition (*quia sic accepi*) und dem Fehlen einer eingebürgerten lateinischen Nomenklatur (*non esse harum rerum apud nos usitata nomina*). Diese Entschuldigung operiert mit dem Ideal des *πρέπον*, der Angemessenheit im Ausdruck, das in die Tradition der Rhetorik gehört und die Bibelexegese in den Kontext der Tropenlehre rückt.²²⁰ Topisch ist der Hinweis, griechische Fachterminologie verletze den geziemenden Ausdruck im Rahmen der *latinitas*.²²¹ Wenn Augustinus im Kapitel 6 dieser Schrift als biblische Fundierung für eine aetiologische Deutung Matth. 19, 8 zitiert, wo Jesus die Ausstellung des Scheidungsbriefs durch Moses mit der Härte der Juden begründet und somit das Alte Testament aetiologisch deutet, erklärt er Jesu Aussage mit den Worten: *Hic enim causa reddita est, cur ...* Auf die *causae redditio* stoßen wir nun bei Eugraph. Andr. 574 und Cassiod. in psalm. 15, 9 (siehe o. Anm. 218) als lateinische Definition für *aetiologia*. Warum also wird nun das Fehlen des passenden lateinischen Begriffs zuerst beklagt, im nächsten Kapitel aber doch nachgereicht?

Die lateinische Entsprechung zur Aetiologie in Form der *causae redditio* war ja, wie Anon. Eckstein lehrt, in der grammatischen Literatur bereits bekannt, also auch Teil der Schultradition. Dem möglichen Einwand, erst nach Augustinus habe sich die *causae redditio* als Terminus technicus verfestigt, steht entgegen, daß Augustinus in Gn. litt. inp. 2, 5 abermals auf den vierfachen Schriftsinn zu sprechen kommt und dort zur Aetiologie anführt: ... *aetiologia, cum causae dictorum factorumque redduntur*. Hier existiert also durchaus eine lateinische Definition, die in util. cred. 5 zuerst verschwiegen, dann aber doch ausgeschrieben wurde. Augustinus hatte sich in util. cred. 5 dagegen verwahrt, eine lateinische Umschreibung zu gebrauchen – *si autem circumloquerer, minus essem in disserendo expeditus*. Wenn er im Folgekapitel

²¹⁹ SCHÄUBLIN, Augustin, 54f. Auch HOFFMANN, 31 geht über eine vage Bestimmung einer Herkunft dieser Theorie aus dem Griechischen nicht hinaus, gibt aber als terminus post *De vera religione* an. Augustinus habe erst im Verlauf seines Schriftstudiums nach der Wahl zum Presbyter Bekanntschaft mit dieser Systematik geschlossen.

²²⁰ Vgl. Cic. orat. 17. Vgl. HOFFMANN, 91, Anm. 17.

²²¹ Sen. ep. 95, 65; vgl. dazu auch unten S. 84.

ein lateinisches Äquivalent verwendet, handelt es sich also um keine paraphrasierende Übersetzung, sondern tatsächlich um eine lateinische Definition. Kannte und praktizierte also Augustinus die Möglichkeiten der lateinischen Wiedergabe bereits in *util. cred.*, warum bestritt er dann die Existenz einer Fachterminologie in seiner Muttersprache?

Die Überlegungen haben vom Adressaten und der Intention der Schrift selbst auszugehen. Trotz der spärlichen Informationen, die über den Widmungsempfänger Honoratus bekannt sind,²²² weist viel darauf hin, daß dieser zusammen mit Augustinus in Karthago Rhetorik studierte. Evident ist die hohe Meinung, die Augustinus von den intellektuellen Fähigkeiten und der rhetorischen Bildung seines Freundes hegte. Gerade diese in der Schule der Rhetoren und vorher beim Grammaticus erworbene Sensibilität für die Exegese von als normativ empfundenen Schriftwerken war ja dann auch das Hauptmotiv, warum sich Honoratus von der manichäischen Bibelkritik, dem Vorwurf der Unvereinbarkeit von AT und NT, so angesprochen fühlte. Augustins Bestreben in *util. cred.* läuft denn auch auf das Ziel hinaus, durch eine Darbietung rational überprüfbarer Kriterien dem AT seine Anstößigkeit zu nehmen und seinen ehemaligen Studienkollegen zur *catholica* zu führen.²²³ Was lag nun näher, als dem kritischen Intellektuellen gegenüber die katholische Kirche genau dadurch zu verteidigen, daß er ihre Methode der Textinterpretation beim Umgang mit dem Alten Testament als eine rational nachvollziehbare, auch sonst anerkannte Form der Exegese darstellte? Augustinus versuchte zunächst, seine Argumente auf einem ideologisch völlig neutralen Terrain anzusiedeln. Das Lamentieren über eine fehlende lateinische Terminologie und das augenzwinkernde Eingeständnis des *ineptum* im eigenen Ausdruck sollen signalisieren, es gehe nicht so sehr um den Kampf zwischen Orthodoxie und Häresie, sondern schlicht um die Tropenlehre der Rhetorik. Damit schafft Augustinus gegenüber Honoratus Vertrautheit, er will als Kollege verstanden werden. Die Formulierung *deinde tu quoque animadvertis non esse harum rerum apud nos usitata nomina* (*util. cred.* 5) bezieht den Adressaten in den Beweisgang mit ein und ruft ihn zum Zeugen für die Richtigkeit eines Arguments auf. Der natürliche Platz solcher Lehren mußte für Honoratus wie für Augustinus die Schule der Grammatiker gewesen sein. So erklären sich die Parallelen zu der bei Anon. Eckstein faßbaren Klassifikation der Aetiologie, aber auch der nur auf den ersten Blick inkonsequente Umgang mit lateinischer und griechischer Terminologie.

²²² Aug. retr. 1, 14, 1; HOFFMANN, 12–14; MANDOUZE, 564f.

²²³ HOFFMANN, 14–16 spricht von einer apologetischen, protreptischen und antimanichäischen Intention.

Einen letzten, wichtigen Hinweis liefert Sen. ep. 95, 65: *His adicit (sc. Posidonius) causarum inquisitionem, aetiologian quam quare nos dicere non audeamus, cum grammatici, custodes Latini sermonis, suo iure ita appellent, non video*. Hier haben wir den zusätzlichen Beweis, daß sich Augustinus eines Topos bedient hat, wonach bei Erwähnung der Aetiologie beinahe reflexartig der mögliche Verstoß gegen die *latinitas* durch Verwendung griechischer Terminologie thematisiert wurde. Wahrscheinlich ist nach Seneca, daß die Aetiologie sehr früh von den Grammatikern in ihrem Unterricht eingeführt wurde und so Heimatrecht bei den Lateinern beanspruchen durfte. Von dort schöpfte Augustinus die nur hier und zwei Jahre später in Gn. litt. inp. 2, 5 vorgenommene Gliederung der Exegese in *historia, aetiologia, analogia* und *allegoria*.

Danach erst geht Augustinus einen Schritt weiter, indem er aus dem von den Manichäern anerkannten NT Beispiele für die Exegese des AT nach dem vierfachen Schriftsinn wählt. Seine Strategie zielte also darauf ab, durch Belege für die Anwendung eines vierfachen Schriftsinns in der frühesten christlichen Exegese die grundsätzliche Legitimität dieses Verfahrens neutestamentlich nachzuweisen und damit dem Manichäer Honoratus einen Zugang zum AT zu eröffnen. Da aber wesentliche Elemente dieses Viererschemas der Tradition der Grammatik und Rhetorik angehören, sichert sich Augustinus zweifach ab: Ebenso als Christusgläubiger wie als Gebildeter müßte Honoratus das AT richtig auslegen und daher akzeptieren können. Die Zusammenstellung der vier Modi des Verstehens, wie sie in util. cred. und Gn. litt. inp. vorliegt, könnte von Augustinus selbst stammen.

III Gestaltungsprinzipien

1 Schöpfungstage und Zitatverteilung

Der folgende Überblick über die den einzelnen Schöpfungstagen gewidmeten Lemmata und die nachträglich in die Auslegung eingefügten Zitate soll die Reaktion des Augustinus auf den Primärtext illustrieren und dabei Unterschiede in allen drei Genesiskommentaren herausarbeiten.

Schöpfungstag	Gn. adv. Man.	Gn. litt. inp.	Gn. litt.
1. Tag (Gen. 1, 1–5)	8 (7)	7 (25)	8 (62)
2. Tag (Gen. 1, 6–8)	2 (0)	3 (10)	1 (34)
3. Tag (Gen. 1, 9–13)	2 (2)	5 (11)	2 (2)
4. Tag (Gen. 1, 14–19)	1 (4)	6 (18)	1 (6)
5. Tag (Gen. 1, 20–23)	1 (0)	6 (16)	1 (4)
6. Tag (Gen. 1, 24–31)	5 (5)	5 (12)	2 (17)
Summe	19 (18)	32 (92)	15 (125)

Aus dieser Tabelle geht hervor, wie viele Lemmata Augustinus für die Kommentierung der inhaltlichen Einheit ‚Schöpfungstag‘ in den einzelnen Kommentaren verwendet. Dabei gilt als Lemma das erstmalige Textzitat, das eine Abhandlung einleitet, nicht aber der in der Erläuterung wiederholte Rückgriff auf das erste Zitat. Eine entsprechende Aufstellung zum zweiten Schöpfungsbericht ist nicht sinnvoll: Zum einen bricht Gn. litt. inp. bei der Auslegung von Gen. 1, 26 ab, zum anderen unterbleibt die Gliederung in Schöpfungstage. Die Zahlen in Klammer geben an, wie oft Augustinus im Rahmen der Textauslegung Bestandteile aus dem Wortlaut des Lemmatextes zitierend aufruft. Dabei sind auch Textstücke, die Augustinus mehrfach einbaut, jedesmal erfaßt worden. Eine gewisse Unschärfe bei der Erfassung ergibt sich aus der Schwierigkeit festzustellen, ob ein einzelnes im Lemma vorkommendes Wort bei seinem Auftreten im Rahmen der Kommentierung als Zitatwiederholung zu sehen ist oder ein notwendiges Element innerhalb des augustininischen Textes bildet. Diese singulären Einsprengsel wurden ausnahmslos dann als Zitatwiederholung gewertet, wenn durch Vorverweise wie *quod dictum est, et dicit* und dergleichen eine Markierung gegeben ist. Der umfangreiche Kommentar Gn. litt. nimmt insofern eine Sonderstellung ein, als es in Anbetracht der hohen Frequenz der wiederholten Textzitate einer weiteren Differenzierung bedarf, um zumindest zu einer hypothetischen Begründung zu gelangen.

Als Zwischenergebnisse seien festgehalten: Ein Charakteristikum von Gn. litt. inp. besteht in der Zerlegung der Interpretamente in mehr und kürzere Lemmata. Diese Tendenz findet ihre Fortsetzung in Augustins Vorliebe für Textwiederholungen während der Auslegung. Dieses Verfahren der detailgenauen Analyse und Zerlegung entspricht seinem Plan, sich im zweiten Genesiskommentar auf die dem Wort eigentümliche Bedeutung zu konzentrieren, und ist der mikroskopischen Betrachtungsweise der paganen Dichterkommentare eng verwandt. Diese Zersplitterung des Textes in relativ kleine Einheiten tritt weder in Gn. adv. Man. noch im großen literalen Kommentar auf. Dort reduziert nämlich Augustinus die Zahl der Lemmatawiederholungen auf ein Maß, das gemessen an der Länge des Kommentars deutlich unter der Frequenz von Gn. adv. Man. liegt. Eine mögliche Erklärung könnte darin bestehen, daß die Ausrichtung von Augustins Gn. adv. Man. an theologisch noch ungefestigten Rezipienten einen Kommentar mit sehr detaillierten, wissenschaftlichen Abschnitten ohne deutlichen Textbezug nicht zuließ. Der vom Text über lange Passagen hinweg nicht unterbrochene Kommentar Gn. litt. gewinnt so die Charakteristik einer eigenständigen Abhandlung. Dies fügt sich auch dem bekannten Umstand, daß in den Büchern 6 und 7 jeweils nur ein Versteil (Gen. 2, 7a und Gen. 2, 7b) ausgelegt wird. In den Büchern 10 und 12 verläßt Augustinus überhaupt die Form des Kommentars, wenn er der Frage nach dem Ursprung

der Seele nachgeht oder die Arten der Gottesschau (*visio*) untersucht und dazu das enge Korsett eines Bezuges zum Text des Schöpfungsberichts sprengt.²²⁴ Der Anspruch, eine literale Exegese zu erreichen, wie sie für beide Kommentare erhoben wurde, geht also nicht zwingend mit einer identischen Integration des Primärtextes einher. Gn. litt. stellt keinen durchgehenden Zeilenkommentar dar.²²⁵

Überraschenderweise unterscheidet sich in Gn. litt. die rückgreifende Zitierung des Textes bei der Kommentierung der ersten beiden Schöpfungstage erheblich von jener der Erklärung der Tage drei bis sechs. Dies muß ausschließlich mit der Thematik der traktierten Texte und ihrem theologischen Gehalt zu tun haben. Denn das erste Buch von Gn. litt. deckt sich zwar mit der Auslegung des ersten Tages der Schöpfung, doch bereits das zweite Buch erläutert die Tage zwei bis vier (Gen. 1, 6–19). Daß ein divergierender Adressatenkreis oder eine spätere Redaktion für dieses Phänomen ausschlaggebend gewesen sein könnte, ist auszuschließen.²²⁶ Gehen wir also davon aus, daß nicht so sehr das Buch des Kommentars, sondern der Schöpfungstag Konsequenzen für die formale Beziehung zwischen Text und Kommentar hat, ist zu fragen, worin denn diese Besonderheit des ersten und mit Einschränkungen auch des zweiten Schöpfungstages besteht, wenn Augustinus daraus in Gn. litt. an 62 bzw. 34 Stellen Textsequenzen zitierend aufruft. Dabei stellen wir fest, daß er bei der Auslegung des ersten Schöpfungstages weder kontinuierlich auf den Text zurückgreift noch alle Elemente des Lemmatextes gleichmäßig wiederholt. Ganz im Gegenteil – allein 29 der 62, d. h. beinahe die Hälfte aller Textwiederholungen fallen auf die Texteinheit *fiat lux*, die zumeist allein ausgeschrieben wird. In großem Abstand von neun Zitierungen lesen wir vollständige Fassungen oder Ausschnitte von *in principio fecit deus caelum et terram*. Eine ähnlich eindeutige Situation begegnet im Kontext des zweiten Schöpfungstages. Dort werden von 34 Textrepetitionen 25 allein von den Wendungen *sic est factum / et fecit deus / fiat* gebildet. So sagt allein die Frequenz

²²⁴ Vgl. AGAËSSE - SOLIGNAC, I 19.

²²⁵ Dagegen TESKE, De Genesi, 116: „The twelve books of Gn. litt. are for the most part a line-by-line commentary.“ Aufgrund der permanenten Präsenz von Versen und Verssegmenten mit gezählten 62 Textwiederholungen und des Fehlens von Lemmata, die quantitativ über einige Worte hinausgehen, kann auch das erste Buch von Gn. litt. nur sehr eingeschränkt als Kommentar bezeichnet werden.

²²⁶ Aug. ep. 143, 4 berichtet zwar über zwei Phasen der Entstehung von Gn. litt., doch tritt die Zäsur nach dem 9. Buch auf, sodaß von den Blöcken Buch 1–9 und Buch 10–12 auszugehen ist. TESKE, De Genesi, 117 kommt zu dem Schluß, daß Gn. litt. keinem strikten Plan folge, weil Augustinus im Laufe der Arbeit sein Dispositionsschema revidiert und angepaßt habe. Die Frage, was Augustinus zur vorliegenden Bucheinteilung bewogen haben mochte, ist m. E. nicht zu beantworten.

der Textwiederholungen etwas über die Auslegungsziele und Intentionen des Augustinus aus: Gemäß seinem Vorhaben, die Schöpfungserzählung literal zu deuten, ordnet er sie dem Genus der *res gestae* zu. Es geht ihm um Faktizität, eine meta-, besser: eine transphysische Wirklichkeit. Wie wir im Kapitel über den vierfachen Schriftsinn und die Bedeutung von *proprie* (S. 72) dargelegt haben, ist die Wirklichkeit der Schöpfung Gottes dabei figurativ in dem Sinne, daß vor der Inkarnation Christi diese Faktizität auf den kommenden Gott-Sohn hingeordnet ist. Die Tat im AT ist per se Tat, überdies aber immer auch Zeichen. Diese Spannung zwischen dem Aspekt des Zeichens und dem Aspekt der Tatsache, dem *factum*, bedarf als *cantus firmus* von Gn. litt. einer vorangehenden Erläuterung. Explizite Hinweise, wie sehr Augustinus das rechte Verständnis von Zeichen und *factum* am Herzen lag, zeigen Feststellungen wie: ... *vix ferendum quemadmodum velint homines paradisum figurate dictum, et nolint etiam figurate factum* (Gn. litt. 8, 5, 10); ... *propter aliquam significationem prophetica factum, sed tamen factum* (Gn. litt. 9, 12, 20); ... *hoc ... significationis gratia factum, sed tamen factum* (Gn. litt. 9, 12, 21; 11, 39, 52); ... *et hoc significandi gratia factum est, sed tamen factum* (Gn. litt. 11, 40, 55). So nimmt es nicht wunder, wenn gerade jene Aussagen der Bibel, die Fragen nach der ontologischen Bestimmung von *facere* – *fieri* erzwingen, in den Vordergrund der Auslegung rücken und den Kommentartext durchziehen.

Doch Augustinus betreibt nicht nur Schöpfungstheologie um ihrer selbst willen, das Schaffen der *creatura* weist immer auch zurück auf den *creator*, die Genesis ist immer auch Botschaft über ihren Schöpfer. Wenn wir bedenken, daß die Entstehung des großen Kommentars mit der Abfassung von *De trinitate* zusammenfällt,²²⁷ wäre es nicht verwunderlich, daß die Fokussierung auf Wendungen wie *sic est factum* und *et fecit*, die aus dem zweiten Schöpfungsbericht am häufigsten zitiert werden, trinitätstheologisch motiviert sind. Und in der Tat referiert Augustinus namentlich nicht näher genannte Exegeten, die das *et dixit deus: Fiat ... et sic est factum* auf die *persona patris* beziehen, während sie das *et fecit* mit dem *filius* verbinden (Gn. litt. 2, 6, 10). Am Ende der Auslegung des sechsten Schöpfungstages nimmt Augustinus dann rückblickend Stellung zu den bislang erzielten Resultaten, dort unterstreicht er den Konnex zwischen den Formen von *facere* und der Einheit der drei göttlichen Personen: *Nunc tamen, ut opera sex dierum nostra inquisitio pertractatioque concludat, hoc primum breviter dicimus non indifferenter accipiendum, quod in aliis operibus dicitur: dixit deus: fiat, hic autem: dixit deus: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (Gn. litt. 3, 19, 29). Augustinus begründet die Variabilität von Singular (*fecit* in Bezug auf die *deitatis*

²²⁷ Aug. retr. 2, 24, 1.

unitas) und Plural (*faciamus*) mit der Analogie *fecit ad imaginem dei* und *faciamus imaginem nostram*. Das *nostram* schließe die Annahme einer Mehrheit von Göttern als Urbilder des Menschen aus und betone wie das *faciamus* die Trinität Gottes, während das *fecit ... ad imaginem dei* die Einheit der drei Personen in den Vordergrund stelle.²²⁸ In jedem Akt des Schöpfungsgeschehens sind alle drei Personen der Trinität involviert, das *et fecit deus* enthält somit eine Aussage über die *deitatis unitas*,²²⁹ während in der lateinischen Tradition lange Zeit das *et fecit deus* auf die Person Christi bezogen worden war. Nicht nur das konsequente Festhalten an der Unteilbarkeit der göttlichen Personen, das als Fernwirkung der östlichen Arianismusdebatte zu verstehen ist, sondern auch die systematische Begründung, daß alle drei göttlichen Personen nach außen wirken und an der Schöpfung beteiligt sind im Sinne eines *inseparabiliter trinitas operatur*,²³⁰ zählt zu den großen Anliegen Augustins.

Eine Beobachtung bleibt nachzutragen, welche die unterschiedliche Zuordnung Lemma – Auslegungstext in den drei Genesiskommentaren betrifft. Hier geht es nicht um aus einer Tabelle ablesbare Zahlen, sondern um die Zweiteilung der Berichte über einen Schöpfungstag. Weil die Erzählungen über den dritten bis sechsten Tag umfangreichere Einheiten darstellen, liegt es im Interesse einer nachvollziehbaren Exegese, diese Einheiten zu teilen, wobei der Ort dieser autonom zu setzenden Zäsur in den drei Kommentaren nicht immer derselbe ist und die Teilung auch unterbleiben kann. So teilt Augustinus im ersten Buch von Gn. adv. Man. den Text zum vierten und fünften Tag nie, der Bericht über den zweiten Tag wird ebenso bis auf den Nachtrag *et facta est vespera et factum est mane, dies secundus* (Gn. adv. Man. 1, 17) geschlossen gebracht.

Bemerkenswerterweise folgt Augustinus diesem Ordnungsprinzip auch viele Jahre später in seinem literalen Kommentar Gn. litt.: Die Berichte über den zweiten, vierten und fünften Tag werden geschlossen als Lemma zitiert und nicht zersplittert. Abermals zeigt sich der unvollendete Kommentar als Sonder-

²²⁸ AGAËSSE - SOLIGNAC, I 623 heben die engen Parallelen zu Basil. orig. hom. 1, 3 hervor, wo die Unterscheidung von Pluralität der Personen und Einheit ihrer Natur ebenso von den Formeln ποιῶμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἡμετέραν / ἐποίησεν ὁ θεός abgeleitet wird. Die augustinische *deitatis unitas* erscheint bei Basilius im selben Kontext als ... ἵνα ἐνώσης τὴν θεότητα.

²²⁹ Die ontologische Einheit der göttlichen Dreiheit verhindert nicht die Abstraktion einzelner Aspekte des Schöpfungsgeschehens. So versteht Augustinus in den Genesiskommentaren *in principio* nach Ioh. 1, 1–3 und 8, 25 primär als das göttliche Wort, durch das Gottvater sein *fiat* ausspricht, in dem die intelligiblen Formen und Gründe der Umsetzung dieses Schöpfungsbefehls unwandelbar aufgehoben sind. Vgl. dazu Aug. conf. 11, 9, 11 und MAYER, Creatio, 71.

²³⁰ Aug. trin. 1, 5, 8; HENDRICKX, La Trinitè, 27 führt weiters an: trin. 1, 6, 12; 8, 17; 9, 19.

fall, wird dort doch jede einem Tag zugeordnete Texteinheit geteilt. Eine Kontinuität zwischen dem Frühwerk und Gn. litt. ergibt sich zudem aus dem Befund, daß Augustinus in beiden Werken die Zitate an jeweils denselben Stellen teilt: In Gn. adv. Man. reicht die erste Texthälfte des dritten Schöpfungstages bis *et vidit deus quia bonum est* (Gn. adv. Man. 1, 18), der Abschnitt über den sechsten Tag schließt die erste Hälfte mit *et vidit deus quia bona sunt* (Gn. adv. Man. 1, 25). Ein identisches Bild begegnet in Gn. litt. 2, 11, 24 und 3, 11, 16. Demgegenüber setzt Augustinus in Gn. litt. inp. 10, 32 und 15, 53 die Zäsur nie an dieser Stelle, sondern bei *et sic est factum*. Unter Umständen läßt sich diese Beobachtung mit dem antihäretischen Anliegen in Gn. adv. Man. in Zusammenhang bringen, soll doch den Manichäern die grundsätzliche Güte alles Geschaffenen aufgezeigt werden. In Gn. adv. Man. 1, 25 behauptet Augustinus nach dem *et vidit deus quia bona sunt* tatsächlich, daß kein einziger Teil der Schöpfung, weder Pflanze noch Tier, mag er noch so giftig und gefährlich sein, Ausdruck eines übelwollenden Gottes ist. Auch im großen Projekt von Gn. litt. ist das apologetische Element wesentliches Ziel, versteht doch Augustinus in Gn. litt. 8, 2, 5 nach dem langen Zitat aus Gn. adv. Man. 2, 3 sein neues, entstehendes Werk explizit als Fortsetzung und Vertiefung des ersten Versuches der Genesisauslegung. Nicht die Ziele – so Augustinus – haben sich geändert, sondern die Methoden, die eine bessere Erhellung des Sinns ermöglichen.²³¹ So spiegelt der endponderierte Vermerk über das Gute in der Schöpfung jene Grundhaltung, mit der der Katholik Augustinus der manichäischen Bewertung des Sechstageswerks entgegentritt.

2 Vor- und Rückverweise

Auf die Möglichkeit des Vorverweises auf das Lemmazitat verzichtet Augustinus im unvollendeten Gn. litt. inp. bis auf die Ausnahme Gn. litt. inp. 11, 35 (*subiungitur*) durchgehend. Auch in Gn. adv. Man. repräsentiert die unvermittelte Einleitung für den beobachteten Textbereich Gen. 1, 1–26 den Normalfall, daneben finden sich aber auch Wendungen wie *quod scriptum est* (1, 3) und *quod autem dictum est* (1, 22 und 23). Ein völlig anderes Bild zeigt die Gestaltung von Gn. litt.: Im ersten Buch werden die Verse Gen. 1, 1–5 stets in die Auslegung integriert und nie nach Art der beiden älteren Kommentare unvermittelt zitiert. Dagegen schreibt Augustinus im 2. und 3. Buch die Blöcke Gen. 1, 6–8; 1, 9–10; 1, 11–13; 1, 14–19; 1, 20–23; 1, 24–25; 1, 26–31 systematisch ohne jeden Vorverweis aus und entspricht damit dem Verfahren im unvollendeten Kommentar. Möglicherweise hat der reife Augustinus den Kern

²³¹ In AGAËSSE - SOLIGNAC, I 15f. ist sehr richtig diese antihäretische Ausrichtung von Gn. litt. erkannt.

seiner Schöpfungstheologie, wonach die Schaffung von *caelum*, *terra* und *lux* am Tag eins die ein für allemal vollbrachte, jedoch unvollendete Schöpfung lediglich illustriert, auch durch die formale Gestaltung ausgedrückt. So wählte er unter Verzicht auf eine homogene Kommentarform einen essayistischen Einstieg ohne starke Grenzen zwischen Original und Auslegung (Buch 1), um dann ab Gen. 1, 6, also ab dem zweiten Schöpfungstag, die Durchführung der Schöpfungsanordnung Gottes auch fortlaufend zu kommentieren.

Für die Beurteilung des Umgangs des Kommentators mit seinem Text ist es von entscheidender Bedeutung, ob das gesamte Lemma zitiert oder lediglich sein Anfang angeführt und auf die restlichen Worte weiterverwiesen wurde. Anhand dieses Kriteriums kann bei den griechischen Philosophenkommentaren der Spätantike zwischen dem redigierten und für die Publikation freigegebenen Kommentar und den Schülermitschriften unterschieden werden: Im ὑπόμνημα selbst wurde das Lemma nur abgekürzt zitiert und auf das Fehlende mit der Floskel ἕως τοῦ oder μέχρι τοῦ verwiesen,²³² die Vorlesungsnachschrift spiegelt hingegen noch den Aufbau der Lehreinheit wider; in ihr erscheint der Anfang des Interpretaments als Zitat, dann folgen Allgemeinerklärung (θεωρία), einzelne Textpassagen als Lemmata und die Detailerklärungen (ἀξιολογία).²³³ Augustinus zitiert den Originaltext fast immer vollständig und kürzt Lemmata nicht ab,²³⁴ die sprachliche Anbindung der Exegese an das jeweilige Lemma, also der Rückverweis, ist die fast durchgängige Regel.²³⁵ Eine Untersuchung seiner Möglichkeiten als Kommentator, sprachlich auf das Wort des Originals zu reagieren, kann Konstanten und Veränderungen in der Verweisteknik aufzeigen und gleichsam die unbewußte Haltung gegenüber Text und eigener Leserschaft enthüllen.

Als Basis der Untersuchung wählen wir die Rückverweise auf den Text Gen. 1, 1–26, der in allen drei Kommentaren des Augustinus traktiert wurde. Dabei lassen sich die vorgefundenen Merkmale drei Gruppen von Verweisen zuordnen: Gemäß Typus A werden Aussagen über die Mitteilungsform des interpretierten Autors getroffen. Dazu zählen beispielsweise Feststellungen wie ‚X (der jeweilige biblische Autor bzw. Text) sagt, lehrt, teilt mit‘ oder Lob im Sinne von ‚X hat gut ausgedrückt‘. Im Typus B des Rückverweises schließt der Kommentator seinen eigenen Text inhaltlich an das Interpretamentum an,

²³² LAMBERZ, 11–13 zu Ammon. in int. 8, 24–28.

²³³ LAMBERZ, 13ff. zu Olymp. in cat. 28, 20–22; 37, 14f.; 130, 2; in Gorg. 154, 8f.

²³⁴ Als Ausnahme sei eine Versauslassung in Gn. adv. Man. 1, 27 nach der Floskel *et cetera* vermerkt.

²³⁵ Dies ist auch Praxis der neuplatonischen Kommentare zu Plato und Aristoteles. Zu den Vor- und Rückverweisen auf das Lemma in diesen exegetischen Formen vgl. FLADERER, Philoponos, 207–227.

indem er beispielsweise paraphrasierend zusammenfaßt, Fragen stellt, einzelne Begriffe unmittelbar aus dem Original herauslöst und sie erklärt oder die ältere exegetische Tradition aufruft. Schließlich kann im Typus C der Kommentator durch ein Demonstrativpronomen oder ein Adverb auf den Text verweisen und daraus auch eine bestimmte Reaktion von seiten des Lesers verlangen nach dem Muster ‚hier müssen wir verstehen, daß ...‘. Unter Umständen treten mehrere Typen gemeinsam auf, manche Wendungen kommen mehrfach vor.

Typ	Gn. adv. Man.	Gn. litt. inp.	Gn. litt.
A	<i>hic non dictum est</i> (1, 15)	<i>quid dicat</i> (13, 40); vgl. zu <i>dicere</i> : 13, 41 und 42; 15, 49 und 52 (<i>hic postquam dixit ... non subdidit</i>); 15, 53; 16, 54; vgl. weiters: <i>voluit appellare</i> (4, 13); <i>sunt appellata</i> (14, 44)	Formen von <i>dicere</i> (u. a.: 3, 1, 1; 3, 11, 16); <i>significare</i> (1, 1, 3 [s. u.]; 1, 17, 33; 3, 1, 1)
B	<i>quod scriptum est X, quaerunt ...</i> (1, 3); <i>quod autem sequitur X, sic reprehendunt M. (anichaei)</i> (1, 5); <i>quod ... scriptum est X, sic solent M. reprehendere</i> (1, 8); <i>hic solent dicere</i> (1, 19); <i>hic primo quaerunt</i> (1, 20); <i>quod ... dictum est X, pro eo dictum est ...</i> (1, 22); <i>haec solent reprehendere</i> (1, 24); <i>solent etiam istam M. commovere quaestionem</i> (1, 25); <i>istam ... quaestionem solent M. loquaciter agitare</i> (1, 27)	<i>X + debemus accipere</i> (5, 19); <i>utrum ita dici oportuit ...?</i> (6, 26); <i>utrum aquae tales ... quales ...?</i> (8, 29); <i>quid sibi ergo volunt?</i> (12, 36); <i>quid dicat X</i> (13, 40); <i>quomodo dixit X et nunc dicit ...?</i> (13, 41); <i>ea quae ... sunt appellata, quia ... an quia ...?</i> (14, 44); <i>haec iteratio, quod dictum est X</i> (16, 54); <i>postquam + Paraphrase</i> (15, 52)	<i>utrum ... an ...?</i> (1, 1, 2; 1, 2, 4 u. a.); <i>scriptura dicens X</i> (1, 5, 11; 1, 13, 27); <i>dicat scriptura X ...</i> (1, 10, 18); <i>quod autem X</i> (1, 10, 20); <i>dicente scriptura X + Frage</i> (1, 7, 13; 1, 17, 33); <i>quod ... dixit X</i> (3, 24, 36)
C	<i>et hic</i> (1, 16); <i>hoc</i> (1, 13); <i>in isto loco</i> (1, 18); <i>hic</i> (1, 15. 19. 20); <i>haec</i> (1, 24); <i>istam</i> (1, 25. 27)	<i>huic loco</i> (4, 11); <i>ista sententia ... oportet intellegi</i> (5, 22); <i>hinc intellegi licet</i> (5, 23); <i>non eodem modo nunc</i> (7, 28); <i>hinc probabilius credi potest</i> (10, 32); <i>hic exponit dicendo</i> (13, 42); 15, 52 (s. o.); <i>hic animadvertenda</i> (16, 55)	<i>quibus verbis videtur ... significare</i> (1, 1, 3); <i>hic ... advertendum est</i> (2, 12, 25); <i>in hoc ... quaerendum est</i> (2, 13, 26); <i>hoc non ... dictum, sed ... accipiendum</i> (8, 6, 12)

Versuchen wir, diese Übersicht auf ihren wesentlichen Gehalt zu reduzieren, so kann im Hinblick auf die Anbindung nach dem Typus A keinesfalls eine Vorliebe des Augustinus für einen variantenreichen Übergang zu seiner Auslegung gesprochen werden. Fast immer begnügt sich der große Rhetor mit einer Form von *dicere*, wenn er sich zur Art des biblischen Redens äußert.²³⁶ Daß er sich mit diesem harmlosen Vokabel auch in seinem großen Genesiskommentar gerne zufriedengibt, wird gerade im ersten Buch deutlich, wo die Zersplitterung des Textes in kurze Einheiten während der Auslegung in der allergrößten Regelmäßigkeit dazu führt, daß er auf das kommende Verssegment mit einer Form von *dicere* verweist. Dieses Stereotyp wurde offenbar als Element einer technisierten Sprache verstanden oder ist Ausdruck bewußter Nicht-Literarisierung.

In der Kategorie B zeigt Augustinus in seinem ersten Genesiskommentar die Tendenz, mit den Einwänden der Manichäer eine fragende oder paraphrasierende Überleitung zwischen Text und Kommentar zu gestalten. Dabei wird ein Problem angerissen und die spätere Lösung vorbereitet. Diese klar markierte antihäretische Färbung fehlt in seinen beiden anderen Kommentaren, in denen die Fragen nicht in Zusammenhang mit Polemik eingesetzt sind, sondern das Interesse der Leser artikulieren wollen. Die höhere Frequenz an interrogativen Floskeln im kurzen Gn. litt. inp. kann mit dem grammatikalischen Einschlag dieses Werks erklärt werden, tritt doch auch der *grammaticus* gerne fragend seinen Schülern gegenüber. Ganz besonders aber weist die hohe Dichte an kurzen Lemmata in Gn. litt. inp. auf die Nähe zum Dichterkommentar eines Donat oder Servius. Frage und Paraphrase bilden somit in allen drei Kommentaren eine gängige Technik des Rückverweises.

Zum Typus C kann festgehalten werden, daß oft ein einfaches Demonstrativum die Aufgabe der Textanbindung erfüllt. Das Fehlen jeglicher admonitiver Hinweise in Gn. adv. Man., wonach dieser oder jener Vers so zu verstehen sei, kann mit der Struktur des Kommentars erklärt werden: Auf die vorangestellte Kritik der Manichäer an der Bibel folgt ohnedies eine Widerlegung der häretischen Position, ein dozierendes ‚So und nicht anders‘ kann unterbleiben. Trotzdem wird man angesichts der Fülle an Lemmata in allen drei Kommentaren insgesamt von einer großen Zurückhaltung sprechen können, unmittelbar nach dem Lemma den Leser schulmeisterlich in eine gewisse Richtung zwingend zu lenken. In Ausdrücken wie *oportet intellegi* (Gn. litt. inp. 5, 22, 1) klingt noch der strenge Ton des Sprachlehrers durch, doch verwendet Augustinus das Handwerkszeug des Literaturkommentars nur sehr

²³⁶ Zu den Möglichkeiten einer sprachlich stärker variierenden Verbindung von Text und Kommentar, die über *dicere* hinausgeht, vgl. S. 38 sowie Anm. 62 und 63.

zurückhaltend. Hier setzt er das Axiom der Unbestimmbarkeit des Gesagten exegetisch um, das er in der Genesiserklärung der Confessionen artikuliert.²³⁷ Daß dies selbst im Philosophieunterricht keine Selbstverständlichkeit sein mußte, zeigt die Beliebtheit imperativistischer Verweisformen wie ἰστέον oder ζητητέον im Aristoteleskommentar.²³⁸

IV *De Genesi adversus Manichaeos*

1 Das erste Buch

1.1 Zitatverteilung als Strukturierungstechnik

Das erste Buch von Gn. adv. Man. ist klar gegliedert.²³⁹ Der eigentlichen Auslegung ist eine Passage vorangesetzt (Kapitel 3–11), in der anhand von Gen. 1, 1–3 Grundsätzliches zur Welschöpfung in Form einer Einleitung angeführt wird. Danach bekommt der Leser im Kapitel 12 eine Zusammenfassung der ersten Interpretationsergebnisse, die ihm die Grundlage für das Verständnis der nun anschließenden linearen Kommentierung bieten. In diesem Rückblick verzichtet Augustinus auf jedes Textzitat. Ab dem Kapitel 13 legt er das Sechstagerwerk in strenger Orientierung an der Versfolge aus. Dieser Hauptteil endet im Kapitel 33, wo er – freilich ohne den Bibeltext zu zitieren – die manichäische Kritik an der Sabbatruhe zu entkräften versucht. Das Kapitel 34 verbindet mit seinen Reflexionen zum biblischen Sprachgebrauch (*locutionis regula*) und der daraus abgeleiteten Hermeneutik die Exegese des Hauptteils mit der allegorisierenden Deutung der letzten neun Kapitel (35–43), die gleichsam als Exemplifikation des theoretischen Exkurses gelten können. Die Dreiteilung des Kommentars in Vorspann – Hauptteil – Schluß wird über Art und Umfang der Zitatverteilung in den jeweiligen Kapiteln gesteuert. Vorspann und Schlußteil in den heutigen Ausgaben mit dem Umfang von je neun Kapiteln korrelieren miteinander. Auch wenn die Kapiteleinteilung nicht auf Augustinus zurückgeht, ist diese Gliederung sehr aussagekräftig, da die Zeilenanzahl der beiden Textblöcke nach der CSEL-Ausgabe mit 207 Zeilen für den Einleitungs- und 206 Zeilen für den Schlußteil beinahe identisch ist. Wollen wir präzisere Aussagen über die dispositionellen Gesetzmäßigkeiten im ersten Buch des Kommentars machen, ist nun danach zu fragen, welche strukturellen Aufgaben die Verse bzw. die Art ihrer Implementierung in den Text erfüllen.

²³⁷ Vgl. conf. 11, 3, 5; 12, 25, 35; 12, 30, 41.

²³⁸ Im Kategorienkommentar des alexandrinischen Scholarchen Ammonios findet sich allein das ἰστέον sechsmal als Rückverweis auf das Lemma. Dazu FLADERER, Philoponos, 212–216.

²³⁹ DULAHEY, Edition, 18f. gliedert in 1) Prolog (Kap. 1–2), 2) Interpretation *secundum historiam* (Kap. 3–34), 3) Interpretation *secundum prophetiam* (Kap. 35–43), a) die Menschheit, b) das Individuum.

Dazu gehen wir von den mehrfach zitierten Bibelversen aus, unter denen Gen. 1, 1 mit vierfacher Nennung (cap. 3, 5, 9, 11) im Kommentar am häufigsten aufscheint. Der bohrenden Frage der Manichäer, was denn Gott vor dem Anfang der Welt gemacht habe, tritt Augustinus entgegen, indem er in Kapitel 3, wo er *in principio fecit deus caelum et terram* zum ersten Mal zitiert, den Anfang nicht als Anfang in der Zeit, sondern als Anfang *in Christo* bestimmt, als Christus, das Wort, aus dem alles geschaffen wurde, noch bei Gott war. Denn die Zeit als Geschaffenes konnte vor der Schöpfung noch nicht existiert haben, sodaß es keine Zeit vor dem Anfang der Welt gab, in der Gott etwas hätte tun oder nicht tun können. Den Gedanken der Zeit greift Augustinus ausgehend von Gen. 1, 1 noch einmal im Kapitel 11 auf, wo er unter Verweis auf eine biblische *locutio* die Schaffung von Himmel und Erde aus Gen. 1, 1 als Potenzialität einer gewiß eintretenden Zukunft (*certissime futurum*) deutet.²⁴⁰ Dem ausdehnungs- und zeitlosen Gott mit seiner zeitlosen Schöpfung im Anfang (Kapitel 3) entspricht also die gewordene Welt (Kapitel 11), die Zeit und damit Zukunft hat.

An Gen. 1, 1 empfanden die Manichäer aber nicht bloß den Zeitbegriff als anstößig, sondern sie lasen aus dem Vers *terra autem erat invisibilis et incomposita* auch die Existenz einer *terra* bereits vor der Schöpfung von *caelum* und *terra* heraus im Sinne von ‚es gab (bereits) eine ungeordnete und unsichtbare Erde‘. Dagegen verbindet Augustinus die beiden Sätze *in principio fecit deus caelum et terram* und *terra autem erat invisibilis et incomposita*. Für ihn spricht die Bibel hier nicht von zwei Erden, sondern von einer einzigen *terra*, die unsichtbar und ungeordnet die chaotische Urmaterie symbolisiert, aus der dann sukzessive die Welt geformt und ausdifferenziert wird. Genau denselben Gedanken bringt er ein zweites Mal in Kapitel 9, wo er wieder nach dem Zitat von Gen. 1, 1 konstatiert, das Begriffspaar *caelum/terra* stünde für die Schöpfung in ihrer Gesamtheit, für die Urmaterie oder das Chaos der Griechen, nicht aber für die empirisch faßbaren Elemente Luft/Wasser: *Primo ergo materia facta est confusa et informis, unde omnia fierent quae distincta atque formata sunt, quod credo a Graecis chaos appellari* (Gn. adv. Man. 1, 9). Das Motiv der ungeordneten Materie wird also von der Zitierung von Gen. 1, 1 evoziert und begegnet in den Kapiteln 5 und 9, Reflexionen zum Zeitbegriff stellt Augustinus in Kapitel 3 und 11 an. Daraus ist unschwer die Disposition einander entsprechender Motive in Klammerform ablesbar:

²⁴⁰ Zur Lehre Augustins von der Schöpfung in zwei Zeiten in Gn. adv. Man. 1, 9–12 vgl. DULAHEY, Edition, 510f.

cap. 3	cap. 5	cap. 9	cap. 11

Daß diese Gestaltung bewußt erfolgte, wird aus dem Faktum erhellt, daß die im jeweiligen Vers angelegten Motive nicht beliebig aktualisiert werden, sondern dem Schema A – B – B' – A' untergeordnet werden. Darüberhinaus fällt ins Gewicht, daß jenes Kapitel des Kommentars, in dem der erste Vers des Schöpfungsberichts zum letzten Mal zitiert wird, die Rekapitulation der wichtigsten Motive im folgenden Kapitel 12 vorbereitet, die Augustinus aus Gen. 1, 1 abgeleitet hatte: a) die Begriffe *caelum* und *terra* weisen auf Himmel und Erde, wie sie später in der Zeit entstanden sind, hin (*dictum est ergo caelum et terra, quia inde futurum erat caelum et terra*), b) die Unsichtbarkeit der Erde im Anfang der Schöpfung verweist auf ihre Gestaltlosigkeit, die den Urstoff für die später geformte und geordnete Welt bildet. So ist es dem Kommentator nicht nur gelungen, durch die Anordnung der Zitate ein Auseinanderfallen seiner Interpretation zu verhindern und ein kompaktes Ganzes zu schaffen, sondern auch zu gewährleisten, daß die wesentlichen Gedanken am Ende gebündelt memoriert werden können. Nach Kapitel 12 wird der Leser von der Unmöglichkeit überzeugt sein, den Anfang der Welt als zeitlichen Vorgang zu verstehen, er wird wissen, daß die Begriffe ‚Himmel‘ und ‚Erde‘ homonymisch auf ungeformte Materie verweisen (siehe u. S. 114ff.). Für diesen Leser ist damit auch eine ausschließlich ‚fleischliche‘ Deutung der Genesis, wie sie von den Manichäern getätigt wird,²⁴¹ nicht mehr vertretbar. Neben der Vermittlung der Grundlagen der biblischen Lehre von Gott und Schöpfung besteht also Augustins Anliegen in den Kapiteln 3–12 nicht minder in einer Einführung in die Bibelhermeneutik: Es geht nicht nur um Schöpfungstheologie, sondern um die Verstehensbedingungen des Sprechens über Gott.

Mit dem rechten Vorverständnis ausgestattet kann Augustins Leser sich ab dem Kapitel 13 mit dem die Textzitate linear aufrufenden Kommentar auseinandersetzen, der mit dem Vers Gen. 1, 3 einsetzt. Dieser Hauptteil zeigt wenige Anomalien, die Lemmazitate werden hier entsprechend den einzelnen Schöpfungstagen dargeboten und können daher wie beispielsweise in Kapitel 20 zu Gen. 1, 14–19 sehr umfangreich ausgeschrieben werden. Hervorzuheben ist in Kapitel 26 der von der Sinnhaftigkeit der Schöpfung zeugende Einschub über einige oft als schädlich oder überflüssig angesehene Tiere, die aber in ihrer eigenen Funktionalität auf die Ordnung Gottes verweisen. Nach dieser Digression setzt in den drei Kapiteln 27–29 das Thema der Ebenbildlichkeit des

²⁴¹ Zum ersten Mal begegnet der Vorwurf in Gn. adv. Man. 1, 6: *Non enim norunt isti (sc. Manichaei) lucem, nisi quam carnis oculis vident.*

Menschen ein, dessen Relevanz der Kommentator durch mehrfache Zitierung von Gen. 1, 26 unterstreicht. Nur diesen Vers (bzw. Teile dessen) schreibt er im ersten Buch seines Kommentars dreimal hintereinander aus. Am Ende des exegetischen Hauptteils gilt es, in Kapitel 33 die Ruhe Gottes am siebenten Tag gegen die manichäischen Widersacher zu erklären und zu verteidigen. Diese führen ja als Beleg für die Widersprüchlichkeit der beiden Testamente Ioh. 1, 17 an, wo es heißt: *Pater meus usque nunc operatur*. Ist also Gott nach seinem Schöpfungswerk selbst erschöpft – *an forte operibus sex dierum fatigatus et lassatus erat?* Charakteristisch für Augustins Exegese in Gn. adv. Man. ist nun, daß dem Häretiker nicht primär auf theologischer, sondern auf hermeneutischer Ebene Einhalt geboten werden soll.²⁴² Das Mißverständnis der Manichäer gehe auf ein *carnaliter exsecrare* insofern zurück, als diese nicht willens seien, sich durch Christus den Schleier der Allegorie heben zu lassen, hinter dem sich Wahrheit rein zeige: *Velamen enim aufertur, quando similitudinis et allegoriae cooperimento ablato veritas nudatur ut possit videri* (Gn. adv. Man. 1, 33). Im anschließenden Kapitel 34 verdichtet Augustinus diese Beobachtung zur biblischen Allegorese zu einer Theorie biblischer Sprache überhaupt, indem er explizit eine allgemeine *regula* zu geben verspricht, die erlernbar ist und dem figurativen Ausdruck gerecht wird: *Primo ergo locutionis huius regula in multis divinarum scripturarum locis animadvertenda atque discenda est* (Gn. adv. Man. 1, 34). Genau an der Schaltstelle zwischen dem eher textnahen Hauptteil und der allegorischen Umlegung der sieben Schöpfungstage auf die Geschichte des Volkes Israel und jedes Menschen in den Schlußkapiteln 35–43 positioniert, kommt diesen Überlegungen auch eine dispositionelle Funktion zu. Es hieße dem Gestaltungswillen des Augustinus Unrecht tun, wollte man den Umstand, daß zuvor im Kapitel 12, also wiederum vor dem Beginn des Hauptabschnitts, eine Semiotik der Begriffe aus Gen. 1, 1f. der eigentlichen Auslegung vorgeschaltet ist, auf einen Zufall zurückführen.²⁴³

Die Dreiteilung des ersten Buches in Darstellung des Sachverhalts mit hoher Zitatdichte, kontinuierlichem Kommentar *secundum historiam* im Hauptteil und beinahe zitatlosem allegorischem Schlußpart kann nicht nur an der Zitatordnung selbst abgelesen werden. Auch die Art und Weise, wie die Bibelzitate durch Vor- oder Rückverweise in den Auslegungstext eingebettet und in wel-

²⁴² Eine theologische Erklärung unter vorsichtiger Bewertung des hier erzielten Resultats wagt Augustinus in Gn. litt. 4, 8, 15–20, 37.

²⁴³ *Haec ergo nomina omnia, sive caelum et terra sive terra invisibilis et incomposita et abyssus cum tenebris sive aqua, super quam spiritus ferebatur, nomina sunt informis materiae, ut res ignota notis vocabulis insinuetur imperitiis, et non uno vocabulo, sed multis ...* (Gn. adv. Man. 1, 12).

cher Länge die einzelnen Lemmata ausgeschrieben werden, bringt eine klare Systematik zum Vorschein, die Niederschlag des oben beschriebenen Strukturprinzips ist. Während wir nämlich in den Kapiteln 3 bis 11 keine umfangreichen Verszitate finden, führt Augustinus im Hauptteil zumeist geschlossen das Zitat zu dem betreffenden Schöpfungstag an, wobei dann in der Interpretation nach Bedarf Teile dieser langen Verspartie wiederholt aufgegriffen werden können.²⁴⁴ Nun fällt auf, daß im Einleitungsteil, wo Augustinus ausschließlich kürzere Wortgruppen zitiert, dieses Schriftwort auch immer durch ein deutliches Signal in Form von Vor- oder Rückverweisen markiert wird. Dazu zählt in Kapitel 3 und 8 das *quod (autem) scriptum est*, desgleichen finden wir (*quod autem) sequitur* in Kapitel 5 und 6, *lux ista* sowie *de qua consequenter hoc loco dicitur* in Kapitel 6, unterschiedliche Formen von *dicere* in den Kapiteln 5, 9 und 11. Der Grund für die konsequente Differenzierung von Text und Auslegung könnte wohl in der Kürze der Zitate liegen, die durch den entsprechenden Verweis isoliert und damit kenntlich werden. Im zweiten Teil kann Augustinus dagegen durchgehend auf eine Vorbereitung der langen Lemmazitate verzichten, weil bereits das markante *et dixit deus* im Bibeltext eine Einleitung des folgenden Verses bietet. Zudem macht die Orientierung der Kommentierung an den einzelnen Schöpfungstagen eine Vorbereitung des Lesers entbehrlich. Rekapituliert Augustinus freilich einen Teil des Lemmazitats innerhalb der Auslegung, greift er wieder auf die teilweise bereits aus dem Einleitungsteil geläufigen Marker zurück: Formen von *dicere* + Bibeltext (cap. 18, 22, 23, 28, 31, 32) und *addidit* (cap. 28) begegnen ebenso wie das *quod autem scriptum est* (cap. 30). All diese Einzelfälle zeigen das Bestreben des Exegeten, Text und Kommentar voneinander abzugrenzen, um seinen Leser nicht mit der mühsamen Identifikation des Interpretaments intellektuell zu überfordern. Es geht nicht um den Reiz der Allusion, sondern um didaktische Aufbereitung im Sinn des *movere*.

Resümierend kann festgehalten werden, daß Augustinus durch die Disposition der Bibelzitate seinen Kommentar strukturiert und daß diese Struktur dem Schema Einleitung – literaler Hauptteil – allegorischer Schluß folgt. Hinter diesem konsequenten Willen zur Ordnung steckt die bereits von Weber beschriebene Einteilung jedes Buches in zwei Einheiten, von denen die erste die *historia rerum factarum*, die zweite die *praedicatio futurorum* beinhaltet.²⁴⁵

²⁴⁴ In den Kapiteln 21–23 zitiert er Segmente der in Kapitel 20 gebrachten Partie Gen. 1, 14–19.

²⁴⁵ Aug. Gn. adv. Man. 1, 41. Vgl. WEBER, Einleitung, 15.

1.2 Der Einfluß der Rhetorik auf die Disposition

1.2.1 Der Prolog

Da wir den Aufbau des ersten Buches ausgehend von den Textzitate bestimmt haben, blieb bis jetzt das Vorwort im Umfang von zwei Kapiteln außerhalb unseres Interesses. Von dem üblichen Repertoire des Kommentarprologs finden wir hier so gut wie nichts. Die Motive des Nutzens und der Intention werden nicht im Hinblick auf den Primärtext, sondern auf den Kommentar erörtert, dessen Zweck in der Information einfacher Leute in einem *sermo usitatus* bestehen soll. Ob die Adressatengruppe tatsächlich so einfach abzugrenzen ist, wird uns später beschäftigen. Läßt sich, so haben wir nun zu fragen, diese knappe Einleitung gattungsmäßig überhaupt klassifizieren?

Gleich im ersten Satz konstruiert Augustinus eine Wir-Gruppe, die den manichäischen Täuschungsmanövern die Wahrheit der evidenten Tatsachen entgegensetzt. Die Art der Präsentation dieser *res manifestae* soll allen, Gelehrten wie den *imperiti*, zugänglich sein, der Kommentar verheißt also bereits in Gn. adv. Man. 1, 1 einen *sermo usitatus et simplex* und gibt vor, auf den *ornatus politusque sermo* zu verzichten, um das wesentliche Ziel zu erreichen, die Herzen der einfachen Menschen von den Irrungen der Häretiker zu befreien. Im Bescheidenheitstopos der bewußten Nicht-Literarisierung des Werks und in dem zur *captatio benevolentiae* funktionalisierten Versprechen, auf den einfachen Adressaten Rücksicht zu nehmen, und in der Antithese von ‚wir‘ und ‚die anderen‘ ist bereits im Eingangskapitel eine intensive Rhetorisierung der Kommentatorik faßbar.²⁴⁶ Auch der Beginn des Kommentars mit einem Konditionalsatz erfüllt das Gebot der Rhetoren, das Prooemium solle extemporiert wirken: *Ut ... videatur tota extemporalis oratio, cuius initium nihil praeparati habuisse manifestum est* (Quint. 4, 1, 54). In Summe liest sich das erste Kapitel mit seiner Betonung der geringen eigenen Fähigkeiten wie die Schlußfolgerung aus Quintilians Feststellung, der Richter habe die Selbstsicherheit des Streitenden. Die Gegenpartei, so fährt Augustinus in Kapitel 2 fort, leitet aus ihrer Unkenntnis der Schrift ihre Schriftkritik und die Verspottung der Gläubigen ab – doch wozu, greift Augustinus einen fiktiven Einwurf auf, plagt der Herr die Seinen mit zahlreichen Häresien? Sinn der Anfeindung von außen sei der Wunsch, ihr mit Argumenten begegnen zu können, und dieser Wunsch schlage sich in der Sehnsucht nieder, die Bibel besser zu verstehen. Erst auf diesem gut aufbereiteten Boden sei Lehren überhaupt möglich, da das *docere* stets ein *quaerere* voraussetze. Augustinus versichert gegen Ende des zweiten Kapitels, die Gläubigen suchten brennend danach, den Manichäern endlich Paroli bieten

²⁴⁶ So rät z. B. Quintilian in 4, 1, 8–10 dem Redner, im Prooemium jeden Verdacht der Arroganz zu meiden und seine Beredsamkeit zu verbergen.

zu können. So verdichten sich im Vorwort drei Motive zu einem harmonischen Ganzen:

1) Der Adressat soll die anstehende Fragestellung als Teil seiner Lebenswirklichkeit begreifen, insofern es um sein Seelenheil geht.

2) Der Adressat soll Vertrauen zu seinem Exegeten empfinden, der verständlich sprechen wird – auch wenn er anders könnte – und der sich mit der Gruppe der ihm Anempfohlenen identifiziert.

3) Der Adressat muß verstehen, daß er sich belehren lassen muß und daß er dieser Lehre auch zu folgen vermag.

Nun sind es genau diese drei Punkte, die nach den kanonischen Gesetzen der Rhetorik im Exordium Platz haben sollen und von Cicero mit den Begriffen *benivolum*, *docilem*, *attentum facere* beschrieben wurden (de orat. 2, 80, vgl. ferner Quint. 4, 1, 41).

1.2.2 *Narratio* und Schlußteil des ersten Buches

Ist bereits für den Beginn des Kommentars eine rhetorische Färbung mehr als deutlich, liegt es nahe, neben dem Exordium auch in den folgenden Abschnitten des Kommentars weitere Teile einer *oratio* zu identifizieren und zuerst jene Aspekte auszumachen, die für die *narratio* gefordert waren. Allerdings ergeben sich die dort angesiedelten Kategorien von *persona*, *causa*, *locus*, *tempus*, *materia* und *res* natürlich aus der Sache des Schöpfungsgeschehens selbst, sodaß eine bewußte Gestaltung der Kapitel 3 bis 12 anhand dieser Parameter schwer nachzuweisen, aber an einigen Punkten wahrscheinlich ist. Hängt auch beispielsweise die Lokalisierung des *persona*-Motivs mit der Textvorlage der Genesis zusammen, entspricht sie doch auch einer Empfehlung der Rhetoren, den narrativen Part *a persona* zu beginnen.²⁴⁷ Die Aussagen zur *persona* Gottes dienen vorwiegend dazu, den polemischen Fragen der Manichäer nach den Taten Gottes vor der Schöpfung und nach dem Grund für seine plötzliche Tätigkeit entgegenzutreten: Gott ist Schöpfer in Christus (1, 3), Gott ist der Schöpfer der Zeiten (*fabricator*, *operator*), Gott ist unzeitlich und ewig (1, 3f.), der Grund für das Handeln Gottes besteht in seinem *quia voluit* (1, 4), er ist *omnipotens* (1, 10). Diese Themen standen im Bibeltext nicht im Zentrum, ihr Aufgreifen an markanter Stelle geht auf eine dispositionelle Entscheidung des Augustinus zurück. Was das Zeitmotiv betrifft, so lehnt Augustinus eine analoge Übertragung des Begriffs *principium* auf das empirische *tempus* in Gn. adv. Man. 1, 3 ab und legt den Schöpfungsakt auf *ante tempora* in Kapitel 4 fest. Die im Hexamerontext unwichtige Frage nach der *causa* wird, wie gesagt, im selben Kapitel mit dem Willen Gottes beantwortet.

²⁴⁷ Vgl. Quint. 4, 2, 129 zur Gestaltung des Beginns einer *narratio*.

Im zitatlosen Kapitel 12 werden dem Leser dann in Form einer Rekapitulation die Ergebnisse der bislang angestellten Sachverhaltsschilderung zusammengefaßt. Diese in Gn. adv. Man. begegnende Themenfolge stimmt mit dem Postulat überein, das Augustinus in seiner Schrift *De catechizandis rudibus* an den Redeabschnitt der *narratio* richten wird: Deren Wesen besteht in der Offenlegung der *causae* und *rationes*, die sie summarisch im Überblick präsentiert.²⁴⁸ Danach ist der Leser bereit für die in Gestalt des linearen Kommentars einsetzende *argumentatio*, die von Kapitel 13 bis 34 den Schöpfungsbericht von Gen. 1, 4 bis zum Ende des ersten Buches behandelt.

Der Schlußteil des ersten Buches (Gn. adv. Man. 1, 35–43) trägt, ähnlich wie der des zweiten (2, 37–41), eine aus dem Schöpfungsbericht gewonnene Prophetie vor, die eine Parallele zwischen den Zeitaltern (*aetates*) in der Geschichte des Gottesvolkes von der Schöpfung bis zu Christus einerseits und den einzelnen Tagen des Schöpfungswerks andererseits herstellt.²⁴⁹ Am Ende versteht dann Augustinus im Kapitel 43 die Lebensphasen des einzelnen Menschen von der Geburt bis zu seiner Ruhe in Gott als Ausdruck jenes einheitlichen Schöpfungsplanes, der im Sechstageswerk ebenso waltet wie in den sechs Phasen der Geschichte des auserwählten Volkes. Der Vergleich der einzelnen Menschheitsepochen mit den individuellen Lebensabschnitten, der aber nicht nur in unserem Kommentar begegnet,²⁵⁰ ist hier nicht auf seinen geschichtstheologischen Gehalt zu befragen, sondern es gilt zu untersuchen, inwieweit dieses Programm formal und dispositionell in den Rahmen eines den Gesetzen der Rhetorik gehorchenden Kommentars eingefügt werden kann.

Es liegt nun die Vermutung nahe, daß auch der Schlußteil den Gesetzen rhetorischer Disposition unterliegen muß und daher einen stark persuasiven Ton anschlägt. Untersuchen wir Augustins eigene Äußerungen zur literarischen Gestalt der Genesis, stoßen wir auf die bemerkenswerte, aber nicht resignative Erkenntnis, daß mit Worten niemals, auch nicht vom Verfasser der Schöpfungserzählung, beschrieben werden könne, auf welche Weise Gott Himmel und Erde geschaffen habe. Denn die zeitliche Ordnung in sechs Tagen bezeichne eine Geschichte, aus der in prophetischer Weise die Zukunft, das heißt die Entwicklung vom Anfang über die Patriarchen bis zu Christus, abgeleitet werden könne: ... *sed ista expositio per ordinem dierum sic indicat tamquam historiam rerum factarum, ut praedicationem futurorum maxime observet* (Gn.

²⁴⁸ ... *ut singularum rerum atque gestorum quae narramus causae rationesque reddantur* (cat. rud. 6, 10, 4); ... *sed cuncta summatim generatimque complecti* (sc. *narrando necesse est*) (cat. rud. 3, 5, 2).

²⁴⁹ Programmatisch zusammengefaßt in Gn. adv. Man. 1, 35.

²⁵⁰ Vgl. cat. rud. 22, 39; div. qu. 58, 2; 64, 2; vera rel. 26, 48–27, 51; civ. 10, 14; 16, 3. Vgl. MADEC, La première catéchèse, 247f.

adv. Man. 1, 41). Prophetie und Geschichte repräsentieren nur zwei Aspekte der einen Wahrheit: Von der Perspektive der nach sechs Tagen strukturierten Schöpfungserzählung aus betrachtet, ist die Lehre von den sechs Weltzeitaltern Prophetie. Vom Standpunkt des Christen aus handelt es sich bei den Menschheitsepochen unter Adam, Noah, Abraham usw. um Geschichte. Nicht ferne Kosmologie steht also zur Debatte, sondern Augustinus unterstreicht, daß eine Geschichte von und über uns erzählt wird: *Quid enim aliud significat, quod dicitur deus requievisse ab omnibus operibus suis ... nisi requiem nostram quam nobis daturus est ..., si et nos bona opera fecerimus?* (Gn. adv. Man. 1, 34). Unmittelbar danach bestimmt er diese Sprechweise als rhetorische Figur, konkret als Form der Metonymie, die eine Ursache-Wirkung-Relation herstellt.²⁵¹ Weil Schöpfung somit als Geschichte ihren Sitz im Leben hat, vermag sie als Beispiel den Hörer direkt anzusprechen, ihn zu bewegen.

Wir fassen zusammen: Der aus der Perspektive der Historie aufbereitete Bericht von der Schöpfung als Ausgangspunkt für die Geschichte der Kirche und jedes Menschen kann gemäß der in der Rhetorik üblichen Benutzung von *res gestae* – *historia* als Quelle für wirkungsvolle *exempla* die Beweisführung unterstützen. Als von außen herangezogenes Argument im Sinn der *probatio* – ... *ex iis, quae extrinsecus adducuntur in causam* (Quint. 5, 11, 1) – gehören die Vergleiche im Schlußteil des ersten Buches somit im weitesten Sinne zum argumentativen Hauptteil, den sie nachträglich absichern und vertiefen. Der Schlußteil stellt somit keinen eigenen Abschnitt nach dem Muster *peroratio* dar. Da der Geschichte als wahrer Erzählung höchste Beweiskraft zukommt, wirkt sie bestätigend zurück auf die im Hauptteil aus dem Text abgeleiteten Schlußfolgerungen. Weil aber, als *exemplum* verstanden, Geschichte, eine Schwester der Allegorie, Indikator für ein Anderes ist, muß hinter ihren Gleichnissen und Parallelen dieses Andere und Höhere auch gesucht werden, damit die nackte Wahrheit aufgedeckt werden kann.²⁵² So geht Geschichte in Prophetie über, die nicht mehr nur auf der Vergewisserung der Faktizität des Gewordenen beruht, sondern die *fides spiritalis* einfordert, welche das Geschehene übersteigt und in Gott mündet.²⁵³

²⁵¹ Zum Beispiel: Gott ruht, um uns ruhen zu lassen. Zur Metonymie vgl. Quint. 8, 6, 23 und dazu DULAEY, Edition, 524f.

