

## Der gebildete Christ Fundamente und Ziele christlicher Gelehrsamkeit nach dem heiligen Augustinus

Von Cornelius Petrus Mayer, O.S.A.

P. W. Popp O.S.A. (Provinzial 1962–1968), dem Förderer der Wissenschaften  
in der Deutschen Augustinerprovinz, zugeeignet

Die Bildungssoziologie, also jener Zweig der Sozialwissenschaften, der sich mit der Bedeutung der Ausbildung und der Erziehung des Menschen in der Gesellschaft wissenschaftlich beschäftigt, bestätigt im Grunde genommen lediglich, was man in der Antike bereits deutlich erkannt hatte, nämlich daß Bildung nicht nur die individuelle, sondern auch die gesellschaftliche Entwicklung in hohem Maße steuert<sup>1</sup>.

Der Streit um das rechte Bildungskonzept war schon immer ein Politikum allerersten Ranges. So war bereits Platon, einer der größten griechischen Philosophen im 5. und 4. Jahrhundert vor Christus bestrebt, den seiner Meinung nach verderblichen Einfluß gewisser Dichtungen – einschließlich der Homers – auf die Gesellschaft einzudämmen. Er wollte die mathematischen und philosophischen Fächer in der Ausbildung mehr berücksichtigt wissen. Nach Werner Jäger, einem der besten Kenner des antiken Bildungswesens, verstand man unter Bildung, „Paideia“, anfangs stets „die griechische Literatur als solche. Die Griechen hatten für sie keinen anderen Ausdruck... Erst verhältnismäßig spät wurden die mehr schulmäßigen Erziehungsfächer zur griechischen Paideia hinzugefügt und das System der ‚freien Künste‘ erfunden, unter ihnen die Rhetorik; schließlich trat die Philosophie hinzu. Ihr gegenüber galten die freien Künste als Propädeutik (Vorschulung), und Philosophie im platonischen Verstande wurde identisch mit der Paideia auf ihrer höchsten Stufe.“<sup>2</sup>

Jesus von Nazareth und auch seine Jünger, die einem anderen Kulturkreis, nämlich dem hebräischen angehörten, standen dieser Art Bildung natürlich fern. Da jedoch das Christentum nach den entscheidenden Ereignissen zu Jerusalem bald auch in einen hauptsächlich vom Hellenismus geprägten Kulturraum eindrang, war die Konfrontation mit der griechischen Bildung nicht zu vermeiden. Im Zuge der Christianisierung der griechisch denkenden und empfindenden Welt wurde das Christentum selbst zum guten Teil hellenisiert<sup>3</sup>. Dies verrät schon das in griechischer Sprache abgefaßte Neue Testament, sowie der Name Christen vom griechischen Χριστιανοί. Ähnlich schrieben die meisten frühchristlichen Schriftsteller griechisch. Was Wunder, wenn sie allenthalben auch Gedanken griechischer Philosophen in ihre Schriften mit aufnahmen und selbst ihren Stil mehr und mehr dem philosophischen anpaßten. Wie selbstverständlich werden die allgemeinen Wahrheiten hellenistischer Dichter und Denker als christlich ausgegeben und von

<sup>1</sup> Vgl. *H. Schoeck*, Soziologisches Wörterbuch (Freiburg i. Br. 51972) unter dem Stichwort: Bildungssoziologie; *H. Fuchs*, Bildung, Artikel in: RAC 2 (Stuttgart 1954) Sp. 347.

<sup>2</sup> Das frühe Christentum und die griechische Bildung (Berlin 1963) 69.

<sup>3</sup> Aufschlußreich dazu ist *R. Bultmann*, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religion, *rororo* 157/158, 163–195; ferner *H. Conzelmann*, Geschichte des Urchristentums (Göttingen 1969).



