

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Mysterium incarnationis:

Über die Menschwerdung Jesu Christi
in Augustins Werk *De Trinitate*

Verfasser

Markus Robert Fischer

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, im Januar 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A011

Studienrichtung lt. Studienblatt:

katholische Fachtheologie

Betreuer:

Univ. Prof. Dr. Marianne Schlosser

Inhaltsverzeichnis:

Vorwort.....	6
I. Einführung.....	9
1. Das Werk <i>De Trinitate</i> und sein Autor.....	9
2. Ein kurzer inhaltlicher Aufriss des Werkes.....	10
2.1 Augustins Methode: eine Analyse von I, 2, 4.....	10
2.2 Die Bücher I-XV im Überblick.....	11
3. Zum aktuellen Stand der Forschung.....	13
3.1 Roland Kanys Diskussion mit Basil Studer.....	14
3.2 Stellungnahme zur Diskussion.....	16
II. Die Theophanien des Alten Bundes und die Menschwerdung im Vergleich.....	17
1. Wer ist den Vätern erschienen?.....	17
2. Die prinzipielle Unsichtbarkeit der <i>essentia Dei</i>	18
3. Die Menschwerdung als Höhepunkt der <i>dispensatio temporalis</i>	20
3.1 Hinführende Gedanken.....	20
3.2 Zur Analyse von II, 5, 7-10.....	22
3.3 Zur Analyse von IV, 19, 25f.....	24
Exkurs: <i>ad unitatem personae</i> - Augustinus und seine Gegner.....	26
4. Die Unterscheidung zwischen <i>forma Dei</i> und <i>forma servi</i>	31
5. Heiliger Geist und Inkarnation: <i>donum et amor</i>	35
III. Christus als Mittler zwischen Gott und Mensch.....	39
1. Die postadamitische Situation des Menschen.....	39
2. Die Mittlerschaft im Allgemeinen.....	40
3. Augustinus gegen die neuplatonische Philosophie.....	42
4. Der Teufel als <i>mediator mortis</i> – Christus als <i>mediator vitae</i> (IV 12, 15)...	43
5. <i>Iustificati in sanguine ipsius</i> : Die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu als <i>sacramentum reconciliationis</i>	46
6. Die Universalität der Mittlerschaft Jesu Christi.....	49
7. Die Menschwerdung als <i>summa gratia Dei</i>	52
8. Das augustininische Offenbarungsverständnis.....	53
9. Augustins Illuminationstheorie.....	55

IV. Der menschengewordene Gottessohn als <i>exemplum</i>	62
1. Die Bedeutung des <i>Christus humilis</i>	62
1.1 Die <i>humilitas incarnationis</i>	63
1.2 Die <i>humilitas</i> im Leben und Sterben Christi.....	64
2. Der <i>exemplum</i> -Begriff bei Augustinus.....	65
3. Der Zeichencharakter der menschlichen Natur Jesu Christi.....	67
4. <i>Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est</i>	70
5. Das Glaubensverständnis Augustins in <i>De Trinitate: fides quae und fides qua</i>	74
 V. Konklusion.....	 85
 Quellenverzeichnis.....	 87
Literaturverzeichnis.....	89
Abkürzungsverzeichnis.....	93
 Curriculum.....	 94
Abstrakt.....	95

Vorwort

Viel ist geschrieben worden, viel diskutiert worden um das Erbe des Kirchenvaters Augustinus. Manche sehen ihn als den größten Theologen der frühen Kirche, andere würden seinen Einfluss auf den heutigen theologischen Disput am Liebsten ungeschehen machen. Zweifelsohne ist Augustinus eine ambivalente Persönlichkeit. Doch eines müssen selbst die großen Kritiker zugeben, nämlich, dass er als Kind seiner Zeit sein ganzes Leben lang um den wahren christlichen Glauben gerungen hat. Zahlreiche Bücher und Predigten geben davon Zeugnis. Zu den für den dogmatischen Bereich wohl wichtigsten Schriften gehört das Opus *De Trinitate*. Es ist in den letzten Jahrzehnten wieder verstärkt in den Blickpunkt der Forschung gelangt, sowohl bei den Philosophen als auch bei den Theologen.

Zum jetzigen Zeitpunkt überwiegen die Interpretationen, die eine Verbindung der stärker philosophisch orientierten Bücher VIII-XV mit den Büchern I-VII, die eher theologische Fragestellungen behandeln, nicht wirklich herstellen können. Das Erbe der spätmittelalterlichen Trennung von Theologie und Philosophie ist dabei spürbar. Zur Zeit des Kirchenvaters Augustinus jedoch ist man noch weit von dieser Trennung entfernt. So liegt es nahe, denjenigen wissenschaftlichen Ansätzen den Vortritt zu geben, die sich zumindest darum bemühen, einen integrativen Ansatz der beiden Fachbereiche anzubieten. Augustinus selbst wollte sein Opus als Ganzes veröffentlichen, auch wenn er nicht verhindern konnte, dass die ersten elf Bücher schon vorab der Öffentlichkeit zugänglich waren. So stellen Augustins *15 Bücher über die Heilige Dreifaltigkeit* eine zwar über einen lange Zeitraum verfasste, aber inhaltlich zusammenhängende Schrift dar. Dabei ist die zeitliche Einordnung der verschiedenen Bücher zum Teil sehr schwierig und bei den wirklichen Augustinuskennern sehr umstritten. Eindeutig ist jedoch, dass sich Augustinus' theologische Positionierungen im Laufe dieser Jahre und in Folge der Auseinandersetzung mit anderen Theologien und Philosophien verändert haben, dass er nicht bei den frühen Ansätzen stehen geblieben ist, sondern sich auf einen geistigen Weg begeben hat, der vor allem in den Spätschriften reiche Früchte gebracht hat, was unter Anderem auch an seinem Opus *De Trinitate* sichtbar wird. Nun hat er als im theologischen Sinne gereifte Persönlichkeit nicht nur einen tieferen Einblick in die Zusammenhänge des christlichen Glaubens erhalten, sondern es kam ihm auch die Fähigkeit zu, Konklusionen zu erarbeiten, die für die darauffolgenden Generationen von großer Bedeutung waren, wie etwa die christologische Formel *ad unitatem personae (copulatus)*.

Zahlreiche Aufsätze und Monographien sind zu *De Trinitate* in den letzten Jahren veröffentlicht worden. Eine systematische Darstellung der Christologie in *De Trinitate* fehlt aber bis heute. Neue Erkenntnisse über die Einordnung des Kirchenvaters in die Theologie- und Dogmengeschichte des vierten und beginnenden fünften Jahrhunderts erleichtern zwar eine solche Arbeit. Dennoch bleiben ein großer Forschungsbereich und viele ungeklärte Fragen, wie etwa der Einfluss von zeitgleichen häretischen Strömungen auf Augustinus und seine Schriften oder seine genaue Einordnung in die Dogmengeschichte der Patristik. Nun kann diese Studie die bestehende Lücke bei Weitem nicht füllen. Die Betrachtung seines Opus unter dem Aspekt des *mysterium incarnationis* soll aber ein Stück weit seine christologischen Ausführungen und die wissenschaftlichen Ergebnisse der letzten Jahre in den Mittelpunkt stellen.

Ein Hinweis zum methodischen Vorgehen sei an dieser Stelle gestattet: Sowohl eine einseitige, alleinige Fixierung auf den lateinischen Text unter Auslassung des aktuellen Standes der wissenschaftlichen Forschung, als auch eine Verzettelung in die zahlreiche Sekundärliteratur unter Zurücksetzung der eigentlichen Quelle scheinen unangebracht. Das Opus selbst soll die Grundlage der Untersuchung bilden, die zusätzliche Literatur soll dabei unterstützend beigezogen werden.

Es scheint sinnvoll, der Studie ein Einführungskapitel vorzuschicken, in dem grundsätzliche Informationen zur Einordnung des Werkes in die Vita des Kirchenvaters, zum Inhalt des Opus und zum aktuellen Stand der Forschung enthalten sein werden. Die Arbeit selbst wird dreiteilig sein und das Thema bezüglich der Heilsgeschichte chronologisch ausrichten. Deshalb werden in einem ersten Abschnitt die alttestamentlichen Theophanien mit der Menschwerdung Jesu Christi vergleichend in Beziehung gesetzt. Dabei liegt das Augenmerk auf der besonderen Stellung der Inkarnation in der Heilsgeschichte Gottes mit dem Menschen. Ein christologiegeschichtlicher Exkurs trägt zum besseren Verständnis der Textinterpretation bei. In einem zweiten Abschnitt rückt die Mittlergestalt Jesus Christus selbst in den Blickpunkt. Der dritte Abschnitt schließlich behandelt den menschgewordenen Gottessohn unter dem Aspekt des Exemplums für uns Menschen. Eine abschließende Konklusion wird die Ergebnisse zusammenfassen.

Einige Textstellen bedurften keiner neuen Übersetzung. Etwaige problematische Passagen in der einzigen deutschen Gesamtausgabe von Michael Schmaus aus den Jahren 1935-36 werden im Verlauf der Arbeit jeweils genauer besprochen. Die neue Meiner Ausgabe, die nur einige Teile als Übersetzung anbietet, fand in dieser Arbeit keine Verwendung. Lateinische Textzitate von *De Trinitate* sind aus dem Band 50

bzw. 50 A des Corpus Christianorum Series Latina (CCL) entnommen. Damit an einigen Stellen keine Gefahr der Verwechslung besteht, sind manche Zitate aus *De Trinitate* durch das allgemeine Werkkürzel gekennzeichnet. Wenn deutsche und lateinische Zitate nicht mit einer Werkangabe des Kirchenvaters versehen sind, bedeutet dies immer, dass sie ausnahmslos aus *De Trinitate* entnommen sind.

I. Einführung

1. Das Werk *De Trinitate* und sein Autor

Jochen Rexer und Volker Henning Drecoll geben uns in ihrem Artikel über die wichtigsten Lebensdaten des Kirchenvaters, veröffentlicht im *Augustin Handbuch*¹, wichtige Informationen dazu.

354 im numidischen Thagaste geboren, erhielt der junge Augustinus dort und in Madaura Elementar- und Grammatikunterricht, bevor er sich zum Rhetorikstudium in Karthago entschloss. Entscheidend für sein späteres Leben ist die dortige Begegnung mit dem ciceronischen Protrepikos *Hortensius*, der seine Liebe zur Weisheit entfachte. Nach einem missglückten selbständigen Bibelstudium stieß er auf die Sekte der Manichäer, die Augustinus vor allem durch den „Rationalitätsanspruch ihrer Theologie“² beeindruckten. Nach dem Abschluss des Studiums der *artes liberales* unterrichtete Augustinus ab dem Jahr 375 als Grammatiklehrer in seiner Heimatstadt. Enttäuscht über den ungebildeten Manichäerbischof Faustus ging er gegen den Willen seiner Mutter nach Rom und wandte sich den Skeptikern zu. Danach wirkte er als Lehrer der Rhetorik in Mailand, wo er, „zunächst aus beruflichem Interesse“³ sonntäglich den Predigten des berühmten Bischofs Ambrosius lauschte. Dabei faszinierte ihn neben dessen rhetorischer Begabung auch dessen allegorische Auslegung des Alten Testaments. Die berühmte Gartenszene ist auf das Jahr 386 datiert, an die sich eine Zeit des Rückzugs mit einigen Schülern und Freunden auf ein Landgut nahe der Stadt Mailand anschloss. Von Ambrosius 387 getauft, kehrte Augustinus nach Ägypten zurück und begann 391 in Hippo Regius mit seiner Klostergründung. Nach dem Tod von Bischof Valerius, der Augustinus zum Priester geweiht hatte, trat er seine Nachfolge an und war mehr als dreißig Jahre Bischof von Hippo. Im Jahre 430 verstarb er.⁴

Die theologischen Entwicklungen während seines Lebens sind hier im Einzelnen weniger von Interesse. Wenn diese für unsere Thematik von Relevanz sind, werden sie an den entsprechenden Stellen eingehender erläutert. Wichtig an dieser Stelle ist eine grobe Einordnung des Werkes *De Trinitate* in die Vita des Kirchenvaters Augustinus, der im lateinischen Sprachraum der erste zu sein scheint, der explizit ein

¹ Gemeint ist: DRECOLL, Volker Henning, (Hg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007.

² REXER, Johann/ DRECOLL, Volker Henning, art. Vita: wichtigste lebensgeschichtliche Daten, in: Ebd., 37.

³ Ebd., 38.

⁴ Vgl. zu diesem Absatz: Ebd., 36-49.

Werk mit diesem Titel versah⁵, gibt uns in dessen Prolog mit der Anmerkung *iuvenis inchoavi, senex edidi* einen Rahmen für ein ersten Datierungsversuch. Nach antiker Messung der Lebensalter würde dies – und zwar als Minimum gesehen – die Zeit zwischen dem 45. und 60. Geburtstag bedeuten. Eine genauere Datierung ist allerdings sehr schwierig und in der aktuellen Forschungslandschaft sehr umstritten. Die neuere Forschung⁶ nimmt den Beginn des Opus um 399 an und setzt den Schlusspunkt zwischen den Jahren 420 und 427.

Wenden wir unseren Blick zunächst auf den Inhalt des Werkes. Ein grober Überblick über die Themen der einzelnen Bücher ermöglicht einen ersten Einstieg in das Werk. Vorangestellt sei allerdings eine Analyse von I, 2, 4, an der man das methodische Vorgehen des Kirchenvaters gut ablesen kann.

2. Ein kurzer inhaltlicher Aufriss des Werkes

2.1 Augustins Methode: eine Analyse von I, 2, 4

In *trin.* I, 2, 4 spricht Augustinus von der Methode, nach der er sein Werk aufbauen will. Gleich in den ersten Zeilen stellt Augustinus die Forderung auf, dass gegenüber den Kritikern des Glaubens⁷ Rechenschaft gegeben werden muss (*reddere rationem*), und zwar darüber, dass der christliche Gott der *unus et solus et verus deus* ist und dass Vater, Sohn und Geist von einer gleichen Natur seien (*substantia vel essentia*).

Dreierlei versucht Augustinus hier zu erfassen: das *dicere*, *credere* und *intelligere*, d.h. die richtigen Aussagen und Begriffe der Lehre über den christlichen Gott, was dem *dicere* entspricht, „den Glauben an die Trinität“⁸, was dem *credere* entspricht und das „Verständnis dieses Glaubens“⁹, was schließlich dem *intelligere* entspricht. Im Laufe des Werkes entfaltet er diese drei Punkte weiter.

Er will den Kritikern aufzeigen, dass sie nicht durch „unsere Entschuldigungen verhöhnt werden sollen“¹⁰, sondern durch die Sache selbst davon überzeugt werden sollen, dass Gott als das höchste Gut existiert und dass dieser dreieinige Gott nur dann

⁵ Bei anderen Kirchenvätern und Theologen vor Augustinus scheint dies nicht der Fall zu sein. Mehr dazu bei: KANY, Roland, Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „De Trinitate“, Tübingen 2007, 23-28. (= Studien und Texte zu Antike und Christentum 22)

⁶ Die genaue Entwicklung der neueren Forschung zu diesem Thema: Ebd., 42-46.

⁷ In I, 1, 3 spricht er von denjenigen, die den Ausgang des Glaubens (*initium fidei*) verachten. Auch die verschiedenen philosophischen Grundausrichtungen nimmt er in die Gruppe der Glaubenskritiker hinein.

⁸ KANY, Augustins Trinitätsdenken, 477.

⁹ Ebd., 477.

¹⁰ *trin.* I, 2, 4: ...*ut non quasi nostris excusationibus inludantur.*

geschaut (*cerni*) werden kann, wenn die „schwache Sehkraft des menschlichen Geistes“¹¹ durch die Glaubensgerechtigkeit *nutrita vegetetur*, also erzogen und am Leben erhalten wird. Der Glaube an den dreieinen Gott spielt eine entscheidende Rolle. Deshalb können die von ihm angesprochenen Philosophen Gott nicht sehen und ihn auch nicht ergreifen (*cerni comprehendique*).

Indes verweist Augustinus zunächst auf die Heilige Schrift, mit deren Hilfe der wahre Glaube aufgezeigt werden soll. Danach will er sich den „geschwätzigem Vernünftlern“¹² widmen, die glauben, mit ihrem Verstand alles erfassen zu können, zur *Vernunft* zu bringen. Dabei stellt er *fides* und *ratio* nicht gegeneinander. Der Glaube hat für Augustinus nichts mit Unvernünftigkeit zu tun. Er will vielmehr beide Termini in die richtige Ordnung bringen: „Der Glaube geh[t] der *ratio* [...] voran und reinig[t] das Herz, damit dieses das Licht der großen *ratio* fassen könne.“¹³ Dennoch geht in gewisser Weise auch die *ratio* dem Glauben voraus, indem „sie den Menschen von der Notwendigkeit des *credere* überzeugt.“¹⁴ Nun verlangt der Glaube Einsicht, so dass man sich der Frage nach der Vernünftigkeit des Glaubens nicht entziehen darf. Seine berühmte Formel des *crede, ut intellegas* steht in diesem Kontext. Diese Thematik wird uns in Punkt 4.5 beschäftigen, wenn es um den Glauben an den menschengewordenen Gottessohn geht.

Danach weist Augustinus auf den gemeinschaftlichen Charakter des Glaubens und die Notwendigkeit der Kirche hin: *in sancta ecclesia medicina fidelium constituta sit*. Denn in der Kirche liegt gleichsam die Medizin für alle Gläubigen bereit. Diesen Gedanken übergeht Kany in seiner interpretierenden Zusammenfassung am Ende seines Buches völlig, wenn er das Prooemium von *De Trinitate* vorstellt.¹⁵

2.2 Die Bücher I-XV im Überblick

Eine kurze Darlegung des Inhalts der einzelnen Bücher erleichtert es uns den Überblick zu behalten. In Buch I und im ersten Teil des zweiten Buches behandelt Augustinus Schriftstellen, die auf eine Inferiorität des Sohnes gegenüber dem Vater

¹¹ *trin.* I, 2, 4. *quia mentis humanae acies invalida in tam excellenti luce non figitur nisi per iustitiam fidei nutrita vegetetur*; Vgl. Fußnote 2014 in: Ebd., 477f.: Augustinus greift hier auf Cicero und seinen Protreptikos Hortensius zurück und will das pagane Weisheitsstreben durch einen christlichen Einschlag bereichern.

¹² Ebd., I, 2, 4: *...istis garrulis ratiocinatoribus...*

¹³ KANY, Augustins Trinitätsdenken, 478.

¹⁴ STRAUSS, Gerhard, Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin, Tübingen 1950, 8.

¹⁵ Gemeint ist: KANY, Augustins Trinitätsdenken, 478.

hindeuten. Dabei wendet er einen „Auslegungsgrundsatz [an], der in der antiarianischen Apologetik“¹⁶ gebräuchlich war und der besagt, dass „gewisse Aussagen der Schrift, die eine Subordination anzuzeigen scheinen, auf die menschliche Natur Jesu Christi bezogen werden müssen.“¹⁷ Ab der zweiten Hälfte des zweiten Buches spricht Augustinus vor allem über die Theophanien des Alten Bundes unter drei Gesichtspunkten: Erstens geht es ihm um die Frage, wer den Vätern eigentlich erschienen ist, nämlich Vater, Sohn oder/und Heiliger Geist. In Punkt 2.1 werden wir auf dieses Thema zu sprechen kommen. Dann stellte sich für Augustinus die Frage nach dem *wie* dieser Theophanien. Schließlich behandelt er die Frage nach den göttlichen Sendungen des Sohnes und des Heiligen Geistes. Vor allem Buch IV geht ausführlich auf die Inkarnation ein.

In Buch V finden wir Themen wie die Unveränderlichkeit Gottes, die Frage nach Substanz und Akzidentien bei Gott, die Frage nach dem Sprechen von göttlichen Personen usw. Buch VI führt die Thematik weiter. Dort versucht Augustinus das Wesen Gottes begrifflich genauer zu umreißen und geht auch auf die Appropriationenlehre des Hilarius von Poitiers ein. Im siebten Buch klärt er die Frage, ob der Sohn die Kraft und die Weisheit des Vaters ist und gibt Anmerkungen zu der Formel „ein Wesen – drei Personen“. Im achten Buch begibt sich Augustinus auf den Weg der Innerlichkeit und spricht u. A. von der Gottes- und Nächstenliebe, von der wahren Liebe, die zur Erkenntnis der Trinität führt und davon, wie die noch nicht erkannte Trinität geliebt werden kann.

In Buch IX sucht er nach Abbildern der göttlichen Dreifaltigkeit im menschlichen Geist und führt diese Gedanken in den folgenden Büchern fort. In den Büchern XII bis XIV geht es vor allem um die Inhalte, „auf die sich der menschliche Geist bezieht“¹⁸, gemeint ist vor allem das Begriffspaar *scientia* und *sapientia*. Ein christologischer Exkurs in Buch XIII handelt von der Menschwerdung als Weg unserer Erlösung. Die Thematik der Selbstreflexion des menschlichen Geistes tritt in den Büchern XIII und XIV deutlich hervor. Buch XV bietet eine Zusammenfassung der anderen vierzehn Bücher, handelt etwa vom Unterschied zwischen dem menschlichen Bild der Dreieinigkeit und der Trinität selbst und vom Unterschied zwischen dem menschlichen und göttlichen Wort. Ein Gebet schließt das ganze Werk ab.

¹⁶ SCHINDLER, Alfred, Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, Tübingen 1965, 133 (= HUTH 4).

¹⁷ Ebd., 135.

¹⁸ KANY, Augustins Trinitätsdenken, 524.

In dieser kurzen Inhaltsangabe können selbstverständlich nicht alle Themen Augustins behandelt werden, die er in seinem Werk bespricht. Grobe Linien sollten an dieser Stelle aufgezeigt werden. Dabei ist zu betonen, dass *De Trinitate* keine übliche Systematik aufweist, sondern anscheinend immer wieder um die selben Themen kreist. Bisweilen sind Textstellen zu einer bestimmten Thematik auf mehrere Bücher verteilt. Das kann aber nicht bedeuten, Augustinus eine fehlende systematische Darstellungsweise zu unterstellen. Seine Systematik besteht in dem ununterbrochenen Sich-Annähern an das göttliche Geheimnis und dem Versuch es von verschiedenen Seiten her zu erschließen. Die Trias *dicere - credere - intellegere* ist verwoben in das gesamte Opus. Eine Einteilung nach Büchern bzw. Büchergruppen ist meiner Ansicht nach sehr gewagt, wenn auch einzelne Themen durch Augustinus schwerpunktmäßig im Gesamtwerk verortet sind. Verschiedene Versuche sind in der Vergangenheit dahingehend bereits unternommen worden. Eine Einteilung in philosophisch relevante und theologisch relevante Bücher trifft das Verständnis Augustins sicher nicht. Hier spielt diese Thematik aber eine sekundäre Rolle, denn das Opus soll als Ganzes und unter der Thematik der Menschwerdung untersucht werden. Die Methodik, die Augustinus uns selbst angibt, soll uns genügen.

Gehen wir nun über zu einem Diskurs über den aktuellen Stand der Forschung, gestützt auf die Arbeit von Roland Kany, wobei vor allem sein theologischer Disput mit Basil Studer eingehender zu behandeln ist.

2.3 Zum aktuellen Stand der Forschung

Roland Kany hat durchaus Recht mit der Aussage, dass die Forschungsliteratur zu Augustinus in den letzten Jahren in „apokalyptischem Ausmaß angeschwollen[...]“¹⁹ ist. Manche sehen darin nun eine „*condition postmoderne*“²⁰ und sprechen von einer „Vielheit von gleichberechtigten Perspektiven“²¹ und von einer „totale [n] technische[n] Verfügbarkeit von Orginaltexten und Sekundärliteratur.“²² Die Folge ist nun, dass viele *über* Augustinus schreiben, aber gleichzeitig an ihm vorbei. Deswegen ist es notwendig zu unterscheiden, „was wahr ist und was nicht.“²³ Kany formuliert dies so: „Es geht nicht um ein opakes Spiel der Zeichen und Diskurse,

¹⁹ KANY, Augustins Trinitätsdenken, 6.

²⁰ Ebd., 6.

²¹ Ebd., 6.

²² Ebd., 6.

²³ Ebd., 6.

sondern um das öffentliche Abwägen vernünftiger Argumente – mehr den je.“²⁴ Ich schließe mich dieser Meinung bereitwillig an und hoffe, in der vorliegenden Arbeit dieser Forderung gerecht zu werden. Bleiben wir bei Kany und bei seiner Diskussion mit dem Schweizer Patristiker und Benediktinerpater Basil Studer.

3.1 Roland Kany's Diskussion mit Basil Studer

Kany, der sich über das „seltene Privileg, noch vor der Fertigstellung seines Werkes von der ersten Rezension desselben lernen zu können“²⁵ zu freuen scheint²⁶, kritisiert an Studers Monographie „Augustins *De Trinitate*. Eine Einführung“²⁷, dass dieser vor allem die bibeltheologischen Aspekte berücksichtigen würde, aber den philosophischen Schatz des Opus als für eine Untersuchung nicht wert erachtet. Das würde den Ausführungen des Kirchenvaters in I, 1, 2 widersprechen, die wir oben dargelegt haben. Eine Engführung auf Themen wie die Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes, der Glaube an die Auferstehung Jesu Christi als Grund unserer Hoffnung und an den Mittler Christus, der uns durch die *scientia* zur *sapientia* führt, sowie die Akzentuierung auf irrtümliche rhetorische Grundlagen verstellen, so Kany, den Blick auf das Gesamtwerk. Er schreibt: „Nur im Verständnis von der Bibel und der Liturgie her, meint Studer, bedeuten der Taufglaube und Augustins Werk etwas. Mit diesem <nur> verstellt Studer sich und seinen Lesern den Blick auf das, worin Augustinus seine Vorgänger in Ost und West am meisten überragt. Die theologisch-spirituelle Tiefe Augustins ist ohne seine philosophisch-intellektuelle Tiefe nicht angemessen zu erfassen.“²⁸

Ich schließe mich dieser Position an und sehe die Kritik Kany's als berechtigt. Eine Einführung in das große Werk des Kirchenvaters bietet Studers Monographie bei Weitem nicht. Allerdings muss zur Verteidigung desselben gesagt werden, dass er in seiner Studie selbst zugibt, sich auf bestimmte, von ihm bevorzugte, allerdings von seiner Sicht aus zentrale Themen des augustini'schen Opus zu beschränken. Doch scheint mir der Titel der Monographie unglücklich gewählt.

²⁴ KANY, Augustins Trinitätsdenken, 6.

²⁵ Ebd., 158.

