

Buches. – Was die beiden anderen Hauptabschnitte angeht, so können wir uns kurz fassen. Der erste legt „Theodors Lehre über die Einheit von Gott und Mensch im Erlöser“ in zwei Abschnitten dar (Christologie und Soteriologie). In Auseinandersetzung vor allem mit *W. de Vries* und im Anschluß an *A. Grillmeier* u. a. legt K. die christologische Konzeption des Th. dar. Weil er dort, in der Christologie, nicht zur klaren, befriedigenden Lösung des Einheitsproblems vorgestoßen ist („es gelingt ihm nicht ... die rechte metaphysische Ebene der Einheitsverwirklichung – die der Person – aufzufinden“ [230]), bleiben auch die weiteren Momente der christlichen „Heilsverwirklichung“, die in der Einheit Christi ihren inneren Grund und in deren Konzeption in gewissem Sinne ihr Modell haben – für den von der späteren Tradition her urteilenden Dogmatiker –, von tiefer Fraglichkeit. Weit positiver wird wahrscheinlich der Exeget über die „stark eschatologisch orientierte Haltung der Heilstheologie des Bischofs von Mopsuestia“ urteilen, wenn für diesen „das Heil ... in der Kirche auf Erden nur im Vorgriff, in Bild und Typos, in einer gewissen Uneigentlichkeit gegenwärtig (ist), weil die zweite Katastase noch nicht erreicht ist (und) das Leben sich unter den Bedingungen der ersten vollzieht ...“ (234).

Der kurze dritte Hauptabschnitt faßt zwei etwas disparate Themen unter dem Titel „Theodors Einigungskonzeption und ihre Leistung“ zusammen. Es wird dort in einer vertiefenden Behandlung des Teilnahmegedankens festgestellt, daß dieser Begriff bei Th. „nicht einen genuin platonischen Sinn in der Bedeutung einer unmittelbaren seinhaften Gegenwärtigkeit des Urbildes im Abbild (hat), sondern vermittelte Partizipation (durch die besondere ‚Gabe des Geistes‘) bedeutet“ (224). „Die Eigengestalt des theodorianischen Denkens“ wird schließlich durch eine Gegenüberstellung mit Diodor von Tarsus herausgearbeitet.

Durch ein Schriftstellenverzeichnis hätte die Arbeit sicher noch an Nützlichkeit gewonnen.
H. J. Sieben, S. J.

Duchrow, Ulrich, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, hrsg. von G. Ebeling, E. Fuchs, M. Metzger, 5). 8^o (XII u. 284 S.) Tübingen 1965, Mohr. Kart. 29.— DM; Ln. 33.50 DM.

Der Gegenstand dieser Untersuchung ist „Sprache“ und „Hören“ bei Augustin. Das Ergebnis ist bei der gängigen Vorstellung von Augustin, dem heidnischen Rhetor und christlichen Prediger, überraschend: Er hat eine „grundsätzliche philosophische Abneigung gegen die Sprache“. Wort, Sprache und Hören gewinnen von der Struktur seines Denkens her nie die Bedeutung, wie wir sie von seinem Beruf, von seiner Kunst der Formulierung oder von moderner Betonung des Wortes (Luther) her erwarten möchten. Dem Autor geht es nicht um die Stellung des Wortes oder der Sprache (und der Musik) bei Augustin, sondern um die Stellung des Hörens. Er bleibt auch nicht bei der Feststellung stehen, daß das optische Bild des Schauens stets das biblische „Hören“ Gottes als entscheidendes Mittel der Begegnung mit Gott in den Hintergrund drängt; vielmehr fragt er darüber hinaus nach Augustins Ontologie und deren Verhältnis zum Hören. Dabei kommt selbstverständlich auch das, was auf Hören hingeordnet ist, nämlich Sprache und Musik, zur Behandlung. Die Methodik zur Beantwortung dieser Fragen ist bei der komplizierten Entwicklung Augustins nicht leicht festzulegen. Man möchte ein Urteil über die Bedeutung des Hörens in erster Linie von der Frage abhängig machen, welche Bedeutung die Bibel für Augustinus gewinnt, dies zum erstenmal in der Auseinandersetzung mit den Manichäern (388 f.), entscheidend aber 391 mit seiner Weihe zum Priester. Regelmäßiges Lesen der Bibel und die Predigt, die von nun an sein Leben bestimmen, müßten logisch – so möchte man meinen – sein Verhältnis zum Wort und zum Hören verändern und so einen Wandel vom mono-dialogisch-philosophischen zum predigenden-kirchlichen Augustin herbeiführen, so daß faktisch wenigstens auch ein neues Verhältnis zum Hören und zur Sprache gegeben wäre. Daß dieser Wandel nur im Ansatz und sehr spät gegeben und nicht voll zur Wirkung gekommen ist, ist das Überraschende, aber umsichtig erarbeitete Ergebnis dieses Buches.