der christlichen Religion sozusagen absorbiert. – Dieser Prozeß der Angleichung zwischen Hellenismus und Christentum wurde im 2. und 3. Jh. in Alexandrien, dem Mittelpunkt der hellenistischen Welt, von Clemens und dessen Schüler Origenes entschieden weitergetrieben. Beide waren Anhänger des sogenannten Mittleren und Neuen Platonismus, eines religiös gefärbten philosophischen Systems, in dem „Platon als oberste religiöse und theologische Autorität galt“<sup>4</sup>. Das besagt nicht, Clemens und Origenes hätten die Autorität Platons über die Christi gestellt, wohl aber daß sie die gesamte christliche Lehre auf die platonische Philosophie hin systematisch durchzureflektieren begannen. Origenes war auch der erste, der aus der christlichen Lehre mit Hilfe des Platonismus so etwas wie eine Dogmatik schuf<sup>5</sup>. – Freilich gab es in diesem Prozeß der Verschmelzung bereits im NT selbst Stimmen, die das dem Christentum Eigentümliche vom Hellenismus deutlich abgehoben wissen wollten. Wenn z. B. der Apostel Paulus, der sonst der griechischen Popularphilosophie nicht gerade wenig verdankt, in 1 Kor 1, 22 schreibt: „Die Griechen suchen Weisheit, wir aber predigen Christus den Gekreuzigten“, und im folgenden der Weisheit der Griechen Christus als Gottes Kraft und Weisheit pointiert gegenüberstellt, dann hat er damit gleichsam in nuce das anscheinend Unversöhnliche zum Ausdruck gebracht, an dem sich der Konflikt um den Inhalt und den Wert der hellenistischen Bildung immer wieder neu entzünden sollte. Es sei hier lediglich der Satz von Tertullian zitiert, der an Klarheit über die Ablehnung des Hellenismus nichts zu wünschen übrig läßt: „Was hat Athen mit Jerusalem zu tun, was die Akademie mit der Kirche?“<sup>6</sup>

Man darf annehmen, daß solche Sätze ihre Wirkung kaum verfehlt haben werden. Überhaupt wird man sagen können, im lateinischen Westen stand man einer unbefangenen Wertschätzung der griechischen Bildung stets mit größerer Reserve gegenüber als im griechischen Osten. Diese Skepsis gilt nicht nur für durchschnittlich Gebildete, sondern auch für überragende Geister wie z. B. für einen Hieronymus, den ob seiner Neigung zur Literatur gelegentlich heftige Skrupel plagten. So berichtet er in einem seiner Briefe, Christus sei ihm im Traume erschienen, und er habe ihn nicht als einen Christen, sondern als einen Ciceronianer angedredet<sup>7</sup>. Wie Hieronymus wenigstens im Traum der heidnischen Literatur abschwur, so haben abendländische Christen einzeln und in Gruppen sich immer wieder gedrängt gefühlt, dem antiken Bildungsprogramm abzuschwören. Wortführend waren darin neben den bildungsfeindlichen gnostischen Sektierern, wie z. B. den Manichäern oder den auch in Sachen Bildung auf Selbständigkeit und Unabhängigkeit großen Wert legenden Donatisten, besonders bestimmte Kreise aus dem westlichen Mönchtum, die sich bei der Bibellektüre auf direkte Erleuchtung des Hl. Geistes beriefen und deshalb eine wissenschaftliche Beschäftigung mit den heiligen Texten a limine ablehnten<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> W. Jäger, op. cit. S. 33.

<sup>5</sup> Περὶ ἀρχῶν, De principiis, P. Koetschau, GCS Orig. 5.

<sup>6</sup> De praescriptione haereticorum 7.

<sup>7</sup> Epistula 22, 30. Dazu P. de Labriolle, Le songe de Saint Jérôme, in: Misc. Geronimiana (Rom 1920) 227–235.

<sup>8</sup> Zum Thema charismatische Schriftauslegung im Zusammenhang mit Augustins De doctrina christiana siehe: P. Brunner, Charismatische u. methodische Schriftauslegung nach Augustins Prolog zu „De doctrina christiana“, in: KuD 1 (1955) 59–69 u. 85–103; H.-I. Marrou, Saint Augustin et la fin de la culture antique (Paris 1958) 391; U. Duchrow, Zum Prolog von Augustins De doctrina christiana, in: VigChr 17 (1963) 165–172; E. Kevane, Paideia and Anti-Paideia: The Proemium of St. Augustine's De doctrina christiana, in: Aug. Studies 1 (1970) 154–180; und mein Aufsatz „Res per signa“ – Der Grundgedanke des Prologs in Augustins Schrift De doctrina christiana und das Problem seiner Datierung, in: REAug 20 (1974) 100–112.



Solch bildungsfeindliches Gebaren fand im 4. und 5. Jahrhundert in der Person Augustins, des Bischofs von Hippo in Nordafrika, des wohl Größten unter den Kirchenlehrern seinen entschiedensten Widerpart. Gleich zu Beginn seines Episkopates verfaßte er ein Handbuch, dem er den vielsagenden Titel gab: *De doctrina christiana*, Die christliche Wissenschaft bzw. Belehrung<sup>9</sup>. Mit dieser Studie legte er die Fundamente und die Ziele der christlichen Gelehrsamkeit für ein ganzes Jahrtausend fest. Der Begriff Christliches Abendland meint immer auch das von Augustin entworfene Bildungsprogramm. Um dieses gründlicher kennenzulernen, wird es vorteilhaft sein, wenn wir uns den geistigen Werdegang Augustins sowie die Entwürfe seines Bildungsprogramms bis zu seiner Ordination zum Bischof vergegenwärtigen.