²⁶ Gemeint ist die Rezensionsgrundlage von Studer, das Typoskript der Habilitationsschrift von Kany. Dieser verweist auf Augustinus, dem es ähnlich erging. Teile seines Werkes wurden ebenfalls noch vor der Fertigstellung veröffentlicht, wie oben in den Vorbemerkungen ausgeführt ist.

²⁷ Das Opus ist erschienen im Jahre 2005.

²⁸ KANY, Augustins Trinitätsdenken, 167.

Kany selbst bietet am Ende seiner Monographie eine über 60 Seiten lange Zusammenfassung seiner Positionierung. Eine kurze Zusammenfassung derselben scheint angebracht. Er sieht *De Trinitate* als Krisis und Neubeginn des Trinitätsdenkens. Die Bücher I bis VII interpretiert er vor allem als Kritik an bestehenden theologischen und philosophischen Positionierungen.²⁹ Den Neubeginn des Trinitätsdenkens setzt Kany im achten Buch an. Mit Hilfe von einigen Gedankenschritten führt er seine Argumentationen aus.

Der erste Schritt sei Augustins Wende nach innen, sein *modo interiore*. Dabei lege er Wert darauf, dass die Trinität nicht in derselben Weise eine zu denkende Sache sei, wie die anderen Gegenstände des menschlichen Denkens. Nun lieben aber, so Augustinus, die gläubigen Menschen Gott, und zwar den Dreifaltigen. Dabei ist ihm wichtig, dass man das nicht lieben kann, was man nicht kennt. Wenn man aber nun Gott lieben kann, dann muss man ihn in gewisser Weise auch kennen. In weiteren Argumentationslinien kommt nun Augustinus dahin, *mens*, *notitia* und *amor* als ein gewisses Bild der göttlichen Dreifaltigkeit anzusehen. Mit der Betrachtung der Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes und der Unterscheidung des *se nosse* vom *se cogitare* kommt Augustinus zum Gedanken der „ursprünglichen, prinzipiellen Selbstgegenwart“³⁰ des menschlichen Geistes. Der Widerschein dieses ursprünglichen Selbstwissens des Geistes ist die Trias *memoria*, *intellegentia* und *voluntas*. Nun bringt Augustinus die Trinität ins Spiel, indem er „nicht einfach ein weiteres, schlüssigeres Modell“³¹ anbietet, wie die göttliche Dreifaltigkeit zu denken ist, sondern er nimmt sie, indem er sie nicht „als Gegenstand der Erkenntnis zu fassen versucht“³², „als den Ursprung des eigenen Selbst, der sich nur indirekt in der Analyse geistiger Akte von Erkenntnis und Liebe als das sie Ermöglichende, ihnen Zugrundeliegende aufweisen lässt.“³³ Durch den Ansatz, dass Gott einem Innerlicher ist als man selbst, postuliert Augustinus die Nicht-abgeschlossenheit des menschlichen Geistes. Sein Grund ist Gott selbst: „Auf diesen inneren Grund kann der menschliche Geist sich ausrichten.“³⁴ Damit denkt Augustinus, so Kany, den trinitarischen Gott als den unbegreiflichen Grund des menschlichen Geistes.

²⁹ Nachzulesen ist dies im Einzelnen in: KANY, Augustins Trinitätsdenken, ab S. 476.

³⁰ Ebd., 517.

³¹ Ebd., 520.

³² Ebd., 520.

³³ Ebd., 520.

³⁴ Ebd., 521.

3.2 Stellungnahme zur Diskussion

Kany bietet nun einen Ansatz, der Philosophie und Theologie miteinander verbindet. Dabei bleiben sicherlich einige Punkte difizitär, welche im Einzelnen zu benennen hier zu weit führen würde, was aber daran liegt bzw. liegen kann, dass einige Bereiche der wissenschaftlichen Augustinusforschung, wie in der Hinführung bereits erwähnt, noch am Anfang stehen.

Nun bleibt mir anzumerken, dass die Positionierung Kanys durchaus plausibel erscheint und einer weiteren kritischen Auseinandersetzung bedarf. Dies ist aber nicht die Aufgabe, die durch die folgende Studie erledigt werden soll. Dennoch bietet dieser kurze Überblick ein wenig Einblick in die aktuelle Forschungsarbeit.

Unsere Themenstellung greift das Geheimnis der Menschwerdung heraus und versucht zu zeigen, welche Ausführungen dazu Augustinus in seinem Opus macht. Deshalb ist es notwendig, sich zunächst den Theophanien des Alten Bundes zuzuwenden.

II. Die Theophanien des Alten Bundes und die Menschwerdung im Vergleich

1. Wer ist den Vätern erschienen? Vater, Sohn oder Hl. Geist?

Bevor die Inkarnation unser Thema sein wird, ist es notwendig das Alte Testament und die Geschichte des Volkes Israels genauer in den Blick zu nehmen, und zwar unter dem Gesichtspunkt der Theophanien des Alten Bundes. Zunächst bedarf es einer geschichtlichen Einordnung des Themas.

Nach alter Tradition wurden die Gotteserscheinungen des Alten Testamentes dem göttlichen Logos zu geschrieben. Dieses Phänomen kann u. A. bei Irenäus von Lyon und Tertullian, bei Basilius, Ambrosius und Hilarius von Poitiers beobachtet werden. Während Irenäus gegen die „heidnische und jüdische Front“³⁵ apologetisierte und so die Bedeutung des Sohnes unterstrich, sah sich etwa Tertullian Marcion und den Monarchianern gegenüber. Auch den Arianern ermöglichte diese Interpretationsweise eine für ihre Theologie günstige Positionierung, um dadurch die Inferiorität des Logos gegenüber dem Vater zu postulieren. Nun sprach die zweite sirmische Synode³⁶ aus dem Jahre 351 in ihrem Bekenntnis folgendermaßen: „Wer sagt, nicht der Sohn sei von Abraham gesehen worden [Gen 18,1-22], sondern der ungezeugte Gott oder ein Teil von ihm, der sei mit dem Anathema belegt.“³⁷ In der von Gregor von Elvira verfassten Schrift *De fide orthodoxa* erscheint diese Positionierung sogar als der arianischen Theologie zugehörig. Nun blieben der Orthodoxie in dieser Situation zwei Möglichkeiten, das Dilemma zu lösen: „[E]ntweder man vertrat weiterhin die Ansicht, der Sohn sei den Patriarchen erschienen, verwahrte sich aber dagegen, daß der Sohn seinem Wesen nach etwa sichtbar sei, oder man bestritt, daß nur der Sohn erschienen sei, und rechnete mit der Möglichkeit einer Erscheinung aller Personen oder einer anderen als der des Sohnes, eine Möglichkeit, von der Augustin Gebrauch macht.“³⁸

Bevor wir nun einige Textstellen aus *De Trinitate* genauer analysieren, bedarf es einer Erklärung des Wortes *apparitio*. Das Wort selbst begegnet uns bei Augustinus nur an zwei Stellen, in der Epistel 250 und einmal in seinem Psalmenkommentar. Zumeist verwendet Augustinus das Verbum *apparere* und oder die „mehr oder weniger gleich bedeutenden Wörter“³⁹ *manifestatio*, *demonstratio* und *ostensio*. In seinen Predigten übersetzt er das griechische Wort *epiphania* in der Regel mit *manifestatio*. Es geht jedenfalls dabei immer um ein Sichtbarwerden Gottes. Wie dies

³⁵ SCHINDLER, Wort und Analogie, 139.

³⁶ 2. Sirmische Synode mit der 1. sirmischen Formel gegen Paulus von Samosata und Photinus, unterschrieben von Papst Loberius im Jahre 375, dessen Orthodoxie fragwürdig ist.

³⁷ DH 139, Nr. 15.

³⁸ SCHINDLER, Wort und Analogie, 139.

³⁹ STUDER, Basil, art. apparitio, in: AL 1, fasc. 3, 407.

genau vor sich geht, sehen wir uns in Punkt 2.3 an. Dabei ist zu beobachten, dass wir uns hierbei zumeist in einem christologischen Kontext befinden. Beispielsweise „erscheint“ Christus bei der Inkarnation im Fleisch, was „im Alten Testament [...] durch die Theophanien [bereits] vorbereitet worden ist.“⁴⁰

Es würde nun zu weit führen, die einzelnen Theophanien des Alten Bundes, die Augustinus im zweiten Buch seines Werkes untersucht, einzeln zu besprechen. Als Ergebnis soll festgehalten werden, dass der Kirchenvater die Einengung auf eine Erscheinung des Logos durchbricht und nicht ausschließt, dass auch der Vater erschienen sein kann (II, 17, 32). Es ist aber bisweilen nicht zu entscheiden, ob nun der Vater, der Sohn oder der Heilige Geist oder etwa Sohn und Heiliger Geist erschienen sind. Schindler fasst Augustins Analyse folgendermaßen zusammen: „Außer da, wo der Textzusammenhang auf eine bestimmte Person weist, kann nicht ausgemacht werden, welche Person der Trinität erschien, doch ist die Möglichkeit für alle drei grundsätzlich gegeben.“⁴¹

Gehen wir nun über zum Thema der Unsichtbarkeit der *essentia Dei*.

2. Die prinzipielle Unsichtbarkeit der *essentia Dei*

Zur Erläuterung dieser Themenstellung müssen wir uns vor allem auf das zweite Buch stützen. Christologisch verankert ist sie in der arianischen Kontroverse. Die Arianer folgerten, wie bereits erwähnt, die Inferiorität des Sohnes und des Heiligen Geistes aus deren möglicher Sichtbarkeit. Die *apparitio* des Sohnes und des Heiligen Geistes stünden in Zusammenhang mit ihrer Sendung, wobei *missio* eine „moralische Unterordnung unter den Vater“⁴² bedeute und auch „ein Kommen in neuen Gestalten (*formae*) und darum eine radikale Veränderlichkeit (*mutabilitas*)“⁴³ ermögliche. Im Grunde geht es in dieser Debatte um die „Sichtbarkeit“ Gottes überhaupt. Augustinus formuliert diese Problematik sowohl in seinem Kampf gegen die Manichäer, als auch bei apologetischen und exegetischen Überlegungen und in der Frage der dem Menschen möglichen Erkenntnis Gottes.

Augustinus gibt seine Antwort darauf, indem er den arianischen Gegnern durchaus zugesteht, dass Erscheinungen Gottes immer zeit- und ortsgebunden sind. Nun unterscheidet der Kirchenvater aber zwischen der *caro Christi* und der *substantia*

⁴⁰ STUDER, art. apparitio, 407.

⁴¹ SCHINDLER, Wort und Analogie, 141.

⁴² STUDER, art. apparitio, 408.

⁴³ Ebd., 408.

divina und auch zwischen *species* und *natura*. Die *caro Christi* kann man sehen, seine göttliche Substanz bleibt immer unsichtbar. Seine Natur – hier geht es um die *natura humana* – bleibt sein ganzes Leben lang sichtbar, während mit *species* eine Erscheinung in einer bestimmten Gestalt beschrieben wird, die aber temporär begrenzt bleibt.

Nun gehen wir zur Textanalyse über, und zwar zu II, 6, 11 und II, 8, 14. Zunächst zur ersten Stelle. Dort formuliert Augustinus gleich zu Beginn den Unterschied zwischen der Sendung des Heiligen Geistes und der Sendung des Sohnes. Er hat nämlich, so steht es in II, 6, 11 „die geschöpfliche Natur, in welcher er erschien, nicht in der Weise [angenommen]“ wie es der Sohn bei der Menschwerdung tat (*non..sicut assumptus est filius hominis*). Denn es gilt: „Der Heilige Geist beseelte weder die Taube, noch jenen Sturm noch jenes Feuer.“⁴⁴ Schmaus übersetzt hier das lat. Wort *beatificare* mit „beseelen“. Ob damit der Sinn getroffen ist, bleibt fraglich. Es scheint ein Druckfehler zu sein. Es würde jedenfalls bedeuten, dass der Unterschied zwischen der Erscheinung des Heiligen Geistes etwa in der Taube und der Menschwerdung darin bestünde, dass der Sohn die menschliche Natur, die er annahm, beseelte, was Augustinus vehement bestreiten würde. Es geht hierbei vor allem um ein *sich verbinden*. Von einer Einwohnung zu sprechen, wäre zu schwach und irreführend. Eher scheint es angebracht von „selig machen“ zu sprechen im Sinne des Erfülltwerdens von göttlicher Gnade. Jedenfalls soll deutlich werden, dass beim Erscheinen des Heiligen Geistes etwa als Taube keine Verbindung in Personeneinheit zustande gekommen ist wie bei der Menschwerdung. Die Annahme des menschlichen Fleisches in Einheit der Person ist nicht etwas Vorübergehendes, sondern überdauert die Zeit in die Vollendung hinein. Bei der Erscheinung des Heiligen Geistes etwa in der Form der Taube ist der temporäre Charakter der Erscheinung bedeutsam, wobei sich Gott selbst der Schöpfung bedient um sich zu zeigen. Augustinus führt in II, 6, 11 aus: „Es sollte durch das Feuer ebenso wie durch die Taube die Gegenwart des Heiligen Geistes erwiesen werden. Wir können jedoch nicht den Heiligen Geist Gott und Taube oder Gott und Feuer nennen, wie wir den Sohn Gott und Mensch heißen [...]“⁴⁵ Denn die Taube ist ein Symbol des Heiligen Geistes. Sie kam und verging wieder, war also nur eine zeitlang sichtbar. Was aus der Taube wird, findet sich bei Augustinus explizit nicht weiter ausgeführt.

⁴⁴ *trin.* II, 6, 11.

⁴⁵ Ebd., II, 6, 11: *...non tamen ita possumus dicere spiritum sanctum et deum et columbam aut deum et ignem, sicut dicimus filium et deum et hominem nec sicut dicimus filium agnum dei...*

Es bleibt noch darauf hinzuweisen, dass bei allen Erscheinungen – und dieses Mal ist die Menschwerdung mit einbezogen – Gott sich der Schöpfung bedient. Das gilt sowohl für die Taube wie auch für das Feuer oder die *caro assumpta Christi*. Hierbei ist es eben die menschliche Natur, dort ein Tier oder ein Element. Die *substantia divina* jedoch bleibt immer unsichtbar. Die drei Personen der göttlichen Trinität sind *aequaliter invisibles*. Die göttliche Natur kann also erst in der Ewigkeit gesehen werden. Für den *homo viator* ist und bleibt sie unsichtbar. Der Höhepunkt der Erscheinungen in dieser Zeit aber ist die *incarnatio Jesu Christi*, die wir nun näher betrachten müssen.

3. Die Menschwerdung als Höhepunkt der *dispensatio temporalis*

3.1 Hinführende Gedanken

Gottes Heilshandeln in der Zeit ist für Augustins Lehre zentral. Nun taucht der Begriff *dispensatio* selbst in *De Trinitate* kaum auf, und wenn Augustinus ihn verwendet, sieht es so aus, als hätte er kein übergroßes Gewicht. In seinem Werk über die Dreifaltigkeit spielt der Begriff der *missio*, der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes, eine viel bedeutendere Rolle. Dennoch liegt beide Male dieselbe Thematik zugrunde. Beide Begriffen bedeuten das Handeln Gottes innerhalb der Menschheitsgeschichte, weshalb auch eine kurzer Blick auf den Terminus *dispensatio* angebracht ist. Damit rückt Augustins Geschichtstheologie in den Mittelpunkt.

Den Ausführungen von Wolfgang Wieland folgend gelangen wir zu dem Ergebnis, dass der Begriff der *dispensatio* eine doppelte Funktion besitzt. In *uer. rel.* 10, 19 spricht Augustinus den kommemorativen Wert der *dispensatio* an. Dort heißt es, dass der barmherzige Gott in seiner *dispensatio temporalis* dem Menschengeschlecht nahe kommt, um es an seine ursprüngliche und damit vollkommene Natur zu erinnern. Cornelius Mayer führt diese Commemorations-funktion in seiner Monographie über die Zeichenlehre Augustinus näher aus⁴⁶. Dennoch darf ihre soteriologische Funktion nicht unbemerkt bleiben. Sie soll die Umkehr des Herzens und die Konversion des gesamten Lebens bewirken. Ebenfalls in *uer. rel.* spricht Augustinus von der *dispensatio temporalis* als Medizin der göttlichen Vorsehung. Ihr Angelpunkt liegt nun in der Menschwerdung. Um dies zu verstehen, muss nun kurz Augustins Geschichtskonzeption dargestellt werden.

⁴⁶ MAYER, Cornelius Petrus, Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins. I. Teil. Die antimanichäische Epoche, Würzburg 1974. (= Cassiciacum 24, 1)

Nach Augustinus gibt es eine „göttliche Heilsökonomie“⁴⁷, so dass „die Inhalte des in der Menschwerdung des Sohnes Gottes gipfelnden Heilshandelns vom Sündenfall bis zum Gericht am Ende der Zeiten nach einem festgelegten Plan verlaufen.“⁴⁸ Diese Heilsökonomie ist teleologisch orientiert. Denn sie hat die „Versöhnung des gefallen Menschen sowie der entfremdeten Schöpfung mit Gott zum Ziel.“⁴⁹

Immer wieder führt Augustinus Gal 4,4, an, wo es heißt: „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn...“. Allein in den Büchern II und IV, in denen explizit einige Kapitel dem Thema der Sendung des Gottessohnes gewidmet sind, taucht diese Bibelstelle mehr als 20 Mal auf. Die Menschwerdung geschah in der Fülle der Zeit, in der *plenitudo temporis*. Sie ist Höhepunkt des Handelns Gottes in der Zeit und damit Angelpunkt der *dispensatio temporalis*.

Nun besitzt die Inkarnation selbst diese doppelte Funktion, nämlich die admonitive bzw. kommemorative Funktion, also die aufgrund des Zeichencharakters der menschlichen Natur ermahrende Ausrichtung des Menschen auf die göttliche Natur hin - ein Ermahnung, die der menschlichen Schwachheit durchaus angemessen ist -, und eine heilende Funktion, die sich auf die „ontologische Grundausrichtung des Menschen“⁵⁰ bezieht. Denn durch den Akt der Erniedrigung Gottes und seines Kommens in menschlicher Gestalt soll die alte Hybris des Menschen gebrochen und ihm der Weg zu Gott aufgezeigt werden.⁵¹

Damit sind beide Seiten genannt, wie man sich der wissenschaftlichen Betrachtung des Christusgeheimnisses nähern kann: Zum Einen muss geklärt werden, was Gott denn in der Inkarnation den Menschen eigentlich offenbart hat und vor allem, wozu er sich zeigt. Zum Anderen steht die Frage im Raum, was die Inkarnation für den Menschen bewirkt hat. Beide Seiten tauchen in den folgenden Kapiteln immer wieder auf.

Nun richtet sich unser Blick aber auf den Begriff der *missio*, der Sendung des Gottessohnes. Die Thematik der Sendung des Heiligen Geistes und sein Wirken in Bezug auf die Menschwerdung wird Punkt acht betreffen. Der von Augustinus verwendete Begriff der *missio* besitzt eine klare soteriologische Ausrichtung. Dies

⁴⁷ MAYER, Cornelius Petrus, Augustinus-Zitatenschatz, 5. erheblich erweiterte und durchweg kommentierte Fassung, Würzburg 2009, 103.

⁴⁸ Ebd., 103.

⁴⁹ Ebd., 103.

⁵⁰ WIELAND, Wolfgang, Offenbarung bei Augustinus, Mainz 1978, 280. (=TTS 12)

⁵¹ Vgl. zu diesem Abschnitt: Ebd., 277-281.

wird deutlich erkennbar sein, wenn wir zwei zentrale Stellen aus *De Trinitate* uns angeschaut haben: II, 5, 7-10 und IV 19, 25f.

3. 2 Zur Analyse von II, 5, 7-10

Zu Beginn des Kapitels erwähnt Augustinus die Leute, die behaupten, dass derjenige, der jemanden sendet, größer ist, als derjenige, der gesendet wird. Daraus schließen sie, dass der Vater, der den Sohn sendet, größer ist, als der Sohn, der vom Vater gesendet wird: *Maior est qui mittit quam qui mittitur*. Augustinus nennt diese Häretiker nicht direkt beim Namen. In der Forschung vermutet man aber, dass er die Arianer im Blick hat.⁵² Denn diese Häretiker postulierten die Inferiorität des Sohnes gegenüber dem Vater. Sie gingen davon aus, dass es in Gott selbst keinerlei Differenzierung geben kann. Für sie war der Sohn das Geschöpf, das Gott als Erstes geschaffen hat. So hat dieser eine Sonderstellung unter den Geschöpfen. Er ist der Erste von ihnen, aber eben doch geschaffen. Das Konzil von Nicea 325 hat sich dagegen zur Zwei-Naturen-Lehre Jesu Christi in der Form „wahrer Menschen und wahrer Gott“ bekannt. Der Sohn ist somit *homoousios*, eines Wesens mit dem Vater.

Den Inhalt des fünften Kapitels des zweiten Buches kann man nun mit vier Fragen umreißen, die allesamt die Inkarnation des Gottessohnes betreffen: Woher (*unde*) kam der Sohn? Wohin (*quo*) wurde er gesandt? Wie (*quomodo*) wurde er gesandt? Und: Wann wurde der Sohn in die Welt gesandt?

Zunächst zur ersten Frage: Augustinus zitiert das Johannesevangelium, genauer Joh 17,4, wo es heißt: „Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen.“ Damit ist für ihn der Begriff der Sendung umrissen. Er besitzt zwei Komponenten: Zum Einen das *exire*, das „ausgehen“, und zwar das des Sohnes vom Vater, und zum Anderen, das *venire*, das Kommen in diese Welt.

Damit sind wir bei der zweiten Frage: Wohin wurde der Sohn gesandt? Er kam *in hunc mundum*, die sein Eigentum ist, *sua propria*. Er wurde also dorthin vom Vater gesandt, wohin er kam, nämlich in die Welt. Nun geht Augustinus einen Schritt weiter und fragt genauer nach, wohin der Sohn kam. Indem er die alttestamentliche Stelle Jer 23,24, wo es heißt „Bin nicht ich es, der Himmel und Erde erfüllt – Spruch Gottes des Herrn“ christologisch im Sinne der Schöpfung durch das göttliche Wort interpretiert, kommt er dazu auszusagen, dass Christus dorthin gesandt wurde, wo er bereits war.

⁵² Vgl. dazu die Arbeiten von M. F. Berrouard, zit. von STUDER, Basil, Augustins De Trinitate. Eine Einführung, Paderborn 2005, 163ff.

Immer wieder verwendet er dazu das Schema *latet – apparuit* bzw. *occulatio – revelatio*.

An dieser Stelle sollte genügen anzumerken, dass Augustinus darauf hinweisen will, dass das Wort, das vom Vater gesandt wird, durch seine Sendung nicht so von diesem getrennt wird, dass es danach nicht mehr beim Vater ist. Dadurch, dass das Wort vom Vater geboren wurde, war es in der Welt. Die Welt wurde durch den Logos geschaffen, sie ist sein Eigentum. Dadurch, dass das Wort gesandt wurde, kam es in diese Welt, geboren aus der Jungfrau Maria. So kann man parallel stellen: *de deo natus est – in hoc mundo erat* und *de Maria natus est – in hunc mundum advenit*.

Augustinus betont, dass das Werk der Sendung des Sohnes ein Werk der Dreifaltigkeit ist und deshalb auch der Sohn und der Geist sendet. Er sagt, dass man einsehen solle, dass „die Menschwerdung und die Geburt aus der Jungfrau, worunter die Sendung des Sohnes zu verstehen ist, durch ein und diesselbe Tätigkeit des Vaters und des Sohnes in untrennbarem Wirken verursacht worden ist.“⁵³ Diese *operatio inseparabilis* des Vaters und des Sohnes zeigt sich im gleichen Willen (*una voluntas*) der beiden göttlichen Personen.

Augustinus erklärt nun, dass die Sendung des Sohnes weder durch den Befehl des Vaters (*iussit ut veniret*), noch durch eine Bitte (*an rogavit*), noch durch eine Mahnung an ihn geschehen ist (*an admonuit*). Den negativen Formulierungen folgen aber keine direkten positiven Antworten. Er führt nur aus, dass alles, was geschah, durch das Wort geschah: *Sed quodlibet horum sit, verbo utique factum est*. Da nun das Wort Gottes der Sohn Gottes ist (*autem verbum ipse est dei filius*), sandte das Wort, der Sohn, sich auch selbst.

Anschließend geht Augustinus auf das *wann* der Sendung ein. Wiederum zitiert er Gal 4,4 und erklärt, dass der Zeitpunkt der Sendung des Sohnes in diese Welt schon im ewigen Wort Gottes zeitlos ausgesprochen war, in dem Wort, das am Anfang bei Gott war und das Gott war⁵⁴. Augustinus verweist auf den *ordo temporum*, die Ordnung der Zeiten, der in der ewigen Weisheit Gottes ruht (*ordo quippe temporum in aeterna dei sapientia sine tempore est*). Die ewige Weisheit Gottes ist der Sohn.

Nun verweist Augustinus auf die Form der Sendung und kehrt damit zur Frage nach dem *wie* der Inkarnation zurück. Die *forma suscepti hominis*, die Form des angenommenen Menschen ist die Person des Sohnes (*persona filii*) und nicht die

⁵³ *trin.* II, 5, 9: *Sic ergo intellegat illam incarnationem et ex virgine nativitatem in qua filius intellegitur missus una eademque operatione patris et filii inseparabiliter esse factam....*

⁵⁴ *Ebd.*, II, 5, 9: *...quod erat in principio apud deum et deus erat....*

Person des Vaters. Die Natur der Sendung erfährt ihre erläuternde Konkretisierung in Buch IV.