²⁵² Aug. Gn. adv. Man. 1, 33. Allgemein zum Terminus *historia* bei Augustinus vgl. STUDER, Geschichte und Glaube, 6f.

²⁵³ STUDER, Geschichte und Glaube, 17f. zur Differenzierung von *fides historica* und *fides spiritalis* bei Aug. vera rel. 7, 13; trin. 4, 16, 21.

2 Das zweite Buch

2.1 Rhetorische Disposition und Caritas-Hermeneutik

Der Aufbau des zweiten Buches von Gn. adv. Man. gehorcht unter dem Blickwinkel der Versverteilung jenem uns mittlerweile bekannten Schema, wonach auf einen ersten Teil mit hoher Zitatdichte (cap. 3–7) ein kurzer Übergangsteil ohne Textzitat (cap. 8) folgt. Daran schließt sich der Hauptteil mit der weitgehend dem Wortbestand folgenden, linearen Kommentierung an (cap. 9–35). Im Schlußteil der als *secundum prophetiam* definierten Auslegung greift Augustinus nur im Bedarfsfall auf den Originaltext zurück (cap. 37–41). Das Zurücktreten des Textzitats entspricht dem Anliegen dieses Abschnitts, nicht so sehr den Text zu traktieren, als vielmehr die Relevanz seiner prophetischen Botschaft für das Leben der Kirche und den Einzelnen erkennbar zu machen. Als Besonderheit mag gelten, daß Augustinus vor der eigentlichen Kommentierung den gesamten Text des Jahwistenberichts Gen. 2, 4–3, 24 geschlossen zitiert und daraus dann Textsegmente ein zweites Mal vor den jeweiligen Lemmata ausschreibt.²⁵⁴ In den letzten beiden Kapiteln seines Kommentars, die weder zur historischen noch zur prophetischen Auslegung zählen, weicht Augustinus durch eine katechismusartige Fokussierung der gebotenen Lehrinhalte vom üblichen *commentarius currens* ab, indem er auf eine häretische Frage oder Behauptung von Seiten der Manichäer mit der katholischen Antwort repliziert.

Die durch die Zitatverteilung implizit vorgenommene Gliederung wird zusätzlich durch explizite Markierungen akzentuiert: So leitet Augustinus mit den Worten *nunc videamus post universae creaturae insinuationem ..., quid de homine specialiter intimetur* (Gn. adv. Man. 2, 8) zum argumentierenden Hauptteil über, der in Gn. adv. Man. 2, 37 für beendet erklärt wird. Jetzt beginnt die noch ausstehende Interpretation des Berichts als Prophetie: ... *considerationem prophetiae, quae remanet explicanda*. Damit entspricht die Zitierart auch der Trennung in die beiden Lesarten *secundum historiam* bzw. *secundum prophetiam*, die Augustinus seiner Darstellung zugrunde legte.²⁵⁵ Dieses Ordnungsprinzip erfährt eine weitere Akzentuierung durch zwei der hermeneutischen Reflexion gewidmete Abschnitte, in denen Augustinus die *caritas* als Bedingung und Ziel der gelungenen Auslegung beschreibt. Diese Abschnitte

²⁵⁴ WEBER, *Communis loquendi consuetudo*, führt dieses Phänomen auf die Struktureinheit ‚Schöpfungstag‘ zurück: Im ersten Schöpfungsbericht führen die einzelnen Schöpfungstage zu ebensoviel Interpretationseinheiten, der zweite Schöpfungsbericht erzählt von einem Tag, den Augustinus auch in einem Block geschlossen präsentiert.

²⁵⁵ Gn. adv. Man. 1, 41; 2, 3; 2, 37.

finden sich in den Kapiteln 36 und 41, also an jenen Stellen, an denen die Auslegung *secundum historiam* bzw. *secundum prophetiam* endet.

Es wurde in der Forschung noch nicht gewürdigt,²⁵⁶ daß Augustinus bereits bei der Komposition seines ersten exegetischen Werks eine Hermeneutik der *caritas* nicht nur niederlegt, sondern sogar an zwei Scharnierstellen entwickelt: Es handelt sich dabei um jene später in *De doctrina christiana* formulierte zentrale Lehre, in der die Liebe entsprechend dem doppelten Liebesgebot aus Matth. 22, 37 Bedingung, aber auch Inhalt der Erkenntnis ist. Bereits hier offenbart sich die Liebe in ihrer dynamischen und statischen Komponente, wenn der Mensch zum Baum der Erkenntnis strebt, um am Ende dieses Strebens liebend beim unwandelbaren Wissen zu verweilen, bereits hier ist jene, wie Pollmann sagt, „Finalhierarchisierung der Liebesbeziehung“ kenntlich, die in *doctr. chr.* 3, 10, 16 aus der Definition von *caritas* als *motus animi* mit dem Ziel der *fruitio dei* gewonnen wird.²⁵⁷ Die *caritas* als Brückenkopf der Ewigkeit in einer Welt nach dem Sündenfall verbürgt als Ausrichtung auf das Gute den Anbeginn des paradiesischen Zustands der Gottnähe, die Augustinus zum Zeitpunkt von *Gn. adv. Man.* noch nicht allein auf das Eschaton beschränkte: Augustinus bedauert den Häretiker, der aus dem Paradies, das ist die dieser Welt verkündete Glaubenswahrheit, verwiesen wurde: *Atque ita de paradiso, id est de catholica fide et veritate, dimittitur* (*Gn. adv. Man.* 2, 41). Zum Zeitpunkt von *Gn. adv. Man.* war also dieses Ziel im Gegensatz zu *doctr. chr.*²⁵⁸ noch nicht ausschließlich außerweltlich verankert.

Wir haben in den Abschnitten über die strukturellen Charakteristika der untersuchten Augustinuskommentare versucht, den Einfluß der Rhetorik bereits auf dispositioneller Ebene nachzuweisen und den Kernbestand der Rede als *exordium – narratio – argumentatio* zu identifizieren. Dieses Grundmuster ist mit einigen Variationen auch hier zu erkennen. So erfüllt der Abschnitt von Kapitel 4 bis 7 jene Funktionen, die der *narratio* zukommen, wenn Augustinus (vgl. *Gn. adv. Man.* 2, 1) den Vers *Gen.* 2, 4 ... *cum factus esset dies quo fecit deus caelum et terram et omnia viridia agri* als Bericht über die gesamte *creatura* liest und in diesen Kapiteln ins Zentrum rückt. Der Leser wird also in die Sachlage eingeführt, er lernt durch die Lektüre von *Gn. adv. Man.* 2, 7, die Ortsangaben *caelum/terra* als Hinweis auf die sichtbare und unsichtbare Schöpfung zu verstehen und die Zeitangabe *dies* als Chiffre für Zeit überhaupt zu begreifen. Der Zeit als dem Wandelbaren steht Gott als der vorzeitlich Unwandelbare gegenüber: ... *quia solus deus est incommutabilis qui est ante*

²⁵⁶ Vgl. die ausführlichere Darstellung im Kapitel ‚Cherub – ein frühes Zeugnis für die Hermeneutik des doppelten Liebesgebots‘, S. 146.

²⁵⁷ POLLMANN, *Doctrina Christiana*, 127.

²⁵⁸ *Aug. doctr. chr.* 1, 38, 42.

tempora (Gn. adv. Man. 2, 7). Damit hat Augustinus den Stoff in die Kategorien *persona*, *tempus* und *locus* gegliedert, die Martianus Capella als Gliederungselemente für die *narratio* beschrieben hat.²⁵⁹

Die positive Darlegung der katholischen Lehre über die Erschaffung des Menschen gepaart mit der Absage an die manichäische Anthropologie und Seelenlehre nimmt den Hauptteil des zweiten Buches ein, der damit die Position und Funktion der *argumentatio* erfüllt. Im Schlußpart verbindet Augustinus mit dem Verständnis des Jahwistenberichts als Prophetie dessen Aussagen mit dem Kommen Jesu, des neuen Adam, der sich mit der Kirche, die in Eva präfiguriert ist, verbindet. Wenn auch diese typologische Deutung in der Tradition selbst verankert ist, geht ihre Positionierung am Ende des Kommentars auf die autonome Gestaltung des Augustinus zurück, der dadurch einen affektiven Zugang zum Rezipienten suchte und den möglichen Einwand des *quid ad nos?* ausräumte. Die Forderung nach der Hinwendung zu Gott durch all die Trübsal dieser Welt, das Seufzen, die Selbstbeziehung, die dann in die Liebe zu Gott und dem Nächsten mündet, sprechen in Gn. adv. Man. 2, 41 den Rezipienten auf der Gefühlsebene an. Nun zählt die Affektbeeinflussung zu dem einen der beiden Ziele der *peroratio*: *Eius duplex ratio est posita aut in rebus aut in affectibus* (Quint. 6, 1, 1).²⁶⁰ Das zweite Ziel, die sachliche Seite, besteht in der memorierenden Vergegenwärtigung der Fakten, sie wurde als *recapitulatio* (Fortun. rhet. 2, 31), *enumeratio* (Cic. inv. 1, 98; Rhet. Her. 2, 30, 47; Quint. 6, 1, 1; Mart. Cap. 5, 565) oder *repetitio* (Quint. 6, 1, 1) bezeichnet und sollte in kurzer und prägnanter Weise das Gedächtnis auffrischen. Genau diese Aufgabe erfüllt die listenartige Aufzählung von manichäischen Irrtümern und katholischer Widerlegung in Kapitel 42f. So hat Augustinus in der Deutung der Genesis als Prophetie und der unmittelbar darauffolgenden Rekapitulation des Wesentlichen seinen Kommentar gemäß den rhetorischen Usancen abgeschlossen.

2.2 Forensische Exegese: Die *status legales*

Da viel dafür spricht, daß Augustins erster Genesiskommentar in seiner Disposition von rhetorischen Denkmustern geprägt wurde, ist es naheliegend, nach dem Aufzeigen der rhetorischen Makrostruktur auch die Umsetzung dieser Intention im Bereich der mikroskopischen Einzelinterpretation zu beobachten. Dazu gehen wir von der Grundhaltung des Redners/Advokaten gegenüber dem Gesetz aus, der aus einem geschriebenen und zitierten Text (*scriptum*) die Intention (*voluntas*) des Gesetzgebers (*legislator*) glaubhaft zu machen hat,

²⁵⁹ Mart. Cap. 5, 552.

²⁶⁰ Vgl. LAUSBERG, 236f.

wobei diese Interpretation voraussetzt, daß sich der Gesetzgeber von der Billigkeit (*aequitas*) hat leiten lassen.²⁶¹

In Frage steht also zunächst der Text als solcher, der durch Erforschung des üblichen Sprachgebrauchs (*consuetudo*) erhellt wird, wobei er nach Quint. 7, 5, 6 im Hinblick auf seine Verständlichkeit klar (*apertum*), dunkel (*obscurum*) oder mehrdeutig (*ambiguum*) sein kann.²⁶² Der Kontrahent kann zur Absicherung seiner Position nun Texte vorbringen, die bereits auf verbaler Ebene dem Textzeugnis der Gegenpartei widersprechen (*scriptum* gegen *scriptum*) und dessen Aussagekraft schwächen. Diese Kollision des manifesten Widerspruchs im Wortlaut eines Gesetzes oder zweier Gesetze untereinander wird von den Autoren als *status contrariarum legum* bezeichnet und kann von den Kontrahenten durch Rekurs auf den Willen des Gesetzgebers als übergeordnete Instanz entschieden werden. Norm für die Rekonstruktion der *voluntas legislatoris* ist die oben zitierte *aequitas*, nach der prinzipiell von der redlichen Absicht des Gesetzgebers auszugehen ist.²⁶³ Beide Seiten werden versuchen, den Inhalt des Geschriebenen für ihre Zwecke nutzbar zu machen, indem sie die Bedeutung des Wortes in ihrem Sinne definitiv absichern und die Möglichkeiten der Lexik ausschöpfen. Doch es besteht auch die Möglichkeit, auf die Argumentation aus dem Sprachgebrauch zu verzichten und das *scriptum* von einem direkten Bezug auf das Beweisziel auszunehmen. Dieser zweite Typus (Syllogismus) der Statussystematik geht von einer zu engen Formulierung des *scriptum* aus, die eine Lösung des Problems verhindert. In diesem Fall leitet der Redner durch die Denkkoperation des Syllogismus (*ratiocinatio*) per Analogie aus der weiter gefaßten *voluntas* des Gesetzes die Lösung jenes Beispiels ab, die im *scriptum* weder explizit formuliert noch überhaupt bedacht war.²⁶⁴ Der dritte Konfliktfall (*status scripti et voluntatis*) besteht im Zusammenprall des Geschriebenen mit der vermeintlichen Absicht des Gesetzgebers, wenn aufgrund der Dunkelheit des Textes diesem verschiedene Absichten unterlegt werden bzw. wenn das literale Verständnis des Wortlautes mit dem allgemeinen Rechtsempfinden nicht übereinstimmt.²⁶⁵ Die unklare Formulierung des

²⁶¹ So LAUSBERG, 78; 110ff.

²⁶² Klarheit (*perspicuitas*) als Ideal sprachlichen Ausdrucks ist zunächst eine grammatische Kategorie der Sprachrichtigkeit und fällt als solche hier nicht in unseren Untersuchungsbereich.

²⁶³ Zum Widerspruch zwischen *scriptum* und *scriptum* vgl. LAUSBERG, 119f., der Quint. 7, 7, 1f. und Sulp. Vict. 3, 13 als Belege heranzieht, und CALBOLI MONTEFUSCO, 166–178.

²⁶⁴ Quint. 7, 8, 6f. Vgl. CALBOLI MONTEFUSCO, 187–196.

²⁶⁵ LAUSBERG, 118 zu Quint. 7, 6, 1f.; Sulp. Vict. 3, 11; Rhet. Her. 1, 11, 19; CALBOLI MONTEFUSCO, 153–166.

Gesetzes selbst wird als vierter Fall in der Klassifikation der *status legales* als *ambiguitas* bezeichnet.²⁶⁶

Aus katholischer Sicht transportieren AT und NT als kanonische Texte verbindliche Wahrheiten, die miteinander nicht im Widerspruch stehen können. Für die Strategie der Häretiker, die Antinomie zwischen AT und NT zu beweisen, genügt es, wenn die Gegenpartei beiden Textcorpora autoritative Gültigkeit zuschreibt – der Manichäer muß das AT selbst keineswegs als normativen Text anerkennen. Er geht von der Annahme seiner Gegner aus, das AT sei ebenso gültig wie das NT, um einen Normenkonflikt nachzuweisen. Dieses Vorgehen der Manichäer verkörpert geradezu den Modellfall des in den *status legales* beschriebenen Konflikts von *scriptum* gegen *scriptum*. Augustinus ist sich dieser Typologie bewußt, wenn er Gn. adv. Man. 1, 33 meint, die Manichäer versuchten, einen derartigen Widerspruch nachzuweisen (*novum testamentum veteri testamento adversari*). Lesen wir in diesem Licht das zweite Buch von Gn. adv. Man. als Rede des Advokaten Augustinus gegen manichäische Kontrahenten, ist zu erwarten, daß angesichts des rhetorischen Charakters dieses Kommentars dessen Problemstellung und Systematik auch auf der Ebene des einzelnen Arguments die oben skizzierte Lehre von den *status legales* durchscheinen lassen. Unmittelbar nach dem Zitat des Jahwistenberichts begegnen wir in Gn. adv. Man. 2, 3 grundsätzlichen Erwägungen des Augustinus zur Interpretationskompetenz der Manichäer. Dabei kritisiert er nicht deren Fragen gegenüber der Bibel als solche, sondern daß der Vorwand des Fragens zur Polemik mißbraucht werde. Danach entwirft er in positiver Weise die Maximen einer rechten, das heißt rechthgläubigen, Exegese: *Sane quisquis voluerit omnia quae dicta sunt secundum litteram accipere, id est non aliter intellegere quam littera sonat, et potuerit evitare blasphemias et omnia congruentia fidei catholicae praedicare ... praecipuus multumque laudabilis intellectus habendus est*. Natürlich klingt hier die exegetische Alternative von wörtlicher oder allegorischer Interpretation an, aber Augustinus geht doch weiter, wenn er eine dem Buchstaben treu folgende Auslegung durch ein zweites Kriterium absichert: Es ist dies die Vermeidung der Kränkung Gottes und der Einklang mit der katholischen Lehrtradition, was erst das beste Verstehen gewährleistet. Buchstabe und Tradition erscheinen hier als Spielarten von *scriptum* und *voluntas dei*, die ihre historische Realisierung in der apostolischen Kirche finden. Eine Fehlinterpretation des *scriptum* verletzt nach den Lehren der Rhetorik die

²⁶⁶ CALBOLI MONTEFUSCO, 178–187. Das vierfache Schema zu den *status legales* konnte keine kanonische Gültigkeit beanspruchen. Cicero weiß ebenso vom Konflikt zwischen Text und Text bzw. zwischen Text und Absicht des Autors, wenn er die möglichen Verständnishindernisse als *ex ambiguo, ex scripto et sententia, ex contrariis legibus, ex ratiocinatione* und *ex definitione* angibt (Cic. inv. 2, 116).

a priori zu akzeptierende Annahme einer mit dem natürlichen Rechtsempfinden übereinstimmenden *voluntas* des Gesetzgebers.²⁶⁷ In anderer Begrifflichkeit meint Augustinus dasselbe, wenn er als Normenhorizont für eine gelungene Deutung unmittelbar danach festhält: ... *ut pie et digne deo quae scripta sunt intellegantur*. Die nötigen Voraussetzungen des Verstehens sind Frömmigkeit und Achtung vor Gott. Wer dieses Ziel durch wörtliche Deutung verfehlt, darf und soll eine figürliche Sprechweise annehmen. Im Konfliktfall von *scriptum* und allgemeinem – hier kirchlichem – Gerechtigkeitsempfinden zieht sich der Deuter auf *voluntas* zurück, um textlich dunkle Stellen dem gesetzgeberischen Willen entsprechend auszulegen. Augustinus argumentiert hier somit auf Basis des oben skizzierten *scripti et voluntatis status*.

Im folgenden Kapitel 4 sieht sich Augustinus vor das Problem gestellt, warum im zweiten Schöpfungsbericht unmittelbar mit der Erschaffung von Himmel und Erde auch die Entstehung von *omnia viridia agri* (Gen. 2, 4) verbunden ist, während im ersten Bericht die *viridia agri* nicht am ersten Tag des Schöpfungswerks aufscheinen, sondern erst dem dritten Tag zugeordnet werden. Hier liegt der Konfliktfall *scriptum* gegen *scriptum* offenkundig vor, den es zu lösen gilt. Augustinus behauptet in dem Zusammenhang in Gn. adv. Man. 2, 4, die Worte des ersten Schöpfungsberichts *in principio fecit deus caelum et terram* transportierten keinen zeitlichen Gehalt und seien keinem der sieben Tage der Schöpfung zuzuordnen. Wenn es sich also hierbei nicht um die Nachricht von Geschehnissen am ersten Tag handelt, besteht kein Anlaß, das Schweigen über das Grün des Ackers als Widerspruch zu der chronologisch orientierten Schilderung der weiteren Schöpfungsphasen zu deuten. Was Tag drei (erster Schöpfungsbericht) und Tag eins (zweiter Schöpfungsbericht) anbelangt, entzieht sich Augustinus der Schwierigkeit, indem er diesen einen Tag, an dem der Jahwistenbericht die gesamte Schöpfung ablaufen läßt, als Ausdruck für die Zeit schlechthin versteht. Damit besteht kein Widerspruch zur Koppelung der *viridia agri* an den Tag drei im Priesterbericht.

Versuchen wir nun, diese Strategie auf ein rhetorisches Muster zurückzuführen, so scheint die im Konflikt zweier Gesetze übliche Frage, welches der beiden denn mächtiger sei – *utra lex potentior* (Quint. 7, 7, 7) –, aus verständlichen Gründen nicht auf. Dieser Weg würde ja die Abminderung eines biblischen Zeugnisses gegenüber dem anderen implizieren und Augustins Strategie in gefährliche Nähe zur manichäischen Ablehnung des AT gegenüber dem NT führen. So verlegt sich Augustinus auf die Argumentation mit den ver-

²⁶⁷ LAUSBERG, 110 zum Interpretationsprinzip, wonach eine Übereinstimmung von *aequitas* und *voluntas* des Gesetzgebers vorausgesetzt werden. Cicero geht prinzipiell von *utile/honestum* als dem Ziel der Rechtskodifikation aus. Vgl. Cic. inv. 2, 138–143.

schiedenen Signifikaten von *dies* als ‚Tag im Ablauf mehrerer Tage‘ (erster Schöpfungsbericht) und ‚gesamte Zeit‘ (zweiter Schöpfungsbericht). Das Verständnis des Begriffs ‚Tag‘ als Homonym erlaubt Augustinus nicht nur, beiden Erzählungen auf textlicher Ebene gerecht zu werden, sondern auch den Verdacht des Konfliktfalls der *leges contrariae* gar nicht erst aufkommen zu lassen.

Im Kapitel 11 veranlaßt das Bibelwort *insufflavit in eum spiritum vitae, et factus est homo in animam viventem* (Gen. 2, 7) Augustinus zur Feststellung, der Rechtgläubige würde daraus nicht die Identität von göttlicher und menschlicher Seele ableiten, wie dies die Manichäer täten. Offensichtlich konnte sich das Wort der Schrift aufgrund einer nicht eindeutigen Formulierung nicht vor einer Fehlinterpretation der Autorintention schützen. Als ersten Rettungsversuch greift Augustinus auf einen Syllogismus zurück: Wenn – so sein Argument – die Seele des Menschen ein Bestandteil Gottes wäre, müßte dessen Natur an der Sünde und dem menschlichen Verfall partizipieren – was schon zu denken ein Verbrechen (*nefas*) wäre. Entsprechend den Lehren der Rhetorik versucht Augustinus also im syllogistischen Argument (*ratiocinatio*) erst gar nicht, aus dem Text selbst eine eindeutige Aussage abzuleiten, sondern kommt diesem gleichsam von außen zu Hilfe. Dabei nimmt er die Argumente letztlich aus dem *aequum*, konkret der Vorstellung, daß die Annahme eines hinfalligen Gottes nie der *voluntas* des Textes entsprochen haben konnte. Die Weisheit des profanen Gesetzgebers, die selbstverständliche Voraussetzung für die Erklärung des dunklen Einzelnen ist, mutiert bei Augustinus zur Weisheit der Heiligen Schrift und damit indirekt zur Vollkommenheit Gottes als des obersten Normenhorizonts einer gelingenden Deutung.²⁶⁸

Doch wie soll der positive Nachweis gelingen, daß der gegen die Manichäer in vorliegender Fassung schutzlose Text tatsächlich die Geschöpflichkeit der menschlichen Seele und ihre ontologische Distanz von ihrem Schöpfer lehrte? Augustinus: *Nam factam esse animam ab omnipotente deo et ideo non illam esse partem dei vel naturam dei manifeste alio loco scriptum est dicente propheta: Et qui finxit spiritum omnibus, ipse scit omnia, et alio loco: Qui finxit spiritum hominis in ipso. Ergo factum esse spiritum hominis manifeste his testimoniis approbatur* (Gn. adv. Man. 2, 11). Aus dem Wortlaut bestä-

²⁶⁸ In der Weisheit der Gesetzgeber sah bereits Cicero die Voraussetzung, das Gesetz würdigen und in seinem Nutzen verstehen zu können: ... *deinde leges nobis caras esse non propter litteras, quae tenues et obscurae notae sint voluntatis, sed propter earum rerum, quibus de scriptum est, utilitatem et eorum, qui scripserint, sapientiam et diligentiam* (Cic. inv. 2, 141). Vgl. dazu Cic. inv. 1, 70: *Quod enim certius legis scriptor testimonium voluntatis suae relinquere potuit, quam quod ipse magna cum cura atque diligentia scripsit?*

tigt sich die Vermutung, daß für Augustinus dem *interpretandum* die wünschenswerte Eindeutigkeit abgeht. Abermals zieht er ein Beweisargument von außen heran, diesmal ist es freilich nicht der durch Syllogismus gewonnene Gedanke, sondern der Beweis durch angesehene Textzeugen, namentlich Prov. 24, 12 und Zacch. 12, 1, die er als *testimonia* klassifiziert. Bereits Cicero hatte das *testimonium* bestimmt als ... *omne, quod ab aliqua re externa sumitur ad faciendam fidem* (Cic. top. 73).²⁶⁹ Bei diesem äußeren Beweis handelt es sich freilich wieder um einen Text, der nun nach der syllogistischen Refutatio der Manichäer die katholische Gegenposition erhellen soll. In der Beziehung eines unstrittigen Textzeugens greift Augustinus dabei auf die alte Methode der Erklärung Homers aus Homer zurück. Eingespannt ist diese aus der Grammatikerschule erwachsene Strategie aber in die Struktur der Statuslehre, empfiehlt doch Quintilian für den rhetorischen Syllogismus, das Zweifelhafte mit dem Eindeutigen abzusichern: ... *ex eo quod manifestum est colligitur quod dubium est; maioris pugnae est ex scripto ducere quod scriptum non est: an, quia hoc, et hoc ...* (Quint. 7, 8, 6).

Schäublín konnte zeigen, daß die in Grammatik und Rhetorik bekannte Technik, die Ambiguität des einzelnen und isolierten Ausdrucks durch den Gesamtsinn zu klären, aus einem gesellschaftlichen Bedürfnis der griechischen Polis erwachsen ist. Die schwer verständlichen Rechtsnormen sollten verständlicher werden, indem man auf die übergeordnete Intention des Gesetzgebers verwies.²⁷⁰ Das aristotelische Oppositionspaar von λόγος – διάνοια τοῦ νομοθέτου in rhet. 1374 b 11ff. greift dieses Denkprinzip auf und steht am Beginn der dann technisch gewordenen Lehre von den *status legales*. Augustinus als Deuter des Schöpfungsberichts reiht sich somit in die Tradition rhetorischer Textexegese ein, die er freilich weniger direkt aus Aristoteles als aus Ciceros *De inventione* kennengelernt haben mochte, einer Schrift, die er auch des öfteren zitiert.²⁷¹ Die dort (2, 117) formulierten Hinweise zur Klärung einer strittigen Stelle lesen sich wie ein Auszug aus einem Handbuch, die Augustinus an der zitierten Stelle aus Gn. adv. Man. umsetzt: ... *quare si ipsa separatim ex se verba considerentur, omnia aut pleraque ambigua visum iri; quae*

²⁶⁹ Nach Cic. part. 6 können die Testimonia göttlicher und menschlicher Natur sein. Gemeinsam ist ihnen ihre große *auctoritas*, ein Anspruch, dem die von Augustinus zitierten Propheten, die Mittler zwischen dem *divinum* und *humanum*, zweifellos genügen: *Cicero: Testimoniorum quae genera sunt? Pater: Divinum et humanum; divinum est ut oracula auspicia, ut vaticinationes et responsa sacerdotum aruspicum coniectorum; humanum, quod spectatur ex auctoritate, ex voluntate, ex oratione aut libera aut expressa, in quo insunt scripta pacta promissa iurata quaesita.*

²⁷⁰ SCHÄUBLIN, *Homerum ex Homero*, 221ff. verweist auf Aristot. pol. 9, 1/2, wo das einzelne Gesetz vom Sinn der übergeordneten Verfassung her erklärt wird.

²⁷¹ Vgl. HAGENDAHL, *testimon.* 333–339c.

autem ex omni considerata scriptura perspicua fiant, haec ambigua non oportere existimare. Deinde, qua in sententia scriptor fuerit, ex ceteris eius scriptis et ex factis, dictis, animo atque vita eius sumi oportebit ... Im Bewußtsein der Ambiguität des isolierten Wortes überwindet also der Ausleger das *scriptum* durch externe Evidenzen mit dem Ziel, die Absicht des Autors/Legislators zu erfassen. Die tiefe Überzeugung von der höheren Relevanz der *sententia* bzw. der *voluntas*, die hier zu Tage tritt, verbindet den Kommentator Augustinus mit den Lehrmeistern der Rhetorik.

Daß diese Art von Rezeption nicht auf ein exegetisches Werk beschränkt blieb, lehrt die Kohärenz des rhetorischen Statusmodells mit der Semiotik des Augustinus, in der die ontische und heuristische Unterlegenheit des Wortzeichens im Hinblick auf die bezeichnete Sache (*res*) durchgehend behauptet wird. Das Paar *scriptum* – *voluntas* ist hierin dem Paar *signum* – *res* affin. Letzte Bestätigung für unsere These, wonach Augustinus im Konflikt zwischen *scriptum* und *voluntas* Proponent einer an der Autorintention orientierten Auslegung war, finden wir im Schlußkapitel 43 des Kommentars. Auf die gesamte Schöpfung zurückschauend rekapituliert Augustinus sein Hauptanliegen, wonach Gott nach seinem Willen alles gut gemacht habe: ... *qui omnia bona facit voluntate, nihil mali patitur necessitate; cuius enim voluntas superat omnia, nulla ex parte quicquam sentit invitus* (Gn. adv. Man. 2, 43). Wir verweisen hier abermals auf Ciceros Empfehlungen, die er den Anwälten der *voluntas*-Partei in Zusammenhang mit der Statuslehre gegeben hat. Ihr Ziel müßte im Nachweis bestehen, daß jedes Gesetz nur das *utile* und *honestum* wolle: *Demonstrabit nullam esse legem, quae aliquam rem inutilem aut iniquam fieri velit* (Cic. inv. 2, 138). So hat denn auch Augustinus bereits im ersten Buch seines Kommentars den Nutzen der *lex divina* behauptet, wenn Christus nach seinem Kommen den geistlichen Menschen mit den Früchten der *lex divina* nährt zur moralischen Vervollkommnung – *ad utilitatem morum* (Gn. adv. Man. 1, 40). Das *utilitas*-Motiv, mit dem der Anhänger der *voluntas*-Partei gegen das *scriptum* argumentiert, findet sich in fast paradoxer Überspitzung im Schlußteil von Buch zwei. An Gottes gutem Willen kann trotz des Satans nicht gezweifelt werden, ist selbst der *diabolus* doch *utilis* (Gn. adv. Man. 2, 42), weil Gott durch ihn Gerechtes und Gutes wirkt. Das Ziel der Kommentierung besteht also in der Offenlegung Gottes guten Willens, neben dem weder autonomes Schicksal noch manichäischer Dualismus Platz finden. Nach dieser Erkenntnis reduzieren sich die Unklarheiten auf textlicher Ebene als Störfälle, die mit den Unzulänglichkeiten der Sprache, nicht mit der Unvollkommenheit der Schöpfung zu erklären und damit zu entschuldigen sind. Zugleich skizziert Augustinus seinem Leser nochmals den Normenhorizont, nach dem der Ausleger ambigue Einzelstellen zu verstehen hat.

3 Der Rhetor Augustinus und die Adressaten von Gn. adv. Man.

Wir könnten also den Blick von den *status legales* abwenden, würde nicht das Schlußwort des Augustinus, dessen Problematik in der Literatur noch nicht erkannt wurde, in vielem irritieren: *Cum ergo illa illi et nos ista dicimus, unusquisque eligat quid sequatur. Ego enim, quod bona fide coram deo dixerim, sine ullo studio contentionis, sine aliqua dubitatione veritatis et sine aliquo praeiudicio diligentioris tractationis quae mihi videbantur exposui* (Gn. adv. Man. 2, 43). Wie paßt die vermeintliche Freiheit, zwischen einem manichäischen und katholischen Verständnis von Schöpfung wählen zu dürfen, mit der durchgehend antimanichäischen Intention des Kommentars zusammen, wie soll die rhetorische Disposition gerade des zweiten Buches mit dem didaktisch aufbereiteten Frage-Antwort-Schlußteil in eine an die akademische Skepsis erinnernde Zurückhaltung des Urteils münden können? Wozu, wird man weiter einwenden, überhaupt der Entwurf einer Persuasio-Rhetorik, wenn der Angesprochene knapp vor dem Ziel wieder in die Entscheidungsfreiheit entlassen wird? Man ist zunächst versucht, an Hieronymus' Ideal eines für gebildete Leser geschriebenen Kommentars zu denken, in dem die Meinungen anderer Exegeten wiedergegeben werden, zu denen sich der Leser seine eigene, fundierte Meinung bilden kann. Mit dieser wissenschaftlichen Exegese, die auf verifizierbaren Methoden gründet und so im eigentlichen Sinne eine *scripturarum ars* darstellt, korrespondiert dabei der kritische Rezipient, der nach der Forderung des Hieronymus auswählen – *eligere* – soll.²⁷² Von *eligere* sprach auch Augustinus in seinem Schlußwort an den Leser. Wie ist also dieses arbiträre Deutungsangebot zu verstehen?

Um zu einer Lösung zu kommen, ist unsere These von einer Beeinflussung des Augustinus durch die Lehre von den *status legales* ernst zu nehmen und auf dieses Problem anzuwenden. Wenn Augustinus als Anwalt der *voluntas* gegen eine zu enge oder zu weite Auffassung des *scriptum* argumentiert, setzt das zwei Parteien voraus, die ihre Sache vor einem wertenden Publikum vorbringen, wie auch immer dies zusammengesetzt sein mag. Die antagonistische Grundposition mit den Manichäern als gegnerischer Partei ist also Teil einer Verhandlung, in der es jemanden geben muß, der ein Urteil fällt. Dieser Richter ist noch genauer zu bestimmen. Aus Aristoteles wissen wir, daß die urteilenden Zuhörer nach drei Kategorien beschrieben werden können: Ἔστιν δὲ τῆς ῥητορικῆς εἶδη τρία τὸν ἀριθμὸν· τοσοῦτοι γὰρ καὶ οἱ ἄκροαταὶ τῶν λόγων

²⁷² Hier. in Ier. praef. 3: ... *ut nuper indoctus calumniator erupit, qui commentarios meos in epistulam Pauli ad Ephesios reprehendendos putat nec intellegit nimia stertens vaecordia leges commentariorum, in quibus multae diversorum ponuntur opiniones ...*, *ut lectoris arbitrium sit, quid potissimum eligere debeat, discernere ...*; ähnlich Hier. adv. Rufin. 1, 16; ep. 56, 6, 2–7, 1. Dazu SINISCALCO, 225–238.

ὑπάρχουσιν ὄντες ... ἀνάγκη δὲ τὸν ἀκροατὴν ἢ θεωρὸν εἶναι ἢ κριτὴν, κριτὴν δὲ ἢ τῶν γεγενημένων ἢ τῶν μελλόντων (Aristot. rhet. 1358 a 36–1358 b 3). Den Zuhörern, die entweder ‚betrachten‘ oder über Vergangenes und Zukünftiges urteilen, entsprechen die drei Redearten der Festrede, der Gerichtsrede oder der Rede in der Beratung. Nach Aristoteles kennt auch Cicero die Aufteilung der Zuhörer auf Richter über Vergangenes und Entscheidungsfälle über Zukünftiges: *Statuit autem aut de praeteritis, ut iudex, aut de futuris, ut senator* (Cic. part. 10). Im letzten Fall (*genus deliberativum*) bestimmt also der Einzelne als Teil einer Versammlung über eine die Zukunft betreffende Entscheidung. Genau diesen Aspekt finden wir auch bei Augustinus wieder. Wenn er also Gn. adv. Man. 2, 43 zur Wahl auffordert, jeder solle wählen *quid sequatur*, entspricht das genau jener Zukunftsperspektive, die Aristoteles und Cicero als Wesen des *genus deliberativum* beschrieben hatten. Augustinus begibt sich mit seinen Argumenten hinein in die universale Versammlung richtender Zuhörer, die über anstehende Entscheidungen, die wie in der Politik ihr Leben betreffen, urteilen werden. Wie im *genus deliberativum* spricht er seine Richter an, wählt allerdings, da sie in seinem Fall einem nicht real präsenten Gremium angehören, die 3. Person – *unusquisque eligat*. So ist es zweifellos auch richtig, daß Augustinus die Genesisexegese gegen die Manichäer für die interessierten, aber ungebildeten Katholiken verfaßt hat. Dies ist die in der Fachliteratur einhellig vertretene Ansicht. Ebenso richtig ist aber, daß Augustinus in seinem ersten Kommentar Techniken der deliberativen Rede übernommen hat, um einen ihm persönlich nicht zugänglichen Richter anzuvisieren. Beide Zielgruppen müssen mit einem Instrumentarium versorgt werden, das eine Wahl ermöglicht, beide sollen am Ende der Kommentarlektüre besser informiert sein, um die anthropomorphe Sprechweise über Gott als Redeweise für unerfahrene Juden und Urchristen zu verstehen, deren Zugang zur Bibel ein historisch bedingtes und zu überwindendes Stadium repräsentiert. Die im Text begegnenden Verweise auf diese *parvuli/imperiti* der ersten Stunde mahnen jene Leser des Augustinus, die dieser intellektuellen Ebene noch angehören, hinter dem wörtlichen auch den spirituellen Sinn zu entdecken.

Das Angebot einer Wahl ist also nicht als devote Rücknahme der eigenen Überzeugung zu verstehen, sondern entspricht der Realität des Advokaten, der am Ende seiner Rede, wenn er seine Sache nach bestem Wissen und Gewissen vorgebracht hat, nicht mehr Herr über ihre Wirkung ist. Von der Gültigkeit des biblischen Schöpfungsberichts und seinen *res gestae* überzeugt, steht diesem Richter allerdings nicht mehr das Judiz über jene vergangene Geschichte zu, dem Hörer des Augustinus bleibt nur mehr die Freiheit, seine eigene Zukunft – *quid sequatur* – auf die unverbrüchliche Realität der Güte der Schöpfung und

ihres Schöpfers hin auszurichten, somit Ja oder Nein zu jener Prophetie zu sagen, die sich aus den Ereignissen des Schöpfungswerks entwickelte.

Haben wir nun die in der Forschung einhellig vertretene These, der erste Kommentar des Augustinus richte sich an ungebildete Christen, modifiziert und damit in ihrem Anspruch relativiert, müßten sich weitere Argumente dafür finden lassen, daß Augustinus den *prudens lector* mitbedenkt. Bereits im Eingangskapitel erzählt Augustinus von literarisch gebildeten Christen – *eruditi liberalibus litteris* –, die ihn auf das für einfache Gläubige zu hohe intellektuelle Niveau seiner früheren antimanichäischen Schriften aufmerksam gemacht und ihm eine am gewöhnlichen Sprachgebrauch orientierte Darstellungsweise dringend angeraten hätten. Der vorliegende Kommentar präsentiert sich somit als Realisierung dieses Wunsches, der nun aber nicht ausschließlich für die ‚Einfachen‘ relevant ist; vielmehr sollen sich beide Gruppen angesprochen fühlen: *Hunc enim sermonem usitatum et simplicem etiam docti intellegunt* (Gn. adv. Man. 1, 1). Der Kommentar orientiert sich somit, will man Augustinus glauben, in seiner sprachlichen Gestalt am Niveau einer breiten Leserschaft, ist aber nicht ausschließlich für ‚Einfache‘ bestimmt. Der Einleitungssatz führt uns noch einen Schritt weiter: *Si eligerent Manichaei quos deciperent, eligeremus et nos verba quibus eis responderemus; cum vero illi et doctos litteris et indoctos errore suo persequantur et, cum promittunt veritatem, a veritate conentur avertere, non ornato politoque sermone, sed rebus manifestis convincenda est vanitas eorum* (Gn. adv. Man. 1, 1). Wir können dazu paraphrasierend festhalten: Angenommen, die Manichäer würden sich ihre Opfer gezielt auswählen, um sie zu täuschen, würde auch Augustinus die passenden Worte wählen, um seine Gegner zu widerlegen. Diese Hypothese ist aber unreal (*si ... eligerent*). Tatsächlich (*vero*) wählen die Manichäer überhaupt keine bestimmte Gruppe, sondern täuschen Gebildete wie Ungebildete, jene mit ihren Schriften, diese durch ihre Lügen. Welche Strategie schlägt also Augustinus vor? So wie es keinen klar definierten Adressaten der Manichäer gibt, so gibt es auch nicht ‚den‘ Adressaten für seine refutatorische Absicht und nicht ‚den‘ Stil, der allen Interessenten entgegenkommt – es ist eben unmöglich, sich im vorhinein auf einen bestimmten Argumentationstypus festzulegen. Als Lösung verlagert Augustinus konsequent das Hauptaugenmerk seiner Argumentation von der ausgefeilten Rhetorik auf die Sachebene, der Beweis ist über die *res manifestae* zu führen. Die sachliche Ausrichtung korreliert mit dem angepeilten *sermo usitatus et simplex* (Gn. adv. Man. 1, 1), der es allen von den Manichäern Getäuschten erlaubt, aus Augustinus Argumente für die rechte Wahl zu beziehen. Am Ende seines Werks wird Augustinus abermals von dieser Wahl, dem *eligere* seiner Leser, sprechen. Das Ziel des Hieronymus, seinem Leser ein *eligere* zu ermöglichen (s. o. S. 111), hat sich freilich dramatisch verändert:

Während der Stridonier als ‚Wissenschaftler‘ mehrere Ansichten referiert, denen er selbst auch indifferent gegenüberstehen kann, die aber jeweils eine Deutungsmöglichkeit zu einer strittigen Auslegung abgeben, versteht Augustinus unter Wahl die Entscheidung zwischen zwei Glaubenshaltungen, er beschreibt nicht exegetische Entwürfe Dritter, sondern den Antagonismus zwischen Häresie und kirchlicher Rechtgläubigkeit, angesichts dessen sich alle einer Entscheidung stellen müssen: *Cum ergo illa illi et nos ista dicimus, unusquisque eligat quid sequatur* (Gn. adv. Man. 2, 43). So, wie sich die Manichäer nicht nur auf einen Personenkreis für die Verbreitung ihres Betruges festgelegt haben, richtet sich auch Augustinus an alle.

4 Die Worterklärung in Gn. adv. Man.

4.1 Das Wort als Homonym

Die Manichäer mißverstehen nach Gn. adv. Man. 1, 8 den Vers Gen. 1, 2 *et spiritus dei superferebatur super aquam* so, daß der Geist Gottes in den Wassern schwebe und in diesen enthalten sei. Augustinus führt dagegen in mehreren Werken die Bedeutung von *superferre* ins Treffen, die eine Immanenz des Geistes im Sinne eines Enthaltenseins (*contineri*) oder Drinnen-Seins (*in-esse*) ausschließt.²⁷³ Das Auslegungsziel des Augustinus besteht in der Bewah-

²⁷³ Vgl. Aug. vera rel. 32, 59; conf. 13, 4, 5; c. Faust. 22, 11; Gn. litt. inp. 4, 16; s. 258, 2. Bereits Origenes princ. 1, 3, 3 hatte die Vorstellung einer örtlichen Bewegung des Geistes abgelehnt. Die Erklärung von *superferri* als Bewegung an der Oberfläche wurde bereits von Apul. mund. 38 mit der Vorstellung der Sonne, die über die Erde zieht, verbunden; vgl. DULAËY, Edition, 176f. und PELLAND, 25. Lediglich die vieldiskutierte Stelle in Gn. litt. 1, 18, 36 hebt sich von dieser Argumentation ab: *Nam et illud, quod per Graecam et Latinam linguam dictum est de spiritu dei, quod superferebatur super aquas, secundum Syrae linguae intellectum, quae vicina est Hebraeae – nam hoc a quodam docto Christiano Syro fertur expositum – non superferebatur, sed fovebat potius intellegi perhibetur ... sicut ova foventur ab alitibus, ubi calor ille materni corporis etiam formandis pullis quodammodo adminiculatur per quandam in suo genere dilectionis adfectum*. Hier weiß Augustinus über Zwischenquellen von einem christlichen Syrer, nach dessen Übersetzung der Geist Gottes die Erde wärmt und hegt. Auch wenn sowohl Basilius als auch Ambrosius diese Auslegungstradition erwähnten und sich auf einen Syrer beriefen, hat sich nach Altaner die Ansicht durchgesetzt, daß Augustinus direkt auf die Basiliusübersetzung des Eustathius zurückgegriffen hat. ALTANER, Eustathius, 161–170; AGAËSSE - SOLIGNAC, I 591 bieten den Textvergleich von Eustath. Basil. hex. 2, 6, Ambr. hex. 1, 8, 29 und unserer Augustinusstelle zur Untermauerung von Altaner. Während Ambrosius mit *Syrus* einen Codex bezeichnet, sprechen Eustathius und Augustinus von einem syrischen Christen. Das Motiv des seine Brut hegenden Vogels findet sich ebenfalls nur bei Eustathius und Augustinus, nicht bei Ambrosius. Die Versuche, den Syrer mit einem Namen zu verbinden, interessieren hier nicht. Zu den Gleichsetzungen mit Ephraim dem Syrer, Theophil von Antiochia, Diodor von Tarsos oder einem syrischen Gewährsmann des Basilius vgl. AGAËSSE - SOLIGNAC, I 592f. HENKE

rung des immateriellen Charakters des Heiligen Geistes. Von diesem Punkt aus ist dann die spätere Hervorhebung der Rolle des *spiritus* als Schöpfergott zu verstehen, der gegen die Ansicht der Arianer nicht Geschöpf ist, sondern die Schöpfung vollendet.²⁷⁴ An unserer Stelle deutet die Bemerkung, in das *superferri* des Geistes hätten nur wenige Einsicht, da die Wirkung des Geistes nicht in räumlichen Kategorien geschehe, sondern in unsichtbarer Erhabenheit (*sublimitas*) erfolge, auf eine philosophische, genauer platonisierende Exegese hin. Die platonische Prägung läßt sich an der Auslegung von Gen. 1, 9 (Gn. adv. Man. 1, 18: *congregetur aqua, quae est sub caelo, in congregationem unam et appareat arida*) deutlich ablesen.

Diesem Wort Gottes, das Wasser unterhalb des Himmels solle sich an einer Stelle sammeln (*congregetur aqua ... in congregationem unam*), wird von seiten der Manichäer mit der Frage begegnet, wie sich denn das Wasser sammeln lasse, wenn doch alles voll von Wasser ist. Augustinus pariert mit dem Hinweis, daß an diesem Punkt der Schöpfungserzählung die Gestaltgebung der empirisch faßbaren Materie aus der undifferenzierten, nur denkbaren Materie artikuliert werde: ... *hoc dicitur, ut illa materia corporalis formetur in eam speciem quam habent istae aquae visibiles. Ipsa enim congregatio in unum ipsa est aquarum formatio istarum quas videmus et tangimus. Omnis enim forma ad unitatis regulam cogitur* (Gn. adv. Man. 1, 18). Nun zitiert Augustinus zwar die Manichäer als Adressaten seiner Polemik, aber es muß doch bemerkt werden, daß die Problematik, wie die eine Sammelstelle ‚Meer‘ mit der Tatsache der vielen Teilmeere kombiniert werden kann, in der exegetischen Tradition kontrovers diskutiert wurde, ohne daß hier die Grenzen zwischen Häresie und Orthodoxie einfach zu ziehen wären. Basilius dachte bei der Auslegung von Gen. 1, 9 an ein einziges großes Weltmeer, das sich in einzelne Buchten ausstülpte; mit dem Befehl Gottes, die Wasser sollen sich an einer Stelle sammeln, sei eine Art Auffangbehältnis für dieses Urwasser entstanden.²⁷⁵ Den Widerspruch zwischen dem Wort der Genesis und den real existierenden, vom Weltmeer abgetrennten Binnengewässern erklärt der Kappadokier damit, Moses habe eben nur den größten Zusammenlauf von Wasser als *μία συναγωγή* bezeichnet.²⁷⁶ Die Existenz von separaten Meeren leugnet Basilius

meint (215), Ambrosius habe das verdeutlichende *quidam* (Augustinus: *nam hoc a quodam docto Christiano Syro fertur expositum*; Eustathius: *viri cuiusdam genere Syri*) weggelassen, weil er jene exegetische Quelle nicht mehr identifizieren konnte.

²⁷⁴ Gn. litt. 1, 6, 12–8, 14. Dazu MAYER, *Creatio*, 71f.

²⁷⁵ Basil. hex. 4, 4 (p. 62, 5).

²⁷⁶ Basil. hex. 4, 3 (p. 60, 25–61, 17).

unter Berufung auf Autopsieberichte von Reisenden.²⁷⁷ Ambrosius übernimmt Basilius' These, daß die großen Wasseransammlungen nicht den Namen ‚Meer‘ tragen dürften, und ändert nur die Beispiele. Hatte der Kappadokier das einzelne Feuer und die kleine Luftmenge als Beweis angeführt, daß man trotzdem von dem einen, großen ätherischen Feuer und dem einen Luftraum um die Erde sprechen könne, führt Ambrosius die zwei Lichter der Schöpfungserzählung an, hinter denen doch das Leuchten vieler Sterne zu verstehen sei, auch wenn sie nicht genannt seien: *Sed quemadmodum dicitur, quia fecit deus duo luminaria, id est solem et lunam, cum sint utique et stellarum lumina, ita et una congregatio dicitur, cum sint plurimae* (Ambr. hex. 3, 3, 16). Eine ähnliche Strategie verfolgt Ambrosius in hex. 3, 3, 13, wo das Verhältnis ein Meer – viele Meere aus der analogen Bezeichnung eine Erde – viele Erdenländer (*multae terrae: Africa, Hispania, Thracia* etc.) veranschaulicht und begründet wird.

Augustinus entfernt sich erkennbar von den Deutungen der beiden Kirchenväter. Er verzichtet dabei auf jede Lösung, die auf topographischen Argumenten beruht, und ordnet das Problem der Antinomie *unum – species* unter, die sich als Verhältnis von *invisibilis – visibilis* (= [*id quod*] *videmus et tangimus*) beschreiben läßt. Dabei fällt ein sprachliches Detail ins Gewicht: Aus seinem Text der vorhieronymianischen Bibel *in congregationem unam* abstrahiert Augustinus eine *congregatio in unum*, wodurch er die Sammlung in das Eine zum Ausdruck bringt. Damit gewinnt seine Erklärung eine stark philosophisch geprägte Richtung, die bereits durch den Terminus *species* für die sichtbaren Wasser vorbereitet wurde. Diese Form ist wesentlich auf eine Einheit bezogen: *Omnis enim forma ad unitatis regulam cogitur*. Augustinus trägt hier also eine ontologische Stufung des Seins vor, in dem das ungeformte Urwasser als das Eine mit einer Vielheit an verschiedenen Wassern korrespondiert. Es bedarf keiner kühnen Spekulation, um diesen Ansatz, den Augustinus weder bei Basilius noch bei Ambrosius finden konnte, auf seine in jungen Jahren eifrige Lektüre der aristotelischen Kategorien zurückzuführen.²⁷⁸ Auch dort vermag die οὐσία als das Eine mehrere Gegensätze in sich aufzunehmen, wenn bei ein und demselben Menschen die Prädikate kalt/warm ihre Gültigkeit haben.²⁷⁹ So, wie

²⁷⁷ Basil. hex. 4, 4 (p. 63, 1–10). Vgl. HENKE, 163–166 mit einer Gegenüberstellung von Basilius und Ambrosius. Der Gedanke von dem einen Gesamtmeer wird auf der paganen Seite noch bei Strabon geogr. 1, 1, 8 vertreten und lebt in der Weltbeschreibung des Cosmas top. 2, 24 sowie 4, 7 wieder auf. Vgl. FLADERER, Philoponos, 334.

²⁷⁸ Zur Lektüre des Aristoteles vgl. Aug. conf. 4, 16, 28.

²⁷⁹ Aristot. cat. 4 a 17–21. Vgl. cat. 4 a 10f.: Μάλιστα δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ ταῦτὸν καὶ ἐν ἀριθμῷ ὄν τῶν ἐναντιῶν εἶναι δεκτικόν. Die Unterscheidungsmöglichkeit von *genus – species* nach dem Kriterium von Einheit und Vielzahl finden wir in der Eis-

eine Vielzahl an Arten unter ein Genus subsumiert werden kann und dieses daher nach Aristot. cat. 15 a 4f. vorher ist, kann der Begriff Wasser vor der Formgebung sowohl Süßwasser als auch Meer aussagen. Schließlich stimmt auch der Grundsatz des Aristoteles aus cat. 3 a 7–9, wonach eine erste οὐσία niemals in einem ὑποκειμενον sei (der Mensch ist nicht in einem bestimmten Menschen), mit der Trennung des Augustinus zwischen Denkbarem und begreifbarem Einzelding zusammen, in dem Fall in der Unterscheidung von Wasser als Begriff für ‚Materie‘ vom Wasser, das wir als Süß- oder Meereswasser kennen. Der glossematische Nachtrag am Ende des Kapitels, wonach das Hebräische jede Ansammlung von Wasser, ob Süßwasser oder Salzwasser, als Meer bezeichne, sichert die aus der aristotelischen Kategorienlehre gewonnene Erklärung sprachwissenschaftlich ab.²⁸⁰ Am Ende seines Beweisgangs ist Augustinus also dort angelangt, wo Aristoteles seine Kategorienschrift begonnen hatte, beim Wort als Homonym, das auf verschiedene Inhalte verweist.

Diese stark philosophisch geprägte Exegese, deren Lösungen ohne Vorbildung nicht zu würdigen sind, erschüttert einmal mehr die These, wonach sich Augustinus mit seinem ersten Genesiskommentar primär an ungebildete Christen (*parvuli/imperiti*) gerichtet habe. Auch wenn der Begriff der Homonymie lediglich in Gestalt eines *omonyme* in der Auseinandersetzung mit Julian (c. Iul. op. imp. 2, 51), und hier nur als Wiederaufnahme des Wortlautes seines Gegners, fällt, reflektiert Augustinus bereits in seinen frühen Schriften über den homonymen Charakter des Wortes: *Nam aequivoca inde sunt aut ex eadem origine aut ex diversa. Ex eadem origine appello, quae quamvis uno nomine ac non sub una definitione teneantur, uno tamen quasi fonte demanant* (dial. 10). Darin manifestiert sich die Wirkung neuplatonischer Kategorienlehre, in der Homonyma als einzelne Glieder auf einer von einem einzigen Seienden emanieren Homonymenkette begegnen. ‚Wasser‘ und ‚Erde‘ des ersten Schöpfungstages repräsentieren also dieses erste Sein, das den daraus geformten

agoge des Porphyrius, in deren lateinischer Übersetzung durch Boethius das Genus durch das *unum* definiert ist: *Genus enim dicitur et aliquorum quodammodo se habentium ad unum aliquid et ad se invicem collectio; secundum quam significationem Romanorum dicitur genus, ab unius scilicet habitudine – dico autem Romuli – et multitudinis habentium aliquo modo ad invicem eam quae ab illo est cognationem secundum divisionem ab aliis generibus dictam* (Boeth. Porph. isag. 6, 2).

²⁸⁰ WEBER zitiert in ihrem Apparat (CSEL 91) Hier. qu. Hebr. gen. 4, 17 als Beleg für die *Hebraea locutio*, in der ‚Meer‘ für jede größere Wasseransammlung steht, glaubt aber nicht an eine Verwendung von Hieronymus’ *Liber interpretationum Hebraicorum nominum* (Einleitung, 20f.), sondern erwägt die Benützung unbekannter biblischer Onomastica. ZACHER, 266 (von mir nicht eingesehen) weist ebenso darauf hin, daß Augustinus diese Bemerkung einem Onomastikon entnommen haben muß. Hieronymus’ *Quaestiones* kommen nicht in Frage, weil sie nach Gn. adv. Man. entstanden sind.

empirischen Elementen Wasser und Erde homonym ist. Dieses Homonymieverhältnis beschreibt Augustinus trotz des Verzichts auf den Fachterminus in aller Klarheit: *Nunc vero aqua ista et terra formantur ex illa materia, quae ipsis nominibus appellabatur, antequam formas istas quas nunc videmus acciperet* (Gn. adv. Man. 1, 18).

4.2 Etymologien

Da Augustinus besonders in dial. oft an demselben Beispiel Homonymie und Etymologie untersucht, muß zuerst der Zusammenhang zwischen beiden Verfahren erklärt werden: Während eine Untersuchung der Homonyma den Aspekt der ontologischen Verwandtschaft einzelner Seiendheiten einer Seinskette betrachtet, denkt der Etymologe vom Wort aus, nach dessen wahrer, d. h. am Ausgangspunkt stehender Bedeutung er forscht. Varro gebraucht demnach für die Etymologie den Begriff *natura*, Quintilian nennt sie *vetustas*.²⁸¹ Beide Benennungen machen die Anbindung des Wortes an seinen unverfälschten Ursprung deutlich.

Bei der Würdigung der Etymologien in Augustins Kommentaren tut sich auf den ersten Blick ein eklatanter Widerspruch zwischen der in dial. artikulierten Ablehnung des etymologischen Verfahrens und den zahlreichen Worterklärungen auf, die in der Praxis der Exegese auf etymologischen Überlegungen beruhen. Die in dial. 6 vorgebrachte Kritik am Etymologisieren, d. h. den Ursprung eines Wortes (*verbum*) zu ermitteln, beruht auf der Beliebigkeit der möglichen Deutungen, weil die vorgeschlagenen Ursprungswörter wie bei der Deutung von Träumen je nach dem Ausleger variieren.²⁸² Die bloße Ähnlichkeit isoliert nebeneinanderstehender phonetischer Elemente vermag ein unklares Wortzeichen ebensowenig zu klären und kann nur zu einer nicht weiter aussagekräftigen Ansammlung von Vergleichspunkten führen. Augustinus illustriert diese Unsicherheit des etymologischen Verfahrens am Beispiel des Wortes *verbum*. Zwar wäre die Angabe des ἔτυμον (*origo*) nicht unmöglich, doch würde nach Augustinus gerade die Vielfalt der Herleitungen deren Beweiskraft zerstören: So gelten die Etymologien *aurem/aërem verberare*²⁸³

²⁸¹ Varro bei Diom. gramm. 1, 439, 16f. bzw. Quint. 1, 6, 1.

²⁸² AMSLER, 45ff. bringt als Parallele die Zeichentheorie des Artemidor von Ephesus in seinen *Oneirocritica* (3, 66) und weist auf die große Nähe hin.

²⁸³ Die Herleitung von *verbum* – *aëre verberato* kritisiert bereits Quint. 1, 6, 34, doch wird sie in den grammatischen Lehrbüchern weitertradiert: *Verbum dictum est eo, quod verberato aëre motu linguae haec pars orationis inventa sit* (stoische Definition bei Serv. gramm. 4, 405, 14f.). Dazu AMSLER, 64; MARIN, *Nomen*, 274. Eine schöne Bestätigung erfährt Augustins Skepsis gegenüber einer Etymologie, die sich nie mit einer Herleitung zufrieden gibt und dadurch ihre eigene Position schwächt, in den Prozeduren, die Ser-

zwar als möglicherweise richtig, sie bringen aber keinen Erkenntnisfortschritt und sind einander sehr ähnlich, *verbum a vero* als dritte Variante steht einem vierten Vorschlag gegenüber, der dekonstruierend *verbum* in *ver* und *bum* teilt und das Wort von *verum boare* ableitet. Was bleibt, ist die Notwendigkeit, das Urteil selbst zu fällen oder sich um die Etymologie des Wortes nicht zu kümmern, da sie ohnehin klar ist: *Ergo ad te iam pertinet iudicare, utrum verbum a verberando an a vero solo an a verum boando dictum putemus, an potius unde sit dictum non curemus, cum quid significet intellegamus* (dial. 6).

Nichtsdestoweniger gebraucht Augustinus in der zeitlich nahestehenden Schrift *De magistro* (Kapitel 7, 20) genau jene Etymologie von *verbum* – *auris verberatio*²⁸⁴ um zu illustrieren, daß *verba* und *nomina* Verschiedenes bezeichnen. Damit ist zunächst ein biographisch-chronologischer Ansatz der Problematik, wonach etwa der späte Augustinus als Texterklärer die Postulate einer unvollendeten christlichen Enzyklopädie aufgegeben hätte, ausgeschlossen. Einer Lösung kommen wir vielleicht näher, wenn wir von den von *De dialectica* bis *De trinitate* wirkenden Konstanten im Sprachdenken des Augustinus ausgehen, konkret vom ontologischen Status des Wortes im Hinblick auf den Geist und das Bezeichnete. Die stoische Distinktion von *res* – *verbum* – *dicibile* – *dictio* rezipierend²⁸⁵ hält Augustinus in dial. 5 fest, daß sich das Sagbare, die Bedeutung (*dicibile*), als jener Aspekt eines Wortes manifestiert, der durch eine tatsächliche Äußerung dem Intellekt zugänglich ist und vom Geist aufgenommen werden kann: *Quidquid autem ex verbo non aures sed animus sentit et ipso animo tenetur inclusum, dicibile vocatur*. Dem steht der Lautkörper als *sonus* gegenüber, dessen Untersuchung im Hinblick auf Phonetik, Metrik und Prosodie in den Gegenstandsbereich der Grammatik fällt. Die Grammatik hat als ‚Sache‘ das Wort, sie spricht also mit Wörtern über Wörter.²⁸⁶ Theologisch überhöht erscheint dieser Gegensatz von Zeichen und geistig perzipiertem Inhalt des Wortes als Differenz zwischen Vergänglichem und Bleibendem.²⁸⁷ Etymologie als Rede über das Wort verbleibt somit in einem geschlossenen System, da Worte nach der in *De magistro* entwickelten Lehre auch eine Metasprache konstituieren und selbstreferenziell sein können. Als Ziel ist dieser rein grammatikalischen Untersuchung die Metasprache

vius in den Saturnalien des Macrobius anwendet, um den Sinn von *vestibulum* zu ermitteln (sat. 6, 8, 18–23).

²⁸⁴ Zur Etymologie von *verbum* – *verberare* bei Aug. siehe: f. et symb. 3; doct. chr. 2, 4, 5; Io. ev. tr. 20, 10; 23, 8; 29, 4; 37, 4; en. Ps. 3, 4; s. Dolbeau 22, 5.

²⁸⁵ RUEF, 82–87; AMSLER, 46f.

²⁸⁶ Zu Augustins in dial. 7 getroffener Unterscheidung von *res* und Zeichen vgl. HENNIGFELD, 128f.

²⁸⁷ Aug. Io. ev. tr. 29, 4.

vorgegeben, wenn, wie im obigen Beispiel, das Zeichen *ver* das andere Zeichen *verbum* zu erklären hilft. Verstehen ist aber nur dadurch möglich, daß das *dicibile* in seine Rechte tritt, daß also der Geist vom physikalischen Klang weg- und zur Bedeutung hingeleitet wird, verständiges Reden erscheint als Determinante des Verstandenen, nicht des auf dieses verweisenden beliebigen Zeichens.²⁸⁸ So gilt das Resümee über die Valenz der Wortzeichen aus mag. 10, 33 speziell auch für die Etymologie: *Cum enim mihi signum datur, si nescientem me invenit, cuius rei signum sit, docere me nihil potest, si vero scientem, quid disco per signum?* Ohne außersprachliches Kriterium bleibt die Herleitung von Ursprüngen, die wieder verbaler Natur sind, eine Gleichung, die nur aus Unbekannten besteht. Dieses außersprachliche Kriterium, *res* oder *definitio*, fällt nun gerade nicht mit der lautlichen Gestalt zusammen. Als Rezipient der Homonymenlehre der Kategorienschrift trennt Augustinus den Benennungsgrund von der Form, der eigentliche Sinn kann sich aufgrund des aequivoken Charakters von Sprache nicht einstellen: *Nam aequivoca ... sunt aut ex eadem origine aut ex diversa. Ex eadem origine appello, quae quamvis uno nomine ac non sub una definitione teneantur, uno tamen quasi fonte demanant* (dial. 10). Allein die Tatsache, daß Vieldeutigkeit trotz der Herkunft aus einem Ursprung möglich ist, desavouiert den Anspruch der Grammatiker, durch Rückführung des Wortes auf den Ursprung die Wahrheit zu erkennen, wie dies in einem Scholion zu Dion. Thr. behauptet wird: Ἐτυμολογία ἐστὶν ἡ ἀνάπτυξις τῶν λέξεων, δι' ἧς τὸ ἀληθὲς σαφηνίζεται (GG 1/3, p. 14, 23f.).²⁸⁹ Insofern das Verhältnis von Bedeutung und sprachlicher Verlautbarung wesentlich verschoben ist, kann die Etymologie nie zu einer Archäologie des Sinns werden, weil Sinn als *dicibile* stets außersprachlich bleibt.