Nach der Schilderung des biographischen Teils der *Confessiones* empfing der Schüler und Student Augustin die Ausbildung einer bereits im Sinken begriffenen Kultur<sup>10</sup>. Was er sich in der Schule aneignete, war außer dem Wissen der einzelnen Fächer im wesentlichen die Perfektion im Umgang mit Texten, das sorgfältige Erwägen der Worte und der Sätze beim Interpretieren der Klassiker. Jedoch Augustin, der brillante Rhetor und einflußreiche Exeget, wurde kein Philologe wie etwa sein Zeitgenosse Hieronymus. Im Alter von neunzehn Jahren fiel ihm nämlich Ciceros Buch „*Hortensius*“ in die Hände. Diese Schrift war eine Aufforderung, sich der Philosophie zu widmen. „Das Buch“, so lesen wir in den *Confessiones*, „vollzog in meinem Herzen eine Wandlung ... Mit einer Inbrunst sondergleichen sah das Verlangen meines Herzens nun nach deiner ewigen Weisheit, und ich begann, mich zu erheben, um zu dir zurückzukehren.“<sup>11</sup> Wenn wir diese Sätze recht erwägen, dann entdeckte Augustin in der Philosophie nicht eine rein intellektuelle Disziplin, sondern den Weg zu einem Wissen, das es ihm ermöglichte, die Illusionen des Alltags zu überschreiten. Philosophie bedeutete für Augustin genau das, was das griechische Wort meint: Liebe zur Weisheit. Weisheit aber hatte für ihn Zeit seines Lebens einen religiösen Klang. Es war daher nur konsequent, wenn er nach dieser Lektüre zur Bibel griff, weil er von der Weisheit Christi eine Weiterführung auf dem beschrittenen Weg erhoffte. Aber der Stil der Bibel entsprach nicht seinem literarischen Geschmack. Er wandte sich den Manichäern zu, die ihm ein absolutes Wissen über den Grund der Dinge zu vermitteln versprochen<sup>12</sup>, und in deren religiösem System, wie wir dies heute aufgrund neuerer Textfunde wissen, die Weisheit Christi eine dominierende Rolle spielte<sup>13</sup>. Neun Jahre lang blieb Augustin Anhänger der Manichäer. Was ihn aus den Fesseln dieser Religionsgemeinschaft befreite, war unter anderem abermals eine Begegnung mit der Philosophie. Augustin war bereits etablierter Professor in Mailand, als er dort im Sommer 386 einige Bücher der Platoniker zugespielt bekam. Wir wissen nicht genau, um welche Bücher es sich dabei handelte. Aber nach dem fast einmütigen Urteil der Fachwelt soll die Abhandlung Plotins über das Schöne, die *Eneade* I,6 dazugehört haben<sup>14</sup>. Plotin ging es in dieser Abhandlung vor allem um die Vermittlung der Einsicht in den Gegensatz von wandelbarem und unwandelbarem Sein sowie der

<sup>9</sup> Nach R. Lorenz, *Die Wissenschaftslehre Augustins*, S. 239, in: ZKG 67 (1955) 29–60 u. 213–251, empfiehlt es sich, *De doctrina christiana* nicht mit „Die christliche Wissenschaft“, sondern mit „Unterweisung“, „Belehrung“ zu übersetzen.

<sup>10</sup> Über die Dekadenz der Kultur und Bildung in der ausklingenden Kaiserzeit informiert am besten die Anm. 8 schon zitierte Studie von H.-I. Marrou.

<sup>11</sup> *Confessiones* III, 4, 7.

<sup>12</sup> Vgl. *Contra Fortunatum* 20.

<sup>13</sup> Vgl. J. Ries, *Jésus-Christ dans la religion de Mani. Quelques éléments d'une confrontation de saint Augustin avec un hymnaire christologique manichéen copte*, in: *Augustiniana* 14 (1964) 437–454.

<sup>14</sup> Vgl. *Confessiones* VII, 9, 13.