3.3 Zur Analyse von IV, 19, 25f.

Im Zentrum dieses Abschnitts steht das Wort Jesu an Philippus aus Joh 14, 19. Folgender Gedankengang führt Augustinus dorthin. Er beginnt mit der von ihm im Zusammenhang der Inkarnation häufig verwendeten Stelle aus dem Galaterbrief, nämlich Gal 4,4: Gott sandte seinen Sohn. Dieser wurde aus einer Frau geboren und war dem Gesetz unterstellt. Nun betont Augustinus besonders die Niedrigkeit seines Sohnes: „So gering war er, dass er unterworfen war.“⁵⁵ Dann formuliert Augustinus weiter: „Wenn nun der Größere den Geringeren sendet, dann bekennen wir auch, dass der Geborene geringer ist und dass er insoweit geringer ist, als er geboren wurde, und insoweit geboren, als er gesandt wurde.“⁵⁶ Durch den, den Gott in die Welt sandte, ist alles geworden: *Misit enim filium suum factum ex muliere, per quem tamen quia facta sunt omnia...*

Das *verbum aeternum*, der ewige Sohn, durch den die Schöpfung entstand, ist derselbe der vom Vater in die Welt gesandt wurde und menschliches Fleisch annahm. Augustinus betont nun, dass der Sohn nicht nur vor seiner Sendung und seinem Geborenwerden in der Zeit dem gleich war, der ihn gesandt hat, sondern dass er ihm auch gleich war schon bevor alles entstand, also vor Beginn der Zeit und der Schöpfung.⁵⁷ Augustinus formuliert nun weiter: *quomodo ergo ante istam plenitudinem temporis qua eum mitti oportebat priusquam missus est videri a patribus potuit cum eis angelica quaedam visa demonstrarentur, quando nec iam missus sicut aequalis est patri videbatur*. Zu deutsch in eigener Übersetzung: „Wie konnte er also vor dieser Fülle der Zeit, in der ihn zu schicken es angebracht sein wird, von den Vätern, ehe er gesandt worden ist, gesehen werden als ihnen gewisse engelgleiche Visionen gezeigt wurden, da er auch nicht als bereits Gesandter gesehen wurde wie er dem Vater gleich ist.“ Nun folgt die bereits erwähnte Philippusstelle: „Schon so lange bin ich bei euch, und du hast mich nicht erkannt, Philippus? Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.“ Augustinus führt daran anschließend aus: „So konnte er nur sprechen, weil er gesehen und nicht gesehen wurde. Gesehen wurde er, insofern er

⁵⁵ *trin.* IV, 19, 26: *...factum sub lege, usque adeo parvum ut factum.*

⁵⁶ *Ebd.*, IV, 19, 26: *si ergo major mittit minorem, fatemur et nos factum et in tantum factum in quantum missum.*

⁵⁷ *Ebd.*, IV, 19, 26: *...non solum priusquam factus mitteretur sed priusquam essent omnia, eundem mittenti confitemur aequalem quem discimus missum minorem.*

gesandt und geboren war; nicht wurde er gesehen, sofern durch ihn alles geworden ist.“⁵⁸ Das ewige Wort des Vaters ist nicht sichtbar. Sichtbar ist der gesandte Sohn. Das richtet sich wieder gegen die Arianer, die aus der Sichtbarkeit des Sohnes seine Unterordnung unter den Vater ableiten wollen.⁵⁹

Die Sendung des Wortes geschehe, damit es Mensch werde. Das Ziel der Sendung ist es, den Gesandten zu erkennen. So führt er in IV, 20, 28 aus: „Nicht also schon deshalb, weil er [erg. der Sohn] vom Vater geboren ist, heißt der Sohn gesandt, sondern entweder deshalb, weil das fleischgewordene Wort der Welt erschienen ist [...] oder deshalb, weil er in der Zeit vom Geiste eines Menschen ergriffen wird.“⁶⁰

In IV 20, 30 kommt Augustinus auf eine wichtige Formel zu sprechen, die uns in eine tiefere christologische Kontextuierung seiner Theologie führt. Dort sagt er nämlich, dass der Mensch mit dem Wort Gottes „zur Einheit der Person“⁶¹ verbunden wurde und „in einer gewissen Weise“⁶² vermischt wurde, als es vom Vater in diese Welt gesandt wurde. Die Formulierung *ad unitatem personae copulatus* verdient es, intensiver betrachtet zu werden.

Sie beschreibt neben zahlreichen anderen Termini in *De Trinitate* die Einheit von Mensch und Gott in Jesus Christus. Wenn man sich die verschiedenen Stellen im Opus des Kirchenvaters genauer ansieht, wird deutlich, dass Augustinus diese Einigung vor allem durch eine aktive Tätigkeit des göttlichen Wortes beschreibt. Das Wort Gottes nimmt den Menschen an. Drobner schreibt dazu: „Kaum einmal wird die Einheit vom Menschen Jesu her gesehen und auch dann sind es Verben, die keine Einigung bedeuten, sondern lediglich das Hinzutreten, das Dabeisein. Die einigende Kraft geht ganz offensichtlich vom Wort aus.“⁶³ Der zweite Satzteil „und in einer gewissen Weise vermischt (*commixtus*)“ spricht gegen Drobners Aussage, dass Augustinus das Wort *misceri* nur in Epistel 137 verwendet, um keine Missverständnisse über die Integrität der beiden Naturen zu verursachen. Zumindest in einem Compositum taucht dieses Wort hier auf.

In Zusammenhang mit dieser Stelle steht eine weitere in IV, 20, 31, wo er danach fragt, wie die Menschwerdung genau geschah. Das Wort wurde nicht in Fleisch

⁵⁸ *trin.* IV, 19, 26: ... *nisi quia videbatur et non videbatur? Videbatur sicut missus factus erat; non videbatur sicut per eum omnia facta erant.*

⁵⁹ vgl. dazu: STUDER, art. *apparitio*, 407-411.

⁶⁰ *trin.* IV, 20, 28: *non ergo eo ipso quo de patre natus est missus dicitur filius, sed vel eo quod apparuit huic mundo verbum caro factum [...] vel eo quod ex tempore cuiusquam mente percipitur...*

⁶¹ Ebd., IV, 20, 30: *verbo itaque dei ad unitatem personae copulatus...*

⁶² Ebd., IV, 20, 30: *et quodam modo commixtus est homo cum ventiente plenitudine temporis missus est in hunc mundum...*

⁶³ DROBNER, Hubertus R., *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel una persona*, Leiden 1986, 252. (= *Philosophia patrum* 8)

„umgewandelt und umgestaltet“⁶⁴, so dass es seine Gottheit verlor. Dagegen betont Augustinus, dass das fleischgewordene Wort eine menschliche Geistseele besaß (*anima rationalis hominis*). Hier sind wir mitten in den christologischen Streitigkeiten des vierten und fünften Jahrhundert angelangt. Ein Exkurs führt uns v. a. zu Arius und Apollinarius sowie in die Dogmengeschichte der voraugustinischen Zeit. In *De Trinitate* XIII, 19, 24 heißt es: „Wenn ich lese, das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, verstehe ich unter Wort den wahren Sohn Gottes (*verum dei filium*), im Fleisch sehe ich den wahren Menschensohn (*verum hominis filium*), und beides zusammen wurde zur einen Person Gottes und des Menschen (*in unam personam dei et hominis*) in unsagbarem Gnadengeschenk verbunden.“ Im Zentrum der Diskussion steht Joh 1, 14, worauf sich sowohl die Arianer als auch die Apollinaristen beriefen um dem menschengewordenen Gottessohn eine menschliche Seele abzusprechen.⁶⁵

Exkurs: *ad unitatem personae* – Augustinus und seine Gegner

Wir stehen hier mitten in den Debatten um die Logos-Sarx-Christologie bzw. die Logos-Anthropos-Christologie. Zunächst zur ersteren Form. Hier kann man häretische Gruppen von orthodoxen Vertretern unterscheiden. Drei Personen bzw. ihre Anhänger rücken dabei besonders in den Mittelpunkt. Arius und Apollinarius als Vertreter der Häresie und Athanasius von Alexandrien als Vertreter der Orthodoxie.

Athanasius von Alexandriens sei als Erster behandelt. Der „Vater der Orthodoxie“⁶⁶, geboren 295, gestorben 373 war der „hervorragenste Theologe des Nicaenums“⁶⁷ und „der Führer der Orthodoxie“⁶⁸ in ihrem Kampf um seine Geltung, bezeichnete den Logos als das alles belebende Prinzip der Welt und somit auch das aktive Prinzip in der Menschheit Christi. So ist also, wie der Kirchenvater es in der dritten Rede gegen Arius formuliert, das Wort Mensch *geworden* und nicht in einen Menschen *gekommen*. Athanasius postuliert die Einheit des Subjekts in Jesus Christus, wobei er sich zum Einen gegen ein „akzidentielles Verhältnis zwischen Logos und Fleisch“⁶⁹ richtet, indem er sagt, dass der „Logos wirklich Fleisch

⁶⁴ *trin.* IV, 20, 31: *...non tamen in hoc quod factum est conversum atque mutatum....*

⁶⁵ vgl. hierzu: DROBNER, Person-Exegese, 249-256.

⁶⁶ BAUTZ Friedrich Wilhelm, art. Athanasius von Alexandrien, in: BBKL, Band 1, 295.

⁶⁷ Ebd., 295.

⁶⁸ Ebd., 295.

⁶⁹ GRILLMEIER, Alois, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band I, Sonderausgabe der 3. Auflage von 1990, 2004, 478.

geworden sei“⁷⁰ und zum Andern gegen eine Verwandlung des Logos in Fleisch, indem er „dieses Werden als ein *Annehmen* deutet.“⁷¹

Apollinarius von Laodizea in Syrien, der Begründer des Apollinarismus und Verteidiger des christlichen Glaubens gegen die neuplatonischen Interpretationen des Porphyrius war ein wichtiger Exeget und Dogmatiker, geboren um 310, gestorben um 392. Zunächst bekannte er sich zum Glauben des Konzils von Nicaea aus dem Jahre 325. Dann kehrte er sich im Zuge seiner Überlegungen zur Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus, vom orthodoxen Glauben ab. Für ihn stellt der Gott-Mensch eine *synthesis anthropoeidaes* dar, wie er in seinem Brief an Dionysius schreibt, ein „Gebilde nach Menschenart“⁷². Grillmeier formuliert dazu: „Die Verwirklichung der Menschwerdung darf [erg. nach Apollinarius] weder zeitlich [...] noch ontologisch das Menschsein Christi schon in sich als konstituiert voraussetzen.“⁷³ Eine zeitliche Verbindung kann man etwa bei Paulus von Samosata als verwirklicht sehen.

Für die echte Verbindung braucht es Apollinarius zufolge aber keine menschliche Seele. Der Logos verbindet sich mit einer menschlichen Fleischesnatur zu einer vollkommenen Einheit und konstituiert dadurch ein menschliches Wesen, bestehend aus Geist und Leib. Das aus der Philosophie bekannte Prinzip, dass zwei vollkommene Wesen nicht eins werden können, führt Apollinarius zur Teil-Ganzes-Komposition, einer Art *compositio*. Die beiden Teile des Gottmenschen sind aber Apollinarius zufolge nicht gleichwertig. Wiederum Grillmeier: „Das göttliche Pneuma behält durchaus seinen Vorrang. Es wird zum belebenden Geist, zum bewegenden Motor der Fleischesnatur, und beide zusammen bilden eine Lebens- und Seinseinheit.“⁷⁴

Apollinarius spricht sich gegen eine akzidentelle Verbindung der beiden Teile im Gottmenschen aus, denn das würde bedeuten, dass der menschliche Teil sein eigenes Lebensprinzip hätte und Gott somit nicht wirklich Fleisch geworden ist. Noch einmal Grillmeier: „Das ganze Heil des Menschen beruht darauf, dass ein unfehlbarer, göttlicher Nous, ein unveränderlicher Wille und eine göttliche Kraft dieses menschliche Fleisch in Christus beseelt und seine Unsündlichkeit bewirkt. Dieser Einfluss darf nicht von außen kommen, sondern muss genau in derselben Weise

⁷⁰ GRILLMEIER, Jesus der Christus, 478.

⁷¹ Ebd., 478. Vgl. zu diesem Abschnitt: Ebd., 463-469 und 477-479.

⁷² Ebd., 483.

⁷³ Ebd., 483.

⁷⁴ Ebd., 486.

innerlich sein wie die Lebensbewegung der menschlichen Natur.“⁷⁵ Der menschliche Leib ist für Apollinarius keine *physis*, da ihm kein eigenes Lebensprinzip zukommt. Folglich ergibt sich daraus seine berühmte *mia-physis*-Formel.

Arius, geboren 280 in Lybien und gestorben 336 in Konstantinopel plädierte für die Einheit Gottes, so dass der Sohn etwas vom Vater Geschaffenes ist, wenn er auch das oberste der Geschöpfe darstellte. Der Christus im Sinne des Arius hat keine menschliche Seele. Deshalb ist der Logos Fleisch geworden, aber eben kein Mensch. Gott selbst denkt Arius im größerer Transzendenz als etwa Origenes. So ist folglich der Abstand zwischen Sohn und Vater deutlich größer. Arius stellt sich gegen Athanasius von Alexandrien und wirft ihm vor, zwei Ursprünge (*archai*) anzunehmen, die beide ungeschaffen sind, wenn er die ewige Zeugung des Sohnes vertreten würde. In Anlehnung an philosophische Termini bezeichnet Arius den Vater als *monas* und als ungezeugt und ungeworden. Dagegen sei der Sohn geworden, und zwar aus dem Willen und der Absicht des Vaters vor der Zeit. Daraus ergibt sich aber der „Gegensatz zum ungewordenen Gott.“⁷⁶

Die Photinianer waren Anhänger des Photeinos von Sirmium aus Ankyra in Galatien. Sie vertraten eine adoptionistische Christologie, da sie „in Christus einen bloßen Menschen, der von Gott erhöht wurde“⁷⁷. Auch Augustinus bekennt in *conf.* 7, 19, 25, dass er zu Beginn seines Lebens in Jesus Christus nur einen besonderen Menschen sah, der sich durch eine tiefe Frömmigkeit auszeichnete.⁷⁸

Nun stellte sich die kirchliche Lehre gegen diese häretischen Strömungen, indem sie das Zustandekommen des Menschen konstitutiv aus Leib und Seele auch für den Gottmenschen Jesus Christus bezeugte und die Menschwerdung des göttlichen Wortes gegen die Häresie des Adoptionismus postulierte. Das fünfte Buch von *De Trinitate* behandelt unsere Problematik.

Zunächst zu V, 2, 3: Allein Gott besitzt ein unwandelbare Wesen. Für Augustinus ist *substantia* bzw. *essentia* die Übersetzung des griechischen Wortes *ousia*. Jedes Ding besteht aus Substanz und Akidenz. Akzidentien können nach aristotelischer Lehre nicht allein für sich existieren und kommen nur in Verbindung mit Substanzen vor. Die Substanzen fassen nun diese Akzidentien in sich (*capiunt accidentias*), was die Grundlage der Veränderung der Substanz ist. Nun folgert Augustinus, dass Gott etwas Derartiges nicht zukommen kann (*deo autem aliquid eiusmodi accidere non*

⁷⁵ GRILLMEIER, Jesus der Christus, 486f.

⁷⁶ KANY, Augustins Trinitätsdenken, 459.

⁷⁷ UTHEMANN, Karl-Heinz, art. Photeinos, in: LThK 8, 3. völlig neu bearb. Auflage, 267.

⁷⁸ Vgl. eine ähnliche Position bei Porphyrius; zu diesem Thema: DROBNER, Person-Exegese, 159f.

potest). Deshalb ist nur die Substanz Gottes unwandelbar. Denn alles was wandelbar ist, kann sein Sein nicht für sich selbst behalten oder steht zumindest in der Gefahr es zu verlieren. Nun wird aber das Sein am Wahrsten (*verissime*) von dem Wesen ausgesagt, das sich nicht wandelt (*tantum non mutatur*) und überhaupt nicht zur Wandlung fähig ist (*etiam mutari omnino non potest*), welches Gott ist. Nun folgt in V, 3, 4 der direkte Angriff auf die Arianer, die er dort auch beim Namen nennt. Er stellt zunächst ihre Position vor. Sie behaupten nun, dass alles, was von Gott ausgesagt wird oder was von Gott gedacht wird, nicht das Akzidentelle, sondern das Substantielle betrifft (*dicitur non secundum accidens sed secundum substantiam*). So folgt daraus, dass das Gezeugtsein des Sohnes seiner Substanz nach ist und auch das Ungezeugtsein des Vater: *Quapropter ingenitum esse patri secundum substantiam est, et genitum filio secundum substantiam est*. Folglich ergibt sich daraus eine Substanzverschiedenheit zwischen Vater und Sohn.

Augustinus reagiert auf diese These, indem er zunächst Joh 10, 30 ins Spiel bringt, wo es heißt: „Ich [erg. der Sohn] und der Vater sind eins.“ Dies wird aber substantiell ausgesagt. Folglich gibt es nur eine Substanz des Vaters und des Sohnes. Der biblische Befund scheint der Argumentation der arianischen Gegner zuwiderzulaufen. Nun vertreten sowohl Augustinus als auch die Arianer in Bezug auf die Akzidentien die Vorstellung, dass der Begriff „auf dasjenige hin entworfen [ist] was auftreten und auch wieder verschwinden kann.“⁷⁹ In V, 4, 5 erläutert Augustinus nun, dass das Akzidentelle immer eine Veränderung im Gefolge hat. Da aber nun Gott unwandelbar ist, kann ihm nichts Akzidentelles zukommen. In V, 5, 6 folgert er nun, dass es in Gott nur zwei Kategorien geben kann, die der Substanz und die der Relation. Er sagt dort: „In Gott kann jedoch keine Aussage ein Akzidens betreffen, weil in ihm nichts wandelbar ist, und doch betrifft nicht jede Aussage die Substanz (V, 5, 6).“⁸⁰ Deshalb braucht Augustinus die Kategorie der Relation. Doch damit ist nicht die aristotelische Kategorie der Relation gemeint, denn diese müsste akzidentell gedacht werden. Augustinus nimmt dabei nicht-akzidentelle, unveränderliche göttliche Relationen in den Blick. Deshalb verwendet er auch lieber den Begriff der *essentia* anstatt des Begriffes der *substantia* als Übersetzung des griechischen *ousia*, da er seine Termini nicht mit der aristotelischen Kategorienlehre verwechselt wissen will. Substanz hat als *prima substantia* immer etwas Akzidentelles in sich und damit etwas Wandelbares an sich. Für den geschaffenen Bereich lässt Augustinus die aristotelische Kategorie der

⁷⁹ KANY, Augustins Trinitätsdenken, 497.

⁸⁰ *trin.* V, 5, 6: *...nec tamen omne quod dicitur secundum substantiam dicitur.*

Substanz aber gelten, denn dafür ist sie zum Gebrauch geeignet. Für Gott nimmt er eine Dichotomie von Selbständigem und Relationalem an, die bei Platon ihre Grundlage hat und in seiner Akademie grundsätzlich auch Verwendung fand. Es ist die Unterscheidung zwischen *ad se* und *ad aliquid*. Relationen in Gott sind aber ohne jegliche Zeitlichkeit.⁸¹

Nun folgt in Buch V die Frage, ob sich „die Substanz des Vaters ganz von der Relation zum Sohn her bestimmen lasse, so dass die Relationalität sogar zum Fundament der Substantialität würde.“⁸² Er kommt aber zu dem Schluss, dass das nicht der Fall sein kann, da die Relation ja eine beziehentliche Wirklichkeit ausdrückt, während die Substanz eine in sich ruhende Wirklichkeit ausmacht. Nun brauchen die Relationen aber eine Substanz, wo sie auftreten können. Vater, Sohn und Heiliger Geist brauchen die Substanz Gottes zu ihrer Existenz.

Augustinus unterscheidet jetzt *ad se*- Aussagen *ad aliquid*- Aussagen. Bei der ersten Gruppe von Aussagen gilt für alle drei Personen das Gleiche. Man muss sagen, dass der Vater gut ist, der Sohn gut ist, und der Heilige Geist gut ist. Nun ist aber nur der Vater der Sendende, der Sohn der Gesandte, in Bezug auf den Heiligen Geist, dieser der Gesandte, der Vater und der Sohn der Sendende. Diese Relationen sind solche *ad aliquid*. Hierbei unterscheiden sich die drei Personen auch voneinander. Die *ad se*- Relationen haben eine solche Kraft, dass ein Addition- und Pluralisierungsverbot einhergeht, so dass die Einheit Gottes gewahrt bleibt. Eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Begrifflichkeiten, die Augustinus von den griechischen Kirchenvätern nennt, würde den Rahmen des Exkurses sprengen.

Augustinus verteidigt also die Substanzgleichheit von Sohn und Vater, dass wirklich die zweite göttliche Person Mensch geworden ist und die Existenz einer menschlichen Geistseele im Gott-Menschen Jesus Christus.

Nun ergibt sich aber bei der Betonung der vollen menschlichen Natur bei gleichzeitiger voller göttlicher Natur die Problematik der doppelten Konsubstantialität Christi und damit der Trennung Jesu Christi in einen Gottes- und einen Menschensohn. Die Lösung liegt für den späten Augustinus in der Betonung der beiden Naturen in der einen Person: *una persona*. Diese eine Person ist durch den Vollzug der Vereinigung der beiden Naturen gegeben.⁸³ Nun denkt Augustinus diese Verbundenheit immer auch innerlich. Grillmeier schreibt dazu: „Die Annahme einer

⁸¹ vgl. bis hierher: KANY, Augustins Trinitätsdenken, 496-502.

⁸² BRACHTENDORF, Johannes, art. De Trinitate, in: Augustin Handbuch, 367.

⁸³ vgl. dazu: GRILLMEIER, Jesus der Christus, 601ff.

inneren Bezogenheit, konkret die Konsubstantialität des Göttlichen und der menschlichen Seele, ist hier von größter Bedeutung.“⁸⁴

Augustinus befindet sich mitten in der Zeit, in der die christologischen Begrifflichkeiten erst entwickelt werden. Auch Chalzedon liegt noch vor ihm. Deshalb ist auch der spekulative Teil seiner Überlegungen noch sehr hoch. Zum Teil sind die Aussagen auch noch ungenau, wie man an der vorher zitierten Stelle IV, 20, 30, erkennen kann, wo er davon spricht, dass die beiden Naturen „in einer gewissen Weise vermischt“ sind. Missinterpretationen nicht-orthodoxer Natur sind hierbei freilich möglich. Augustinus gelangt zu einer reflektierten Logos-Anthropo-Christologie, die aber einer weiteren Konkretisierung und Vertiefung bedurfte. Der Personbegriff des Augustinus spielt dabei nicht so sehr auf die Konnotation der „Rolle“ an, in der man den Terminus auch gebrauchen kann, sondern vielmehr auf den „einheitliche[n] Subjektbegriff“⁸⁵. Augustinus nimmt somit den Personenbegriff aus der antiken Grammatik.⁸⁶ Bezüglich der beiden Naturen Jesu Christi kommt Augustinus nun dazu, eine Unterscheidung zwischen der Gottesgestalt Jesu und der Sklavengestalt Jesu, also die Unterscheidung zwischen der *forma Dei* und der *forma servi* vorzunehmen.

4. Die Unterscheidung zwischen *forma Dei* und *forma servi*

Das Bedeutungsspektrum des Begriffes *forma* bei Augustinus ist sehr breit. Im schöpfungstheologischen Kontext steht er für die Ur-form. Die „intelligiblen Formen der Schöpfung und des Geschaffenen [sind] in der <intelligentia> Gottes [...], im göttlichen Logos angesiedelt.“⁸⁷ Diese Schöpfungsideen stellen den grundsätzlichen Gottesbezug der Schöpfung her und bezeugen die „bleibende werthafte und sittliche Stimmigkeit der Welt.“⁸⁸ *Forma* kann auch als Synonym von *exemplum* Verwendung finden oder schlichtweg eine äußere Form bezeichnen. Für unsere Thematik von Bedeutung ist aber der christologisch-soteriologische Gebrauch des Begriffes in Zusammenhang mit der Schriftauslegung. Augustinus zentriert hierbei unseren Blick auf die Kenose des Gotteswortes, wie sie im Philipperhymnus eindrücklich beschrieben wird. Dort in Phil 2, 6-11 macht er besonders auf die beiden Termini der Gottes- und der Knechtsgestalt aufmerksam: *forma dei* und *forma servi*. Dies tut er

⁸⁴ GRILLMEIER, Jesus der Christus, 602.

⁸⁵ DROBNER, Person-Exegese, 273.

⁸⁶ Näheres hierzu: Ebd., 273.

⁸⁷ STAMMKÖTTER, Franz-Bernhard/MÜLLER, Christof, art. Forma, in: AL 3, fas. 1/2, 47.

⁸⁸ Ebd., 47.

um „die Größe und Gnadenhaftigkeit der Heilstat Christi und den Stellenwert der <humilitas> darin zu unterstreichen sowie die christologische <Zwei-Naturen-Lehre> zu illustrieren.“⁸⁹ Wichtig wird dies insbesondere in der Kontroverse mit Julian von Aeclanum, der der häretischen Strömung der Pelagianer zuzuordnen ist und die Adam-Christus-Typologie rein quantitativ interpretiert, so dass in Christus die höchste Form von Gerechtigkeit und die beste Norm gegeben sei, nach der der Mensch sein Leben ausrichten solle. Dagegen postuliert Augustinus neben einem quantitativen auch einen qualitativen Unterschied zwischen Adam und Christus, so dass sich nicht nur eine horizontale Linienführung ergibt, die in Christus zu ihrem Höhepunkt gelangt, sondern dass dabei auch ein qualitativer Sprung hinzutritt, der in der einmaligen Verbindung der Gottes- und Menschennatur in Jesus Christus grundgelegt ist.⁹⁰

Gehen wir nun zu einer genaueren Textanalyse über und schauen wir zu Beginn in das erste Buch, genauer zu I, 7, 14. In diesem Kapitel spricht Augustinus über die beiden Wesenselemente des menschengewordenen Gottessohnes – *forma dei* und *forma servi* - wobei das Eine geringer ist als das Andere. Auf der Grundlage von Joh 14, 28, wo Jesus von sich sagt, dass der Vater größer ist als er, kommen die Arianer, die Augustinus hier zwar nicht explizit nennt, deren Gegnerschaft aber durch die Thematik und den Kontext eindeutig auszumachen ist, zu der falschen Annahme der Inferiorität des Sohnes in Bezug auf den Vater. Augustinus widerspricht ihnen, indem er sie gleichsam zu übertreffen versucht und auf den Philipperhymnus hinweist, wo deutlich wird, dass der Sohn sogar geringer ist als er selbst. Denn er hat sich ja selbst erniedrigt und die *forma servi*, die Knechtsgestalt angenommen. Dabei betont er, dass der Sohn, das ewige Wort, die Knechtsgestalt nicht so annahm, dass er die Gottesgestalt verloren hätte, nach der er dem Vater gleich ist. Deshalb ist der menschengewordene Sohn in der *forma dei* gleich dem Vater, in der *forma servi* der „Mittler zwischen Gott und den Menschen.“⁹¹ So ist er in Bezug auf die Gottesgestalt größer, in Bezug auf die Menschengestalt kleiner. Beides muss zusammen genommen und darf nicht voneinander getrennt werden. Diese *regula canonica* von der Unterscheidung derjenigen Aussagen, die sich auf die menschliche Natur von denjenigen, die sich auf die göttliche Natur beziehen, wendet der Kirchenvater in den darauf folgenden Kapiteln konsequent an. Wenn Augustinus davon spricht, dass der

⁸⁹ STAMMKÖTTER/MÜLLER, art. Forma, 48.

⁹⁰ vgl. zu diesem Abschnitt: Ebd., 47-49.

⁹¹ *trin.* I, 7, 14: ...*mediator dei et hominum*....