In dieser Verschiebung bewahrt sich die Etymologie aber noch einen Platz, wie Augustinus am Beispiel von *Tullius* in dial. 10 klar macht. Innerhalb eines grammatischen Diskurses (*ars*) steht *Tullius* für *nomen* in einem Aussagesatz oder in Anbetracht der Silbenquantitäten für den Versfuß Daktylus. Im Rahmen der gewöhnlichen Objektsprache (*usus*), in der es um Bezeichnung von Sachen geht, kann *Tullius* den großen Redner Cicero, dessen Statue, ein von ihm verfaßtes Buch oder seinen Leichnam bezeichnen. Dabei beruht die Vieldeutigkeit auf der unterschiedlichen Auffassung der bezeichneten Sache, wobei aber jede, ob das nun die Statue oder das Buch ist, auf das historisch faßbare Individuum Marcus Tullius Cicero zurückgeht. Augustinus bezeichnet diese

²⁸⁸ AMSLER, 48. Vgl. Aug. mag. 8, 22.

²⁸⁹ AMSLER, 51 hebt zu Recht die Trennung von Wortherkunft und Wortbestimmung als *punctum saltans* von Augustins Etymologiekritik hervor, stellt aber keinen Zusammenhang zu Aristoteles her. Wenn das Wort als Zeichen mit dem Bezeichneten nicht zusammenfallen kann, erübrigt sich die Suche nach dem Grund einer Benennung, so UHL, 514.

Bedeutungen als *aequivoca ... ex eadem origine*, während im Falle von *nepos* die Bedeutungen ‚Enkel‘ und ‚Playboy‘ nicht zwingend auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgeführt werden können und daher unter dem Begriff *aequivoca ... ex diversa origine* katalogisiert werden.

Nun schreitet Augustinus auf dem Weg seiner dihäretischen Auffächerung der äquivoken Wortformen noch weiter voran und unterteilt den ersten Typus der *aequivoca ... ex eadem origine* abermals in zwei Stränge, in die Form der *translatio* und der *declinatio*. Unter *translatio* führt er Beispiele an, die in das Gebiet der rhetorischen Tropenlehre gehören mit ihren verschiedenen Möglichkeiten von Synekdoche und Metonymie.²⁹⁰ Die *declinatio* als zweite Art umfaßt Vieldeutigkeiten, die aus verschiedenen Deklinationen oder Konjugationen eines Wortes hervorgehen, sie spielt aber im weiteren Verlauf der Erörterung keine Rolle mehr. Wesentlich für die Beantwortung unserer Frage nach dem Widerspruch zwischen dem in einem theoretischen Traktat artikulierten Vorbehalt gegen die Etymologie und deren praktischer Anwendung ist dieser Paradigmenwechsel, in dem Augustinus nicht mehr die ursprüngliche Bedeutung eines Wortes eruiert. Vielmehr beläßt er jedes Wort in seinem Recht, da es in seiner Bedeutung als Zeichen vorwiegend von der jeweiligen kommunikativen Situation (*ars* oder *usus*) abhängt. Auch wenn der reale Cicero als Bezeichnungsgrund hinter dem akustisch wahrnehmbaren Wortgebilde *Tullius* steht, hängt dessen Verständnis doch vom Intellekt (*animus*) des jeweiligen Hörers ab. Seine Kraft entfaltet das Wort also nicht durch Rückführung, sondern durch den Geist des Hörenden. Exemplarisch macht Augustinus diesen Prozeß anhand seines eigenen Namens deutlich: ... *Augustino nominato nihil aliud quam ego ipse cogitor ab eo cui notus sum, aut quilibet hominum menti occurrit, si forte hoc nomen vel qui me ignorat audierit, vel qui alium novit qui Augustinus vocetur* (dial. 7). Wenn das Gewußte also den Sinn des Zeichens bestimmt, hat die Sinnstiftung beim Menschen, seinem *animus* einzusetzen, nicht bei der Rekonstruktion einer Vorgeschichte des Wortes.²⁹¹ Damit nähern wir uns aber auch einer Erklärung für Augustins produktiven Umgang mit der Etymologie: Die Wissenschaft von der ältesten, wahren Bedeutung hat ausgedient, um Ambiguitäten zu erklären, sie hat aber ihre Berechtigung, wenn sie die mannigfachen Wege der Verschiebung vom *dicibile* zum Gesagten nachzeichnet und das Gesagte verschiedenen Sinnebenen zuordnet. Damit wandelt sich die Etymologie vom Instrument des Grammatikers zur Methode der Diskurslenkung. Im Akt des Verstehens deckt sie die Tropen der Rhetorik auf und

²⁹⁰ AMSLER, 54 führt zwar alle Beispiele des Augustinus an, erkennt aber nicht, daß sie sämtlich den beiden Tropen Synekdoche oder Metonymie zuzuordnen sind.

²⁹¹ Vgl. grundsätzlich Aug. mag. 8, 22; 10, 33f.

gibt vor, zum *dicibile* des Autors vorzudringen. In der Gestaltung der Auslegungsrede selbst verhilft sie dem *dicibile* zur gewünschten Affektation des Rezipienten, in dem sie jene Sinnebenen hervorhebt, auf denen der *animus* ansprechbar ist. Die Vielfalt der Wörter zur Benennung einer Sache ermöglicht oder erzwingt eine Vielfalt von Rückführungsmöglichkeiten der Wörter auf die Sache.

Somit zeigt sich etymologisches Fragen bei Augustinus als eine spezielle Form der allegorischen Textinterpretation, die eine Fülle von Allegorien einer Sache erlaubt. In der Hermeneutik der Allegorie können nach en. Ps. 103, 1, 13 nämlich das Lamm, der Löwe, der Fels, der Berg Redefigur für Christus sein, doch gibt es keine Gewähr, daß dies immer so sein muß: *Ea quae ponuntur allegorice in scripturis non semper hoc significant. Non semper mons dominum significat, non semper lapis dominum significat, non semper leo dominum significat* (s. 32, 6).²⁹² Die Auflösung der Allegorie gelingt ebenso wie die der Etymologie erst nach dem Verständnis des Gesagten: *Et haec regula in omni allegoria retinenda est, ut pro sententia praesentis loci consideretur quod per similitudinem dicitur* (en. Ps. 8, 13).

In Summe ist die Frage nach dem Ursprung des Wortes bei Augustinus nicht mehr, aber auch nicht weniger als der Versuch, dem selbstreferenziellen Wesen der Sprache durch die Erweiterung kontextueller Anknüpfungsmöglichkeiten zu entkommen. Niemals war die Festlegung einer christlichen Enzyklopädie des Wortes intendiert, wie sie in den *Onomastica* eines Hieronymus oder Cassiodor zu Tage tritt.²⁹³

4.2.1 Beispiele für etymologische Worterklärung

4.2.1.1 *Per inchoationem – per principatum* (Gn. adv. Man. 1, 22)

In Gn. adv. Man. 1, 22 wird die Schaffung von Sonne und Mond *in inchoationem diei* bzw. *inchoationem noctis* besprochen und über die Stufen *inchoationem = principium = principatum* als Herrschaft gedeutet.²⁹⁴

Doch was verstand Augustinus unter *principium*? Er stellte in 1, 3 zwei Deutungen von *in principio* vor,²⁹⁵ nämlich a) christologisch (*cum verbum*

²⁹² Nach MAYER, Allegoria, 237.

²⁹³ Vgl. AMSLER, 122f., der Augustins Trennung von naturphilosophischem Wissen und der Lehre der Bibel nach Gn. litt. 2, 9, 20 hervorhebt.

²⁹⁴ DULAEY, Exégèse, 287 denkt als mögliche Quelle an Tertullians adv. Hermog. 19, 5, wo dieselbe Gleichsetzung von *principium* und *principatum* aufscheint – allerdings sind solche Überlegungen aufgrund Tertullians von Einbeziehung des griechischen ἀρχή sehr allgemein.

²⁹⁵ Die Deutung *in principio temporis* wird später Gn. litt. inp. 3, 7 erwähnt und conf. 12, 9, 9 ebenso wie Gn. litt. 1, 9, 15; 1, 13, 27; 1, 14, 18 zurückgewiesen. Eine kompakte

esset apud patrem) und b) als zeitlichen Beginn (*in principio temporis*). Gegen die Manichäer lehnt Augustinus den Fall b) kategorisch ab und identifiziert den Anfang mit Christus: *His respondemus deum [in principio] fecisse caelum et terram non in principio temporis, sed in Christo, cum verbum esset apud patrem, per quod facta et in quo facta sunt omnia* (Gn. adv. Man. 1, 3).²⁹⁶ Bestätigt wird diese Auslegung durch das Selbstzeugnis Christi aus Ioh. 8, 25 mit dem Wortlaut *principium, quod et loquor vobis*. Augustinus geht es in der Debatte gegen die Manichäer darum, die Zeit als Schöpfung erst mit dem Entstehen von Himmel und Erde in Gang zu setzen und jede Möglichkeit eines Prinzipidualismus auszuschließen. Gott-Vater und Gott-Sohn stehen als Schöpfer einer aus dem Nichts geschaffenen Welt gegenüber: ... *sed ea fecit de nihilo, ut non essent aequalia nec ei a quo facta sunt nec filio eius per quem facta sunt* (Gn. adv. Man. 1, 4).²⁹⁷ Augustinus begründet seine Argumentation somit ausschließlich mit der Integration von Ioh. 8, 25 in die Genesis-exegese. Die später in Gn. adv. Man. 1, 22 anklingende etymologische Deutung von *principium* spielt allerdings für die Erklärung nach dem Anfang der Welt keine Rolle.

4.2.1.2 *Universum – universitas* (Gn. adv. Man. 1, 32)

Der Frage nachgehend, wieso in Gen. 1, 31 die Werke Gottes als *bona valde* gelobt werden, während doch sonst jeweils am Ende eines Schöpfungstages ein einfaches *bona* steht, entwickelt Augustinus in Gn. adv. Man. 1, 32 den Gedanken vom Vorrang der Schönheit des Gesamten, die gemäß neuplatonischer Höherbewertung des Einen gegenüber den vielen Einzeldingen mehr ist als die Summe der schönen Einzeldinge. Diese Gesamtheit wird als *universitas, integritas, unitas* und *universum* bezeichnet und mit dem Verweis

Übersicht über die Deutungsmöglichkeiten von ἀρχή bei Basil. hex. 1, 5 (zeitlicher Anfang, Anfang als erstes Stück eines Bauwerks und gleichsam Fundament, Anfang als τέχνη, Anfang als τέλος), von dem Ambr. hex. 1, 4, 12–16 sehr stark beeinflusst wurde. Ebenso legt Augustinus im 12. Buch der conf. einen Überblick über zulässige Deutungen von Gen. 1, 1 vor. Dazu MAYER, *Creatio*, 71; NAUTIN, 61–65; VAN WINDEN, 377f.

²⁹⁶ Die Identifikation von *principium* mit *filius* geht auf das 2. Jh. zurück. Vgl. die entsprechenden Notizen von DULAËY, *Edition*, 508 zu Theophil. ad Autol. 2, 10; Ambr. hex. 1, 4, 15; 1, 8, 29. AGAËSSE - SOLIGNAC, I 84 denken an ein Weiterwirken von Origenes⁷ in gen. 1, 1–10, 2, wovon freilich zur Abfassungszeit von Gn. adv. Man. noch keine lateinische Übersetzung verfügbar war. TESKE, *Origene and St. Augustine*, 179–185 und DULAËY, *Edition*, 508f. sprechen daher von einer indirekten Beeinflussung Augustins bereits in Mailand. Wertvoll ist der Hinweis von Dulaey, daß vor Ambrosius hex. 1, 4, 15 die Sohnschaft des Anfangs nie mit Ioh. 8, 25 begründet worden war und daß Augustinus nicht nur diesen Schriftbeleg, sondern auch die ambrosianische Textvariante der Johannesstelle mit *quod* übernahm.

²⁹⁷ Vgl. CIPRIANI, 780.

universum autem ab unitate nomen accepit etymologisch abgesichert. Augustinus führt dabei also nicht ein Wort des Interpretaments auf seinen Ursprung zurück – im auszulegenden Stück hieß es ja nur *et vidit deus omnia quaecumque fecit esse bona valde*, sondern verwendet dieses Verfahren, um sein eigenes Geflecht von Begriffen im Sinne einer höheren Persuasionskraft rhetorisch anzureichern. Der Leser erhält getreu den vorhin beschriebenen Zielsetzungen eine Assoziationsmöglichkeit mehr, die seinen Geist in Bewegung setzen soll. Die Ableitung *universum* < *unitas* entspricht unter den etymologischen Verfahren, wie sie Quint. 1, 6, 32 beschrieb, der *adiectio*.²⁹⁸ Der Gedanke selbst ist, wie gesagt, philosophisch.

4.2.1.3 *Viride agri* (Gn. adv. Man. 2, 4)

Der Vers ... *fecit deus caelum et terram et omnia viridia agri, antequam essent super terram* (Gen. 2, 4f.) wirft nach Augustinus die Frage auf, wie das hier erwähnte Grün des ersten Schöpfungstages mit dem *omne viride et pabulum agri* des dritten Schöpfungstages (Gen. 1, 12) vereinbar ist. Neben dem theologischen Argument der Zeitlosigkeit des ersten Tages bemüht Augustinus die sprachliche Assoziationskraft seiner Leserschaft, wenn er zunächst nach Matth. 13, 38 *ager* als *mundus* begreift und danach das Grün des Ackers als intelligible Natur festlegt, die keimhaft in der späteren sichtbaren Welt präfiguriert sei: *Viride ergo agri spiritalem atque invisibilem creaturam dicit propter vigorem vitae, et nomine pabuli utique propter vitam bene hoc ipsum interpretamur*. Die Verbindung von *viride* – *vigor* ist dabei weniger inhaltlicher Natur, sondern basiert auf alten etymologischen Gleichsetzungen, die nicht ausdrücklich angeführt und daher als bekannt vorausgesetzt werden. So bringt Varro ling. 5, 102 *viridis* und *vis* in einen Zusammenhang, wenn er notiert: *Virgultum dicitur a viridi, id a vi*. Charisius weiß über die Herkunft von *vigor*: *Vigor a vi et actione* (gramm. 393, 19 B.). Auch die *vita* darf nicht fehlen: *A qua vi natis dicta vita et illud a Lucilio* (frg. 1340 M): *Vis est vita, vides, vis nos facere omnia cogit* (Varro ling. 5, 63). In der grammatischen Tradition waren *vis* – *vigor* – *vita* somit ebenso verzahnt wie im kurzen Stück des Augustinus. Weil ihm aber die Etymologie als geistreiches, aber nicht verifizierbares Spiel der Grammatiker galt, durfte sie bei der autoritativen Auslegung eines Schlüsseltextes nur unter der Oberfläche der Argumentation auftreten, die sich explizit auf andere Argumente stützen muß. Ein ähnliches Beispiel für die Tarnung etymologischer Worterklärung finden wir im nächsten Fall.

²⁹⁸ Vgl. Quint. 10, 4, 1 zu *adicere, detrahere, mutare* als Verfahren bei der Emendation.

4.2.1.4 *Paradisus* und die vier Ströme (Gn. adv. Man. 2, 12, 20)

Das Paradies hat seinen Platz *ad orientem*, weil wir vom Osten das Licht der Weisheit erwarten. Gott hat den Menschen in das Paradies gesetzt, damit er es bebaue und bewache, einen geschützten Garten nach Cant. 4, 12: *hortus conclusus*. Dieser Garten ist ein Zustand spiritueller Freuden, steht doch *Eden* für die *deliciae immortales et intellegibiles*, zumal es aus dem Hebräischen mit *deliciae vel voluptas vel epulum* wiedergegeben werden kann.²⁹⁹

Nun konnte Augustinus die Verbindung zwischen dem Paradies und dem Osten aus Ambrosius' Predigt *De paradiso* geschöpft haben, woraus nachweislich die Gleichsetzung der vier Paradiesesflüsse mit den vier platonischen Kardinaltugenden genommen ist.³⁰⁰ Wie Augustinus ordnet auch Ambr. parad. 3, 23 das Paradies dem Osten zu, der in typologischer Auslegung auf Christus verweist: *Ergo bene ‚paradisus‘, qui pluribus fluminibus inrigatur, ‚secundum orientem‘, non contra orientem, hoc est secundum illum orientem, cui nomen est oriens, id est secundum Christum, qui iubar quoddam aeternae lucis effudit, et est ‚in Edem‘, hoc est in voluptate*. Augustinus stimmt in der Übersetzung von *Eden* mit dem Mailänder Bischof nicht ganz überein, denn während dieser *Eden* auch in parad. 1, 4 ausschließlich mit *voluptas* wiedergibt, übersetzt Augustinus mit *Eden, id est ex deliciis et voluptate et epulis* (Gn. adv. Man. 2, 13),³⁰¹ wobei sein Hinweis in Gn. adv. Man. 2, 12, diese drei Begriffe stellen Übersetzungsmöglichkeiten aus dem Hebräischen dar, auf die Verwendung eines Onomasticon schließen läßt. Allerdings beschränkt sich Augustinus im nächsten Paragraph auf die Übertragung mit *voluptas*, wenn er Psalm 35, 9 (*torrente voluptatis tuae potabis eos*) auf den Paradiesesstrom umlegt und anschließt: *Hoc est enim Eden, quod Latine voluptas dicitur*. Der Mensch, von Gott in das Paradies gesetzt, befindet sich also nach Cant. 4, 12 in einem geschlossenen Garten, der ihn vor äußeren Anfechtungen schützt – ein Garten, der auf die Kirche vorausweist. Diese vielgliedrige Identifikationskette von Osten – Paradies – Christus – Garten – Kirche zusammen mit der Zitierung der Canticumstelle kennt auch Ambrosius, sodaß eine Übernahme von dort

²⁹⁹ WEBER, Einleitung, 21 äußert sich vorsichtig ablehnend bezüglich einer direkten Übernahme dieser Übersetzung aus Hieronymus' *Liber interpretationum Hebraicorum nominum*, wo *Eden* mit *voluptas sive deliciae vel ornatus* wiedergegeben wird (nom. Hebr. 65, 15).

³⁰⁰ Vgl. Aug. Gn. adv. Man. 2, 13f. mit Ambr. parad. 3, 14–18, wobei Ambrosius mit seiner allegorischen Deutung der vier Flüsse in der Tradition des Philon von Alexandria steht. DULAHEY, Edition, 544f. weist in ihrer ausgezeichneten Doxographie zum Thema der Allegorese der vier Paradiesesflüsse Euphrat, Tigris, Geon und Phison auf Philon alleg. leg. 1, 63–87 und quaest. gen. 1, 12f. hin.

³⁰¹ CIPRIANI, 794 hält aufgrund dieser Abweichung in der Übersetzung hebräischer Eigenamen eine nur partielle Verwendung von Ambrosius' *De paradiso* für denkbar.

wahrscheinlich ist. Ganz besonders interessant ist ein kurzer Hinweis des Ambrosius in ep. 6, 34, 5: *Paradisus Graece, Latine hortus dicitur*. Unmittelbar vor dieser lexikalischen Notiz zitiert er wie Augustinus Gn. adv. Man. 2, 20 abermals die Canticumstelle. Da Ambrosius in diesem an Sabinus gerichteten Schreiben betont, er habe dieselben Gedanken schon vorher mehrfach dargelegt, dürfte Augustinus neben der Nutzbarmachung von Cant. 4, 12 für die Paradiesesdeutung auch die sprachliche Gleichsetzung von *paradisus* – *hortus* der Bekanntschaft mit dem Mailänder Bischof verdanken. Ein positiver Beleg für die Identifizierung des Paradiesesgartens mit dem Garten aus dem Hohelied und der Bezug auf Cant. 4, 12 findet sich tatsächlich in Ambrosius' *De Isaac vel anima* 1, 2 bzw. 5, 48, nicht aber in dessen Schrift *De paradiso*. Dies und der Vergleich von Frau und Mann mit *libido* und Vernunft, sichtbar geworden am Verhältnis von Eva zu Adam, begegnet uns ebenso in *De Isaac vel anima*, sodaß der Schluß einer Verwendung dieser Schrift naheliegt.³⁰²

Die Abhängigkeit des Augustinus von der christlichen Exegese zeigt sich schön darin, daß er Gn. adv. Man. 2, 14 den Fluß Tigris gegen die Ansicht der antiken Lehrbücher gerade nicht als Übersetzung von ‚Geschwindigkeit‘ erklärt, sondern als Sinnbild für *temperantia* begreift. Dagegen hatte Varro erklärt: *Tigris ... vocabulum e lingua Armenia: Nam ibi et sagitta et quod vehementissimum flumen dicitur Tigris* (ling. 5, 100).³⁰³ Der Fluß, der sich in seinem Verlauf gegen die Assyrer wendet, kann als Symbol für die Mäßigung verstanden werden, die sich gegen die Begierde richtet; daher werden nach Augustinus in der Bibel die Assyrer öfters als Feinde genannt. Damit konstituiert Augustinus eine Proportion, deren vier Elemente sich wie folgt zueinander verhalten: Tigris : Assyrer = *temperantia* : *libido*. Unser Autor reduziert hier grammatische Information auf den für sein exegetisches Anliegen wesentlichen Gehalt, während Ambrosius beide Traditionslinien, die grammatische Erklärung und die christliche Exegese, zusammenführt: *Hic fluvius dicitur velocior esse omnibus, quem incolunt Assyrii, hoc est dirigentes; hoc enim significat interpretatio. Ergo quicumque fortitudine animi praevaricantia corporis vitia captivaverit dirigens ad superna, iste huius fluminis similis aestimatur* (Ambr. parad. 3, 17).³⁰⁴

Man hat nun in der Literatur zu den Paradiesesflüssen im ersten Genesiskommentar des Augustinus immer wieder darauf verwiesen, daß er zwar in einigen Etymologien und allegorischen Deutungen der Ströme Phison, Geon,

³⁰² So CIPRIANI, 795, der auch in Ambr. parad. 15, 73 enge terminologische und konzeptionelle Parallelen zu Gn. adv. Man. 2, 20 erkennt. Vgl. DULAÉY, Exégèse, 283f.

³⁰³ Plin. nat. 6, 127 führt den Begriff auf die Meder zurück.

³⁰⁴ DULAÉY, Edition, 545 zu Philon alleg. leg. 1, 69. 86 und quaest. gen. 1, 12. Gleichsetzung *Tigris* – *prudencia* ebenfalls bei Ambr. Abr. 1, 9, 87 (dazu vgl. unten S. 128).

Tigris und Euphrat Ambrosius sehr nahe steht, aber doch auch abweicht.³⁰⁵ Zunächst ist die Gleichsetzung der sonst unbekanntenen Flüsse Phison und Geon mit Ganges und Nil bereits Flavius Josephus bekannt, deren allegorische Deutung als Tugend auf Philon von Alexandrien zurückgeht.³⁰⁶ Die Analyse der hier gebotenen Worterklärung hat genau zu unterscheiden zwischen der moralischen Allegorie, die dem jeweiligen Fluß eine platonische Kardinaltugend zuordnet, und der diese Lesart stützenden etymologischen Ableitung.

Ambr. parad. 3, 14–17		Aug. Gn. adv. Man. 2, 13f.	
	Etymologie	Allegorie	
Phison	<i>oris mutatio</i>	<i>prudentia</i>	–
Geon	<i>terrae hiatus</i>	<i>temperantia</i>	–
Tigris	<i>velox ?</i>	<i>fortitudo</i>	–
Euphrat	<i>a laetando</i>	<i>iustitia</i>	–

Der Phison repräsentiert für Augustinus wie für Philon und Ambrosius vor ihm die *prudentia*, die er in Gn. adv. Man. 2, 14 allegorisch als Betrachtung der Wahrheit versteht. So wie der Phison ein Land, das reich ist an Karfunkeln und Edelsteinen, bewässert, so schenkt auch die Klugheit dem Menschen die Schau eines Lebens, das reich an Wahrheit ist und ewig währt. Dulaey hat festgestellt, daß in der Identifikation von Reichtum und moralischer Läuterung Augustinus eine andere exegetische Lösung fand als Philon, der das Gold selbst mit der Klugheit identifiziert hatte, und als Ambrosius, der nach dem Vorbild des Origenes diesen Reichtum mit dem spirituellen Sinn der Heiligen Schrift in Verbindung gebracht hatte.³⁰⁷ Als Erklärung für die Abweichung zwischen Ambrosius und Augustinus in der Zuordnung des Geon und des Tigris zu den Tugenden der Tapferkeit und Mäßigung weist Dulaey auf Philons alleg. leg. hin, wo sich eine dem Augustinus sehr verwandte Gleichsetzung findet. Freilich konnte Augustinus auf keine lateinische Übertragung dieser Schrift des Philon zurückgreifen. Am Ende steht bei Dulaey in der Quellenfrage ein *non liquet*; sie erwägt eine Diskussion dieser exegetischen Fragen im Ambiente Mailands. Vor Dulaey hatte, wie bereits angemerkt, Cipriani die unterschiedliche Zuordnung der Tugenden *prudentia/fortitudo* bei Ambrosius und Augustinus zum Anlaß genommen, eine von Ambrosius unabhängige Quelle für diesen Passus im Augustinuskommentar zu postulieren.

³⁰⁵ Vgl. dazu besonders CIPRIANI, 794ff.; AGAËSSE - SOLIGNAC, I 500f. sowie DULAÉY, Edition, 544–547.

³⁰⁶ Flav. Jos. ant. 1, 37f.; Philon alleg. leg. 1, 63–87; quaest. gen. 1, 12f.

³⁰⁷ DULAÉY, Edition, 545.

Nun gibt es aber Belege, daß selbst bei Ambrosius die Tugenden noch nicht starr mit einem der vier Paradiesesflüsse verbunden waren. In Abr. 1, 9, 87 setzt er nämlich den Tigris nicht mit *fortitudo* gleich wie in *De paradiso*, sondern sieht in ihm ein Symbol der *prudencia*, die er in *De paradiso* dem Phison zuordnet. Ob hierfür unbedingt der Wechsel der Vorlage verantwortlich ist, scheint ebenso zweifelhaft wie eine Abkehr des Augustinus von Ambrosius in seiner Exegese des Gartens Eden. Als weitere Argumente für die Abhängigkeit des Augustinus von einer anderen Quelle führt Cipriani die unterschiedlichen Erklärungen zu den Begriffen *Assyrii* und *Aethiopia* an, da für Ambrosius *Assyrii* soviel bedeute wie *dirigentes*, für Augustinus aber *adversarii*. *Aethiopia* gebe Ambrosius mit *abiecta et vilis*, Augustinus mit *calida atque fervens* wieder. Doch auch hier ist eine strikte Festlegung zur Quellenfrage schwierig. Es scheint, als habe Ambrosius *abiecta/vilis* aus der schwarzen Hautfarbe der Äthioper (häßlich = schwarz, weil verbrannt) abgeleitet, während Augustinus die Grundbedeutung der griechischen Wurzel ‚aeth-‘ („brennen“) hervorhebt. Gewichtiger ist die Art, wie sich die beiden Kirchenväter in der Präsentation ihrer Deutungen unterscheiden. Erklärt nämlich Ambrosius die Namen, liefert er dem Leser eine Übersetzungsvariante, die auch als solche durch Verweis auf den terminus technicus *interpretatio* kenntlich sein soll: *Aethiopia enim abiecta et vilis Latina interpretatione signatur* (parad. 3, 16). Gleich darauf lesen wir: ... *Assyrii, hoc est dirigentes, hoc enim significat interpretatio* (parad. 3, 17). Augustinus dagegen kümmert sich nicht um die Übertragung aus der Fremdsprache, sondern bietet seinem Leser eine Deskription ferner, exotischer Länder, in denen es heiß ist (Äthiopien) oder die in der Bibel häufig als feindselig erwähnt werden: *Unde plerumque in scripturis Assyrii adversariorum loco ponuntur* (Gn. adv. Man. 2, 14). Da es Augustinus also gerade nicht darum geht, Wortkunde zu betreiben, ist es müßig, nach Quellen für ein solches Unterfangen zu suchen.

Während der Mailänder bei jedem einzelnen Fluß im Anschluß explizit auf die Bedeutung des Namens in der Ausgangssprache verweist, technisches Vokabular wie *interpretatio* verwendet und sogar die lateinischen Entsprechungen zu den Völkern und Ländern erklärt, die von den vier Strömen berührt werden, gibt Augustinus nie die eigentlichen Bedeutungen der Namen an und vermeidet, seinen Lesern ein Lehrstück in hebräischer Onomastik zu verabreichen oder einen Variorumkommentar zu verfassen. Wenn der begeisternde Prediger Ambrosius der etymologischen Wortklärung viel Raum gab, spricht das für die Beliebtheit dieser Art von Textexegese. Umso mehr kann Augustins sparsame Verwendung einer offensichtlich als effektiv bekannten Methode als bewußter Verzicht, als Konzentration auf das Wesentliche verstanden werden. Es scheint fast, er setze bei seinen Hörern Kenntnis des Ambrosius voraus, ver-

weist er doch zu Beginn seiner Abhandlung über die Flüsse auf die *interpretatio nominum*, aus denen der des Hebräischen und Syrischen Kundige leicht auf den allegorischen Gehalt komme – allein, diese Übersetzungen muß der Leser dann bei Ambrosius nachschlagen. Wie aus der Tabelle hervorgeht, schweigt Augustinus hier konsequent. In seinem letzten Genesiskommentar geht Augustinus im Sinne seiner literalen Deutung diesen Weg weiter und verzichtet in Gn. litt. 8, 7, 13 nicht nur auf jede etymologische Erklärung der vier Paradiesesflüsse, sondern auch auf deren Gleichsetzung mit den vier Tugenden.

4.2.1.5 *Virago* (Gn. adv. Man. 2, 18)

In diesem Abschnitt zu Gen. 2, 23 (*haec vocabitur mulier, quoniam de viro suo sumpta est*) erörtert Augustinus die für manche Leser unklare Begründung, warum die aus dem *vir* entstandene Frau *mulier* genannt werde. Eine Klangähnlichkeit bestehe lediglich im Hebräischen, die man nur imitieren könne, wenn man Frau mit *virago/virgo* wiedergebe: *Sed in Hebraea locutione dicitur sic sonare, quasi dictum sit: Haec vocabitur virago, quoniam de viro suo sumpta est. Nam virago vel virgo potius habet aliquam similitudinem cum viri nomine.*

Zwei Aspekte sind hier von Interesse, die Quellen und die Art der Wortklärung selbst. Zum einen ist die Übersetzung von hebräischem *iša* mit *virago* auch Hier. qu. Hebr. gen. zu Gen. 2, 23 geläufig, doch macht die schwankende Datierung dieser Schrift zwischen 389 und 391 den Nachweis der Übernahme unsicher.³⁰⁸ Die hier vorliegende etymologische Rückführung reicht aber zurück in die Schule der Grammatiker, wenn Servius zu Aen. 12, 468 notiert: *Virago dicitur mulier, quae virile implet officium*. Den Typus der heldenhaften Frau verkörpert natürlich in der Anmerkung zu Aen. 4, 36 Dido: *Dido, id est virago, appellata est* (add. auct.: *quae virile aliquid fecit*). Eine Spur dieser Herleitung, die neben dem Aspekt der phonetischen Ähnlichkeit die wesentliche Verwandtschaft von Mann (*vir*) und Frau mit der Tapferkeit der Frau (*virago*) begründet, findet sich auch bei Augustinus, der vor der Etymologie den Vers Gen. 2, 23 *nunc os de ossibus meis* als Ausdruck für die *fortitudo* Evas verstanden hatte. Hieronymus unterscheidet sich von Augustinus nur in diesem einen Punkt, daß er weder qu. Hebr. gen. 2, 23 noch in Ier. 1, 7, 2 die Verbindung *virago* – Tapferkeit herstellt, sondern seine Untersuchung auf den Gleichklang beschränkt und in qu. Hebr. gen. zur Bestätigung Symmachus' Übersetzung des hebräischen *iša* mit *ἀνδρῆς* lobend erwähnt. Eine endgültige Entscheidung wird man auch in diesem Fall nicht treffen können.

³⁰⁸ WEBER, Einleitung, 21 zieht diese Erklärung in Betracht. DULAEY, Edition, 315 denkt aus Gründen der Datierung an eine gemeinsame Quelle.

Was die etymologische Ableitung *vir* > *virago* betrifft, so beschreibt Augustinus das Interpretament nach dem Modell der *declinatio/derivatio*, die im Gegensatz zur *compositio* von der Abkunft eines Wortes von einem anderen Wort desselben Stammes ausgeht.³⁰⁹ In der Auffassung, daß der Benennungsgrund für *virago* mit der Herkunft der Frau vom Mann zu tun habe, offenbart sich die seit der stoischen Sprachphilosophie gängige Identifizierung von Wahrheit und Benennung. Mag diese Haltung gegenüber der oben beschriebenen Ablehnung der Etymologie in einigen theoretischen Werken inkonsequent sein, so ist sie angesichts des Verses über die Benennung der ersten Frau nach dem Mann, aus dem sie genommen ist – etwas, das in seiner lateinischen Fassung unverständlich ist –, als Versuch der Erklärung des Dunkeln jedoch entschuldbar.

5 Figuren und Tropen

5.1 Überlegungen zum *ornatus* der Bibel

Wenn Augustinus das Vorhandensein rhetorischer Figuren und Tropen in der Bibel annimmt, setzt er voraus, daß das Wort Gottes auch ästhetischen Ansprüchen genügt. Überlegungen zum *ornatus* der Bibel stellt er vor allem in *De doctrina christiana* an. Ganz allgemein gilt, daß neben den Tugenden der *latinitas* und *perspicuitas* der rhetorische Schmuck der Rede Aufmerksamkeit und Erfolg sichert.³¹⁰ Was die Stellungnahmen des Augustinus zum *ornatus* der Rede anbelangt, so treffen wir diesen in civ. 22, 24 als eines jener Güter, die Gott der vergänglichen Welt geschenkt hat, um die Herzen zu erfreuen – *ad delectandos animos*. Die Segnungen rhetorischer Brillanz sind hier eingebettet in die Bezeichnungsfunktion von Schrift und Sprache sowie die Befähigung des Menschen zu Musik und Mathematik – Schmuck zweifelsohne, doch im Grunde genommen lediglich Dekor für ein den Keim des Todes in sich tragendes mundanes Leben und nicht relevant für den Erwerb des Unsterblichen. Von diesem Ansatz aus besehen erscheint es als in sich stimmig, daß Augustinus in der exegetischen Praxis die Meßlatte des *ornatus* nie anlegt, um eine Aussage des biblischen Textes als solche zu verstehen oder zu beurteilen: Das Kriterium des *ornatus* muß als Ausdruck zeitbezogener Ästhetik außerhalb des Blickwinkels einer auf das endzeitliche Ziel der Erlösung fokussierten Lektüre der Bibel bleiben.³¹¹ Bedeutsam kann die Frage nach dem *ornatus* nur dort sein, wo ein

³⁰⁹ Elaboriert wurde dieses stoische System von Varro, vgl. ling. 6, 36 mit *lectio, lector, legens, lecte* als Beispiel für die *declinatio*. Dazu AMSLER, 26.

³¹⁰ Vgl. LAUSBERG, 277 zu Quint. 8, 3, 5.

³¹¹ Wie die Abhandlung in *doctr. chr.* 4, 20, 43 zum Stil des Paulus zeigt, hinderte der Umstand, mit der lateinischen Bibel ein Werk der Übersetzung vor sich zu haben, Augustinus grundsätzlich nicht an Beobachtungen zur Ästhetik des Textes.

christlicher *tractator* sich selbst für eine bestimmte Art von Sprechverhalten entscheiden muß, wo über den *modus proferendi* nachgedacht wird.

Die spärlichen Stellungnahmen in doct. chr. 4, 10, 24 und 4, 20, 41 bestätigen diesen Befund. Im ersten Testimonium wird dem christlichen Lehrer empfohlen, *ornatus* als auf das Einzelwort bezogene Gestalt der *latinitas* im Falle einer Kollision von Sprachrichtigkeit und Verständlichkeit zugunsten der letzteren preiszugeben. Augustinus bewegt sich damit auf dem Terrain des *ornatus in singulis verbis positus*,³¹² wobei *ornatus* in doct. chr. 4, 10, 24 charakterisiert wird durch 1) *verba cultiora* sowie 2) *curare quid bene sonet* und den Redeschmuck als Tugend der passenden Wortwahl in Bedeutung und Klang meint. Das Prinzip der *vocalitas* (ἔμφωνία) bestimmt nach Quintilian im Falle von Synonymen die Verwendung des jeweils klangschöneren Wortes und wirkt hier im *sonare* nach.³¹³ Im Gegensatz zur Quintilianischen Theorie traut Augustinus der ästhetischen Gestaltung des belehrenden Wortes keine Steigerung der Wirkung beim Hörer/Schüler zu. Die Überzeugung der Klassiker von der Einheit von Gestalt und Gehalt scheint endgültig zerbrochen. Doch vor geistesgeschichtlichen Schnellschüssen dieser Art warnt ein genaueres Studium des Klassizisten Quintilian, der wie Augustinus einen Konflikt zwischen Wort, Gestalt und Klang auf der einen Seite und Bedeutungsfunktion und Rezipiententauglichkeit auf der anderen Seite durchaus bedenkt, wenn er festhält: *Proprietates non ad nomen, sed ad vim significandi refertur nec auditu, sed intellectu perpendenda est* (Quint. 8, 2, 6). Bereits Cicero konzedierte den Verzicht auf den *ornatus* zugunsten des *probare*.³¹⁴ Der entsprechende Ausdruck ist somit jener, der Bedeutung bewirkt³¹⁵ – nichts anderes sagt Augustinus, doch opfert er im Gegensatz zu seinen Vorgängern auch die Sprachrichtigkeit auf dem Altar der Deutlichkeit und Evidenz, wenn es die Unbildung des Auditoriums verlangt. Das Ziel der Rede eines christlichen *orator* besteht in der persuasiven Wirkung seiner Rede, ein im Formalen verharrendes *delectare* wird im Anschluß an die Tradition von Cic. de orat. 1, 138 grundsätzlich abgelehnt, wobei die Realisierung der *persuasio* erst im Handeln der Zuhörer seine vollgültige Verwirklichung findet.³¹⁶

³¹² Quint. 8, 3, 15.

³¹³ Quint. 1, 5, 4; 8, 3, 16f. Vgl. LAUSBERG, 279.

³¹⁴ Cic. orat. 77–79. Vgl. POLLMANN, *Doctrina Christiana*, 227.

³¹⁵ Pollmann ordnet der im 4. Buch von doct. christ. vorgenommenen Relativierung der klassischen Rhetorik auch die Ansicht Augustins zu, daß die Effektivität des gesprochenen Wortes von der Klarheit einer guten Lebenspraxis übertroffen wird. Vgl. POLLMANN, *Doctrina Christiana*, 230 und 235 zu doct. chr. 4, 28, 61.

³¹⁶ Vgl. POLLMANN, *Doctrina Christiana*, 235f., die nach doct. chr. 4, 25, 55 zu Recht die *persuasio* als *finis eloquentiae* des Augustinus bestimmt und auf die peripatetische Rhetorik zurückführt.

Die in *doctr. chr.* 4, 20, 41 getätigten Aussagen über den *elocutionis ornatus* der Bibel sind in die Erörterung der drei Gattungen der Rede mit den ihnen zukommenden *officia* eingebettet, wo Augustinus auf eine Vermischung der klassischen Redestile und ihrer Wirkweisen hinarbeitet, wie Pollmann in ihrer Untersuchung nachwies: Alle drei Genera (*submissum – temperatum – grande*) haben ihr letztes Ziel im *oboedienter audire* des Hörers, bedienen sich aber jeweils der Wirkweisen der anderen Redestile: *Proinde illa tria, ut intellegant qui audiunt (genus submissum → probare), ut delectentur (genus temperatum → delectare), ut oboediant (genus grande → flectere), etiam in hoc genere agendum est, ubi tenet delectatio principatum* (*doctr. chr.* 4, 26, 57).³¹⁷ Daraus ergeben sich zwei Konsequenzen. Zum einen gelingt es den biblischen Autoren, die in der Verbalisierung der Lehre nicht von einer direkten Inspiration abhängig sind, trotz der Bevorzugung einer Stilebene auch jene Effekte zu erzielen, die üblicherweise auf eine andere Redegattung beschränkt waren, wie dies am Beispiel von *Gal.* 4, 10–20 vorgeführt wird,³¹⁸ zum anderen verliert die Frage nach der Stilhöhe der Bibel ab dem Moment an Relevanz, wo deren Effektivität faktisch nachweisbar ist. Doch die Unabhängigkeit des biblischen Wortes vom rhetorischen Schmuck verführt Augustinus keineswegs zum Zugeständnis einer prinzipiellen Armut an sprachlichem Ornament in der Bibel. Der biblische Autor handelt wie ein Kämpfer, der mit goldenen und edelsteinbesetzten Waffen ausgestattet ist: Er setzt seine Waffen ein, weil sie Waffen sind, nicht ob ihres Schmucks, und er ist erfolgreich; er ist dennoch derselbe, und „dem Suchenden schmiedet der Zorn die Waffe“.³¹⁹ Die mit Preziosen versehene Waffe gewinnt ihre Funktion also nicht erst durch die wertvolle Zugabe, wird durch Gold und Edelsteine andererseits aber auch nicht in ihrer Wirkweise beeinträchtigt. Mangelhafte Ästhetik ist somit nicht wie bei Origenes Bedingung für das Wesen des biblischen Wortes und seiner Wirksamkeit.³²⁰ Zwar zeugt der biblische Text oft von rhetorischer Pracht, doch die

³¹⁷ POLLMANN, *Doctrina Christiana*, 240 bringt *doctr. chr.* 4, 26, 56 als Beleg für die Entkoppelung der *genera dicendi* von ihren jeweiligen *officia*.

³¹⁸ Nach *doctr. chr.* 4, 20, 44 ist dieser Brief *submisso dicendi genere* verfaßt, trotzdem bewirkt er die innere Erschütterung des Herzens, die als Spezifikum des *genus grande* gilt.

³¹⁹ *Doctr. chr.* 4, 20, 42 mit dem Zitat aus *Verg. Aen.* 7, 508: *Rimanti telum ira facit*, das in der patristischen Literatur nach MÜLLER, 177 nur hier eingesetzt wird. Müller hat nicht darauf hingewiesen, daß Augustinus durch die verkürzte Zitierung des Vergilverses die ursprüngliche Syntax aufbricht, da Vergil das *facere* nicht im Sinne des Herstellens sondern in der Bedeutung ‚machen zu‘ gebraucht: *Quod cuique repertum / rimanti, telum ira facit* (*Aen.* 7, 507f.), d. h., was jedem beim Suchen sich bietet, macht ihm der Zorn zur Waffe.

³²⁰ Dies hebt NEUSCHÄFER, 255 für Origenes hervor, welcher der negativen stilistischen Beurteilung der Bibel durch die Paganen nicht den Nachweis der ästhetischen Qualität

Erleuchtung des Lesers kommt nicht aus diesem Glanz, sondern aus dem Ringen der Propheten und Apostel um Gott, ihr inneres Brennen erhellt wirksam. Bemerkenswert ist, daß Augustinus besonders an Paulus die ästhetische und rhetorische Qualität der Bibel demonstriert, während Origenes' Haltung gerade vom Schrifttum des Johannes und des Paulus mit dessen Diktum, ein ἰδιότης τῶ λόγῳ zu sein (2 Cor. 11, 6), ihren Ausgang nahm.³²¹

In doct. chr. 4, 20, 41 räumt Augustinus ein (*fatendum est*), daß *ornatus* in Form von Klauseln in der Bibel offensichtlich fehlt, und erklärt dieses Phänomen mit der Umgestaltung des Originals durch die Übersetzer oder mit einer bewußten Entscheidung der Verfasser biblischer Texte. Die im Anschluß nachgereichte Entschuldigung, man könnte Klauseln durch moderate Änderung der Wortfolge sozusagen sekundär rekonstruieren, mutet angesichts der in diesem Buch zur Schau getragenen Relativierung rhetorischen Schmucks inkonsequent an. Doch zeigt die Annahme einer latenten biblischen Rhetorik, die dem in den Grammatiker- und Rhetorenschulen gelehrten Dekor sogar überlegen ist, die apologetische Grundhaltung dieses Arguments: Der Dünkel der Heiden ist angesichts der reichen hebräischen Metrik unbegründet,³²² der Verzicht auf Klauseln geht auf das Bestreben des Hieronymus zurück, die *veritas* ungeschmälert zu übertragen: ... *ut vir doctissimus Hieronymus quorundam etiam metra commemoraret, in Hebraea dumtaxat lingua; sed ut veritatem servaret in verbis, haec inde non transtulit* (doct. chr. 4, 20, 41). In der Ursprache waren somit Wahrheit und poetische Schönheit durchaus vereint und vereinbar. Wenn Augustinus dann am Ende des Kapitels seine eigene Erfahrung mit der Bibellektüre beschreibt und dabei die Genugtuung zum Ausdruck bringt, in der Schrift Klauseln nur sehr selten zu finden, zeichnet sich der Kirchenvater selbst als Idealleser, der aus der Lektüre das geschöpft hat, worauf es ankommt – Wahrheit und Neuorientierung, gleichgültig, ob mit oder ohne rhetorischen Putz.

der Bibel, sondern die Abwertung des Ästhetischen überhaupt entgegensetzt. Die Wirksamkeit der Bibel entspringt gerade ihrer ästhetischen Unbedarftheit.

³²¹ Vgl. Orig. Cels. 1, 62; 3, 39; 6, 1–5; 6, 58f.; in Rom. 4, 9. Vgl. NEUSCHÄFER, 255f., Anm. 53–58.

³²² Augustinus nennt Hieronymus als Quelle seines Wissens über hebräische Metrik. Dieser referiert in Vulg. Iob praef. 72, 1–6: *Quod si cui videtur incredulum, metra scilicet esse apud Hebraeos ..., legat Philonem, Iosephum, Origenem, Caesariensem Eusebium, et eorum testimonio me verum dicere comprobabit*; zur Identifizierung griechischer Versmaße in der Bibel chron. praef. p. 4, 4: *Quae omnia hexametris et pentametris versibus, ut Iosephus et Origenes scribunt, apud suos composita decurrunt*. Flav. Jos. ant. 2, 346; 4, 303; 7, 305 erwähnt neben Hexametern bei Moses die trimetrische und tetrametrische Gliederung der Psalmen. Zur Besprechung der Testimonien vgl. NEUSCHÄFER, 241.

5.2 Allegorie

Die Aussage von der Sabbatruhe Gottes (Gen. 2, 2) wird von den Manichäern mit Hinweis auf Ioh. 5, 17 (*pater meus usque nunc operatur*) als Beweis für den Widerspruch zwischen Altem und Neuem Testament angeführt. Augustinus begegnet diesem vermeintlichen Gegensatz von *scriptum* und *scriptum* gemäß den Strategien der Statuslehre mit der Hervorhebung der *sententia* des Autors, dem er eine bewußte Allegorisierung zuschreibt. Das Vorhandensein eines tieferen Sinns wird nach Zitat von 2 Cor. 3, 16: (*Transeat ... unusquisque ad Christum*) *ut auferatur velamen* aus der Schrift begründet und der Schleier als Bild für die Allegorie gedeutet: *Velamen enim auferitur, quando similitudinis et allegoriae cooperimento ablato veritas nudatur ut possit videri* (Gn. adv. Man. 1, 33).

Sehen wir von der Legitimation allegorisierender Deutung aus der Heiligen Schrift selbst einmal ab,³²³ so beschreibt Augustinus die Sprechweise von der Ruhe Gottes nicht nur als Allegorie, sondern in verschiedenen Annäherungsstufen als *figura locutionis*, die als solche eine wörtliche, d. h. *carnaliter* bestimmte Deutung ausschließe. Die Wahrheit gilt es also aufzudecken, und Augustinus deckt sie auf, wenn er im Folgekapitel durch zahlreiche Parallelen zu beweisen versucht, daß die Ruhe Gottes kausativ und prophetisch zu verstehen sei in dem Sinne, daß Gott den Menschen ruhen läßt, wie in der lateinischen Wendung *dies laetus* nicht der Tag selbst froh ist, sondern uns froh sein läßt. Da – wie im nächsten Kapitel gezeigt werden wird – die Relation zwischen Bezeichnetem und seiner Wirkung in der Rhetorik der Metonymie zugezählt wurde, konstatieren wir zunächst, daß Augustinus hier die Metonymie der Allegorie zuordnet. Dies ist deshalb möglich, weil er in unverkennbar etymologischer Herleitung die Allegorie als *aliud dicere/aliud significare* versteht.³²⁴ Da er nun programmatisch im Schlußkapitel des dritten Buches von *De doctrina christiana* (3, 37, 56) dieses *aliud dicitur ut aliud intellegatur* als *tropica locutio* festlegt und hier dezidiert eine terminologische Benennung für entbehrlich hält, wird klar: Als *tropus generalis* kann die Allegorie auch die Metonymie

³²³ Wenige Verse vor der zitierten Paulusstelle, nämlich 2 Cor. 3, 6, konnte Augustinus das Dictum vom Buchstaben, der tötet, und dem Geist, der lebendig macht, vorfinden; zur Ableitung der Tropen aus der Schrift vgl. Aug. doct. chr. 3, 29, 40, der Begriff Allegorie findet sich in der Heiligen Schrift allerdings nur in verbaler Form als ἀλληγορούμενα in Gal. 4, 24. Zu den von Augustinus herangezogenen Bibelbelegen vgl. MAYER, Allegoria, 234.

³²⁴ Aug. en. Ps. 103, 1, 13: *Allegoria dicitur, cum aliquid aliud videtur sonare in verbis et aliud in intellectu significare*. Vgl. MAYER, Allegoria, 235.

umfassen,³²⁵ sie hat ein weiteres Bedeutungsfeld als der gleichnamige rhetorische Tropus.

Tropen sind übertragene Zeichen insofern, als sie eine Verschiebung vom Wortklang zum spirituellen Gehalt repräsentieren. In Gn. adv. Man. 2, 13 kann Augustinus so das hebräische Vokabel ‚Sion‘ als Metapher verstehen, weil es übertragen zur Bezeichnung von etwas anderem gebraucht wird: *Sion, quamvis sit mons in terra, speculationem tamen significat, et hoc nomen in scripturarum allegoriis ad spiritualia intellegenda saepe transfertur*. Er behält diese Bestimmung konsequent in doct. chr. 2, 10, 15 bei, wenn er notiert: *Translata sunt, cum et ipsae res, quas propriis verbis significamus, ad aliquid aliud significandum usurpantur, sicut dicimus bovem et per has duas syllabas intellegimus pecus ..., sed rursus per illud pecus intellegimus evangelistam*.³²⁶ Augustinus bestimmt durch den Terminus *transferre* die beiden Worte *bos* und *Sion* als Metaphern und folgt hierbei einer bei Quintilian deutlich faßbaren Differenzierung von Metapher und Allegorie, der die Allegorie für die übertragene Erzählung, die Metapher für das einzelne Wort ansetzte.³²⁷ Auch Hieronymus hebt diesen Unterschied hervor: *Allegoria ... quo a metaphora, vel ceteris tropis differat, in scholis parvuli discimus. Aliud praetendit in verbis, aliud significat in sensu; pleni sunt oratorum et poetarum libri* (in Gal. 416 B).³²⁸

Es fällt nicht schwer, in der grammatischen Tradition Belege zu finden, die dieser Bestimmung der Allegorie als Figur der Sinnübertragung nahekommen. So definiert Charisius: *Allegoria est oratio aliud dicens aliud significans per obscuram similitudinem* (gramm. 363, 23f. B.). Die Differenzierung von Klang und Sache, von Zeichen und Bezeichnetem, wie sie bei Pompeius auftritt, erinnert an Augustinus: *Quid est autem allegoria? Quotiens aliud dicimus et aliud significamus; verba nostra aliud sonant et res aliud habet* (5, 310, 23f.).

³²⁵ Die Allegorie als *dictio aliud significans quam continetur in verbis* (Sacerd. gramm. 6, 461, 7) hatte Eingang in die spätlateinische Fachliteratur gefunden. Sacerdos ordnete ihr als *tropus generalis* sieben weitere Tropen zu.

³²⁶ Sehr nahe steht dem die Definition des Tropus bei Charisius: *Tropus est dictio translata a propria significatione ad non propriam similitudinem, decoris aut necessitatis aut cultus gratia* (gramm. 358, 7–9 B.).

³²⁷ In doct. chr. 3, 11, 17 unterscheidet Augustinus etwa *ira dei* (Rm. 2, 5) und *crucifixerunt* (Gal. 5, 24) als *verba translata* von der Allegorie in zweierlei Hinsicht: Die zitierten metaphorischen Worte sind nicht zahlreich, und sie verbergen den Sinn nicht, wie dies Allegorie und Aenigma tun: *Sed non tam multa sunt vel ita posita ut obtegant sensum et allegoriam vel aenigma faciant*. Quint. 9, 2, 46: ... ἀλληγορίαν facit continua μεταφορά. Dazu LAUSBERG, 442; FREYTAG, 335 zur Allegoria als Metaphernfolge.

³²⁸ NEUSCHÄFER, 233 führt diese Beschreibung plausibel auf den verlorenen Galaterbriefkommentar des Origenes zurück, in dem Hieronymus Bemerkungen zur einzigen Erwähnung des Begriffs Allegorie im NT vorgefunden haben dürfte.

Die besondere Affinität zwischen dem Grammatiker Pompeius und seinem ehemaligen Kollegen Augustinus besteht in der Grundannahme, daß das Wort selbst ohne künstlerische Gestaltung durch einen Dichter per se allegorisch ist. Es weist immer über seine klangliche Gestalt hinaus und ist daher der Allegorie verwandt. Wie das Pompeiuszitat lehrt, steht Augustinus selbst in einer Tradition der grammatischen Figurenlehre, in der bereits die Kluft zwischen Äußerung und Geäußertem in die Nähe der Allegorie gerückt wird. Sprache besteht aus einem System von Zeichen und ist aufgrund ihres Verweischarakters vom bezeichneten Inhalt getrennt. Da das Verweisen auf ein Anderes das Wesensmerkmal auch der Allegorie darstellt, haben Wortzeichen eine allegorische Komponente. Damit verliert für Augustinus die Unterscheidung innerhalb der einzelnen Sinnfiguren ihre Relevanz, weil Allegorie gleichsam als natürliche Eigenschaft jedes Wortes im Wesen der Sprache verankert ist und nicht als Charakteristikum dieses oder jenes Dichters an dieser oder jener Stelle seines Werks auftritt. Gerade weil das Gesagte Allegorie ist, würde die Beschränkung der Allegorie auf eine Figurenlehre der Natur der Sprache zuwiderlaufen.³²⁹ Zudem käme diese Engfassung von Allegorie der antimanichäischen Zielsetzung des frühen Augustinus nicht entgegen, der mit Hilfe des Nachweises der Zeichenhaftigkeit der Sprache das AT in seiner Gesamtheit als Verweis auf die Erfüllung in Christus verstehen und damit retten möchte. Würde Augustinus nur von einer punktuellen Allegorie als Stilfigur im Sinne einer ausgedehnten Metapher ausgehen, könnte er die zahlreichen dunklen Stellen des AT auch nur teilweise gegenüber der manichäischen Kritik verteidigen. So subsumiert Augustinus denn auch den übertragenen Schriftsinn in seiner Darstellung der vier exegetischen Methoden in *util. cred. 5* zur Gänze unter die Allegorie, welche in dieser Hermeneutik universale Zuständigkeit für den übertragenen Sinn, mag es sich um Metonymie oder Metapher handeln, für sich in Anspruch nimmt. In der Regel kommt er daher mit einem zweifachen Schriftsinn, dem allegorisch-figurativen und dem wörtlichen, aus.³³⁰

Zu diesem Befund fügt sich die Beschreibung des Zustands des als Grün der Erde gedeuteten Menschen: ... *sed de nubibus eas (sc. animas) irrigat, id est de scripturis prophetarum et apostolorum. Recte autem appellantur nubes, quia verba ista, quae sonant et percusso aëre transeunt, addita etiam obscuritate allegoriarum quasi aliqua caligine obducta velut nubes fiunt* (Gn. adv. Man. 2, 5). Vor dem Sündenfall schuf also Gott das Grün, ohne es regnen zu lassen, weil sein Wort das Innere des Menschen ‚bewässerte‘. Nach seiner Ver-

³²⁹ Zu einem ähnlichen Schluß gelangt NEUSCHÄFER, 234, wenn er die relativ seltenen Hinweise des Origenes auf allegorisches Sprechen auf dessen Verständnis von Sprache als wesenhaft allegorisch zurückführt.

³³⁰ Vgl. das Kapitel über den vierfachen Schriftsinn, besonders zu *proprie*, S. 72.

treibung aber bekam der Mensch den Regen aus den Wolken, die der Herr sandte, und es wurde wieder grün. Allerdings verdunkelten diese Wolken auch den Himmel. Auf die Erkenntnis Gottes angewendet bedeutet dies, daß der Mensch nach dem Verlust des Paradieses den Zugang zu Gott nur mehr auf indirektem Wege durch die Propheten und Apostel finden kann, deren Wort im Ganzen gesehen verdunkelt ist.³³¹ Denn jedes Wort wird ‚Wolke‘ genannt, da dem lediglich physikalischen, nicht intelligiblen Phänomen Wort (*sonant et percusso aëre transeunt*) selbst kein Sinn eigen ist. Die zentrale Botschaft von *De magistro*, wonach Erkenntnis durch Sprache lediglich durch die Kommunikation mit dem inneren Lehrer Christus möglich ist, kann als theoretische Entsprechung der hier sichtbaren exegetischen Umsetzung betrachtet werden.³³² Bereits in *De magistro* war ja die Unterscheidung zwischen der materiell-physikalischen Seite des Wortes und dem von ihm bezeichneten Gedankenkonstrukt die Basis für die Entwicklung der Theorie des inneren Lehrers. Allegorie als Ausdruck des Dunklen muß demnach als Phänomen der aus Worten bestehenden Heiligen Schrift gelten; sie ist ebensowenig isolierte Stilfigur, wie ihre Abgrenzung von anderen Tropen in der praktischen Exegese Sinn macht.³³³ Im Dunklen ist das Helle zu erkennen, die Finsternis weist immer schon auf die Wahrheit voraus – dieses Leitmotiv durchzieht das Denken des Augustinus von seinem frühen Genesiskommentar bis zur Abfassungszeit von *De civitate dei*, wo er von *umbra* und *imago* der Stadt der Heiligen spricht, die

³³¹ Der Gedanke von der bewußten Dunkelheit heiliger Texte, vom Faszinosum des Schleiers, der verhüllend auf das Verborgene verweist, ist Bestandteil der antiken Doxographie. Der Topos der *obscuritas* des Aristoteles ist früh belegt bei Galen in *De capt.* 90, 22–92, 1 (ed. Edlow), der dieses Motiv in Aristoteleskommentaren gefunden haben dürfte. Alex. in top. 239, 14 reflektiert ebenso über die Dunkelheit des Stagiriten, führt diese aber nicht auf eine mythifizierende Verschleierung zurück. Jedenfalls gehört es im späteren Neuplatonismus zum guten Ton, im Vorwort eines Aristoteleskommentars dessen Dunkelheit zu thematisieren, die mehrheitlich als Anreiz verstanden wird, tiefer in die Geheimnisse der Lehre einzudringen (vgl. Philop. in cat. 6, 22–28). Auf der lateinischen Seite artikuliert Laktanz diesen Zusammenhang zwischen einer jenseitigen Wahrheit und ihrem Schutz durch den Schleier der Dunkelheit in einer Weise, die der Formulierung in unserem Kommentar sehr nahe steht: *Qui quoniam peragratis et exploratis omnibus nusquam ullam sapientiam comprehenderunt et alicubi esse illam necesse est, apparet ibi potissimum esse quaerendam ubi stultitiae titulus apparet: Cuius velamento deus, ne arcanum sui divini operis in propatulo esset, thesaurum sapientiae ac veritatis abscondit* (inst. 4, 2, 3). Vgl. FLADERER, Philoponos, 47–49 zum Topos der Dunkelheit in den neuplatonischen Kommentaren. Den Schutz durch die Dunkelheit der Allegorie kennt Orig. in gen. 13, 1.

³³² Aug. mag. 14, 45f.

³³³ Die Dunkelheit der Allegorie wird in einer schönen Metapher mit der Schale verglichen, in der die Perle der Wahrheit verborgen ist (s. dom. m. 2, 20, 68). Vgl. zur Schutzfunktion der Allegorie conf. 12, 14, 17.

in der irdischen Stadt als Verweiszeichen für die zukünftige Wahrheit sichtbar sind: *Dicta est ... ipsa civitas sancta merito significantis imaginis, non expressae ... veritatis* (civ. 15, 2).³³⁴ Im Zustand des Menschen nach dem Sündenfall ist die Kommunikation mit Gott zwar gestört, aber nicht unmöglich, denn Christus spricht über das menschliche Wort des Evangeliums, von dem ausgehend der Rückweg nach innen, zur wahren Quelle, begonnen werden kann.³³⁵

Suchen wir nach dem Sinn jener allegorischen Sprechweise, die Augustinus zufolge die Ruhe Gottes mit der Bestimmung des Menschen zur Ruhe verbindet, so ist offenkundig, daß Augustinus an eine Verschlüsselung des künftigen Schicksals des Menschen im Bericht vom Sabbat der Schöpfung denkt: *Deus requiescisse dictus est ab omnibus operibus suis quae fecit bona valde, quia in illo requiescemus ab omnibus operibus nostris, si opera bona fecerimus* (Gn. adv. Man. 1, 34). Die Triade ‚Gott – Ruhe von den Werken – die Werke sind sehr gut‘ entspricht auf menschlicher Seite der Dreiheit ‚Mensch – Ruhe von den Werken – Gebot vollkommener Werke‘. Der sprachliche Ausdruck transponiert also einen intelligiblen Sinn (Gott und seine Ruhe) der abgeschlossenen Vergangenheit (*fecit bona valde*) in die Zukunft (*requiescemus*) des Menschen, der gute Taten vollbracht hat. Aus der Beschreibung der *modi* der Allegorie aus vera rel. 50, 99 (*utrum a visibilibus antiquioribus ad visibilia recentiora eam [sc. allegoriam] perducere sufficiat an usque ad animae affectiones atque naturam, an usque ad incommutabilem aeternitatem, an aliae significant gesta visibilia, aliae motus animorum, aliae legem aeternitatis, an aliquae inveniantur, in quibus haec omnia vestiganda sint*) lassen sich die Motive der zeitlichen Abfolge (Vergangenheit – Zukunft) und der Eschatologie herauslesen, wobei aber klar sein muß, daß Augustinus diese Spezifizierung der allegorischen Lesart frei handhabte und nie daran dachte, die Realisierbarkeit aller Wesenselemente zur Bedingung einer allegorischen Auslegung zu machen.³³⁶

³³⁴ Die Verbindung von Schatten, Schrift und der Sichtbarwerdung der Wahrheit als Triade *umbra – imago – veritas* kennt bereits Ambr. off. 1, 48, 239: *Umbra in lege, imago in evangelio, veritas in caelestibus*. Dem Konnex zwischen der Hermeneutik der Allegorie und den Zeichen für die *civitas caelestis* geht STAUBACH, 357 nach.

³³⁵ Vgl. dazu DULAEY, Edition, 539f., die bei der Metapher vom Wort als dem Regen Gottes an einen Einfluß des Origenes denkt und auf dessen Jeremiashomilien verweist, die von Hieronymus 388/389 übersetzt wurden (Orig. in Ier. 8, 3–5, bzw. die lateinische Übersetzung Hier. hom. Orig. in Ier. PL 25, 628–629).

³³⁶ Zur Spezifikation der Allegorie in vera rel. vgl. MAYER, Allegoria, 235f. und STAUBACH, 353.