Im 1. Teil (3–99) wird unter dieser Themenstellung der „junge Augustin“ mit seinen antiken Grundlagen gezeichnet. Welchen Platz läßt die ontologische Struktur seiner Erkenntnislehre (sinnliche und geistige Erfahrung als Wege zur direkten Sacherkenntnis) dem Hören, im Gegensatz zum oder in Einheit mit dem Sehen, Tasten usw.? Zur Beantwortung werden die verschiedenen Weisen des Hörens bei Augustin festgestellt (30–89), um deren Verhältnis zum Intellekt, zum Willen und zum Affekt zu bestimmen. Dieses Kapitel ist zum Verständnis des Ganzen sehr wichtig. Für den Ausgangspunkt Augustins ist zu beachten, daß Plato im Kampf gegen die sophistisch-verführende Macht der Worte im *Kratylos* betont, es sei besser, aus der Wahrheit der Sache selbst deren Abbild in der Sprache – sofern dies überhaupt ein Abbild ist – zu erheben, als umgekehrt die Wahrheit aus dem Abbild (71). Diese Denkrichtung macht sich Augustin zu eigen. Die Betonung der reinen Wesenserkenntnis bleibt für ihn eine dauernde Faszination. Sie ist bei ihm wohl christlich gewendet, indem schon in *De Magistro* Christus zum inneren Lehrer wird. Mit dieser christlichen Wendung aber korrigiert er nicht seine griechisch-sprachfeindliche Auffassung, sondern vertieft sie vielmehr (73). Nur die christliche Auffassung von der (äußeren) Autorität (und der Vermittlung der Wahrheit durch Wort und Verkündigung) scheint diesen Ansatz in Frage zu stellen. Aber Augustin kann auch den hörenden, sprachbezogenen *Glauben* ganz vom sprachlosen Erkennen her und auf dieses hin deuten. So bedeutet auch „Offenbarung“ für ihn nicht das, was wir von Paulus her heute darunter verstehen (ein Offenbaren in der Zeit, dem man Glauben schuldet), sondern ein Schenken intelligiblen Glaubens. Offenbarung ist nicht einfachhin *faktisch* im Schriftwort vorhanden, auch nicht im Glauben an das Schriftwort, sondern erst im *Verstehen* des Schriftwortes durch eine (innere) göttliche Offenbarung, die nichts anderes zu sein scheint als die innere Erleuchtung der mens durch den Logos (79, Anm. 239). (Moderne Offenbarungs-Verstehenslehre fände hier bei Augustin manch brauchbaren Ansatz). Was D. zur Eigenart des Autoritätsglaubens und dessen Verhältnis zur Sprachphilosophie des frühen Augustin sagt (80 f.), ist sehr wichtig zum Verständnis der augustiniischen Lehre und Entwicklung. Augustin ist, wie die Griechen, ein „Augenmensch“. Er geht über die philosophische Tradition dadurch hinaus, daß nach ihm *alle* Seelenteile (nicht nur der oberste wie bei Plato) mit Gott zu tun haben, die unteren freilich mit Hinordnung auf den obersten (mens); dabei erreicht Augustin nicht die biblische Totalität, die mit dem Begriff „Herz“ verbunden ist. Er geht aber auch darin über die Griechen hinaus, daß nach ihm die göttliche auctoritas allein alles Wollen der Seelenteile auf Gott hin bewegen kann. Dennoch hat Augustin bei aller Betonung der heilsgeschichtlichen Autorität bittere, abwertende Worte für die Sprache oder die Wortzeichen, die ein notwendiges Übel sind, das durch die Sünde verursacht ist. Autorität und Glauben werden nicht primär und ausschließlich vom Hören und von der Sprache her gefaßt (88). So bleibt – bei aller Hervorhebung der Autorität – Augustins Verhältnis zur Sprache „fast rein negativ“. Auch die drei Aporien, in die Augustin mit seiner Sprachphilosophie gerät (die Frage nach dem „Nichts“, der „Geschichte“, die „Bedeutung der Mitmenschlichkeit“), verändern seine Theorie nicht (99).