Sohn dem Vater „durch seine Natur“⁹² (*natura aequalis*) gleich ist, dann bezieht sich dies auf die göttliche Natur und damit auf das *verbum aeternum*, durch welches die Schöpfung ins Dasein trat. Durch das göttliche Wort wurde auch der Mensch geschaffen. Augustinus führt als Beweis dafür, dass der Vater durch den Sohn die Welt geschaffen hat, Gen 1,26 und den dort verwendeten Plural „Lasst uns...“ an.

In Bezug auf die Knechtsgestalt aber ist der Sohn geworden aus der Jungfrau Maria, „unterworfen dem Gesetz, damit er die, welche unter dem Gesetz stehen, erlöse“⁹³, wie Augustinus den Galaterbrief zitierend⁹⁴, ausführt. Dabei betont der Kirchenvater, dass es bei der Annahme der Knechtsgestalt weder zu einer Umwandlung noch zu einer Umbildung kam, wenn er sagt: „Weil also die Gottesgestalt die Knechtsgestalt annahm, ist er beides: Gott und Mensch, Gott jedoch wegen des annehmenden Gottes, Mensch aber wegen des angenommenen Menschen. Denn nicht ist durch diese Aufnahme das eine in das andere gewandelt oder umgebildet worden, nicht ist die Göttlichkeit in das Geschöpf umgewandelt worden, so daß sie aufhören würde, Göttlichkeit zu sein, nicht das Geschöpf in die Göttlichkeit, so daß es aufhören würde, Geschöpf zu sein.“⁹⁵ Führen wir nun den Gedankengang weiter, indem wir zu I, 13, 29 schauen, wo Augustinus die beiden Gestalten gründlicher erläutert.

Wiederum führt er aus, dass der Sohn in Bezug auf die *forma dei* dem Vater gleich ist, in Bezug auf die *forma servi* geringer. Hierbei ist hinzuweisen, dass Augustinus die beiden Termini *forma servi* und *forma filii hominis* synonym verwendet, wie etwa hier in I, 13, 29. Nur in der Knechtsgestalt aber hat der Sohn „getan und gelitten und empfangen.“⁹⁶ Das bezieht sich wiederum auf den Philpperrhymnus, genauer auf die Erniedrigung des Gottessohnes, seinen Gehorsam bis zum Kreuzestod, seine Erhöhung in die Herrlichkeit des Vaters und auf das Empfangen eines Namens, der größer ist als alle anderen Namen.

Nun greift er das Thema des Endgerichts auf. Augustinus gibt eine Antwort auf einen Bibelvers aus Joh 5, 22, wo es heißt: „Auch richtet der Vater niemand, sondern er hat das Gericht ganz dem Sohn übertragen.“ Nach Augustinus müssen nun wiederum die *forma servi* und *forma dei* des Gottessohnes ins Spiel gebracht werden.

⁹² *trin.* I, 7, 14.

⁹³ *Ebd.*, I, 7, 14.

⁹⁴ Gal 4,4f.

⁹⁵ *trin.* I, 7, 14: *Neque enim illa susceptione alterum eorum in alterum conversum atque mutatum est nec divinitas quippe in creaturam mutata est ut desisteret esse divinitas, nec creatura in divinitatem ut desisteret esse creatura.*

⁹⁶ *Ebd.*, I, 13, 29: *...et agit et patitur et accipit.*

Insofern der Vater dem Sohn gleich ist, richtet er. Wenn dies nun bedeuten würde, dass der Vater überhaupt nicht richten wird, dann steht Joh 8, 50 dem konträr gegenüber, wo Jesus sagt: „Ich bin nicht auf meine Ehre bedacht; doch es gibt einen, der darauf bedacht ist, und der richtet.“ Dies bedeutet nach Augustinus keinerlei Widerspruch. Denn die Heilige Schrift kann nichts Widersprüchliches beinhalten. Das betont Augustinus in seinen exegetischen Schriften immer wieder. Deshalb bezieht sich das Richten auf den Vater und den Sohn, insofern er dem Vater gleich ist. Erscheinen aber wird zum Gericht die Knechtsgestalt. Das heißt, dass beim Gericht alle den Sohn sehen werden und nicht den Vater, weil der Sohn „der Menschensohn ist“⁹⁷. Die Gläubigen werden aber auch die göttliche Natur des Sohnes sehen, die Gottlosen (*impii*) nur die menschliche Natur.⁹⁸ Das Richten bezieht sich also in Bezug auf den Gottessohn auf die *forma dei*. In I, 12, 27 wird dies noch einmal deutlich, wo Augustinus das Richten dem Gottessohn zuschreibt, aber aufgrund der Macht des Wortes und nicht aufgrund der menschlichen Macht. Er stellt das Richten *ex potestate humana* dem *ex potestate verbi* gegenüber. Mit *verbum* ist das *verbum aeternum*, das göttliche Wort, gemeint, also der Sohn in seiner Gottesgestalt.

Eine weitere Stelle aus *De Trinitate* sei angeführt, wo Augustinus die Problematik aufgreift, die mit der Aussage Jesu Joh 7, 16 verbunden ist, wo dieser sagt: „Meine Lehre stammt nicht von mir, sondern von dem, der mich gesandt hat.“ Augustinus stellt nun zunächst die Frage, warum Jesus sagt „meine Lehre“ und nicht „diese Lehre“. Jesus hat also seine Lehre als die Seine und zugleich nicht die Seine gesehen. Augustinus wendet hier ebenfalls die *regula canonica* an, wobei er ausführt, dass sich der Ausdruck „seine Lehre“ auf die *forma dei*, „nicht von mir“ auf die *forma servi* bezieht. Hier verweist uns Jesus, so der Kirchenvater, auf das *verbum aeternum* und bezeugt damit, dass seine Lehre nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs ist. In II, 5, 9 geht es nun im Zusammenhang der Termini *forma dei* – *forma servi* um die Sendung des Sohnes. Dort schreibt Augustinus: „Weil er [erg. der Sohn] aber die Knechtsgestalt so annahm, daß die Gottesgestalt unveränderlich blieb, so ist klar, daß von Vater und Sohn, die in ihrer Unsichtbarkeit verharren, die sichtbare Wirklichkeit des Sohnes geschaffen wurde, das heißt, daß vom unsichtbaren Vater zugleich mit dem unsichtbaren Sohne eben dieser selbe Sohn in die Sichtbarkeit gesandt wurde.“ Deswegen bezieht sich das jesuanische Wort Joh 8, 42 „denn von Gott bin ich ausgegangen“ insofern auf die beiden *formae*, da die Existenz Jesu vom Vater ausgeht

⁹⁷ *trin.* I, 13, 29.

⁹⁸ Ebd., I, 13, 29: „*Patrem nemo videbit in iudicio vivorum et mortuorum, sed omnes filium*’, *quia et filius hominis est ut possit et ab impiis videri cum et illi videbunt in quem pupugerunt.*“

und er nicht von sich her ist, und er daher von der *forma dei* her ist und seine Existenz nicht von der *forma servi* ausgeht.

Nun wäre noch zu klären, welche Rolle der Heilige Geist bei der Menschwerdung des Gottessohnes spielt. Im folgenden Kapitel soll dies unser Thema sein.

5. Heiliger Geist und Inkarnation: *donum et amor*

Als Textgrundlage steht uns vor allem XV, 26, 46 zur Verfügung. Doch geht es uns hierbei weniger um die vieldiskutierte *filioque*-Frage, die in den letzten Jahren intensiv erforscht wurde⁹⁹, sondern um die Rolle des Heiligen Geistes bei der Menschwerdung des Gottessohnes. Der Heilige Geist wird von Augustinus in seinem Werk *De Trinitate* hauptsächlich als *donum* und als *amor* bezeichnet. In der eben zitierten Stelle heißt es: „Man muß vielmehr verstehen, daß er damals mit dieser geheimnisvollen und unsichtbaren Salbung gesalbt wurde, als das Wort Fleisch geworden ist, das heißt, als die menschliche Natur ohne vorangehende Verdienste guter Werke mit Gott dem Worte im Schoß der Jungfrau verbunden wurde, so daß es mit diesem zu einer Person wurde.“¹⁰⁰ So wird nun der Heilige Geist von Augustinus als Gnadengabe gefasst, die darin besteht, dass durch ihn im Moment der Menschwerdung der Mensch Jesus „in der intensivst möglichen Einigung mit dem transzendentalen Wort Gottes“¹⁰¹ geheiligt wurde. Dabei ist zu betonen, dass dies gleichzeitig geschieht, was die Begnadung bei der hypostatischen Union im Zuge der Menschwerdung von jeder anderen Begnadung eines Menschen durch Gott unterscheidet.

Im Hintergrund steht Augustins späte gnadentheologische Auseinandersetzung mit den Pelagianern. Der Zeitraum der theologischen Streitigkeiten begrenzt sich auf die Jahre 414 bis 418. Augustinus reagiert auf Pelagius' Schrift *De natura* durch das Verfassen einer Gegenschrift mit dem Titel *De natura et gratia*. Um seine Reaktion besser verstehen zu können, müssen die Aussagen seines Gegners in Grundzügen dargelegt werden.

⁹⁹ Eine gute Zusammenfassung bietet: Alexopoulos, Theodoros, Der Ausgang des thearchischen Geistes. Eine Untersuchung der Filioque-Frage anhand Photios' >Mystagogie<, Konstantin Melitiniotes' >Zwei Antirrhethici< und Augustins <De Trinitate>, Göttingen 2009.

¹⁰⁰ *trin.* XV, 26, 46: *Sed ista mystica et invisibili unctione tunc intellegendus est unctus quando verbum dei caro factum est, id est quando humana natura sine ullis praecedentibus bonorum operum meritis deo verbo est in utero virginis copulata ita ut cum illo fieri una persona.*

¹⁰¹ Verhees, Johannes Jakobus (Jaques), Heiliger Geist und Inkarnation in der Theologie des Augustinus von Hippo. Unlöslicher Zusammenhang zwischen Theologie und Ökonomie, REAug 22 (1976), 240.

Pelagius geht davon aus, dass ein Mensch das *posse non peccare*, also das Vermögen nicht zu sündigen, von Natur aus besitzt. Für ihn ist die Sünde keine substantielle Größe, weshalb sie die menschliche Natur weder „schwächen noch ändern“¹⁰² kann. Daraus folgert er nun, dass das *posse* sich nicht auf die menschliche Entscheidung bezieht, sondern auf die Natur des Menschen selbst. Deshalb kann der Mensch es vermeiden zu sündigen. Augustinus versucht nun aufzuzeigen, dass das pelagianische Sündenverständnis unzureichend ist. Denn auch wenn der Mensch nicht ist oder trinkt, hat das Auswirkungen auf seinen Körper, wobei das Nichtessen und das Nichttrinken ebenfalls als nicht-substantiell gefasst werden. So findet Augustinus im menschlichen Bereich einen guten Vergleich zur Sünde. Er wehrt sich gegen Pelagius, denn seiner Ansicht nach läuft dieser mit seiner theologischen Positionierung Gefahr, die Heilsbedeutung Christi zu nivellieren, da der Mensch schon von Natur aus das *posse non peccare* besitzt und deshalb von sich aus bereits in der Lage ist das Sündigen zu unterlassen. Augustinus gibt Pelagius recht, insofern er sagt, dass diese Position für den Paradieseszustand des Menschen durchaus gelten könne.

Aber in der postadamitischen Situation mit ihrer gefallenen Menschennatur stimmt dies nicht mehr. Der Mensch braucht den *Christus medicus*, der ihn heilt und wieder zu Gott führt. Der Mensch mit seiner *natura vitiosa* ist auf Christus angewiesen, der die „gestörte natura“¹⁰³ wiederherstellt und somit dem Menschen Heilung zukommen lässt. Und dieses Heil besitzt einen unverdienten Charakter, was durch die Art und Weise der Inkarnation angemessen zum Ausdruck kommt. Verhees kommentiert treffend: „Und durch jene einigende Verbundenheit wurde die <Gnade>, d.h. alles, was gut und edel ist, dem Menschen Jesus sozusagen angeboren [...], so daß er moralisch unantastbar wurde und die Möglichkeit, daß er jemals ins Böse verfallen würde, praktisch ausgeschlossen war. Die Sündlosigkeit und Gerechtigkeit Jesu sind also nicht nur Folge der Bewahrung Mariens durch den Geist vor geschlechtlicher Begierde, sondern auch der durch das Zutun des Geistes verliehenen <Gnadengabe>, daß dieser Mensch zur Personseinheit mit dem Wort Gottes verbunden wurde.“¹⁰⁴ Und eben darin liegt auch der Ursprung seiner Mittlerschaft, die nicht als etwas Zusätzliches in dem Sinne „Er war auch noch Mittler“ gegeben wurde. Verhees

¹⁰² DRECOLL, Volker Henning, art. Gratia, in: AL 3, fasc. 1/2, 210.

¹⁰³ Ebd., 211.

¹⁰⁴ VERHEES, Heiliger Geist, 240f.

schreibt: „Der Mensch Jesus war Mittler zwischen Gott und den Menschen, weil er durch das Zutun des Geistes als Mensch zugleichzeit Sohn Gottes war.“¹⁰⁵

Das heißt also: Der postadamitische Mensch besitzt die Möglichkeit des *posse non peccare* nicht, weshalb er erlösungsbedürftig ist. Diese Erlösung wird ihm geschenkt in Jesus Christus. Er ist der Mittler, das Gott in ihm den Menschen nahe kommt, indem er sich inkarniert und menschliches Fleisch annimmt. Der Heilige Geist ist dabei unabdingbar. Die Menschwerdung ist ein Werk der Dreifaltigkeit. Der bereits erwähnte Terminus des trinitarischen *opus inseparabilis* wird hierbei wieder deutlich. Der Heilige Geist ist ausgegossen über den Gottmenschen Jesus Christus, denn das Zustandekommen der Natureinheit ist wesentlich ein göttliches Gnadengeschehen. Deshalb ist Jesus Christus auch der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen.

In XV, 18, 32 bezeichnet Augustinus den Heiligen Geist als *donum dei*. Das Geschenk Gottes ist die „Liebe, die zu Gott führt“¹⁰⁶, denn er hat nur den Eigennamen *donum* nur, „wegen der Liebe“¹⁰⁷. Hierbei ist vor allem die ökonomische und nicht die immanenten Trinität gemeint, da die Außenrichtung des Heiligen Geistes betont wird. Daraus lässt sich auch seine „Mitwirkung“ an der Inkarnation verstehen. Deshalb versteht Augustinus die Menschwerdung auch als höchste Form der Gnade Gottes, als *summa dei gratia*, da Gott und Mensch durch ein Gnadengeschehen auf größt mögliche Weise, sprich *ad unitatem personae*, miteinander verbunden sind. So ist Jesus Christus DER Mittler schlechthin zwischen Gott und den Menschen.

Diese Funktion der Mittlerschaft gilt es im Folgenden näher zu entfalten. Dabei spielt die postadamitische Situation des Menschen eine wichtige Rolle, die deshalb zuerst behandelt wird. Das Thema wurde in diesem Kapitel bereits angesprochen und zur Entfaltung vorbereitet. Danach folgt ein Kapitel über den Begriff der Mittlerschaft im Allgemeinen. In III.2 wird Augustinus Position gegenüber der neuplatonischen Philosophie gründlich dargelegt. In III.5 wird Christus als Mittler des Lebens dem Teufel als Mittler des Todes gegenübergestellt. Danach wenden wir unseren Blick auf die Heilsbedeutung des Kreuzetodes Jesu, das für Augustinus das Sakrament der Versöhnung darstellt. In III.7 wird uns die Universalität der Mittlerschaft Jesu Christi beschäftigt, die auch die Frage beinhaltet, ob diese ein Ende kennt oder in der Vollendung andauern wird. Den Abschluss und bildet ein Kapitel über die Menschwerdung als *summa gratia Dei*, als höchste Gnade Gottes. Dabei ist es

¹⁰⁵ VERHEES, Heiliger Geist, 243.

¹⁰⁶ *trin.* XV, 18, 32: *Quod donum proprie quid nisi caritas intellegenda est quae perducit ad deum et sine qua quodlibet aliud dei donum non perducit ad deum?*

¹⁰⁷ Ebd., XV, 18, 32: *Nec spiritus proprie dicitur donum nisi propter dilectionem....*

notwendig, die Begriffe der Illumination und der Offenbarung, wie sie Augustinus verwendet, näherhin zu entfalten.

III. Christus als Mittler zwischen Gott und Mensch

1. Die postadamitische Situation des Menschen

Die textliche Grundlage für diese Thematik ist im vierten und zwölften Buch zu finden. Dort unterscheidet Augustinus in Bezug auf den inneren Menschen zwei *rationes*: *Distat tamen ab aeternorum contemplatione actio qua bene utimur temporalibus rebus, et illa sapientiae, haec scientiae deputatur.*¹⁰⁸ Es gibt also eine *ratio scientiae*, der es zukommt „die zeitlichen Dinge gemäß der höheren Vernunft zu ordnen“¹⁰⁹ und eine *ratio sapientiae*, einen höheren Vernunftteil, dem die Aufgabe zukommt, die ewigen Dinge zu betrachten (*contemplatio aeternorum*). Diese beiden Termini *scientia* – *sapientia* tauchen im dritten Teil der Arbeit in Bezug auf den *Christus exemplum* erneut auf. Johannes Brachtendorf hat hierzu eine fundierte Monographie mit dem Titel „Die Struktur des menschlichen Geistes“ im Jahre 2000 als Habilitationsschrift veröffentlicht. An dieser Stelle ist für uns weniger die Struktur des menschlichen Geistes in Bezug auf eine mögliche trinitarische Analogie von Bedeutung, sondern vor allem die Wandelbarkeit und Veränderbarkeit des niederen Vernunftteils, der sich mit der *scientia mundi*, dem zeitlichen Wissen, beschäftigt. Cong Quy formuliert dazu: „Für Augustinus besaß die vom niederen Teil der Vernunftseele gewonnene Erkenntnis der *scientia mundi* nicht die absolute Unwandelbarkeit und Stetigkeit [erg. wie der obere Teil der Vernunftseele]. [...] Genau dieser Teil des Geistes des inneren Menschen jedoch kann *immoderato progressu* im Umgang mit den weltlichen und zeitlichen Dingen sich selbst darin verlieren.“¹¹⁰ Augustinus nimmt hierbei einen Übergang von der *similitudo Dei* zur *dissimilitudo Dei* an, wenn er schreibt: *immoderato progressu nimis in exteriora prolabitur.* (XII, 8, 13).

Wenn also der niedrigere Seelenteil durch maßlosen Fortschritt sich zu sehr in die Äußerlichkeiten ausdehnt, dann verliert er sich gleichsam in ihnen und wird Gott unähnlich, so dass die „Interaktion zwischen dem höheren und niederen Teil des Geistes unterbrochen ist“¹¹¹

¹⁰⁸ *trin.* XII, 14, 22.

¹⁰⁹ CONG QUY, Joseph Lam. Die Menschheit Jesu Christi in den Werken des Augustinus, Bischof von Hippo, Rom 2007, 232. (= SEA 102)

¹¹⁰ CONG QUY, Menschheit Jesu, 233.

¹¹¹ Ebd., 234. Hierbei ist zu betonen, dass Augustinus zwischen *imago Dei* und *similitudo Dei* unterscheidet. Nur der Kern der *mens humana* ist *imago Dei*, der restliche Vernunftseelenteil ist als *similitudo Dei* geschaffen und kann sich difformieren und Gott unähnlich werden: Vgl. hierzu v. a.: BRACHTENDORF, Johannes, Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in „De Trinitate“, Hamburg 2000, 213-257. (= Paradeigmata 19)

In IV, 7, 11 kommt Augustinus auf die *impietas* zu sprechen, die Gottlosigkeit: *quia enim ab uno deo summo et vero per impietatis iniquitatem resilientes et dissonantes defluxeramus*. Wir Menschen haben uns also vom höchsten und wahren Gott durch die Sünde der Gottlosigkeit (*per impietatis iniquitatem*) entfernt und sind gleichsam fortgegangen. Dies hat sowohl den Geist als auch das gute Tun beeinträchtigt. Denn wenn sich der Mensch von Gott entfernt¹¹² hat dies nicht nur Auswirkungen auf den menschlichen Geist, sondern auch auf den Leib, denn die Seele ist, wie Augustinus in *De peccatorum meritis* schreibt, das Lebensprinzip des menschlichen Leibes. Dort spricht Augustinus auch vom zweiten Tod des Menschen, der besagt, dass das *posse* zum guten Tun geschädigt ist. In dieser postadamitischen Situation des Menschen gibt es für Augustinus nur eine Lösung: die Errettung des Menschengeschlechts durch einen Mittler zwischen Gott und Menschen, der den Menschen rechtfertigt und die Trennung zwischen den beiden Teilen der Vernunftseele behebt, so dass sich auch der niedrigere Vernunftseelenteil wieder auf Gott ausrichten kann. Christus durchbricht diesen Zustand, „weil Christus gänzlich ohne Sünde [...] und aus dem Zusammenhang der Adamssünde herausgenommen ist“¹¹³. Die Teilhabe an Christus ist für den Menschen der einzige Ausweg aus seiner Misere. Dies soll als anthropologische Hinführung genügen. Im folgenden wird nun diese Mittlerschaft Christi anhand einiger zentraler Textstellen genauer beschrieben werden. Ein historischer Abriss der Thematik der Mittlerschaft soll dafür eine Grundlage bieten.¹¹⁴

2. Die Mittlerschaft im Allgemeinen

Der Mittlerbegriff hat seinen Ursprung im Alten Testament. Dieses kennt verschiedene Personen, die das Volk Israel vor JHWH vertreten. Dabei kann man vier verschiedene Typen von Mittlern unterscheiden. Zum einen gibt es sog. Wortmittler, die Gottes Botschaft dem Volk verkünden, zum Anderen gibt es sog. Segensmittler, die den Segen JHWHs in Stellvertretung des Volkes Israel empfangen. Drittens stößt man auf Tatmittler, die „Gottes Rettungstat vollziehen“¹¹⁵. Priester, Könige oder

¹¹² Die Formulierung von Cong Qu von „Gott verlassenen Geist“ ist irreführend. Denn der Mensch hat sich von Gott entfernt, nicht Gott vom Menschen (S. 234).

¹¹³ DRECOLL, Volker Henning, art. De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, in: Augustin Handbuch, 326.

¹¹⁴ Vgl. zu diesem Absatz: CONG QU, Menschheit Jesu, 232-236.

¹¹⁵ BACKHAUS, Knut, art. Mittler. I. Biblisch-theologisch, in: LThK, Band 7, 3. völlig neu bearb. Auflage (2007), 342.

Führer können hier genannt werden. Explizite Heilsmittler sind vor allem die Leviten, die den Kult vollziehen oder der leidende Gottesknecht bei Deuterocesaja. Im Neuen Testament wird der Mittlerbegriff auf Jesus Christus eingeschränkt und soteriologisch fixiert. Vor allem in 1 Tim 2, 5 wird dies deutlich, wo es heißt: „Einer ist Gott, einer auch Mittler zwischen Gott und Menschen: der Mensch Jesus Christus, der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle...“ Im Hebräerbrief fällt der Akzent auf den Hohenpriester Christus, der „mit seinem Sühnetod Gottes neue Heilsordnung herbeiführt“¹¹⁶.

Die Problematik des Begriffes „Mittler“ wird in der Auseinandersetzung mit dem Arianismus deutlich, der darin eine Bestätigung seiner subordinatianistischen Theologie sieht. Deshalb wird der Mittlerbegriff, angewandt auf Jesus Christus, nicht so sehr in den christologischen, als vielmehr in den soteriologischen Debatten angeführt.

Dabei ist für die Kirchenväter 2 Kor 5, 19 eine wichtige Stelle. Der Autor schreibt dort an die Gemeinde in Korinth Folgendes: „Ja, Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat...“. Nun ist mit Irenäus von Lyon die Rekapitulationstheorie in den Vordergrund getreten. Christus solidarisiert sich mit der „Adamsmenschheit“¹¹⁷ und wird so Pontifex zwischen Gott und Mensch. Die *anakephaleiosis* ist der Kerngedanke von Irenäus' Soteriologie und umfasst bei ihm verschiedene Gedanken: die Neubelebung des Menschen, die Zusammenfassung des ganzen Menschengeschlechts, die Kulmination der Menschheitsgeschichte in Jesus Christus, die Erhebung Christi zum Haupt aller Dinge und im Besonderen der Kirche. Das menschengewordene Wort ist nicht nur „Quelle der Gotteserkenntnis“ und „Vorbild des Lebens“, sondern in der Menschwerdung wurde offenbar, „was der Mensch im Grunde ist: nach dem Bild Gottes.“ Christus hat die „Tat Adams wiedergutmacht“ und so das „ganze Menschengeschlecht in sich zusammengefasst.“ Irenäus schreibt in *Adv. haer.*: „Und deshalb hat uns der Herr durch seine Fleischwerdung wieder in die Freundschaft zurückgeholt, wozu er Mittler zwischen Gott und den Menschen [...] wurde. Er versöhnte uns mit dem Vater, gegen den wir uns versündigt hatten.“¹¹⁸ (V, 17, 1). Cyprian von Karthago baute diese Rekapitulationstheorie weiter aus. Auch Augustinus profitiert von ihr. Er spricht zunächst einmal von der Einheit, in die der Mittler Jesus Christus die Menschen führt, und zwar von der Einheit mit Gott: *per*

¹¹⁶ BACKHAUS, art. Mittler, 343.

¹¹⁷ MENKE, Karl-Heinz, art. Mittler II. systematisch-theologisch, in: LThK, Band 7, 3. völlig neu bearb. Auflage (2007), 343.

¹¹⁸ *Adv. haer.*, V, 17, 1; gemeint ist: IRENÄUS VON LYON, Gegen die Häresien V, FC, Zweispachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, Band 8/5, Freiburg im Breisgau 2001.

mediatorem deo reconciliati haeremus uni, fruamur uno, permaneamus unum. Durch den Mittler mit Gott versöhnt, hängen wir ihm an, dem Einen, genießen wir ihn und verbleiben bei ihm. Ebenfalls bedeutsam ist die Rekonziliation durch den Mittler, die im Kapitel über die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu näherhin entfaltet wird. Zunächst aber richtet sich Augustinus gegen die Anhänger des Neuplatonismus, die glauben, dass sie mit eigener Kraft die Versöhnung mit dem Einen erreichen können.

3. Augustinus gegen die neuplatonische Philosophie

In IV, 15, 20 schreibt er: *Sunt autem quidam qui se putant ad contemplandum deum et inhaerendum deo virtute propria posse purgari.* Es gibt also Menschen, die glauben, dass sie durch eigene Kraftanstrengung, also durch eine Form der Selbsterlösung, zur Schau Gottes gelangen und Gott anhängend so durch die eigene Tüchtigkeit gereinigt werden können. Augustinus hat hier wohl die neuplatonischen selbstentsündigenden Opfertheorien im Blick. Hier spiegelt sich also seine Auseinandersetzung mit Porphyrius und seiner Vorstellung der paganen Theurgie und anderer Praktiken wider. Augustinus sieht dies als einen fatalen Hochmut an.