5.3 Metonymie

Eine technische Verwendung der Begriffe *inmutatio*, *verba inmutata*,³³⁷ *denominatio*³³⁸ oder *transnominatio*³³⁹ für das griechische μετωνομία läßt sich bei Augustinus nicht belegen. Gleichwohl gehört die Annahme dieses Tropus im ersten Genesiskommentar zu jenen exegetischen Instrumenten, deren sich Augustinus am häufigsten bedient.³⁴⁰ Dies soll zunächst anhand von Gn. adv. Man. 1, 34 illustriert werden, wo Augustinus das Problem der Ruhe Gottes am siebten Tag der Schöpfung durch die Annahme einer Metonymie lösen will.

Augustinus schließt sich der aus der Rhetorik stammenden Definition der kausalen Metonymie des Typus *ab eo, quod fit an*,³⁴¹ wenn er in Gn. adv. Man. 1, 34 zunächst grundsätzlich diese Form der Metonymie als *locutionis regula* bestimmt und mit einem häufigen Auftreten in der Heiligen Schrift rechnet. Die Legitimation figuraler Exegese wird also mit der bewußten Verwendung eben dieser Figur in der Bibel abgesichert und mit ihrem heuristischen Wert begründet: Viele *quaestiones* lassen sich lösen, geht man von dieser *figura* aus. Als Beispiele für das Auftreten dieses Phänomens außerhalb der Bibel führt Augustinus an: *Talibus locutionibus abundat etiam nostra consuetudo, cum dicimus laetum diem, quia nos laetos facit, et pigrum frigus, quia nos pigros facit, et fossam caecam, quia nos eam non videmus, et linguam politam, quia polita verba facit* (Gn. adv. Man. 1, 34). Die Ruhe Gottes, so das Auslegungsergebnis, bezeichne die Ruhe, die im Menschen hervorgerufen werde, wenn er am Ende seiner Werke bei Gott ruht. Nicht nur in der metasprachlichen Terminologie (*facere* im Sinne von ‚jemanden zu etwas machen‘), sondern sogar im konkreten Beispiel von *pigrum frigus* steht dabei Augustinus dem vorchristlichen Handbuch des Rhetors nahe (s. Anm. 338).³⁴² Bemerkenswerterweise hat unser Autor in unterschiedlichen Gattungen und in mehreren Phasen

³³⁷ Cic. orat. 92f.

³³⁸ Rhet. Her. 4, 32, 43 (siehe S. 140).

³³⁹ Don. gramm. 3, 6 (vgl. Anm. 345).

³⁴⁰ Während Augustinus im unten zitierten Psalmenkommentar (en. Ps. 105, 31, siehe S. 216) im Zusammenhang mit der Metonymie von einer *tropica locutio* spricht, bestimmt er dasselbe Stilmittel in Gn. adv. Man. 1, 34 als *figura*.

³⁴¹ *Ab eo, quod fit id quod facit, ut pigrum dicitur frigus; non enim ipsum frigus pigrum est sed pigros facit* (Char. gramm. p. 360, 19f. B.).

³⁴² DULAËY, Edition, 525 führt als Parallele für *pigrum frigus* Tib. 1, 2, 29 (31) an, weiters lassen sich aus der paganen Dichtung Sen. Med. 736 und Mart. 4, 3, 4 nennen. Das sehr häufige *laetus dies* braucht keinem bestimmten Autor zugeordnet zu werden, *lingua polita* nach CLCLT nur bei Augustinus. Gut vergleichbar mit diesem Typus der kausativen Metonymie ist die Deutung der Namengebung durch Gott in Gn. adv. Man. 1, 15. Auch die Wendung *vocavit deus diem lucem et tenebras vocavit noctem* in Gen. 1, 5 darf nicht als akustischer Prozeß verstanden werden, vielmehr steht *vocare* für *vocari fecit*.

seiner Tätigkeit auf dieselben Beispiele für metonymische Sprechweise zurückgegriffen und diese Spielart der Metonymie häufig mit denselben Worten definiert: *per efficientem id quod efficitur*.³⁴³ Auch in seinem großen Genesiskommentar bespricht er die Ruhe Gottes unter dem Blickwinkel einer Kausalmetonymie, gibt sich aber mit seiner eigenen Auslegung aus Gn. adv. Man. nicht mehr ganz zufrieden.³⁴⁴

Die älteste und zugleich umfassendste lateinische Definition der Metonymie stammt aus der Herenniusrhetorik: *Denominatio est, quae ab rebus propinquis et finitimis trahit orationem, qua possit intellegi res, quae non suo vocabulo sit appellata* (Rhet. Her. 4, 32, 43).³⁴⁵ Das darauf folgende Beispiel für eine Metonymie, die Bezeichnung der Gallier als ‚transalpine Lanzen‘, bringt uns das Wesen der Metonymie wesentlich näher: Die Metonymie ist keine Übertragung, sondern eine Umbenennung, in dem Fall wird der Benutzer nach seinen Waffen benannt. Die Worte selbst behalten ihren in der Alltagssprache üblichen Sinn, der Ausdruck Lanze erfährt keine semantische Reduktion oder metaphorische Erweiterung. Bedingung für die Bildung dieser Metonymie ist eine reale Verbindung von Galliern und Lanzen, die in unserem Beispiel historisch verifizierbar ist. In seiner Definition forderte der Autor ja eine Umbenennung *ab rebus propinquis et finitimis*. Eine weitere Minimalbedingung für eine verstehbare Metonymie besteht in der Bekanntheit dieser Beziehung beim Rezipienten – die Metonymie wäre tot, wüßte jemand nicht von der Bewaffnung der Gallier. Weiters zeigt dieses Beispiel die Kontextabhängigkeit der *transnominatio*: Denn selbst wenn die Beziehung zwischen dem Kriegsgerät und ihren gallischen Nutzern bekannt wäre, käme es nie zum Ausdruck ‚transalpine Lanzen‘, wäre der Autor selbst jenseits der Alpen ansässig. Nur innerhalb einer klar umrissenen Gemeinschaft von Sprachverwendern können Metonymien Sinn entfalten. Schließlich ist das nicht minder bedeutsame Faktum zu berücksichtigen, daß die Bezeichnung der Gallier als Lanzen keineswegs

³⁴³ Vgl. etwa: *Fossa caeca dicitur, non quia ipsa oculos perdidit, sed quia latendo non videntes facit* (Io. ev. tr. 43, 6); *dixit ergo deus: Nunc cognovi; quod intellegimus: Nunc cognoscere te feci, secundum locutiones quas commendavimus: Pigrum frigus, quod pigros faciat; et laetum diem, quod laetos faciat, sic cognoscens, quod cognoscentes faciat* (en. Ps. 36, 1, 1); ‚vidit‘ *pro eo quod est ‚adparuit‘, hoc est ‚vidit‘ pro eo quod est ‚videri fecit‘, significans per efficientem id quod efficitur, sicut frigus pigrum quod pigros facit* (qu. hept. 1, 58). Zur Definition *per efficientem id quod efficitur* vgl. civ. 11, 8; Gn. litt. 5, 19, 39; c. Max. 1, 9; loc. 1, 133; trin. 3, 10, 20; 3, 11, 25.

³⁴⁴ Gn. litt. 4, 8, 15–20, 37. Dazu AGAËSSE - SOLIGNAC, I 639–644. Dort bezeichnet Augustinus das figurative Verständnis von der Ruhe Gottes als Metonymie durchaus als wahr, möchte aber den Sinn des Ausdrucks an sich finden – *urguemur quaerere quonam modo et ipse requiescere potuerit* (Gn. litt. 4, 10, 20).

³⁴⁵ Donat: *Metonymia est quaedam veluti transnominatio* (gramm. 3, 6).

notwendig ist, da ja ein eigener Begriff existiert. All dies zusammengenommen läßt sich sagen: Die Metonymie ist eine Umbenennung, in der ein Ausdruck, der sich auf eine Sache A bezieht, für die Sache B steht, wobei beide Sachen in einer realen, nicht arbiträren Beziehung zueinander stehen, die bekannt sein muß.³⁴⁶ Die Art dieser Beziehung wurde in der Rhetorik als Korrelation von Erfinder/Erfindung, Besitzer/Besitz, Ursache/Wirkung, Gefäß/Inhalt und umgekehrt beschrieben.³⁴⁷

Wir betrachten nun im Gegenzug die Klassifikation der Metapher und beginnen wieder bei der Herenniusrhetorik: *Translatio est, cum verbum in quadam rem transferetur ex alia re* (Rhet. Her. 4, 34, 45). Wir haben hier zwei Sachverhalte vor uns, die in keiner Beziehung zueinander stehen müssen und heterogenen Räumen angehören (*ex alia re*). Augustinus selbst definiert die Metapher ähnlich: *Metaphora, hoc est de re propria ad rem non propriam verbi alicuius usurpata translatio* (c. mend. 10, 24). Die Heranziehung des metaphorischen Wortes scheint beliebig, die Übertragung selbst wird durch das *usurpata* als konventionell-arbiträr markiert. Doch wie funktioniert nach Augustinus dieser Mechanismus der Übertragung? Ein Wort AX bezeichnet eine Sache X (*res propria*) und wird von dieser Sache auf einen andersartigen Gegenstand Y übertragen. Im translatorischen Sprechakt wandelt sich die Sache X dabei zu einem Zeichen AY, vermittels dessen überhaupt auf Y verwiesen werden kann: *Translata sunt, cum et ipsae res, quas propriis verbis significamus, ad aliquid aliud significandum usurpantur* (doctr. chr. 2, 10, 15). Als Beispiel führt Augustinus dann den dreschenden Ochsen aus Deut. 25, 4 an, wobei die zwei Silben *bovem* zunächst das Tier bezeichnen, das von Paulus 1 Cor. 9, 9 selbst wieder als Zeichen für den Evangelisten verstanden werden konnte. Abermals weist der Terminus *usurpare* daraufhin, daß keine innere Beziehung zwischen *bos* und dem Evangelisten bestand, es gibt, wie in doctr. chr. 2, 25, 38 klargemacht wird, aber auch keinen fixen Schlüssel der Dekodierung: Unter Löwe kann Christus oder aber der Satan verstanden werden.³⁴⁸ Die Grenzen zwischen Sache und Zeichen verschwimmen also, die Metapher verschiebt Begriffe in andere Sinnräume.

Wenden wir uns nun wieder der Frage zu, warum Augustinus in seinem ersten Kommentar die Sabbatruhe Gottes metonymisch, nicht metaphorisch auffaßte: Würde Augustinus das *requiescere ab omnibus operibus* nach den Gesetzen der Metapher entschlüsseln, bezeichnete die Aussage *requiescere* (AX) im eigentlichen Sinne die göttliche Ruhe als Sache X, die ihrerseits zum

³⁴⁶ Vgl. die Graphik bei EGGS, 1201.

³⁴⁷ Vgl. EGGS, 1203f.

³⁴⁸ Vgl. Aug. s. 32, 6; MAYER, Allegoria, 237.

Zeichen (AY) für einen neuen Sachverhalt Y, die menschliche Ruhe, würde. Es ist evident, warum diese Strategie nicht angewandt werden kann: Ein spiritueller Gehalt, das transtemporale Ruhen Gottes, wäre nicht Auslegungsziel, sondern bereits Ausgangspunkt für einen in der Ebene von Raum und Zeit angesiedelten Inhalt. Dies ist unmöglich, verweist die Metapher bei Augustinus doch stets auf ein Höheres: Löwe, Lamm, Fels und Berg können, wie s. 32, 6 zeigt, Metaphern für Christus sein, nie wird aber umgekehrt Christus als *verbum translatum* für Löwe, Lamm, Fels und Berg stehen. Die zwei Söhne Abrahams weisen in trin. 15, 9, 15 auf die beiden Testamente, nie aber darf von dem biblischen Ausdruck *testamentum* auf einen der Abrahamssöhne zurückgeschlossen werden. Dagegen kann die metonymische Relation, beheimatet in einem homogenen Raum, Geistiges und Körperliches derart verbinden, daß die Denkbewegung in beide Richtungen, auch vom Spirituellen zum historisch Gegebenen, möglich ist. Da Augustinus in seinem ersten Kommentar antihäretische mit didaktischen Zielsetzungen verband, bot ihm die Metonymie eine gangbare Methode, für ein Publikum, das nicht durchgehend hochgebildet war, die urzeitliche Schöpfungsgeschichte in die Lebenswirklichkeit zu übersetzen.

Was die Annahme von Metonymien gerade gegen die dem Allegorisieren feindlichen Manichäer zu leisten imstande ist, soll in einem letzten Beispiel aus dem ersten Buch vorgestellt werden. Die in Gen. 1, 26 getätigten Aussagen zur Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott fallen – so die manichäische Schriftkritik – auf Gott zurück, der in anthropomorpher Weise mit Nase, Zähnen, Bart und Gliedmaßen gedacht werden mußte. Weil dies lächerlich und gottlos sei, könne die kirchliche Lehre vom Menschen als Abbild Gottes nicht aufrechterhalten werden.³⁴⁹ Augustinus geht Gn. adv. Man. 1, 27 in seiner Entgegnung von einem häufigen Sprachgebrauch der Bibel aus, der spirituell dahingehend zu deuten sei, daß mit den erwähnten *membra* wie *oculi, aures, labia, pedes,*

³⁴⁹ DULAHEY, Edition, 516f. weist nach conf. 3, 7, 12 darauf hin, daß der Vorwurf eines anthropomorphen Gottesbildes zentrales Element in der antikatholischen Propaganda der Manichäer war. Augustinus verfolgte die Strategie, die biblische Sprechweise von Gottes *membra* auf ein pädagogisches Anliegen der Verfasser der Heiligen Schrift zurückzuführen, die auch für Ungebildete verständlich sein wollten. Diese Argumentation ist in mor. 1, 10, 17; vera rel. 50, 99; c. ep. fund. 23, 25 gut greifbar und in der griechischen patristischen Exegese beheimatet. Dulaey nennt u. a.: Philon quod Deus 55–69; Orig. in gen. 1, 13; in Ioh. 13, 131. Vgl. HEIDL, 73ff.; 175–181. Nach Heidl weist in Gn. adv. Man. der Terminus ‚Mensch‘ auf die Verbindung von unkörperlicher Seele und Körper nach dem Sündenfall hin, während ‚Seele‘ für den unkörperlichen, inneren Menschen steht. Augustinus gewinnt daraus ein wichtiges Argument gegen die Manichäer: Da nur auf diesen inneren Menschen die Aussage von der Gottähnlichkeit zutrifft, kann aus seiner Bezeichnung als *imago dei* kein blasphemischer Anthropomorphismus abgeleitet werden, wie ihn die Manichäer den Katholiken unterschieben.

dextera und *digitus* die entsprechenden Kräfte gemeint seien. Als innerbiblischer Beleg wird die Rede bei Matth. 22, 14 und Marc. 16, 19 vom Himmel als dem Sitz Gottes und der Erde als dem Schemel für seine Füße zitiert. Damit bewegt sich der Exeget im Rahmen der in der Rhetorik faßbaren Katalogisierung der Metonymie, deren eine Untergattung den Typus der Abstraktum-Konkretum-Beziehung darstellt. Der Umstand, daß ähnliche Beziehungen zwischen Körperteil und seiner abstrakteren Bedeutung in der paganen Fachliteratur nicht direkt thematisiert werden, legt die Vermutung einer unmittelbareren Beeinflussung des Augustinus durch die christliche Exegese nahe. Bei den Lateinern erscheint dieses Motiv bei Tert. adv. Marc. 2, 16, 4f., Novatian. trin. 6, 31–36, Ambr. in psalm. 118, 15, 13f. und Greg. Ilib. in gen. 1, 28 greifbar. Novatian hatte aus den Gliedmaßen Gottes auf seine Macht geschlossen, Ambrosius deutete Augen, Zähne, Wangen und Lippen Christi als *animae virtutes*, ähnliche Überlegungen finden sich bei Gregor von Elvira.

Reicheres Material finden wir, wenn wir uns der griechischen Exegese zuwenden. Schäublin hat gezeigt, daß sich besonders die Vertreter der antiochenischen Schule der Metonymie bedienten, um anthropomorph interpretierbare Gottesbilder zu entschärfen.³⁵⁰ Theodor von Mopsuestia versteht so die Augen Gottes als Aufsicht (*ἐποπτικόν*), seine Hand als Wirkkraft (*ἐνέργεια*) und den Arm als Werk, bei Diodor finden wir die Beziehungen Gottes Hand – *δημιουργικόν*, Finger – *δύναμις*, Füße – *παρουσία*, Mund – *πρόσταγμα*.³⁵¹ Nun wäre es aber sehr verkürzt, wollte man diese exegetische Strategie einer bestimmten Gedankenschule zuordnen. So zeigt das unter dem Titel *Εισαγωγή εις τὰς θείας γραφάς* überlieferte Lehrwerk des Adrianos (PG 98), daß zur Zeit seiner Abfassung in der Mitte des 5. Jahrhunderts metonymische Relationen als tabellarische Übersicht Eingang in Lehrbücher gefunden haben.³⁵²

5.4 *Locutiones*

Das Verständnis metonymischer Relationen beruht, wie oben dargestellt, auf der realen Beziehung zweier Begriffe zueinander und dem Wissen der Kommunikationsteilnehmer darum. Daher macht Augustinus in Gn. adv. Man. 1, 34 auch durch wiederholte Hinweise auf deren Häufigkeit die Metonymie

³⁵⁰ SCHÄUBLIN, Antiochenische Exegese, 114f. mit den Beispielen aus Theod. in psalm. 9, 36; 16, 2; 20, 10; 33, 16 a; 37, 3 b/4 a; 43, 3; 68, 30; 73, 3; 73, 11; 78, 18f.

³⁵¹ Diodor frg. 21, 15ff.

³⁵² Von den Körperteilen werden zusammen mit ihrem metonymischen Gehalt angeführt: Lider, Augen, Ohren, Mund, Nase, Gesicht, Hände bzw. die Rechte, Füße und Glieder. Zu erwähnen ist auch, daß Gregor von Nyssa in seiner 379 entstandenen Schrift gegen Eunomius gerade am Beispiel von Gottes Körperteilen eine wörtliche Auffassung der Genesis als absurd zurückweist.

als Phänomen der Bibel und der Alltagssprache bewußt. Seine Annahme von Parallelen zwischen den biblischen *locutiones* und der *consuetudo* führt uns in ein Teilgebiet der antiken Grammatik, in dem das Verhältnis der Sprache der kanonischen Autoren gegenüber dem korrekten Sprachgebrauch im Sinne eines Sprachstandards reflektiert wurde.

Eine grundsätzliche Stellungnahme dazu liegt im Zusammenhang der Annahme einer Prolepse in Gn. adv. Man. 1, 11 vor. Um die Richtigkeit seiner Auslegung von *caelum et terra* als Ausdruck eines *certissime futurum* zu beweisen, beruft sich Augustinus auf die *consuetudo sermonis nostri* und bringt als gemeinsprachliches Beispiel (*dicimus*) die Wendung *iam factum puta: Innumerabiles tales locutiones in scripturis divinis inveniuntur, sicut in consuetudine sermonis nostri, cum id (...) quod certissime futurum speramus dicimus: Iam factum puta*. Durch die Verwendung der ersten Person Plural bezieht er das Sprachverhalten der Adressaten und seine eigenen Sprechgewohnheiten nicht nur in die Auslegung ein, sondern legitimiert mit einem Phänomen der *consuetudo* den alttestamentarischen Ausdruck bzw. dessen Auslegung. Nun haben die Untersuchungen von Kaster, Jakobi und Uhl auf die oszillierende Bedeutung des vom *grammaticus* bei der Textauslegung konstatierten *dicimus* aufmerksam gemacht.³⁵³ Durch die indikativische Konstatierung eines Sachverhalts, dem sich auch der Lehrer beugt, mißt er dieser bestimmten sprachlichen Realisierung normative Kraft zu. ‚Wir sagen‘ meint also in diesem Sinne ‚wir müssen so sagen‘. Hierher gehört beispielsweise die deutlich präskriptive Notiz bei Servius (zu Aen. 4, 427): *REVELLI non ‚revulsi‘: Nam ‚velli‘ et ‚revelli‘ dicimus; ‚vulsus‘ vero et ‚revulsus‘ usurpatum est tantum in participiis contra naturam*.

Jakobi meint dagegen, auch einen nicht wertenden Typus des *dicimus* zu finden, wenn Servius zu Aen. 1, 30 festhält *nam in prosa ‚reliquias‘ dicimus*. Das präskriptive Element ist auch hier gegeben, allerdings hängt die sprachliche Vorschrift weniger am *dicimus* als an dem Hinweis auf die Prosa, die für den Schüler als Norm der Sprachrichtigkeit relevant ist. Uhl zitiert dazu einige Serviusbelege, aus denen hervorgeht, daß das Postulat der Norm nicht nur im indikativischen *dicimus* liegt, sondern durch explizierende Zusätze wie *secundum artem* oder Einschränkungen wie *tantum, non nisi* bindend wird.³⁵⁴ In manchen Fällen zieht der Grammatiker durch Nennung eines Dichters eine Grenze zwischen poetischer Lizenz und vom Schüler zu erreichender Sprachnorm, z. B. Serv. georg. 2, 50: *Nos ‚scrobes‘ generis dicimus masculini, licet Lucanus contra artem dixerit ‚exigua posuit scrobe‘*. Besonders interessant für

³⁵³ KASTER, 226f.; JAKOBI, 86; 93; UHL, 116–123.

³⁵⁴ UHL, 118 zu Serv. Aen. 1, 95; 1, 253; 2, 272; 7, 605; 10, 628; georg. 1, 207.

unsere Untersuchung sind dagegen Fälle, in denen der Grammatiker Servius durch ein *dicimus* keine Norm postuliert, sondern neutral eine Sprachgewohnheit beschreibt oder sogar den üblichen Gebrauch bewußt von einer der *ars* folgenden Realisierung abhebt, ohne eine Orientierung an diesen logischen Gesetzen zu fordern: *SPECUBUS artis fuerat ‚specibus‘ dicere, quia quarta declinatio ‚u‘ ... in ‚i‘ vertit et ita facit dativum pluralem ...; sed quia pinguius sonat et melius ‚specubus‘ dicimus.*³⁵⁵ Auf Augustinus zurückgewandt bedeutet dies: Es existiert in der Fachliteratur ein Typus von Sprachbeschreibung, in dem sich die gewohnte Sprache, wie sie durch das indikativische *dicimus* markiert wird, gegen analogische Regeln und dichterische Sonderformen behaupten kann. Diese Tradition nähert sich einem Phänomen nicht präskriptiv, sondern deskriptiv. Die Sprache der Bibel mit ihren figurativen *locutiones* findet ihr Pendant in der gewohnten Sprache, die Augustinus durch sein *dicimus* ebenso wie Servius zur Interpretation heranzieht. So gewinnt er aus dem Usus der Sprachverwender ein starkes Argument gegen die nur auf der Basis des *scriptum* interpretierenden Manichäer. Die Akzente haben sich im Vergleich mit Servius verschoben. Während der pagane *grammaticus* mit *dicimus* den Sprachgebrauch vor der Autorität der klassischen Literatursprache schützen kann, versucht Augustinus, diesen Kontrast zwischen Bibel und Normlatein zu verwischen. Weil wir etwas so und nicht anders sagen, ist auch Verständnis für dieselbe Ausdrucksweise in der Schrift aufzubringen; der *usus* sorgt somit für das richtige Verständnis eines autoritativen Textes, und dies ist das neue, christliche Element in der Verhältnisbestimmung von Text und zeitgenössischer Sprachwelt. Vielleicht mag es Zufall oder aber geschickte Strategie des Augustinus sein, wenn er gerade das *factum puta* als Phänomen der gewohnten Sprache zur Rechtfertigung einer biblischen *locutio* ins Treffen führt, ist doch das nahestehende *facta puta* bei Ovid (met. 4, 477) belegt und damit keineswegs von geringer Reputation. Im übrigen steht die in *De Genesi contra Manichaeos* feststellbare Tendenz, biblische und gewohnheitssprachliche *locutiones* auszugleichen, im Gegensatz zum Anliegen des im Alter verfaßten Werks *Locutiones in Heptateuchum*, in denen gerade diese Sonderformen biblischen Sprechens hervorgehoben und gegenüber dem lateinischen *usus* kontrastiert werden.

³⁵⁵ Serv. georg. 3, 376. Dazu UHL, 121, die auch Serv. Aen. 7, 289 anführt, wo *abusque* und *adusque* durch die Verbindung von Präposition und Adverb zwar grundsätzlich als regelwidrig erkannt, aber durch die häufige Verwendung legitimiert werden.

6 Cherub – ein frühes Zeugnis für die Hermeneutik des doppelten Liebesgebots

Der Cherub, der die Pforten des Paradieses und den Baum der Erkenntnis mit einem Feuerschwert bewacht, wird nach Ansicht jener *qui Hebraea verba in scripturis interpretati sunt* (Gn. adv. Man. 2, 35) mit *scientiae plenitudo* übersetzt. Nun wurde bereits beobachtet, daß sich diese Übertragung in der auf Rufinus zurückgehenden lateinischen Version von Orig. in cant. 2, 8, 15 findet.³⁵⁶ Hieronymus selbst bietet anstelle der Junktur *scientiae plenitudo* eine leicht abweichende Form mit *multitudo*: *in cuius custodiam Cherubim, id est scientiae multitudo* (in Ies. 18, 65, 23, l. 24f.). Diese Variante scheint bei Augustinus in Gn. litt. 11, 25, 32 sowie qu. hept. 2, 105 und 107 auf, während er in en. Ps. 98, 3 wie hier die Übertragung mit *scientiae plenitudo* bevorzugt und sich ebenso auf die des Hebräischen kundigen Übersetzer beruft.³⁵⁷ Eine Erklärung könnte darin bestehen, daß Augustinus den zwischen 408 und 410 entstandenen Jesaiakommentar des Hieronymus bei seinen Recherchen für Gn. litt. herangezogen und darin bei der Interpretation des Cherub vor dem Paradies die ihm neue Variante für seine Genesisexegese entdeckt hat. Auch in den späten *Quaestionum in Heptateuchum libri* konnte Augustinus bereits auf das Werk des Hieronymus zurückgreifen.

Gehen wir aber von der äußeren Bezeugung der Übersetzungsvariante über zur Funktionalität der Übertragung von *Cherubim* mit *plenitudo scientiae*, so zeigt sich, daß an dieser Stelle der Worterklärung ausschließlich die von Augustinus angeführte Version seinen exegetischen Zielen dienstbar sein konnte. In einem ersten Beweisgang erklärt er das Feuerschwert als Symbol für die Strafen und Anfechtungen des irdischen Lebens, durch deren Feuer der Mensch gereinigt werde. Das Ertragen dieses Leides – *tolerantia molestiarum* – ist allen Menschen verfügt, entspringt aber nach Paulus (2 Cor. 11, 29) der göttlichen Liebe: *Sed iste affectus purgabat eum* (sc. Paulum) *magis, quia de caritate veniebat* (Gn. adv. Man. 2, 35). Wenn also alle Leid auf sich nehmen müssen, um zum Baum der Erkenntnis und zum Paradies zu gelangen, ist dann, so die Frage des Augustinus, nicht der Weg über das Wissen nur für wenige möglich? In seiner Antwort bestimmt Augustinus nach Rm. 13, 10 (*plenitudo autem legis caritas*) die Erfüllung des Gesetzes als Liebe, um danach mit Matth. 22, 37 die Liebe selbst nach dem doppelten Liebesgebot als Liebe zu Gott und Liebe zu den Menschen zu definieren. Beachten wir, daß in diesem Satz noch die Gleichung *plenitudo legis = caritas* gilt. Erst im Schluß

³⁵⁶ DULAHEY, Edition, 357.

³⁵⁷ Durchgehend im Psalmenkommentar die Variante mit *scientiae plenitudo*. Vgl. en. Ps. 17, 11; 79, 2; 98, 4.

der Darlegung modifiziert Augustinus stillschweigend die Formel, indem er *legis* durch *scientiae* ersetzend festhält: *Sine dubitatione intellegimus ad arborem vitae non solum per flammeam frameam ..., sed etiam per plenitudinem scientiae, id est per caritatem veniri* (Gn. adv. Man. 2, 36). Der Beweisgang hängt also am roten Faden des Begriffs *plenitudo*, der es erlaubt, die Paulinische Sprechweise von der Fülle des Gesetzes als Zwischenglied für die endgültige Bestimmung der Fülle des Wissens als Liebe einzufügen und damit einen Schriftbeleg anzuführen. Mit der alternativen Übersetzung *Cherubim = multitudo legis* wäre Paulus als Zeuge nicht aufrufbar gewesen.

Die nicht näher begründete Verbindung von *scientia* und *lex* führt zu der für die Hermeneutik des Augustinus grundlegenden Konsequenz, daß Wissen in seiner Fülle mit der Lehre der Heiligen Schrift gleichzusetzen ist und daß der Text des Schöpfungsberichts ebenfalls als Gesetzestext verstanden wird. Die oben beschriebene Argumentationskette entwickelt Augustinus an einer Schaltstelle seines Kommentars, nämlich genau zwischen der Auslegung *secundum historiam* und *secundum prophetiam* in Gn. adv. Man. 2, 36, womit er die grundsätzliche Gültigkeit seiner Identifikation von Gesetz, Wissen und Liebe hervorhebt. Die Liebe repräsentiert nun den Inhalt dieses Gesetzes, sie ist aber auch das Wissen um dieses Gesetz.

Wenn wir also mit gutem Grund behaupten können, daß in Gn. adv. Man. 2, 35f. die Liebe sowohl Auslegungsziel als auch Voraussetzung des Schriftverständnisses ist, läßt sich ebenso sicher postulieren, daß Augustinus bereits in seinem frühesten Kommentar jene hermeneutischen Normen praktizierte, die er später im ersten Buch von *doctr. chr.* von einer gelungenen Schriftauslegung forderte. Pollmann hat in ihrer Beschreibung des Normenhorizonts für die *tractatio scripturarum* eingehend *doctr. chr.* 1, 35, 39 behandelt,³⁵⁸ wo wir auf die aus unserem Genesiskommentar bereits geläufige Identifikation *legis et omnium divinarum scripturarum plenitudo et finis esse dilectio* stoßen, wobei der Inhalt (*res*) dieser Liebe dann mit dem um seiner selbst willen zu liebenden Gott und dem Nächsten präzisiert wird. Die Koppelung von Liebe und Erkenntnis dergestalt, daß die Liebe als Initialzündung der Erkenntnis diese in Gang setzt, sie aber auch umfaßt, spricht Augustinus deutlich in Gn. adv. Man. 2, 41 aus: *Qui si aliquando se ad deum converterit ... per plenitudinem scientiae, quod est caritas, diligendo deum ... perveniet ad arborem vitae*. Dieses Postulat kann ohne weiteres als Schlußwort und zentrale Lehre seines Kommentars verstanden werden, steht es doch als letzte Sentenz des eigentlichen Auslegungsteils an der markantesten Stelle des Werks überhaupt. Der hier deutlich anklingende Gedanke der Wechselwirkung von Liebe

³⁵⁸ POLLMANN, *Doctrina Christiana*, 136.

und Erkenntnis, somit von der Liebe als einer kognitiven Größe, wird dann das spätere Schaffen Augustins durchziehen.³⁵⁹ Das sowohl dynamische wie statische Wesen der Liebe wird in diesem letzten Wort des Kommentars ganz deutlich, offenbart sich *caritas* doch in der willentlichen Hinwendung des *convertere*, das am Baum des Lebens seine Zielbestimmung nicht als ein *venire*, sondern als ein endgültiges *pervenire* findet. Auch das in *doctr. chr.* 1, 35, 39 beschriebene vollständige Verstehen als Lieben beruht auf dem Motiv der Wanderung, der *peregrinatio*, auf die der *homo sanctus* verweist. Durch die Inkarnation ist den Menschen nach *doctr. chr.* 1, 34, 38 ein Weg gewiesen, auf dem der Aufstieg beginnen kann: *Ut inde inciperent qui vellent venire*. Der suchende Mensch vermag Christus als Anfang des Weges auch hinter sich zu lassen (dies ist der Christus als wahrer Mensch, als Wesen der *signa* und *mutabilia*), um dann zu Christus, dem wahren Logos, zu gelangen, dem Christus als *res immutabilis*, der wahren und einzigen *patria*.³⁶⁰ Wenn Christus also in *doctr. chr.* 1, 34, 38 als Anfang des Weges und Ziel konturiert wird, enthüllt sich in ihm das Grundgesetz des Wortes in seiner höchsten Form, das als Zeichen auf ein anderes verweist, mag dies Vater, Heimat oder Baum der Erkenntnis genannt werden, und zugleich in sich etwas anderes birgt, das nie Klang oder Schall ist und unveränderlich bei sich bleibt. Das Ende des Weges fällt auch dort mit dem ruhenden Genuß Gottes zusammen, den Augustinus durch den Begriff des *frui* vom Umgang mit der zeitlichen Welt, dem *uti*, abhebt. Während das *frui* den Genuß am Ziel beschreibt, wenn der Mensch seine Heimat wiedergefunden hat, umfaßt das *uti* die instrumentellen Güter, die zum Erreichen dieses letzten Hafens dienen. Dem Fahrzeug steht dabei die Heimat, dem zeitlichen Benutzen der überzeitliche Genuß des Glücks gegenüber: ... *opus esset vel terrestribus vel marinis vehiculis, quibus utendum esset, ut ad patriam, qua fruendum erat, pervenire valeremus* (*doctr. chr.* 1, 4, 4). Reise als Aufstieg zu Gott vollzieht sich also mittels des Instruments der Schöpfung, speziell mittels ihrer höchsten Seinsform in Gestalt des menschengewordenen Logos. Über die *res utendae* gelangt der Mensch zu den *res fruendae*, die mit den *spiritalia* identisch sind.³⁶¹

Dasselbe Denkprinzip läßt sich aber bereits in *Gn. adv. Man.* als Hintergrund der Auslegung fassen, die als *summum bonum* den Genuß des Baumes der Erkenntnis in einem spirituellen Glück prophetisch verheißt: *Atque utinam fruere mur, sicut praeceptum est, omni ligno paradisi, quod significat spirituales delicias* (*Gn. adv. Man.* 2, 38). Der Konnex von *frui* und Paradiesesbaum ent-

³⁵⁹ POLLMANN, *Doctrina Christiana*, 140f. weist auf *mor.* 1, 17, 31; *civ.* 22, 30 und *trin.* 4, 21, 31 hin.

³⁶⁰ Vgl. *doctr. chr.* 1, 11, 11.

³⁶¹ MAYER, *Hermeneutik*, 73.

spricht jener Fixierung des *frui* auf die Erlösung im Eschaton, die Augustinus in *De doctrina christiana* vornimmt. Ontologie, Ethik und Hermeneutik sind dabei nur drei verschiedene Ausformungen einer, wie Mayer es ausdrückt, gemeinsamen Metaphysik.³⁶² Denn wie das *frui* als Terminus der Ethik sich auf jene *res* (Hermeneutik) ausrichtet, die alleine den Rang des *immutabile* (Ontologie) beansprucht, so ist das *uti* auf die *signa* bezogen, die als Zeichen dem Bezeichneten untergeordnet sind und der Welt des *mutabile* angehören. Freilich liegt in Augustins erstem Kommentar jener geschichtsphilosophische Dualismus zwischen *uti* und *frui*, der Liebe zum Geschöpf und der Liebe zum Schöpfer, noch nicht ausgearbeitet vor. Und doch entspricht die Verlagerung der Glückseligkeit in das Paradies und damit in eine Welt vor der *dispensatio temporalis* der Glückskonzeption in Augustins hermeneutischer Grundschrift. Bedürfte es noch eines Beweises für die Kontinuität der augustianischen Hermeneutik von Gn. adv. Man. 2, 36 bis zu doctr. chr. 1, 35, 39, so ist er darin zu sehen, daß sich Augustinus zur Absicherung seiner Hermeneutik hier wie dort auf Rm. 13, 10 und Matth. 22, 37–40 stützt.³⁶³

Betrachten wir die Konsequenzen dieser bereits in Gn. adv. Man. entwickelten *caritas*-Hermeneutik für Gestalt und Absicht des Kommentars, ist zunächst festzuhalten, daß Augustins Charakterisierung der Liebe als der Vollendung des Wissens an wichtigen Fugen bzw. Übergängen in Gn. adv. Man. 2, 35f. und 2, 41 getätigt wird. Damit beansprucht diese Verbindung von Hermeneutik und Ethik programmatische Gültigkeit. Die hermeneutischen Reflexionen in den beiden letzten Kapiteln der ‚historischen‘ Auslegung (Gn. adv. Man. 2, 35f.) haben ihr Korrelat in der Reflexion über das Wesen des Wortes Gottes vor und nach der Vertreibung aus dem Paradies im zweiten und dritten Kapitel der eigentlichen Auslegung des zweiten Buches, die den Kapiteln Gn. adv. Man. 2, 5f. entspricht. Dort heißt es, daß nach dem Sündenfall das Wort Gottes nur mehr aus den Schriften der Propheten und Apostel gleichsam wie aus dem Dunkel einer Wolke zu uns dringt. Der harten Arbeit am Text – *tractando exprimuntur* – entspricht die harte Arbeit des aus dem Paradies entlassenen Menschen, der als das Grün der Erde die Feuchtigkeit nur noch von außen, d. h. aus dem Regen der Wolken, bezieht, während im Paradies die

³⁶² MAYER, Hermeneutik, 75 zu den platonischen Elementen in der Hermeneutik des Augustinus.

³⁶³ POLLMANN, *Doctrina Christiana*, 144 bemerkt zu Recht, daß die Römerbriefstelle im Wortlaut *plenitudo ergo legis est dilectio* nicht von vorneherein eine hermeneutische Inanspruchnahme, wie sie nur bei Augustinus nachweisbar ist, nahelegt. In doctr. chr. 1, 35, 39 verarbeitet Augustinus als dritten Schriftbeleg auch 1 Tim. 1, 5: *Finis autem praecepti est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta*. Alle drei Belege begegnen auch en. Ps. 140, 2, nicht aber im ältesten Genesiskommentar.

Erde von einer inneren Quelle bewässert wurde. Das Wort Gottes, nach mag. 14, 45f. der einzig wahre Lehrer, wird in der Zeit nach dem Paradies durch eine reduzierte Seinsform, das der Kategorie von Materie, Raum und Zeit unterworfenen äußeren Wort, ersetzt. Der Mensch wendet sich jetzt gezwungenermaßen nach außen, bis nach der Menschwerdung des Logos aus den Evangelien jener Regen strömt – *imbrem sancti evangelii largissimum* (Gn. adv. Man. 2, 6) –, der den Menschen veranlaßt, in sich zu gehen und dort jene innere Quelle der Wahrheit wiederzuentdecken, die nie versiegt war.³⁶⁴

Mit diesem Entwurf, der Verstehen und ethische Disposition verbindet, sie als zwei Aspekte der einen Kategorie Gottnähe begreift, hat Augustinus eine Ethik der Hermeneutik begründet, die auf das Konzept von *doctr. chr.* vorverweist. Die *superbia* als verfehelter Weg nach außen – *in exteriora per superbiam tumescens coepit* (Gn. adv. Man. 2, 6) – ist damit ein Versagen auf moralischem und intellektuellem Gebiet, dessen sich besonders die Manichäer schuldig machen, die mit einer negativen Gesinnung an die Heilige Schrift herangehen, die sie nicht verstehen können, weil sie nicht lieben können.³⁶⁵ Aufgabe des guten Exegeten im Sinne des *homo/angelus sanctus* von *doctr. chr.* 1, 33, 36 ist es also, die Ermatteten von sich weg zu führen und auf das Ziel der Glückseligkeit zu orientieren, sie voranzutreiben zur *fruitio dei*: *Sanctus autem homo et sanctus angelus etiam fessos nos atque in se adquiescere et remanere cupientes, reficiunt ... atque ita refectos in illum ire compellunt, quo fruentes pariter beati sumus*. Exegese bedeutet damit nicht mehr, aber auch nicht weniger, als zeichenhaft den Anstoß zur Konversion der Adressaten zu geben; das Wort des Predigers lehrt, wie seit *De magistro* feststeht, nichts Neues, sondern hat lediglich admonitive Funktion: *Quid sit autem in caelis, docebit ipse (sc. deus), a quo etiam per homines signis admonemur foris, ut ad eum intro conversi erudiamur, quem diligere ac nosse beata vita est* (mag. 14, 46). Auch hier finden wir wieder das Lieben und das Erkennen als die beiden Aspekte der wahren Glückseligkeit, die nur nach der Einkehr in das Ich stattfinden kann. Damit postuliert Augustinus seit den Tagen von *De magistro*, daß seine Bestimmung nicht Information, sondern Konversion der Gemeinde ist. Daraus erklärt sich auch die rhetorische Struktur seines ältesten Genesiskommentars, in dem er versucht, ein *procedere* in Gang zu setzen, das er in der Genesisexegese als Weg von den *carnalia* zu den *spiritalia* beschreibt.

³⁶⁴ Vgl. das dilucide Resümee von Gn. adv. Man. 2, 5f. bei DULAÉY, Edition, 538ff.

³⁶⁵ Zu Gn. adv. Man. 1, 4–6 vgl. DULAÉY, Edition, 54f. Zur Verbindung von *superbia* und fleischlicher, also dem Buchstabensinn verhafteter Exegese, deren sich die Manichäer schuldig machen, vgl. Gn. adv. Man. 2, 38; 2, 41.

V *De Genesi ad litteram imperfectus liber*

1 Glaube und Wissen

Der unvollständige Zustand von Augustins zweitem Genesiskommentar ermöglicht es uns nicht, die Versverteilung zu analysieren und von der Implementierung des Bibeltexes ausgehend die Struktur des Gesamtwerks zu ergründen. Monat unterstreicht in der Einleitung des BA-Bandes, daß Augustinus sich nicht darauf beschränke, die Schöpfungserzählung Vers für Vers aufzurollen, sondern bestrebt sei, die innere Logik des Geschehens hervorzuheben, also themenzentriert zu erörtern.³⁶⁶ Diese Ausrichtung an Schwerpunkten wird nun mit der Form des Vers für Vers linear fortschreitenden *commentarius currens* verbunden, wobei nach der Kapitelgliederung von Monat der erste Vers im Kapitel fünf zitiert wird. Im Vorspann (cap. 1–4) legt Augustinus seine Überzeugung dar, wonach die Notwendigkeit einer gleichsam skeptischen ἐποχή in Fragen der tiefsten Glaubensgeheimnisse die vorschnelle Behauptungen vermeidet, nicht die Gewißheiten des katholischen Glaubens hinter sich lassen dürfe: *Ea tamen quaerendi dubitatio catholicae fidei metas non debet excedere* (Gn. litt. inp. 1, 1). Wenn man als Leser und Kommentator um die Ecksteine des Glaubens also nicht herumkommt, ist es geboten, diese *fides* auch einleitend darzustellen. Dies leistet der katechismusartige Abriss des rechten Glaubens in den Kapiteln 2 bis 4, der von der Weltschöpfung bis zur Erlösungstat Christi und der Präsenz des Heiligen Geistes in einer katholischen Weltkirche reicht. Im Kapitel 5 folgt auf das erste Verszitat der schon vorhin besprochene Abriss zum vierfachen Schriftsinn.

Augustinus legt also zunächst die Glaubensinhalte fest, bevor er sich ins Detail der Auslegung begibt. Sache – *res* – bildet nun im dualen Verhältnis von Sache und Zeichen in der augustinischen Semiotik seit *De magistro* das ontologisch und epistemologisch höherwertige Element, wird doch in diesem frühen Dialog das Paradoxon gelehrt, daß erst die Kenntnis der Sache das Verständnis der Zeichen ermöglicht: Die Sachen kommen in Wahrheit den Zeichen zu Hilfe und nicht umgekehrt. Es ist also bereits ausgehend von dieser Frühschrift an sich plausibel, die Sache als Auslegungsziel und -methode programmatisch an die Spitze der Texterklärung zu stellen, die per se zunächst Erklärung der Zeichen sein muß. Aber es ist ja keine beliebige *res*, die Augustinus hier vorstellt, er beschreibt das Wissen der Kirche über den trinitarischen Gott, nach doct. chr. 1, 5, 5 die *summa res*. Damit präsentiert er jenes Fundament, dessen Kenntnis allen anderen Wissenschaften, auch der von der Bibel, zugrundeliegt, weil nur diese *res* Gegenstand der höchsten und reinsten Liebe sein kann.³⁶⁷

³⁶⁶ MONAT, 391f.

³⁶⁷ So MAYER, Hermeneutik, 76f. in der Auslegung von doct. chr. 1, 22, 21.

Aber es ist auch von der Schöpfung und der Heilsgeschichte die Rede, den wandelbaren *res*, die nicht zum unwandelbaren Ziel des Seins gehören. Wir können diese Disposition sehr gut von *doctr. chr.* aus verstehen, wo Augustinus behaupten wird, daß alle Elemente der zeitlich-räumlichen Welt, letztlich auch der inkarnierte Logos, gleichsam Mittel und Vehikel sind, die wir lieben, weil sie uns zu dem bringen, den wir um seiner selbst willen lieben.³⁶⁸ So gibt Augustinus mit seinem Abriß des Glaubens dem Leser ein Werkzeug an die Hand, das ihm jene Haltung ermöglicht, die ihn veranlaßt, aus den Zeichen den Weg in die Heimat Gottes anzutreten.³⁶⁹

Die dispositionelle Entscheidung, die Inhalte der *fides* in ihrer Ausprägung als ewiger und zeitlicher *res* der konkreten Auslegungslehre vom vierfachen Schriftsinn voranzustellen, fügt sich nicht nur in das Gedankengebäude von Augustins Zeichenlehre, sondern verweist auf Prinzipien, die sich Augustinus bereits in seinem ersten Kommentar zu eigen gemacht hat und die er einige Jahre später in seiner hermeneutischen Grundsatzschrift wiederholen und vertiefen wird. Grundsätzlich folgte Augustinus auch in der Einleitung zu seinem ersten Kommentar einer ähnlichen Disposition, wenn er Gn. adv. Man. 1, 2 vorweg die *disciplina catholica* als jene notwendige Präsupposition anführte, vor deren Hintergrund die einzelnen Fragen überhaupt erst eine Antwort finden können. Allerdings wurde dort der Inhalt dieser Lehre vorausgesetzt und nicht Punkt für Punkt abgehandelt. In Gn. adv. Man. 1, 4 postuliert Augustinus gegenüber Häretikern, den Willen Gottes könne nur der erfahren, der Freund Gottes sei: *Et si voluntatem dei nosse quisque desiderat, fiat amicus deo*. Nicht so sehr das Irren in bestimmten dogmatischen Einzelfragen ist zum Vorwurf zu machen als vielmehr die pervertierte Orientierungslosigkeit der Gottfernen, ihre Bindungslosigkeit Gott gegenüber. Diese Bindung als Frömmigkeit wird denn auch entsprechend dem *fides*-Konzept aus Gn. litt. inp. von den Manichäern gefordert: *Si pie quaererent, invenirent* (Gn. adv. Man. 1, 9). Nach seinen beiden frühen Genesiskommentaren systematisiert Augustinus in *De doctrina christiana* den Gedanken vom Primat des Glaubens über das Wissen. Hier (*doctr. chr.* 1, 37, 41) treten die drei theologischen Tugenden *fides*, *spes* und *caritas* als Werkzeuge der *scientia* auf: *Itaque tria haec sunt, quibus et scientia omnis et prophetia militat: Fides, spes, caritas*. Insofern die Liebe Ziel und Methode ist, das Wort Gottes zu verstehen, man aber nur das lieben kann, wor-

³⁶⁸ Aug. *doctr. chr.* 1, 35, 39.

³⁶⁹ Vgl. Aug. *doctr. chr.* 1, 11, 11 mit dem Motiv von Christus als *patria*. MAYER, Hermeneutik, 76 weist überdies darauf hin, daß die Glaubenswahrheiten in *doctr. chr.* zu den instrumentalen *res utendae* zählen und als Richtschnur für die niedereren hermeneutischen Regeln des zweiten und dritten Buches dienen.

an man glaubt, gehört die *fides* integral zur gelingenden Exegese.³⁷⁰ Im dritten Buch variiert und konkretisiert Augustinus den Gedanken von der dem Wissen vorausgehenden *fides*, wenn er rät (doctr. chr. 3, 2, 2), zur Lösung von Unklarheiten bei der Satztrennung in der Heiligen Schrift die *regula fidei* zu konsultieren.³⁷¹ Diese Prinzipien münden dann doctr. chr. 3, 10, 14 in die Regel, daß jede biblische Aussage, die nicht mit der Wahrheit des Glaubens in Übereinstimmung zu stehen scheint, eine verhüllte Botschaft vermittele.³⁷² Auch Augustins theologisches Hauptwerk über die Dreifaltigkeit folgt kompositorisch dieser in Gn. litt. inp. gegebenen Vorordnung der *fides* vor der *ratio*, weil auch hier zuerst der Glaube der Kirche festgeschrieben wird und dann im zweiten Teil ab Buch acht, ausgehend von der fixierten *regula fidei*, eine stärker auf Vernunftgründen basierende Argumentation in den Vordergrund tritt.

Es kann hier nicht vollständig über die geistesgeschichtlichen Traditionen gesprochen werden, in denen Augustinus wurzelt, wenn er Glaube und Liebe zur Vorbedingung der *scientia* erhebt. Während über die aus der Matthäus-exegese abgeleitete *caritas*-Hermeneutik im vorangehenden Kapitel gehandelt wurde, soll hier der pagane Kontext in den Vordergrund treten. Dabei ist davon auszugehen, daß gerade im nachplotinischen Platonismus die gegenseitigen Abhängigkeiten von Glaube und Wahrheitserkenntnis deutlich bestimmt wurden.³⁷³ Das Spannungsverhältnis von Autorität und Wissenschaft mußte dabei vor allem in der Schule bewältigt werden, hatte doch – unabhängig vom jeweiligen Weltbild – die Kultur des Befragens von autoritativen Texten dort ihre Heimat. Schäublin hat das relevante Material gesichtet und zwei Typen von Fragen gefunden, deren erster klar apologetische Ziele verfolgte.³⁷⁴ Einmal sollte der Autor vor den Fragen seiner Kritiker in Schutz genommen werden. Zum anderen konnten auch von niemandem beanstandete Textabschnitte traktiert werden, um die eigene Gelehrsamkeit zur Schau zu stellen oder dem

³⁷⁰ Vgl. Aug. s. 90, 8, wo Augustinus festhält, daß man zwar Christi Kommen glauben kann, ohne ihn zu lieben, aber ihn nur lieben kann, wenn man sein Kommen glaubt: *Potest fieri, ut credas venisse Christum, et non diligas Christum. Non potest autem fieri, ut diligas Christum et non dicas venisse Christum.*

³⁷¹ Ab doctr. chr. 3, 4 illustriert Augustinus diesen Grundsatz, wenn er die arianische Interpretation von Joh. 1, 1f. unter Rekurs auf die *fides* zurückweist.

³⁷² STUDER, *Schola Christiana*, 273–277 geht der Spannung zwischen Glauben und *ratio* nach und kommt zum Ergebnis, daß für die reichskirchlichen Autoren die Schau Gottes und damit die höchste Erkenntnis ohne den Glauben an Christus nicht möglich sei; er verweist dazu besonders auf Greg. Nyss. Eun. 2, 89. Richtig ist Studers Betonung der Ähnlichkeit der Gottesschau bei Augustinus und Gregor von Nyssa (276, Anm. 57).

³⁷³ Dazu FLADERER, *Wahrheitsbegriff*, 42ff. zu Porphyrr. Marc. 24, 376–384; Procl. Theol. Plat. I 109, 9–110, 20.

³⁷⁴ SCHÄUBLIN, *Antiochenische Exegese*, 57f.

intellektuellen Interesse zu genügen. Diese Zweiteilung der Frageform in der Exegese bringt der jüngere Zeitgenosse des Augustinus, Theodoret, schön zum Ausdruck: Οἱ μὲν δυσσεβῶς ἐρωτῶσι, διελέγχειν οἰόμενοι τὴν θεῖαν γραφήν, ... οἱ δὲ φιλομαθῶς ζητοῦσι καὶ ποθοῦσιν εὐρεῖν τὸ ζητούμενον (quaest. praef. 76 B). Hier fassen wir den profanen Kern der Unterscheidung von mißgünstiger und echter Frage, die aus dem Schulbetrieb erwachsen und in die christliche und neuplatonische Exegese diffundiert ist. Schäublin hat auf die Umsetzung dieses Konzepts in Aug. qu. hept. 7, 49 hingewiesen, wo Augustinus wie Theodoret differenziert: *Solet esse magna et ad diiudicandum difficillima quaestio quibusdam quid sibi hoc velit nosse cupientibus et pie quaerentibus, quibusdam vero qui scripturis his sanctis inperita impietate adversantur, hoc maxime in crimen vocantibus*. Die Antithese von *nosse cupientibus et pie quaerentibus* und *inperita impietate* darf als Entsprechung zu Theodorets φιλομαθῶς ζητοῦσι und δυσσεβῶς ἐρωτῶσι gelten. Als Rezeptionsbeispiel dieses aus der Schule erwachsenen Konzepts machen wir auf eine Stelle bei Porphyrios aufmerksam. In seinem Brief an Marcella mahnt der Philosoph zu einem ausgewogenen Verhältnis von Glaube (πίστις), Wahrheit, Liebe und Hoffnung, denn der Glaube führe zur Hinwendung zu Gott, diese zur Kenntnis der Wahrheit. Auch wenn hinter diesem Begriff von Glauben nicht das Apostolicum, ja überhaupt kein von einer Gemeinschaft autoritativ Geglaubtes steht, konnte man in der paganen Philosophie die Abhängigkeit der Erkenntnis von einem wie immer zu definierenden Glauben behaupten.

Die hier skizzierte Tugendlehre des Porphyrios findet sich in einem umfassenderen, ontologischen Kontext dann bei Proklos, der Glaube, Wahrheit und Liebe als Ursachen des Aufstiegs zu Gott und damit als Ursache der Kenntnis allen Seins definiert. Der Neuplatoniker Proklos versteht wie die Christen im Glauben nicht das unvollkommene Wissen von etwas nicht Gegenwärtigem als Gegensatz zur festen ἐπιστήμη, sondern die Kraft zur Einswerdung mit dem Höchsten. Glaube als Einswerdung stellt somit nicht nur den Beginn, sondern in seiner vollen Verwirklichung auch das Telos der menschlichen Bemühung um die Erkenntnis dar. Daher kann Augustinus in doct. chr. 1, 39, 43 dem mit *fides, spes* und *caritas* beschenkten Christen, selbst wenn dieser nicht die Bibel studiert, intensivste Nähe zu Gott zuerkennen, die in diesem Leben möglich ist.³⁷⁵ Der Glaube liegt also nicht bei uns – ob geheiligte Autorität für den Christen, ob Manifestation des Einen bei den Neuplatonikern –, er repräsentiert bei Augustinus und den Platonikern eine vorreflexive Form von Wissen, die

³⁷⁵ Aus dem Galaterbriefkommentar wird ersichtlich, daß Augustinus hier an die heiligen Mönche des Ostens denkt, deren *caritas* die christliche Bildung im Hinblick auf die Nähe zu Gott aufwiegt: *Valet autem hoc ad magnum humilitatis exemplum, quae maxima est disciplina Christiana, humilitate enim conservatur caritas* (exp. Gal. 15, 11).

eine Erkenntnis verbürgt, die über dem steht, was durch diskursive Denkoperation zu erlangen wäre.

Die Bindung des Schriftverständnisses an ein dogmatisch begründetes Vorwissen macht wohl den wesentlichsten Unterschied zwischen antiker und mittelalterlicher einerseits und historischer Bibelphilologie andererseits aus.³⁷⁶ Wenn wir diese Zäsur zeitlich und nicht weltanschaulich ansetzen, hat das seinen Grund darin, daß auch für die pagane Dichterauslegung ein verwandtes Denkmuster gilt, demgemäß nicht die analytische Frage, sondern ein arationales Apriori als Ausgangspunkt des Fragens den Sinn eines kunstvollen Textes offenlegt. In seinem Versuch, den der Kirche fernstehenden Honoratus für das AT zu gewinnen, kommt Augustinus auch auf die Methode der Vergilauslegung beim Grammatiker zu sprechen. Auch dort, so erklärt Augustinus, resultiert das rechte Vergilverständnis eben nicht aus einer Kommentierung von dessen Gedanken und Schriften, sondern aus der richtigen Disposition des Lesers im Vorfeld der Lektüre. Dieses Verhältnis des Lesers zum Autor, das Verstehen erst in Gang setzt, bestimmt Augustinus als Liebe: ..., *ut auctores ipsos non oderis, deinde ut ames, et hoc agendum quovis alio modo potius quam exponendis eorum sententiis et litteris, propterea quia, si Vergilium odissemus, immo si non eum, priusquam intellectus esset, maiorum nostrorum commendatione diligeremus, numquam nobis satis fieret de illis eius quaestionibus innumerabilibus* (util. cred. 13). In die Bibelphilologie übersetzt könnte man sagen, daß erst die Liebe zu Gott, dem ‚Verfasser‘ der Heiligen Schrift, das exegetische Fragen überhaupt ermöglicht. Die Liebe zu dem, an den man glaubt, repräsentiert den Nullpunkt an Vorverständnis, von dem aus sich die Spirale des Weiterfragens und der Anreicherung des Vorverständnisses nach dem Modell des hermeneutischen Zirkels überhaupt erst entwickeln kann. Wo diese Liebe fehlt, fehlt die Grundbedingung des Verstehens, die Bibel kann so bei unsachgemäßer Lektüre Gegenstand von Gelächter und Spott werden. Sie verliert ihre anagogische Kraft, weil die Gesetze des geordneten Lesens nicht in Kraft sind und ihre Rezipienten den mühsamen, Demut erfordernden Weg des Verstehens nicht mitgehen. Die Warnung Augustins in seinem letzten Genesiskommentar,³⁷⁷ auf dem Gebiet der Kosmologie mit Argumenten aus der Bibel gegen gebildete Nichtchristen zu Felde zu ziehen, hat ihre Begründung auch in der Überzeugung, daß es voraussetzungsloses Verstehen nicht geben kann.

³⁷⁶ Historisch-kritische Philologie beschreibt Bedeutungen, sie fragt nicht nach den Abnehmern ihrer Deskription, die Bibelauslegung des Augustinus möchte gerade im großen Genesiskommentar den eigentlichen Sinn erschließen und für eine Gemeinschaft aktualisieren. Wer wirklich an die überzeitliche Kraft eines Textes glaubt, wird sich für den Weg des Augustinus entscheiden. Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, 183.

³⁷⁷ Vor allem Gn. litt. 1, 19, 39 und 2, 1, 4.

2 Bemerkungen zur Worterklärung in Gn. litt. inp.

Entsprechend der Konzentration Augustins auf den eigentlichen Gehalt der Worte im biblischen Schöpfungsbericht begegnen in diesem Kommentar keine Hinweise auf eine tropische Sprechweise der Heiligen Schrift oder auf *translata verba/nomina*. Desgleichen fehlen auch Hinweise auf die Eigenarten der hebräischen Sprache im Sinne einer spezifischen *locutio*.³⁷⁸ Etymologische Erklärungen treten spärlicher auf als in Gn. adv. Man., ein Beispiel ist Gn. litt. inp. 3, 6, wo *principium* auf *caput* zurückgeführt wird. Als Übersetzung ist Gn. litt. inp. 4, 11 die Erklärung *super abyssum id est super profunditatem* zu werten.³⁷⁹ Will Augustinus also den Sinn der Schrift nicht über die Erklärung von *locutiones* finden, so bedeutet dies freilich nicht, daß das Auslegungsergebnis grundsätzlich von den im ersten Kommentar erzielten Ergebnissen abweiche. So spürt er in Gn. adv. Man. 1, 12 und Gn. litt. inp. 4, 14 der Frage nach, was in Gen. 1, 1 hinter den Begriffen *caelum et terra, tenebrae* und *aqua* stehe, und gelangt in beiden Werken zur Ansicht, diese anschaulichen Begriffe seien für ein einfaches Publikum gesetzt worden, um hypothetisch erschlossene Gegebenheiten wie die Gesamtheit der Materie, Gestaltlosigkeit und Formbarkeit verständlich zu machen. Der im Hinblick auf Gn. adv. Man. erkennbare Fortschritt besteht lediglich in dem naturkundlichen Nachweis, daß Wind Wasser aufwühlt und daher der Begriff Wasser besser als ‚Erde‘ für die physikalische Gegebenheit der Formbarkeit steht. Man spürt geradezu, wie der Exeget mit dem Codex von Gn. adv. Man. vor sich danach trachtet, diesen ersten Kommentar zu vertiefen und den Text aus der Sache selbst zu erklären. In Gn. litt. inp. 10, 32 will er begründen, wie sich nach Gen. 1, 9 das Wasser unter dem Himmel an einem Ort sammeln konnte. War nicht das ganze Universum über und unter dem Firmament mit Wasser erfüllt? Wie in Gn. adv. Man. 1, 18 löst Augustinus das Problem, indem er die Wasser als Materie und die Sammlung von Wasser als Formgebung, d. h. als Scheidung des empirisch faßbaren Wassers von der empirisch faßbaren Erde, interpretiert. Doch während im antimanichäischen Kommentar die Argumentation mit dem Verweis auf eine *Hebraea locutio* abgesichert wurde, unterbleibt im literalen Kommentar der Sprachvergleich. In Gn. litt. inp. 13, 40 gilt es, die Bedeutung von Gen. 1, 16 zu klären, demgemäß der kleinere Lichtkörper als Beginn der Nacht geschaffen worden sei – *et fecit deus ... luminare minus initium noctis*. Doch wie, wenn

³⁷⁸ Die Begriffe *locutio* und *translatus* scheinen in Gn. litt. inp. nie auf.

³⁷⁹ Diese auch bei Aug. en. Ps. 41, 13 (*abyssus enim est profunditas quaedam impenetrabilis*) und c. Faust. 22, 11 (*abyssus namque est aquarum inaestimabilis profunditas*) vorhandene Übersetzung wird von Isid. orig. 13, 20, 1 aufgenommen. Bereits in der Bibel findet sich die Verbindung von *abyssus* mit *profundus* (Ex. 15, 5; Iob 38, 16; assoziiert sind die Begriffe außerdem etwa in Eucher. form. 7, p. 42, 15; Hier. ep. 39, 2).

der Mond erst später in der Nacht aufgeht? Augustinus findet im folgenden Kapitel zur selben Lösung wie in Gn. adv. Man. 1, 22, indem er *initium* mit *principatum* verbindet, der Mond regiert also die Gestirne der Nacht. Er erwähnt zwar eine Illustration der Planetenkonstellationen, die zu den Mondphasen führen, als möglich, führt sie aber nicht durch. Der Gegensatz zum früheren Kommentar besteht hier also nicht in einer divergierenden exegetischen Lösung, sondern darin, daß naturkundliche Argumente eine stärkere Rolle spielen. Die zuletzt von Marin postulierte Verwandtschaft von Gn. litt. inp. mit dem Kommentar der Grammatiker ist auch an diesem Detail insofern plausibel, als der pagane Autorenkommentator im Sinne einer Allgemeinbildung auch realienkundliche Erklärungen in die *enarratio poetarum* einfließen ließ.

3 Das Wie der Schöpfung

Die folgenden Untersuchungen werden ein gegenüber dem ersten Genesiskommentar neues Konzept beschreiben, mit dem Augustinus die Übertragung des unzeitlichen und ausdehnungslosen Willens Gottes in die raumzeitliche Welt zu erklären trachtet. Darüberhinaus soll die Nähe von Augustins Gn. litt. inp. zur Hexaemeronapologie des Gregor von Nyssa untersucht werden.