Abhängigkeit des Wandelbaren vom Unwandelbaren. Dieser seinsmäßigen Abhängigkeit zufolge vermag der philosophisch Gebildete an der Schönheit der freilich ununterbrochen sich verändernden und ihre Schönheit stets einbüßenden Dinge das unvergänglich Schöne jener anderen transzendenten Welt erahnen, die die Platoniker die Sphäre des Göttlichen nannten. Das Erkenntnismittel, das Plotin zur Einsicht in diese Sphäre seinen Adepten gleichsam in die Hand gab, war die *θεωρία*, die Schau, die man durch eine ganz bestimmte Technik des Aufstiegs über die sogenannten Stufen des Seienden erlernen konnte<sup>15</sup>. Es muß in diesem Zusammenhang erwähnt werden, daß Augustin Plotins Schriften bereits mit christlichem Vorverständnis las. D. h. er identifizierte das wandelbare Sein mit der Schöpfung und die Sphäre der Transzendenz mit dem biblischen Begriff des Himmels.

Nach dem Bericht der *Confessiones* ging Augustinus unverzüglich daran, diese Methode des Aufsteigens mit Hilfe der Schau sich anzueignen. Wenn man seinen Bekenntnissen Glauben schenken darf, hatte er es darin im Laufe der Jahre zur Meisterschaft gebracht. Denn gegen Ende des X. Buches der *Confessiones*, in dem er die Technik des Aufstiegs bis in die Details hinein schildert, bemerkt er: „Oftmals tu ich das; es erfreut mich. Und sofern ich mich vom Zwang der Geschäfte befreien kann, flüchte ich in diese Wonne. Bei all den Dingen, die ich (aufsteigend) unter deiner Führung durchlaufe, finde ich für meine Seele keinen sicheren Ort außer in dir, wo ich wünsche, daß meine Zersplitterung gesammelt werde, und wo sich nichts von mir dir entziehen möge. Und manchmal entrückst du mich in eine derart ungewöhnliche Erregung meines Inneren – ich weiß nur, würde sie mir vollkommen gewährt, so wäre das jenes Leben, das dieses hier niemals sein (kann und) wird.“<sup>16</sup>

Im Herbst des Bekehrungsjahres 386 zog sich Augustin mit einer kleinen Gruppe von Freunden und Schülern für einige Wochen auf das Cassiciacum genannte Landgut seines Freundes Verecundus zurück. Die Tagesordnung, der sich die Gruppe unterzog, ähnelte der eines Klosters und einer Philosophenschule zugleich: Gebet, Askese, Lektüre und philosophische Gespräche zielten auf eine Bildung, die gewiß christlich ausgerichtet war, in der aber dennoch der Platonismus dominierte. In rascher Reihenfolge entstanden die ersten vier Dialoge, die alle philosophische Themen behandeln. Noch in Cassiciacum entwarf Augustin eine großangelegte Enzyklopädie<sup>17</sup>. Danach sollte aber nicht nur die Vermittlung des notwendigen Wissens über die einzelnen Fächer wie Grammatik, Geometrie, Musik, Dialektik usw. Aufgabe des Unterrichts sein, sondern mehr noch die Anwendung dieses Wissens für die Erkenntnis der Transzendenz. Nach Augustins eigenen Worten sollte der Lehrstoff zu dieser Enzyklopädie so ausgewählt und so dargestellt werden, daß der Lernende befähigt werde, „durch bestimmte Schritte vom Körperlichen zum Unkörperlichen zu gelangen“<sup>18</sup>. – Im folgenden Winter, während Augustin sich in Mailand auf den Empfang der Taufe vorbereitete, stellte er dort sämtliche Entwürfe für die einzelnen Lehrbücher fertig. Leider entstanden von der geplanten Enzyklopädie nur die verlorengegangene Grammatik und sechs der insgesamt auf zwölf Bücher konzipierten Musik. Anhand dieses Werkes *De musica* können wir noch deutlich sehen, wie Augustin sich den gebildeten Christen

<sup>15</sup> Zur Begegnung Augustins mit der neuplatonischen Philosophie siehe meine Dissertation, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus* (Würzburg 1969) 127–140. Dort auch weitere Literatur zu dieser Frage.

<sup>16</sup> *Confessiones* X, 20, 65. Zur Interpretation dieser Stelle siehe meinen Aufsatz, *Signifikationshermeneutik im Dienste der Daseinsauslegung*, 39 f., in: *Augustiniana* 24 (1974) 21–74.

<sup>17</sup> Vgl. *De ordine* II, 19, 51.