Ohne sich in die umfangreiche Forschungsarbeit zu den neuplatonischen Einflüssen auf Augustinus zu sehr zu verstricken, sei hier ein kurzer Einblick in seine Auseinandersetzung mit dem Gedankengut Porphyrius versucht, um zu zeigen, wie Augustinus ihre Theorien durch die christliche Mittlervorstellung zu überbieten und aus seiner Sicht konsequent zu Ende zu denken versucht. In der Forschung ist unbestritten, dass es nach 410 eine intensive Auseinandersetzung Augustins mit Porphyrius gegeben hat, was sich am 10. Kapitel seines Werkes „Vom Gottesstaat“ nachweisen lässt. Vor allem die Schrift *De regressu animae* (Über die Rückkehr der Seelen) und die *Fragmenta* des Neuplatonikers dürften wohl die textliche Grundlage bieten. Im erst genannten Opus relativiert Porphyrius zwar die Notwendigkeit der theurgischen Praktiken, distanziert sich aber keineswegs vollständig von ihnen. Das ist für Augustinus ein Zeichen von innerer Inkonsistenz. Porphyrius bezieht sich hierbei auf die *oracula divina*, die Orakelsprüche der Götter. Dabei muss man bezüglich der Reinigung des Menschen zwischen *teletae* und *principia*, als auch zwischen *anima intellectualis* und *anima spiritualis* unterscheiden. Die *anima intellectualis*, die sich auf die „Wahrheit der intelligiblen Welt“¹¹⁹ bezieht, soll gereinigt werden. Die *teletae*, die theurgischen Riten also, die im Zusammenhang mit

¹¹⁹ DRECOLL, Volker Henning, art. Neuplatonismus, in: Augustin Handbuch, 81.

den Himmelskörpern, genauer mit Sonne und Mond, stehen, leisten nicht die gewünschte *purgatio* der *anima intellectualis*, sondern nur die der *anima spiritualis*. Die Reinigung der Ersteren geschieht nur durch die *principia*, spricht die sogenannten Prinzipien. Gemeint ist „der zu Gott-Vater gehörende Verstand.“ In *civ.* X 11, 28 spricht Augustinus in Bezug auf Porphyrius vom *paternus intellectus* bzw. von der *paterna mens*. Beides ist im griechischen Terminus *patrikos nous* zusammengefasst, was den „zum Vater gehörenden Verstand“ im porphyrianischen Sinne bezeichnet. Durch diese *principia* ist eine Purgation der *anima intellectualis* möglich, weil zwischen ihr und „dem zum Vater gehörenden Verstand“ nach porphyrianischer Lehre eine Konsubstantialität besteht. So wird die Rückkehr der menschlichen Seele überhaupt erst möglich. Nach Porphyrius kann aber im irdischen Leben kein Mensch zur Vollendung der Weisheit gelangen.

Augustinus setzt an diesem Punkt an. Für Porphyrius ist zur Vollendung Gottes Fürsorge notwendig. Augustinus sieht hier die Möglichkeit aus christlichem Verständnis heraus die Gnade ins Spiel zu bringen. Für Augustinus ist gerade das Christentum die Variante, die „einen Weg zurück zum Vater nicht nur für wenige Neuplatoniker, denen die Reinigung des oberen Seelenteils gelingt, sondern für die breiten Massen [ebnet]“¹²⁰, wie er im Gottesstatt (10,32) schreibt. Denn wenn Porphyrius sagt, dass dem höchsten Gott angemessenerweise nichts Materielles, weil dieses unrein sei, geopfert, und eben deshalb Schweigen oder reine Gedanken als Opfertgabe bevorzugt werden soll, dann kann Augustinus ihm widersprechend und seine Theorie konsequent zu Ende denkend Christus, als die reine Opfertgabe anführen, da er das vollkommenste Opfer ist (IV, 14, 19).¹²¹

4. Christus als *mediator vitae* – Der Teufel als *mediator mortis* (IV 12, 15)

Augustinus stellt im vierten Buch Christus und den Teufel als zwei Mediatoren einander gegenüber. Seine Argumentation stützt sich auf Röm 5, 12, wo es heißt: „Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod, und auf diese Weise gelangte der Tod zu allen Menschen, weil alle sündigten.“ Es gibt nun einen Mittler für diesen Weg des Todes, den Teufel: *mediator huius viae diabolus fuit*. (IV 12, 15). Augustinus bezeichnet ihn als *persuasor peccati*, als Anreger zur Sünde, als *percipitator in mortem*, als Anführer in den Tod. Damit er den

¹²⁰ DRECOLL, art. Neuplatonismus, 83.

¹²¹ vgl. zu diesem Abschnitt: Ebd., 81-83.

zweifachen Tod des Menschen bewirken kann, hat er den einfachen Tod auf sich genommen: *nam ipse ad operandam duplam mortem nostram simplam attulit suam*. Der einfache Tod des Teufels ist der Tod im Geiste (*mortuus in spiritu*), bedingt durch seine Gottlosigkeit (*per impietatem*). Der Teufel überredete den Menschen ebenfalls zur *impietas*. Er ist also ein *falsus mediator*. Dadurch hat der Mensch auch den Tod des Leibes verdient: *propter hanc ut in mortem carnis venire mereretur efficit*. Der Teufel hat also dem Menschen etwas zugefügt, was er selbst nicht erlitt, nämlich den Tod des Fleisches.

Nun hat Gott aber einen Mittler gesandt, Jesus Christus, den *mediator vitae*. Augustinus spricht vom Heilmittel, das Gott uns eingesenkt hat. Im Psalmenkommentar etwa kommt die Thematik des *christus medicus* deutlich hervor. Dieser Mittler des Lebens zeigt uns zwei Dinge: Erstens, dass wir den Tod nicht zu fürchten brauchen (*quam non sit mors timenda*), der nun einmal zur menschlichen Natur gehört (*quae per humanam conditionem iam evadi non potest*). Was wir aber zu fürchten haben ist die Gottlosigkeit, die *impietas*, die man aber durch den Glauben verhüten kann (*quae per fidem caveri potest*). Dieser Mittler des Lebens zeigt sich uns als Führer zur Seligkeit (*occurit nobis ad finem*). Doch die beiden Wege, der Weg Christi und der Weg des Menschen sind unterschiedlich. Christus geht dem Tod um der Gerechtigkeit willen entgegen, wir, die Menschen, wegen der Sünde: *nos enim ad mortem per peccatum venimus, ille per iustitiam*. Der Tod des Menschen ist die Strafe für die Sünde (*mors sit nostra poena peccati*), sein Tod ist das Opfer für die Sünde (*mors illius facta est hostia pro peccato*). Hier taucht bereits der Opfergedanke auf, der im folgenden Kapitel genauer entfaltet werden soll.

Doch zunächst noch einige Anmerkungen zum Verhältnis zwischen dem *mediator vitae* und dem *mediator mortis*. Augustinus bezeichnet den Teufel als einen Betrüger, als *deceptor*. Denn er stellt sich dem Weg zum Leben auf trügerische Art und Weise entgegen: *falsoque se opponit ad vitam*. Und dies tat er, indem er vorgab, Reinigung zu bewirken *per sacra et sacrificia sacrilega*, durch frevelhafte Gottesdienste und Opfer. Zu diesen lassen sich die Hochmütigen (*superbi*) verführen und sind damit der Herrschaft des Teufels ausgeliefert. Der wahre Mittler des Lebens, Christus, hat nun den Teufel, den Mittler des Todes, der dem Geiste nach aufgrund seiner Gottlosigkeit tot ist, aus den an Christus glaubenden Seelen hinausgeworfen (*ab spiritus in se credentium foras misit*), damit er nicht mehr im Inneren wirken kann, sondern seinen Einfluss nur noch von außen her geltend machen kann: *ut non regnaret intrinsecus sed forinsecus oppugnaret nec tamen expugnaret*. Und dieser Einfluss ist aber nicht so

stark, dass er die an Christus glaubenden Seelen bezwingen kann. Christus hat sich dem Teufel ja auch selbst angeboten, damit er ihn versuche (*se ipse temptandum praebuit*). Damit wurde Christus auch, so Augustinus, Mittler für die Überwindung von den durch den Teufel verursachten Versuchungen. Damit bot Christus gleichfalls nicht nur seine Hilfe, sondern auch sich selbst als *exemplum*, als Beispiel an. Der Teufel versuchte nun Christus von Innen her anzugreifen, d.h. er wollte sich in das Innere des Herrn einschleichen (*aditus ad interiora*), aber er wurde hinausgeworfen (*expulsus est*). Denn Christus ist der, der dem Geist nach lebendig ist. Diesen kann der Teufel nicht besiegen. Dann versuchte es der Teufel von außen. Er konzentrierte sich also auf den Tod, den zu bewirken er Macht hatte: *ad faciendam mortem quam potuit*. Der Tod des gerechten, des Mittlers des Lebens, hat die Sünden der Menschen gelöst (*solverentur*).

Augustinus führt nun an, dass Christus den Tod freiwillig auf sich nahm. Er musste also nicht sterben, wenn er nicht wollte. So hat er durch seinen Opfertod alle Schuld des Menschen getilgt. Dieser Tod war ein wahrhaftiges Opfer: *uno verissimo sacrificio pro nobis oblato*. Jesus Christus ist in der Gemeinschaft des Todes unser Freund geworden. Nun formuliert Augustinus, dass der Gerechte sein Blut *pro nobis*, für uns, vergoss und so die „Handschrift des Todes auslöschte“¹²² (*chirographum mortis delens*) und „die zu rechtfertigenden Sünder erlöste“¹²³ (*iustificandos redimens peccatores*). Doch der Teufel ist noch immer am Werk. Er versucht zum Beispiel die Menschen zu überreden, den „Tod Christi zu verlachen und verachten“¹²⁴ (*inridere atque contemnere mortem Christi*).

Nun geht Augustinus im nächsten Kapitel dazu über, das Opfer Christi näher zu bestimmen, und zwar als ein vollkommenes Opfer. Dies führt uns zum nächsten Kapitel, genauer zum *sacrificium reconciliationis*, zum Opfer, das Versöhnung bewirkte.

¹²² *trin.* IV, 13, 17: ...*nosque liberaret a captivitate propter peccatum iusta suo iusto sanguine iniste fuso mortis chirographum delens et iustificandos redimens peccatores.*

¹²³ *Ebd.*, IV, 13, 17.

¹²⁴ *Ebd.*, IV, 13, 18: *Hinc etiam diabolus adhuc suos inludit quibus se per sua sacra velut purgandis et potius implicandis atque mergendis falsus mediator opponit quod superbis facillime persuadet inridere atque contemnere mortem Christi a qua ipse quanto est alienior tanto ab eis creditur sanctorum atque divinior.*

5. *Iustificati in sanguine ipsius*: Die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu als *sacramentum reconciliationis*

Der Tod des Mittlers des Lebens, Jesus Christus, ist *hostia*, Opfer für unsere Sünden gewesen. Es stellt sich die Frage, warm er die Opfergabe war, die uns mit Gott versöhnt hat. Augustinus führt dies in IV, 14, 19 genauer aus. Christus war die Opfergabe, da er eine vollkommene Gabe sein konnte. Diese Vollkommenheit besitzt eine doppelte Dimension.

Die erste Dimension ist die der Reinheit des Opfers, die Zweite die der Freiwilligkeit. Zunächst ist das Opfer *sine vitio*, also ohne Fehler, makellos, dargebracht durch einen heiligmäßigen und gerechten Priester, Christus selbst. Augustinus beschreibt nun diesen Priester (*iustus et sanctos sacerdos*) genauer. Dieser Priester braucht nicht ein Opfer für seine eigenen Sünden (*per sacrificium sua purgare peccata*), weder für die Erbsünde (*peccata originalia*), noch für die Sünden, die im Laufe des Lebens hinzukommen (*peccata ex humana vita quae adduntur*). Desweiteren bezeichnet Augustinus als die passendste Opfergabe das menschliche Fleisch (*humana caro*), eine *caro*, die makellos ist. Christus hat einen menschlichen Leib angenommen, welcher „ohne Befleckung durch fleischliche Lust im jungfräulichen Schoß empfangen und aus jungfräulichem Schoß geboren wurde.“¹²⁵ (*nata in utero et ex utero virginali*)

Zum Anderen betont Augustinus die Freiwilligkeit des Opfers. Nicht durch irgendeinen Rechtsspruch bzw. durch Rechtsgewalt ist seines Fleisches entkleidet worden (*neque enim cuiusquam iure potestatis exutus est carne*), sondern der Akt der Entkleidung, d.h. der Hingabe seines Leibes, ist ein freiwilliges Geschehen, das von sich her keinerlei Notwendigkeit unterliegt. Christus hätte nicht sterben müssen, wenn er es nicht gewollt hätte (*nam qui posset non mori si nollet*). Da er aber sein Leben als freiwilliges Opfer hingab, starb er ohne Zweifel (*procul dubio*). Augustinus nimmt hier das Wissen Jesu Christi um den Opfertod für die Menschen (*pro nobis*) an. Dadurch (*ideo*) hat Christus die Gewalten und Mächte des Todes „ihrer Gewalt entkleidet“¹²⁶ (*exemplavit*) und triumphiert über sie (*triumphans eas in semetipso*).

Augustinus zitiert hier Kol 2, 15. Die griechische Wendung *apekdysamenos tas archas kai tas exousias* wurde seit der Väterzeit unterschiedlich entfaltet. Einmal wird Christus als Subjekt gesehen. Hilarius von Poitiers und Hippolyt von Rom sprechen

¹²⁵ *trin.* IV, 14, 19: *Et quid tam mundum pro mundandis vitiis mortalium quam sine ulla contagione carnalis concupiscentiae caro nata in utero et ex utero virginali?*

¹²⁶ *Ebd.*, IV, 13, 17: *Nam qui posset non mori si nollet, procul dubio quia voluit mortuus est, et ideo principatus et potestates exemplavit fiducialiter triumphans eas in semetipso.*

davon, dass Christus den verdorbenen Adamsleib abgelegt haben soll, der zusammen mit der Sünde der Ort sei, wo die lebensverneinenden Mächte und Gewalten ihre Herrschaft etablieren können. Doch diese Interpretation scheitert daran, dass die Leiblichkeit eine Interpretation erfährt, die der deuteropaulinischen Schrift nicht gerecht wird. Außerdem wird die *sarx* an dieser Stelle nicht erwähnt.

Gemäß der Interpretation des Origenes ist die Entkleidung von den Mächten und Gewalten ein Zeichen für den Sieg über sie. Das Kleid, das Christus anhatte, symbolisiert seine Versuchlichkeit. Dieses Motiv findet sich bereits in der griechischen Mythologie, wo der im vergifteten Blut Nessus', des Kentauren, getauchte Mantel den Helden Herakles Schaden zufügen soll. Diese Interpretation entbehrt im Kolosserbrief aber jeglicher Textgrundlage.

Gnilka entscheidet sich für die dritte Variante. Er nimmt Gott, den Vater, als Subjekt, der durch seine Sohn, Jesus Christus, handelt. Es kommt zu einer Depotenzierung der lebensfeindlichen Mächte und Gewalten, und zwar durch Kreuzigung und Erhöhung des Sohnes. Diese Interpretation fundiert auf der alttestamentlichen Kleidmetaphorik bei Sach 3, 4-7. Eine weitere für unsere Thematik wichtige Stelle ist 1 Makk 6, 14f, wo dem Philippus durch König Antiochus ein Gewand überreicht wird, das die Herrschaftsgewalt über sein Land symbolisieren soll.¹²⁷

Augustinus betont nun, dass Christus den Mächten und Gewalten ihr Gewand geraubt hat, d.h. ihren Herrschaftsbereich zunichte gemacht und sie so depotenziert hat. Wenn er nun über sie triumphiert, dann heißt das, dass die Mächte und Gewalten keineswegs vernichtet sind, sondern dass die Machtordnung neu festgelegt wurde. In Bezug auf die Neuschöpfung kommt Christus hier eine Vorrangstellung zu, die ihm schon im Rahmen der Protologie zu Eigen war. So steht hier Augustinus in der Tradition der patristischen Interpretation des Kolosserhymnus, Christus als den Erstgeborenen aller Schöpfung zu sehen, hier in Bezug auf seinen zeitlichen Anfang. Wie nun Gott durch sein Wort die Welt schuf und sie lenkt (III, 4, 9), so ist nun Christus das Haupt der neuen Schöpfung (IV, 7, 11) und alle Mächte und Gewalten sind entkleidet (IV, 13, 17).

Augustinus betont in diesem Abschnitt, dass uns Christus in der Auferstehung neues Leben geschenkt hat (*et sua resurrectione in novam vitam nos praedestinos vocavit*). Deutlich tritt hier der Kolosserhymnus in Erscheinung, auch wenn

¹²⁷ vgl. zu diesem Absatz: Gnilka, Joachim, Der Kolosserbrief, Freiburg im Breisgau 1980, 141f. (= HThK, Band 10, Fasz. 1)

Augustinus ihn nicht eigens zitiert. Grillmeier schreibt dazu: „Dem Primat Christi in der Schöpfung entspricht sein Vorrang im Geschehen der Versöhnung.“¹²⁸

Ein paar Zeilen weiter bezeichnet Augustinus dieses Opfer als ein Opfer des Friedens (*sacrificium pacis*), wodurch der Mensch mit Gott versöhnt wurde (*reconcilians nos deo*). Christus ist „eins geblieben mit jenem, dem er opferte“¹²⁹ und hat „zur Einheit mit sich verbunden jene, für die er opferte.“¹³⁰ Dieser Gedanke ist entscheidend. Der Opfertod Christi ist ein „Opfer für die Sünde“, so schreibt Augustinus in *trin.* IV, 12, 15.¹³¹ Studer fasst zusammen: „Durch diese Tilgung der Sünde hat er den Zorn Gottes besänftigt, den Menschen zu Gott zurückgeführt, ihm die Gerechtigkeit wiedergeschenkt und die Freundschaft mit Gott wiederhergestellt.“¹³² Doch noch viel mehr: Da Christus diejenigen, für die er sein Opfer darbrachte, mit sich zur Einheit verbunden hat, kann man auch von einer Inkorporierung der Gläubigen in Christus sprechen, d.h. von ihrer inneren Umgestaltung. Die Gläubigen werden damit zu einem Mit-opfer mit Christus. In Interpretation von *civ.* 10, 6 und grundgelegt in Röm 12, 1-6 ist das Opfer der Christen, dass die Vielen ein Leib in Christus sind. Die wohlgefällige Opfergabe, die Selbsthingabe der Christen ist ein *rationabile obsequium*, eine gleichsam vernünftige Nachfolge Jesu Christi. Mayer schreibt dazu: „Sichtbar vollziehen Christen dieses Opfer zusammen mit Christus, dem Mittler, der Priester und Opfer zugleich ist. Indes bringen sie als Glieder am Leibe Christi zusammen mit ihrem Haupt Christus sich selbst auch Gott dar.“¹³³

Der Tod des Gerechten wurde nun für die Menschen zum Quell der Gerechtigkeit, ja: „In der Erniedrigung des Todes hat Gott uns selbst erstmalig und endgültig den Weg zur Gerechtigkeit erschlossen.“¹³⁴ Der Rechtfertigung durch sein Blut entspricht die Versöhnung durch seinen Tod und die Rettung durch sein Leben.¹³⁵

¹²⁸ GRILLMEIER, Jesus der Christus, 101.

¹²⁹ *trin.* IV, 14, 19: ...*idem ipse unus verusque mediator per sacrificium pacis reconcilians nos de unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus ipse esset qui offerebat et quod offerebat.*

¹³⁰ Ebd., IV, 14, 19.

¹³¹ Ebd., IV, 12, 15: *Nos enim ad mortem per peccatum venimus, ille per iustitiam; et ideo cum sit mors nostra poena peccati, mors illius facta est hostia pro peccato.*

¹³² STUDER, Basil, art. Die Soteriologie nach dem Konzil von Nizäa, in: HDG III, fasc.2a, 168.

¹³³ vgl. zu diesem letzten Absatz: MAYER, Augustinus-Zitatenschatz, 159.

¹³⁴ Ebd., 170.

¹³⁵ siehe auch: *trin.*, XIII, 10, 14.

6. Die Universalität der Mittlerschaft Jesu Christi

Zunächst ein paar allgemeine Anmerkungen zu diesem Thema: In *De civitate Dei* stellt Augustinus dieses Thema in den Kontext der antiporphyrianischen Polemik. Im Abschnitt über die Auseinandersetzung Augustins mit der neuplatonischen Philosophie kam diese Problematik bereits zur Sprache. Der Kirchenvater argumentiert gegen diese philosophische Lehrmeinung, indem er betont, dass das „Wort in der Menschwerdung für alle Menschen zur *auctoritas* geworden ist.“¹³⁶ Nun gibt es nicht nur für die Intellektuellen die Möglichkeit der Errettung, sondern alle Menschen können „durch den Glauben an Christus zur ewigen Schau der Wahrheit gelangen.“¹³⁷ Christus ist für alle Menschen gestorben. Deshalb hat er „die ganze Welt mit sich versöhnt.“¹³⁸

Nun ist die Mittlerschaft Christi zwar universal, aber nicht unbeschränkt. Seine Mittlerschaft ist beschränkt durch die Zeit. Das Ende der Heilsgeschichte fällt mit dem Ende seiner Mittlerschaft zusammen. Christus wird als Richter kommen und am Ende sein Reich an den Vater übergeben. Zwei Stellen aus *De Trinitate* sind hier besonders wichtig: I 10, 20-21 und I, 8, 15-9, 18. Zunächst zur zweiten Stelle aus dem achten Kapitel des ersten Buches.

Augustinus beginnt mit einem Pauluszitat aus dem ersten Korintherbrief. Dort heißt es in 15, 28: „Wenn ihm dann alles unterworfen ist, wird auch er, der Sohn, sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott herrscht über alles und in allem.“ Dabei setzt er sich, ausgehend von diesem Bibelwort, zunächst mit den Fehlinterpretationen auseinander. Einige behaupteten, dass die menschliche Natur Christi am Ende der Zeiten in die göttliche Natur umgewandelt werde. Andererseits herrschte die Ansicht vor, dass es eine Umwandlung oder Umbildung in die Substanz des Vaters geben werde (*subjectionem, commutationem et conversione credat futuram creaturae in ipsam substantiam vel essentiam creatoris*). Nun kann man aber auch nicht behaupten, dass sich der Sohn selbst nicht alles unterworfen habe, wenn es heißt, dass der Vater ihm alles unterworfen hat. Dafür zitiert er den Philipperbrief 3, 20f., wo von der Macht des Sohnes die Rede ist, mit der er sich alles zu unterwerfen vermag. Die Tätigkeit des Vaters und die des Sohnes können nicht voneinander getrennt werden (*inseparabilis enim est operatio patris et filii*). Außerdem heißt das „Übergeben des Reiches“ nicht, dass der Sohn es nun nicht mehr hätte, d.h. dass er es sich selbst nehmen würde (*ut adimat sibi*). Daraus folgert Augustinus nun: „Nein,

¹³⁶ STUDER, art. Die Soteriologie nach dem Konzil von Nizäa, 173.

¹³⁷ Ebd., 173.

¹³⁸ Ebd., 174.

sondern dass er alle aus dem Glauben lebenden Gerechten, unter denen er jetzt als König waltet, der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus, zur unverhüllten Gottesschau führen wird.¹³⁹ (I, 8, 16) Daraus können nun einige Punkte extrahiert werden, die genauer zu explizieren sind.

Zunächst wird hier deutlich, was Augustinus meint, wenn er von der Übergabe des Reiches spricht. Das Reich sind die Gläubigen, also diejenigen Menschen, die *ex fide* leben. Dabei liegt die Akzentuierung seines Gedankens auf dem Wort „leben“. Mit der Übergabe ist die Führung der Gläubigen zur unvermittelten Schau Gottes gemeint. Augustinus schreibt: „Es wird uns nämlich der Vater gezeigt werden; und das wird uns genügen.“¹⁴⁰ (I, 8, 17). Hier kommt die bekannte Stelle aus dem Johannesevangelium ins Spiel, wo in Joh 14, 8 – es geht hierbei im Rahmen des Abschiedsmahles Jesu mit seinen Jüngern um die Thematik des Weges zum Vater - Philippus Jesus bittet: „Herr zeig uns den Vater; das genügt uns.“ Darauf sagte Jesus zu ihm: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.“ (Joh 14,9)

Das ewige Leben besteht in diesem Gott-schauen, im Schauen des Vaters. Während der irdischen Lebenszeit bleibt uns nur das „glauben“ und das „hoffen“. In der ewigen Vollendung schauen wir dann das Heil, wie es in dem von Augustinus zitierten Psalmwort 91, 16 heißt. Da nun der Sohn und der Vater eins sind, deshalb wird, „wenn der Vater geoffenbart wird, zugleich der Sohn geoffenbart, der in ihm ist, und wenn der Sohn geoffenbart wird, zugleich der Vater, der in ihm ist.“ (I, 9, 18) Deshalb offenbart der Sohn auch den Vater. Und wenn der Sohn die Gläubigen zur Anschauung des Vaters führt, dann offenbart er auch seine eigene Gottheit. Er führt die Gläubigen also auch zur Schau der eigenen Gottheit, wie es in I, 9, 18 heißt.

In I, 10, 20 führt Augustinus den Gedankengang weiter. Das Schauen Gottes, die *contemplatio Dei*, ist das Ziel aller guten Taten des Menschen, seine ewige Ruhe und auch seine Freude, die ewig währt und ihm nicht mehr genommen wird (*finis omnium bonarum actionum et requies sempiterna et gaudium quod non auferetur a nobis*). Gleichnishaft vorgezeichnet findet sich dieses Schauen in der Maria-Marta-Perikope aus dem Lukasevangelium. Der besste Teil (*optimam partem*) hat Maria erwählt. Augustinus nimmt, der Vulgata folgend, das Verb „*auferetur*“, das in der Übersetzung etwa - gegensätzlich zur Einheitsübersetzung, die mit „soll ihr nicht genommen werden“ - , mit „wird ihr nicht genommen werden“ übersetzt wird. Augustinus formuliert dazu: „Für das gute Werk nämlich, das vorübergeht, ist der Lohn die Ruhe,

¹³⁹ *trin.* I, 8, 16: *Sed quia omnes iustos quibus nunc regnat ex fide viventibus mediator dei et hominum homo Christus Jesus perducturus est ad speciem quam visionem dicit idem apostolus facie ad faciem...*

¹⁴⁰ Ebd., I, 8, 17: *Ostendetur enim nobis pater et sufficiet nobis.*

die bleiben wird. In jener Beschauung also wird Gott alles in allem sein, weil [...] ihn genießen genug sein wird.“ (I, 10, 20).