Im 2. Teil wird der „reife Augustin“ besprochen (100–242). D. verbindet hier ein systematisches Vorgehen (Sprachtheorie; Lehre vom Wort Gottes; ontologische Fragen) mit einem historischen Aufbauprinzip (Ausbau des Autoritätsglaubens gegenüber den Manichäern; Durchdringung der traditionellen Trinitätsspekulationen; Problem der Schriftauslegung und der Predigt und deren Verschärfung durch den pelagianischen Streit; Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie). Bemerkenswert ist hier eine Diskussion mit *H.-G. Gadamer*, ferner auch mit *V. Warnach*, über die Bedeutung des inneren Wortes bzw. des *verbum cordis* bei Augustin. Man dürfe *cogitare* nicht einfachhin mit „Denken“ (im Sinn von Thomas) übersetzen. Vielmehr vollziehe sich für Augustin die Erkenntnis der Wahrheit nicht in einem neutralen Raum des Denkens, sondern im Raum der ganzen sittlichen Verantwortung. So wird das innere Wort zur *Antwort* des ganzen Menschen auf die Wahrheitsoffenbarung Gottes in Schöpfung und Illumination (146). Aber diese Antwort wird wiederum nicht vom sprachlichen Phänomen her begriffen, sondern vom „metaphysischen Sehen“ aus.

Das ‚verbum cordis‘ ist nicht von der Sprache her verstanden. Wichtig sind die S. 147 f. zitierten Stellen aus trin XV, 20; IX, 12. Auch der Neuansatz beim ‚inneren Wort‘ durchbricht nicht den früheren sprachfeindlichen Ansatz. Selbst in einer so ‚wortnahen‘ Problematik, wie sie die Themen der Verkündigung der Heiligen Schrift, Jesu und der Kirche bilden, bleibt für Augustinus Gott der Alleinhandelnde. Das gesprochene Wort bleibt im Bannkreis einer rein äußerlichen mæutischen Funktion. Es muß so schnell wie möglich überstiegen werden. Auch die Idee der Inkarnation oder des ‚totus Christus‘ (Kirche) bringt keine Wandlung. Fast möchte man in dieser Periode von einem sprachlichen ‚Occasionalismus‘ bei Augustin reden. Der Begriff ‚vocatio‘ wäre ein anderer Anlaß, solche Sprachabwertung zu korrigieren (184–213). Aber auch das ‚Rufen‘ Gottes wird unter dem Oberbegriff des visum gefaßt, und auch die Antwort des Menschen auf die Berufung wird nicht in ihrem Sprachcharakter reflektiert (195). Auch die Spannung von ‚littera-spiritus‘ wirkt nicht als Katalysator. D. stellt hier (in Absetzung von G. Ebeling) die interessante Frage nach der hermeneutischen Konsequenz der Gnadenlehre des späteren Augustinus. Gegenüber den Pelagianern, die die Gnade des erleuchteten und offenbarten Verstehens für den freien Willen ausspielen, nimmt nun Augustinus eher dieses ‚inluminare‘ (durch divina praecepta et promissa) auf die Seite des Gesetzes, um die eigentliche Gnade des incrementum Gott allein zuzuschreiben (vgl. den wichtigen Text c. Jul. op. imp. III, 114, zit. S. 203). Wenn nun so selbst das gesamte Verstehen der Heiligen Schrift, selbst das geistige aufgrund von Erleuchtung und Offenbarung, von dem späteren Augustinus noch unter das ‚tönende Gesetz‘ genommen wird, dem dann die eigentliche Gnade gegenübergestellt wird, so bedeutet dieses neue Verständnis von Buchstabe und Geist gewiß eine neue Hermeneutik, zeigt aber zugleich die Verengung des augustianischen Gnadenverständnisses und die Gefahr einer Unterbewertung der geschichtlichen Predigt des Evangeliums (von hier aus könnte noch untersucht werden, welche Vorstellung Augustin vom Pelagianismus hat, wie auch seine Rechtfertigungslehre von der des Tridentinums abgehoben werden muß).