<sup>18</sup> *Retractationes* I, 6.



vorstellte. Denn nach dem formalen Aufbau dieser Bücher darf man vermuten, daß er wahrscheinlich alle übrigen Disziplinen ähnlich abzufassen gedachte. Die ersten fünf behandeln den an und für sich trockenen Stoff über Metrik und Rhythmus gründlich und sorgfältig. Im sechsten jedoch, das er – allerdings bereits nach Afrika zurückgekehrt – in der von ihm gegründeten klösterlichen Umgebung seiner Heimatstadt Thagaste niederschrieb, wird sodann gezeigt, wie der durch Musik Gebildete mit Hilfe seines Wissens in den Genuß der Gotteserkenntnis kommen sollte<sup>19</sup>. – Nun muß man wissen, daß Augustin sich in Thagaste mit der ihm eigenen Verve dem Studium der Heiligen Schrift widmete. Das brachte gewiß keine Abwertung der Disziplinen mit sich, wohl aber eine Akzentverschiebung innerhalb des Bildungsprogramms, zu dem nun auch die Kenntnis der Bibel und der Umgang mit biblischen Texten gehörte. Augustin erfaßte sehr rasch, daß diese Texte von der zentralen Botschaft der Evangelien her gelesen uns zu nichts anderem erziehen wollen als zur caritas, zur Gottes- und Nächstenliebe. Mit einer Selbstverständlichkeit sondergleichen ging er deshalb auch daran, das Studium der caritas dem der veritas gleichzustellen. Von nun an ist es nicht mehr Sache der ratio, des Intellektes allein, alles auf Gott hin auszurichten, „dilectionis virtute inferiora ordinat“<sup>20</sup> heißt es jetzt – kraft der Liebe wird der Gebildete befähigt, das Niedere zu ordnen. Stand in den Frühschriften das Aufspüren des Vernünftigen am veränderlich Seienden im Vordergrund des geistigen Interesses Augustins, so sieht er dank des Bibelstudiums in allem Veränderlichen mehr und mehr die Schöpfung Gottes. Diese ist als solche Gegenstand der göttlichen Vorsehung, und das will sagen, Gegenstand seiner Liebe und deshalb auch in ihrer Art schön. – Freilich, die platonisch philosophischen Fundamente bleiben. Denn was den Menschen vor dem Tier auszeichnet, ist die Befähigung zwischen den Dingen, die vergehen, und jenen, die bleiben, differenzieren zu können. Die Perfektion in dieser Fähigkeit ist nach wie vor der Maßstab der Bildung, der eruditio. Diese meint nicht einfach das Anhäufen von Wissen, sondern das Beziehen der Dinge auf Gott – um mit Augustin zu reden: „scire quo quidque referendum sit.“<sup>21</sup> In solcher Sicht will Augustin die Disziplinen behandelt wissen. Es sollte den Gebildeten seiner Zeit, die Bildung um der Bildung wie Kunst um der Kunst willen trieben, und sich daraus ein Höchstmaß an Genuß erhoffen, gezeigt werden, daß Wissen letztlich nur dann befriedigt, wenn es zur Erkenntnis dessen führt, der – so würden wir heute sagen – die Antwort auf die Frage nach dem Sinn geben kann, weil er nach Augustins Auffassung der Sinn allen Seins, d. h. Gott ist.

Augustin war es nach seiner Rückkehr aus Italien nur zwei bis drei Jahre lang vergönnt, ein mit biblischen und philosophisch-literarischen Studien ausgefülltes monastisches Leben in Thagaste zu führen. Im Jahre 391 wurde er anlässlich einer Reise nach Hippo überraschend zum Priester geweiht und vier Jahre darauf zum bischöflichen Koadjutor ordiniert. Sobald er i. J. 396 die Leitung der Diözese übernahm, ging er, wie schon erwähnt, unverzüglich an die Abfassung seiner geistesgeschichtlich so bedeutsamen Schrift *De doctrina christiana*. – Zweifelsohne war diese Schrift zunächst als ein Handbuch der Exegese für den gerade um diese Zeit von den afrikanischen Kirchenleitungen mit neuen Predigtkompetenzen ausgestatteten Klerus bestimmt<sup>22</sup>. Trotzdem wird man von seinem Inhalt her sagen müssen, daß er den Rahmen eines exegetischen Handbuches sprengt. Sein Verfasser

<sup>19</sup> Dazu im einzelnen meine Studie, *Die Zeichen* . . . 248–253.

<sup>20</sup> *De musica* VI, 14, 46.

<sup>21</sup> *De diversis quaestionibus* LXXXIII, quaestio 30.