Was tut nun der Mittler in der Zwischenzeit, d.h. während wir als Menschen uns im irdischen Lebensstand befinden? Augustinus gibt darüber Auskunft in I, 10, 21. Christus fleht für die Gläubigen, er bittet beim Vater für sie und er lehrt sie. Augustinus kennzeichnet den Mittler als Priester. In I, 10, 21 heißt es: „...wenn er die Glaubenden und die aus dem Glauben Lebenden, für welche er jetzt als Mittler fleht, zur Anschauung geführt hat...“ (*pro quibus nunc mediator interpellat*). Dann wird der Mittler Jesus Christus nicht mehr für sie flehen, weil er sie ja dem Vater übergeben hat (*iam non interpellabit pro nobis tradito regno deo et patri*). Jetzt fleht er für die Gläubigen, dann wird er „die Gläubigen sich anhängen lassen“ (*tunc autem illic eos sibi faciens inhaerere*), insofern er dem Vater gleich ist, nämlich in seiner göttlichen Natur. Bisweilen bittet er aber beim Vater für die Menschen und tritt für sie ein. Dann wird er nicht mehr für sie bitten, weil der Vater sie selbst liebt. Das soll natürlich nicht heißen, dass der Vater die Menschen jetzt nicht liebt, denn er hat ja seinen eigenen Sohn zur Rettung der Menschen gesandt, wie es in Joh 16, 25 steht, was Augustinus in diesem Kontext zitiert.

Jetzt in dieser Erdenzeit tritt er als Lehrer für uns ein. In I, 10, 21 formuliert Augustinus: „Und was heißt: *Ich gehe zum Vater* anderes als: Ich lehre meine Gläubigen, das an mich zu sehen, worin ich dem Vater gleich bin? (*et quid est, vado ad patrem, nisi doceo me sic intellegendum a fidelibus meis quomodo aequalis sum patri*). Die Übersetzung von Schmaus ist ungenau. Denn im lateinischen Text steht das Verbum *intellegendum*, so dass es richtig heißt: „Und was heißt: *Ich gehe zum Vater* anderes als: Ich lehre meine Gläubigen, das an mir zu verstehen, worin ich dem Vater gleich bin?“

Der Mittler wird sich als Mensch und Priester dem Vater unterwerfen (I, 10,20). Die Menschen aber werden durch den Glauben an den Mittler „eine solche Gestalt gewinnen, dass Gott [sie...] als solche liebt, zu denen seine Liebe [sie...] formt.“ (*per hanc pervenimus ad speciem ut tales amet quales amet ut simus*). Hier begegnet uns gleichsam eine Kurzformel der augustinischen Gnadenlehre: Denn Gott liebt uns Menschen nicht nur aus dem Grund, da wir gut sind, sondern – und das ist das Entscheidende -, damit wir gut seien. Damit wird deutlich, dass seine Gnade nicht affektiv, sondern effektiv ist. Gottes Liebe ist „wirkend“, sie verändert, ja, sie heilt den Menschen von Innen her. Dieser Gedanke für uns nun zum Thema der Menschwerdung als *summa gratia Dei*.

7. Die Menschwerdung als *summa gratia Dei*

Die zu diesem Thema gehörende Textstelle befindet sich in Buch XIII, 17, 22. Augustinus sieht die höchste Gnade Gottes darin verwirklicht, dass in der Zeit der Mensch in Personeneinheit mit Gott verbunden ist. Dies ist gegeben in der Menschwerdung des Gottessohnes: *summa gratia est homo in unitatem personae coniunctus est de maxima dei gratia*. In Christus ist uns die Gnade Gottes aufgezeigt worden, ja offenbart worden, wie er in XIII, 17, 22 schreibt: „Sodann sollte uns damit [erg. mit der Menschwerdung] die Gnade Gottes, der keinerlei Verdienste vorausgehen, im Menschen Christus aufgezeigt werden (*in homine Christo commendaretur*).“ Auch etwa in ser. 67, 4, 7 spricht Augustinus in Bezug auf die Menschwerdung von der *tota gratia, singularis gratia* oder auch *perfecta gratia*.

Diese Thematik stellt auch die Grundlage von Buch IV dar, das das Thema der Inkarnation an zentralen Stellen bearbeitet. Unter Verweis auf Ps 67, 10, wo Gott vom großen Gabenregen spricht, den er über sein „verschmachtendes Erbland“ geschickt hat, formuliert er dies in IV, 1, 2. Er führt dazu aus: *Pluviam quippe voluntariam non nisi gratiam vult intellegi, non meritis redditam sed gratias datam unde et gratia nominatur*. Der im alttestamentlichen Psalm beschriebene Gabenregen ist in der Interpretation des Hl. Augustins die Gnade, die uns in Jesus Christus geschenkt worden ist. Sie wurde uns Menschen aber nicht gegeben, weil wir sie uns etwa verdient hätten, beispielsweise durch gute Werke, sondern sie ist eine freiwillige, dem Menschen zugedachte Gabe. Gott wollte uns die Gnade schenken (*quia voluit*).

Zu Beginn des Kapitels spricht Augustinus über das menschliche Erkenntnisstreben. Der Mensch soll nicht in den „wandelbaren und vergänglichen Dingen Ewigkeit, Wahrheit und Glück suchen“¹⁴¹, sondern er soll sie nur gebrauchen, nicht aber genießen. Diese Stelle verweist auf das augustininische Schema des *uti-frui*, nach dem die irdischen Dinge nur zu gebrauchen seien. Genießen darf man nur das Unwandelbare, d.h. Gott selbst. Ansonsten entsteht ein Abhängigkeitsverhältnis des Menschen zu den Dingen, die nur zum Gebrauch bestimmt sind und er steht in Gefahr, diese absolut zu setzen. Das heißt auch, dass das Wissen um die irdischen Dinge sekundär ist im Vergleich zur Gotteserkenntnis, der Augustinus eine klare Priorität zukommen lässt. Es ist bedeutsam für den Menschen, dass er seine Stellung in der Schöpfung erkennt und auch sein Angewiesensein auf den Schöpfer. Augustinus verweist auf die *infirmetas humilitatis*, die Schwachheit der Niedrigkeit,

¹⁴¹ *trin.* IV, 1, 2: *ut non etiam in istis mutabilibus et temporalibus aeternitatem, veritatem, beatitatem quaereremus....*

derer sich der Mensch bewusst werden soll, damit er seine Tugenden in Liebe vollenden könne. Dafür müssen wir aber das uns in Jesus Christus zugedachte Gnadengeschenk erst erkennen und akzeptieren lernen. Dann müssen wir nicht mehr auf unsere eigene Schwachheit setzen und Gefahr laufen darin uns zu verlieren. Wenn wir unser Leben ganz auf den Erlöser bauen, dann führt er uns zu unserer Vollendung. Biblische Grundlage für die Argumentation bildet das Pauluswort aus dem Zweiten Korintherbrief, wo es in 12, 9 heißt: „Meine Gnade genügt dir. Denn sie erweist ihre Kraft in der Schwachheit. Viel lieber also will ich mich meiner Schwachheit rühmen, damit die Kraft Christi auf mich herabkommt.“ In Jesus Christus ist uns also das Unterpfand der künftigen Herrlichkeit aufgezeigt worden.

Aufzeigen heißt offenbaren. Die Rettung des Menschen geschieht nur durch die Gnade der Inkarnation. Gott hat sich in Jesus Christus den Menschen offenbart. Der Glaube daran ist für das Heil notwendig. Dabei stellt sich nun die Frage, was Augustinus unter Offenbarung versteht und wie der historische Akt der Menschwerdung zu seiner Illuminationstheorie und dem damit verbundenen „inneren Lehrer Christus“ in Einklang zu bringen ist.

8. Das augustinische Offenbarungsverständnis

Zunächst gilt es, den Begriff der Offenbarung aufzuzeigen. In der modernen Theologie wird der Offenbarungsbegriff der Analyse von Althaus zufolge quasi inflationär gebraucht. Wieland bietet uns einige Beispiele in der Einleitung zu seinem Buch über die Offenbarung bei Augustinus. Offenbarung kann sein: „eine satzhafte Mitteilung übernatürlicher Wahrheiten innerhalb eines institutionell-extrinsezistischen Begründungsmodells“¹⁴² wie es etwa der Fundamentaltheologe Lang formuliert hat, was den Widerspruch Karl Jaspers hervorgerufen hat. Mit Offenbarung kann auch gemäß F. Buri die „Erfahrung unbedingten Anspruchs in einer hermeneutischen Erschließungssituation“¹⁴³ gemeint sein oder nach Pannenberg auch der „gesamthistorische Sinnzusammenhang.“¹⁴⁴

Augustinus, so das Ergebnis von Wieland, gebraucht den Begriff der Offenbarung in zwei Themefeldern. Für ihn ist Offenbarung auf der einen Seite eine geschichtstheologische Kategorie, auf der anderen Seite eine erkenntnistheoretische Kategorie. Dem entsprechen die beiden Fragenbereiche des historischen

¹⁴² WIELAND, Offenbarung, 11.

¹⁴³ Ebd., 11.

¹⁴⁴ Ebd., 12; vgl. zu diesem Absatz: Ebd., 11-12

Inkarnationsgeschehens als Höhepunkt der *dispensatio temporalis* und des „inneren Lehrer Christus“. Denn auch die Illuminationstheorie ist von Augustinus in einen offenbarungstheologischen Kontext gestellt. Gehen wir zunächst zur Geschichtstheologie. Folgen wir dabei den Ausführungen von Wolfgang Wieland.

Im 16. Buch von *De civitate Dei* spricht Augustinus vom Neuen und Alten Bund. Er sagt, dass der Neue Bund nichts anderes ist als die *revelatio* des Alten Bundes. Dabei hat Augustinus weniger ein „aktuelles gnadenhaftes Mitteilungsgeschehen im Inneren des Einzelnen“¹⁴⁵ im Blick, das wir im erkenntnistheoretischen Zusammenhang entdecken können, sondern ein „äußeres und objektives Offenbarwerden, [...] eine geschichtliche Manifestation von vorher in der Geschichte zeichenhaft Verhülltem.“¹⁴⁶ Der Neue Bund ist manifest, wenn der Alte Bund enthüllt worden ist. Die Kategorie der Offenbarung ist in diesem Fall in erster Linie von „realhermeneutischer Art“¹⁴⁷ im Begriffsschema *occultatio – revelatio*.

Nun kann man dabei eine zweifache Struktur in Bezug auf die Semantik erkennen: Es geht sowohl um die „Erschließung von Zeichen“¹⁴⁸ als auch um die „Manifestation einer Sache, die vorher in einem Zeichen verhüllt war.“¹⁴⁹ Das heißt, dass das Neue Testament sowohl Subjekt als auch Objekt dieser Offenbarung ist. Denn auf der einen Seite erschließt sich im Neuen das Alte Testament, auf der anderen Seite wird das Neue selbst offenkundig. Dabei unterlässt es Wieland nicht, darauf hinzuweisen, dass die zweite Bedeutung in den Texten des Heiligen Augustinus bei Weitem überwiegt. Denn die Manifestation bringt nun einmal den objektiven Charakter einer Sache deutlicher zum Ausdruck als die reine Erschließung eines Objektes. 2 Kor 3, 15-18 bildet für Augustinus die biblische Textgrundlage dabei. In XV, 11, 20 formuliert er diese Enthüllung explizit. Im Opus des Kirchenvaters können viele Textstellen gefunden werden, wo die beiden Termini *revelatio* und *manifestatio* als Synonyme gebraucht werden.¹⁵⁰ Nun ist aber Christus selbst der Angelpunkt der *dispensatio temporalis*, weshalb für Augustinus das „eigentliche Subjekt der Offenbarung“¹⁵¹ Christus ist. Was nun die Gnade des Neuen Bundes betrifft, wird diese durch Christus selbst offenbar. Er selbst ist offenbarend in seiner göttlichen Person. Wieland schreibt dazu: „Sein Leben und Leiden macht die neutestamentliche Wirklichkeit manifest.“¹⁵²

¹⁴⁵ WIELAND, Offenbarung, 263.

¹⁴⁶ Ebd., 263.

¹⁴⁷ Ebd., 265.

¹⁴⁸ Ebd., 265.

¹⁴⁹ Ebd., 265.

¹⁵⁰ vgl. dazu: Ebd., 267ff.

¹⁵¹ Ebd., 271.

¹⁵² Ebd., 272.

In Bezug auf die augustinische Erkenntnistheorie bezeichnet der Begriff der Offenbarung explizit ein dem Menschen innerliches, aktuelles, gnadenhaftes Handeln Gottes. Er bezeichnet eine gnoseologische Kategorie und ist der menschlichen Verfügbarkeit entzogen. In dieses Offenbarungsgeschehen ist der augustinische Terminus der *illuminatio* eingeordnet. Die dazugehörige Textstelle ist VII, 3, 4. Dort heißt es, dass der Vater durch den Sohn offenbart (*per filium revelat pater*). Genauer formuliert bedeutet dies eine Offenbarung durch das göttliche Wort, die zweite Person der Trinität, das ewige Wort. Es ist das Wort des Vaters (*verbum suum*).

Nun vergleicht Augustinus das menschliche Wort mit dem göttlichen *Verbum*. Das vom Menschen in der Zeit gesprochene Wort bewirkt ein Nacheinander in der Zeit, wenn es gesprochen wird. Es ist also zeithaft (*temporale*), auf den Augenblick gerichtet, nur vorübergehend und deshalb vergänglich (*transitorium*). Wenn aber, so Augustinus, dieses vom Menschen gesprochene Wort zum Einen sich selbst zeigt (*se ipsum ostendit*) und zum Anderen auch den Inhalt aufzeigt, worüber wir reden (*illud de quo loquimur*), um wieviel mehr nun das ewige Wort, durch das die ganze Schöpfung entstand (*quanto magis verbum dei per quod facta sunt omnia*), wie es im Johannesprolog formuliert ist. Diese *verbum aeternum* offenbart den Vater, wie er ist (*quod ita ostendit patrem sicuti est*). Nur insofern es *verbum* ist, ist es nicht der Vater, das dieser Terminus eine Beziehung besagt und nun einmal der Vater nicht der Sohn und der Sohn nicht der Vater ist. Das *verbum aeternum* sagt uns Menschen von sich und vom Vater, was uns gesagt werden soll, indem es uns erleuchtet (*iluminando dicit nobis et de se et de de patre quod dicendum est hominibus*). Damit stoßen wir auf die augustinische Illuminationstheorie, die kurz expliziert werden soll.

9. Augustins Illuminationstheorie

Augustins Illuminationstheorie wurde im Laufe der Zeit auf sehr unterschiedliche Art und Weise interpretiert. Dementsprechend umfangreich ist die dazugehörige Literatur. Hier soll versucht werden, anhand von Textstellen aus dem Opus des Kirchenvaters die Thematik noch einmal neu zu entfalten.

In *lib. arb.* 33 kommt Augustinus auf seinen Wahrheitsbegriff zu sprechen: *esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem*. Es gibt eine unveränderliche Wahrheit, die *veritas*, die alles Wahre, die *rei vera*, enthält. Nun stellt sich die Frage nach dem Verhältnis der *veritas* zum menschlichen Geist. Ein Kapitel vorher schreibt Augustinus in demselben Werk: *...restat ut sit*

superior atque excelestior. Und weiter: *...in veritate cognoscitur et tenetur summam bonum*. Nun setzt Augustinus die Wahrheit und Gott gleich, etwa in den Soliloquia I, 3: *...Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia*. Gott ist also die Wahrheit, in dem und von dem und durch den alle Dinge die wahr sind ihr Sein haben. Der Bereich des *verum* ist der Bereich des Nicht-körperlichen, also des Nicht-Veränderlichen, sprich der *mundus intelligibilis*, das Reich der intelligiblen Dinge. Nach *ver. rel.* 66 gehören zu diesem Reich der intelligiblen Dinge etwa die Begriffe der Logik und Metaphysik, ethische Begriff, alle Begriffe von Tugenden, der Begriff der Schönheit und auch die mathematischen Begriffe wie auch die Zahlen. Nun folgt in seinen *Retractationes* eine weitere Charakterisierung dieses *mundus intelligibilis*. Es heißt dort in I, 3, 2: *mundum...intelligibilem nuncupavit (Plato) ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deum mundum*. Die *rationes aeternae* sind die ewigen Schöpfungs Ideen, die nach *div. qu.* 46, 2 in Gott sind. Nach *ep.* 14,4 ist nun der Sohn Gottes, das göttliche *verbum* die *summa illa veritas et summa sapientia et forma rerum*. In *Gn. lit.* V, 28 heißt es weiter, dass *omnium creaturarum rationes incommutabilis in Verbo Dei* sind. Gott ist die Weisheit schlechthin, die *sapientia*. Der wahre Philosoph ist nun der, der Gott liebt, der *amator Dei*.

Damit kommen wir zum augustinischen Gottesbegriff und der Lichtmetaphorik. Gott ist für Augustinus das ungeschaffene Licht, wie es in den *sol.* I, 3 heißt: *Deus intelligibilis lux [erg. est], in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia*. Gott ist das intelligible Licht, in dem und von dem und durch den die intelligiblen Dinge erleuchtet werden. In *trin.* VIII, 2, 3 führt Augustinus den Gedanken weiter aus: „Siehe, schau hin, wenn du kannst, du vom vergänglichen Körper niedergebeugte Seele, du von vielen und mannigfaltigen irdischen Gedanken beladene, siehe, schau hin, wenn du kannst: Gott ist die Wahrheit (Weih 9, 15). Es steht nämlich geschrieben: ‚Gott ist das Licht‘ (1 Joh 1,5), nicht wie diese Augen es sehen, sondern wie das Herz es sieht, wenn man hört: er ist die Wahrheit.“ Hier werden also die beiden Ausdrücke *Deus veritas est* und *Deus lux est* von Augustinus parallel gesetzt.

In den *sol.* I, 12 und I, 15 führt der Kirchenvater seinen Gedanken weiter aus. Dort schreibt er folgendermaßen: *Deus autem est ipse qui illustrat*. Gott selbst ist es also, der erleuchtet.

Nun gibt es aber in Bezug auf das Licht einige Unterscheidungen: In *Gn. lit.* 1, 20 heißt es: *...alia est lux de Deo nata et alia lux quam fecit Deus: nata de Deo lux est*

ipsa Dei Sapientia, facta vero lux, est quaelibet mutabilis sive corporea sive incorporea. Der Sohn, das göttliche *verbum* ist das unerschaffene, aber gezeugte Licht. Im Bereich der veränderlichen Dinge gibt es sowohl ein intelligibles als auch ein körperliches Licht. Wenn Augustinus von einem geschaffenen Licht im substantiellen Sinn redet, dann charakterisiert er damit etwa die Engelwesen. Intelligibles Licht ist auch die menschliche Vernunftkenntnis als Geisteskraft: *cogitatio...quale lumen sit.*¹⁵³

Analysieren wir noch eine weitere Stelle, nämlich *trin.* XII, 15, 24. Dort weist Augustinus die platonische Memoria-Lehre entschieden zurück. Thema ist dabei die von Platon vertretene Theorie der Präexistenz der menschlichen Seelen. Augustinus schreibt über ihn als jemanden, der „davon zu überzeugen suchte, dass die Seelen der Menschen hier schon früher gelebt hätten, bevor sie ihre Körper mit sich führten.“¹⁵⁴ Augustinus dagegen vertritt folgende Ansicht: „Es ist anzunehmen, dass die Natur unseres Geistes so geschaffen ist (*mentis intellectualis ita conditam esse naturam*), dass sie, mit den intelligiblen Dingen auf natürliche Weise nach Anordnung des Schöpfers verbunden (*ut rebus intellegibilibus naturali ordine disponente conditore subjuncta*), diese in einem eigenartigen (*in quadam luce sui generis*), unkörperlichen Licht (*incorporea*) so schaut, wie das körperliche Auge das sieht, was in dem körperlichen Lichte umherliegt (*videt quae in hac corporea luce circumdiacent*).¹⁵⁵ Es scheint aber doch angebracht, den Ausdruck *in quadam luce sui generis* mit „in einem gewissen Licht eigener Art“ und nicht mit dem Ausdruck „eigenartig“ zu übersetzen. Jedenfalls tritt hier die Parallelsetzung Augustins zwischen sinnlichem und geistigem Schauen deutlicher hervor als in der komplizierten Übersetzung von Schmaus.

In *ver. rel.* 113 heißt es nun: *...patrem, et veritatem, id est lucem interiorem per quam illum intelligimus, nulla interposita creatura est.* Wir Menschen erfassen durch unseren Geist den Vater und die Wahrheit, welche das innere Licht ist, durch welches wir den Vater erkennen. Augustinus führt an anderer Stelle¹⁵⁶ einen von Plotin entlehnten Vergleich an: *videt quae sit incommutabilis veritas, quae tamquam sol fulget in anima; et quemadmodum anima ipsius veritatis particeps fiat, et corpori ordinem et pulchritudinem praestet, tanquam luna illuminans noctem..* Die

¹⁵³ *c. Faust.* XX, 7.

¹⁵⁴ *trin.* XII, 15, 24: *Unde Plato ille philosophus nobilis persuadere conatus est vixisse hic animas hominum et antequam ista corpora gererent...*

¹⁵⁵ Übersetzung nach HESSEN, Johannes, Augustins Metaphysik der Erkenntnis, 2. neu bearb. Auflage, Leiden 1960, 76.

¹⁵⁶ gemeint ist: *Gn. adv. man.* 113.

unwandelbare Wahrheit vergleicht Augustinus mit der Sonne, die in die menschliche Seele strahlt. In *Gn. lit.* 8, 47 heißt es: *in ipsa incommutabili veritate mens rationalis et intellectualis intuetur, eaque luce de his omnibus iudicat*. In der unveränderlichen Wahrheit selbst also schaut die menschliche Seele, genauer der rationale Seelenteil des Menschen, die intelligiblen Dinge. Nun ist eine weitere Stelle von Bedeutung, nämlich *Gn. lit.* 12, 49, wo es heißt: *aliud autem est ipsum lumen quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat: nam illud iam ipse Deus est, haec autem creatura, quamvis rationalis et intellectualis ad eius imaginem facta, quae cum conatur lumen illud intueri, palpitat infirmitate et minus valet*. Hessen schreibt hierzu: „Die vorliegende Stelle ist einer der für die Feststellung der augustinischen Theorie bedeutsamsten. Sie lässt uns einigermaßen erkennen, wie Augustin sich den Vorgang der göttlichen Erleuchtung gedacht hat. Gott ist ihm hiernach die Lichtquelle, die ihr Licht in die Seele hineinschauen lässt. Diese sieht nun, vom Lichte durchleuchtet, das Intelligible, das gleichsam in ihr aufleuchtet; die Lichtquelle selbst sieht sie nicht.“¹⁵⁷ Das Licht und die Sonne als Quelle des Lichtes sind untrennbar. Damit bleibt auch gewahrt, dass niemand auf Erden Gott jemals geschaut hat. Die *visio beatifica* ist uns Menschen der Zeit nach dem Tod vorbehalten.

Augustinus unterscheidet nun im Bereich der Illuminationslehre zwei Bedeutungsschwerpunkte, nämlich den Bereich der Erkenntnis und den Bereich der Erlösung. Der Mensch kann zur Wahrheit nicht von sich aus gelangen, sondern er benötigt die Hilfe Gottes, die *illuminatio* durch Gott selbst. Im Anschluss an Joh 1,9, wo Christus als das Licht bezeichnet wird, das jeden Menschen erleuchtet, sieht Augustinus diese *illuminatio* als Teilhabe am göttlichen *verbum*. So schreibt er in *trin.* 4,4: *Illuminatio nostra participatio verbi est*. Christus ist das Leben und das *lux hominum*. Somit wird die christologische Ausrichtung der augustinischen Illuminationstheorie erkennbar. Wichtig zu erwähnen ist, dass nicht alle Bereiche der Verstandeserkenntnis illuminiert sind, sondern nur „die wirklich sapientialen, intelligiblen Inhalte von *cognitio*.“¹⁵⁸

Nun gibt es aber einen soteriologischen Schwerpunkt der Illuminationstheorie, wo Augustinus „stärker den Geschenk- und Gnadencharakter der göttlichen *i. [erg. illuminatio]*“¹⁵⁹ betont, dem „im Menschen Demut und Dankbarkeit entsprechen soll-

¹⁵⁷ HESSEN, Johannes, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, 2. neubearbeitete Auflage, Leiden 1960, 75.

¹⁵⁸ VAN FLETEREN, Frederick, art. *Illuminatio*, in: *AL* 3, fasc. 3/4, 498.

¹⁵⁹ Ebd., 500.

ten.“¹⁶⁰ In *trin.* VII, 5 schreibt Augustinus folgendes: „Außerdem werden wir erleuchtet durch das Licht. Dieses Bild aber ist selbst Licht, das erleuchtet.“¹⁶¹ Während nun wir Menschen als Erleuchtete nur eine „abgeschattete imago [erg. Dei] darstell[en], ist Christus als das erleuchtende Licht Gottes dessen vollkommenes Abbild.“¹⁶² Dieses Licht, das Christus ist, kommt nun in der Fülle der Zeit in diese Welt, gesandt vom Vater, gleichsam in das „Dunkel der Weltzeit“¹⁶³. In *spir. et litt.* 31 zitiert Augustinus aus dem zweiten Korintherbrief, der in 4, 6 davon spricht, dass Christus in den Herzen der Gläubigen aufleuchten muss: „Denn Gott, der sprach: Aus Finsternis soll Licht aufleuchten!, er ist in unseren Herzen aufgeleuchtet, damit wir erleuchtet werden zur Erkenntnis des göttlichen Glanzes auf dem Antlitz Christi.“ Van Fleteren formuliert weiter: „Wenn auch die gnadenhafte *illuminatio* der Geschöpfe durch Gott im Erlösungswerk Christi ihr Zentrum hat, strahlt sie doch gleichfalls in der vorauslaufenden und nachfolgenden (Heils-)Geschichte auf. [...] In den Zeiten des Alten Testaments blitzt [...sie] nur sporadisch auf, z.B. in [...] Hiob [...], einigen Propheten [...] und in Johannes dem Täufer. In der Sphäre des Neuen Testaments drückt [sie...] sich vor allem in der Erkenntnis (der Göttlichkeit) Jesu Christi aus.“¹⁶⁴ Nun bleibt aber anzumerken, dass Augustinus hierbei zwei Formen von *illuminatio* unterscheidet: Zum Einen geht es um eine Illumination durch den Glauben hier in der Erdenzeit, zum Anderen gibt es „diejenige durch die <visio> im Eschaton.“¹⁶⁵ Noch einmal Van Fleteren: „Zuvor wird der Teufel durch das <Aufleuchten/Offenbarwerden> der Gegenwart des wiederkehrenden Christus vernichtet werden [...], und im endgütigen Sieg über den Tod wird der Herr alle Dunkelheiten illuminieren.“¹⁶⁶ So schreibt auch Augustinus in *trin.* I, 8, 17: *hoc fiet cum venerit dominus et inluminaverit occulta tenebrarum, cum tenebrae mortalitatis huius corruptionisque transierint.* Zu deutsch: „Das wird geschehen, wenn der Herr kommt und das, was im Finstern verborgen ist, ans Licht bringt, wenn die Finsternis unserer Sterblichkeit und Vergänglichkeit vergeht.“

In Bezug auf den Bedeutungsschwerpunkt der Erkenntnis ist die *illuminatio* etwas, was auch den Ungläubigen und den Sündern zukommt. Dabei ist auch auf ihren kontinuierlichen Charakter hinzuweisen. Die *illuminatio* ist nicht ein punktueller Akt,

¹⁶⁰ VAN FLETEREN, art. *Illuminatio*, 500.