Augustin kommt aber endlich zu einer stärkeren Aufwertung des Wortes in der Auseinandersetzung mit den Mönchen vom Hadrumetum (205 f.) und vor allem im Prolog von *De doctrina christiana* (206–213). Hier findet D., daß wohl Hören und Sprache so häufig, so konzentriert und so zentral genannt werden wie sonst in keinem Werk Augustins: „Nicht nur seine Verstehenslehre, sondern auch seine Ontologie drückt Augustin plötzlich in sprachlichen Kategorien aus“ (210). Dennoch bleibt der Ansatz von *De Magistro* (Gott allein ist der Lehrer) stillschweigend vorausgesetzt, wenn auch Neues hinzukommt: Die Betonung der Mittlerschaft der Menschen entsprechend der humana conditio. Sakrament, Tradition und in ihr die Weitergabe der Wahrheit, Kirche usw. können nun besser gewürdigt werden. Die Sprache wird von den Begriffen ‚accipere‘ und ‚tradere‘ her in den Blick genommen; ‚signum‘ findet sich dagegen in diesem Prolog nicht.

Um zu zeigen, daß diese neue Offenheit für ‚Hören‘ und ‚Sprache‘ doch schon in Augustins Ontologie und Erkenntnislehre angelegt ist, geht D. noch einmal auf die Struktur der augustianischen Ontologie im Blick auf das Hören ein (213–239). Augustin findet mehr und mehr weg von der griechisch-stoischen Apatheia-Lehre und damit weg von der Behauptung der menschlichen Autarkie und kommt schließlich in *De civitate Dei* zur theoretischen Anerkennung des Schmerzaffektes. Von der im Schmerzaffekt erschlossenen Seinslage her führt er sämtliche antik-philosophischen Versuche, die vita beata in diesem Leben zu erreichen, ad absurdum. Die menschliche Angewiesenheit auf ein ‚extra nos‘ ist im Grunde erkannt. Der Prolog zu *De doctrina christiana* führt diese Erkenntnis auch ins Sprachliche hinein, und zwar von der Analyse des Traditionsgeschehens aus und verläßt damit, wenigstens einmal, die ‚durchwegs am Zeichenbegriff orientierte Sprachtheorie‘. Aber vielleicht hätte der Verf. über den Prolog von *De doctrina christiana* hinaus nützlicher Weise noch deren eigentliche hermeneutische Regeln untersucht, die der Auflösung der ‚ambiguitates Scripturae‘ gelten (vgl. auch: ‚modus inveniendi, quae intelligenda sunt – et modus proferendi, quae intellecta sunt‘; vgl. I. I, 1; I. III, 1, 1). In I. III, XXVII, 38 redet Augustinus zudem vom Aussagewillen oder der Aussageabsicht des biblischen Autors: alles

Hinweise darauf, daß eine besondere Beziehung zur Sprache und zum Hören entdeckt werden könnte. Es wäre zu untersuchen, wieweit Augustinus der inneren Dynamik solcher Erkenntnisse wirklich gefolgt ist, um das im Prolog angetönte neue Verhältnis zu Sprache und Hören zu verfestigen. Lehrreich wäre auch die Stelle aus *De civ. dei* II, c. 28 (PL 41, 76–77): „... quia populi confluent ad ecclesias casta celebritate, honesta utriusque sexus discretionē: ubi *audiant* quam bene hic ad tempus vivere debeant, ut post hanc vitam beate semperque vivere mereantur; ubi sancta Scriptura iustitiaeque doctrina de superiore loco in conspectu omnium *personante*, et qui faciunt, *audiant* ad praemium; et qui non faciunt, *audiant* ad iudicium ...“ Unseres Erachtens sprengt aber diese Stelle nicht den Rahmen der so vorsichtig durchgeführten Untersuchung. Ihr Vorteil liegt auch darin, daß sie die so bedeutsame französische Augustinusliteratur sorgfältig ausgewertet hat. Im Laufe seiner Untersuchung bietet der Verf. auch weithin eine nützliche Kritik der bisherigen Augustinusforschung. In dem so sauber gesetzten Werk ist dem Rez. nur ein – freilich sehr beliebter – Druckfehler aufgefallen: „originistisch“ statt „origenistisch“ (202, Z. 18; richtig 204, Z. 9).

A. Grillmeier, S. J.