<sup>22</sup> So: *E. Portalé*, Augustin, Sp. 2300, Artikel in: *DThC* 1 (1909) Sp. 2268–2472; *F. X. Eggersdorfer*, Der hl. Augustinus als Pädagoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung (Freiburg i. Br. 1907) 139 u. *E. Hill*, *De Doctrina Christiana*: A Suggestion, S. 446, in: *StPatr* 6, Texte und Untersuchungen 81 (1962) 443–446.



wendet sich nämlich gerade in dem Teil, in dem er sich mit dem antiken Bildungsgut kritisch auseinandersetzt, nicht an den Klerus, sondern an die studierende Jugend<sup>23</sup>. Daneben zielte aber *De doctrina christiana* zugleich auch auf eine Abrechnung mit jenen bildungsfeindlichen Strömungen innerhalb des Christentums, an denen die Kirche Afrikas seit Tertullian und schon vorher nie arm war. Im Vorwort zu dieser Schrift wendet sich Augustinus unter anderem auch an gewisse Charismatiker<sup>24</sup>, die sich bei der Lektüre der Heiligen Schrift einer unmittelbaren, gottgeschenkten Einsicht rühmten und den Wert des Studiums als Bedingung für ein besseres Verstehen der biblischen Texte apodiktisch in Frage stellten. – Die Frontstellung des für die Entfaltung der christlichen Lehre verantwortlichen Bischofs war somit eine doppelte: Auf der einen Seite galt es, die Verfechter eines heidnisch-antiken Bildungsideals, die der christlichen Lehre überhaupt keine positive erzieherische und kulturelle Funktion innerhalb der Gesellschaft zutrauten, in die Schranken zu weisen, auf der anderen Seite sollten die religiösen Schwärmer und die Parteigänger des Irrationalen zu einem gründlichen Studium der Wissenschaften bewegt werden.

Was den Wissenschaftsbegriff Augustins betrifft, so ist abermals zu sehen, was diesen vor allem auszeichnet, nämlich seine transzendente Begründung. Gleich im ersten der vier Bücher umfassenden Schrift<sup>25</sup> wird der gesamte Wissensstoff in zwei Teile, in Sachen und in Zeichen aufgeteilt<sup>26</sup>. Von den Sachen wieder wird ganz im Sinne der Platoniker gesagt, die einen seien veränderlich, die anderen unveränderlich. Augustin geht es natürlich um das Wissen der Dinge in der Transzendenz. Ihre Kenntnis ist Ziel auch des christlichen Unterrichtes. Nur zählt jetzt zu den veränderlichen Dingen der gesamte Komplex der in der Geschichte sich abspielenden Offenbarung. Die Gotteserkenntnis über die Zeichenhaftigkeit der über sich hinausweisenden Dinge wird sozusagen um die Erkenntnis der Zeichenhaftigkeit der heilsgeschichtlichen Ereignisse angereichert. D. h. sämtliche Ereignisse, von denen in der Bibel die Rede ist, gehören so zum Stoff der in dieser Welt sich abspielenden Geschichte, daß sie neben der Erkenntnis ihrer geschichtlichen Bedingtheit zugleich noch einen Erkenntnisüberschuß aufweisen, der ausschließlich auf die Offenbarung Gottes zielt. Dieser Erkenntnisüberschuß liegt nach Augustin eben im Zeichencharakter der heilsgeschichtlichen Ereignisse. Von da her vermag auch der Kirchenvater die einzelnen Teile des Stoffes der Heilsgeschichte *sacramenta* (das sind heilige Zeichen<sup>27</sup>) zu nennen, weil diese die Aufmerksamkeit des Bibellesers so auf sich ziehen, daß sie zugleich auf den verweisen, der sie zum Zwecke der Offenbarung seiner selbst gleichsam inszenierte, d. h. in die Szene setzte. Das Studium dieser heilsgeschichtlichen Zeichen, das will sagen der biblischen Texte, steht im Vordergrund des Bildungsprogramms, das Augustin mit seiner epochalen Schrift *De doctrina christiana* definitiv ausarbeitete. Weil allerdings der biblische Stoff prinzipiell auch Stoff der Geschichte und der Welt ist, für dessen theoretisches Erfassen der in der Antike geltende Wissenschaftszyklus zuständig war, unterstrich deshalb der gelehrte Bischof die Notwendigkeit des Studiums ebendieser Wissenschaften mit allen ihm zur Verfügung stehenden Argumenten. – Freilich warnte

<sup>23</sup> *De doctrina christiana* II, 39, 58.

<sup>24</sup> Siehe Anm. 8.

<sup>25</sup> Allerdings ist ein Teil des III. und das ganze IV. Buch erst in den Jahren 426/27 vollendet worden. Zur Datierung siehe im einzelnen meine Habilitationsschrift, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins*, II. Tl.: *Die antimanichäische Epoche* (Würzburg 1974) 88 f.