3.1 *Ordinare* als schöpfungstheologisches Konzept

Die Überlegungen Augustins nehmen ihren Ausgang von Gen. 1, 4: *Et divisit deus inter lucem et tenebras*. Dabei hält er zu Beginn der Erörterung in Gn. litt. inp. 5, 23 fest, daß mit der Schaffung von Licht notwendigerweise die Trennung von der Finsternis einhergegangen und die Annahme einer sekundären Separation abzulehnen sei, weil Licht als solches nie mit Finsternis vermischt sein konnte: *Sed eo ipso quo lux facta est, consecuta est etiam divisio inter lucem et tenebras*. Nach einer Digression über die ätherische, sensitive und rationale Qualität dieses Lichtes greift er in Gn. litt. inp. 5, 25 den Faden seiner Erörterung wieder auf, indem er den Zusammenfall von der Erschaffung des Lichtes mit dessen Trennung von der Finsternis wiederholt. Damit kann Finsternis als Privation von Licht verstanden und ihr in gut neuplatonischer Tradition eine eigene Seiendheit abgesprochen werden. Finsternis entspringt demnach nicht einem kreatorigen Akt Gottes, sondern geht aus seiner Ordnung hervor: *Non enim deum fecisse tenebras dictum est, quoniam species ipsas deus fecit, non privationes, quae ad nihilum pertinent, unde ab artifice deo facta sunt omnia: Quas ab eo tamen ordinatas intellegimus, cum dicitur: Et divisit deus inter lucem et tenebras*. Die seinslosen Privationen weisen also eine Ordnung auf, die – so setzt Augustinus fort – auf die *administratio* Gottes zurückgeht, vergleichbar mit den Pausen beim Gesang, durch welche der geübte Sänger sein Lied gestaltet, und den Schatten des Gemäldes,

die nicht durch ihre *species* gefallen, sondern die wichtigen Abschnitte deutlicher hervortreten lassen – *eminentiora quaeque distingunt ac non specie sed ordine placent*.

Umgelegt auf die Frage nach dem Wirken Gottes in und letztlich nach seiner Verantwortung für die Welt bedeutet dies, daß Gott nicht *auctor*, wohl aber *ordinator* unserer Sünden ist, und Augustinus kann festhalten: *Quaedam ergo et facit deus et ordinat; quaedam uero tantum ordinat. Iustos facit et ordinat; peccatores autem, in quantum peccatores sunt, non facit sed ordinat tantum* (Gn. litt. inp. 5, 25). Bouton-Touboullic ist es gelungen, in ihrer Untersuchung zu den Begriffen *condere*, *ordinare* und *facere* klar aufzuzeigen, daß Augustinus das Wortpaar *condere/ordinare* dem *facere* gegenüberstellt, welches die Schöpfung aus dem Nichts beschreibt.³⁸⁰ Unter *condere* versteht er ein *ordinare* des bereits Existierenden. Diese Opposition von *facere* und *ordinare* beschreibt in unserem Genesiskommentar nicht nur zwei Seinsformen, indem sie den Wesensunterschied zwischen Licht und Finsternis definiert, sondern legt Gott auch ausschließlich auf die Schaffung des Guten fest und befreit ihn damit von dem Vorwurf der Existenz des Bösen, das als Privation nicht Resultat eines kreatorigen Prozesses, sondern als Distinktion gegenüber dem Guten zu werten ist. Bouton-Touboullic verweist auf die Adaption dieses Konzepts in der Psalmenauslegung, wo, ausgehend von der allegorischen Interpretation der Genesis, der Sünder durch sein freiwilliges Streben zum Nichts in eine untere Ordnung fällt.³⁸¹ Diese systematische Gegenüberstellung der Paare *facere/Realität* und *ordinare/Privation* sowie ihre Anwendung für die Theodizeefrage findet sich, so das für uns wichtige Resultat der Darlegungen von Bouton-Touboullic, im ersten Genesiskommentar des Augustinus nicht und muß als wesentliche Neuerung von Gn. litt. inp. gewertet werden, die auch in den Confessionen und im großen, literalen Kommentar weiterentwickelt wurde. Dort kann allerdings an die Stelle des *facere* ein *creare* bzw.

³⁸⁰ BOUTON-TOUBOULIC, 323f. zu Aug. mor. 2, 7, 9: ‚*Ego facio bona et creo mala*‘. *Creare namque dicitur condere et ordinare*; c. adv. leg. 1, 23, 49: *Faciens pacem et creans mala*.

³⁸¹ Aug. en. Ps. 7, 19: *Non factas tenebras a deo, sed ordinatas tantum ... non dixit: Fiant tenebrae, et factae sunt tenebrae; et tamen ipsas ordinavit ... qui ergo deserit eum a quo factus est, et inclinatur in id unde factus est, id est in nihilum ... , tamen non penitus perit, sed in infimis ordinatur*; in en. Ps. 9, 20 finden wir abermals die in Gn. litt. inp. zum Ausdruck kommende Ambiguität des Begriffs *ordinare*, wenn es heißt, Gottes Vorsehung schaffe und ordne das Licht, während sie die Finsternis nur ordne: *Providentia, quae lucem et facit et ordinat, tenebras autem tantum ordinat*. Dazu BOUTON-TOUBOULIC, 325f.

condere treten, die Zuordnung des *ordinare* an die Welt der Sünder bleibt erhalten.³⁸²

Von diesen Voraussetzungen her gewinnen wir auch ein tieferes Verständnis der Kommentierung von Gen. 1, 4: *Et vocavit deus lucem diem et tenebras vocavit noctem*. Weil sowohl *lux* als auch *dies* unterschiedslos Sache und Vokabel sein können, tut sich für Augustinus die Frage auf, ob das Licht die Bezeichnung Tag oder der Tag die Bezeichnung Licht erhalten hat. Die Problematik, wie es überhaupt möglich ist, mit Wörtern über Wörter zu sprechen, ist eine Herausforderung, vor der jeder kritische Leser und Exeget steht. Diese Fragen haben Augustinus bereits in *De magistro* beschäftigt, wo er als eigenständige Leistung innerhalb der antiken Semiotik zum ersten Mal eine Theorie der Reziprozität von Zeichen entwickelt, indem er Zeichen klassifiziert, die sich gegenseitig bezeichnen. Das dort angeführte Beispiel von *vocabulum* und *nomen*, die aufeinander verweisen (mag. 6, 17), ist den reziproken Wörtern *dies* und *lux* kongruent. Eine Lösung gewinnt Augustinus aus dem Kontext, wenn er festhält, bei der Mitteilung *deus fecit lucem et divisit inter lucem et tenebras* ginge es der Heiligen Schrift nicht um Vokabeln, die denn auch erst später angefügt worden seien, um die ambigen Begriffe weiter zu differenzieren: Nicht jedes Licht sei Tag, nicht jede Finsternis Nacht. Wörter haben also distinktive Kraft: *Omne quippe vocabulum ad distinctionem valet: Unde etiam nomen, quod rem notet, appellatum est quasi notamen, notet autem hoc est distinguat* (Gn. litt. inp. 6, 26). Nun ist ein Konnex zu den vorigen Ausführungen über die Gegensätze *facere* – *ordinare* gegeben: Wenn Gott das Licht schuf im Sinne des *fecit*, weist dieser Vorgang auf ein Herausführen der Sache aus dem Nichts hin. Das *fecit* ist somit Signal für die reale, nicht appellative Komponente von Licht als *res*. Das Vokabelzeichen ‚Tag‘ muß demgegenüber als Ausdruck für Trennung, Unterscheidung oder Ordnung verstanden werden im Sinne von *ordinare*, das, wie wir gesehen haben, keiner Sache zur Existenz verhilft, sondern zu einer Privation führt. Den notwendigen Schluß zieht Augustinus selbst in aller Deutlichkeit: *Fortasse ergo ipsum divisisse*

³⁸² Aug. conf. 1, 10, 6: *Domine deus, ordinator et creator rerum omnium naturalium, peccatorum autem tantum ordinator*; Gn. litt. 3, 24, 37: *Deus enim naturarum optimus conditor, peccantium vero iustissimus ordinator*. Dieser Befund deckt sich mit der Beobachtung von MAYER, *Creatio*, 63f., wonach Augustinus *facere*, *creare* und *condere* weitgehend synonym verwendet habe. Mayer hat auch schon vor Bouton-Touboulic gesehen, daß Augustinus *facere* von *creare* abhebt, wenn, wie in Ies. 45, 7 (*ego sum deus faciens bona et creans mala*), *creare mala* mit Gott in Beziehung gesetzt wird. *Facere* bedeutet dann das Schaffen aus dem Nichts, *creare* die Ordnung des Existierenden: *Ut facere sit quod omnino non erat, creare autem ex eo quod iam erat ordinando aliquid constituere* (c. adv. leg. 1, 23, 48). Auf die besondere Bedeutung von *ordinare* als Terminus der Schöpfungstheologie geht Mayer in seinem AL-Artikel nicht ein.

inter lucem et tenebras, hoc est vocasse lucem diem et tenebras noctem, ut hoc sit ordinasse ista quod vocasse (Gn. litt. inp. 6, 26). Benennung im Sinne des *vocare* ist Trennung, erst mit der Bezeichnung des Lichtes als Tag und der Finsternis als Nacht tritt die von Gott geschaffene Sache auseinander. Semiotisch gewendet bedeutet dies, daß das bezeichnende Wort die Sache selbst nicht schafft, sondern Vorhandenes erst sekundär strukturiert, ontologisch hingegen, daß im Benennen der Finsternis die alleinige und einzige Beteiligung Gottes im wahrsten Sinne als Verantwortung zu sehen ist, dessen Wort ordnet und allein damit dem ontologisch nicht vorhandenen Bösen privative (Schein-)Existenz verleiht. Augustinus entwickelt also folgerichtig aus der alten Schuletymologie *nomen quasi notamen* eine distinktive Schöpfungstheologie, in der das *fecit deus* und das *vocavit deus* zwei getrennte Aspekte repräsentieren: Nach der Erschaffung der gestaltlosen Materie (*fecit caelum et terram*) ordnet Gottes Wort diese Welt und gibt ihr Gestalt im *vocare*. Diese zwei Phasen der Schöpfung sind für die Intention Augustins im letzten Genesiskommentar von zentraler Bedeutung,³⁸³ klingen aber bereits in Gn. litt. inp. deutlich an.

3.2 Der Einfluß der Schöpfungstheologie des Gregor von Nyssa

Eine Schöpfungstheologie, die Gottes zweifaches Wirken als *facere* und *ordinare/vocare* begreift, erklärt noch nicht das Wie der Schöpfung und ebensowenig, wie aus dem ausdehnungslosen und zeitlosen Sein Gottes die Formgebung der gestaltlosen Materie erfolgen kann, wie sich weiterhin das Wirken Gottes in der materiellen Welt niederschlägt, wie das *inmutabile* mit dem *mutabile* in Verbindung treten kann.³⁸⁴ Als grundsätzlich wichtig für Augustins Kreativelehre wird man dabei den in Gn. litt. 6, 11, 18 entwickelten Grundsatz ansehen, wonach die Schöpfung einerseits im Hinblick auf die Ursachen (*ordo causalis*) abgeschlossen, andererseits unter dem Aspekt ihrer zeitlichen Entwicklung (*ordo temporalis*) unvollendet sei. Mit dem Willen Gottes wurde die Welt simultan und in vollkommener Weise geschaffen, sie enthält in diesem Stadium alle späteren Entitäten vollkommen in sich. Entsprechend dem *ordo temporalis* entfaltet sie diese keimhaften Anlagen in zeitlichem Abstand

³⁸³ Zur Beschreibung der zwei Schübe der *creatio* vgl. MAYER, *Creatio*, 81f., der dabei vor allem die Triade *vocatio – conversio – formatio* in Gn. litt. 1, 4, 9–5, 11 und conf. 12, 28, 38 behandelt und den unvollendeten Genesiskommentar nicht in seine Überlegungen einbezieht.

³⁸⁴ Zur Unwandelbarkeit Gottes gegenüber der wandelbaren Welt vgl. Aug. mor. 2, 1, 1; trin. 5, 2, 3; div. qu. 19; vera rel. 10, 18; civ. 11, 6; nat. b. 1; Io. ev. tr. 42, 10. MAYER, *Creatio*, 67f. weist auf die platonischen Wurzeln der Zweiteilung der Welt in das bleibende Gute und die Werdewelt bei Plot. 1, 7, 1 hin.

aus sich heraus.³⁸⁵ Damit ist die Fortdauer der Schöpfungstätigkeit Gottes gesichert, wirkt doch Gott nach Ioh. 5, 17 (*pater meus usque modo operatur, et ego operor*) bis heute.³⁸⁶ Die Permanenz Gottes führt nichts Neues herbei, sondern ermöglicht aus den Anlagen der vollkommenen Schöpfung neue Prozesse und entfaltet die Zeiten als *saecula*. Um die Frage nach dem Wie dieser Wirkkonstanz Gottes zu beantworten, unterstreicht Mayer unter Beiziehung von Gn. litt. 5, 11, 27 und 5, 5, 12 die Bedeutung der Theorie von den *rationes*, die gleichsam als Ausstattung der Welt mit ihrem intelligiblen Programm zu denken sind, das dann in zeitlicher Abfolge aktualisiert werden kann, aber nicht aktualisiert werden muß.³⁸⁷ Die Bewegung der Gestirne, das Wachstum der Pflanzen, die Abläufe in der belebten und unbelebten Natur sind Entfaltung einer bereits vollkommenen Vernunftordnung intelligibler Zahlen und *rationes*. Diese Rekonstruktion augustinischer Lehre von der Aufrechterhaltung der Schöpfung und der Möglichkeit der Immanenz des Unwandelbaren im Wandelbaren ist richtig und entspricht der in Gn. litt. entwickelten Theologie. Und doch ist darauf zu verweisen, daß Mayer wahrscheinlich gerade aufgrund der Geschlossenheit und inneren Stimmigkeit der im letzten Genesiskommentar entwickelten Lehre frühere Versuche Augustins, das Wie der Schöpfung zu klären, nicht berücksichtigt hat.

Ein Blick auf den Wortschatz, mit dem Augustinus in Gn. litt. die ‚Einstiftung‘ des intelligiblen Wollens in die Werdewelt beschreibt, der aber in seinem unvollendeten Kommentar völlig fehlt, läßt einen gewissen Bruch in der Schöpfungslehre erkennen. Von den relevanten Termini *rationes intextae, seminales, aeternae, ratio causalis, potentialiter, causaliter, semina, textura* findet sich in Gn. litt. inp. kein einziger Beleg in themenrelevanter Bedeutung. Betrachten wir also jene Abschnitte in Gn. litt. inp., in denen die Wirkung des Schöpfergottes auf die bereits geschaffene, aber nicht gestaltete Welt beschrieben wird: In Gn. litt. inp. 4, 16 deutet Augustinus das Schweben des Geistes über den Wassern nicht als räumliche Disposition, sondern als Ausdruck einer immateriellen Kraft, mit deren Hilfe der Geist schafft, so, wie der Wille eines Tischlers auf das Holz einwirkt, ohne in diesem materiell präsent zu sein: *Item cavendum est ne quasi locorum spatiis dei spiritum superferri materiae putemus, sed vi quadam effectoria et fabricatoria, ut illud cui super-*

³⁸⁵ Nach Gn. litt. 4, 32, 49; 5, 20, 41; 6, 11, 18f. Dazu MAYER, *Creatio*, 86–89, der Augustins Rezeption der stoischen und im Neuplatonismus nicht mehr materialistisch verstandenen Lehre von den λόγοι σπερματικοί nachgeht, worunter die unkörperlichen, vom göttlichen νοῦς ausgehenden Strukturgesetze verstanden wurden, die im Stofflichen immanent wirken.

³⁸⁶ Aug. Gn. litt. 4, 12, 22; 5, 20, 40f.

³⁸⁷ MAYER, *Creatio*, 95f.

fertur efficiatur et fabricetur, sicut superfertur voluntas artificis ligno vel cuique rei subiectae ad operandum vel ipsis etiam membris corporis sui quae ad operandum movet. Der Terminus *vis effectoria* begegnet sonst bei Augustinus in keinem auf das Schöpfungsgeschehen bezogenen Passus. Aus dieser wirkenden Kraft Gottes stammen also die gestalteten Elemente einer geformten Welt. Nun wird nach Augustinus entsprechend dem oben beschriebenen Gegensatzpaar *facere – ordinare* dieses geformte Sein durch Bezeichnung weiter differenziert. Diese Distinktion, die immer auch Ordnung ist, führt zwangsläufig zu einer Privation: Das Sein impliziert nun ein Nicht-Sein, sodaß in Gn. litt. inp. 5, 23 die Finsternis als Folge bezeichnet wird: *Consecuta est etiam divisio inter lucem et tenebras.* Das für diese frühere Form der augustianischen Schöpfungstheologie zentrale Motiv der Folge begegnete im sprachlichen Gewand des Begriffs *executio* bereits vorher: Die Erde, so paraphrasiert Augustinus in Gn. litt. inp. 4, 11, war unsichtbar und ungeordnet, bis sie von Gott selbst ‚geschieden‘ (*discerneretur*) und aus dem Chaos (*ex confusione*) geordnet wurde (*in rerum certo ordine constitueretur*). Dann setzt er fort: *An sic melius intelligitur, ut in hac executione rursus eadem rerum materies commendaretur, quae superius caeli et terrae nomine nuncupata est, ut iste sit sensus ... id est quod caelum et terra appellatum est, materies erat confusa quaedam, de qua mundus, qui duabus maximis partibus, caelo scilicet et terra, constat, digestis elementis et accepta forma fabricaretur?* Augustinus bezeichnet also an der Schnittstelle zwischen dem einmaligen und vollkommenen *facere* und dem geordneten Hinaustreten der ausdifferenzierten Elemente dieses Werden des Geformten als *executio*. Weil der Begriff *executio* in der lateinischen Literatur nur hier auf den Schöpfungsvorgang umgelegt wird, liegt es nahe, in ihm eine lateinische Übertragung eines griechischen Terminus zu sehen, der ebenfalls in der Auslegung der Genesis verankert gewesen sein muß. Sowohl zu der in Gn. litt. inp. vorgelegten Welterklärung als auch zu deren begrifflicher Realisierung existieren in der Hexaemeronapologie des Gregor von Nyssa Parallelen, die an eine bewußte Übernahme des Augustinus denken lassen.³⁸⁸

Gregor kannte die Vorstellung einer sinnvollen, weder automatisch noch ständig von außen gelenkten Reihe von innerweltlichen Prozessen, die er als Folge – ἀκολουθία – bezeichnete.³⁸⁹ Gott hat demnach ἐν ἀρχῇ die zeitlichen Ursachen (αἰτίαι) und Kräfte (δυνάμεις) in das Sein hineingelegt, das darauf

³⁸⁸ Vgl. FLADERER, Impetustheorie, wo die These aufgestellt wurde, daß die sogenannte Impetustheorie als Übertragung einer immateriellen Kraft in einen Körper, mit deren Hilfe die Bewegung eigenständig, d. h. ohne Kontakt mit dem Beweger, ablaufen kann, nicht auf Johannes Philoponos zurückgeht, sondern im wesentlichen bereits bei Gregor entwickelt wurde.

³⁸⁹ Vgl. DANIELOU, 26–30.

eine etappenweise, geordnete Entwicklung nehmen kann. Τάξις und ἀκολουθία gehören eng zusammen, weil sich die Schöpfungstat in geordneten Phasen manifestiert, einem chronologischen Raster unterliegt und in räumlicher Bewegung abläuft. Wie Augustinus versteht Gregor die Schaffung von Himmel und Erde als die Totalität der simultan geschaffenen Welt, die vollkommen, aber nicht vollendet ist.³⁹⁰ In dieser sozusagen ersten, nicht extensionalen Welt fielen Gottes Wille, seine Weisheit und Macht insofern zusammen, als sich seine Macht zeitlos als simultane Schöpfung manifestiert.³⁹¹ Was sich später entwickelt, ist notwendige Folge des Vorhergegangenen: Τῆ δὲ συγκαταβληθείσῃ δυνάμει τε καὶ σοφίᾳ πρὸς τὴν τελείωσιν ἐκάστου τῶν μορίων τοῦ κόσμου, εἰρμός τις ἀναγκαῖος κατὰ τινα τάξιν ἐπηκολούθησεν (Greg. Nyss. hex. apol. 72 B–C). ... ὅτι παντὸς ἀθρώπου τοῦ κατὰ τὴν κτίσιν πληρώματος ἐν τῷ πρώτῳ τοῦ θεοῦ θελήματι συστάντος, ἡ ἀναγκαῖος κατὰ τὴν ἐγκειμένην τοῖς οὐσι σοφίαν ἐπομένη τάξις, πρὸς τὴν ἐκάστου τῶν στοιχείων ἀνάδειξιν, τῶν θείων προσταγμάτων τὴν ἀκολουθίαν ἔχει (Greg. Nyss. hex. apol. 113 B–C). Hier ist in gleicher Weise wie auch bei Augustinus der verbale Befehl mit der Entwicklung des göttlichen Willens als Gestaltwerdung der Elemente verbunden, hier gehört, wie auch bei Augustinus, Ordnung zur Sphäre all dessen, was aus dem einen, alles umfassenden Schöpfungsakt hervorgegangen ist und hervorgehen wird. Und wie das *facere* des Augustinus dieser einen vollkommenen Schöpfung zugeordnet ist im Gegensatz zum extensionalen Wort, so verbindet auch Gregor das ποιεῖν mit der Fülle des im Anfang Geschaffenen, das daraus sich Entwickelnde mit Ordnung und Wort, τάξις und λόγος: Τὸ οὖν πλήρωμα τῶν ὄντων ... ἐποίησεν, καθεξῆς ἐν τάξει τινὶ φυσικῇ τὴν γινομένην ἐκάστου τῶν ὄντων ἀνάδειξιν ἐπισημειοῦται τῷ λόγῳ (Greg. Nyss. hex. apol. 113 C).³⁹² Der Mensch und die Natur sind frei, weil ihre Abläufe ohne interventionistische Eingriffe Gottes zustandekommen; der Mensch und sie sind aber auch als Geschöpfe stets an den einen Willen Gottes gebunden, auf den diese Gesetzmäßigkeit zurückgeht. Denn Gott hat nach Gregors Ansicht von Anfang an seine Kraft in die Kreatur hineingelegt: Τοῦτο τοίνυν τὸ ἀκολούθως γενομένον ... Θεοῦ ... ἔργον ... τοῦ τὴν δύναμιν αὐτὴν ἐναποθεμένου τοῖς γενομένοις (Greg. Nyss. hex. apol. 76 C).³⁹³ Hier stoßen wir bereits auf das zweite, für Gregors Schöpfungslehre zentrale Konzept, das auch in Gn. litt. inp. deutlich hervortritt, nämlich die Lehre von der Kraft Gottes, die im Gegensatz zur Potenz der aristotelischen δύναμις aufgrund der Allmacht Gottes sich stets

³⁹⁰ Greg. Nyss. hex. apol. 72 A.

³⁹¹ Greg. Nyss. hex. apol. 69 A–B.

³⁹² Vgl. auch Greg. Nyss. hex. apol. 76 B–C.

³⁹³ Der Hinweis auf die ‚eingegebene Kraft‘ ist ein wesentliches Indiz dafür, daß an dieser Stelle mit der Impetustheorie argumentiert wird. Vgl. FLADERER, Impetustheorie, 148.

in der Verwirklichung bekundet. Das Problem, das Gregor zu lösen bestrebt ist, formuliert er knapp in der Frage, woher die Materie stamme, wenn Gott immateriell sei, wie das Ausgedehnte vom Unausgedehnten entstehen könne (hex. apol. 69 B). Darauf, so Gregor weiter, gebe es nur eine Antwort: Gottes Weisheit müsse man als machtvoll denken, seine Macht dürfe man sich nur weise vorstellen. Sein weiser Wille lasse sich an der Macht des Geschaffenen erkennen, seine Wirkkraft habe ihre Vollendung im weisen Willen erfahren. Da Macht und Wille und Weisheit und Stärke in ein und demselben Gott vorhanden sind, weiß dieser, auf welche Weise der Stoff sich zum Seienden fügt, und ist machtvoll genug, dieses Wissen in die Wirklichkeit hinauszuführen (hex. apol. 69 B–C).

Wir haben vorangehend konstatiert, daß Augustinus von all seinen Überlegungen zum Schöpfungsgeschehen nur hier in Gn. litt. inp. von einer *vis effectoria et fabricatoria* gesprochen hat, mit der der Heilige Geist die Materie ordnet, um wie ein *artifex* seinen Willen dem gestaltlosen Stoff aufzuerlegen.³⁹⁴ Auch mit größter Vorsicht muß man wohl das griechische δύναμις ἐνεργητική als genaueste Entsprechung dieses lateinischen Terminus beurteilen. Genau diese Junktur verwendet nun Gregor in der paraphrasierten Stelle, um jene Macht anzuzeigen, die den Willen Gottes umsetzt. Die letzten Zweifel an der Nähe der beiden Schöpfungsmodelle werden durch den Umstand ausgeräumt, daß es der Wille als *voluntas* bei Augustinus – θέλημα bei Gregor – ist, der durch eine gestaltende Kraft Wirklichkeit wird. Somit haben beide Denker die Frage nach dem Wie der Schöpfung letztlich in der Totalität und Einheit von Gottes Willen, Weisheit, Macht und Kraft gesehen, mittels deren der erste Wille Gottes sich bereits mit der vollendeten und weisen Schöpfung verwirklicht. Die Lehre von der Kraft als extensionaler Folge und immanenter Größe unterscheidet dieses Konzept einer dynamischen Schöpfungstheologie von der stoisch-neuplatonischen Akzentuierung der Schöpfung als Verwirklichung von intelligiblen Ursachen. Ziel dieser Studie ist nicht, eine Quellenuntersuchung zu allen Genesisiskommentierungen des Augustinus zu leisten. Gleichwohl kann als Nebenergebnis unserer Überlegungen zur Ambiguität von *ordinare* und seiner Gleichsetzung mit *vocare* festgehalten werden, daß wesentliche Konzepte der Genesislehre des jüngeren Augustinus Gregors Hexaameronapologie viel mehr verdanken dürften, als dies in der Forschung bislang gesehen wurde.³⁹⁵

³⁹⁴ Es ist nicht ausgeschlossen, daß Augustinus bereits in Gn. adv. Man. 1, 8 bzw. 1, 12 mit dem Vergleich des Geistes Gottes über den Wassern mit der gestaltenden *voluntas artificis* dieses Konzept vorwegnimmt.

³⁹⁵ Die Entstehungszeit von hex. apol. um 379, also unmittelbar nach dem Tod des Basilius, spricht keinesfalls gegen die Kenntnis dieses Werks durch Augustinus um das Jahr 393. MAYER erwähnt in seinem sonst so verdienstvollen Artikel ‚Creatio, creator, creatura‘

Ein möglicher Einwand dagegen könnte darauf abzielen, Gregor selbst zusammen mit Augustinus in eine neuplatonische Tradition zu stellen und auf christlicher Seite eine Fernwirkung der uns verlorenen Genesischriften des Origenes zu postulieren. Dies mag auch richtig sein. Doch für die Rezeption des Gregor in Gn. litt. inp. spricht noch ein Umstand, der nur mittelbar mit den Inhalten der Genesisauslegung zu tun hat und gerade deswegen besonderes Gewicht hat. Gregor betont nämlich, daß die von Moses gewählte Darstellungsweise dazu gedient habe, den einfachen, der empirischen Welt verhafteten Israeliten abstrakte Gehalte nahezubringen und sie von der Welt der Phänomene zu Gott zu führen. ‚Himmel und Erde‘ aus dem Anfangsvers des Buches Genesis repräsentieren als sichtbare Eckpunkte in verständlicher Form den gesamten Kosmos (hex. apol. 69 D). Moses kann und will einen ausdehnungslosen Vorgang der Simultanschöpfung nur als zeitliche Folge von Ereignissen schildern, insofern hängen Kosmologie, Anthropologie und Hermeneutik als die Kunst, den Inhalt zu deuten und ihn adäquat zu vermitteln, natürlich zusammen. Genau dieses Zusammenhänge ist sich Augustinus bewußt, wenn er in den Abschnitten Gn. litt. inp. 4, 11ff. wiederholt mit einem *cur dictum* nach

Gregor kein einziges Mal. Einen Überblick über die Erforschung der Kenntnis der griechischen Patres bietet BARTELINK; ALTANER, Gregor von Nazianz, hat es überhaupt für unwahrscheinlich erachtet, daß Augustinus Gregors Schriften kannte. Dagegen hat Mutzenbecher in ihren Texteditionen auffallende Parallelen zwischen qu. ev. 2, 19 aus dem Jahr 399/400 und der 14. Homilie zum Hohelied festgestellt (die beiden Denare des unter die Räuber Gefallenen entsprechen dem doppelten Liebesgebot; vgl. MUTZENBECHER, Quaestiones, XXVII). Bereits für die älteren, zwischen 392 und 396 redigierten Kommentare zur Bergpredigt führt MUTZENBECHER, De sermone, XV die Trennung der achten Seligpreisung von den ersten sieben auf Gregor zurück. AGAËSSE - SOLIGNAC, I 664 konstatieren zwar eine große Nähe zu Gregors Theorie einer zweifachen Schöpfung (Simultanschöpfung und die Entwicklung ihrer Keimkräfte) aus hex. apol. 72 B und 77 B, schließen aber ohne genauere Untersuchung und Begründung Gregor als Quelle aus. Die Parallelen seien Allgemeingut platonisierender christlicher Exegeten. Der Gedanke, daß die *renovatio* gleichbedeutend sei mit der Wiederherstellung des paradiesischen Urzustands vor dem Sündenfall, daß Auferstehung demnach Restauration sei, findet sich bei Greg. Nyss. opif. 188 C–D und Aug. Gn. litt. 6, 20, 31. AGAËSSE - SOLIGNAC, I 694f. schließen wegen des Fehlens einer lateinischen Übersetzung eine direkte Kenntnis aus und bemühen die indirekte Überlieferung. Augustins Ausführungen zur Paradiesehe in Gn. litt. 9, 3, 6 werten AGAËSSE - SOLIGNAC, II 518–521 als Reaktion auf Gregors Verbannung der Sexualität aus dem Paradies. In Summe ist Bartelinks Ansicht zuzustimmen (24), daß gerade die im Frühwerk Augustins beobachtbaren Konvergenzen zwischen Gregor und Augustinus der seit Altaner herrschenden Ansicht, die eine direkte Kenntnis strikt ablehnt, zuwiderläuft. Billigt man unseren Ausführungen Überzeugungskraft zu, so eröffnen sich folgende Perspektiven: Entweder verfügte auch der junge Augustinus über ausreichende Griechischkenntnisse, um Gregors Schriften nachzuvollziehen, oder es kursierten im lateinischen Afrika sachlich richtige und auch terminologisch präzise Nachrichten über Gregors Gedanken.

den Benennungsgründen im Bericht über den ersten Schöpfungstag fragt. Die Antwort freilich kennen wir bereits aus Gregor: Der *popularis intelligentia* konnte der Inhalt einer ungeordneten, aber alles umfassenden Materie nur durch die konkreten Begriffe *caelum et terra* nahegebracht werden.³⁹⁶ Genau dies ist der Punkt, der in der neuplatonischen Tradition keine Rolle gespielt haben konnte.

3.3 *In principio* – Die Seinshierarchie der Schöpfung

Während wir im vorangehenden Kapitel beobachtet haben, daß Augustinus in Nachfolge Gregors meinte, Gott habe in einem willentlichen Akt die Ursachen und Kräfte des Werdens einmalig und vollkommen in das Sein hineingelegt, soll hier dem neuplatonischen Modell nachgegangen werden, nach dem Augustinus die Ausfaltung dieser Wirkkräfte als Seinshierarchie beschrieb. Durch Querverbindungen zur Terminologie der grammatischen Tropenlehre kann gezeigt werden, daß er damit ein Verständnis von Schöpfung als additiver Folge von Schöpfungstagen ausschloß.

In der Diskussion über die Bedeutung von *principium* in Gen 1, 1 setzt Augustinus in Gn. litt. inp. 3, 6 den Anfang in der Zeit (*in principio temporis*) einem Anfang in der Weisheit Gottes (*in principio, in ipsa sapientia dei*) entgegen.³⁹⁷ Diese Weisheit Gottes bezieht er hier wie übrigens auch in Gn. adv. Man. 1, 3 mit Zitat von Ioh. 8, 25 auf Christus selbst. Damit erwägt er in der Wendung *in principio* neben dem anfangslosen Anfang (*principium sine principio = deus pater*) ein koexistentes Prinzip in Gestalt der Weisheit und des Wortes Gottes, d. h. Christus. Die Schöpfung rückt in den Kontext der Christologie. Über die Synonymierelation von *principium* ~ *caput*, wonach man Anfang bzw. ‚Haupt‘ nur von etwas anderem aussagen kann, soll im letzten Teil des Beweisgangs eine Seinshierarchie von Gott, der Prinzip Christi ist, über die intelligiblen Geistwesen, die das Geschaffene prinzipieren, bis zur Schöpfung geknüpft werden. Die Rückführung des Kompositums *prin + cipium* auf *primum + caput* findet sich in der Liste von Maltbys Etymologien zu *principium/princeps* zwar nicht, ist aber aus der von Augustinus vorgestellten Synonymie *cum enim recte appelletur principium caput* (Gn. litt. inp. 3, 6) naheliegender. Einer ähnlichen Gleichsetzung von *principium* und *caput* begegnen wir Prud. tit. 26, 101:

³⁹⁶ Aug. Gn. litt. inp. 4, 11. Vgl. 4, 13, wo Augustinus anstelle des biblischen *caelum et terra* resümierend das philosophische Abstractum *universitas* wählt.

³⁹⁷ Zur Etymologie von *principium* und dem Verständnis von Gen. 1, 1 in der christlichen Exegese vgl. das Kapitel *Per inchoationem – per principatum*, S. 122.

*Sancta Bethlem caput est orbis, quae protulit Iesum,
orbis principium, caput ipsum principiorum.*³⁹⁸

Das höchste Sein faltet sich stufenweise in Form einer *gradatio* über Christus bis zur Schöpfung hin aus. Am Ende wird diese ontologische Verbindung von *creator* und *creatura* am Beispiel der aufsteigenden Reihe von Frau – Mann – Christus – Gott vorgeführt, in der lediglich das unterste Glied, die Frau, niemandes Haupt sei (cf. 1 Cor. 11, 3): *Principium sine principio solus pater est; ideo ex uno principio esse omnia credimus. Filius autem ita principium est ut de patre sit. Ipsa etiam prima creatura intellectualis potest dici principium his quibus caput est quae fecit deus. Cum enim recte appelletur principium caput, in illa gradatione apostolus mulierem tantum non dixit caput alicuius. Nam et virum dixit caput mulieris et caput viri Christum et caput Christi deum; ita creatori creatura subnectitur* (Gn. litt. in p. 3, 6). Augustinus strebt mit der Annahme eines reinen *principium* und eines *principium cum alio principio* eine Lösung an, die ein neuplatonisches Denkschema rezipiert, das ein partizipiertes („teilgenommenes“) und nicht partizipiertes („unteilgenommenes“) Sein kennt, wobei in Form einer Stufung der Ursachen die höhere Ursache nicht nur die nachfolgende, sondern auch alles von der zweiten Ursache Verursachte bewirkt.³⁹⁹ Gott zeugt als Erstursache nicht nur Christus, sondern tatsächlich alles: *Ideo ex uno principio esse omnia credimus*. Wichtig erscheint im Licht des augustinischen *principium cum principio* der Gedanke, daß bei Proklos prop. 57 die mittelbaren Erstursachewirkungen sowohl vor dem Erstbewirkten als auch mit ihm (σὺν αὐτῷ) geschehen. Entsprechend der bereits bei Plotin entwickelten Schöpfungstheorie mit dem bekannten Dreischritt von μὴνῆ – πρόοδος – ἐπιστροφή geht nämlich das Bewirkte zwar aus seiner Ursache hervor, bleibt aber zugleich auch in ihr.⁴⁰⁰ Gemäß einer im anonymen Kommentar zum Parmenides und bei Marius Victorinus greifbaren, später bei Proklos detaillierter ausgeführten Ontologie kann nun die Beziehung von Ursache und Bewirktem durch eine weitere Unterscheidung am Schnittpunkt des Übergangs als Relation von unteilgenommenem und teilgenommenem Sein differenziert werden. In dem von Hadot Porphyrius zugeschriebenen Parmenideskommentar, der sich in wesentlichen Fragen der Relation von Sein und Seiendem mit den Positionen des Marius

³⁹⁸ Aug. f. et symb. 6: *Quo pertinet illud: Dominus creavit me in principio viarum suarum; viarum enim eius principium caput est ecclesiae, quod est Christus hominem indutus, per quem vivendi exemplum nobis daretur, hoc est via certa, qua perveniremus ad deum.*

³⁹⁹ Procl. prop. 57. Zur Prinzipienlehre des Proclus vgl. GOMBOCZ, 214–221.

⁴⁰⁰ Plot. 5, 2, 1; 6, 5, 7.

Victorinus deckt,⁴⁰¹ wird das transzendente Sein differenziert in einen absoluten, rein auf sich selbst bezogenen Aspekt, der vor jeder Form, jedem Denken und Gedachten die unverbundene Ursache von allem ist.⁴⁰² Dieses erste *esse* ist als *principaliter principale* (adv. Ar. 4, 19, p. 152, 22f.)⁴⁰³ in sich ruhende Quelle des Seins alles nachfolgenden Seienden (Typus A: *unde in ceteris esse sit*). Doch vom Blickpunkt des Bewirkten ‚gehört‘ dieses Sein dem von ihm Bewirkten auch an, es existiert somit ein zweiter Modus von *esse* (Typus B: *esse est ceteris*), das teilgenommene *esse*, das von dem von keiner Teilhabe betroffenen ersten *esse* (*inparticipatum*)⁴⁰⁴ nur gedanklich, nicht ontologisch zu scheiden ist.⁴⁰⁵

Übertragen auf das Gottesbild führt dieses Denkprinzip bei Marius Victorinus zur Annahme eines vor-seienden, un-zeitlichen Gottes, der als Vater dem von ihm Bewirkten nicht verfügbar ist, stets in seiner Allmacht verharrt und aus sich den Sohn generiert, der, den Aspekt des Lebens und des Wirkens in der Welt verkörpernd, nun auch von dieser Welt partizipiert wird. So sind Gottvater und Gottsohn dem Wesen nach gleich, lediglich vom Standpunkt der untergeordneten Seiendheiten unterscheidbar. Gott entsendet seinen Sohn, doch der bleibt wesenhaft immer beim Vater: *Secundum nullum progressum semper in semet manens* (gen. div. verb. 15, p. 19, 24f.). Allein in seiner Wirkung offenbart sich die nach außen gerichtete Kraft Gottes als der historische Jesus Christus, den die *apparentia* oder *progressio* des *esse* zu einem teilgenommenen *esse*, zum offenbarten Gott gewandelt hat. Als Prinzip des unmittelbar nach bzw. unter ihm stehenden Intelligiblen kann nun wiederum auch Christus als unteilgenommenes *principium* verstanden werden:

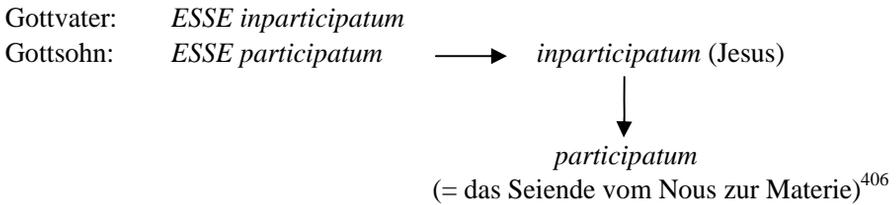
⁴⁰¹ In der Frage der Verfasserschaft des Parmenideskommentars gibt DILLON, 357 eher Porphyrios als irgendeinem schattenhaften Porphyrioschüler den Vorzug. Vgl. P. HADOT, Porphyre et Victorinus, 455–480 mit der vorsichtigen Stellungnahme zu Porphyrios' Autorschaft bei SMITH, 233. Dazu LEINKAUF, 74. Der Parmenideskommentar liegt mit dem Text Hadots nun in einer englischen Übersetzung von Bechtle vor.

⁴⁰² Anon. in Parm. 106, 13–108, 23 (ed. Hadot). LEINKAUF, 78f. setzt nach Auskunft des fünften Fragments, in dem der Kommentator zu Plat. Prm. 142 b ein reines Eines über das seiende Eine stellt, das als Hypostase des absoluten Einen existiert, ein *esse absolutum* und ein *esse derivatum* im Sein selbst an. Das erste Sein im Kommentar kann als Idee des Seienden vorgestellt werden, das zweite als abgeleitetes Sein, als Sein *per participationem*. Zur Teilung des *esse* bei Victorinus vgl. BALTES, 115, Anm. 120 und FLADERER, Deus, 182f.

⁴⁰³ Adv. Ar. 3, 2, p. 115, 27f.: *Potentia deus est, id est quod primum existentiae universale est esse*.

⁴⁰⁴ Adv. Ar. 4, 19, p. 152, 25: *Esse primum ... inparticipatum*. Dazu LEINKAUF, 82.

⁴⁰⁵ Vgl. adv. Ar. 4, 19, p. 152, 25–33; FLADERER, Deus, 183f.



Wir sehen uns also mit einem ontologischen Modell konfrontiert, das auf einer Seinsebene jeweils zwei Aspekte derselben Wesenheit unterscheidet, diese gleichsam nach der Richtschnur der Teilhabe dupliziert.

Wenn wir nun zu Augustinus zurückkehren, so stellt sich dort das Verhältnis von Gottvater, Gottsohn und Schöpfung zunächst als *gradatio* dar, wonach der Vater *principium* ~ *caput* des Sohnes ist, der Sohn Prinzip des Mannes, der Mann Prinzip der Frau. So nimmt es nicht wunder, wenn Augustinus mit der Wendung *in sapientia dei* den Anfang auf Christus selbst beziehen kann, um den Hervorgang vom Anfang an in Gang zu bringen. In formelhafter Abstraktion ergibt dies das Stufenschema $A \rightarrow B, B \rightarrow C, C \rightarrow D$ usw., das nun mit dem vorhin skizzierten Modell des Victorinus insofern kongruent ist, als eine Aufspaltung einer ontologischen Größe auf einer Ebene zu beobachten ist, wobei die Fortführung bzw. Wirkung auf die nächste Ebene nur jeweils von der zweiten Form in Gang gebracht wird.

Doch neben der Prägung von Augustins Prinzipienlehre durch eine im zeitgenössischen platonisierenden Christentum belegbare Ontologie ist unerschwinglich und deswegen nicht weniger wirksam eine andere Tradition auszumachen, die es erlaubte, diese Stufung vom Schöpfer zum Geschöpf von ihren eigenen Voraussetzungen her zu artikulieren und die Verständlichkeit beim Publikum zu sichern. Wir haben von einer stufenweisen Ausfaltung des *esse* in Form einer *gradatio* gesprochen. Nun gehört der Begriff *gradatio* in die Rhetorik, in der man darunter die Wiederholung des Gesagten versteht, bevor der Redner zu einem Neuen fortschreitet.⁴⁰⁷ Schließlich erfüllt die *gradatio* in Rhetorik und Schöpfungslehre dasselbe Ziel, indem sie den Konnex zwischen einzelnen Teilen eines übergeordneten Ganzen herstellt, mögen diese als Kola Elemente einer Periode sein oder als Elemente der das ganze Universum umfassenden Macht Gottes verstanden werden. Wie sehr Augustinus mit den

⁴⁰⁶ Vgl. FLADERER, *Deus*, 190.

⁴⁰⁷ Vgl. Quint. 9, 3, 54f.: *Gradatio* ...: *Repetit enim quae dicta sunt et, priusquam ad aliud escendat, in prioribus resistit; eius exemplum ex Graeco notissimo transferatur: 'Non enim dixi quidem (haec), sed non (scripsi, nec scripsi quidem, sed non) obii legationem, (nec obii quidem legationem,) sed non persuasi Thebanis'* (nach Demosth. de cor. 179).

Mitteln der Rhetorik seine Schöpfungstheologie artikuliert, wird vollends daraus ersichtlich, daß sowohl in der Genesiskommentierung als auch der Lehre von der Klimax die Verbindung des Vorangegangenen mit dem Folgenden als ein *nectere* beschrieben wird. Augustinus folgt in *doctr. chr.* 4, 7, 11 der klassischen Bestimmung der Klimax, wonach der letzte Terminus eines Kolon mit dem ersten des folgenden übereinstimmt: *Et tamen agnoscitur hic figura, quae κλίμαξ Graece, Latine vero a quibusdam est appellata gradatio, quoniam scalam dicere noluerunt, cum verba vel sensa connectuntur alterum ex altero, sicut hic* (sc. *Rm.* 5, 3f.) *ex tribulatione patientiam, ex patientia probationem, ex probatione spem conexam videmus.*⁴⁰⁸ Wenn Augustinus die Funktion der Klimax im *connectere* erkennt, steht er in der Tradition der Grammatiker: *Fit conexio, posterius si necto priori* (*Carm. de fig.* 64).⁴⁰⁹ Das Schema A (*tribulatio*) → B (*patientia*), B (*patientia*) → C (*probatio*), C (*probatio*) → D (*spes*) vermag in gleicher Weise den Zusammenhalt der Schöpfung wie den Konnex einer kunstvollen Periode wiederzugeben.

Der mögliche Einwand, dieses neuplatonisch-grammatische Stufenmodell sei auf die Genesisinterpretation des Augustinus nicht übertragbar, weil Gottes Wort in der Genesis nicht nach dem Prinzip der *Gradatio*, sondern additiv gesetzt sei (Gott spricht: Es werde A, Gott spricht: Es werde B usw.), verkennt also, daß wir hier nicht über die Genesis, sondern über deren Lesart durch Augustinus handeln. Dieser vertrat ja die Ansicht, daß die Schöpfung am Anfang zwar keimhaft, aber bereits vollendet vorlag, sodaß die Abfolge der einzelnen Schöpfungstage ein aufgrund narrativer Zwänge zustandegekommener Versuch des Moses ist,⁴¹⁰ den Akt der Formgebung und Differenzierung sprachlich zu bewältigen. Genau dafür ist das *Gradatio*-Schema natürlich nicht rezipiert worden, dient es doch zur Erklärung der ontologischen, nicht der zeitlichen Verkettung von Schöpfer und Schöpfung innerhalb des einen Tages der Schöpfung.⁴¹¹

⁴⁰⁸ Vgl. die zahlreichen Belege bei LAUSBERG, 315f. Als lateinische Äquivalente für κλίμαξ, das Augustinus nur an dieser Stelle verwendet, finden sich neben *gradatio* (*Rhet. Her.* 4, 25, 34) auch *ascensus* (*Aquila rhet.* 40, p. 34, 17) und *gradatus* (*Ps.-Ruf. lex.* 19).

⁴⁰⁹ In *doctr. chr.* 4, 20, 44 begegnet das Kompositum *subnectere* als Ausdruck für die durch *gradatio* verbundene und in Kommata und Kola gegliederte kunstvolle Periode.

⁴¹⁰ *Aug. Gn. litt. inp.* 3, 8: *An ista dierum digestio, secundum consuetudinem humanae fragilitatis, ordinata est lege narrandi et humilibus humiliter insinuandi sublimia, qua et ipse sermo narrantis non potest nisi aliqua habere et prima et media et ultima?* Diese als Frage formulierte These wird in der Folge affirmiert und zur Basis der weiteren Reflexion.

⁴¹¹ MAYER, *Creatio*, 76 zu Augustins Verständnis des Sechstageswerks als das Werk eines einzigen Tages und der historisierenden Darstellung dieses Sachverhaltes im biblischen Bericht.

VI *De Genesi ad litteram*

1 Von der Beschränktheit historisch-kritischer Theologie

In Augustins großem Genesiskommentar laufen jene Fäden einer Bibelhermeneutik zusammen, die wir in speziellen Abhandlungen wie *De magistro* oder *De doctrina christiana* systematisch entwickelt oder in den frühen Kommentaren angewendet vorfinden. Bereits 1972 haben Agaësse und Solignac dem aporetischen Charakter unseres Kommentars den ersten Abschnitt ihrer *notes complémentaires* gewidmet und Augustins Profil als Ausleger der Genesis, aber auch Theoretiker der Bibelauslegung nachgezeichnet.⁴¹² Der Begriff der Aporie wird in diesem Beitrag nicht explizit definiert, die Varianten einer lediglich rhetorisch motivierten Aporie, die sich, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen, auf einen vermeintlichen Irrweg begibt, und einer tatsächlichen Ausweglosigkeit als Endpunkt der Frage bleiben unbesprochen.⁴¹³ Freilich neigen Agaësse - Solignac angesichts der Fülle der beigebrachten Zeugnisse dazu, die Fragen des Augustinus an den Text als solche ebenso ernst zu nehmen wie die Entscheidung des Bischofs, auf viele Antworten zu verzichten. Die Behauptung im Eingangskapitel des unvollendeten Genesiskommentars, *non affirmando, sed quaerendo tractandum est* (Gn. litt. inp. 1, 1), paßt denn auch mit der Bewertung des späteren Kommentars in retr. 2, 24, 1 zusammen, in diesem Werk sei mehr gesucht als gefunden und das Gefundene zu einem geringen Teil als sicher behauptet worden; der größere Teil sei in Form offener Fragen dargestellt worden: *Cetera vero ita posita velut adhuc requirenda sint*. Dazu läßt sich als werkimmanenter Beleg Gn. litt. 1, 21, 41 anführen, wo Augustinus von Kritikern seines Werks weiß, die fragen: *Cur propemodum in quaestionibus adhuc latent omnia? Adfirma aliquid eorum, quae multa posse intellegi disputasti*. Mit den Worten dieser ersten, nicht genannten Rezipienten beschreibt Augustinus ganz im Einklang mit den *Retractationes* seine eigenen Intentionen, er verweist auf die Quaestionenform seines Kommentars und bewertet dessen Aporien nicht als Eingeständnis einer prinzipiellen Verständnisunmöglichkeit, sondern im Gegenteil als Zeugnis dafür, daß viel im Sinne von vielfältig – *multa* – erkennbar sei. Als Beispiel sei der Passus Gn. litt. 7, 38, 43 erwähnt, wo Augustinus seine Untersuchung zur Seele im Rückblick bewertet. Neben seinen Gewißheiten – die Seele kommt von Gott, aber nicht aus Gott,

⁴¹² AGAËSSE - SOLIGNAC, I 575–580.

⁴¹³ Unter dem Begriff der sokratischen Ironie war dieses Thema bereits in den hellenistischen Philosophenschulen diskutiert worden. Besonders im Kontext der Richtungskämpfe zwischen der skeptischen Akademie des Karneades und der dogmatischen Richtung des Antiochos von Askalon versuchte man, über die Bewertung der Ironie als Verstellung oder als tatsächliches Nichtwissen sich des Sokrates als Autorität zu versichern.

sie ist unsterblich und unkörperlich – läßt er Raum für Fragen des Lesers. Der Sinn der eben angestellten Forschung bestehe nicht im Aufzeigen von Lösungen, sondern in der Vermittlung der Fähigkeit, mit den dunklen Stellen der Bibel umzugehen.

Die Gründe für den Behauptungsverzicht sind mannigfaltig. Agaësse - Solignac verweisen zunächst auf Augustins Verständnis von Sprache als Zeichen, damit auf die ihr immanente Differenz zu den *res*, zu dem, was über den Klang des Wortes hinaus dessen Inhalt ausmacht.⁴¹⁴ Das zweite Motiv für die gebotene Zurückhaltung des Auslegers ist in der Darlegung von Gottes Wort in menschlicher Sprache zu sehen: Die Botschaft Gottes erscheint bereits im Original des biblischen Textes lediglich als Übersetzung eines Sinns, der mit dem seines Verfassers (z. B. des Moses) nicht identisch sein muß. So hat Augustinus bereits in *De utilitate credendi* drei Ebenen genau differenziert, auf denen der Leser die Wahrheit verfehlen kann:⁴¹⁵ 1) der Interpret hält eine falsche Aussage des Textes gegen die Autorintention für wahr – das *verum* ist verfehlt, 2) der Interpret hält eine falsche Aussage des Textes im Sinne der Autorintention für wahr – das *verum* ist ebenfalls verfehlt, und 3) der Autor vertritt eine falsche Ansicht, der Interpret verfehlt diese Irrmeinung, gelangt aber ohne Autorintention zu einer ihm nützlichen Wahrheit. Auf der Seite des Interpreten bespricht Augustinus in *util. cred.* 11 einen Fall, der bereits direkt auf die Situation von *Gn. litt.* vorverweist: Der Autor vertritt eine wahre Meinung, der Interpret gelangt im Zuge seiner Auslegung zu einer Ansicht, die ihrem Grade nach eine höhere oder mindere Form von Wahrheit verkörpert. Auch im 12. Buch der *Confessiones* wird die Ansicht, wonach Texte nicht eindeutig sein müssen, um einen nützlichen Sinn zu transportieren, nicht aufgegeben. Der Verfasser legt dort seine in *util. cred.* formulierten Grundsätze direkt auf die Bibelexegese um (*conf.* 12, 24, 33): *Sed quis nostrum sic invenit eam (sc. voluntatem Moysis) inter tam multa vera, quae in illis verbis aliter atque aliter intellectis occurrunt quaerentibus, ut tam fidenter dicat hoc sensisse Moysen?*

Wenn wir von einem Vorverweis auf *Gn. litt.* gesprochen haben, dann nur, weil Augustinus in *util. cred.* mit Beispielen aus der klassischen Literatur das AT vor Honoratus in Schutz nehmen wollte. Was also hier über Vergil oder Aristoteles gesagt wurde, müßte grundsätzlich auch für Moses gelten. Damit wäre aber die folgenschwere Konsequenz verbunden, daß sich Moses so wie jeder Verfasser auch irren konnte – Augustinus ist sich der Gefahren seiner Thesen auch bewußt, beiläufig er sich doch gegen Ende seiner Ausführungen, die

⁴¹⁴ AGAËSSE - SOLIGNAC, I 575f. Vgl. auch die Ausführungen über die drei Verständnisebenen im Kapitel vom vierfachen Schriftsinn, S. 78.

⁴¹⁵ *Aug. util. cred.* 10; SCHÄUBLIN, Augustin, 56f.

Inspiration der Autoren des AT zu behaupten. Allerdings wird diese Behauptung ehrlich als persönlicher Glaube, nicht als Wissen charakterisiert, und die Feststellung, die Autoren hätten alles nützlich – *utiliter* – festgehalten, kann nach dem Gesagten auch bedeuten, daß der rechthabende Interpret selbst dort, wo Moses die Wahrheit nicht voll erfaßt hat, das *utile* gewinnen kann.⁴¹⁶ Dieses Spurenelement des Zweifels an der Richtigkeit des von Moses Gesagten sollte keinen Schatten auf den Wahrheitsgehalt der göttlichen Lehre werfen, sondern trifft ausschließlich deren menschlichen Mittler. Daß diese Position auch im späteren Schaffen des Augustinus, ja sogar im Rahmen der Genesis-exegese Gültigkeit hat, zeigt seine Aussage in conf. 11, 3, 5: *Si autem Latine (sc. Moyses loqueretur), scirem, quid diceret. Sed unde scirem, an verum diceret?* Wenn Moses noch lebte und Latein zu Augustinus spräche, würde dieser zwar wissen, was jener sagte, aber woher sollte er wissen, ob das auch stimmte? Auch wenn wir Moses vor uns hätten, könnten wir ihm nur glauben, nicht aber wissen, ob er die Wahrheit sagt: ... *si ipse Moyses apparuisset nobis atque dixisset: ‚Hoc cogitavi‘, nec sic eam (sc. incommutabilem veritatem) videremus, sed crederemus* (conf. 12, 25, 35). Die Relativierung der Bedeutung des Autors für die Suche nach der Wahrheit ergibt sich weiters aus dem Umstand, daß die Möglichkeit, mit dem Verfasser selbst reden und ihn befragen zu können, ja nur den üblicherweise nie zu erreichenden Sonderfall darstellt, in Wirklichkeit ist Moses ja bereits gegangen: *Scriptis hoc Moyses, scripsit et abiit, transiit hinc a te ad te neque nunc ante me est* (conf. 11, 3, 5). Wichtige Aussagen in der Genesiskommentierung von conf. 12 runden dieses Bild ab. In nicht weniger als 24 Paragraphen (conf. 12, 17–40) thematisiert der Verfasser die Unauslotbarkeit der Heiligen Schrift, die freilich auch divergente Genesisauslegungen nach sich zieht. Die unterschiedlichen ihm gegenüber kritisch eingestellten Exegeten nennt er mehrfach *contradictores*, um sie von den *hostes* bzw. den *reprehensores* abzuheben.⁴¹⁷ Mit den zuerst Genannten wird der Dialog aufrechterhalten, weil sie als Liebhaber der Schrift gelten. Ihre Ansichten können gemäß der Richtschnur des doppelten Liebesgebots als *vera*, als Teilaspekte des einen *verum* begriffen werden. Dabei ist der Streit um die Bedeutung des biblischen Wortes von untergeordneter Wichtigkeit, denn es wäre Zeichen von großer Dummheit, wenn man sich rühmte, die Ansicht eines Autors besser verstanden zu haben als jeder andere Leser: *Iam vide, quam stultum sit in tanta copia verissimarum sententiarum, quae de illis verbis erui possunt, temere adfirmare, quam earum Moyses potissimum senserit* (conf. 12, 25, 35).

⁴¹⁶ SCHÄUBLIN, Augustin, 60: „Das soll offenbar heißen: Auch wenn das Alte Testament irrt, so gelangt die Kirche mit ihrem Verständnis doch zur Wahrheit.“

⁴¹⁷ MAYER, Caelum, 576 erkennt dahinter Manichäer und Neuplatoniker.

Die Ursache dieser seit dem Sündenfall herrschenden Kommunikationsstörung liegt in der Zeichenhaftigkeit der Welt und der Sprache.⁴¹⁸ Was Moses sagte, wissen wir mit letzter Bestimmtheit nicht, ebensowenig wissen wir, ob die Wahrheiten der gläubigen Interpreten mit der Wahrheit des biblischen Autors identisch sind.⁴¹⁹

In util. cred. 11 finden wir den Vermerk, man könne in der Literatur nie etwas sicher wissen, sondern nur glauben, denn die Ansicht Abwesender oder Toter sei nicht verifizierbar: *Quibus enim argumentis absentis vel mortui hominis voluntatem ita colligam, ut de illa iurare possim?* Wenn nun der Autor tot ist, d. h. – platonisch gesprochen – seinen Worten nicht mehr zu Hilfe kommen kann,⁴²⁰ urteilt die innere Wahrheit des Lesers über den Wahrheitsgehalt des Textes: *Intus ... veritas ... diceret: ‚Verum dicit‘* (conf. 11, 3, 5).⁴²¹

All dies zusammen hat für den Kommentator und Philologen Augustinus insofern erhebliche Konsequenzen, als die Kommunikationsstörung zweifach lokalisiert ist: Sie geschieht nicht nur auf der Interpretenseite, sondern ist auch der Tätigkeit des Wortsetzers selbst immanent. Kein Autor darf aufgrund seiner Mittlerrolle den Anspruch erheben, mit seinem Schrifttum die Wahrheit unverkürzt und exklusiv zu artikulieren, die selbst, das weiß Augustinus seit *De magistro*, als ontologisch höher stehende *res* dem Wort helfend vorausgeht. Weil das Wort in der Semiotik des Augustinus ausschließlich als Zeichen gesehen wird, das in der Information eines Zeichenempfängers seine Funktion erfüllt, kann Augustinus an der autonomen Ästhetik des Wortes selbst nicht primär interessiert sein. Als auf ein reales Sein hinweisendes Instrument, das niemals deckungsgleich mit seinem Gehalt, sondern diesem nur ähnlich ist,

⁴¹⁸ MAYER, Caelum, 585 sieht einen Zusammenhang zwischen diesem Passus und Gn. adv. Man. 2, 5–7, wo veranschaulicht wird, daß kein Mensch die Gedanken anderer unvermittelt verstehen könne.

⁴¹⁹ Conf. 12, 32, 43. Es genügt zu wissen, daß das Wort Gottes nährt und nicht narrt, dazu MAYER, Caelum, 589.

⁴²⁰ Zur Schriftkritik vgl. Plat. Phdr. 274 b–278 e, hier besonders Phdr. 275 c 3–d 3 und auch ep. 7, 340 b–345 c. Ein Beispiel aus Gn. litt. 7, 9, 13 bestätigt unser Bild: Dort wird gewissen Häretikern eine Seelenwanderungslehre zugeschrieben, die nach katholischem Verständnis natürlich abzulehnen ist. Interessanterweise lesen diese Häretiker eifrig die Bibel, aus der sie die falschen Schlüsse ziehen. Die Bibel kann sich also selbst nicht helfen, das gestörte Verhältnis der Irrlehrer zur Orthodoxie bedingt ein gestörtes Rezeptionsverhalten.

⁴²¹ Hier denken wir an den inneren Lehrer aus *De magistro*. Daß auch Augustinus an das Frühwerk anschließt, zeigt der Passus conf. 11, 8, 10: Jesus kam, um zu den Menschen mit Worten zu sprechen, damit sie an ihn glaubten. Erforscht und gefunden kann er – der einzige Lehrer – aber nur im Inneren werden: *Et hoc insonuit foris auribus hominum, ut crederetur et intus quaereretur et inveniretur in aeterna veritate, ubi omnes discipulos bonus et solus magister docet.*

darf ein Wort solange durch ein anderes Zeichen ersetzt werden, als die Kommunikation als Verbindung zweier Partner in einem Gedankenkonzept nicht gestört wird.⁴²² Worte sind Zeichen, und Zeichen sind polyvalent, sodaß ihre Botschaft nur unter der Bedingung des bereits vorab vorhandenen Wissens, im Fall der Bibelauslegung des rechten Glaubens, voll erfaßt werden kann.⁴²³ Umgekehrt genügt für einen bereits Wissenden die admonitive Funktion eines Wortes, um das bereits Gewußte zu reaktivieren und jenen geistigen Gehalt neu auszuloten, der reicher ist als das, was auf ihn verweist.

Konsequent hält es Augustinus in conf. 12, 32, 43 auch für möglich, in Moses' Schriften Wahrheiten zu finden, die vom Autor noch nie bedacht wurden. Dies bedeutet, daß Augustinus im Gegensatz zum Bibelwissenschaftler unserer Zeit nicht historisch-kritisch forschen wollte. Denn Ziel dieser aus dem 19. Jahrhundert erwachsenen Disziplin ist die Freilegung des Sinns, den ein bestimmter Autor zu einer bestimmten Zeit und für eine bestimmte Generation ausdrücken wollte. Genau danach fragt Augustinus nicht, weil er auch in einer Interpretation, die von der ursprünglichen Intention des Autors abweicht, einen Sinn, ja unter Umständen sogar einen höheren Nutzen erkennt.⁴²⁴ Die Bedeutung des Textes hat sich von der Intention seines Autors emanzipiert, bzw. der Interpret ist verpflichtet, im Sinne dieser Wahrheit Ergänzungen vorzunehmen, die dieser Autor noch gar nicht wissen konnte: ... *ecce ego quam fidenter dico in tuo verbo incommutabili omnia te fecisse, invisibilia et visibilia, numquid tam fidenter dico non aliud quam hoc attendisse Moysen, cum scriberet: In principio fecit deus caelum et terram, quia non, sicut in tua veritate hoc certum video, ita in eius mente video id eum cogitasse, cum haec scriberet?* (conf. 12, 24, 33). Die Frage nach der ontologischen Verbindung zwischen dem unwandelbaren Wort und der Kreatur, sei sie unsichtbar-immateriell oder sichtbar-stofflich, war vielleicht noch gar nicht die Frage des Moses, wenn er sagte: *in*

⁴²² Zur ausschließlichen Kommunikationsfunktion des Wortes vgl. POLLMANN, *Doctrina Christiana*, 171.

⁴²³ *Doctr. chr.* 2, 25, 38 bringt Augustinus als Beispiel für symbolische Zeichen den pantomimischen Tanz, dessen Bedeutung nur mit Unterstützung von Eingeweihten verstanden werden kann. Eine ähnliche Intention verfolgt das Beispiel des Vogelfängers in *mag.* 10, 32, dessen Verhalten und Ausrüstung durch verbale Erklärung nur jemandem, der bereits über den Vogelfang Bescheid weiß, sinnfällig gemacht werden kann.

⁴²⁴ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, 171f. beschreibt diese Haltung des Interpreten zum Text, die von einer grundsätzlichen Polysemie literarischer Zeugnisse ausgeht, als postmodern und bewertet sie als Überwindung der positivistischen Exegese der letzten beiden Jahrhunderte. Er wertet dazu *util. cred.* 11 und *conf.* 12, 17, 24 aus. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, 172: „Im Zweifelsfall zieht Augustinus also die Bedeutung des Textes, genauer: die Mehrdeutigkeit des biblischen Textes, freilich: eine begrenzte Mehrdeutigkeit des Textes, einer nur schwer zu ermittelnden Autorintention vor.“

principio ...; Augustinus reklamiert aufgrund seiner Wahrheitsgewißheit für sich das Recht, den Text weiterzuschreiben, Sinnebenen einzuziehen, an die Moses noch gar nicht denken konnte, auch wenn er Wahres verkündete.