¹⁶¹ *trin.* VII, 5: *...et nos quia illuminamur lumine, illa vero quia lumen inluminans...*

¹⁶² VAN FLETEREN, art. *Illuminatio*, 500f.

¹⁶³ Ebd., 501.

¹⁶⁴ Ebd., 501.

¹⁶⁵ Ebd., 502.

¹⁶⁶ Ebd., 502.

sondern besitzt ein zeitliches Kontinuum. Durch den in *trin.* XIV, 15, 21 vorgenommenen Vergleich des Illuminationsvorganges mit dem Wachs und dem Siegelring, der darin eingedrückt wird, gibt Augustinus seine Intention eindeutig zu erkennen. Es ist das *verbum aeternum*, durch das die Schöpfung entstand, das erleuchtet. *Illuminatio* ist also in jedem Fall christologisch orientiert.

Durch *quaestio* 46 des Kirchenvaters zeigt sich die augustinische Bezeichnung der Ideen als *principales formae*, die ihren natürlichen Ort in Gott haben. Die Seele soll nun diese Ideen schauen. Durch die postadamitische Situation des Menschen ist ihm aber dieser Weg, zumindest in seiner Unmittelbarkeit und Vollkommenheit verbaut. Dennoch wird aber deutlich, dass der Mensch mit diesen Ideen „irgendwie verbunden“¹⁶⁷ ist. Er „sieht sie aber nicht klar“¹⁶⁸, weswegen Augustinus auch von einer partiellen Schau spricht. Nun stellt sich aber die Frage, wie denn der Mensch „überhaupt Wahres über das Glück und die Weisheit sagen und nach ihrem Besitz streben kann, obwohl er die Glückseligkeit und die Weisheit noch nicht kennt.“¹⁶⁹ Denn wenn der Mensch sie schon kennen würde, würde er bereits glücklich und weise genannt werden können. Deshalb kommt Augustinus zur Lösung der sog. *notiones*. Das sind „vorläufige Begriffe“¹⁷⁰ etwa von Glückseligkeit oder Gerechtigkeit. In X, 1, 1 schreibt der Kirchenvater: „Freilich, trügen wir nicht den Begriff einer jeden Wissenschaft flüchtig eingepägt in die Seele, dann würden wir nie in Eifer entbrennen, sie kennenzulernen (*impressam...notionem*).“

Im Erkenntnisbereich des Intelligiblen spielt nun die Gotteserkenntnis eine besondere Rolle. Dass ich aber etwa die Göttlichkeit Jesu Christi erkenne, dazu braucht es die *illuminatio* des *verbum incarnatum*, der als innerer Lehrer den Menschen, der glaubt, erleuchtet. Damit sind wir beim zweiten Bedeutungsschwerpunkt des Wortes *illuminatio* angelangt, bei dem die *fides* eine äußerst wichtige Rolle spielt. Wolfgang Wieland schreibt nun Folgendes: „Die Offenbarung der Wahrheit, zu der die Niedrigkeit Christi der Weg ist, ist zwar ein unmittelbar innerliches Gnadengeschehen, bleibt aber in diesem Leben doch immer an das Außen der Geschichte gebunden. Offenbarung geschieht in einer andauernden Dialektik zwischen innen und außen, Zeichen und Sache, zwischen biblisch-kirchlichem Glauben und ursprünglicher Einsicht, zwischen der Menschheit Christi

¹⁶⁷ WIELAND, Offenbarung, 78.

¹⁶⁸ Ebd., 78.

¹⁶⁹ Ebd., 78.

¹⁷⁰ Ebd., 78.

und seiner Gottheit.“¹⁷¹ Dabei kann eine „schwarz-weiß-Gegenüberstellung von innerem Lehrer und dem äußeren Geschehen der Menschwerdung“¹⁷² nicht die Lösung sein. Denn der Sohn offenbart den Vater, wie es bei Johannes in seinem Evangelium heißt: „Wer mich sieht, sieht den Vater.“ Nun können wir als „Zuspätgeborene“ Christus nicht so erleben, wie die Apostel ihn erlebten. Dafür haben wir die Zeugnisse über ihn, das Neue Testament, die Kirchenväter als Antwort auf das Wort und wir haben die Autorität der Kirche, die in der Autortität Christi wurzelt, die uns die Unverfälschtheit des Glaubens an den menschgewordenen Gottessohn garantiert. Entscheidend für uns ist unser Glaube an das Heil in Jesus Christus. Bevor wir uns aber nun die Thematik des Glaubens zuwenden, bleibt zu untersuchen, inwiefern nun der menschgewordene Gottessohn für uns ein Beispiel ist.

¹⁷¹ WIELAND, Offenbarung, 376f.

¹⁷² Ebd., 377.

IV. Der menschgewordene Gottessohn als *exemplum*

1. Die Bedeutung des *Christus humilis*

In den Werken des Kirchenvaters taucht der Begriff der *humilitas*, die für Augustinus eine der zentralen menschlichen Tugenden darstellt, immer wieder auf. Die *Retractationes* etwa verweisen in II, 49, 36 auf eine Verschränkung der *humilitas* mit der *virginitas*, aber auch die anderen Tugenden stehen mit ihr in Verbindung. Der Maßstab der menschlichen *humilitas* ist Christus selbst. Die biblische Grundlage ist für Augustinus der Philipperhymnus, den er auch in *De Trinitate* sehr häufig zitiert. Bedeutung haben auch andere Stellen, wie etwa Mt 5, 3, wo die Demütigen seliggepriesen werden als diejenigen, die arm im Geiste sind. Der Hauptmann, von dem Matthäus in 8, 5-13 berichtet zeigt seine Demut darin, dass er sich nicht würdig hält Jesus zu sich nach Hause einzuladen. So ist die *humilitas* für jeden gläubigen Menschen eine erstrebenswerte und notwendige Tugend. Christus ist das *exemplum*, an dem sich alle Menschen orientieren sollen.

Wie auch bei Ambrosius von Mailand wird sie bei Augustinus nicht der Kardinaltugend der Mäßigung zugeordnet, sondern „erscheint als eine Grundhaltung des Christen, die an der Offenbarung orientiert ist.“¹⁷³ Sie ist in der *imitatio Christi* zu verwirklichen. Nun reicht es aber nicht, die Demut „allein durch das Wort zu lehren und als Gebot vorzuschreiben“¹⁷⁴, sondern sie muss auch als Vorbild gelebt werden, was Christus in besonderer Weise tat, da sich Gott in ihm in die Niedrigkeit des Menschengeschlechtes begab bis zum Tod am Kreuz. Diese so tiefe *humilitas* steht diametral zum menschlichen Stolz. Gegen die *ars bene vivendi* der antiken Philosophen stellt Augustinus Christus in die Mitte als ein lebendiges Beispiel wahrer Demut. Wer zu Christus in die Schule geht, lernt die wahre Demut kennen. Denn dieser Mensch schaut nicht nur mehr egozentrisch auf sich, sondern gibt sich frei Christus hin. Die Nachfolge bleibt aber nicht als ein äußeres Geschehen stehen. Christus ist der innere Lehrer, der uns mit seiner Gnade zuvorkommt, der uns an sich zieht, wenn wir es nur wollen.

Die *humilitas Christi* bzw. der *Christus humilis* wird besonders im Geheimnis der Menschwerdung deutlich. Dabei will ich die Inkarnation in diesem Fall auf die Anfangszeit beschränken. Da Augustinus aber die Menschwerdung als ein Geschehen sieht, das von der Empfängnis bis zum Tod und zur Auferstehung reicht, wird in

¹⁷³ SCHAFFNER, Otto, Christliche Demut. Des hl. Augustinus Lehre von der Humilitas, Würzburg 1959, 78. (= Cassiciacum 17)

¹⁷⁴ Ebd., 90.

einem zweiten Punkt das Leben Jesu unter dem Blickfeld der *humilitas* genauer analysiert werden.

1.1 Die *humilitas incarnationis*

Gehen wir zunächst zu XIII, 10, 13. Unter Berufung auf diese Stelle und die dort verwendeten Zitate aus dem Römerbrief spricht Harnack von der Menschwerdung als eines Beweises der Liebe Gottes zu uns Menschen. Zentrum des Gedankenganges ist bei Augustinus sicherlich Joh 1, 14, wo es heißt, dass das Wort Fleisch geworden ist. Dabei ist die augustinische Konzeption der *humilitas Christi* eine theologisch-ontologische Aussage und nicht in erster Linie eine ethische Konzeption, denn in IV, 2, 4 heißt es: „Die einzige Rettung der Sünder und Stolzen ist das Blut des Gerechten und die Verdemütigung Gottes.“¹⁷⁵ Deshalb ist Christus die *fons gratiae*, die Quelle aller Gnaden. Dass nur durch das Blut des gerechten Gottessohnes und die Demut Gottes den Menschen Rettung zukommen kann, formuliert Augustinus explizit als Antwort auf alle verschiedenen Formen von Selbsterlösungsversuchen seitens der antiken Philosophen und der Mysterienkulte. Die Inkarnation ist das höchste Beispiel der göttlichen Demut.

In VIII, 5, 7 spricht Augustinus von der Liebe Gottes gegenüber den Menschen und vom *exemplum humilitatis*, das uns in der Inkarnation aufleuchtet: „...wir glauben, dass Gott für uns Mensch wurde, um ein Beispiel der Demut zu geben und Gottes Liebe gegen uns zu beweisen.“¹⁷⁶

Augustinus legt Wert darauf, die Niedrigkeit des menschlichen Daseins in den Mittelpunkt zu stellen, der sich aufgrund des Sündenfalls von Gott entfernt hat. In dieser postadamitischen Situation greift die Dialektik von *humilis* und *excelsus* hinein. Der Hochmut des Menschen steht der Erniedrigung Gottes in der Inkarnation gegenüber. Maria selbst steht in der Dialektik ihres Sohnes, denn der sie geschaffen hat, wird ihr Sohn. Das Thema der Jungfrauengeburt greift Augustinus in XIII, 18, 23 auf. Gott hat aus freiem Willen gehandelt, weil er es für besser erachtete (*sed melius iudicavit*) aus dem Geschlecht geboren zu werden, das auch sündigte, aber eben aus einer Jungfrau. Geist und Glaube stellt Augustinus gegen Begehrlichkeit und Fleisch. Jesus sollte sich in die Reihe der Sünder stellen, aber ohne einer zu sein, denn er soll

¹⁷⁵ *trin.*, IV, 1, 2: ...*poro iniquorum et superborum una mundatio est sanguis iusti et humilitas Dei.*

¹⁷⁶ *Ebd.*, VIII, 5, 7: *Secundum hanc notitiam cogitatio nostra informatur cum credimus pro nobis deum hominem factum ad humilitatis exemplum et ad demonstrandum erga nos dilectionem dei.*

diese ja von ihren Sünden reinwaschen. Deshalb war die Jungfrauengeburt der Sache nach angemessen.

Die Geburt im ärmlichen Stall von Bethlehem zeigt ebenfalls anfanghaft seine Demut, die am Kreuz ihren Höhepunkt erfährt. Aber nicht nur am Beginn und am Ende seines Leben kommt die *humilitas Christi* deutlich zum Vorschein, sondern auch in seinem Leben und Streben, das wir im folgenden Kapitel behandeln werden.

1.2 Die *humilitas* im Leben und Sterben Christi

Die Demut des Gottessohnes Jesus Christus zeigt zwei Komponenten. Erstens steht die göttliche Größe und Erhabenheit der menschlichen Niedrigkeit gegenüber, in die sich Gott bei der Menschwerdung begibt. Zweitens stellt sich der *Christus humilis* gegen den menschlichen Hochmut und seinen Stolz, da dieser sich „ungebührliche Größe anmaßt, sich nicht herniederneigt zum Geringen, sondern hochmütig darüber hinwegsieht und nach unerreichbaren Höhen strebt.“¹⁷⁷

Die Grundlage der Demut Christi besteht in seinem Gehorsam gegenüber dem Vater bis zum Ende. Augustinus schreibt dazu in XIII, 17, 22: „Welch größeres Beispiel des Gehorsams könnte uns ferner gegeben werden, die wir durch Ungehorsam zugrundegegangen waren, als dass Gottes Sohn Gott dem Vater bis zum Tode des Kreuzes gehorsam wurde?“¹⁷⁸ Wiederum zitiert er hier den Philipperhymnus, und zwar 2, 8, wo der ungebrochene Gehorsam Jesu bis zum Kreuzestod besungen wird. Das Fleisch des einzigen Mittlers Jesus Christus ist der herrlichste Preis des Gehorsams (*quid praemium ipsius oboedientiae ubi ostenderetur melius*). Die Willensgleichheit mit dem Vater zeigt also besonders deutlich die Demut des Sohnes. Das soll als ein Beispiel genügen.

Auch das Kreuz ist Zeichen der Demut. Wenden wir uns deshalb zunächst I, 13, 28 zu. Gekreuzigt wurde Christus also in der *forma servi*, der Knechtsgestalt, aber „es wurde der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt“¹⁷⁹, so wie es Augustinus formuliert. Schaffner formuliert treffend: „Dieser entehrte und gekreuzigte Christus soll uns alle lehren, die Güter dieser Welt zu verachten und das eigene Kreuz geduldig zu tragen. Wir leiden notwendig auf Grund unserer gefallenen Adamsnatur, er aber litt aus freier

¹⁷⁷ SCHAFFNER, Demut, 108.

¹⁷⁸ *trin.* XIII, 17, 22: *Quod autem maius oboedientiae nobis praeberetur exemplum qui per inoboedientiam perieramus quam deo patri deus filius oboediens usque ad mortem crucis?*

¹⁷⁹ Ebd., I, 13, 28.

Liebe zu uns.“¹⁸⁰ Am Kreuz zeigt sich nicht nur das richtige Verhältnis von Mensch und Gott, sondern es ist „Basis für ein Versöhnungsgeschehen, in dem durch das Handeln des Inkarnierten Gerechtigkeit und Versöhnung hergestellt werden.“¹⁸¹ Damit ist das Kreuz das erhabenste Zeichen der Dialektik aus Erniedrigung und Erhöhung. Unser Auftrag besteht nun darin diesem *exemplum Christi humilis* zu folgen. Deshalb gilt es den Begriff des Exemplums, wie ihn Augustinus verwendet, genauer zu untersuchen.

2. Der *exemplum*-Begriff bei Augustinus

Das Wort ist aus drei Teilen zusammengesetzt: der Präposition *-ex*, dem Verbalstamm *-em* und den Suffix *-plum*, das entweder ein Mittel bzw. ein Werkzeug oder, wie in unserem Fall, das Ergebnis einer Handlung bezeichnet. Das Verb, das dem Substantiv zugrundeliegt ist *eximere*, das ein „herausnehmen“ von etwas aus einer Menge besagt, und zwar in zwei Richtungen. Sowohl die Beziehung als auch die Trennung zur besagten Menge wird deutlich.

Die biblische Grundlage des *exemplum*-Begriffes im christologischen Kontext ist Phil 2, 5, die Einleitung zum Philipperhymnus, wo das Beispiel Christi in den Mittelpunkt gestellt wird, dem wir nacheifern sollen: „Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht.“ Aus der patristischen Epoche der Zeit vor Augustinus ist für unsere Thematik vor allem Tertullian wichtig, der eine pädagogische *Exemplum*-Theorie vorlegt. Christus ist das schlechthinnige Beispiel für das menschliche Leben. Er hat die Lebensform, die für die Seinen bestimmt ist, selbst vorgelebt. Für Tertullian ist etwa die *humilitas Christi* nicht wie bei Augustinus später im Gedanken der Kenose verankert, sondern ein Teil der *patientia Christi*. Das *exemplum Christi* weist zwei Komponenten auf, nämlich das „geduldige Ertragen dieser Welt“¹⁸² und „das Stillhalten im Leiden.“¹⁸³ Der Kirchenvater formuliert daher keine metaphysische Interpretation des Begriffes wie beispielsweise Augustinus es tut. Auch bei Ambrosius und Hieronymus geht es primär um einen pädagogischen Ansatz. Die ambrosianische Vorstellung der kontinuierlichen Heilsgeschichte wird bei Augustinus in der Theorie von *civitas dei* und *civitas terrena* eine Rolle spielen, weniger beim christologisch geprägten *exemplum*-Begriff des Kirchenvaters.

¹⁸⁰ SCHAFFNER, Demut, 119.

¹⁸¹ DRECOLL, Volker Henning, art. Christologie, in: Augustin Handbuch, 445.

¹⁸² GEERLINGS, Christus exemplum, 162.

¹⁸³ Ebd., 162.

Für eine augustinische Interpretation des Begriffes bedarf es eines Blickes in den Text von *De Trinitate*, genauer in VII, 3, 4-5, wo die Thematik der Weisheit formuliert wird. Dort heißt es: „Das Beispiel ihres Bildes vor Augen, sollen wir uns von Gott nicht entfernen...“¹⁸⁴ Das *exemplum* hier ist Christus, das Beispiel des Bildes der Weisheit und damit ein Vorbild ohne Vorbild. Auch bei Augustinus finden wir zunächst einmal den Ansatz einer pädagogischen *Exemplum*-Theorie, die aber dann metaphysisch ausgeweitet wird. Für den ersten Bereich kann man zwei Ansätze entdecken. Der Eine liegt in den *figurae antiquae*, den Vorbildern und Beispielen für Christus und sein Heil im Alten Testament, der Zweite in der menschlichen Natur Jesu Christi. Wichtig anzumerken ist, dass sich unser Kirchenvater klar von der Sophistik trennt, die den *exemplum*-Begriff mit den Termini „Veranlagung“, „Belehrung“ und „Übung“ füllt. Im Unterschied zu Ambrosius und Tertullian kann bei Augustinus eine Verschärfung des Begriffes beobachtet werden, die sich darin äußert, dass die heidnischen Vorbilder und Beispiele fast völlig ausfallen bzw. auf ein Minimum reduziert werden, was einhergeht mit einer Bedeutungsverschiebung des Terminus, die christologischer Natur ist. Christus ist das alleinige *Exemplum* und in den alttestamentlichen Vorbildern figurativ anwesend.¹⁸⁵

Deshalb muss nun der Begriff der *figura* näherhin bestimmt werden. An vielen Stellen steht er anstelle des Begriffes *typus*. Dabei geht es beide Male um eine „gedankliche Verbindung zwischen zwei zeitlich auseinanderliegenden Personen oder Ereignissen.“¹⁸⁶ Bei den Komposita bezeichnet *praefiguratio* einen Unterschied in der Zeit, während *transfiguratio* und *configuratio* christologische oder asketisch-spirituelle Konnotationen aufweisen. Der Zusammenhang mit der augustinischen Theorie der Zeichen wird in Punkt 4.3 näher ausgeführt. An dieser Stelle liegt der Fokus auf den christologisch-soteriologischen Skopus des Terminus. Adam etwa ist eine *figura Christi*, ebenso David als Priester, König und Prophet.

Im Unterschied zu früheren Kirchenvätern reduziert Augustinus, wie oben bereits erwähnt, die heidnischen *Exempla* auf ein Minimum und bewirkt damit eine Verschiebung von den *exempla virtutis* zu den *exempla fidei*. Er geht weg von den tugendhaften Vorbildern hin zu den Vorbildern im Glauben. Deshalb haben die

¹⁸⁴ *trin.* VII, 3,5: *Propterea igitur cum pronuntiatur in scripturis aut enarratur aliquid de sapientia, sive dicente ipsa sive cum de illa dicitur, filius nobis potissimum insinuatur. Cuius imaginis exemplo et nos non discedamus a deo quia et nos imago dei sumus, non quidem aequalis, facta quippe a patre per filium, non nata de patre sicut illa....*

¹⁸⁵ Vgl. zu diesem Absatz: GEERLINGS, Christus exemplum, 146 und 158-173.

¹⁸⁶ MAYER, Cornelius, art. Figura(e), in: AL 3, fasc. 1/2, 3.

exempla dann einen pädagogischen Wert und bringen diesen zum Ausdruck, „wo sie vom Glauben durchdrungen sind.“¹⁸⁷

Die gesamte Heilsgeschichte kulminiert in der Inkarnation des Gottessohnes, der *magister* und *praedicator*, *exemplum vitae* und *exemplum resurrectionis* ist. Die soteriologische Ausrichtung und die metaphysische Erweiterung der ursprünglichen pädagogisch orientierten *Exemplum*-Theorie ist eindeutig belegbar. *Ab exemplo Christi ad divinitatem*, von der menschlichen Natur zur göttlichen geht der Weg, den wir Menschen zu beschreiten haben. Dies wird klarer, wenn wir uns den Zeichencharakter der menschlichen Natur Christi vor Augen führen.

3. Der Zeichencharakter der menschlichen Natur Jesu Christi

Augustinus legt in dem um das Jahr 397 entstandenen ersten Teil seines Werkes *De doctrina christiana* seine Zeichentheorie dar. Im Prolog weist er auf die anagogische Fähigkeit der biblischen Zeichen als Verweis auf die göttlichen Dinge hin. Als Beispiel für ein Zeichen nimmt Augustinus etwa den Rauch, der anzeigt, dass es irgendwo ein Feuer gibt. D. h. der Rauch ist *signum*, Zeichen, für das Feuer, das die Sache, *res*, ist, auf die das Zeichen verweist. Dabei ist der Rauch ein natürliches Zeichen. Er gehört zu den *signa naturalia*, während es auch *signa data* gibt, wie etwa das menschliche Wort als Kommunikationsmittel. Diese konventionellen Zeichen sind zwar zumeist in den verschiedenen Sprachen unterschiedlich. Jedoch wird dabei immer dieselbe Sache (*res*) bezeichnet. Nun gibt es besondere *signa data*. Gemeint sind die schriftlichen Zeichen. Besonderes Augenmerk legt Augustinus dabei auf die Heilige Schrift als ein „Gefüge göttlich inspirierter, sprachlicher Zeichen der Menschen.“¹⁸⁸ Dabei gibt es *signa ignota* und *signa ambigua*. Erstere sind unverständliche, Letztere doppeldeutige Zeichen. Dabei sieht er dies Dunkelheit und Doppeldeutigkeit mancher Bibelstellen durchweg positiv als Teil des göttlichen Heilsplanes, „der die forschende Neugierde des Menschen nach den ewigen *res* anregen will, der diese heilbringenden *res* um so mehr begehrt, da er sie nicht sofort genießen kann.“¹⁸⁹ Desweiteren gibt es *signa propria* und *signa translata*. Beispielsweise kann das lateinische Wort *bos* für das Rind stehen. Andererseits ist es das Symbol für den Evangelisten Lukas und damit ein *signum translatum*¹⁹⁰.

¹⁸⁷ GEERLINGS, *Christus exemplum*, 186.

¹⁸⁸ LETTIERI, Gaetano, art. *De doctrina christiana*, in: *Augustin Handbuch*, 381.

¹⁸⁹ Ebd., 382ff.

¹⁹⁰ vgl. zu diesem Abschnitt, Ebd., 381-384.

Im Prolog von *De doctrina christiana* führt der Kirchenvater aus, dass die so vorhandenen Zeichen viel Material "produzieren", etwa im Bereich der Wissenschaft und der Geschichte. Dabei ist anzumerken, dass die *res*, die einem *signum* zu Grunde liegt, in ihrem ontologischen Wert nicht geschmälert wird. Wenn dies bei allen Dingen gilt, so doch auch bei der menschlichen Natur Jesu Christi. Mayer formuliert dazu folgendermaßen: „Das durch die *conditio humana* bedingte Angewiesensein des Menschen auf die *signa* bei der Erkenntnis der Offenbarungswahrheit erhöht noch den natürlichen Wert der den heilsgeschichtlichen Zeichen zugrunde liegenden Dinge und Ereignisse durch die ihnen von der *res significata* her zukommende Funktion, kraft der sie den notwendigen Prozess des Verweisens erfüllen.“¹⁹¹ Im christologischen Kontext bedeutet dies eine besondere Hochschätzung der menschlichen Natur Christi, die auf das göttliche Wort verweist. Deshalb müssen auch die Worte und Taten Jesu in ihrem besonderen Bedeutungsgehalt erkannt werden.

Nun muss dennoch betont werden – Mayer etwa stimmt hierbei mit Scheel¹⁹² überein – dass in Bezug auf den ontologischen Wert der göttlichen Natur klar der Vorzug gegeben werden muss. Mayer schreibt: „Dies kommt gerade in [...der] Zeichenhaftigkeit [der menschlichen Natur] zum Ausdruck, denn ihre Relevanz besteht im Weg-weisen von sich selbst und im Hin-Weisen auf das *aliud aliquid*.“¹⁹³ Gehen wir nun näher auf diese Zeichentheorie, angewandt auf die beiden Naturen Jesu Christi, ein. Dabei ist anzumerken, dass sich die göttliche Natur nur in der Weise der Verweisung offenbart. Das bedeutet aber keinerlei Vermischung mit der menschlichen Natur oder gar eine Aufgabe seiner göttlichen Natur. Mayer schreibt: „Dieses *apparere* des *Verbum hominibus in homine* ist somit die *conditio sine qua non* für die Erkenntnis des *Verbum-Christus*, der sich eben dieser menschlichen Natur unverkürzt bediente, um auf seine Gottheit aufmerksam zu machen.“¹⁹⁴ Damit wird nun verständlich, warum Augustinus gegen häretische Strömungen seiner Zeit so sehr auf die Verteidigung der vollen menschlichen Natur erpicht ist. Folglich erfüllt die menschliche Natur Jesu Christi die Funktion des *foris admonere*. Wenn nun einmal der gläubige Mensch zur Gottheit Christi geführt sein wird, was, wie wir oben gesehen haben, etwas ist, was die Menschen im ewigen Leben erwartet, dann verliert sie ihre Zeichenfunktion, wenn auch Christus nicht aufhört Mensch zu sein. Dann

¹⁹¹ MAYER, Zeichen II, 215.