<sup>26</sup> „*Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur.*“ *De doctrina christiana* I, 2, 2. Zur weiteren Distinktion: *Die Zeichen* . . . II. Tl., 97–104.

<sup>27</sup> Über die Verweisungsfunktion der Heilsgeschichte und deren platonisch-ontologische „Umrahmung“: *Die Zeichen* . . . II. Tl., 172–198.



auch Augustin vor einem Wissenschaftsbetrieb, der die Fundamente und die Ziele nicht genügend mitreflektierte. Ein Studium, das lediglich der Sammlung von Wissen dient, wird von ihm lapidar *curiositas*, Neugierde, genannt<sup>28</sup>. Wissenschaftliche Bildung besitzt keinen Selbstwert, das zu betonen, wird Augustin nicht müde. Wo immer ein Gelehrter sich dem Stoff allein zuwendet, als wäre dieser für sich da, dort gebiert die Wissenschaft den Hochmut, der die Menschheit auf die Dauer ins Verderben führt. Augustin beruft sich dabei auf 1 Kor 8,1: „Wissen bläht auf, Liebe aber erbaut.“ Ohne die Liebe entartet Wissen zur Dämonie. In einer Predigt zum Johannesevangelium sagte der Bischof: „Füge dem Wissen die Liebe hinzu und es wird nützlich werden das Wissen, nicht durch sich selbst, sondern durch die Liebe.“<sup>29</sup>

Ziehen wir ein Resümee und versuchen wir abschließend die wichtigsten Impulse aus der Lehre Augustins über die Fundamente und die Ziele christlicher Gelehrsamkeit für die Gegenwart in den Blick zu bekommen. Das Imponierendste an Augustins Auffassung von der christlichen Gelehrsamkeit ist zweifelsohne deren Geschlossenheit. Es gibt da bei der Beantwortung jener Fragen, die aufs Ganze des Menschseins gehen, keine Trennung von Wissen und Glauben in dem Sinn, als könnte die Wissenschaft zu anderen Ergebnissen kommen als die Offenbarungslehre. Der Kirchenvater kennt noch nicht jenes in der Neuzeit entwickelte Forschungsprinzip, wonach der Wissenschaftler sich seinem Stoff so zuzuwenden hätte, als ob es Gott nicht gäbe<sup>30</sup>. Der Stoff jeglicher Forschung ist stets ein Teil der Schöpfung. D. h. wann und wo immer der Gelehrte Wahres an diesem Stoff erkennt, entdeckt er zugleich Spuren der Wahrheit, die für Augustin Gott ist, und an dem das entdeckte Wahre seinsmäßig Anteil hat.

Nun soll nicht verschwiegen werden, daß man Augustin u. a. auch die Verkümmerng der Naturwissenschaften während des ganzen Mittelalters anlastet. Weil er die Beschäftigung mit den Wissenschaften der mit der Bibel hintansetzte, so sagt man, habe er das natürliche Streben des Menschen nach Erkenntnis der Natur, zu der immer auch ein Stück theoretische Neugierde gehört, unterbunden oder zumindest eingengt. Erst als in der Neuzeit dann der Prozeß der Emanzipation zunächst der Natur-, dann auch der Geisteswissenschaften aus dem kirchlich gebundenen Wissenschaftsverständnis einsetzte, habe bei den emanzipierten Fächern sofort auch der Erkenntnisfortschritt eingesetzt. Solange das kirchliche Lehramt sich aufgrund der überragenden Autorität Augustins gegen eine Revision ihrer Blockade den Wissenschaften gegenüber sperrte, kultivierte sie in ihren eigenen Reihen eine die Wirklichkeit nicht mehr wahrnehmen wollende Ignoranz. Die Beschwörung eines Bildungsdefizits innerhalb der katholischen Kirche in den fünfziger und am Anfang der sechziger Jahre unseres Jahrhunderts liegt ja noch nicht so weit zurück. – Diese Kritik trifft Augustin insofern, als er den Primat in der Erkenntnisvermittlung tatsächlich der Offenbarungslehre zusprach. Denn daraus zogen allerdings nicht er, sondern manche der Epigonen, welche mit dem Wissen ihrer Zeit nicht mehr so souverän wie er umzugehen verstanden, den verhängnisvollen Schluß, wissenschaftliche Bildung entspringe samt und sonders der Neugierde, und die Kirche müsse die so Gebildeten an die Kandare nehmen. Beschäftigt man sich allerdings ein wenig näher gerade mit jenen Schriften, in

<sup>28</sup> Siehe dazu den Brief Augustins an Dioskur, epistula 118 und R. Lorenz, Die Wissenschaftslehre Augustins, 244–246.