Im Gegensatz zu ihren paganen Geschwistern mag das Wesenswas der christlichen Exegese in ihrem Bemühen bestanden haben, das *pro nobis* herauszuarbeiten, den Text nicht als philologisches Betätigungsfeld, sondern als Instrument der Wahrheitsfindung in der Gegenwart zu verstehen.⁴²⁵ So wendet sich Augustinus in Gn. litt. 6, 6, 9 auch direkt an seinen Leser und nimmt für sich in Anspruch, er habe ihn für die Bewältigung der schwierigsten Fragen gerüstet: ... *praecedentibus sermonibus, quantum potuerim, lectorem praestruxerim*. Augustinus hat erkannt, daß die Bedeutung eines biblischen Textes vom Kontext seiner Interpreten mitbestimmt wird.

Die Relativität, freilich nicht die Bedeutungslosigkeit der Autorintention, kommt entsprechend den vorhin ausgebreiteten Grundsätzen in Augustins letztem Genesiskommentar mehrfach explizit zur Sprache. Nichts, so Gn. litt. 1, 19, 38, hindert die Annahme, der Schöpfungsbefehl *fiat lux* sei auf körperliches, himmlisches Licht zu deuten. Sobald aber dessen Existenz empirisch widerlegt werde, sei die Interpretation als falsch erwiesen. Liefere hingegen jemand einen Beweis für die Existenz jenes Lichtes, bleibe immer noch unsicher, ob auch Moses diese ‚wissenschaftlich‘ korrekte Aussage oder nicht eine substantiell andere, deswegen aber nicht minder nützliche Botschaft vermitteln wollte. Läßt sich kein Kriterium finden, welche Meinung der Autor wirklich transportierte, könnten beide Ansichten gleichberechtigt Geltung beanspruchen. Fast scheint es, als ob sich der biblische Autor mit einer Art von ‚Sandwichexistenz‘ zufriedengeben müßte,⁴²⁶ da er zwischen die seinem Text vorangehende Glaubenswahrheit und die empirische Wahrheit eingespannt ist. Die Suche nach der Intention des Autors bleibt zwar fraglos von zentraler Bedeutung, wenn Gn. litt. 1, 21, 41 in hierarchischer Abstufung zunächst 1) die Meinung des Autors, 2) die intertextuelle Übereinstimmung und 3) die *fides sana* als drei Zielkriterien für eine gelungene Auslegung namhaft gemacht werden. Doch auch hier hat sich der Text von seinem menschlichen Schöpfer emanzipiert, weil die Zahl der sich aus dem Text ergebenden Deutungsmöglichkeiten die Intentionen des Autors quantitativ übersteigt und doch den Erfordernissen des katholischen Glaubens entsprechen kann. Nach wie vor

⁴²⁵ Zur Aktualisierung als Merkmal der christlichen Exegese STUDER, *Schola Christiana*, 131f.; KLOCKOW, 136f.

⁴²⁶ GREENE-MCCREIGHT, 70 hebt gegen PELLAND, 228f. hervor, daß Augustinus natürlich an der Meinung des Autors interessiert war und nicht ausschließlich den Heiligen Geist gelten ließ. Dies ändert aber nichts am grundsätzlichen Befund, wonach mit der Freilegung der Autorintention die Exegese noch nicht ihr Ziel gefunden hat.

repräsentiert die originale Absicht lediglich eine Option innerhalb eines breit gefächerten Deutungsangebots. Das Scheitern einer Rekonstruktion dieser ursprünglichen Intention bedeutet keineswegs ein Scheitern der Arbeit am Text: *Etiā si voluntas scriptoris incerta sit, sanae fidei congruam non inutile est eruisse sententiam* (Gn. litt. 1, 21, 41).

2 Die Grenzen der Interpretation

2.1 Intertextualität

Welche Grenzen der Interpretation bleiben aber bestehen, wenn die Intention des Autors nicht mit letzter Gültigkeit erkannt werden kann und der Text per se ein polyvalentes Zeichensystem darstellt? Was verhindert die Beliebbarkeit der Sinnkonstitution für einen Text wie die Bibel, wer oder was gebietet beispielsweise dem Versuch Einhalt, die Geschichte von Abraham, Agar und Sarah nicht als erotisches Drama und Anleitung zu sexueller Freizügigkeit zu lesen? Welche Fragen soll man dann überhaupt an einen mehrdeutigen Text stellen? Die Antwort erteilt Augustinus in seiner Hermeneutik des doppelten Liebesgebots und dem Konzept von *fides* als letzter Richtschnur des Textverständnisses.⁴²⁷ Man sollte die Forderung nach dem katholischen Glauben als Kriterium der richtigen Exegese aber nicht als Forderung der Knebelung des freien Geistes verstehen, sondern als Erkenntnis des Faktums werten, daß der Geist des Interpreten nie frei, d. h. nie autonom von der Rezeptionsgemeinschaft, in die er eingebettet ist, agieren kann. Die kulturelle Konvention, in diesem Fall die Kirche, schreibt am Text gleichsam mit und bestimmt die Dechiffrierung der Zeichen. Am Ende der Entwicklung kann ein konventionelles Textverständnis – natürlich muß es sich dabei nicht wie für Augustinus um die *catholica fides* handeln – so stark sein, daß sie ein individuelles Zugehen auf die Verbindung von kulturalisiertem Inhalt und Text gar nicht erst ermöglicht.⁴²⁸

⁴²⁷ Vgl. das Kapitel ‚Cherub – ein frühes Zeugnis für die Hermeneutik des doppelten Liebesgebots‘ (S. 146) sowie das Kapitel ‚Glaube und Wissen‘ (S. 151).

⁴²⁸ ECO, 71f. bringt als Beispiel die Darstellung des Nilpferdes durch Albrecht Dürer, der das Tier mit dachziegelartig übereinanderliegenden Schuppenpanzern malte. Dieses Bild des Nilpferdes blieb in den nächsten 200 Jahren auch bei den Tiermalern vorherrschend, die im Gegensatz zu Dürer durch eigene Anschauung wußten, wie die Haut eines Nilpferdes wirklich aussieht. Aber das konventionalisierte Zeichen ‚Schuppen‘ hatte den Inhalt ‚Nilpferd‘ so stark geprägt, daß eine andere graphische Umsetzung nicht verstanden worden wäre. Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, 172f., der für die Konstitution des Sinns biblischer Texte durch deren Leser Aug. util. cred. 12 zitiert: *Satis est enim negare ita nos intellegere, ut illi (sc. Manichaei), cum invehuntur, existimant*. Die Manichäer gehören nicht zur Auslegungsgemeinschaft, sie verfügen, um mit Eco zu sprechen, über keinen Code, der ihnen die Entschlüsselung der Textzeichen erlaubte.

Neben der interpretationsnormierenden Prädisposition ist es der Kanon der Schriften, der einer willkürlichen Auslegung Schranken setzt. Einerseits ist der Bestand an kanonisierten Texten als solcher nicht mehr veränderbar, andererseits werden diese Texte auch als selbstreferentielle Einheit begriffen. Hier genügt es, das Schlagwort *Homerum ex Homero* zu zitieren, um darauf hinzuweisen, daß Augustinus im Gegensatz zu den modernen Bibelphilologen den Bogen der Intertextualität sehr weit spannt. Die bekannte trinitarische Deutung von Gen. 1, 1f. in den Genesiskommentaren Gn. litt. in p. 3, 6 und Gn. litt. 1, 5, 10, aber auch in conf. 13, 5, 6 gehört dazu und ist nur möglich, weil Ioh. 8, 25 *principium, quod et loquor vobis* mit dem Begriff *in principio* aus dem Schöpfungsbericht verknüpft wird. Hier fügt sich eins zum anderen: Voraussetzung für die Praktizierung einer intertextuellen Interpretation ist neben der Annahme von der Einheit der biblischen Überlieferung ein richtiges Vorverständnis von – in unserem Fall – Dreifaltigkeit. Augustinus sucht nicht mehr nach dem Wesen der Trinität, er kennt sie bereits, weil er an sie glaubt, und weil er an sie glaubt, vermag er sie auch in den Worten der Schrift zu suchen und zu finden: *Et tenebam iam patrem in dei nomine, qui fecit haec, et filium in principii nomine, in quo fecit haec, et trinitatem credens deum meum, sicut credebam, quaerebam in eloquiis sanctis* (conf. 13, 5, 6).

2.2 Naturlehre

Wenn wir, wie Augustinus, Wahrheits- und Gotteserkenntnis gleichsetzen und den biblischen Zeugen nur die Vermittlung einer Manifestation (*verum*) der übergeordneten Wahrheit (*veritas*) zubilligen, wird auch das zweite Kriterium verständlich, nach dem die Exegese auszurichten ist – es ist dies das empirisch abgesicherte Wissen von der Welt und ihren natürlichen Prozessen.

Da Augustins Position in Gn. litt. 1, 19, 38f. klar ist und von Agaësse - Solignac und Greene-McCreight auch vorzüglich beschrieben wurde,⁴²⁹ genügen hier einige Bemerkungen: Eine Auslegung widerspricht so lange nicht dem Glauben, bis sie durch eine verifizierte Wahrheit zurückgewiesen wurde. In diesem Fall liegt die Verantwortung für den Deutungskonflikt nicht bei der Bibel, die mit keiner Wahrheit je in Widerspruch geraten kann, sondern bei deren Auslegern. Der kritisch urteilende Interpret vermeidet hingegen das Geschwätz der falschen Philosophie und den Aberglauben einer verkehrten Religiosität: ... *ut neque falsae philosophiae loquacitate seducamur neque falsae religionis superstitione terreamur* (Gn. litt. 1, 21, 41). In keinem Fall darf die Bibel in Diskussionen mit Nichtchristen gegen naturwissenschaftliche Evidenz in Stellung gebracht werden, weil dies nicht nur die Gläubigen in die Irre leitet, sondern

⁴²⁹ AGAËSSE - SOLIGNAC, I 577–580; GREENE-MCCREIGHT, 73–80.

auch die Autorität der biblischen Texte selbst beschädigt (Gn. litt. 2, 1, 4). Stimmen Naturbeobachtung und biblische Aussagen überein, kann immer noch anderen Meinungen, die der Autor vielleicht auch gehabt haben könnte, nachgegangen werden. Sind mehrere Deutungen möglich, die alle mit der *fides* vereinbar sind, ist nach der Autorintention zu forschen. Bleibt diese im Dunkeln, entscheidet der Kontext, wie die strittige Stelle mit dem Glauben in Übereinstimmung gebracht werden kann. Liefert auch der Zusammenhang kein klares Ergebnis, gilt die Glaubensregel allein als Richtschnur der Deutung. Wenn eine empirische Evidenz der Aussage der Bibel widerspricht, ist eine Sinnenebene in der Bibel zu finden, die zeigt, daß sich die Bibel dieser Wahrheit nicht widersetzt (Gn. litt. 2, 9, 21). So kann der Vers *fundavit terram super aquam* (Psalm 135, 6) nicht verbal als kosmologische Lehre verstanden werden, weil das Element Wasser die schwerere Erde nicht trägt. Als Lösung bieten sich nach Gn. litt. 2, 1, 4 sowohl eine figurative als auch eine literale Deutung an. Figurativ: Die Erde steht für den Glauben der *parvuli*, der durch das Tauf-Wasser gefestigt wird. Literal: ‚Erde‘ bezeichnet die realen Erhebungen auf der Erdoberfläche, die über den Gewässern liegen. In ähnlicher Weise harmonisiert Augustinus auch die dem zeitgenössischen wissenschaftlichen Standard entsprechende Annahme eines sphärischen Weltmodells sowohl mit Psalm 103, 2, wonach der Himmel wie ein Fell ausgespannt ist, als auch mit Ies. 40, 22 mit der Vorstellung eines Gewölbes: Ein Fell kann gewölbt sein wie ein Ball, andererseits existieren flach gedeckte Gewölbe (Gn. litt. 2, 9, 22; vgl. unten S. 185).

Eine von Augustinus selbst gezogene Grenze des Fragens, die ihn als Kommentator profiliert, ist bislang noch im Hintergrund geblieben. Es handelt sich um die häufigen Hinweise auf die Belanglosigkeit naturwissenschaftlicher Forschung. Offensichtlich tritt er damit einer Erwartungshaltung seiner Leser entgegen, die von einem Kommentar Sacherklärung einforderten, gehörte diese als *ιστορικόν* doch zu einem der vier Instrumente der grammatischen Exegese. Nach dem Zeugnis des Sextus Empiricus untersucht der Grammatiker den Text nämlich auch im Hinblick auf Informationen zur Historizität von Ereignissen, zu Prosopographie, Geographie, mit einem Wort zur Realienkunde.⁴³⁰ Allgemeinbildung im Sinne der *ἐγκύκλιος παιδεία* mit starker Berücksichtigung der Naturwissenschaft wurde bei der Traktierung der Dichter vermittelt, ohne daß man sich dabei rein textimmanent mit dem Wissensstand des jeweiligen Autors zufrieden gegeben hätte. Auf christlicher Seite ist in dieser Tradition Origenes verankert, der den ganzen Reichtum seiner hellenistischen Bildung auf geistesgeschichtlichem und naturkundlichem Gebiet nutzt, um die Schrift zu bestätigen. Die Gründe für die Ablehnung der Naturlehre können also nicht in der

⁴³⁰ Sext. Emp. adv. gramm. 1, 92. 252f. Zum *ιστορικόν* vgl. NEUSCHÄFER, 155ff.

literarischen Tradition des Bibelkommentars liegen. Ebensovienig kann ein persönliches Desinteresse des Augustinus an den empirischen Wissenschaften seiner Zeit geltend gemacht werden, zumal er gerade in Gn. litt. auf durchaus entlegenen Gebieten stupende Kenntnisse zeigt, deren Erforschung eine eigene Monographie erforderlich machen würde. Schließlich müßte gerade das von ihm geforderte Postulat, wonach die *natura rerum* nicht mit dem Sinn der Schrift in Widerspruch treten kann, weshalb eine verbale Auslegung nie gegen die Evidenz angeführt werden darf, eine Erforschung der Natur nach sich ziehen. Tatsächlich finden sich in unserem Kommentar ausführliche Überlegungen zu Medizin, Zoologie, Kosmologie und Klimatologie. Motive für die Begrenzung naturwissenschaftlichen Fragens sollen in der zeitlich Augustins Genesiswerken unmittelbar vorangehenden Auslegung des Schöpfungsberichts bei Basil. hex. 1, 8 und Ambr. hex. 1, 6, 20f. analysiert und dann mit dem Verfahren des Augustinus in Gn. litt. 2, 9, 20–10, 23 und conf. 13, 15, 16 kontrastiert werden. Exemplarisch seien die Fragen behandelt, wie man sich die Gestalt des Himmels zu denken habe.

Die um 378 entstandenen Homilien des Basilios zeigen Freude an der Beobachtung der Natur, deren Schönheit und Funktionalität, sie wollen der Gemeinde das Walten Gottes in der sinnlich wahrnehmbaren Welt begreifbar machen. Bereits bei Basilios zeigt sich eine ablehnende Haltung gegenüber der Integration kosmologischer Erkenntnisse in die Bibelauslegung, wenn er im Anschluß an Gen. 1, 1 festhält: Ἡ περὶ τῆς οὐσίας ἔρευνα ἐκάστου τῶν ὄντων ... μακρὸν καὶ ἀπηρτημένον λόγον ἐπεισάγει τῇ ἐξηγήσει ... πρὸς τὸ μηδὲ προὔργου τι εἶναι εἰς τὴν τῆς Ἐκκλησίας οἰκοδομὴν τὸ περὶ ταῦτα κατασχολεῖσθαι (hex. 1, 8). Naturlehre ist also zu zeitaufwendig (1. Argument) und trägt zur Erbauung der Gemeinde nichts bei (2. Argument). Zur Klärung der Gestalt des Himmels genügt es also, auf Jesaja hinzuweisen, dessen Vers ὁ στήσας ὡς καμάραν τὸν οὐρανόν (Ies. 40, 22) die Form des Himmels als Gewölbe festlegt. Sollte sich jemand damit nicht begnügen, empfiehlt Basilios, den Text der Bibel mit Hilfe der eigenen Vernunft zu ergänzen.

Eine mit der Position des Kappadokiers vertraute, doch modifizierte Haltung läßt sich in der Argumentation des Ambrosius ablesen.⁴³¹ Dieser verzichtet auf die Empfehlung zur eigenständigen Forschung und reduziert die beiden Argumente auf die Begründung, das Wissen von der Gestalt des Himmels sei eine fruchtlose Sache und trage nichts zur Erbauung der Kirche bei. Solches haben wir gerade bei Basilios gelesen. Doch Ambrosius verschärft seine Kritik an der Naturwissenschaft, indem er auf deren Belanglosigkeit für die eschato-

⁴³¹ Dazu HENKE, 111–118 und 233–241, der Ambrosius' reserviertere Haltung gegenüber der paganen Naturlehre herausarbeitet.

logische Bestimmung des Menschen, die *vita aeterna*, verweist: *Quae pluribus colligere possemus, si quid ad aedificationem ecclesiae ista proficere videremus. Sed quia his occupari infructuosum negotium est, ad illa magis intendamus animum, in quibus vitae sit profectus aeternae* (Ambr. hex. 1, 6, 20).⁴³² In der konkreten Antwort auf die Frage nach der Gestalt (*species*) des Himmels genügt Ambrosius wie Basilius der Vers Ies. 40, 22, den er mit den Worten *caelum sicut cameram* auch partiell zitiert, aber im Gegensatz zu seinem Vorgänger literal auslegt. Unter *camera* sei ein *caeli ambitus*, also das Himmelsrund zu verstehen, in dem der Bereich des Meeres und der Erde eingeschlossen werde. Ein neues, über Basilius hinausgehendes Verfahren ist die im Anschluß gebrachte Koppelung von Ies. 40, 22 mit Psalm 103, 2 ... ἐκτείνων (sc. θεός) τὸν οὐρανὸν ὡσεὶ δέρπιν und Luc. 10, 20, wenn es heißt (Ambr. hex. 1, 6, 21): *Quod similiter significatur, cum legitur, quia caelum deus extendit. Extenditur enim vel quasi pellis ad tabernacula, habitationes sanctorum, vel quasi liber, ut plurimorum scribantur nomina, qui Christi gratiam fide et devotione meruerunt, quibus dicitur: ‚Gaudete, quia nomina vestra scripta sunt in caelo‘*. Der Himmel wird also verglichen mit einem Lederzelt; er formt, anders als bei Jesaja, bei dem er Behausung der unter ihm lebenden Menschen ist, die *habitationes sanctorum* (Haus der Heiligen) und deutet damit auf die Endzeit.⁴³³ Die Vorstellung des Himmelsbuches, die Ambrosius ebenfalls aus *pellis* gewinnt, geht auf Ies. 34, 4 zurück: Καὶ ἐλγῆσεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον. Dieses Himmelsbuch verzeichnet die Taten der Menschen. Gerade mit der Erweiterung der biblischen Parallelbelege durch den Psalmvers und die Lukasstelle hat Ambrosius eine alttestamentarische Aussage zum Weltenbau als Ankündigung der Endzeit gelesen, Kosmologie wird ersetzt durch Eschatologie und Anagogie: Das Wissen von der Aufnahme des Namens jedes guten Christen soll die Menschen zur Umkehr mahnen und den Aufstieg in den Himmel in Gang setzen. Dieses Interpretationsziel kann nur mittels einer allegorischen Auslegung des

⁴³² HENKE, 233f. unterstreicht ausgehend von off. 1, 26, 122f. die Ablehnung jeder weltlichen Wissenschaft durch Ambrosius als für das Seelenheil nutzlos.

⁴³³ HENKE, 115f. zeigt, daß schon Cic. ac. 2, 4 und Caes. civ. 3, 13, 5 die synekdochische Verwendung von *pellis* als Zelt kennen. Die Nutzbarmachung von *pellis* auch für das (Himmels-)Buch geht auf die seit Mart. 14, 184, 2 belegbare Verwendung von *pellis* als *membrana* in der Bedeutung von Pergament zurück. Henke zitiert als Belege aus der Zeit des Augustinus Hier. ep. 7, 2, 2 und Aug. ep. 15, 1. Als eng verwandt mit der Vorstellung einer doppelten Funktion des Himmelszeltes als Zeltdach für die Menschen darunter und als Boden für die über dem Dach im Himmel wohnenden Heiligen erweist HENKE, 117 einen Passus aus dem Jesaiakommentar des Eusebius von Caesarea (in Ies. 2, 19), den Ambrosius im Zuge der Arbeiten zu einer verlorengegangenen *expositio* zu Jesaja kennengelernt haben dürfte.

ausgespannten Himmels erreicht werden, die auf einer nur nebenbei erwähnten wörtlichen Deutung – die Himmelsgestalt entspricht einem Gewölbe – beruht.

Nun zu Augustinus. Im Gegensatz zu Basilius und Ambrosius konzentriert er seine Untersuchung auf das Thema *forma et figura* des Himmels. Überlegungen zu dessen elementarer Beschaffenheit, die seine Vorgänger mit Verweis auf Ies. 51, 6: Ὁ στερεώσας τὸν οὐρανὸν ὡσεὶ καπνὸν besprochen haben, bleiben ausgespart.⁴³⁴ Das Thema selbst wird als kontroversiell eingestuft und anschließend ein Gegensatz zu den Verfassern der Bibel aufgebaut: *Multi enim multum disputant de his rebus, quas maiore prudentia nostri auctores omiserunt ad beatam vitam non profuturas discentibus et occupantes, quod peius est, multum pretiosa et rebus salubribus inpendenda temporum spatia* (Gn. litt. 2, 9, 20). Hier finden wir die beiden Gründe wieder, die wir bereits bei Basilius und Ambrosius als Vorbehalte gegen wissenschaftliches Fragen kennengelernt haben: Zeitverlust (Basilius) und Irrelevanz im Hinblick auf einen moralischen Fortschritt (Ambrosius).⁴³⁵ Die Koppelung der beiden Begründungen hat Augustinus am Eingang des nächsten Kapitels über die Bewegung des Himmels direkt übernommen und verdichtet: *Quibus ineundis atque tractandis nec mihi iam tempus est nec illis esse debet, quos ad suam salutem et sanctae ecclesiae necessariam utilitatem cupimus informari* (Gn. litt. 2, 10, 23).

In der Sekundärliteratur wurde die sprachliche Einleitung⁴³⁶ des Abschnitts durch das markante Polyptoton *multi enim multum disputant de his rebus* ... noch nicht beachtet; es verweist auf die seit dem Hellenismus und dann auch in christlichen Texten gut belegbare πολύ-Formel, mit der Erzählungen oder philosophische Abhandlungen eingeleitet wurden.⁴³⁷ So beginnt Luc. 1, 1: Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν ... In der lateinischen Tradition ist zuallererst an Ciceros Auftakt zu *De natura deorum* zu erinnern: *Cum multae res in philosophia nequaquam satis adhuc explicatae sint* ... (nat. 1, 1). Auch in der nachaugustinischen Kommentatorik blieb dieser Topos lebendig, so lesen wir im Kategorienkommentar des Simplikios bereits in der

⁴³⁴ AGAËSSE - SOLIGNAC, I 598f. führen als Grund an, für Augustinus sei die elementare Beschaffenheit des Himmels außer Streit gestanden.

⁴³⁵ In Gn. litt. 2, 16, 34 wird Augustinus abermals die Frage nach Größe und Entfernung der Gestirne als zu zeitaufwendig und fruchtlos beiseite schieben. Auf sachlicher Ebene beschränkt er sich auf den Hinweis, daß für uns auf der Erde Sonne und Mond ja so erscheinen, wie sie die Bibel beschrieb, der man diesbezüglich glauben soll – die tatsächliche Größe von Sonne und Mond betrifft uns nicht und ist auch nicht Thema der Schrift.

⁴³⁶ Wir finden diese Wendung nach der Interpretation des *et sic est factum* am Beginn eines neuen Abschnitts über die Gestalt des Himmels, der durch die Einleitung *quaeri etiam solet* auch deutlich abgehoben ist.

⁴³⁷ BAUER, 263–266.

dritten Zeile: Πολλοὶ πολλὰς κατεβάλοντο φροντίδας εἰς τὸ τῶν Κατηγориῶν τοῦ Ἀριστοτέλους βιβλίον ... (in cat. 1, 3–7). Hier finden wir sogar die Variante der Formel als Polypoton wie bei Augustinus. Auch ein Beispiel aus der Hexaemeronliteratur läßt sich mit Philoponos' *De opificio mundi* anführen: Πολλαὶ μὲν οὖν εἰς τὴν πραγματείαν ἐκείνην ὑπὸ πολλῶν οὐκ ἄκομψοι σπουδαὶ κατεβλήθησαν ... (opm. 1, 1), hier wieder in der bekannten polyptotischen Spielform.

Als Funktion dieses Topos lassen sich prinzipiell zwei Ziele denken: Zum einen kann durch Hinweis auf die große Zahl der mit derselben Frage Beschäftigten die Einordnung des eigenen exegetischen Unterfangens in eine mächtige Tradition beschrieben und damit begründet werden. Diese Funktion unseres Primordialtopos begegnet im Prooemium zum achten Buch von Gn. litt., wo Augustinus die zahlreichen Überlegungen zum Paradies in drei Klassen einteilt und sich selbst in die Tradition der dritten Gruppe einordnet: *Non ignoro de paradiso multos multa dixisse; tres tamen de hac re quasi generales sunt sententiae ... tertiam mihi fateor placere sententiam* (Gn. litt. 8, 1, 1). Zum anderen bietet sich dem Autor die Gelegenheit, sich selbst von dieser Tradition insofern abzuheben, als er gerade die Ergebnislosigkeit der zahlreichen Versuche vor ihm als Beweis für eine nun notwendig gewordene skeptische Zurückhaltung anführt. Indem Cicero keine definitive Entscheidung zur Frage nach dem Wesen der Götter vorlegen wollte, vertrat er eine ähnliche Position wie Augustinus, der implizit den früheren Exegeten intellektuelles Versagen anlastet: Sie hätten nicht gewußt, daß es die Verfasser der Heiligen Schrift – *nostrī auctores* – mit Absicht unterlassen haben, sich zur Gestalt des Himmels zu äußern, obwohl sie von ihr gewußt haben: ... *breviter dicendum est de figura caeli hoc scisse auctores nostros, quod veritas habet: Sed spiritum dei, qui per eos loquebatur, noluisse ista docere homines nulli salutī profutura* (Gn. litt. 2, 9, 20). Mit dem Verweis auf den durch die Verfasser sprechenden Heiligen Geist, der nicht die Intention hatte, Himmelskunde zu lehren, bezieht Augustinus zu einem in der Gattung des Kommentars üblichen Topos Stellung, der den Zweck – σκοπός – des jeweiligen Werks abhandelt. Die grundlegende Erkenntnis des afrikanischen Bischofs, die selbst innerkirchlich jahrtausendlang nicht verstanden wurde, daß die Bibel kein Naturkundebuch ist,⁴³⁸ klingt

⁴³⁸ AGAËSSE - SOLIGNAC, I 176f. wiesen nicht nur auf diese Tatsache hin, sondern zeigten auch, daß Galilei im Briefwechsel mit Christine de Lorraine unter direkter Berufung auf Gn. litt. 2, 9, 20 für eine Emanzipation der Bibel vom Anspruch, die Natur zu lehren, gekämpft hat. Die Art, wie diese Schutzreaktion in die Exegese eingebunden ist, weist weit voraus, da Augustinus einen Weg eben nicht beschreitet, der in späteren Epochen mehrheitlich begangen wurde. Denn ebenso möglich wäre es gewesen, aus Abwehr gegenüber paganen Weltentwürfen zu behaupten, die Bibel entspreche dem zeitgenössischen

also innerhalb des für den Prolog eines antiken Kommentars üblichen Schemas an. Moses hatte andere Ziele, die nützlicher sind – diese Rückprojektion des eigenen Forschungsverzichts auf den Verfasser der Originalschrift begegnet bei Basilius und Ambrosius nicht, die ihr negatives Urteil über die Naturlehre aus ihrem christlichen Weltbild begründen und auf eine autoritative Absicherung verzichten. Augustinus hat in aller Konsequenz eine Grundtechnik der Kommentatorik rezipiert, die den σκοπός des Interpreten vom σκοπός des Autors ableitet und mit ihm begründet. Moses will Naturlehre nicht mitteilen, und der vorsichtige Exeget Augustinus achtet diese Ausrichtung.⁴³⁹ Die vom Basistext gezogene Grenze des Fragens ist zu respektieren. Eine grundsätzlich negative Haltung gegenüber der naturwissenschaftlichen Bildung kann daraus allerdings nicht abgelesen werden. Diese hat freilich ihren Nutzen, solange sie nicht zur Erlangung des Heils des Menschen betrieben wird.

Der Gedanke der relativen Bedeutungslosigkeit kosmologischer Überlegungen für die *beata vita* erscheint abermals in Gn. litt. 2, 10, 23, wo letzter Zweck des Fragens die *salus* des Einzelnen und die *utilitas* der Kirche ist. Wie angemerkt, war Augustinus bereits im Kapitel 20 auf das Thema des Nutzens zu sprechen gekommen, den er den Naturlehren ab- und den als Konterpart aufgerufenen *auctores nostri* damit indirekt zusprach. Abermals hat sich Augustinus eines bei Basilius und Ambrosius belegten Motivs bedient, aber durch direkte Anbindung an die biblischen Verfasser zum literarischen Genus des Sechstageswerks Stellung genommen. Dieses hat ein Ziel, die *beata vita*, darin besteht ihr Nutzen. Was wir über den σκοπός literaturgeschichtlich gesagt haben, gilt auch für das Nützlichkeitsmotiv: Aussagen des Interpreten zum χρήσιμον eines auszulegenden Textes gehörten in das Repertoire des Kommentarprologs.⁴⁴⁰ Gerade weil Augustinus seine Vorbehalte im Rahmen einer festen Topik äussert, die zum Autor Stellung bezieht, darf seine Kritik an der Wissenschaft

Forschungsstand immer und überall buchstäblich. Durch diese affirmative Unbekümmertheit würde die Bibel zum Naturkundebuch, aus dem nach dem Wegfall der konkurrierenden und korrigierenden Systeme der Naturwissenschaften im Mittelalter und der frühen Neuzeit deduktiv Naturgesetze abgeleitet wurden. Augustinus geht einen anderen Weg, auch er sagt, daß die Bibel immer die Wahrheit verkündet, hält aber gleichwohl an der Vielstimmigkeit ihrer Aussagen fest, deren eigentlicher Sinn oft verdunkelt und auch unter Zuhilfenahme der Naturwissenschaft zu klären ist. Fast könnte man von einer Beweislastumkehr sprechen, die dem Exegeten aufgebürdet ist: Er hat nicht die Eindrücke der sinnlichen Welt auf die Bibel abzustimmen, sondern in der Botschaft der Bibel jenen Sinn zu erkennen, dessen Partikel auch in der extensionalen Welt des Mess- und Wägbaren vorhanden sind.

⁴³⁹ Vgl. SCHOLTEN, Antike Naturphilosophie, 43 zur Konvergenz von σκοπός des Textes und σκοπός der Exegese in Philoponos' Hexaemeronkommentar.

⁴⁴⁰ Vgl. NEUSCHÄFER, 261f.; FLADERER, Kommentar, 294f.

nicht mit der Absicht begründet werden, pagane Lehren anzugreifen, sondern damit, die *auctores* gleichermaßen vor Heiden wie vor Christen zu schützen, die den σκοπός des Moses nicht verstehen. Die Tatsache, daß auch *multi* schon die falschen Fragen an den Text gerichtet haben und Mitbrüder sich – wie Augustinus Gn. litt. 2, 10, 23 kritisiert – mit dem Problem der Bewegung des Himmels beschäftigen, wirft ein Streiflicht auf das für Augustinus fehlgeleitete Interesse einer christlichen Öffentlichkeit. Diese innerkirchliche Haltung und die Kritik der Nichtchristen an der alttestamentarischen Kosmologie generieren jenen apologetischen Reflex, der für Augustinus im Umgang mit dem Sechstagerwerk signifikant ist.

Werfen wir abschließend einen Blick auf die Art, wie Augustinus bei der Frage nach der Gestalt des Himmels gegenüber Basilius und Ambrosius mit relevanten Schriftzeugnissen umgeht. Nach dem expliziten Verweis, eine Verknennung des literarischen Charakters der Heiligen Schrift führe zur Verknennung ihres Nutzens – *ne quisquam eloquia divina non intellegens ... nullo modo eis cetera utilia monentibus vel narrantibus vel praenuntiantibus credat* (Gn. litt. 2, 9, 20) –, finden wir abermals Psalm 103, 2 mit dem Vergleich des Himmels mit *pellis* und Ies. 40, 22 mit der Vorstellung vom Himmel als *camera*. Während Ambrosius nicht einen Moment erwägt, ob nicht diese Vorstellungen miteinander unvereinbar sind, sondern sie vielmehr noch mit dem dritten Vergleich, dem Himmelsbuch, additiv verknüpft, denkt Augustinus sofort an die möglichen Einwände, die sich a) auf eine textimmanente Unvereinbarkeit von Fell und Gewölbe stützen und b) einen Widerspruch zwischen Bibel und sphärischem Weltbild postulieren, dessen Richtigkeit er freilich noch nicht unbedingt für bewiesen hält (Gn. litt. 2, 9, 21). Diese Fragestellung weist auf sein primär apologetisches Anliegen hin: Ziel ist der Nachweis, daß der Sinn der Schriftzeugnisse allen möglichen und zu erwartenden naturwissenschaftlichen Wahrheiten nicht widerspricht.⁴⁴¹ So gibt er sich damit zufrieden, daß der Himmel Gewölbe oder auch Fell sein kann, beide Worte können auf literaler Ebene auf zweifache Weise aufgefaßt werden, sodaß der als a) bezeichnete Einwand nicht erhoben werden kann: *Utrumque enim fortasse, id est et pellis et camera, figurate intellegi potest, utrumque autem ad litteram quomodo possit, videndum est. Si enim camera non solum curva, sed etiam plana recte dicitur, profecto et pellis non solum in planum, verum etiam in rotundum sinum extenditur. Nam et uter et vesica pellis est* (Gn. litt. 2, 9, 22).⁴⁴² Eine *camera* kann gewölbt und flach sein, ebenso kann ein Fell nicht nur glatt

⁴⁴¹ AGAËSSE - SOLIGNAC, I 599.

⁴⁴² Zur metonymischen Verwendung von *vesica* vgl. Varro rust. 3, 17, 2; Ov. met. 15, 304; Mart. 8, 33, 19.

ausgespannt, sondern auch dreidimensional geformt werden. Die Polysemie des Textes schützt ihn vor Widerlegung. Doch ignoriert Augustinus mit diesem Verzicht auf paränetische und eschatologische Kombination des Jesaja- und Psalmverses mit der Genesisstelle nicht sein Postulat der Nützlichkeit der Schöpfungsgeschichte? Sein Hinweis, er habe die Stelle im dreizehnten Buch seiner *Confessiones* bereits allegorisch abgehandelt, stellt dabei offensichtlich ein Deutungsangebot dar, das er hier nicht liefern möchte – weil er überhaupt keiner Deutung den Vorzug gibt. Im Kommentar genügt es, Sinnvarianten in einer Weise aufzuzeigen, die auf jeden Fall die Autorität des AT nicht untergräbt. Auf dieser Basis grundsätzlicher Wertschätzung – wie wir gesehen haben ein Grundaxiom der augustinischen Hermeneutik – kann nach anderen Sinnenebenen geforscht werden, wie dies in den *Confessiones* bereits geschehen ist.⁴⁴³

2.3 Zusammenfassung

Zu jenen Aspekten, die Augustinus im Vergleich zur modernen Bibelpheologie eine freiere Interpretationsarbeit erlauben, gehören erstens die Einbeziehung der spirituellen Glaubenserfahrung des Lesers bzw. der Kirche in den Verstehensprozeß, zweitens eine Auffassung von Inspiration der Heiligen Schrift, die diese als Einheit begreift und ihre Elemente ohne Rücksicht auf die

⁴⁴³ Aug. conf. 13, 15, 16: *Aut quis nisi tu, deus noster, fecisti nobis firmamentum auctoritatis super nos in scriptura tua divina? Caelum enim plicabitur ut liber et nunc sicut pellis extenditur super nos. Sublimioris enim auctoritatis est tua divina scriptura, cum iam obierunt istam mortem illi mortales, per quos eam dispensasti nobis.* Augustinus verbindet hier eine Anspielung auf den uns schon geläufigen Psalmvers 103, 2 (*pellis extenditur*) mit Is. 34, 4, der Vorstellung des Himmelsbuches, um ein tieferes Verständnis von *firmamentum* aus Gen. 1, 7 zu erzielen. Das Firmament aus dem Schöpfungsbericht ist nichts anderes als die Heilige Schrift, die sich durch und nach dem Tod ihrer Verfasser (*ipsa eorum morte*) als *solidamentum auctoritatis* wie der Himmel über alle wölbt. Völlig neu gegenüber der Allegorese des Ambrosius tritt dem Leser hier eine Todesmetaphorik entgegen, die auf der Assoziation mit Gen. 3, 21 beruht, wo Gott nach dem Sündenfall und Verlust des ewigen Lebens Adam und Eva Hüllen aus Fell gab, um ihre Blöße zu bedecken. Das Fell ist nach en. Ps. 103, 1, 8 (vgl. Gn. adv. Man. 2, 32) deswegen ein Bild für den Tod, weil es Tieren erst nach deren Tod abgezogen werden kann. Da die Heilige Schrift uns also von Personen verkündet ist, die bereits tot sind, kann sie niemals mehr verändert werden, ist sie vollendet und von höchster Autorität: *Quid ergo, hic si divina scriptura significatur pellis nomine, quomodo deus de pelle fecit caelum, et extendit caelum sicut pellem? Quia per quos nobis scriptura praedicata est, mortales fuerunt. Illud quidem verbum dei semper idem, semper incommutabile atque indeficiens.* Aus diesen Belegen aus den *Confessiones* und dem Psalmenkommentar erkennen wir das Bestreben, den Wert der Bibel als Firmament, wir würden sagen als Fundament des Glaubens, in seiner Universalität (Himmelsmotiv) und Vollkommenheit (Todesmotiv) zu behaupten.

Chronologie ihrer Entstehung intertextuell verbindet, drittens die Annahme von der Polyvalenz des biblischen Textes, dessen divergierende Varianten die intendierte Bedeutung erhellen, viertens die Emanzipation des Lesers, der zu einer Wahrheit vorzudringen vermag, die vom Verfasser des biblischen Buches noch nicht explizit artikuliert wurde. Umgekehrt verengend wirken erstens die Bindung des Verstehens an *caritas* und *fides* sowie zweitens das Gebot der Vereinbarkeit biblischer und empirischer Wahrheit. Wir sehen also die Differenz zwischen den Fragen des Augustinus und denen der Bibelphilologie unserer Tage. Auf jeden Fall ist das Forschen des Augustinus als solches ernstzunehmen, ein Kraftakt der Rationalität, keine ironische Maske zur Verschleierung eines dogmatischen Anliegens. Augustinus war gerade in Gn. litt. wahrhaft ein *pulsans* im Sinne seines Ausspruchs *pateat mihi pulsanti ianua tua* (sol. 1, 5, nach Matth. 7, 7).

3 Beobachtungen zur formalen Gestaltung

3.1 Fragen als Strukturprinzip im ersten Buch von Gn. litt.

Sind nun die Grenzen von Augustins Exegese abgesteckt, ist zu untersuchen, inwiefern die Frage an den Text die Struktur des ersten Buches von Gn. litt. in formaler Hinsicht bestimmt. Welche Rolle spielen Hypothesen, deren Annahme sich später als verfehlt herausstellt, für die Disposition des Kommentars, seine Intention und die Steuerung des Adressaten?

Als Untersuchungsgegenstand bietet sich das erste Buch aufgrund des Fehlens von Lemmata und der überdurchschnittlich hohen Frequenz an Fragen an. Wir konzentrieren uns dabei auf die Auslegung von Gen. 1, 3 – *et dixit deus: Fiat lux* –, da sich dieser in Buch eins ausführlicher als alle anderen behandelte Vers für eine exemplarische Analyse eignet. Auch wenn die dort ausgebreiteten Überlegungen aufgrund der Dichte an Fragen, Wiederaufnahmen und unbeantworteten Hypothesen für den heutigen und wohl auch den antiken Leser einem äußerst unwegsamen Gebiete gleichen, lassen sich die zu Gen. 1, 3 vorgebrachten Thesen auf die Abschnitte Gn. litt. 1, 2, 4–3, 7 und 1, 9, 15–17 eingrenzen. Die dazwischen liegenden Fragen nach dem Sinn von *in principio fecit*, nach der Beteiligung der Trinität am Schöpfungsgeschehen und dem *quia bonum est* blenden wir aus. Wir bezeichnen die zu behandelnden Stellen in der folgenden Übersicht mit Text A und Text B.

Text A	Text B
<i>Et QUOMODO DIXIT deus: Fiat lux? UTRUM temporaliter AN in verbi aeternitate? (1, 2, 4)</i>	<i>Quod ergo dixit deus: Fiat lux ... in ALI-QUO die dixit AN ante omnem diem? (1, 9, 15)</i>

<p><i>Et SI temporaliter, utique mutabiliter. QUOMODO ... nisi per creaturam? (1, 2, 4)</i></p>	<p><i>SI enim verbo sibi coaeterno dixit, HOC UTIQUE intemporaliter dixit; SI vero temporaliter dixit, non verbo sibi coaeterno, sed per aliquam creaturam dixit temporalem. (1, 9, 15)</i></p>
<p><i>Et SI per creaturam ... QUOMODO est prima creatura lux ...? AN NON EST lux prima creatura ...? Et poterat per caelestem creaturam vox fieri temporaliter atque mutabiliter, qua diceretur: Fiat lux? Quod si ita est, corporalis lux facta est ista ... dicente deo per creaturam spiritalem, quam deus iam fecerat, cum in principio fecit caelum et terram ... (1, 2, 4)</i></p>	<p><i>AC PER HOC non erit prima creatura lux (1, 9, 15). QUOMODO autem per creaturam, quam fecit ante tempora, dici potuit temporaliter: Fiat lux, invenire difficile est. (1, 9, 16)</i></p>
<p><i>AN etiam corporaliter sonuit vox dicentis dei ...? Et hoc per creaturam corporalem (sc. sonuit)? Et SI ita est, QUA LINGUA sonuit ista vox ...? Et QUIS erat, quem oportebat audire ...? AN haec absurda carnalisque cogitatio est ...? (1, 2, 5)</i></p>	<p><i>Sono vocis enim non intellegimus dictum. ... Abscedat itaque haec ab animo cogitantis absurditas. (1, 9, 16)</i></p>
<p><i>QUID ergo dicemus? AN id quod intellegitur ... cum dicitur: Fiat lux ...? Et UTRUM hoc ipsum ad naturam pertineat verbi eius, de quo dicitur: In principio erat verbum ...? Quod si ita est, aeternum est quod ait deus: Fiat lux. (1, 2, 6)</i></p>	<p><i>UTRUM ergo spiritalis motus, sed tamen temporalis erat, quo dictum intellegimus: Fiat lux, ... cum dictum est: In principio fecit deus caelum et terram, id est, in illo caelo caeli? AN et ista locutio non tantum sine aliquo sono, sed etiam sine ullo temporali motu spiritalis creaturae ... fixa ... et ... impressa intellegitur? (1, 9, 17)</i></p>
<p><i>Et QUID est lux ipsa...? UTRUM spiritale quid an corporale? SI enim spiritale, potest ipsa esse prima creatura ..., quae primo caelum appellata est ..., ut, quod dixit deus: Fiat lux ..., eam revocante ad se creatore conversio eius facta atque inluminata intellegatur. (1, 3, 7)</i></p>	<p><i>Sed multum est ac difficillimum capere, QUOMODO dicatur ... fieri temporales motus in rebus temporalibus ... (1, 9, 17)</i></p>
	<p><i>SI autem lux ... primatum creaturae tenere intellegenda est, ipsa est intellectualis vita, quae nisi ad creatorem inluminanda converteretur, fluitaret informer. (1, 9, 17)</i></p>

Betrachten wir vorweg die Spalte A, so ist sie durch zwei grundsätzliche Fragen gegliedert, die Frage nach dem Sprechakt Gottes im Sinne von ‚Wie

sprach Gott‘ und jene nach dem ontologischen Status von Licht: ‚Was ist das Licht als solches?‘⁴⁴⁴ Das Sprechen Gottes kann *mutabiliter* und *incorporaliter* gedacht werden, wenn das Wort aus einer vor ihm geschaffenen Kreatur, dem Himmel aus Gen. 1, 1, entstand. Geht man von einem Sprechen nach dem Modus *mutabiliter* und *corporaliter* aus, ist man zu einer anthropomorphen Vorstellung vom Sprechen Gottes gezwungen, eine möglicherweise *absurda suspicio*. Konzentriert man die Überlegungen auf den inneren Sinn von *dixit deus: Fiat lux*, dann identifiziert man diesen Befehl als das ewige Wort des Gottsohnes, dessen unzeitliches Sprechen eine Wirkung in der Zeit hat. Die zweite Frage nach dem Wesen des Lichtes wird nach der Erledigung der materiellen Auffassung im ersten Abschnitt nur mehr in Richtung des spirituellen Charakters des Lichtes untersucht. Dann kann das Licht mit der ersten Kreatur, dem Himmel von Gen. 1, 1, identifiziert werden, das sich durch *conversio* zu seinem Schöpfer der Formung und damit der Werdung unterzieht.

Der zweite Text scheint trotz seiner langwierigen Argumentation lediglich eine Wiederholung bekannter Motive zu bieten. So begegnen wir in beiden Passagen dem Begriff der *absurditas*, mit der die Annahme eines empirisch wahrnehmbaren Sprechens Gottes beschrieben wird. Was dabei allerdings in Text A noch Frage ist, erscheint in Text B als Behauptung, der erste Abschnitt bereitet also das Urteil im zweiten vor. Während Augustinus im ersten Stück lediglich die Alternative von zeitlich-veränderlichem Sprechen und dem Sprechen *in verbi aeternitate* aufbaut, greift er in Text B diese Alternative zwar auch auf, erweitert aber die Annahme eines Sprechens in dem gleichewigen Wort um die beiden Varianten *spiritalis* und *temporalis* sowie *spiritalis* und *sine ullo temporali motu* – ein Gegensatz, der so im ersten Text nicht durchgespielt wurde. Jetzt weist er die Lehre vom *caelum caeli* der ersten Alternative des Sprechens als geistig und zeitlich zu, die er dann indirekt durch die Befürwortung des Gedankens, Gottes Befehl sei geistig und unzeitlich ergangen, ablehnt.

Das Konzept des *caelum caeli* begegnet in der Fassung A überhaupt noch nicht, die Identifikation des Lichtes mit dem *caelum* von Gen. 1, 1 bleibt merkwürdig unbestimmt insofern, als man nach der Formulierung auch auf die Auffassung schließen könnte, der Himmel des ersten Tages sei sofort vollendet gewesen, habe also eine *creatura formata* verkörpert, während Augustinus später (Gn. litt. 1, 4, 8) zeigt, daß *caelum* wie alles Geschaffene seine Formung erst durch seine *conversio* zum Schöpfer erfährt.⁴⁴⁵ Auch die Frage, wie denn die Verbindung intelligibler Formen mit der Werdewelt nach einem unzeitlichen

⁴⁴⁴ AGAËSSE - SOLIGNAC, I 582f.

⁴⁴⁵ Vgl. Aug. Gn. litt. 1, 3, 7.

und geistigen Sprechen Gottes vorstellbar sei, wird ebensowenig gestellt wie die Antwort, Gott habe im *fiat lux* das geistige Leben geschaffen, in dieser Ausdrücklichkeit im ersten Text gegeben. Wir fassen zusammen: Kein Aspekt von Text A widerspricht einer These von Text B, beide Stücke stehen im gegenseitigen Verhältnis von Vorbereitung und Amplifikation. Damit können wir zeigen, daß die Fragen des Augustinus an den Text auch einer didaktisch motivierten Entwicklung folgen: Sie bereiten vor, vertiefen das Verständnis, auf dem weitere Thesen aufgebaut werden können. Im spiralenförmig ablaufenden Vollzug des Verstehens trägt also die Fragestellung zu einer Reflexion des ersten Textverständnisses bei, das dann durch neue, an das Alte anknüpfende Fragen vertieft und für weitere exegetische Schritte aufbereitet wird.

Die Satzform der Frage dient wie keine andere dazu, diese Reflexionen bewußt zu machen und zu einer Überprüfung der zu überwindenden Position zu zwingen. Der Ausgangspunkt für diesen Weg zur Wahrheit ist, wie bereits ausgeführt,⁴⁴⁶ die Liebe als Sehnsucht nach Gott. Als motorische, nicht intellektuelle Kraft ist sie allen zugänglich, aufgrund ihrer Gerichtetheit zu Gott hin ist Bibeldeutung für jeden mit einem Aufstieg verbunden und erhält damit Sinn. In seinem Fragen, der praktischen Umsetzung dessen, was Gadamer später im Bild der hermeneutischen Spirale beschreiben wird, erleichtert Augustinus seinem Leser den Aufstieg, den dieser aber grundsätzlich auch alleine schaffen kann, denn die Bibel selbst nimmt den einfachen Gläubigen wie eine Mutter bei der Hand, sie paßt sich seiner Geschwindigkeit an. Doch wo der Stolz als Gegeninstanz zur Liebe, aus hermeneutischer Perspektive der Nullpunkt an positivem Vorverständnis, vorherrscht, lacht sie nur höhnisch: ... *ut ... tu autem cum scriptura non deserente infirmitatem tuam et materno incessu tecum tardius ambulante proficias, quae sic loquitur, ut altitudine superbos inrideat, profunditate adtentos terreat, veritate magnos pascit, affabilitate parvulos nutriat* (Gn. litt. 5, 3, 6).

Der exegetische Ertrag dieses Verfahrens besteht nicht zuletzt in der Reduktion der in Gn. litt. 1, 1, 2–3 vorgestellten Thesen über die ontologische Verfassung von *caelum et terra* aus Gen. 1, 1, wo fünf Möglichkeiten durchdacht wurden: 1) Himmel und Erde sind zusammen zu betrachten und a) eine geistige und körperliche Kreatur, b) ausschließlich körperlich, c) sowohl geistig als auch körperlich, jedenfalls aber gestaltlos, oder 2) Himmel und Erde sind zu trennen, dann könnte a) der Himmel die vollendete, geistige Kreatur meinen, b) die Erde wäre dann die unvollendete körperliche Kreatur. Ohne explizite Affirmation oder Negation einer dieser fünf Thesen bleibt nach der Lektüre von Text B lediglich die Annahme von 1c aufrecht – im Gegensatz

⁴⁴⁶ Vgl. das Kapitel ‚Rhetorische Disposition und Caritas-Hermeneutik‘, S. 102.

zu Gn. adv. Man. 1, 3 und Gn. litt. inp. 4, 11–18 übersetzt jetzt Augustinus *caelum et terram* nicht mehr als Materie in ihrer Gesamtheit, sondern erkennt im Himmel eine geistige, aber wie die Stofflichkeit ebenso noch ungeformte Kreatur, deren Gestaltung erst durch *fiat lux* in Form einer Rückwendung (*conversio*) zu Gott geschieht.⁴⁴⁷ Daraus folgt des weiteren, daß diese geistige, aber noch formlose *creatura* auch nicht mit dem *caelum caeli* identisch sein kann, der ausgehend von Psalm 113, 16 in Gn. litt. 1, 9, 15 als Metapher der *formata creatura*, also einer geistigen, aber bereits geformten Kreatur, verstanden wird: ..., *ut caeli nomine intellegatur spiritalis iam facta et formata creatura, tamquam caelum caeli huius, quod in corporibus summum est*. Somit geht aus der Fragestrategie von Text B hervor, daß Augustinus zum Zeitpunkt von Gn. litt. die vor allem im 12. Buch der *Confessiones* noch vertretene These einer vollendeten geistigen Kreatur im Sinne des *caelum caeli* aufgegeben hat, durch welche Gott ‚Es werde Licht‘ gesprochen haben könnte.⁴⁴⁸ Der Grund für die Modifikation in diesem Punkt seiner Schöpfungstheologie bestand in der Schwierigkeit, mit Hilfe des Sprechens einer geistigen Kreatur, die dafür einem zeitlichen Prozeß unterworfen ist, die Verbindung zwischen Schöpferbefehl und zu formender Welt zu erklären. Dafür rückt im großen Genesiskommentar das Licht in den Vordergrund, das als erste Kreatur das geistige Leben verkörpert und als Weisheit seinem Schöpfer näher ist als alles Veränderliche und Zeitliche. Und doch – als geschaffenes Wesen ist dieses Leben wie jede andere Kreatur in die Antinomie von Formlosigkeit und Form, von Mangel und Vollendung seiner selbst eingespannt. Im Moment seiner Schaffung zwar noch unvollendet, ist es als Weisheit aber immer bei Gott selbst, *fiat lux* trennt nur zwei voneinander gedanklich abstrahierbare Vorgänge des aus Gott heraus Entstehens und des sich zu Gott Hinwendens, die aber real untrennbar und simultan passierten. So, wie Wort und Stimme getrennt beschreibbar sind, aber doch nie das eine ohne das andere in seine Existenz treten kann,⁴⁴⁹ hat das werdende Licht die Chance, der *vocatio* durch den göttlichen

⁴⁴⁷ MAYER, *Creatio*, 80 bestimmt die verwirklichte *creatura* als geistige Welt, die Augustinus *caelum caeli* nennt, und geht den neuplatonischen Bezügen (*caelum caeli* als Ort der Geister/Engel und *intelligibilia*: Plot. 5, 8, 3; Aug. conf. 12, 9, 9; 12, 11, 12; 12, 13, 16; 12, 15, 20; 12, 16, 23; als Residenz Gottes: Plot. 5, 8, 3 und Aug. en. Ps. 26, 2, 6–9) nach.

⁴⁴⁸ AGAËSSE - SOLIGNAC, I 586ff. sehen in dieser Abkehr von *caelum caeli* in Gn. litt. klar eine Abwendung des Augustinus von neuplatonischer Metaphysik, deren *Nous* wesentliche Attribute des *caelum caeli* besitze. Er weist auch darauf hin, daß die Theorie des *caelum caeli* nur dreimal in Gn. litt. 1, 9, 15; 1, 9, 17; 1, 17, 32 aufscheine und dabei den Äußerungen in den *Confessiones* entspreche.

⁴⁴⁹ Aug. Gn. litt. 1, 15, 29 zum Verhältnis von Materie und Form am Beispiel von *vox* und *verbum*: Das zugleich Erschaffene kann in der Beschreibung sprachlich nur hintereinander

Logos zu folgen und dadurch augenblicklich als gewordenes Licht in Erscheinung zu treten. Beim Ablauf von *vocatio – conversio – formatio* geht die intelligible Seinsweise stets mit der begreifbaren Form einher. Damit verlagert Augustinus das als Hauptaufgabe formulierte Problem, wie die Transmission des Geistigen in das Körperliche erfolgen könne, auf die Ebene des Geistigen, das nach dem und durch den ewigen Ruf des Gottsohnes ohne zeitliches Dazwischen in ein Differenziertes und damit in das Gewordene umschlägt.

Wir halten fest: Der aporetische Charakter des ersten Buches erfüllt auf funktionaler Ebene den Zweck, durch zahlreiche Fragen das Vorverständnis des Lesers dahingehend zu erweitern, daß das Modell von *vocatio – conversio – formatio* für alle Seinsebenen akzeptiert wird. Der tastende Gang durch das Labyrinth von Fragen erfüllt in der tatsächlichen Aporie mancher Frage seinen Zweck, weil sich auch eine eingestandene Ausweglosigkeit zu einem für die spätere Untersuchung positiv nutzbaren Wissen transformieren läßt. Der Leser wird Schritt für Schritt an die Erkenntnis herangeführt, daß das Sein in seinen intelligiblen Formen vom Schöpfer getrennt ist, der als sprechendes und damit distinguierendes Wort dem Intelligiblen zu seiner Existenz verhilft. Dieser Grundgedanke wird an der ersten Kreatur, dem Licht, und der Tätigkeit Gottes, dem Sprechen, exemplifiziert.

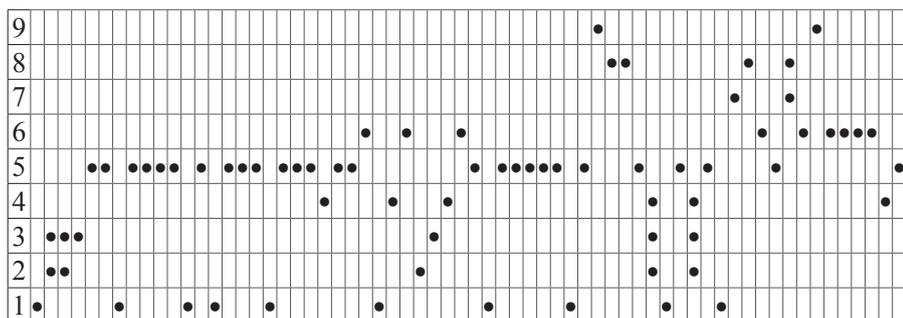
Ohne Zweifel trägt dieses Vorgehen die Handschrift eines gestaltenden Literaten, der den Prozeß des Denkens zum Maßstab seines Erklärens macht, der nicht bemüht ist, ‚Ordnung in die Papiere eines anderen zu bringen‘, auch wenn dieser andere Moses sein sollte. Dieses Erklären ist insofern noch Kommentierung, weil Erkenntnisse nach wie vor aus dem Sinn eines Textes gewonnen werden sollen, geht aber über die Form des Kommentars hinaus, weil durch Verzicht auf umfangreiche, markierte Lemmata die Grenzlinien zwischen Lemma und Auslegungsteil bewußt niedergerissen und die Reihenfolge der Versätze vom Vorkommen im Original getrennt wurden. Der Primärtext spricht durch kurze, über das ganze erste Buch verteilte Textimplantate direkt mit dem Leser. Häufige verbale Marker wie *dixit, dictum est, adiungit* und dergleichen vor dem Einsatz des Originalzitats halten die Aufmerksamkeit auf die Präsenz des göttlichen Wortes wach. Um diesen Vorgang der freien Übernahme des Primärtextes in die Kommentierung zu veranschaulichen, verlassen wir zuerst die übliche Verseinteilung des Bibeltextes, den wir in kleinere Sinn-einheiten aufteilen und wie folgt fortlaufend numerieren.

der ausgebreitet werden. Vgl. Gn. litt. 5, 5, 13: Die zu formende Materie wurde nicht *temporalis ordine*, sondern *causali ordine* zuerst geschaffen; dazu MAYER, Creatio, 79.

3.2 Textimplantate im ersten Buch

<i>In principio fecit deus caelum et terram</i>	1
<i>Terra erat invisibilis et incomposita</i>	2
<i>Et tenebrae erant super abyssum</i>	3
<i>Et spiritus dei superferebatur super aquam</i>	4
<i>Dixit deus: Fiat lux, et facta est lux</i>	5
<i>Vidit deus lucem quia bona est</i>	6
<i>Et divisit deus inter lucem et tenebras</i>	7
<i>Et vocavit deus lucem diem, et tenebras vocavit noctem</i>	8
<i>Et facta est vespera et factum est mane dies unus</i>	9

Danach tragen wir diese Sinneinheiten in der Reihenfolge ihres Vorkommens von links beginnend in ein Diagramm ein, das damit auch über die Zitathäufigkeit Auskunft gibt. Auf eine genaue Angabe des Zitortortes kann verzichtet werden, die erste Sinneinheit begegnet in Gn. litt. 1, 1, 2, die letzte in Gn. litt. 1, 19, 38. Exakt übereinanderliegende Punkte zeigen die Zitation von zwei oder mehreren Sinneinheiten zusammen in einem Kapitel an. Darüber hinaus veranschaulicht das Diagramm die Abfolge der einzelnen Einheiten in Relation zueinander.



Nun ist es nicht verwunderlich, daß die Sinneinheiten 1 und 5 am häufigsten zitiert werden und gleich einem Leitmotiv das gesamte erste Buch durchziehen. Signifikant erscheint die Variation der Einheit 1 mit der Einheit 5 in Form des Auftretens 1 – 5 – 1 etc. Dies deckt sich mit der Beobachtung, daß Augustinus die Frage nach dem Modus der Übertragung des Intelligiblen in die Welt mit der Gleichsetzung von *lux* und *caelum* zu beantworten suchte, die beide als erste, intelligible Kreatur vom *dixit* Gottes her Rückwendung und damit Formung erfahren. Aus diesen beiden Sinneinheiten sind auch das erste und letzte Textzitat des Buches genommen, das sie rahmenartig umschließen. Diese Worte repräsentieren die Vorzeichen, unter denen alle anderen Aussagen zum ersten Schöpfungstag ihren Sinn und Wert gewinnen. So ist es auch kein

Zufall, daß bis auf Einheit 8 jedes andere Textsegment bei seinem ersten Auftreten entweder nach Einheit 1 oder Einheit 5 zitiert wird. Deren Verständnis reguliert als Präsupposition jede weitere Textinterpretation. Bei kaum einem anderen Beispiel des lateinischen Bibelkommentars harmonieren Intention und formale Gestaltung so sehr wie im ersten Buch von Augustins literalem Genesiskommentar. Gerade wenn diese Struktur nicht in allen Einzelheiten auf eine individuelle Entscheidung des Schriftstellers Augustinus zurückgehen sollte, legt sie Zeugnis von seiner Fähigkeit, wirksam zu disponieren, ab. Was Augustinus als Kommentator im strengen Sinn verloren hat, hat er als Seelenführer und Exeget mit pastoralem Anspruch gewonnen.

4 Beobachtungen zur Worterklärung

4.1 Bedeutung und Anwendung der *proprietas*-Lehre in der Grammatik

Dem Quintilianischen Grundsatz entsprechend, wonach nicht der Ausdruck, sondern die Bedeutung entweder eigentümlich oder figurativ zu verstehen ist,⁴⁵⁰ gehört die Untersuchung der *proprietas* in das Gebiet der Semantik und muß besonders im großen Genesiskommentar wegen des Anspruchs der Sinn-aufdeckung eine bedeutende Rolle spielen. Dort läßt sich an relevanten Beispielen die Verwurzelung des Augustinus in der Tradition der grammatischen *proprietas*-Lehre zeigen.

Die semantischen Kategorien der Bedeutungsdifferenzierung beruhen nach Cic. orat. 80 auf der Zweiteilung in eigentliche bzw. gebräuchliche (*in propriis usitatisque verbis*) sowie in uneigentliche Wörter, die wiederum in das *verbum translatum et tractum aliunde ut mutuo*, das *verbum factum ab ipso et novum* und das *verbum priscum et inusitatum* geschieden werden können. Quintilian 1, 5, 3 stellt dann in ähnlicher Weise den *verba nostra, propria* und *usitata* die *verba peregrina, translata* und *ficta* gegenüber.⁴⁵¹ In der Systematik Quintilians erfährt die *proprietas*, die als Stilqualität gewertet wird, weil sie Bedingung der Klarheit ist, eine genauere Spezifizierung in sechs Verwendungsweisen der *verba propria*: 1) *sua cuiusque rei appellatio*, 2) *id, unde cetera ducta sunt*, 3) *cum res communis pluribus in uno aliquo habet nomen eximium*, 4) *quo nihil inveniri possit significantius*, 5) *quae bene translata sunt*, 6) *quae sunt in quoque praecipua ..., ut Fabius ... cunctator*.⁴⁵² Die Feststellung der angemessenen Verwendung eines Wortes im Sinne der *proprietas* gehört in das vom Grammatiker zu behandelnde Gebiet der Synonymik und der mit ihr verwand-

⁴⁵⁰ Zur *proprietas* im hermeneutischen Kontext vgl. die Ausführungen im Kapitel ‚Der vierfache Schriftsinn‘ (S. 72) und das *proprie intellegere* (S. 205).