<sup>29</sup> In Johannem, tractatus 27, 5.

<sup>30</sup> Bekanntlich hatte Hugo Grotius, der Autor des Satzes: „...etsi deus non daretur“ dieses Prinzip noch nicht atheistisch verstanden. Zur Interpretation siehe H. R. Schlette, Antwort der frühen Neuzeit, S. 156, im Sammelband, Wer ist das eigentlich, Gott? Hrsg. H. J. Schultz (München 1969) 153–164.



denen Augustin biblische Texte auslegt, so staunt man darüber, in welcher Dichte, aber auch mit welcher Aufgeschlossenheit er das Wissen seiner Zeit gewiß kritisch zu Rate zog, um in den Sinn der Texte tiefer eindringen zu können. Auf unsere Gegenwart übertragen bedeutet das: Der gebildete Christ orientiert sich bei der Suche nach Antwort auf jene Fragen, die auf das Ganze des Menschseins gehen, primär an der Lehre der Offenbarung in der Weise, daß er sich nicht scheut, die Offenbarungstexte vom Wissen unserer Zeit her zu befragen. D. h. er strebt danach, das Wissen der Zeit in die Lehre der Offenbarung mit einzubringen, um weiterführende Antworten zu erhalten.

Folgendes ist in diesem Zusammenhang ebenfalls noch erwägenswert: Gerade in bezug auf unsere Zeit gilt es zu fragen, ob wir mit dem Wissen allein nicht immer mehr in eine Sackgasse geraten. Heute, da die Desillusion hinsichtlich einer Heilserwartung seitens der Wissenschaften auch die breiten Schichten der Gesellschaft ergreift und der Mensch angesichts des kaum mehr überschaubaren und registrierbaren Wissens sich wieder aufmacht auf die Suche nach dem Sinn, kann ein zweckgebundenes, religiöses Bildungsprogramm wie das Augustins eine echte Lebenshilfe bedeuten. Denn wenn Augustin, wie gezeigt, die Wissenschaften zwar der Offenbarungslehre unterordnete, den Sinn und Zweck der Offenbarung selbst jedoch in der Anleitung zur Gottes- und Nächstenliebe erblickte, dann dürften an einem solchen Bildungsprogramm sich Orientierende kaum „zerstörend in das Gefüge der Weltordnung“<sup>31</sup> oder der menschlichen Gesellschaft eingreifen. Ins Positive gewendet heißt das: Der nicht allein vom Intellekt, sondern auch vom Herzen her gebildete Christ – und darin kulminiert das augustinish-christliche Bildungsideal – wird es auch verstehen, mit dem Wissen selektiv umzugehen. So wichtig Wissen in unserer technisch hochentwickelten Zivilisation auch sein mag, nicht die Menge des Wissens macht den Gebildeten, sondern deren Tiefe – im Sinne Augustins: die Verankerung des Wissens in Gott. Ein gewisser Verzicht auf die Menge zugunsten der Tiefe, das ist es, was heute mehr denn je notwendig, weil Notwendend zu sein scheint.

Noch als Mönch in Thagaste schrieb Augustin ein Buch „Über die wahre Religion“. Darin steht der vielzitierte Satz, der sein Bildungsideal mit am treffendsten zum Ausdruck bringt: „Gehe nicht nach außen, in dich selbst kehre zurück; denn im inneren Menschen wohnt die Wahrheit. Und wenn du deine Natur als wandelbar gefunden hast, übersteige auch dich selbst.“<sup>32</sup> Man darf diesen Satz nicht so verstehen, als hätte sein Verfasser die sozialen Bezüge der Religion nicht gesehen. So verstanden wäre er gewiß nicht christlich. Der Satz besagt vielmehr, daß mit dem Beginn und der zunehmenden Tiefe der Gotteserkenntnis und der Gottesliebe – das ist mit dem „Sich-selbst-Übersteigen“ gemeint – der Mensch erst befähigt wird, sich seinen Mitmenschen und auch den Dingen dieser Welt gegenüber richtig zu verhalten, oder um mit Augustin zu sprechen: alles auf Gott hin zu ordnen.

<sup>31</sup> Siehe die weiteren suggestiven Einwände von R. Lorenz gegen H. I. Marrou's Kritik an dem Wissenschaftsbegriff Augustins, in der schon erwähnten Studie von Lorenz, 250 f.

<sup>32</sup> De vera religione 39, 72.