⁴⁵¹ DIEDERICH, 101.

⁴⁵² Quint. 8, 2, 1–11.

ten Etymologie, wobei die Grundbedeutung das Kriterium der passenden Verwendung eines Wortes oder einer idiomatischen Ausdrucksweise abgeben kann. Ein natürlicher Zusammenhang zwischen Etymologie und *proprietas* tut sich dann auf, wenn die ursprüngliche Bedeutung als die eigentliche und passende verstanden wird: *Propria sunt verba cum id significant in quod primo denominata sunt.*⁴⁵³ Der Gehalt eines Wortes kann in der grammatischen Analyse durch den Unterschied zu synonymen Begriffen dargelegt werden, wozu die *proprietas* von mindestens zwei verwandten Wörtern heranzuziehen ist. Das Ergebnis wird dann in sogenannten *differentia*-Interpretamenten festgehalten, wie etwa aus Char. gramm. 90, 6–8 B. hervorgeht: *„Servitium‘ multitudo est servorum, ‚servitus‘ condicio serviendi; sed veteres indifferenter ‚servitium‘ et pro ‚servitute‘ posuerunt.* Keinesfalls ist der explizite Hinweis auf die *differentia* Bedingung für diese Art des von der passenden Wortverwendung ausgehenden Synonymenvergleichs. Gerade der feinsinnige Donat verzichtet gerne auf die schulmeisterliche Erwähnung des Stichwortes: *HUNC DEDUCERE proprie, nam ‚ducitur‘ quis ad supplicium, ‚deducitur‘ in laetitiam* (Eun. 266, 1). Ein Abweichen von der *proprietas* als Abweichen von der Normsprache führt von seiten des Grammatikers zur Annahme eines Tropus, den Donat folgendermaßen definiert: *Tropus est dictio translata a propria significatione ad non propriam similitudinem ornatus necessitatisve causa.*⁴⁵⁴ Zu den wichtigsten Tropen, mit denen Donat nach dieser Definition in seinem Terenzkommentar rechnet, gehören Metapher, Metalepsis und Synekdoche.⁴⁵⁵ Servius definiert das Abweichen von der *proprietas* mit den Begriffen *metaphora, translatio, metonymia, synecdoche, a parte totum* und *a toto pars.*⁴⁵⁶

⁴⁵³ Quint. 1, 5, 71. Vgl. auch Quint. 8, 2, 7: Der Begriff *vertex* kann für den Wasserwirbel (*contorta in se aqua*), den Scheitel im Haar (*pars summa capitis*) und den Berggipfel (*quod in montibus eminentissimum*) stehen und in gut verständlicher Prosa auch so verwendet werden (*recte*), doch die spezifische Bedeutung ist die Grundbedeutung, von der die anderen abgeleitet sind (*proprie tamen unde initium est*). Wesentliche Aussage dieser Klassifizierung von *proprietas* in der oben zitierten Unterteilung – *id, unde cetera ducta sunt* – ist also im Falle der Bedeutungsvielfalt die exklusive Beschränkung der *proprietas* auf den Benennungsgrund abgeleiteter und übertragener Bedeutungen, deren Verwendung aber nicht mit einem Verstoß gegen die Klarheit des Ausdrucks einhergeht.

⁴⁵⁴ Don. gramm. 3, 6, p. 667, 2 H.

⁴⁵⁵ JAKOBI, 110ff. stellt nachdrücklich fest, daß Donat auch bei klassischen Autoren mit der Verwendung der Tropen rechnet und diese nicht zu den *vitia orationis* rechnet.

⁴⁵⁶ Vgl. die Belegstellen bei UHL, 488, die festhält, daß das Konstatieren eines Tropus bei Servius wie auch bei Donat nicht zwingend mit der Benennung durch den Fachausdruck einhergehen muß.

Während der Grammatiker am Richtscheit der *proprietas* den vorbildlichen Sprachgebrauch im Sinne der *latinitas* erweisen möchte⁴⁵⁷ und im Falle einer Normabweichung mit Archaismus oder Tropus rechnet, geht es Augustinus nicht um ein literarisches *iudicium* über den Text, sondern um dessen Wirkung auf den Gläubigen. Die Fokussierung der Interpretation auf den Rezipienten läßt also eine üblicherweise als *proprie* erklärte semantische Erscheinung wie die Bisemie von ihrem Effekt her als Phänomen der Ambiguität und der übertragenen Rede verstehen. Gerade weil Augustinus die binäre Relation von Zeichen und Bezeichnetem um den Zeichenempfänger erweitert, vermag er anders als die Grammatiker vor ihm vom Leser aus zu denken.⁴⁵⁸ Natürlich ist auch Augustinus um die Klärung des ambigen Sinns mit Hilfe der klärenden Parallelstelle bemüht, doch führt ein mögliches Scheitern dieses Bemühens nicht zwangsläufig zum Wahrheitsverlust, weil der Heilige Geist als mittelbarer Textproduzent bereits im Stadium der Formulierung des biblischen Wortes ein mehrfaches Verständnis eines Wortes auf seiten des Lesers oder Hörers mitbedacht hat.⁴⁵⁹

4.1.1 *Proprietas*-Interpretamente in der Worterklärung⁴⁶⁰

4.1.1.1 Gn. litt. 3, 11, 16: Kriechtiere auf Erden

Anspruch und praktische Bedeutung der *proprietas*-Lehre lassen sich im großen Genesiskommentar gut demonstrieren. In Gen. 1, 24 berichtet die Bibel von der Schaffung von *quadrupedia*, *reptilia*, *bestiae terrae* und *pecora* auf Erden. In Gn. litt. 3, 11, 16 wird nach den konkreten Tiergattungen gefragt. Dabei umfaßt eine als *proprie* zu verstehende Ausdrucksweise den Namen einer Tierart wie etwa Hirsch oder Leopard im Gegensatz zum Oberbegriff der Gattung. Desgleichen engt Augustinus das Verständnis von *terra*, auf der die Tiere geschaffen werden, auf die Bedeutung ‚Erdoberfläche‘ als Teil jenes unteren Bereiches des Kosmos ein, den die Schrift ansonsten *universaliter* auch als *terra* bezeichnet. Die eigentliche und auf die Grundbedeutung abzielende

⁴⁵⁷ JAKOBI, 109 stellt fest, daß Donat in ca. 170 Scholien die *proprietas* attestiert.

⁴⁵⁸ Nach der Definition des *verbum* in dial. 5 als *uniuscuiusque rei signum, quod ab audiente possit intellegi, a loquente prolatum* beschreibt POLLMANN, *Doctrina Christiana*, 170 als Wesensmerkmal der Zeichentheorie des Augustinus die Erweiterung der semiotischen Situation um das Element der menschlichen Instanz des Zeichensetzers und -empfängers.

⁴⁵⁹ Doctr. chr. 3, 27, 38: ... *certe dei spiritus, qui per eum (sc. auctorem) haec operatus est, etiam ipsam (sc. sententiam) occurrentiam lectori vel auditori sine dubitatione praevидit, immo ut occurreret, quia et ipsa est veritate subnixa, providit.*

⁴⁶⁰ Die hier angestellten Überlegungen konzentrieren sich auf die praktische Seite von Augustins *proprietas*-Lehre, deren Theorie bereits in den Kapiteln über den vierfachen Schriftsinn (S. 72) erläutert wurde.

Sprachverwendung der Bibel wird am Ende der Auslegung an einer externen Norm für die Sprachrichtigkeit gemessen und bestätigt, und zwar am mehrheitlichen und zeitgenössischen Sprachgebrauch (*usus loquendi cotidianus*). Die in den ganzen Passus verwobenen Interpretationen zu *verba propria* und den *differentiae* in der lateinischen Lexik der Tiernamen zeigt die Beheimatung von Augustins Aussagen zu *proprietas* in der Synonymik, nicht aber im literarischen Geschäft des *iudicium*.

Das hier vorausgesetzte Konzept von *proprietas* läßt sich am Beispiel von trin. 15, 17, 31 vertiefen: *Sicut ergo unicum dei verbum proprie vocamus nomine sapientiae, cum sit universaliter et spiritus sanctus et pater ipse sapientia, ita spiritus proprie nuncupatur vocabulo caritatis, cum sit et pater et filius universaliter caritas*. Wenn der Gottsohn nach Augustinus *proprie* als Weisheit bezeichnet wird, obwohl auch die beiden anderen göttlichen Personen weise sind, fassen wir eine weitere Bedeutung von *proprie*, die sich auf den Typus der Benennung kat' exochen zurückführen läßt. Bereits Quintilian führt als dritte Bedeutung von *proprie* den Fall *cum res communis pluribus in uno aliquo habet nomen eximium* an, die er mit dem Beispiel der Setzung von *urbs* für *Roma* exemplifiziert.⁴⁶¹ Augustinus wendet hier eine grammatische Kategorie auf die Trinitätslehre an, wobei die hervorstechende Eigenschaft die Namensgebung determiniert. Dem Gegensatz *proprie* und *universaliter* aus *De trinitate* entspricht in mag. 6, 18 das Begriffspaar *generaliter* und *specialiter*, das auch von Porphyrio verwendet wurde.⁴⁶²

4.1.1.2 Gn. litt. 4, 28, 45: Morgen und Abend

Augustinus verwahrt sich im Kontext der Erklärung des geistigen Morgens bzw. Abends gegen eine starre Zuweisung von Aussagen über die Körperwelt zur eigentlichen (*proprie*) und Aussagen über die spirituelle Welt zur figurativen (*figurate atque allegorice*) Ausdrucksweise. Morgen und Abend in der jenseitigen Welt seien nämlich in wahrhafterer Weise Morgen und Abend, desgleichen deute das Attribut *lux* für Christus nicht auf eine tropische Sprechweise hin, weil Christus eben Licht in voller Seinsfülle ist. Die Aussage, Christus sei das Licht, darf daher durchaus *proprie* verstanden werden: *Neque enim et Christus sic dicitur lux, quomodo dicitur lapis, sed illud proprie, hoc utique figurate*. Die bekannte Gegenüberstellung von eigentlichem und übertragenem Sinn wird hier metaphysisch neu gewendet, weil die Bestimmung dessen, was wirklich ist, anders getroffen wird als in der Grammatik. Ohne die

⁴⁶¹ Quint. 8, 2, 8.

⁴⁶² DIEDERICH, 105f. zitiert als Parallelen Char. gramm. 231, 3 B.; Quint. 5, 10, 42; 5, 11, 1 und Serv. ecl. 4, 34.

neuplatonische Vorstellung einer Seinskette, innerhalb derer ein und derselbe Begriff Zeichen für die verschiedenen Hypostasen einer Seiendheit sein kann, die aber erst im Geistigen ihre volle Seinsform gewinnt, wäre dies Verfahren nicht möglich. So geht auch Proklos von der Aktivität der Seele aus, die sich dem ihr immanenten Einzelnous mit seinen intelligiblen λόγοι anpaßt und Worte als Abbilder dieses wirklichen, aber geistigen Seienden herbeiführt.⁴⁶³ Die Semantik des Wortes, dessen eigentümlicher Sinn, setzt also bei den reinen Daseinsformen der Ideen ein. Doch selbst als *proprie* verstandenes Wort verbürgt *lux* noch keineswegs den unverbrüchlichen Zugang zur Wahrheit, denn nach wie vor ist *lux* als Wort ein Zeichen und daher zwangsläufig aufgrund seiner Trennung vom Bezeichneten unzulänglich. So konzediert Augustinus auch am Ende des Kapitels die hohe Wahrscheinlichkeit einer besseren Auslegung als die eben vorgebrachte. Der klare Gegensatz von *proprie* – *figurate* entspricht dem in util. cred. 5 programmatisch erklärten Gegensatz von *ad litteram* und *figurate*, der in der Praxis den dort vorgestellten vierfachen Schriftsinn zu einem Dualismus von Literalität und übertragenem Sinn vereinfacht.⁴⁶⁴

Worin besteht also der Gegensatz der Bezeichnung Christi als *lux* und als *lapis*, wenn Christus im eigentlichen Sinn Licht, im übertragenen Stein ist? Wohl darin, daß wir, wenn wir das Wortzeichen ‚Licht‘ setzen, zwar verschiedene Arten von Licht verstehen können, aber doch das Bezeichnete nicht auf ein anderes weiterweist. Wer ‚Licht‘ sagt, kann damit auch das Licht in seiner reinsten und erhabensten Form, nämlich Christus meinen. Wir müssen nicht annehmen, daß dieser Gegenstand ‚Licht‘ seinerseits wieder Zeichen für eine andere Sache ist. Die einzelnen Signifikatstypen bleiben sozusagen innerhalb einer qualitativ homogenen Seinshierarchie, deren einzelne Glieder sich nicht wesenhaft, sondern nur durch ihren jeweiligen ontologischen Grad voneinander unterscheiden. Wer dagegen ‚Stein‘ sagt, kann einen Stein des Feldes meinen, der als Gegenstand auf einen völlig anderen Inhalt, nämlich Christus verweisen kann, aber nicht verweisen muß. Die ontologische Gegenprobe geht hier nicht auf: Der Stein des Feldes und Christus sind nicht Teil ein und derselben Seinskette. Deutlich spricht dies Augustinus in doctr. chr. 2, 10, 15 aus, wenn er denselben Sachverhalt am Beispiel des Begriffs *bos* verdeutlicht: *Propria dicuntur, cum his rebus significandis adhibentur propter quas sunt instituta, sicut dicimus bovem, cum intellegimus pecus quod omnes nobiscum Latinae linguae homines hoc nomine vocant. Translata sunt, cum et ipsae res quas propriis verbis significamus, ad aliquid aliud significandum usurpantur, sicut*

⁴⁶³ Procl. in Crat. 19, 5–11. Die Vorstellung einer abgestuften Seinshierarchie wird mit dem Bild der Kette, αἰρά, beschrieben. Vgl. das Kapitel ‚Etymologien‘, S. 118.

⁴⁶⁴ Dieser dualistische Aspekt dominiert die Auslegung in Gn. litt.

*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‘. Wenn *bos* das Vieh meint und mit dem Inhalt Vieh der Endpunkt der Signifikation erreicht ist, wird *bos* also in eigentlichem Sinne gesetzt, Rind und Vieh sind Elemente ein und derselben Klasse. Steht *bos* metaphorisch (*translate*) für den Apostel, hat es nach wie vor den Stellenwert einer Sache, die aber ihrerseits auf ein anderes weiterweist. Jetzt sind *bos* und sein Signifikat nicht mehr Elemente derselben Seinsordnung.⁴⁶⁵*

4.1.1.3 Gn. litt. 7, 21, 30: *anima*

Nam et nos dicimus, quidquid anima est, non esse horum quattuor notissimorum elementorum, quae manifesta sunt corpora, sed neque hoc esse, quod deus est. Quid sit autem, non dicitur melius quam anima vel spiritus vitae. Ideo enim additur ‚vitae‘, quia et iste aër plerumque dicitur spiritus. Quamquam et animam eundem aërem appellerunt, ut iam non possit inveniri nomen, quo proprie distinguatur ista natura, quae nec corpus nec deus est nec vita sine sensu ... – Die Bezeichnung der Seele mit *spiritus* erfordert das Epitheton *vitae*, da *spiritus* als Synonym für *aër* gebraucht wird. Wenn Augustinus hier als Abhilfe gegen Bisemie das *addere* eines zweiten Substantivs anerkennt, praktiziert er jene grammatische Technik, die auch Servius im Falle von τῶν μέσων-Interpretamenten zur Festlegung des Sinns anwendet (Aen. 2, 169): *FLUERE delabi. Et τῶν μέσων est; nam ideo addidit ‚retro‘. Als Zweck der Setzung eines Epithetons durch Vergil gibt Servius die Scheidung von bedeutungsverwandten Begriffen an (Aen. 1, 178): *Epitheta numquam vacant, sed aut ad augmentum, aut ad diminutionem, aut ad discretionem poni solent.* Ohne Zweifel gehören sowohl der Begriff *discretio* des Grammatikers Servius als auch das *distinguere* Augustins zur Spielart der *differentia*-Interpretamente, die nach der eigentlichen Wortbedeutung – im Augustinustext durch *proprie* markiert – im Falle synonyme Begriffe fragen. Das Kriterium der *proprietas* führt nur dann zu einem interpretatorischen Fortschritt, wenn ein vorliegender Ausdruck Zweifel an seiner Bedeutung weckt, d. h. wenn mit einer uneigentlichen, den Normen des Sprachgebrauchs zuwiderlaufenden Verwendungsweise zumindest gerechnet werden kann. Dies zeigt auch der Passus bei Augustinus, der als Ursache der Problematik von *anima* – *spiritus* – *aër* das*

⁴⁶⁵ MAYER, Allegoria, 235 hebt diesen Aspekt des Weiterverweisens in der allegorischen Sprechweise hervor und bringt als weitere Beispiele *doctr. chr.* 3, 29, 41 und *en. Ps.* 103, 1, 13. Vgl. unsere Ausführungen zum Unterschied von Metonymie (Umbenennung in einem homogenen Raum) und Metapher (Zugehörigkeit zweier Signifikate zu heterogenen Bereichen) im Kapitel ‚Metonymie‘, S. 139.

Fehlen eines ausschließlich die Bedeutung ‚Seele‘ umfassenden Nomens an gibt. Dieser explizite Verweis auf den defizitären Charakter der Sprache, die für ein bestimmtes Denotat eine Leerstelle aufweist, rückt die Diskussion auf das Gebiet der Katachrese (*abusio* bzw. *abusive*), den uneigentlichen Wortgebrauch, der unter die Kategorie der *improprietas* fällt. Quintilian definierte in exemplarischer Weise die Katachrese als Tropus, der Dinge ohne eigenen Namen bezeichnet: *Abusio est, ubi nomen defuit* (Quint. 8, 6, 35). Natürlich betrifft die Konstatierung einer *abusio* den Bereich der lexikalischen Semantik,⁴⁶⁶ doch leitet die Bewertung einer solchen Abweichung von der Sprachnorm auch in das Gebiet der Tropenlehre und Stilkritik. Eine dauerhafte Erweiterung des semantischen Feldes eines Wortes wurde von den lateinischen Grammatikern in der Regel nicht als Verstoß gegen die Sprachrichtigkeit bemessen. Auch Augustinus bringt hier als gelehriger Schüler der *grammatici* den mehrheitlichen Sprachgebrauch (*nam et nos dicimus*) ins Spiel, um die von der *proprie* zu verstehenden Gleichsetzung von *anima* und Luft abweichende Bedeutung von *anima* als Seele als *improprietas* zu katalogisieren.

4.1.1.4 Gn. litt. 8, 1, 1f.: Paradies

Im Zusammenhang der Paradieserzählung in Gen. 2, 4 referiert Augustinus drei Interpretationsansätze,⁴⁶⁷ wonach diese Stelle entweder *corporaliter*, *spiritaliter* oder sowohl ‚körperlich‘ als auch figurativ zu verstehen sei, und deklariert sich selbst als Anhänger der letzten Richtung. Danach verwahrt er sich gegen jene Christen, die diese Erzählung nicht *proprie*, sondern nur *figurate* auffassen, indem er die Paradieserzählung im Gegensatz zum figurativen Hohelied der Gattung der *res gestae* zuordnet: Adam habe wirklich gelebt, ein bestimmtes Alter erreicht, und das Paradies sei ein realer Ort gewesen. Für das Verständnis von *proprie* und seinem Widerpart *figurate* von entscheidender Bedeutung ist, daß Augustinus eingangs erklärt, sowohl einer buchstäblichen als auch einer spirituellen Deutung gerecht zu werden. Wie das Buch der Könige sei auch die Genesis zuerst *proprie*, d. h. als Bericht historischer Ereignisse, zu verstehen, wobei die Ereignisse und ihre Akteure sekundär auf etwas anderes verweisen. Daß eine historische Auslegung eine buchstäbliche und figurative Deutung umschließen kann, wurde bereits gezeigt.⁴⁶⁸

⁴⁶⁶ So UHL, 266f.

⁴⁶⁷ AGAËSSE - SOLIGNAC, II 497–499 zu den jeweiligen Vertretern der drei Interpretationsweisen der Paradieserzählung.

⁴⁶⁸ Vgl. das Kapitel ‚Der vierfache Schriftsinn‘, S. 72.

4.1.1.5 Gn. litt. 8, 7, 13: Die Existenz der Paradiesesflüsse

Augustinus hält ein rein allegorisches Verständnis der vier Paradiesesflüsse nur dann für möglich, wenn es keine realen Flüsse dieses Namens gegeben hätte. Dies ist aber aufgrund der topographischen Gegebenheiten auszuschließen, ein wörtliches Verständnis ist daher möglich und in seinen Grenzen auch richtig. Quintessenz der hier formulierten Hermeneutik ist aber die Überzeugung von der Vereinbarkeit eines den ersten, buchstäblichen Sinn umfassenden Verständnisses (*proprie dicta*) und einer davon abgeleiteten figurativen Bedeutung. Die Parabel vom Mann, der nach Jerusalem und Jericho geht (Luc. 10, 30) und dort Räubern in die Hände fällt, mache jedem evident, daß trotz des parabelhaften Charakters der Erzählung die beiden Städte gleichwohl realiter existieren. Die theoretische Exemplifikation dieser Haltung wird nachgereicht: ... *nos admoneri oportet cetera quoque primitus ad proprietatem litterae accipere, non in eis figuratam locutionem putare, sed res ipsas, quae ita narrantur, et esse et aliquid etiam figurare*. Nun wird der Zusammenhang klar. Das Wort trägt seine eigentümliche Bedeutung in sich – die *proprietas litterae* –, die durch eine figurativ-allegorisierende Lesart aber nicht aufgehoben wird. Der zweite Bedeutungsvektor ist auf ein anderes gerichtet, das ausgehend vom ersten Sinn und in richtiger Reihenfolge nach diesem (die *proprietas litterae* gilt es, *primitus* zu verstehen) zu untersuchen ist. Die zuerst bezeichnete Sache selbst verweist jetzt auf eine ontologisch woanders beheimatete Wirklichkeit.⁴⁶⁹

Somit kann resümierend die Differenz im Gebrauch der Termini *corporaliter* / *proprie* ausgemacht werden: Eine Auslegung unter Annahme einer rein körperlichen Sprechweise schließt weitere Sinnebenen aus und würde gegebenenfalls sogar zu blasphemischen Aussagen über Gott führen.⁴⁷⁰ Dagegen

⁴⁶⁹ Die Allegorie als Tropus des übertragenen Zeichens setzt voraus, daß mit Wörtern bezeichnete Sachen auf andere Gegenstände verweisen. Die oben ausgeschriebene Stelle kann als Umsetzung der in *doctr. chr.* 2, 10, 15 formulierten Definition der *signa translata* gelten. Vgl. MAYER, Allegoria, 235.

⁴⁷⁰ Gn. litt. 6, 12, 20: *Quod enim manibus corporalibus deus de limo finxit hominem, nimium puerilis cogitatio est*. Auch in Gn. litt. 11, 39, 52 unterscheidet Augustinus als Anwalt des mehrfachen Schriftsinns bei einem verbalen Zeichen das *dictum*, d. h. die materiell vorliegende Klangstruktur mit ihrem eigentümlichen Inhalt, von deren *significatio*. Ein figuratives Verständnis kann erst auf der Ebene der Bedeutung, nicht aber im Bereich des reflexiven Ausdrucks einsetzen. Aus *retr.* 2, 24, 1 (*titulus horum librorum inscribitur de Genesi ad litteram, id est non secundum allegoricas significationes sed secundum rerum gestarum proprietatem*) erfahren die aus den Einzelinterpretationen und im besonderen aus Gn. litt. 8, 7, 13f. gewonnenen Ergebnisse ihre Bestätigung: Die ‚Wörtlichkeit‘ bezieht sich hier definitiv nicht auf die Ebene des Wortes, sondern umfaßt die *res gestae*, die man durchaus als historische Realität der Schöpfung auffassen darf. Vgl. O’MEARA, 16f.

erkennt der Semiotiker Augustinus im *proprie intellegere* die Fähigkeit, die eigentliche Kraft des Wortes, das einem Hörer zunächst sich selbst in seinem einfachen Sinn mitteilt und dann auf eine Sache verweist, die es selbst nicht ist, zu realisieren. Unter ‚Sache‘ ist aber der gesamte Bereich von Wirklichkeit umfaßt in dem Sinne, daß der biblische Schöpfungsbericht eine Realität referiert, deren Faktizität aber nicht unbedingt literal aufgefaßt werden muß. Wenn Gott den Menschen aus Schlamm bildet, würde eine ausschließlich wörtliche Auslegung beim Begriff für Schlamm verharren und vermutlich die Polemik der Gebildeten auf sich ziehen. Erst der Zugang zum Text über die Zeichenhaftigkeit des Wortes erkennt die Realität der Schöpfung des Menschen aus Materie kraft eines Willensaktes Gottes. Diese Aussage der Bibel ist aber in unverminderbarer Weise historisch-real. Eine Interpretation, die diese binäre Struktur des Wortzeichens und damit die miteinander in Einklang zu bringenden zwei Signifikationsebenen verkennt, vergibt die Chance eines tieferen Schriftverständnisses. Denn letztlich ist für Augustinus auch Reales im Sinne von *res gestae* wiederum Ausgangspunkt für andere Wirklichkeiten, die es zu erforschen gilt: *At nunc, cum primitus proprie res ipsas intellegere ratio nulla prohibeat, cur non potius auctoritatem scripturae simpliciter sequimur in narratione rerum gestarum res vere gestas prius intellegentes, tum demum quidquid aliud significant perscrutantes?* (Gn. litt. 8, 7, 13). Damit stellt sich die exegetische Alternative von wörtlicher und übertragener Schriftauslegung für Augustinus nicht, bzw. sie stellt sich erst auf der Ebene der *res gestae*, nicht aber auf der Ebene des Textes,⁴⁷¹ denn das, was erzählt wird, ist Realität (*esse*) und diese Realität ist gleichzeitig Bild: *... res ipsas, quae ita narrantur, et esse et aliquid etiam figurare* (Gn. litt. 8, 7, 13). Nicht Figuren und Tropen im biblischen Sprachgebrauch sind das wesentliche Aufgabengebiet des Exegeten, sondern das Sein selbst hat seine Figuren: *... ut omnes istas figuras rerum ... explicemus* (Gn. adv. Man. 2, 3).

4.2 Beispiele für die Worterklärung

4.2.1 Gn. litt. 8, 3, 6 und 8, 7, 14: Eden

In der ersten Stelle erweitert Augustinus den Text von Gen. 2, 8 *et plantavit deus paradisum in Eden*, indem er im Zitat die Übersetzung bringt und das Original gleichsam nachreicht: *Plantavit ergo deus paradisum in deliciis – hoc est enim in Eden*. In Gn. litt. 8, 7, 14 wird abermals Eden als Ort fixiert: *Exibat ergo flumen de Eden, id est de loco deliciarum, et inrigabat paradisum*. Zumindest aus dem letzten Beleg geht hervor, daß sich Augustinus Eden und

⁴⁷¹ Vgl. O'MEARA, 20: „In all cases the historical facts may, as well as being facts, be allegories.“

Paradies als zwei unterschiedliche Orte dachte, wobei der Fluß in Eden entsprang und dann das gesamte Paradies bewässerte. Die Annahme, Augustinus habe *deliciae* als Übersetzung von Eden nicht in seinem Bibeltext vorgefunden, stützt sich auf Gn. adv. Man. 2, 12, wo Augustinus zu Eden drei Übersetzungen (*deliciae, voluptas, epulum*) anführt. Später finden sich in Hier. nom. Hebr. 65, 15 *deliciae, voluptas* und *ornatus* als Übertragung. Die Übersetzung von Eden mit *deliciae* ist reich belegt.⁴⁷²

4.2.2 Gn. litt. 11, 14, 18: *invidentia*

Die Frage nach den Gründen für den Sturz Luzifers beantwortet Augustinus nicht mit dem Neid des *diabolus* gegenüber der Erschaffung des Menschen, wie das noch Cyprian getan hatte.⁴⁷³ Dem Neid gehe nämlich der Hochmut als Liebe zur eigenen Erhabenheit (*excellentia*) voran, die erst den Neid verursache, da sie im Glück des anderen eine Schmähung der eigenen Position sehen müsse. Die hier anschließende Definition – *cum igitur superbia sit amor excellentiae propriae, invidentia vero sit odium felicitatis alienae* – operiert nicht mit etymologischen Techniken, sondern geht letztlich wohl auf eine klassische Definition zurück. Die präzise Verwendung des seltenen *invidentia* statt *invidia* verweist auf Cicero (Tusc. 3, 21: *Atqui, quemadmodum misericordia aegritudo est ex alterius rebus adversis, sic invidentia aegritudo est ex alterius rebus secundis*),⁴⁷⁴ der *invidentia* als Disposition, selbst Neid zu entwickeln, von dem weiter gefaßten *invidia* abhebt, das auch ein Beneidetwerden ausdrücken kann.⁴⁷⁵ Genau um eine charakterliche Grundhaltung und nicht so sehr um die Beurteilung eines isolierten Ereignisses geht es auch Augustinus. Ebenso unterscheidet er im nächsten Kapitel bei der Habsucht zwischen *avaritia generalis*, die nach 1 Tim. 6, 10 (*radix omnium malorum*) als hypertrophe Strebehaltung zu verstehen sei, und *avaritia specialis*, die sich als konkrete Geldgier realisiert: *Avaritia, quae usitatius appellatur amor pecuniae* (Gn. litt. 11, 15,

⁴⁷² Vgl. S. 125f.; Übersetzung mit *deliciae* unter anderem bei Rufin. Orig. in cant. 1, p. 104; Hier. in Ies. 14, 51, 1, l. 67f.; in Ez. 8, 27, l. 1303; 9, 28, l. 226ff.; 10, 31, l. 367. Ein weiterer Beleg für die Übertragung mit *voluptas* findet sich qu. Hebr. gen. 5, 15. Beide Möglichkeiten des öfteren bei Augustinus in Gn. adv. Man.

⁴⁷³ Cypr. zel. 4. Zu Augustins neuem Verständnis des Verhältnisses von Stolz und Neid AGAËSSE - SOLIGNAC, II 547.

⁴⁷⁴ Zu weiteren Belegen für *invidentia* bei Cic. vgl. Anm. 475; nach Cicero wird der Begriff auch bei Aulus Gellius, Apuleius und einigen christlichen Autoren (u. a. Ambrosiaster, Prosper) verwendet.

⁴⁷⁵ Ciceros Hinweis in Tusc. 3, 20 (... *non dixi ‚invidiam‘, quae tum est, cum invidetur; ab invidendo autem invidentia recte dici potest, ut effugiamus ambiguum nomen invidiae*) zeigt, daß *invidentia* im Zusammenhang mit Versuchen der Übersetzung von φθόνος in der philosophischen Prosa Ciceros entstand.

19).⁴⁷⁶ Die Auffassung von Sünde als pervertierter Willenshaltung und nicht so sehr als isolierte Fehlhandlung sowie die Identifikation der *superbia* als Ursache jeder weiteren Verfehlung (cf. Eccles. 10, 15) werden die Gedankenstruktur von Augustins Gottesstaat grundlegend prägen. Die anthropologische Differenz, wonach zwei Arten von Liebe, *amor sui* und *amor dei*, die Menschen determinieren, führt dort zur geschichtstheologischen Differenzierung in zwei Staaten. Die Selbstliebe als pervertierte Auffassung vom eigenen Platz in der Welt erscheint civ. 14, 28 als Stolz auf die eigene Weisheit (*dominante sibi superbia in sua sapientia sese extollentes*), die nicht momentaner Fehltritt, sondern wirkende Ursache für die Unterlegenheit des Erdenstaates gegenüber dem Gottesstaat ist. Eben diese *superbia* gilt nun auch in Gn. litt. 11, 14, 18 als Ursache für des Satans Neid auf den Menschen und für das Abfallen von Gott: *Porro autem invidia sequitur superbiam, non praecedit, non enim causa superbiendi est invidia, sed causa invidendi superbia.*

4.2.3 Gn. litt. 12, 18, 40: *catus*

Die Beobachtung, die Allgemeinheit finde eher Interesse am Absonderlichen als sich um das Gewohnte zu kümmern, deren Ursprünge gleichermaßen im Verborgenen liegen, veranschaulicht Augustinus mit zwei Begriffen, die ein ähnliches semantisches Feld abdecken. So würde der seltene Begriff *catus* Neugierde wecken. Gäbe er dann als Synonyma *prudens vel acutus* an, würde niemand nach dem tieferen Sinn der beiden gewöhnlichen Begriffe fragen, sondern auf die Herleitung von *catus* insistieren: *Soleo autem, cum me quisque interrogat, verbi gratia, quid sit catus, et respondeo prudens vel acutus, nec ei sufficit, sed pergit quaerere, unde dictus sit catus, vicissim referre et quaerere, unde dictus sit acutus.* Wir sehen hier den Einfluß der grammatischen Technik, wenn Augustins Gesprächspartner mit der Formel *dictus a* eine Ableitung hören will.⁴⁷⁷ Allerdings hat der Fragesteller seine Rechnung ohne Augustinus gemacht, der den etymologischen Diskurs im Ansatz erstickt, weil er nicht die Neugierde nach Ausgefallenem befriedigen möchte. Die Gleichsetzung *catus/acutus* selbst geht auf Varro ling. 7, 46 zurück: *cata acuta: Hoc enim verbo dicunt Sabini.*⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ In civ. 15, 22 zieht Augustinus eine etymologisierende Ableitung von *avarus* vor, wenn er festhält: *Aurum amatur ab avaris.* Hierhin gehört auch eine von Isid. orig. 10, 9 überlieferte Etymologie: *Avarus ex eo dictus, quod sit avidus auri.* Dieser Theorie zufolge setzt sich *avarus* aus den zwei Wörtern *avere* und *aurum* zusammen.

⁴⁷⁷ Z. B. Serv. Aen. 1, 12: *URBS ANTIQUA FUIT urbs dicta ab orbe.* Vgl. UHL, 491f.

⁴⁷⁸ Daneben existiert noch eine andere Herleitung, die bei Don. Andr. 85, 6 überliefert ist: *Catus ardens παρὰ τὸ καίειν, unde Cato dictus.* Diese Etymologie hätte für das Beweisziel des Augustinus aber nicht fruchtbar gemacht werden können.

4.2.4 Gn. litt. 12, 34, 66: *infernus* – Hades

Augustinus plädiert dafür, die Hölle als Ort der untersten Seinsordnung und als Stätte ewiger Trauer unter der Erde zu verorten. Die Erklärung wird dabei durch zwei Etymologien unterstützt, wobei die lateinische Herleitung von *inferni* auf den Ort abzielt (*inferni eo, quod infra sint*; cf. Non. 45, 29: *Inferum ab imo dictum; unde inferni quibus inferius nihil*). Daneben tritt eine griechische Etymologie zur Untermauerung der ‚ewigen Trauer‘: *Unde et in Graeca lingua origo nominis, quo appellantur inferni, ex eo quod nihil suave habeant, resonare perhibetur*. Agaësse - Solignac stellen fest, daß *nihil suave* auf ein griechisches ἄ-ἠδύς anspielt, von dem man Ἄιδης ableitete.⁴⁷⁹ Nun wissen wir, daß ein Wesenszug der spätantiken lateinischen Etymologie in der Herleitung lateinischer Begriffe aus dem Griechischen bestand, eine Methode, die auf der Annahme beruhte, das Lateinische stamme vom Griechischen ab und sei eine seiner Sonderformen.⁴⁸⁰ Dabei wird nach der auch im lateinischen Kommentar oft griechisch geschriebenen Formel ἀπὸ τοῦ das vermeintliche Ursprungswort griechisch angegeben und übersetzt, allerdings kann die Übersetzung auch unterbleiben, wenn die Bedeutung klar ist.⁴⁸¹ Kontrastieren wir damit das Verfahren des Augustinus bei der Erklärung der *inferni*, ergibt sich ein entscheidender Unterschied: Augustinus setzt zwar wie der Grammatiker die Kenntnis des griechischen Vokabels Hades voraus und erwartet auch die Identifizierung der vorgenommenen Dekomposition, doch geht er an dieser Stelle nicht von einer Herkunft des Lateinischen aus dem Griechischen aus. Beide Etymologien bleiben innerhalb ihres Sprachsystems, sodaß Hades keinen Benennungsgrund für das Vokabel *inferni* liefert. Dieses Verfahren der getrennten Behandlung der beiden Sprachen entspricht Augustins exegetischer Praxis, bei schwierigen Stellen die Lösung in der lateinischen Texttradition zu suchen und auf die Beziehung der Septuaginta zu verzichten.

⁴⁷⁹ AGAËSSE - SOLIGNAC, II 449, Anm. 82 und 584.

⁴⁸⁰ Serv. Aen. 1, 184; UHL, 53f. Einen praktischen Niederschlag dieser Theorie fassen wir im Brauch, Listen von griechischen Idiomatica an die eigentliche *ars grammatica* anzuschließen. So vergleicht beispielsweise Charisius die Unterschiede hinsichtlich des grammatikalischen Geschlechts zwischen lateinischen Wörtern und ihren griechischen Entsprechungen (Char. gramm. 43, 1–61, 13 B.).

⁴⁸¹ UHL, 507, Anm. 76 bringt als Beispiel Serv. Aen. 1, 164: *SCAENA inumbratio. Et dicta scaena ἀπὸ τῆς σκιάς. Apud antiquos enim theatralis scaena parietem non habuit, sed de frondibus umbracula quaerebant*. Das Wissen um die Bedeutung von σκιά wird hier vorausgesetzt.

5 Figuren und Tropen

5.1 Synekdoche

5.1.1 Gn. litt. 3, 6, 8

Augustinus bemüht sich zu Beginn des dritten Buches um den Nachweis, der Verfasser des Schöpfungsberichts habe so wie die griechischen Naturlehrer sehr wohl von Existenz und Beschaffenheit der vier Elemente gewußt, auch wenn er lediglich *caelum* und *terra*, zuweilen noch *mare* explizit erwähne. Die Luft werde nach der *consuetudo* der Schrift entweder dem Himmel zugerechnet, oder sie beziehe sich auf die Erde, wenn diese feucht und aufgewühlter Natur ist.⁴⁸² ‚Himmel‘ und ‚Erde‘ stehen somit für das *totum* der Schöpfung, wobei in einer Aufgliederung die einzelnen Elemente dieser zwei größeren Bereiche genannt werden können. So ist *terra* ein Oberbegriff, der verschiedene Komponenten enthalten kann: ... *ut terrae nomine universaliter hoc totum significetur, ex quo incipit deorsum versus: Ignis, grando, nix, glacies, spiritus tempestatis et omnes abyssi, donec perveniat ad aridam ...* (Gn. litt. 3, 6, 8). Augustins Argumentation beruht auf der Annahme einer Synekdoche, die nach Quint. 8, 6, 19 eine Teil-Ganzes-Beziehung, aber auch das Verhältnis von Gattung und Art ausdrückt: *Synecdoche ... , ut ex uno plures intellegamus, parte totum, specie genus, praecedentibus sequentia, vel omnia haec contra.*⁴⁸³ Bemerkenswerterweise umschließt die augustinische Anwendung der Synekdoche alle drei Elemente in der Definition Quintilians: Das quantitative Verhältnis kommt insofern zum Ausdruck, als der Begriff *terra* die Ganzheit (*hoc totum*) der physikalischen Manifestationen wie Feuer, Hagel etc. einschließt; neben der Größenrelation schwingt auch die kategoriale Ordnung von Gattung und Art mit. Die zeitliche Beziehung als dritte Form einer Synekdoche geht aus der Schöpfungsordnung selbst hervor, wenn zuerst Himmel und Erde geschaffen werden, und dann in dieser *universaliter* geschaffenen Welt spezifische elementare Ausformungen von Himmel und Erde Platz haben.

Die Verwendung von *universaliter* als Leitbegriff für die Dekodierung einer Synekdoche wie die Korrelation von *prius* – *postea* begegnet auch in conf. 12, 17, 24 bei der Interpretation derselben Stelle: *Quid illud est? ‚Nominē aiunt ‚caeli et terrae totum istum visibilem mundum prius universaliter et breviter significare voluit, ut postea digereret dierum enume-*

⁴⁸² Aug. Gn. litt. 3, 3, 5. Vgl. AGAËSSE - SOLIGNAC, I 614.

⁴⁸³ Quintilian ist Erbe einer mit Aristot. rhet. 1357 b 1f. einsetzenden peripatetischen Lehre, in der Zeichen in einem synekdochischen Verhältnis zur Bedeutung stehen, weil sie einerseits vom Speziellen auf das Allgemeine, andererseits vom Allgemeinen auf das Spezielle verweisen können, aber auch das Zukünftige bezeichnen (vgl. Aristot. an. pr. 70 a 7–9).

ratione quasi articulatum universa, quae sancto spiritui placuit sic enuntiare. Diese Deutung, wonach *caelum* und *terra* die Gesamtheit der späteren, sinnlich erfassbaren Welt anzeigten, ist nun nicht die des Augustinus in den *Confessiones*, sondern wird namentlich nicht genannten Gegnern in den Mund gelegt. Augustinus selbst versteht dagegen unter *caelum* die geistige, Gott am nächsten stehende Welt, die aber als Geschaffenes dem Diesseits angehört. Der Begriff *terra* umschließt dabei das Beinahe-Nichts, die zeit- und formlose Urmaterie, aus der später die sichtbaren Dinge, darunter auch der sichtbare Himmel, entstehen. Wenn nun aber die Kritiker im zwölften Buch ihre Interpretation unter Annahme desselben rhetorischen Tropus vortragen, wie Augustinus dies in seinem Genesiskommentar tut, bedarf dies einer Erklärung. Mit der oben zitierten Stelle eröffnet Augustinus nach Meyers überzeugender Aufbauanalyse jenen Abschnitt, in dem er den vielfachen Schriftsinn in Blick auf Gen. 1, 1 diskutiert.⁴⁸⁴ Die anonymen Exegeten stimmen zwar mit dem Hippo-nenser nicht voll überein, doch dieser taxiert sie zu Beginn seiner Erörterung über den mehrfachen Schriftsinn im Kapitel 17 als Liebhaber der Schrift: Sie erkennen Teilaspekte der Wahrheit, über deren Gültigkeit nur Christus, nicht der Mensch zu richten habe. Dem vorliegenden Auslegungsmodell konzidiert er deshalb einen Wahrheitsanspruch, weil es erklärt, daß später aus der unsichtbaren Erde alle einzelnen, sichtbaren Dinge hervorgegangen seien: *Terram vero invisibilem et incompositam ..., unde consequenter ostenditur per illos dies facta atque disposita esse cuncta ista visibilia, ... non incongruenter informem istam materiem intellegendam esse consentiunt* (conf. 12, 17, 24). Die Relation von früher und später sowie von der einen Gattung und den vielen Species gehört in die Lehre der Grammatik von der Synekdoche, die Augustinus *propria persona* in Gn. litt. 3, 6, 8 für das Verständnis von *caelum* und *terra* bemühte. Der Schluß liegt nahe: Wer eine auf rationalen Methoden basierende Auslegung findet und sich zu den Liebhabern der Schrift zählt, widerspricht vielleicht Augustinus, nicht aber der Wahrheit.

Doch bereits in Gn. adv. Man. 2, 4 hat Augustinus seine Interpretation auf die Annahme einer Synekdoche gestützt:⁴⁸⁵ *Adhuc enim vel materiam ipsam, unde facta sunt omnia, caeli et terrae nomine nuncupabat, vel certe*

⁴⁸⁴ MAYER, *Caelum*, 596 teilt das 12. Buch in vier Hauptteile: 1. Einleitung: Gottes Wort ist wahr, doch das Verständnis des Menschen ist schwach (cap. 1), 2. Augustins eigene literale Auslegung von Gen. 1, 1 (cap. 2–16), 3. Der vielfache Schriftsinn im Blick auf die Auslegung von Gen. 1, 1 (cap. 17–40), 4. Resümee: Die Schrift ermöglicht verschiedene wahre Interpretationen, die in Wahrheit und Liebe geeint sind. Zu den unterschiedlichen Auslegungen von *caelum/terra* vgl. MAYER, *Caelum*, 579f.

⁴⁸⁵ Zur Synekdoche in Gn. adv. Man. 2, 4 vgl. DULAËY, Edition, 35f., die darauf hinweist, daß Augustinus den Terminus für diesen Tropus nicht anführt.

prius totam creaturam caeli et terrae nomine proposuerat dicendo: In principio fecit deus caelum et terram, et postea particulatim per ordinem dierum ... dei opera exsecutus exposuit. In beiden Stellen geht es um die in der Bibel auftretende Benennung (*placuit enuntiare/nuncupabat*), womit der Diskurs in den Zusammenhang mit Redefiguren gerückt wird. Wie in der dreigliedrigen Klassifikation Quintilians stellen in unseren drei Beispielen aus der augustinischen Genesisinterpretation die Ganzheit, das Allgemeine und das zeitlich Primäre die eine Seite einer Synekdoche dar.⁴⁸⁶

Auf dieselbe Lösung greift der Exeget in Gn. litt. 9, 1, 2 zurück, wo die *terra* abermals als *universalis appellatio* für die mundanen Elemente verstanden wird. Damit sei erklärbar, warum die Bibel im ersten Schöpfungsbericht die Vögel aus den Gewässern entstehen ließ, während hier (Gen. 2, 19) von einer Gestaltung der Vögel aus Erde die Rede sei. Nach dem Typus der Synekdoche repräsentiert die Erde als Teil die Ganzheit der stofflichen Welt. Die Formulierung *secundum istam universalem appellationem terrae secundum quam etiam de toto mundo dicitur: Deus qui fecit caelum et terram ...* verrät ihre Herkunft aus der Definition der Synekdoche als *pars pro toto*.

5.1.2 Gn. litt. 11, 38, 51

Hos esse in terra labores humani generis quis ignorat? Et quia non essent, si felicitas quae in paradiso fuerat teneretur, non est utique dubitandum; ac per hoc etiam proprie verba haec primitus accipere ne pigeat. Servanda tamen est et expectanda significatio prophetiae, quam maxime hic intuetur dei loquentis intentio. Neque enim frustra et ipse Adam miro quodam instinctu tunc vocavit nomen mulieris suae ‚Vitam‘, subiciens etiam: ‚Quoniam ista est mater omnium viventium‘. Nam et haec non scriptoris narrantis vel adfirmantis, sed ipsius primi hominis verba intellegenda sunt.

Nach Augustinus sind die *terrae labores* in Gen. 3, 17–19 zunächst *proprie* aufzufassen, das heißt nach einer der fünf von Quintilian vorgenommenen Typen der *proprietas* (8, 2, 1–11) in ihrer spezifischen Bedeutung zu verstehen (8, 2, 1: *sua cuiusque rei appellatio*). Mit der wörtlichen nicht im Widerspruch steht aber die prophetische Bedeutung. Als Parallele für das Vorhandensein einer solchen führt Augustinus Adams Benennung der ersten Frau als Eva, das heißt als ‚Leben‘ an. Der Exeget kommt hier zum Ergebnis, daß diese Be-

⁴⁸⁶ Gn. litt. 1, 3, 8: *Utrum prius universaliter nomine caeli et terrae comprehendendum erat et commendandum, quod fecit deus, et deinde per partes exequendum, quomodo fecit, cum per singula dicitur: Dixit deus ...*

nennung von Adam *miro quodam instinctu*⁴⁸⁷ getroffen wurde, da sie neben der situationsbezogenen auch eine prophetische Aussage zur in alle Zeiten weiterwirkenden Mütterlichkeit Evas enthält. In der Benennung Evas als ‚Leben‘ in Gen. 3, 20 fordert er ein wörtliches Verständnis, weil diese Bezeichnung wirklich auf Adam zurückgehe, der im Nachsatz *quoniam haec est mater omnium viventium* eine Begründung für die Namenssetzung geliefert habe. Die etymologische Gleichsetzung von Eva und *vita* übernahm Augustinus direkt aus dem Bibeltext, andere Übersetzungen aus den *Onomastica sacra* spielen hier keine Rolle. Hieronymus kannte dagegen auch noch die Übersetzung von Eva als *calamitas* und *vae*.⁴⁸⁸

Adam erweckt hier als Wortsetzer das Interesse Augustins. Die Begründung der Benennung der ersten Frau als Eva – ... *quoniam haec est mater omnium viventium* – ist eben nicht nur das Wort eines biblischen Berichterstatters, sondern die des ersten Menschen selbst, der einen Begriff bewußt verwendet und auch begründet: ... *tamquam nominis a se inpositi causam inferens, cur eam vocaverit ‚Vitam‘*. Es geht hier also nicht ausschließlich um die Deutung vorgegebener Wortzeichen, die Augustinus freilich ebenso leisten muß, sondern auch um die Möglichkeit, verbale Zeichen mit Späterem in Bezug zu setzen. Wie Pollmann erkannt hat und wie im vorigen Kapitel bereits angedeutet wurde,⁴⁸⁹ steht nach Aristot. an. pr. 70 a 7–9 das Zeichen für die Sache, die nachher kommt, was eine Art der Synekdoche sein kann. Diese aus der aristotelischen Lehre stammende Charakterisierung des Zeichens wurde von Cicero rezipiert, der inv. 1, 48 das Denotat eines Zeichens als Folge der von letzterem ausgehenden Wirkung beschreibt: *Signum ... quiddam significat, quod ex ipso profectum videtur, quod aut ante fuerit aut in ipso negotio aut post sit consecutum* ... Auch bei Iul. Sev. rhet. 13, p. 361, 18f. begegnet dieselbe Relation von Zeichen und Sache: *Signum causam aut antecedit aut in eadem est aut sequitur*. Quintilian hat bei der oben (S. 206) zitierten Definition die Worte *ex praecedentibus sequentia* gebraucht, um eine Kategorie der Synekdoche zu charakterisieren, wobei wie in Augustins Deutung zwischen zeitlicher und logischer Folge nicht genau geschieden wird. Demnach kann die Gleichsetzung einer figurativen Sprechweise, die naturgemäß Zeichencharakter trägt, mit der prophetischen, zukunftsweisenden Diktion der Bibel als konsequente Nutzbarmachung einer aus der peripatetischen Rhetorik stammenden Semiotik verstanden werden.

⁴⁸⁷ Mit der Verwendung von *instinctu* signalisiert Augustinus die unbewußte Rede, die ohne Zutun des Sprechers prophetisch in die Zukunft wirkt. Vgl. Gn. litt. 12, 22, 45; trin. 4, 17, 22.

⁴⁸⁸ Hier. nom. Hebr. 65, 16f.; 75, 19f; 76, 7; 78, 20; 81, 12.

⁴⁸⁹ POLLMANN, *Doctrina Christiana*, 172.

5.2 Die *repetitio* in Gn. litt. 3, 11, 16f.

Der Passus Gen. 1, 24–25 wirft die Frage auf, warum zuerst von der Entstehung von *quadrupedia et reptilia et bestias terrae secundum genus et pecora secundum genus* erzählt wird, bei der Ausführung der Schöpfungstat aber nur mehr drei Kategorien von Lebewesen genannt sind:⁴⁹⁰ *Et fecit deus bestias terrae secundum genus et pecora secundum genus et omnia reptilia terrae secundum genus*. Mit der Zielsetzung, den eigentlichen Sinn herauszuarbeiten, konstatiert Augustinus zunächst, daß *proprie* die Bedeutung der Begriffe *bestiae*, *reptilia* und *pecora* klar sei: Darunter seien Wildtiere, Kriechtiere und Nutztiere zu verstehen. Doch wohin gehören die *quadrupedia*, warum scheinen sie nicht mehr auf, wenn es heißt: ‚*Et deus fecit*?‘ Augustinus schlägt eine Lösung vor, die, von einer dreifachen *repetitio* ausgehend, das Wortpaar *secundum genus* in Gen. 1, 25 als Ausdruck für die Schaffung von drei Tiergattungen versteht, von denen die Gattung *reptilia* auch die Vierfüßer umschließe. Daher erübrige sich die Wiederholung von *quadrupedia* bei der Aufzählung der drei Gattungen.

Wollen wir dieses Verfahren zunächst im Hinblick auf die exegetische Technik untersuchen, so führt uns der Terminus der *repetitio* in die Terminologie der Grammatik, wo zwischen *iteratio* und *repetitio* geschieden wurde. Mart. Cap. 5, 533 notiert: *Ἐπανάληψις repetitio; haec figura a superiore (sc. iteratione) distat, quod illa eadem parte orationis repetita coniungitur aut uno alterove verbo interposito, at haec non una parte orationis, sed prout libuerit sociatis verbis, ut est ‚non potest, iam non potest haec libera civitas esse‘*. Mit der hier erwähnten anderen Figur war die *iteratio* gemeint, die sich dadurch auszeichnet, daß nur ein Satzteil wiederholt wird, und zwar unverändert und ohne Einschub: *Haec figura repetito verbo aut nomine non diversa vult intellegi, sed vehementius repetita significat, ut est ‚nos, nos, dico aperte, consules desumus‘*. Mit der Einschätzung, bei *secundum genus* liege eine *repetitio* vor, folgt Augustinus der klassischen Figurenlehre, weil im vorliegenden Text die *secundum genus*-Zitate immer voneinander getrennt auftreten und die

⁴⁹⁰ Der Geschichte der Klassifikation der Tiergattungen, die besonders durch Aristoteles und dann durch Theophrast wichtige Impulse erhalten hatte, kann hier nicht nachgegangen werden. Augustinus orientiert sich an den in der Bibel genannten Gattungen, sodaß die starre Übernahme einer fremden Klassifikation ohnedies Mühe bereitet hätte. Die aristotelische Einteilung in blutführende und blutlose Tiere, die Teilung der Bluttiere in lebendgebärende und eierlegende wäre für die Auslegung von Gen. 1, 24f. kaum adaptierbar gewesen. Vgl. FLASHAR, Aristoteles, 404f. zur flexiblen Klassifikation des Aristoteles; HENKE, 50f. zur christlichen Zoologie des Basilius, der von den Ordnungsprinzipien der paganen Naturlehre abweicht und seine 9. Homilie aus der Denkbewegung des Bibeltexes heraus gestaltet.

Wiederholungen selbst aus einer Junktur bestehen. Eine Bewertung dieses exegetischen Verfahrens wird durch den Blick auf den unvollendeten Genesiskommentar möglich. Dort hat Augustinus noch keine dreifache *repetitio* gesehen, die die Annahme von drei Tiergattungen impliziert. In Gn. litt. inp. 15, 53 liest er aus dem Text eine vierfache Klassifikation ab mit der Einteilung 1) *quadrupedes* (= *iumenta*), 2) *serpentes* (= *repentia*), 3) *bestiae vel ferae* (= *quadrupedia indomita*) und 4) *pecora* (= *quadrupedia quae non operando adiuuant, sed dant aliquem fructum pascentibus*). Die Iuxtaposition von *pecora* und *pasci* verrät Nähe zur grammatischen Tradition: *Pecus ab eo, quod per-pascebant* (Varro ling. 5, 92); *pecus ... id est a pascendo* (Serv. Aen. 1, 435). Jedenfalls bedingt die Annahme einer *repetitio* letztlich einen grundlegenden Unterschied in der zoologischen Klassifikation und ist Frucht einer äußerst genauen Lektüre.⁴⁹¹ Wir fassen hier die Umsetzung eines gerade im großen Genesiskommentar auch explizit zum Ausdruck gebrachten Vertrauens, daß nichts, nicht das kleinste Detail der Schrift, umsonst oder falsch sei: *Dicam sane, quod sentio ... nec has litteras auctoritate tanta merito praeminentes frustra falsoque dixisse, quod deus requieverit ...* (Gn. litt. 4, 14, 25).

5.3 Die Statuslehre in Gn. litt. 5, 8, 23

In einer Spielart der oben skizzierten Statuslehre,⁴⁹² dem Typus des *status generalis legalis*, wurde eine Antwort auf das Problem gesucht, daß ein schriftliches Gesetz die Vielfalt der lebensweltlichen Gegebenheiten vermeintlich nicht zu erfassen imstande sei.⁴⁹³ Der Rhetor geht dabei davon aus, daß der Gesetzgeber eine Intention in die sprachliche Form des Gesetzes hineingelegt hat, die grundsätzlich als gerecht und billig zu gelten hat.⁴⁹⁴ Wenn nun die Verbindung zwischen Tat und Täter nicht eindeutig ist, ist der Richter gezwungen, eine Mutmaßung – *coniectura* – anzustellen, die in ihrer allgemeinsten Form in die Formel *an fecerit* gekleidet ist und im Prinzip eine Entscheidungsfrage darstellt.⁴⁹⁵ In weiterer Fassung können Sachverhalte oder seelische Dispositionen auf allen drei Zeitstufen hinterfragt werden, wobei genauer spezifizierend nach der Willensabsicht (*an voluerit*) und der Fähigkeit (*an potuerit*) des Handelnden gefragt werden kann. Als Spielart der Frage *an potuerit* kennen

⁴⁹¹ Gerade diese Auslegung sollte nicht wie von GREENE-MCCREIGHT, 68 als „apparently small conclusion for the amount of effort expended“ unterbewertet werden.

⁴⁹² Vgl. dazu das Kapitel ‚Forensische Exegese: Die *status legales*‘, S. 104.

⁴⁹³ Vgl. dazu LAUSBERG, 109f.

⁴⁹⁴ Zur Intention des Gesetzgebers vgl. Rhet. Her. 1, 11, 19; Quint. 3, 6, 43; 7, 8, 7; Hermog. stat. 2, 14. Zur *aequitas* als voraussetzender Norm Quint. 7, 5, 6.

⁴⁹⁵ Quint. 3, 6, 5; Hermog. stat. 3, 17–39. Dazu LAUSBERG, 70f. und 89–94.

die Rhetoren auch die Untersuchung der in den Umständen liegenden Möglichkeiten im Sinne der *facultas*.⁴⁹⁶

Um dem möglichen Einwand zu begegnen, die Statuslehre spiele beim Hipponenser keine Rolle, da seine Exegese nichts mit Juristerei zu tun habe, ist zweierlei zu bemerken. Zum einen ist die intensive Vermittlung der Statuslehre in der Rhetorenschule belegt,⁴⁹⁷ in der Augustinus selbst ja gelernt und gelehrt hatte. Die dort erworbenen Denkprinzipien ließen sich auch für Problemstellungen adaptieren, die nicht dem Rechtsleben angehörten. Zum anderen belegt Quintilian eine allgemeine, untechnische Verwendung der *coniectura de re* (Quint. 7, 2, 2: ... *in generalibus an atomorum concursu mundus sit effectus, an providentia regatur, an sit aliquando casurus*), die er von dem technischen Typus (‘Hat Roscius einen Mord begangen?’) abhebt. Vorher hatte bereits Cicero die *loci* behandelt, an denen die *coniectura* zum Einsatz kommen konnte und wie Quintilian allgemeine und juristische Verwendungsweisen bezeichnet. Im untechnischen Sinne ist die *coniectura* für *omne, quod in controversiam venit* anwendbar.⁴⁹⁸ Unabhängig von allgemeiner oder spezifischer Verwendung ordnet Quintilian die Varianten der *coniectura de re* den drei Zeitstufen Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft zu. Daneben kennt er ein qualitatives Einteilungsprinzip (*circa modum, speciem, numerum*), das er am Beispiel der konjekturalen Fragen *an sol maior quam terra, luna globosa an plana an acuta, unus mundus an plures* (Quint. 7, 2, 6) erläutert.

Reduzieren wir nun diese Denkprinzipien der forensischen Rhetorik auf die Komponenten ‚gerechte Absicht des Gesetzgebers‘, ‚Erschließung des Willens‘ und ‚Möglichkeiten der Tat‘ und übertragen wir dann diese Struktur auf den Schöpfungsbericht, ergibt sich dabei eine neue, im menschlichen Bereich beinahe unmögliche Konstellation: Gott als Urheber des biblischen Gesetzes ist als schaffender Gott auch ‚Täter‘, sein Werk als Werk der Gesetzgebung und des Handelns muß nach ein und derselben Richtschnur beurteilt werden: Jede korrekte Beurteilung der Schöpfung als Tatbestand muß der Güte und dem Willen ihres Verursachers entsprechen. Diese Sakralisierung einer profanen Methode zur Klärung der Anwendung von Gesetzen und zum Verhältnis zwischen Tat und ihrem Verursacher begegnet uns in Gn. litt. 5, 8, 23, wo gefragt wird, wie es möglich ist, daß nach Gen. 2, 6 ein einziger Quell aus der Erde aufsteigen und die ganze Welt bewässern kann.

In der Lösung dieser Frage wird zunächst festgestellt, nicht alles sei aufgeschrieben worden, was nach der ersten Schöpfung im Detail passiert ist. Dies

⁴⁹⁶ Cic. inv. 2, 24. Vgl. LAUSBERG, 93.

⁴⁹⁷ Zum breiten Raum, den der *status coniecturae* im Schulbuch des auf das 4. Jh. zu datierenden Chirius Fortunatianus einnahm, vgl. CALBOLI MONTEFUSCO, 66f.

⁴⁹⁸ Cic. part. 33–40. Vgl. CALBOLI MONTEFUSCO, 73f.

ist zunächst die für die Statuslehre typische Erwägung der Unvollkommenheit des *scriptum*, die zu einer gewissen *obscuritas* führt.⁴⁹⁹ Danach schließt Augustinus eine notwendige Folgerung an: *Nescientes coniectamus, quid fieri potuerit*. Wir bemerken hier den technischen Begriff des *coniectare*, der in seiner substantivierten Form als *coniectura* in der Statuslehre beheimatet ist. Desgleichen entlarvt auch die Formulierung der Frage *quid fieri potuerit* ihre Abkunft aus der rhetorischen Tradition, haben wir doch festgehalten, daß die Verbindung des Täters zur Tat unter dem Gesichtspunkt abgehandelt wurde, ob die Möglichkeit zur Tat überhaupt gegeben war. Am Ende des Kapitels beschreibt Augustinus sein Auslegungsziel als Versuch, Absurdes und Widersprüchliches – *ne aliqua absurditas vel repugnantia putetur esse in scripturis sanctis* – in der Heiligen Schrift auszuschließen. Wir sind nun nicht mehr überrascht, daß auch der Widerspruch von Gesetzen untereinander als *legum contrariarum status* Gegenstand der Statuslehre war, in dem letztlich der auftretende Normenkonflikt nach der *aequitas* entschieden wurde.⁵⁰⁰ Für das Verständnis des einen biblischen Quells bedeutet dies, daß Augustinus eine Lösung zu finden hat, die den Möglichkeiten zu Beginn der Schöpfung im Sinne des *quid fieri potuerit* Rechnung trägt. Da sein Bibeltext unvollkommen und daher dunkel ist, füllt eigenes Schlußfolgern in Form der *coniectura* die Leerstelle des *scriptum*, darf aber die Grundvoraussetzung der guten Intention des Schöpfers und Gesetzgebers ebensowenig verletzen wie die Widerspruchsfreiheit der Bibel, die, von einem Verfasser stammend,⁵⁰¹ ein einziges in sich homogenes Textcorpus darstellt. Ist erst einmal gezeigt worden, daß die exegetische Fragestellung eminent von der Praxis der forensischen Statuslehre geprägt war, genügt es, für unsere Zielsetzung die Antwort des Theologen Augustinus aus Gn. litt. 5, 10, 25f. zu skizzieren: Der Quell ist als gigantischer Wasservorrat zu verstehen, der in periodischem Ablauf gleich der Nilüberschwemmung aus seinem einzigen Ursprung die Welt überflutete und sich wieder zurückzog. Diese Wassermassen verbreiteten sich dann an der Erdoberfläche und ergossen sich in die einzelnen Flüsse. Daher ist die Rede von einem Quell möglich, der dann die Flüsse, wie etwa die vier Ströme des Paradieses, speist. Abermals ist der Denkhorizont des Augustinus ein eminent rhetorischer: Die hier virulenten Fragen nach Ursprung und Zahl werden von

⁴⁹⁹ Vgl. Quint. 7, 6, 2–4.

⁵⁰⁰ Vgl. Quint. 7, 7, 1f.; 7, 7, 5ff.; LAUSBERG, 119f.

⁵⁰¹ Die Widerspruchslosigkeit der zwei Schöpfungsberichte hatte Augustinus bereits Gn. litt. 4, 34, 53 programmatisch behauptet: ... *quia et haec scriptura, quae per memoratos dies narrat opera dei, et illa, quae simul eum dicit fecisse omnia, verax est; et utraque una est, quia uno spiritu veritatis inspirante conscripta est.*

Quintilian zur *coniectura de re* gerechnet.⁵⁰² Augustinus hat also aus dem Verständnis der Statuslehre heraus die Schrift als *scriptum* geschützt und ihre Widerspruchsfreiheit unterstrichen: ... *conantes pro modulo nostro ... efficere, ne aliqua absurditas vel repugnantia putetur esse in scripturis sanctis, quae opinionem lectoris offendat et, dum existimat fieri non potuisse ... vel resiliat a fide vel non accedat ad fidem* (Gn. litt. 5, 8, 23). Gelungene Kommentierung ist somit nach diesem Verständnis primär Apologie, die Rezeptionsblockaden beseitigt, durch welche die Aufnahme des Glaubens verhindert oder sogar seine Preisgabe bewirkt wird. Diese Überzeugung macht der Autor an Schlüsselstellen am Beginn bzw. am Ende einzelner Bücher des Kommentars deutlich.⁵⁰³ Insofern hat sich seit der Abfassung des ersten Genesiskommentars an der Intention von Augustinus als Kommentator nichts geändert. Sinn der Auslegung ist Apologie, Sinn der Apologie besteht in der Wahrung der *auctoritas* der Schrift, die Autorität der Schrift ist die Voraussetzung für den Aufstieg des Menschen zu Gott, der liebend nur danach streben kann, was er als letzten und höchsten Wert erkennt.⁵⁰⁴ Erst die Erkenntnis der Autorität Gottes vermag jenes würdige Ziel abzugeben. Diesen Zusammenhang zwischen Autorität,

⁵⁰² Quint. 7, 2, 3: ... *pestilentia ira deum an intemperie caeli* (sc. *orta sit*). Zur Frage nach der Zahl vgl. Quint. 7, 2, 6.

⁵⁰³ Ist diese apologetische Grundhaltung erst einmal an dem oben ausgebreiteten Material glaubhaft exemplifiziert worden, genügt es, auf die weiteren Belege zu verweisen: Gn. litt. 8, 1, 4: *Nam qui omnino adversantur his litteris, alias cum eis atque aliter egimus, quamquam et haec in hoc ipso opere nostro, quantum valemus, ita defendamus ad litteram, ut, qui non rationabiliter moti propter animum pervicacem vel hebetem credere ista detrectant, nullam tamen inveniant rationem, unde falsa esse convincant*. Augustinus nimmt hier für sich in Anspruch, einem negativ eingestellten Publikum zumindest die Annahme, die Schrift sei gefälscht, genommen zu haben. Auf diese Zielsetzung nimmt er später in Gn. litt. 11, 1, 2 Bezug: Er möchte in diesem Werk die Faktizität im Sinne des *gestum* im literalen Sinn verteidigen (*defendere*). Wenn etwas gesagt wurde, was bei wörtlichem Verständnis nur als abwegig (*absurde*) verstanden werden kann, ist es literal zu deuten. Hier wird die Verteidigungsstellung (*status*) explizit gemacht, der Sinn des Kampfes um den Wortsinn ist dessen Verteidigung. Gn. litt. 11, 42, 59: Im Unterschied zu den vorherigen Testimonien liegt hier gleichsam eine Projektion von Augustins eigenen Ängsten auf Adam vor. Dieser habe nicht aus fleischlicher Begierde den Apfel gegessen, sondern um Eva einen Gefallen zu tun. Vergleichbares passiere oft, *ut offendatur deus, ne homo ex amico fiat inimicus*. Dies ist ein Reflex der biographischen Wirklichkeit, in der Augustinus' Katholizität sich in einem weltanschaulich fernstehenden Umfeld zu behaupten hatte. Gn. litt. 12, 1, 1: Im Rückblick auf die ersten elf Bücher seines Kommentars definiert Augustinus sein Ziel u. a. als Apologie der ihm einsichtigen Ereignisse vom Beginn der Schrift bis zur Entlassung des ersten Menschen aus dem Paradies: *Ab exordio scripturae sanctae, quae inscribitur Genesis, donec homo primus de paradiso dimissus est, undecim libris sive adserendo atque defendendo, quae certa nobis sunt, ... disseruimus*.

⁵⁰⁴ Aug. trin. 10, 1, 2. Vgl. POLLMANN, *Doctrina Christiana*, 140.

Glaube und Liebe, zwischen Begriffen, die Augustinus in diesem Kapitel seines großen Genesiskommentars zur Matrix seiner exegetischen Anstrengungen macht, hat er theoretisch bereits in *doctr. chr.* 1, 37, 41 formuliert: ... *titubabit autem fides, si divinarum scripturarum vaccillat auctoritas. Porro, fide titubante, caritas etiam ipsa languescit. Nam si a fide quisque ceciderit, a caritate etiam necesse est cadat: Non enim potest diligere quod esse non credit.* Abermals postuliert Augustinus die Autorität der Schrift als Vorbedingung für ein gläubiges Vertrauen. Der mit den Waffen der Statuslehre geführte Kampf um den Nachweis, daß die Aussage der Schrift, ein Quell habe die gesamte Erde bewässert, ein reales Sein abbildet, ermöglicht es, an dieses Sein zu glauben und in einem nächsten Schritt dieses Sein zu lieben.

5.4 Metonymie

5.4.1 Gn. litt. 4, 9, 17

Im Zuge der Untersuchung, wie die Ruhe Gottes am siebten Tage zu verstehen sei, will Augustinus jede wörtliche Vorstellung von Ruhe im Sinne der Erholung von manueller und geistiger Strapaz ausräumen. So definiert er das Ruhem Gottes als ein Bewirken von Ruhe unter den Menschen: *Hoc quidem recte intellegimus, quia et verum est et non magnae intentionis indiget, ut videamus ita dici requiescere deum, cum requiescere nos facit, sicut dicitur cognoscere, cum efficit, ut cognoscamus* (Gn. litt. 4, 9, 17).

Die hier beschriebene Ursache-Wirkung-Beziehung, unmittelbar nach dem Zitat als *modus locutionis* bezeichnet, kennt die antike Rhetorik als Metonymie, deren Spielformen bei Augustinus im Zusammenhang mit dem ersten Kommentar schon ausführlich beschrieben wurden. Im Vergleich zu Gn. adv. Man. hat sich das Auslegungsergebnis nicht verschoben – die Ruhe Gottes steht für die Ruhe, die für Menschen gemacht wird –, auch der Hinweis auf das Vorhandensein einer *locutio* verbindet beide Kommentare. Hinzuzufügen ist, daß im Anschluß an die Erörterung der Sabbatruhe Gottes auch die Wendung in Eph. 4, 30 *nolite contristare spiritum sanctum dei, in quo signati estis in die redemptionis* als Metonymie klassifiziert wird um zu beweisen, daß weder der Heilige Geist betrübt noch Gottvater ruhebedürftig sein könne. Aber weil der Geist in den heiligen Menschen wohne, die betrübt werden, wenn die Schwachen abfallen, könne von einem *contristari* des Geistes gesprochen werden. Dieses Argument ist überhaupt nur vor dem Hintergrund einer speziellen Form der Metonymie verständlich, die eine Gefäß-Inhalt-Beziehung voraussetzt und in zwei Unterkategorien zerfällt: *Ab eo, quod continet, id, quod continetur, hoc modo denominabitur: ‚Armis Italia non potest vinci nec Graecia disciplinis‘ ... ab eo, quod continetur, (id, quod continet,) ut si quis aurum aut argentum aut ebur nominet, cum divitias velit nominare* (Rhet. Her. 4, 32, 43). Es kann also

das Äußere für den Inhalt (‚Italien‘ für ‚Italiker‘, ‚Becher‘ für ‚Wein‘) stehen und umgekehrt (‚Gold‘ für ‚Reichtum‘). Die bei Augustinus vorliegende Variante entspricht dem zweiten Typus, in dem der Inhalt (*spiritus = id quod continetur*) gesagt, aber das Äußere (*homo sanctus = id quod continet*) gemeint ist. Als klassischen Beleg für diesen zweiten Typ ruft die Rhetorik gerne Verg. Aen. 2, 311f. auf (*iam proximus ardet / Ucalegon*) auf um zu zeigen, daß der Name des Bewohners Ucalegon gleichsam als Inhalt für das Äußere, das Haus, steht.⁵⁰⁵ Der rhetorisch versierte Leser versteht: Nicht der Geist ist betrübt, sondern der äußere Mensch, der ihn ‚enthält‘ – *id quod continet*. Als Beleg für die Kenntnis dieses Typs der Metonymie läßt sich eine Stelle aus dem Psalmenkommentar anführen, in der die exegetische Terminologie präzise dem Lehrbuch der Rhetorik entspricht: *Quid est ergo ‚interfecta est terra‘, nisi hoc referatur ad homines qui habitabant in terra, tropica locutione, qua significatur per id quod continet, id quod continetur, sicut dicimus malam domum, in qua mali habitant, et bonam in qua boni?* (en. Ps. 105, 31). Augustinus spricht hier von einem Tropus,⁵⁰⁶ bei dem ein innerer Zusammenhang zwischen Sache und Ausdruck besteht. Die Wendung *ab eo, quod continet, id, quod continetur* als klassische Formel zur Kennzeichnung einer Metonymie wird hier beinahe unverändert übernommen.⁵⁰⁷

Als nächsten Bibelbeleg zitiert Augustinus Gal. 4, 9: *Nunc autem cognoscetes deum, immo cogniti a deo* als Beispiel für ein *tropice loqui*, das hier wie auch sonst als kausale Metonymie die Ursache beschreibt, aber die Folge meint.⁵⁰⁸ Im größeren Zusammenhang einer literalen Genesisinterpretation kann er sich freilich im Gegensatz zu seinem ersten Kommentar nicht mit dieser als figurativ verstandenen Auslegung zufrieden geben. Er sieht sich gezwungen – ... *urguemur quaerere, quonam modo et ipse requiescere potuerit* (Gn. litt. 4, 10, 20) – weiter zu forschen und zu fragen, was die Ruhe Gottes an

⁵⁰⁵ Quint. 8, 6, 25. Weitere Stellen bei LAUSBERG, 293f.

⁵⁰⁶ Augustinus verschweigt hier zwar den Terminus Metonymie, doch dies ist in der Dichtererklärung durchaus üblich: vgl. Porphyrio 1, 19, 8; Serv. Aen. 1, 165; 2, 256; 8, 114. Die stoische Unterscheidung von Tropus (aus einem Einzelwort bestehender *ornatus orationis*) und den aus mehreren Wörtern bestehenden Figuren wurde zu Augustins Zeit nicht mehr systematisch durchgehalten. Obwohl Servius bei expliziter Nennung des Begriffs Tropus nur Metonymie und Synekdoche meint (vgl. UHL, 257), hat bereits Quint. 8, 6, 1 den Tropus als Übertragung sowohl des Wortes als auch eines längeren Ausdrucks definiert. In der Bestimmung des Tropus durch Donat geht es ebenfalls nur mehr um die Bedeutungsübertragung (gramm. 3, 6, p. 667, 2 H.: *Dictio translata a propria significatione ad non propriam similitudinem*), nicht aber um die Opposition von Wort und Wortgruppe. Vgl. DIEDERICH, 231.

⁵⁰⁷ Rhet. Her. 4, 32, 43; Quint. 8, 6, 24. Vgl. LAUSBERG, 293f.

⁵⁰⁸ In exp. Gal. 36 bietet Augustinus dieselbe Auslegung dieses Verses.

sich bedeutet und kommt zu Lösungen, die von einer Betrachtung der rhetorischen Struktur des Textes unabhängig sind:⁵⁰⁹ Gott ist selbst die ewige Ruhe, die Ruhe am siebten Tag zeigt seine Unabhängigkeit gegenüber dem von ihm geschaffenen Werk an, die er uns kundtun will – *tunc nobis requievit, cum se requievisse monstravit* (Gn. litt. 4, 15, 26). Es ist also für den Menschen von essentieller Bedeutung, die Gottesruhe als Zustand der Vollkommenheit zu erkennen, in der kein Gut entbehrt wird, weil es kein Gut außer Gott gibt, zu erkennen, daß der Mensch nur in diesem einen wahrhaften Gut seine Ruhe findet. Die Mitteilung Gottes an die Menschen geschieht nicht primär über den Akt der Schöpfung selbst, sondern über die Ruhe, die anzeigt, daß Gott dessen, was er schuf, nie bedurft hat (Gn. litt. 4, 17, 29). Ruhe steht somit für Vollendung, sie hat wie der siebte Tag im Schöpfungsbericht keinen Abend mehr, kein Ende im Sinne begrenzter Vollendung. Dem Menschen wird also in Gott angezeigt, was seine Vollendung ist, Gott tut sich kund, um etwas zu bewirken. Wenn wir nun aber die oben zitierte Absicht Augustins ernst nehmen, er wolle nicht nur den figurativen Schriftsinn im Sinne eines kausalmetonymischen *ipse nos facit requiescere* (Gn. litt. 4, 10, 20) als wesentliche Bedeutung der Rede von der Sabbatruhe Gottes gelten lassen, müssen wir konstatieren, daß auch am Ende seiner Suche nach dem Sinn der Gottesruhe per se die Lösung dieser Frage nicht von der rhetorisch geprägten Analyse abweicht: Da die Ruhe dem Menschen als Auftrag gegeben ist, bliebe das Anschaulichmachen der Ruhe Gottes alleine ja sinnlos. Unter exegetischem Blickwinkel betrachtet ist also festzustellen, daß sich Augustinus zwar von der mikroskopischen Untersuchung der biblischen *locutio* ‚Metonymie‘ explizit lösen wollte, er aber in der Makrostruktur seines theologischen Exposé über die Ruhe Gottes nach wie vor dem Denkprinzip der Metonymie als Relation von spiritueller Ursache und diesseitiger Wirkung anhängt.⁵¹⁰

5.4.2 Gn. litt. 11, 29, 36

Augustinus erweitert im elften Buch seine Auslegung der klugen (*prudentissimus*) Schlange um eine Facette, die in die Technik der grammatisch-rhetorischen Tropenlehre gehört; Argumentation und Formulierung deuten freilich auf eine Verinnerlichung dieser Methoden. Zunächst beschränkt er die Semantik von *prudencia* ohne jede weitere Erläuterung auf *astutia*, die dem Teufel zugeordnet wird: ... *propter astutiam diaboli, quae in illo* (sc. *serpente*) *et de illo agebat dolum*. Diese Ausdrucksweise veranschaulicht er an einem

⁵⁰⁹ Zur Ruhe Gottes am siebten Tag AGAËSSE - SOLIGNAC, I 639–644.

⁵¹⁰ Vgl. Gn. litt. 5, 19, 39, wo die Metonymie als *modus ... cum per efficientem id quod efficitur significatur* besonders bei Aussagen über Gott angenommen wird.

Idiom der lateinischen Sprache: *Prudens ... lingua, quam prudens ... movet ad aliquid prudenter ... suadendum*. Desgleichen spreche man von einem *stilus mendax*, ... *quod per eum mendax mendaciter operetur*.⁵¹¹ Hier haben wir gleichsam *in nuce* die zwei oben beschriebenen Formen der Metonymie als Ursache-Wirkung-Beziehung, die einen Effekt herausstreicht, was in diesen Beispielen durch *agere, movere* und *operari* verbalisiert wird. Zweitens schwingt aber auch die Auffassung von übertragener, speziell metonymischer Rede als Gefäß-Inhalt-Relation mit, wenn die Erwähnung der Klugheit der Schlange auf die in ihr wirkende Klugheit des Teufels zurückgeführt wird. Das Enthaltende bekommt nach diesem Denkmuster seinen Namen vom Enthaltenden. Voraussetzung für diese Deutung ist die Annahme einer variablen Bedeutung von *prudens*, das nicht nur positiv konnotiert sein kann. Augustinus bereitet Gn. litt. 11, 2, 4 diese pejorative Konnotation von *prudens* bereits am Beginn des Kapitels durch die Gleichsetzung von *prudenter* mit *sapienter* vor und belegt sie abschließend mit Verweis auf ein negatives *sapiens* in Ier. 4, 22 und Luc. 16, 8. Der Verweis auf die Polysemie eines Wortes gehörte zu den Techniken der Grammatiker und wurde in der antiochenischen Exegese besonders intensiv rezipiert.⁵¹² Dem Lösungsversuch des Augustinus sehr verwandt ist das Argument des Theodoret, der in demselben Zusammenhang auf die homonyme Verwendung von *φρόνιμος* verweist, das nicht nur eine tugendhafte Eigenschaft bezeichnet.⁵¹³

5.5 Zur *recapitulatio* in Gn. litt. 8, 3, 6 und 8, 8, 15

In der Auslegung von Gen. 2, 9: *Et eiecit adhuc deus de terra omne lignum pulchrum ad aspectum et bonum ad escam* bemerkt Augustinus, daß die Erde bereits am dritten Tag einen schönen Baumbestand hervorgebracht hat. Warum berichtet die Schrift also unmittelbar nach dem Vers von der Einsetzung des Menschen in das Paradies (Gen. 2, 8: *Plantavit ergo deus paradisum in deliciis ... ad orientem et posuit ibi hominem, quem finxerat*) abermals von der Schaffung eines *lignum pulchrum*?

Die Klassifizierung dieses Vorgehens als *recapitulare* weist uns eine erste Spur, wenn es heißt: *Deinde recapitulat, ut hoc ipsum, quod breviter posuit, ostendat quemadmodum factum sit* (Gn. litt. 8, 3, 6). Für Augustinus ist also

⁵¹¹ Dieses Beispiel stammt aus Ier. 8, 8: *Quomodo dicitis: ‚Sapientes nos sumus et lex domini nobiscum est? Vere mendacium operatus est stilus mendax scribarum.*

⁵¹² Einen guten Überblick über den hohen Stellenwert der Synonymenuntersuchung bei den Antiochenern gewinnt man aus der von SCHÄUBLIN, *Antiochenische Exegese*, 96–108 zusammengestellten Auswahl lexikalischer Bemerkungen im Werk des Theodor von Mopsuestia. Im Hintergrund stehen biblische Glossare.

⁵¹³ Theodoret qu. in gen. 31 mit Bezug auf die Schlange. Dazu KAMESAR, 160f.

der Nachweis von Bedeutung, daß die Wiederholung eine Präzisierung und Amplifizierung eines beim ersten Mal nur kurz – *breviter* – angerissenen Ereignisses anstrebt. Der biblische Verfasser erzählt nicht zwei verschiedene Ereignisse – *num ergo aliud eis tunc dedit, aliud nunc dare voluit?* –, sondern kündigt von ein und demselben Vorgang, der zuerst die kausale und latente Anlage der Bäume im Paradies, dann deren manifeste Entstehung in der Zeit umschließt. Das Wechselspiel von samenhafter Vorwelt und der extensionalen Ausbreitung dieser Welt spiegelt sich also in der zweimaligen Schilderung ein und desselben Ereignisses.

Befragen wir nun die literarischen Traditionen nach den Möglichkeiten, die der Begriff der *recapitulatio* für dieses Schöpfungskonzept zu leisten vermag, finden wir zunächst die *recapitulatio* in der Rhetorik als Teil der *peroratio*. Sie dient dabei als Wiederholung der *res* sowohl der Gedächtnisauffrischung als auch der Affektsteigerung.⁵¹⁴ Keine der beiden Aufgaben kann aber in der Argumentation des Augustinus die nachträgliche und genauere Schilderung der Paradiesesbäume bewirken. So liegt es nahe, nicht die rhetorische, sondern die christliche *recapitulatio*-Lehre miteinzubeziehen. Bereits in Gn. adv. Man. 2, 1, also vor der Beschäftigung mit Tyconius, deutete Augustinus den zweiten Schöpfungsbericht als Exemplifikation und Erweiterung (*incipit ... diligentius narrari*) der ersten, gleichsam als knappes Bild entworfenen Erzählung. In Gn. adv. Man. 2, 9 faßte er Gen. 2, 7 (Schaffung des Menschen aus Erde) als ausführliche Aufnahme von Gen. 1, 26 (Schaffung des Menschen nach dem Abbild Gottes) auf und bezeichnete dieses Verfahren als *retractatio diligentior*. Dulaey stellt hier eine Verbindung zu Tert. adv. Hermog. 26, 1–2 her,⁵¹⁵ wo die beiden Schöpfungserzählungen ebenfalls im Verhältnis von Ankündigung des Faktums und seiner späteren Ausarbeitung gesehen wurden. Diese drei Fälle zeigen, daß es vor Tyconius ein exegetisches Konzept gegeben haben muß, das freilich ohne Fixierung auf den Terminus *recapitulatio* dessen wesentlichen Gehalt vorwegnahm. Es ist nun sehr wahrscheinlich, daß es Victorinus von Pettau war, der ältere Reflexionen zum Stil der Propheten auf die Auslegung der Apokalypse übertragen und diese Idee der *recapitulatio* zu einem Grundsatz der christlichen Exegese gemacht hat: Ein einheitliches Geschehen

⁵¹⁴ Die Begriffe *recapitulatio*, *enumeratio*, *repetitio et congregatio*, *ἀνακεφαλαίωσις* sind austauschbar; Quint. 6, 1, 1: *Rerum repetitio et congregatio ... et memoriam iudicis reficit et totam simul causam ponit ante oculos, et, etiamsi per singula minus moverat, turba valet*. Ähnlich Mar. Victorin. rhet. 1, 52, p. 256, 6ff. Dazu LAUSBERG, 237f.; POLLMANN, *Doctrina Christiana*, 49.

⁵¹⁵ DULAHEY, Edition, 36.

wird entsprechend dem menschlichen Aufnahmevermögen in einem Ablauf chronologisch voneinander abgesetzter Zeitabschnitte erzählt.⁵¹⁶

Tyconius widmet seine sechste Regel ausschließlich der *recapitulatio* und nimmt in seinem Apokalypsekomentar mehrfach dazu Stellung.⁵¹⁷ Typisch für Tyconius ist der Bezug der *recapitulatio* auf die Endzeit: Tag und Stunde der Auferstehung des Herrn beziehen sich auf die gesamte Lebensdauer der Kirche, innerhalb deren es immer wieder ‚Rückblenden‘ (*recapitulationes*) geben kann, die in einem Kontinuum an Zeit einzelne Aspekte herausgreifen. Die Heilsgeschichte stellt also einen durativen Vorgang dar, in dem Einzelnes wiederholt werden kann, ohne daß dabei eine chronologische Reihenfolge eingehalten werden müßte. Dieses Springen innerhalb des Zeitkontinuums kann dabei als Auffüllen eines noch nicht Erzählten beschrieben werden: *Et recapitulat ut tempora tantummodo futurae pacis ostendat; et statim ea quae praetermiserat coepit supplere* (Tycon. in apoc. 281). Tyconius schreibt der Figur auch eine paränetische Aufgabe zu, wenn der Heilige Geist durch die Dunkelheit den Leser zu genauerem Denken zwingt: ... *spiritus sanctus frequenter aliter quam proponit breviter narrat et finit, et illud quod ad obscurandum interposuerat disserendo, ad propositum redit* (Tycon. in apoc. 132). In der Interpretation der Sodomierzählung aus Luc. 17, 29–32 in reg. 6, p. 66, 21ff. zerdehnt Tyconius die punktuellen Zeitangaben *dies/hora* und betrachtet sie durativ, die Offenbarung kann zeitlich nicht mehr fixiert werden und ist jederzeit möglich.

In seiner Besprechung der *recapitulatio* in doct. chr. 3, 36, 52 interpretiert Augustinus eben jenen Passus Gen. 2, 8, den er auch in seinem letzten Genesiskommentar unter Rückgriff auf die Figur der *recapitulatio* deuten wird. Die Anwendung dieses Verfahrens legt er wie auch Tyconius auf die *obscuritas* der Schrift fest. Die Schaffung des *lignum speciosum* im Paradies scheine nur später eingetreten zu sein als die Einsetzung des Menschen, während es sich doch nur um eine Wiederaufnahme von etwas handle, das bereits *breviter* erwähnt worden war. In der Chronologie der Schöpfung habe also Gott zuerst das Paradies mit all seinen Gewächsen und Flüssen erschaffen und daraufhin den Menschen dort eingesetzt: ... *breviter utroque commemorato, id est quod plantavit deus paradisum et posuit ibi hominem quem formavit, recapitulando redeat et dicat quod praetermiserat* (doct. chr. 3, 36, 52). In Gn. litt. 8, 3, 6 folgt Augustinus bis ins terminologische Detail dem Konzept, das er in seiner hermeneutischen Grundschrift an derselben Genesisstelle exemplifiziert hatte: *Deinde recapitulat, ut hoc ipsum quod breviter posuit, ostendat quem-*

⁵¹⁶ DULAEY, Victorin, 102f.

⁵¹⁷ POLLMANN, Doctrina Christiana, 205f. zu Tyconius.

*admodum factum sit.*⁵¹⁸ Nicht daß Gott die Welt schuf, sondern die Frage nach dem Wie der Schöpfung sollte mit dieser Stilfigur erklärt werden können. Auch in Gn. litt. 8, 8, 15 fokussiert er die Wiederholung auf die Darstellung der Modalitäten göttlichen Handelns: ... *illud recapitulando commemoravit, quomodo ibi deus posuerit hominem.*

Als drittes und letztes Beispiel sei noch auf Gn. litt. 8, 17, 36 eingegangen, wo Augustinus die bereits in Gn. litt. 8, 8, 15 zitierte Verspartie Gen. 2, 16–17 abermals ausschreibt und wie beim ersten Vorkommen durch expliziten Verweis das zu lösende Problem, warum Gott zuerst sein Gebot an Adam im Singular richtet, dann aber unmittelbar in den Plural wechselt, unter Annahme einer *recapitulatio* exegetisch bewältigt: *An forte iam erat facta (sc. femina), sed hoc quemadmodum gestum sit quod prius erat gestum postea recapitulando narratum est?* Durch den Plural *manducabitis* wird die Existenz einer weiteren Person neben Adam ausgesagt; dort, wo die Bibel über die Erschaffung Evas aus der Rippe Adams berichtet, tut sie dies in Form einer *recapitulatio*.

Grundsätzlich gilt: Biblische Wiederholungen – so der von Tyconius übernommene Grundsatz – bilden das kontinuierliche Walten Gottes in der Schöpfung ab, das im Sinne des *deus usque nunc operatur* (nach Ioh. 5, 17) nicht abgeschlossen ist. Nun kann es aber zur Erbauung des gläubigen Lesers dienen, wenn diese in beide Richtungen unbegrenzte Linie des göttlichen Wirkens an bestimmten, zeitlich fixierbaren Punkten durch Exempel strukturiert wird. Dabei verliert das Gesetz des *ordo temporis* seine unbedingte Gültigkeit, dienen doch die manifest-chronologischen Abschnitte zur Illustration des unzeitlichen, aber ständig wirkenden Programms, das Gott in einem einmaligen Akt potentiell allem Späteren eingegeben hat. So berichtet Gen. 1, 26–28 von der tatsächlichen Erschaffung von Adam und Eva, der zweite, ‚rekapitulierende‘ Bericht von Gen. 2, 7–9 stellt das Wie des ersten Menschen im Paradies in zeitlicher Folge dar.⁵¹⁹ Schöpfung ist demnach immer abgeschlossen und immer

⁵¹⁸ So SIMONETTI, *L'istruzione cristiana*, 524f., der hervorhebt, daß Augustinus denselben Vers Gen. 2, 8 in seinem ersten Kommentar nur allegorisch gedeutet habe (Gn. adv. Man. 2, 12), ohne Gewicht auf die Chronologie zu legen. Die neue Lösung in *doctr. chr.* und Gn. litt. veranschaulicht direkt den Einfluß des Tyconius auf Augustinus.

⁵¹⁹ Nicht zufällig leitet Augustinus auch in Gn. litt. 6, 1, 1 seine Untersuchung zur Entstehung von Adam und Eva, zur Vereinbarkeit von Gen. 1, 26 mit Gen. 2, 7, unter dem Oberbegriff der *recapitulatio* ein: Mann und Frau wurden am sechsten Tag zusammen als keimhafte Potenz geschaffen, als zeitlose Ursache, im Paradies erfolgte die sichtbare Verwirklichung der rationalen Potenz zur Werdung. Die Dichotomie von *aliter tunc, aliter nunc* zeigt im sprachlichen Detail die Adaption der *recapitulatio*-Lehre für ein metaphysisches Weltbild, in dem das *aliter* die verschiedenen Seinsweisen ein und derselben

wiederholungsbedürftig nach Gen. 2, 1–3 (*et consummavit ... quae fecit*).⁵²⁰ Die Form der *recapitulatio* ermöglicht die historisierende Darstellung dessen, was am Tag eins der Schöpfung simultan und ein für allemal, d. h. zeitlos, für das Spätere grundgelegt wurde.⁵²¹ Absicht und Verwirklichung, Simultanität und zeitliche Ausformung, Unwandelbarkeit des göttlichen Willens und wandelbare Formung, immaterielle Verborgenheit und körperliche Manifestation stellen so die schöpfungstheologischen Parameter dar, die auf hermeneutischer Ebene durch die Begriffspaare historisch/zeitlos und punktuell/durativ in der Schrift zum Ausdruck kommen. Dieses für die Genesislehre Augustins wichtige Denkprinzip stellt eine Modifikation von Tyconius' Regel der *recapitulatio* dar. Dessen *recapitulatio*-Begriff betont wie jener Augustins im Gegensatz zur paganen Rhetorik nicht so sehr die Komponente des Wiederholens kurz erwähnter Themen und die damit verbundene Beteiligung des Zuhörers an der Argumentation, sondern setzt den Schwerpunkt auf das Ungesagte, dessen Wie in einem zweiten Anlauf erklärt wird.⁵²²

5.6 Τὸ πρόσωπον τὸ λέγων in Gn. litt. 8, 4, 8 und 11, 36, 49

Im achten Buch seines großen Genesiskommentars entfaltet Augustinus an mehreren Beispielen sein Verständnis vom literalen Sprechen der Bibel, in dem Dinge, die real existieren, auf etwas anderes verweisen. So gibt es ein ewiges Jerusalem im Himmel ebenso wie die Stadt Jerusalem auf der Erde. Christus ist das Lamm, das beim Osterfest geschlachtet wird, doch jenes Opfertier war auch tatsächlich Lamm. Davon hebt nun Augustinus die biblischen Gleichnisse ab (*parabola*),⁵²³ wenn etwa Jesus vom Kalb berichtet, das bei der Heimkehr des verlorenen Sohnes geschlachtet wurde (Luc. 15, 23). Diese Gleichnisrede des Herrn erhebt nicht den Anspruch, ein historisches Ereignis abzubilden (Gn.

Wirklichkeit ausdrückt. Diese beiden gedanklich abstrahierbaren Aspekte können narrativ nur durch ein *tunc – nunc*, d. h. in Form der *recapitulatio*, vermittelt werden.

⁵²⁰ Aug. Gn. litt. 6, 11, 18. Zur Lehre von der *ratio causalis* in der vollkommenen und unvollendeten Schöpfung vgl. MAYER, *Creatio*, 86f.

⁵²¹ Vgl. Aug. conf. 11, 7, 9: *Simul et sempiternae dicis omnia, quae dicis, et fit, quidquid dicis ut fiat*.

⁵²² POLLMANN, *Doctrina Christiana*, 206f.

⁵²³ Quint. 5, 11, 1 versteht die *παροβολή* als griechische Entsprechung der *similitudo*. Hier. in Ies. 2, 5, 7, 1. 22ff. betont die Nähe der Parabel zur Metapher. Dieses Vorverständnis von Parabel als Tropus kommt in Aug. doctr. chr. 3, 29, 40 zum Ausdruck, wo *allegoria*, *aenigma* und *parabola* als Formen des Tropus aufgezählt werden, und liegt auch diesen Ausführungen zugrunde. Dagegen scheint in der älteren Tradition der Grammatiker die Parabel ursprünglich weniger als Tropus der figürlichen Rede, sondern als Vergleich zweier Sachverhalte auf: *Parabole est rerum aut administrationum genere dissimilium comparatio* (Char. gramm. 365, 14 B.). Vgl. SIMONETTI, *L'istruzione cristiana*, 511, der auf Prov. 1, 6 verweist, wo *parabola* und *aenigmata* biblisch belegt sind.

litt. 8, 4, 8). Von maßgeblicher Bedeutung ist nun der Umstand, daß Augustinus die unterschiedliche Funktion der beiden Formen des Sprechens an der Person des Sprechers festmacht: *Non enim hoc evangelista, sed ipse dominus narravit: Evangelista vero dominum hoc narraſſe narravit. Proinde ergo quod narravit evangelista etiam factum est, dominum ſcilicet talia locutum fuiſſe; ipsius autem domini narraſſio parabola fuit, de qua numquam exigitur, ut etiam ad litteram facta monſtrentur, quae ſermone proferuntur* (Gn. litt. 8, 4, 8). Die Worte des Evangelisten ſtehen für andere Worte, nämlich die Erzählung des Herrn, die Worte des Herrn repräsentieren eine Wirklichkeit, deren Gehalt über die literale Entsprechung hinausreicht, weil ſie dem Genus der Parabel angehören. Dieſe Beachtung des Sprechers bei der Deutung des Gesprochenen war fixer Bestandteil der grammatischen Dichterexegeſe und wurde mit dem technischen Terminus τὸ πρόſωπον τὸ λέγον belegt.⁵²⁴

Dabei kristallisieren ſich in der paganen Philologie zwei Möglichkeiten heraus, wie der Umſtand, aus weſſen Mund das Gesagte kommt, exegetiſch nutzbar gemacht werden konnte. Zum einen kann der Nachweis, daß verſchiedene Sprecher auch miteinander unvereinbare Anſichten äußern, den Autor vom Vorwurf der Diaphonie befreien. Dieſes als λύσις ἐκ τοῦ προſώπου bezeichnete Verfahren verlagert also den vermeintlichen Selbſtwiderspruch des Autors auf die Ebene der fiktiven Geſtalten. Die zweite Anwendung zielt auf die Harmonie zwischen dem Gesprochenen und dem ſonſt bekannten Ethos der ſprechenden Person. Jetzt fragt der Ausleger nach der literariſchen Angemeſſenheit eines Textes im Hinblick auf die Übereinstimmung von Charakter und Rede. In ſeiner Unterſuchung der Rezeption dieſer Technik durch Origenes kommt Neuschäfer zu dem Ergebnis, der Alexandriner habe aufgrund der von ihm bevorzugten übertragenen Auslegung die Auflöſung von Scheinwidersprüchen nicht primär durch die λύσις ἐκ τοῦ προſώπου betrieben, ſondern eher die vom Peripatos her ſtammende Forderung der Übereinstimmung von ſprechendem πρόſωπον und Rede fortgeführt.⁵²⁵ Über die Muſter der heidniſchen Progymnasmataliteratur hinaus tut ſich für Origenes das Problem auf, daß in der Schrift, die vom Geiſt inſpiriert iſt, dieſer als eigentlich ſprechende Person betrachtet werden müßte, ſodaß nach Orig. in act. 4 (= philoc. 7) nicht die Propheten oder Chriſtus die eigentlichen Sprecher ſind, ſondern der Heilige Geiſt. In ſeiner Deutung der Pſalmen überwindet nun Origenes dieſes Dilemma und

⁵²⁴ Grundlegend NEUSCHÄFER, 263–276 mit reichen Belegen aus der Scholientradition. Vgl. auch WUCHERPENNIG, 174f.

⁵²⁵ Als ein Beiſpiel für die λύσις-Form führt NEUSCHÄFER, 267f. Orig. in Rom. 7, 14 an, die aristoſtelische Konzentration auf das Charakteriſtiſche in der Sprechweiſe einer Perſon findet NEUSCHÄFER, 271f. bei Orig. in gen. 24, 34; 46, 4; in psalm. 3, 7; 118, 46; in num. 23, 3; Ier. hom. 14, 5.

verlagert die Frage, ob im Psalm der inspirierte Prophet, Christus oder der Geist Sprecher ist, auf die Ebene des zweifachen Schriftsinns und beantwortet sie dadurch: Wenn in Psalm 3, 4 der Psalmist betet: „Du aber, Herr, bist ein Schild für mich, du meine Ehre und richtest mich auf“, setzt Origenes zwei Sprecher voraus.⁵²⁶ Zum einen spreche David auf der Flucht vor seinem Sohn Absalom. Origenes stellt im Sinne der peripatetischen Ethoslehre fest, diese Worte seien einem David angemessen, der auf seine Königsmacht hoffe. Zum anderen dürfe man hinter diesen Worten auch Christus als Sprecher vermuten, der bei Gott Beistand finden wolle. Und nun das Entscheidende: Unter der Annahme Davids als πρόσωπον ist der Vers historisch-buchstäblich zu verstehen, spricht hingegen Christus, transportiert derselbe Vers einen anagogischen Sinn. Damit verschmilzt Origenes seine Lehre vom zweifachen Schriftsinn mit der Beachtung der Sprecherperson.

Eine diametral entgegengesetzte Zuordnung von Verfasser und Schriftsinn findet Neuschäfer in Origenes' Auslegung von Psalm 29, 4, wo dieser die Worte καὶ ἀνήγαγες ἐξ ᾄδου τὴν ψυχὴν μου in christologischer Sicht historisch versteht – Christus befand sich tatsächlich im Reich der Toten –, während die Annahme eines sprechenden Propheten David, der zu dem Zeitpunkt noch nie in der Unterwelt war, zur Erforschung eines übertragenen Sinns verpflichtet. Dies bedeutet, daß unter dem Paradigma des zweifachen Schriftsinns kontextbedingt menschliches und göttliches Sprechen literal oder anagogisch-übertragen gelesen werden dürfen. Darin erkennt Neuschäfer eine überragende Leistung des Alexandriner.

Nun scheint es, daß der Rezeption dieses exegetischen Ansatzes bei Augustinus noch nie nachgegangen wurde, obwohl unsere Stelle aus dem Genesiskommentar zum Vergleich geradezu zwingt.⁵²⁷ Augustin stellt nämlich fest, das vom Evangelisten Geäußerte sei historisch aufzufassen. Faktum sei also,

⁵²⁶ Orig. in psalm. 3, 4. Ich paraphrasiere in der Folge die Deutung NEUSCHÄFERS, 271–275.

⁵²⁷ Auch wenn der lateinische Terminus der *ethopoieia* bei Augustinus nicht belegt ist, geht die Kenntnis dieser Auslegungstechnik aus seinem Werk eindeutig hervor: Klar in diese Richtung weist die Stellungnahme in c. Prisc. 9, 12: *Sic in hoc libro, ubi multae personae locutae esse narrantur, non solum quid dicatur, sed a quo etiam dicatur considerandum est.* In loc. 1, 125 erörtert Augustinus die Schwierigkeit, den Sprecher von Gen. 34, 7 zu identifizieren, da die direkte Rede unmittelbar einsetze: *Difficile talis locutio reperitur in scripturis non inducta persona loquentium scriptorem verba eorum interposuisse; non enim ait: Et dixerunt, sed hoc tacito verba dixit eorum.* Daß hier, wenn schon nicht eine stringente Definition der Ethopoie, so doch grammatischer Fachjargon vorliegt, lehrt Eugraph. Haut. 751: *... per ethopoieiam, quae fit quando loquentem introducimus quamlibet personam.* In beiden Fällen finden wir die identischen Schlüsselbegriffe zur Markierung der Ethopoie. In der Psalmenauslegung Augustins spielt die Beachtung des Sprechers eine herausragende Rolle: vgl. etwa en. Ps. 3, 6; 3, 9; 9, 4; 11, 6f.; 118, 19, 2.

daß Christus gesprochen habe. Was Christus gesagt habe, sei allerdings Parabel und niemals auf literaler Ebene zu verstehen: In der Erzählung vom verlorenen Sohn verweist das zu dessen Heimkehr geschlachtete Kalb nicht auf eine höhere Wirklichkeit, die sich mit dem Kalb in Zusammenhang bringen ließe, weil es Element in einer von vorneherein gleichnishaft konzipierten Narration war.⁵²⁸ Die Rede des Herrn ist selbst figurativ und nicht Rede von Dingen, die ihrerseits einen allegorischen Sinn in sich tragen. Wie bei Origenes' Deutung von Psalm 3 begegnen wir hier der Zuordnung menschlicher Sprecher – faktischer Sinn bzw. göttliches πρόσωπον – übertragene Auslegung. Der gravierende Unterschied besteht aber darin, daß Augustinus den beiden Sprechern verschiedene Erzählungen zuschreibt, während Origenes ein und denselben Vers auf zwei Rollen verteilt.

Die Auslegung von Gen. 3, 14f. in Gn. litt. 11, 36, 49 entspricht dieser Technik:⁵²⁹ Dort wird dem *scribens* lediglich der einleitende Satz *et dixit dominus deus serpenti* zugewiesen, diese Worte sind in ihrem eigentlichen Sinne auszulegen: Es sei Tatsache, daß Gott zur Schlange gesprochen hat; was aber Gott zur Schlange sprach, sind die *verba dei*, die nach dem freien Interpretationsverständnis des Lesers *proprie* oder *figurate* aufgefaßt werden können, wobei Augustinus in der Folge keinen Zweifel daran läßt, daß er eine übertragene Auslegung vorzieht. Als Richtschnur für eine gelingende Exegese verweist er auf den Anfang des Kommentars, wo er in Gn. litt. 1, 1, 1f. die Grundsätze eines zweifachen Schriftsinns erläutert hatte. Er setzt also voraus, daß die Worte an die Schlange nicht mehr Worte des menschlichen Erzählers sind, daß der Heilige Geist ungefiltert durch Moses sprach. Augustinus hat also wie Origenes die Lehre vom zweifachen Schriftsinn mit der systematischen Frage nach dem sprechenden πρόσωπον verknüpft. Die letzte der beiden Stellen zeigt, daß zwar nach dem Vorgehen des Origenes grundsätzlich die Wahlfreiheit der Zuordnung von literaler und figürlicher Exegese zur Rolle des göttlichen Sprechers möglich war, hier allerdings die göttliche Person mit übertragener Rede identifiziert wurde.⁵³⁰

5.7 Gn. litt. 11, 2, 4: Die Katachrese oder über die Klugheit der Schlange

Wir haben vorhin festgehalten, daß die Annahme einer Metonymie in Gn. litt. 11, 29, 36 Augustinus half, die Klugheit der Schlange zu erklären, indem durch Applizierung einer Gefäß-Inhalt-Beziehung das Wirken der Schlange als

⁵²⁸ Die innerbiblische Bestimmung von Jesuworten als Parabel geht aus Matth. 13, 34 hervor: *Haec omnia locutus est Iesus in parabolis ad turbas.*

⁵²⁹ Zu dieser Stelle, allerdings ohne Hinweis auf die Tradition, GREENE-MCCREIGHT, 47ff.

⁵³⁰ Einen ähnlichen Gedanken hatte Augustinus in *doctr. chr.* 4, 8, 22 formuliert, wo dem Prediger von der Dunkelheit allegorischer Rede abgeraten wird.

Wirken des Teufels in ihr aufgefaßt wurde. In diesem Abschnitt möchte Augustinus begreiflich machen, was unter dem Begriff *prudētissimus* in übertragener Bedeutung zu verstehen sei.

Die Auslegungsgeschichte von Gen. 3, 1 ist nicht unwesentlich von der Frage geleitet, warum die Schlange als Kreatur des Teufels das klügste aller Tiere genannt werden könne: Ὁ δὲ ὄφις ἦν φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων.⁵³¹ Maßgebliche Wirkung übte dabei die Interpretation des Theodoret aus, der das Adjektiv φρόνιμος als Homonym verstand und ihm auch die Signifikate ‚schlau‘, ‚durchtrieben‘ neben ‚klug‘, ‚verständlich‘ zuerkannte,⁵³² eine Deutung, die er mit Aquilas Übersetzungsvariante πανοὔργος rechtfertigte. Ihm folgte Basilius in seinen Homilien zu Prov. 1, 1, wenn er die Klugheit der Schlange als doppeldeutigen Ausdruck, der auch Schlechtes meinen könne, versteht. Dieser Tradition, die speziell vom Bewußtsein der Polysemie bzw. der Homonymie gekennzeichnet ist, stellt Kamesar die Auslegung des Augustinus gegenüber, der hier nicht auf den homonymen Charakter von *prudētissimus* verweist, sondern mit einer Katachrese (*abusio*) rechnet: *Abusione quippe nominis ita sapientia dicitur in malo, quemadmodum in bono astutia, cum proprie magisque usitate in Latina dumtaxat lingua sapientes laudabiliter appellantur, astuti autem male cordati intellegantur. Unde nonnulli, sicut in plerisque codicibus invenimus, ad usum Latinae locutionis non verbum, sed potius sententiam transferentes astutioem omnibus bestiis istum serpentem quam sapientioem dicere maluerunt* (Gn. litt. 11, 2, 4). Der damit aktuell gewordenen Frage nach der Vereinbarkeit beider Konzepte nähert sich Kamesar, indem er Definitionen der Katachrese vergleicht. Dabei steht einer strikteren Auffassung von Katachrese als dem uneigentlichen Gebrauch eines Begriffs für eine Sache ohne spezifischen Terminus⁵³³ eine weitere Definition gegen-

⁵³¹ Vgl. den Überblick zur Exegese-geschichte bei KAMESAR, 160–167.

⁵³² Theodoret qu. in gen. 31.

⁵³³ KAMESAR, 164 zitiert Tryphon trop. 3, 192f. Vgl. ebenfalls Ps.-Plut. Hom. 18. Abgesehen von Quint. 8, 6, 34 und Diom. gramm. 1, 458 findet sich die wohl ausführlichste Definition bei Charisius: *Catachresis est dictio alienae rei necessario imposita. Haec a metaphora hoc differt, quod illa vocabulum habenti largitur, haec, quia non habet proprium, alieno utitur* (gramm. 359, 14–17 B.). Die Katachrese gilt hier nach der Metapher als zweiter von zwölf Tropen, stellt somit eine *dictio translata* dar. Jedenfalls gehört die Katachrese nach der grammatischen Theorie in den Bereich der lexikalischen Semantik, die Bezeichnung eines Verstoßes *contra artem* als *abusio* ist zwar selten und spielt für die hier diskutierte Augustinusstelle keine Rolle, aber Servius nennt in Zusammenhang mit *abuti* doch insgesamt viermal Numerus-, Kasus- und Deklinationsfehler (Aen. 3, 539; 10, 166; georg. 1, 192; 2, 7). Vgl. UHL, 266. Dem läßt sich ein Beispiel aus dem Papyruskommentar POxy. 2812 (1. Jh. n. Chr.) zu einer unbekanntenen Tragödie anfügen, wo die Kombination von Dual und Plural mit den Worten kommentiert wird: Ἐν καταχρήσει ἕρη ἀντι τοῦ πληθυντικοῦ. Als Beispiel für die Festlegung der

über, die unter einer Katachrese auch die Übertragung von Begriffen bei ähnlichen oder verwandten Bedeutungen versteht. Eine diesbezügliche Formulierung ist bei Rhet. Her. 4, 33, 45 zu finden: *Abusio est, quae verbo simili et propinquo pro certo et proprio abutitur*.⁵³⁴ Eine Katachrese wird also auch dort angenommen, wo sehr wohl Termini zur Bezeichnung einer Sache zur Verfügung stünden. Dies setzt auch Quintilian voraus, wenn er sich auf ungenannte Gewährsmänner beruft, die eine Verwendung von *virtus* anstelle von *temeritas* als Katachrese bezeichnen (Quint. 8, 6, 36).⁵³⁵ Augustinus selbst bringt als Beispiel in *doctr. chr.* 3, 29, 40 die *piscina*, die eben so heiße, auch wenn sie keine *pisces* enthalte; er scheint sich also der strikteren Definition anzuschließen. Allerdings zeigt ein Blick in die exegetische Praxis der Kirchenväter, daß Katachresen im weiteren Sinne dort angenommen wurden, wo eine wörtliche Auffassung eines Wortes (κυρίως) zu einem Mißverständnis oder einer Fehlinterpretation führen würde.⁵³⁶ Die Katachrese nimmt dabei die nicht genau umrissene Bedeutung der ‚Uneigentlichkeit‘ an. So deutet Gregor von Nyssa οὐρανός in 2 Cor. 12, 2 ‚uneigentlich‘ als Firmament, d. h., daß sachlich οὐρανός und στερέωμα zusammenfallen.⁵³⁷

Augustinus, der den Terminus *catachresis* nur in der vorhin zitierten Stelle aus *doctr. chr.* gebraucht und dort offensichtlich von der strengeren Systematik der Grammatiker abhängig ist, erklärt hier die *sapientia* der Schlange als *astutia*, womit er einem weiteren Verständnis von Katachrese als uneigentlicher Ausdrucksweise anhängt. Die Katachrese liegt hier nicht in einem fehlenden Begriff für die Schlaueheit der Schlange begründet, da ja *astutus* mit seinen Abwandlungen zur Verfügung gestanden wäre, sondern in der inhaltlichen Nähe der in Frage stehenden Begriffe. So legitimiert er auch in *De musica* das Eigentümliche katachrestischen Sprechens mit der inhaltlichen Nähe der verwendeten Wörter zueinander: *Sed aliud est, cum abutimur nomine, licentia cuiusmodi vicinitatis* (*mus.* 5, 1). Hier ist mit *licentia* nicht Willkür, sondern

Katachrese auf das notwendigerweise neu gesetzte Wort wird in der technischen Literatur der Grammatiker gerne *parricida* genannt, das nicht nur einen ‚Vatermörder‘ bezeichnet: Quint. 8, 6, 35 (*parricida matris quoque aut fratris interfector*) und ähnlich *Char. gramm.* p. 359, 17–20 B. Vgl. QUACQUARELLI, 6.

⁵³⁴ Als Beispiel werden angeführt: *vires hominis breves sunt, parva statura, longum in homine consilium, oratio magna* bzw. *uti paucio sermone*. In keinem dieser Beispiele erzwingt das Fehlen eines passenden Wortes ein Abweichen von der Norm.

⁵³⁵ In eigener Person vertritt Quintilian eine genaue Abgrenzung von Katachrese und Metapher, erstere bezieht er nur auf Übertragung bei einem Fehlbestand der Sprache: *Abusio est, ubi nomen defuit* (8, 6, 35).

⁵³⁶ NEUSCHÄFER, 221ff. findet für dieses Verständnis von καταχρηστικῶς als gleichbedeutend mit μεταφορικῶς bereits Belege aus Homerscholien, z. B. Schol. bT zu Ψ 86 (ex).

⁵³⁷ Greg. Nyss. *hex. apol.* 121 A–B. Dazu FLADERER, Philoponos, 318f.

legitime Freiheit im sprachlichen Ausdruck gemeint.⁵³⁸ Auch in en. Ps. 26, 2, 6 beschreibt er die Verwendung von *domus* anstelle von *tabernaculum* als Katachrese, die aufgrund der engen Verwandtschaft beider Begriffe gelegentlich belegt sei: ‚*Unam ... petii a domino, hanc requiram. 'Quae est illa una?, Ut inhabitem in domo domini omnes dies vitae meae'. Haec est una: Domus enim ea dicitur ubi semper manebimus. In ista peregrinatione dicitur domus, sed proprie tabernaculum appellatur; tabernaculum peregrinantium, et quodammodo militantium, et adversus hostem pugnantium est ... sed et hoc tabernaculum interdum per abusionem vicinitatis dicitur domus, et domus aliquando secundum eundem modum dicitur tabernaculum; proprie tamen illa domus, hoc tabernaculum.* Die Zuordnung eines rhetorischen Tropus zur Umgangssprache zeigt, daß für Augustinus die Katachrese zum Wesen menschlichen Redens überhaupt gehört. Sie ist nicht nur Gegenstand der Figurenlehre,⁵³⁹ ihr Vorkommen muß in der Bibel prinzipiell auch dann angenommen werden, wenn keine rhetorische Färbung intendiert war.

Einen Schritt näher zu unserer Stelle aus dem Genesiskommentar führt aber ein Argument aus der Polemik gegen Faustus, der den biblischen Sprachgebrauch von einem zürnenden Gott offensichtlich als Beweis für seine dualistische Theologie herangezogen hat. Augustinus beschuldigt in seiner Antwort c. Faust. 22, 18 den Manichäer der Unkenntnis der *litterae*, da er nicht wisse, daß die ethischen Konnotationen vieler Wörter in ihr Gegenteil verkehrt werden können,⁵⁴⁰ was ein Charakteristikum der Katachrese sei. Die Kenntnis der biblischen Tropen wird hier also als Voraussetzung adäquaten Textverständnisses postuliert – ein Grundsatz, zu dem sich der Bischof aus Hippo auch in doct. chr. bekannte.⁵⁴¹ So könne *gaudium* an die Stelle von *laetitia* treten oder *cautio* für *metus* gesetzt werden. Die am Beginn von cap. 18 angeführten Beispiele für Begriffe, die entweder ein *vitium* oder eine *virtus* desselben semantischen Felds hervorheben (z. B. *voluntas* – *cupiditas*, *fiducia* – *audacia*), enthalten das aus Gn. litt. bereits bekannte Paar *astutia/prudentia*. Die Zuschreibung

⁵³⁸ Auch bei Servius findet sich die Koppelung von *abuti* mit *licentia* genau in diesem Sinn als gebilligte Freiheit, von der eigentümlichen Sprechweise abzugehen (Serv. Aen. 1, 535; 10, 325). Vgl. UHL, 267.

⁵³⁹ Augustinus greift natürlich in seiner Exegese auf Katachrese zurück, etwa conf. 7, 21, 27: *Haec mihi inviscerabantur miris modis*. Vgl. QUACQUARELLI, 11 und 16.

⁵⁴⁰ KAMESAR, 164 gibt Aristot. EE 1221 a 12 als Hintergrund der Vorstellung von Tugenden als Mittelwert zwischen zwei Extrema an. Nach Orig. in Rom. 9, 2 ist die Klugheit der Schlange in Gen. 3, 1 als Überschreiten des rechten Maßes (*mensura*) zu verstehen, das ins entgegengesetzte Übel der *malitia* umschlägt.

⁵⁴¹ Wenn Augustinus in doct. chr. 3, 29, 40 die Kenntnis der Tropen zur intellektuellen Grundausstattung eines *litteratus* zählt, sind Häretiker wie Faustus, dem diese Bildung hier abgesprochen wird, *illitterati* und zur Erfassung des Sinns der Bibel nicht befähigt.

dieser Liste einer Gruppe nicht näher genannter *docti* könnte auf Handbücher zurückgehen, die Augustinus dazu benützte, um in der allgemeinen Normsprache (*mos locutionis*) eine Freiheit im Wortgebrauch zu konstatieren (hier treffen wir wieder auf die *licentia*) und zu legitimieren.

Die Scholiasten verfeinerten das Paradigma der Bedeutungsvielfalt, indem sie das Phänomen der Bisemie noch weiter präzisierten und auch Fälle beschrieben, wo ein Wort die entgegengesetzte Bedeutung tragen kann. Diese ohne weitere Charakterisierung nicht eindeutig signifikativen Begriffe wie *altum*, *fama* und *virus* können mit der Wendung τῶν μέσων bezeichnet werden,⁵⁴² wobei der Grundtypus bei jenen Wörtern zu finden ist, die in sich ein *bonum* wie auch ein *malum* bezeichnen: *MALUM VIRUS: Bene ad discretionem epitheton addidit: Nam virus et bonum et malum est, sicut venenum: Nam idem est* (Serv. georg. 1, 129).⁵⁴³ Nun thematisiert auch Augustinus im dritten Buch von *doctr. christ.* die Bedeutungsvielfalt und Ambiguität von Zeichen, wobei er hier eine Zweiteilung in *signa ambigua propria* und *signa ambigua translata* vornimmt. Unter den ersten Typus subsumiert er materielle Sprachaspekte wie Interpunktion und Prosodie, die eine inhaltliche Unklarheit nach sich ziehen können. Weitaus breiteren Raum widmet er den unklaren übertragenen Zeichen, wozu er die sprachliche Gestaltung der Rede zählt. Die Kunst des Exegeten besteht nun in der Identifikation von eigentlicher und figurativer Bedeutung, sein Scheitern liegt im Verständnis der wörtlichen Rede als übertragener bzw. der übertragenen als wörtlicher. Wenn Augustinus ab Kapitel 35 dann Beispiele behandelt, in denen ein sprachlicher Sachverhalt verschiedene, sogar einander widersprechende Bedeutungen annehmen kann, bewegt er sich genau auf jenem Gebiet der Grammatik, das unter dem Blickpunkt der speziellen und generellen Bedeutung von *voces natura ambiguae*, wie beispielsweise von der Gruppe der Begriffe τῶν μέσων, handelt. Hier führt er auch die Schlange an, deren Bedeutung *in bono* oder *malo* sein kann. Das Beispiel der Schlange im Garten Eden, der Gen. 3, 1 das Attribut der *sapientia* zugeordnet wird, begegnet auch im Genesiskommentar Gn. litt. 11, 2, 4 als Beleg für den übertragenen Wortgebrauch im Gegensatz zum eigentlichen (*translato verbo non proprio*). Die Abweichung vom üblichen Sprachgebrauch, demzufolge *sapientia* aufgrund der positiven Konnotation (*in bonum accipi*) nicht mit der Schlange in Verbindung gebracht wird, ordnet Augustinus der *abusio* unter, weil es für die entartete, vom Teufel der Schlange eingegebene Weisheit keinen eigentlichen Begriff gibt. Die Bisemie des Begriffs Schlange wurde nicht

⁵⁴² Serv. Aen. 4, 91: *NEC FAMAM: Honestam scilicet: sane τῶν μέσων est.*

⁵⁴³ Auch in dem Origenes zugeschriebenen Fragment zu Prov. 1, 1 wird die φρόνησις der Schlange im Garten Eden nicht eindeutig als Tugend bewertet, der Begriff gilt als πολύσημος. Zur besonderen Bisemie mit entgegengesetzter Bedeutung vgl. UHL, 537ff.

zufällig auch vom *grammaticus* Origenes zur Demonstration der Polyvalenz sprachlicher Symbole herangezogen.⁵⁴⁴ Die grundsätzliche Bemerkung, die sich in *doctr. chr.* 3, 25, 36 findet: *Cum alias in bono, alias in malo res eadem per similitudinem ponitur*, erweist die Übernahme der in der grammatischen Tradition verankerten Qualifikation bisemischer Wörter in den Gegensatz von *bonum – malum*, wie dies bereits am Vorgehen des Servius deutlich geworden war.

Unter der Prämisse, daß Sprache als solche neben *proprie* zu verstehenden Wortbedeutungen auch die übertragenen beinhaltet, kann eine Interpretation nur gelingen, wenn stets beide Ebenen bedacht werden. Die Auffassung von Katachrese als Grundgesetz sprachlichen Ausdrucks ermöglichte es, einen Begriff, der im eigentlichen Sinn für Gott anstößig wäre, zu entschärfen, indem jener zweite Sinn hervorgekehrt wird, der sich als Grundbedeutung hinter der *abusio* verbirgt: Gottes *ira* ist eine sprachliche Lizenz für den theologisch unproblematischen Begriff *vindicta*, Gottes Eifer (*zelus*) steht nicht für den rächenden Eifer des betrogenen Ehemannes, sondern für den Schutz der Braut, konkret der Braut Kirche. Augustins Verständnis von Katachrese war maßgeblich von der Lehre der Grammatiker über ambigue Begriffe des Typs περὶ τῶν μέσων geprägt.

Kehren wir zur Stelle aus *Gn. litt.* zurück, ist der noch offenen Frage nachzugehen, warum Augustinus nicht den seit den Antiochenern möglichen Weg beschreitet, die Weisheit der Schlange als Homonym zu deuten und hinter dem einen Begriff *prudenterissimus* eine Vielfalt an Bedeutungen anzunehmen. Augustinus verwendet in seinem Werk den Begriff Homonym nur einmal, als er Julians Behauptung, in allen Dingen (sic!) begegne man Homonyma, aufgreift: *Loqueris de omonymis et aequivocis; quomodo ergo te ipsi saltem Pelagiani intellecturi sunt, nisi prius ad scholas dialecticorum, ubicumque terrarum potuerint inveniri, propter haec discenda mittantur? An forte categorias Aristotelis, antequam tuos libros legant, eis exponens ipse lecturus es?* (*c. Iul. op. imp.* 2, 51). Damit ordnet Augustinus die Beschäftigung mit dem Phänomen der Äquivokation der philosophischen Logik zu, wie sie in der Kommentierung des aristotelischen Organon durch die Neuplatoniker betrieben wurde.

Wenn nun Augustinus seine Exegese mit dem Hinweis einleitet, das Attribut *prudenterissimus* sei *translato verbo* gesprochen, ordnet er die biblische Aussage gleich in der Einleitung einem rhetorischen Tropus zu, den er dann als *abusio*, d. h. als Katachrese, näher bestimmt. Damit nähert sich der Kirchenvater dem Text als Grammatiker, der, von den sprachlichen Zeichen aus denkend, den ihm verfügbaren Wortbestand interpretiert, nämlich die als inspiriert

⁵⁴⁴ Orig. in *Ez.* 2, 3. Vgl. SIMONETTI, *L'istruzione cristiana*, 508.

geltende Septuaginta.⁵⁴⁵ Der andere Weg, nämlich auf den hebräischen Text zurückzugreifen, wird als methodisch sinnvolle Variante explizit gemacht, die zu einem Verständnis der eigentlichen Wortbedeutung führen könnte. Doch die Operation mit der *Hebraea proprietas* wird den Experten überlassen, zu denen, wenn auch nicht namentlich genannt, Hieronymus zählt. Augustins Entscheidung, *prudētissimus* nicht als Homonym zu verstehen, muß vor dem Hintergrund der oben skizzierten neuplatonischen Kategorienkommentierung verstanden werden.⁵⁴⁶ Aufgrund der engen Bindung der Homonyma an eine ἄφ' ἐνόχ- bzw. πρὸς ἔν-Relation setzt er voraus, daß homonymisches Sprechen zwei Inhalte mit demselben Ausdruck bezeichnet, die zwar verschieden definiert, aber ontologisch immer noch miteinander verbunden sind. Hätte Augustinus die Klugheit der Schlange als Homonym gedeutet, wäre ihre *prudētia* im Sinne eines Homonyms des Typus ἄφ' ἐνόχ als Nachahmung der einen, wahren Klugheit, die die Klugheit Gottes ist, verstehbar gewesen, was eine theologisch völlig unmögliche Annahme darstellte. Im Falle der Bienen und Ameisen kann Augustinus freilich deren kluge Werke als *Imitatio der sapientia* auffassen, ohne eine katachrestische Verwendung dieses Begriffs annehmen zu müssen. Hinter der Klugheit der Schlange verbirgt sich somit weiter nichts, sie ist in Wahrheit Ausdruck der Verschlagenheit des Teufels, die in keiner Weise auf eine auf einer höheren Seinsebene angesiedelte Klugheit verweisen kann und darf. Als *abusive* gesetztes Wort verbleibt die *prudētia* der Schlange im Begrifflichen, sie verliert ihre eigentliche Bedeutung und kann problemlos durch *astutia* ersetzt und damit entschärft werden. Augustinus gibt der Stilfigur der Katachrese den Vorzug, weil man mit ihrer Hilfe besser zu erklären vermag, wie semantisch einander ähnliche Begriffe in ihr Gegenteil umschlagen können, als mit Hilfe der Homonymie, die beim philosophisch gebildeten Leser die Assoziation zweier oder mehrerer Ebenen einer Seinskette wachruft.

⁵⁴⁵ KAMESAR, 167 konnte den Unterschied zwischen der grammatischen Methode der Antiochener, die ihre Exegese auf den griechischen Übersetzungen aufbauten und letztlich die Entscheidungen der Übersetzer deuteten, und dem Zugang des Hieronymus aufzeigen, der die ‚grammatischen‘ Lösungen zugunsten des direkten Rückgriffs auf das hebräische Original aufgab. So stellt er keine Mutmaßungen über die homonyme oder tropische Verwendung des Wortes ‚klug‘ an, sondern übersetzt das hebräische arom: *Pro sapiente in Hebraeo habet arom, quod Aquila et Theodotion πανοῦργον interpretati sunt, hoc est nequam et versipellem. Magis itaque ex hoc verbo calliditas et versutia quam sapientia demonstratur* (Hier. qu. Hebr. gen. 6, 15).

⁵⁴⁶ Vgl. das Kapitel ‚Das Wort als Homonym‘, S. 114.