¹⁹² Gemeint sind: Ebd. und SCHEEL, Otto, Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk.

¹⁹³ MAYER, Zeichen II, 215.

¹⁹⁴ Ebd., 215.

wird das Reich dem Vater übergeben sein und der Mittler hat seine Aufgabe erfolgreich beendet.

Wenn wir nun noch einmal die menschliche Situation in den Blick nehmen, die geprägt ist von dem Verderbnis durch die Erbsünde, dann kann verständlich werden, dass dieses Zeichengeschehen nicht ein einmaliger Akt ist und der Mensch nicht sofort für immer bei der göttlichen Natur verweilt, sondern dass der Mensch immer wieder bei den *signa* anfangen muss um dort beginnend zu der *res significata* aufzusteigen. Besonders deutlich umschreibt Augustinus diese Zeichenfunktion der menschlichen Natur Jesu Christi in einer seiner Predigten, nämlich in *ser.* 119, 7, 7, wo er sie als *vehiculum, iumentum, vestis, templum* und *habitus* kennzeichnet, alles Wörter, denen die spezielle Funktion des Verweisens auf etwas Anderes innewohnt. Das Subjekt, von dem diese Funktion ausgeht, ist das göttliche Wort, das *verbum divinum*. Hierbei soll noch einmal darauf hingewiesen werden, dass die Funktion der Menschheit Jesu Christi sich bei Weitem nicht in der Verweiskfunktion erschöpft. Die Soteriologie darf auf keinen Fall im Argumentationsgang fehlen.

Schauen wir uns nun die biblische Grundlage dafür an. Augustinus sieht diese in der Kenosis des göttlichen Wortes, die besonders eindringlich im Philipperhymnus beschrieben worden ist. Als einer der möglichen zum Thema passenden Textstellen aus *De Trinitate* sei I, 7, 14 gewählt. Die *forma Dei* bezeichnet das Göttliche am Gottmenschen Jesus Christus, die *forma servi* das Menschliche.

Nun reichen aber die natürlichen Augen nicht aus, um die *res des sacramentum incarnationis* zu erfassen. Der Begriff *sacramentum* kommt aus dem Heidentum¹⁹⁵ und bezeichnete dort zunächst den Fahneneid. Wenn Augustinus nun diesen Begriff im ekklesiologischen ode christologischen Kontext zur Verwendung brachte, setzte er oft das Adjektiv *verum*, also das Wort „wahres“, dazu, um sich von der paganen Begriffsbestimmung zu distanzieren. Sakramente sind für Augustinus vor allem „Sakramente der Einheit.“¹⁹⁶ Dadurch dass Gott für uns Menschen und zu unserem Heil sich in diese Welt inkarniert hat und uns, die wir nicht mehr in seiner Gnade standen, durch sein Blut und seinen Tod am Kreuz erlöst hat, ist die Bezeichnung der Menschwerdung als ein *sacramentum* passend, vor allem, wenn dadurch betont wird, dass die verlorengegangene „Einheit“ zwischen Gott und Menschen wieder ermöglicht wurde und Christus, die Menschen, die aus dem Glauben heraus ihr Leben führen, um sich sammelt und zum Vater heimführt.

¹⁹⁵ Vgl. hierzu: MAYER, Augustinus-Zitatenschatz, 159.

¹⁹⁶ BRIGHT, Pamela, art. Ekklesiologie und Sakramentenlehre, in: Augustin Handbuch, 515.

Kehren wir zu der bereits behandelten Stelle aus IV, 19, 26 zurück und zu der berühmten Frage des Philippus. Dieser will zu den *res* durchstoßen: „Herr, zeig uns den Vater. Das genügt uns.“ (Joh 4, 8). Philippus kann gleichsam als ein Vorbild für alle gläubigen Menschen gesehen werden. Er gibt sich mit der menschlichen Natur Christi nicht zufrieden. Er will zur göttlichen Natur durchstoßen. Dabei fragt er Christus selbst und „liegt sozusagen auf der richtigen Spur.“¹⁹⁷ Jesus antwortet ihm nun: „Schon so lange bin ich bei euch, und du hast mich nicht erkannt, Philippus?“ (Joh 14, 9). D.h. es geht darum das soteriologische Faktum, das uns in der Menschennatur Christi und seiner irdischen Lebensweise zeichenhaft gegeben ist, zu erkennen. Mayer formuliert: „In der Existenzweise des Christus in carne wird das *factus sum propter te* erfahrbar. Darauf macht Jesus Philippus aufmerksam. Im Heilshandeln erweist sich der homo Christus als ein sacramentum.“¹⁹⁸

Wie nun das *verbum aeternum* erfasst werden kann, bleibt eine noch zu beantwortende Frage. Philippus nimmt nun die Zeichen, Taten und Handlungen Jesu während seiner irdischen Existenzweise wahr, nur kann er sie nicht interpretieren. Sie bleiben „in ihrer transzendentalen (christologischen) Verweisfunktion irrelevant.“¹⁹⁹ Nur durch eine Deutung des Herrn selbst wird dies möglich. Drei Dinge treffen hier aufeinander: die Gnade Gottes, die verbale Deutung Jesu, ausgerichtet auf die menschlichen Sinne und die inwendige Erleuchtung durch das *verbum aeternum*, ausgerichtet auf den menschlichen Verstand. Damit sind die aus soteriologischer Sichtweise bedeutsamen Taten Jesu auch „als christologische signa“²⁰⁰ zu verstehen. Damit kommen wir zu einem bedeutsamen Dreischritt: *videre der forma servi - cognoscere (cognitio)* als Nicht-sinnliches *videre* - *videre signum* als *videre deum*. Damit wird wiederum der *Christus mediator* präsent und zwar in seiner heilsverwirklichenden Funktion. Das führt uns zu Punkt 4.4, wo es um eine Interpretation des Satzes „*Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est*“ gehen soll.

4. *Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est*

Die Thematik erfordert zunächst eine Begriffsklärung der beiden Termini *scientia* und *sapientia*. Lassen wir dabei Augustinus selbst zu Wort kommen. In XII, 14, 25 spricht

¹⁹⁷ MAYER, Zeichen II, 245.

¹⁹⁸ Ebd., 245.

¹⁹⁹ Ebd., 245.

²⁰⁰ Ebd., 246.

Augustinus den Unterschied der beiden Termini an (*distinctio rectas sapientiae et scientiae*). Zur Weisheit gehört demnach die „schauende Erkenntnis der ewigen Dinge“ (*pertineat aeternum rerum cognitio intellectualis*), zur Wissenschaft die „Verstandeserkenntnis der zeitlichen Dinge“ (*ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis*). So hat also die Wissenschaft mit den zeitlichen Dinge und somit auch der Tätigkeit, der *actio*, zu tun, die Weisheit dagegen mit der schauenden Erkenntnis der ewigen Dinge, also mit der Kontemplation, der Betrachtung. Nun weist Roland Kany darauf hin, dass diese Begriffsunterscheidung im Zusammenhang mit der Thematik des menschlichen Geistes behandelt wird. Dahinter steht Augustins Schema des *uti-frui*. In X, 10, 13 schreibt Augustinus: „Jene Dinge nämlich genießen wir, wenn wir sie erkannt haben, in denen der Wille, an ihnen um ihretwillen sich freudig, ruht; jene hingegen gebrauchen wir, die wir auf andere, die wir genießen sollen, hinordnen.“ Nun bedeutet dies aber, dass alle zeitlichen, d.h. geschaffenen Dinge gebraucht werden sollen, Gott aber zu genießen ist. Man darf also nicht den *ordo creationis* umkehren, indem man den geschaffenen Dingen einen derart hohen Stellenwert einräumt, dass sie gleichsam genossen werden. Wenn nun der Mensch dies tut, wird er zum Tier. Augustinus formuliert in XII, 11, 16 folgendermaßen: „Wenn man nämlich die Liebe zur Weisheit, die immer in derselben Weise verharrt, vernachlässigt (*neglecta caritate sapientiae*), und in Gier nach dem Wissen aus der Erfahrung des Wandelbaren und Zeitlichen entbrennt, so bläht dies auf, erbaut aber nicht.“ Dasselbe formuliert der Apostel Paulus in 1 Kor 8, 1, den Augustinus an dieser Stelle auch zitiert: „Gewiss, wir haben alle Erkenntnis. Doch die Erkenntnis macht aufgeblasen, die Liebe dagegen baut auf.“ Wenn der Mensch die von Gott gegebene Schöpfungsordnung umdreht und die Dinge, die er gebrauchen soll, genießen will, d.h. darin sein letztes Ziel finden will, dann stellt er den *ordo creationis* auf den Kopf, verliert die Weisheit, macht sich selbst zum Mittelpunkt, da er ja allein auf seine eigene Erkenntnis baut und kommt so auf Abwege. Roland Kany formuliert: „Die Kunst des rechten Lebens besteht darin, das Zeitliche nicht um seiner selbst willen zu genießen, sondern es auf das höchste Gut hin zu gebrauchen. Es geht darum, die *scientia* auf die *sapientia* zu beziehen, in der die intelligiblen Vernunftgründe und nicht mehr nur die sinnlichen Gegenstände erfasst werden.“²⁰¹ Ein guter Hinweis zu diesem Thema kommt von Johannes Brachtendorf, der XII, 14, 22 anführt, wo das Wort *scientia* mit *disciplina* umschrieben wird. Schmaus übersetzt *disciplinam* mit Zucht: „Daher gehört alles, was wir in Klugheit, Tapferkeit, Mäßigung und

²⁰¹ KANY, Augustins Trinitätsdenken, 524.

Gerechtigkeit tun, zu jener Wissenschaft oder Zucht [...]“. Das Wort *disciplina* kommt von dem Verb *discere* und hat die ursprüngliche Bedeutung „Schülerschaft“. Es geht gleichsam um eine „Schule“, wo der rechte Umgang mit den zeitlichen Dingen gelernt wird, wo ihr natürlicher Ort ist, der ihnen aufgrund des *ordo creationis* von Gott zugewiesen wurde und dass alles, was zum Bereich der *scientia* gehört auf die *sapientia* bezogen werden muss.

Gehen wir noch einmal zu XII, 14, 22 und auf die Unterscheidung zwischen Beschauung und Tätigkeit zurück. Die Beschauung ist also mit der Weisheit verbunden, die Tätigkeit mit der Wissenschaft. Nun zitiert Augustinus Hiob und zwar den Vers 28 aus Kapitel 28, wo es heißt: „Doch zum Menschen sprach er: Seht, die Furcht vor dem Herrn, das ist Weisheit, das Meiden des Bösen ist Einsicht.“ Das griechische Wort *theosebeia*, Gottesverehrung bzw. Gottesfurcht, bezeichnet die „Liebe zu ihm, in der wir uns jetzt sehnen, ihn zu sehen (*nunc desideramus eum videre*), glauben und hoffen, dass wir ihn sehen werden (*credimusque et speramus nos esse visuros*).“ Dagegen liegt im Bereich der Wissenschaft, sich vom Bösen fernzuhalten. Augustinus formuliert dazu: „In der Zeit sind wir ja im Reich des Bösen, von dem wir uns enthalten müssen, um zu jenen ewigen Gütern zu gelangen.“ (XII, 14, 22). D.h. die *scientia* bezeichnet ein moralisch relevantes, formendes Wissen.

Diese beiden Begriffe *scientia* und *sapientia* können nun auf Christus selbst angewandt werden. In Buch XIII will Augustinus die beiden Bereiche der *scientia* und *sapientia* weiter vertiefen, indem er Beispiele aus der Bibel anführt, vor allem aus dem Johannesprolog. Das Thema wird somit in einen christologischen Kontext transferiert. Augustinus weist nochmals auf die beiden Vernunftteile hin, auf die *ratio scientiae*, die für die zeitlichen Dinge zuständig ist (*officium in temporalibus rebus*), und auf die *ratio sapientiae*, die sich der Beschauung der ewigen Dinge widmet (*contemplandis aeternis rebus*). Zu den ewigen Dingen bezüglich Jesus Christus gehören: Dass im Anfang das Wort war, dass es bei Gott war und dass es Gott war. Das gehört alles in den Bereich der *sapientia*. Die Sendung Johannes des Täufers und die Menschwerdung Jesu selbst muss der *scientia* zugeordnet werden. Denn diese Aussagen gehören zur *cognitio historica*, der geschichtlichen Erkenntnis (XIII, 1, 2). Der Glaube an diese geschichtlichen Dinge spielt dabei eine wichtige Rolle. Denn es ist nicht möglich, diese historischen Tatsachen durch eigene Beobachtung zu verifizieren. Sie sind ja schon vergangen. Damit kommen wir zur Thematik des Glaubens.

Der Glaubensakt ist dem Menschen etwas zutiefst Innerliches. Er wird „in der Zeit vollzogen und kann in der Zeit enden, denn Glaube und Unglaube sind Reaktionen auf Behauptungen, mit denen ein Hörer zu einer bestimmten Zeit konfrontiert wird.“²⁰² Damit sind wir bei zwei Kennzeichen der *scientia* angelangt, die durch das Thema des Glaubens aufgezeigt werden konnten, nämlich die Innerlichkeit und die Zeitlichkeit. Im Bereich der *cognitio historica* treffen wir zumeist auf Sprachzeugnisse und sind somit „in der Regel auf das Hören angewiesen.“²⁰³ Nun gehört das Hören bekanntlicherweise zu den fünf menschlichen Sinnen. Das Sinnliche ist aber immer etwas Äußerliches. Das Erfassen der Bedeutung einer historischen Tatsache jedoch geschieht in der menschlichen *ratio*, weshalb wir hier in den Bereich der Innerlichkeit vorstoßen. Augustinus spricht davon ausführlicher in XIII, 1, 4. Für uns hier genügt der Hinweis darauf. Fassen wir nun mit den Worten Brachtendorfs zusammen: „Das richtige Verhalten gegenüber der Aussage des Johannes-Prologs, das Wort sei Mensch geworden, ist Augustinus zufolge der Glaube an ihre Wahrheit und die Ausrichtung des Lebens entsprechend diesem Glauben, denn nur so könne die ewige Seligkeit erreicht werden.“²⁰⁴

Gehen wir nun zu einer weiteren Kapitelsanalyse über, nämlich zu XIII, 19, 24, wo Augustinus nochmals darauf zu sprechen kommt, was am *verbum incarnatum* zur *scientia* und was zur *sapientia* gehört. Gleich im ersten Satz wird dies deutlich: „Das alles, was das Fleisch gewordene Wort in Zeit und Raum (*verbum caro factum temporaliter et localiter*) für uns tat und ertrug, gehört nach der Unterscheidung, die aufzuzeigen wir unternommen haben, zur Wissenschaft, also zum Bereich des Wissens, und nicht zur Weisheit.“²⁰⁵ Nun zitiert Augustinus aus dem Kolosserbrief, nämlich 2, 1-3, wo der Apostel sich um alle besorgt zweigt, besonders um die Laodizäer, denn sie sollen zur Erkenntnis des Geheimnisses Gottes gelangen, welches Jesus Christus selbst ist, in dem alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen sind. Dann führt Augustinus den Argumentationsgang weiter und expliziert die Unterscheidung zwischen *verbum* und *caro* – weiter oben sind wir bereits auf diese Stelle zu sprechen gekommen –, wobei das *verbum* mit der *sapientia* verbunden werden muss, die *caro* mit der *scientia*. Beides ist nun in Christus auf einmalige Weise miteinander verbunden. Augustinus schreibt: „Unsere Wissenschaft ist also

²⁰² BRACHTENDORF, Die Struktur des menschlichen Geistes, 207.

²⁰³ Ebd., 208.

²⁰⁴ Ebd., 208f.

²⁰⁵ *trin.* XIII, 19, 24: *Haec autem omnia quae pro nobis verbum caro factum temporaliter et localiter fecit et pertulit secundum distinctionem quam demonstrare suscepimus ad scientiam pertinent non ad sapientiam.*

Christus (*scientia ergo nostra Christus est*), unsere Weisheit ist ebenfalls der gleiche Christus (*sapientia quoque nostra idem Christus est*). Er pflanzt uns den Glauben hinsichtlich der zeitlichen Dinge ein, er bietet uns die Wahrheit über die Ewigen dar. Durch ihn schreiten wir hindurch zu ihm, durch die Wissenschaft trachten wir nach der Weisheit.²⁰⁶ Das *verbum incarnatum* verweist auf das *verbum aeternum*. Durch das *verbum incarnatum* können wir hindurchschreiten und gelangen so zum *verbum aeternum*. Brachtendorf führt dazu aus: „Im Glauben an die Wahrheit der Berichte über diese historisch weit zurückliegenden Geheimnisse eignet sich die Seele die Effekte der Vermittlerrolle Christi zu und wird so zur Schau des ewigen Wortes [...] gelangen können.“²⁰⁷

Hierbei stoßen wir auf weitere, unbearbeitete Themenfelder und Fragen: Wie sieht nun das augustinische Glaubensverständnis näherhin aus (*fides quae* und *fides qua*)? Wie unterscheidet sich der Glaube vom Wissen (*credere – scire*)? Welche Rolle spielt dabei die *auctoritas Christi*? Und: Was bedeutet die *auctoritas* bei Augustinus überhaupt? Das nächste Kapitel soll Klarheit bringen.

5. Das Glaubensverständnis Augustins in *De Trinitate*: *fides quae* und *fides qua*

Löhrer zeigt in einem seiner Artikel zum Thema Glaube und Heilsgeschichte bei Augustinus²⁰⁸ den Zusammenhang zwischen Menschheitsgeschichte als Geschichte des Heils und Glaube auf und führt eine genaue Textanalyse von IV, 15, 20- 17, 23 an. Dort – wir haben diese Stelle bereits erwähnt – stellt sich Augustinus den heidnischen Philosophen gegenüber und kritisiert ihre fehlende Demutshaltung und den nicht vorhandenen Glauben an die Auferstehung Jesu Christi. Er wirft ihnen Hochmut vor (*superbia*), denn sie glauben, durch eigene Kraftanstrengung des Geistes zur Schau der ewigen Wahrheit zu gelangen (*qui se putant ad contemplandum deum et inhaerendum deo virtute propria posse*) und sogar dadurch entsündigt werden zu können (*purgari*). Ihnen fehlt aber der Glaube an die Rettung durch den Mittler Jesus Christus. Nun liegt es an Augustinus, diesen Leuten die Notwendigkeit bzw. die Berechtigung des christlichen Glaubens aufzuzeigen, den Glaube an „vergangene wie an künftig kontingente heilsgeschichtliche Ereignisse“²⁰⁹, gemeint sind vor allem der

²⁰⁶ *trin.* XIII, 19, 24.

²⁰⁷ BRACHTENDORF, Die Struktur des menschlichen Geistes, 211; Vgl. zu diesem Kapitel: Ebd., 200-211 und KANY, Augustins Trinitätsdenken, 524-526.

²⁰⁸ gemeint ist: LÖHRER, Magnus, Glaube und Heilsgeschichte in *De Trinitate* Augustins, in: FZPhTh 4, 1957, 385-419.

²⁰⁹ LÖHRER, Glaube und Heilsgeschichte, 389.

Tod Christi und die *resurrectio carnis*, die Auferstehung des Fleisches. Gehen wir nun genauer in den Text hinein, vor allem in IV, 15, 20. Augustinus charakterisiert diese Leute – gemeint sind vor allem Plotin und seine Anhänger – als solche, die „das Licht der Wahrheit ein wenig zu berühren vermochten.“²¹⁰ Das lateinische Wort *quantulacumque*, das er dabei gebraucht, zeigt aber auch die Begrenzung dieser Erkenntnis an, die sich sowohl auf das *cognoscere deum*, als auch auf das „Erkennen der kontingenten zeitlichen Dinge in Gott bezieht.“²¹¹ In IV, 17, 23 wird dies noch einmal deutlich, wenn Augustinus davon spricht, dass sie weder fähig waren, ihr geistiges Auge mit Festigkeit (*non essent...tam constanter infigere*) auf Gott zu richten, noch konnten sie die Geschehnisse in der Zeit richtig deuten. Löhner formuliert hierzu: „Was in der Zeit geschieht, lässt sich für den Menschen nicht aus der geistigen Schau der Wahrheit ableiten.“²¹² D.h. es gibt, mit Ausnahme der Prophetie, keine Deduktion von Kontingentem aus der Metaphysik.

Augustinus selbst schreibt zu den beiden Punkten der Gotteserkenntnis und der Erkenntnis der Dinge in der Zeit zunächst einmal, dass diese Philosophen zwar „Gott durch die geschaffenen Dinge erkannt haben“²¹³, aber sie haben Gott nicht verherrlicht (*non sicut deum glorificaverunt*) und ihm keinen Dank entboten (*gratias egerunt*). Sie konnten auch den Lauf der Geschichte nicht deuten, denn die „Zukunft [wurde...den] mit wahrer Fömmigkeit ausgestatteten Vätern gezeigt“²¹⁴, die sie interpretieren und vorhervorkündigen konnten und sich dadurch ein sehr großes Ansehen erwarben, gleichsam eine Autorität waren, so dass ihnen „noch in der fernsten Zukunft bis ans Ende der Zeiten Glauben geschenkt wird.“²¹⁵ Propheten sind hier explizit gegen die heidnischen Philosophen plaziert. Diesen Glauben der Väter haben die nachfolgenden Generationen angenommen. Damit sind wir mitten in der Beschreibung der Form von geschichtlichem Erkennen angelangt, die im Glauben

²¹⁰ *trin.* IV, 15, 20: *Hinc enim sibi purgationem isti virtute propria pollicentur quia nonnulli eorum potuerunt aciem mentis ultra omnem creaturam transmittere et lucem incommutabilis veritatis quantulacumque ex parte contingere, quod christianos multos ex fide interim sola viventes nondum potuisse derident.*

²¹¹ LÖHRER, Glaube und Heilsgeschichte, 389.

²¹² Ebd., 389.

²¹³ *trin.* IV, 17, 23: *Ergo de successione saeculorum et de resurrectione mortuorum philosophos nec illos consulere debemus qui creatoris aeternitatem in quo vivimus, movemur et sumus quantum potuerunt intellexerunt, quia pe ea quae facta sunt cognoscentes deum non sicut deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed dicentes se esse sapientes stulti facti sunt.*

²¹⁴ Ebd., IV, 17, 23: siehe Fußnote 222.

²¹⁵ Ebd., IV, 17, 23: *...sicut patribus nostris vera pietate praeditis haec demonstrata sunt qui ea praedicentes et vel de praesentibus signis vel de proximis rebus ita ut praedixerant factis fidem facientes auctoritatem cui de longe futuris usque in saeculi finem crederetur habere meruerunt.*

besteht, „in welchem angenommen wird, was andere erfahren und geschrieben haben.“²¹⁶

Als Mensch kann ich nicht alles wissen (*scire*), ich muss anderen etwas glauben. Denn nicht alles ist mit der menschlichen Vernunft einholbar und damit individuell verifizierbar. Beispielsweise in Augustins Werk über die Nützlichkeit des Glaubens führt er an, dass schon Kindern nichts anderes übrig bleibt als anderen Glauben zu schenken, nämlich der Mutter in Bezug auf den Vater. Deshalb sieht Augustinus zwei Erkenntnisformen gegeben: die *ratio* und die *auctoritas*. Mit der Vernunft kann ich – zumindest in der Theorie - selbst erkennen, ob etwa eine mathematische Formel richtig ist oder selbst nachprüfen bei einer Realkonstatierung, beispielsweise ob die Stadt Rom wirklich in Italien liegt oder nicht. Aber ich brauche auch die Autoritäten, auf die ich mich stützen kann, sei es die Mutter, sei es die Kirche, sei es die Heilige Schrift, sei es Christus selbst. Damit wird deutlich, dass es sowohl um mündliche, als auch um schriftliche Autoritäten geht.

Führen wir zunächst einige Gedanken aus zum Begriff der *auctoritas* bei Augustinus im Allgemeinen und anschließend im christologischen Kontext. Grundlage wird der gleichnamige Artikel aus dem Augustinus-Lexikon sein. Etymologisch betrachtet verweist der Begriff der *auctoritas* auf den *auctor* und das *augere*. Es geht hierbei um eine „in der Persönlichkeit gründende Überzeugungsmacht“²¹⁷, die Eindruck auf andere erweckt und diese positiv oder negativ in ihrer Entscheidungsfindung beeinflusst. Nun trifft dieser pagane Begriff, der der Amtmacht (*potestas*) gegenübertritt, bei den Kirchenvätern auf eine Bedeutungserweiterung, indem er durch diese auf das Göttliche hin ausgedehnt wird. Die Kirchenväter sprechen vielmals von der *auctoritas divina*. Hierbei geht es um die „Wirkungskraft und [den] Anspruch christlicher Wahrheit“²¹⁸.

Die Bandbreite der augustinischen Verwendung dieses Begriffes wurde im vorhergehenden Absatz bereits aufgezeigt. Entscheidend hierbei ist es, dass Augustinus diesen Begriff in den Zusammenhang seiner Erkenntnistheorie stellt, was schon damit gegeben ist, dass er die beiden Wege der Erkenntnisgewinnung mit den Begriffen der *ratio* und der *auctoritas* beschreibt. In Abgrenzung vor allem zum Platonismus verweist er auf die besondere Leistung des Christentums seine Lehre auch dem einfachen Volk zu vermitteln und sich nicht auf intellektuelle Kreise zu beschränken, was aber nicht einem „Platonismus für das Volk“ gleichkommen,

²¹⁶ LÖHRER, Glaube und Heilsgeschichte, 390.

²¹⁷ LÜTCKE, Karl Heinrich, art. *auctoritas*, in: AL 1, fasc. 1/2, 498.

²¹⁸ Ebd., 498.

sondern lediglich die Ausweitung auf alle Menschen, nicht nur auf diejenigen mit intellektueller Begabung, bedeuten soll. Das klärt den Begriff der *auctoritas* genauer, der als eine „Kraft [angesehen werden kann], Menschen zu bewegen, sich auf eine Lehre, auf Lebensregeln, auf eine Bewegung einzulassen, konkret: sich dem christlichen Glauben und der Kirche anzuschließen.“²¹⁹ Dabei darf seine praktische Orientierung nicht übersehen werden. Denn es geht Augustinus ganz darum, die „Frage nach dem rechten Handeln“²²⁰ in den Mittelpunkt zu stellen. Die *auctoritas* besitzt aber eine umfassendere Rolle. Sie führt auch dazu, das „als richtig Erkannte auch zu tun und die innere Trägheit zu überwinden.“²²¹ Das tugendhafte Leben einer Autorität spornt zum eigenen Nacheifern an. Dies gilt bei Augustinus vor allem in Bezug auf Christus, wie wir oben bereits im Kapitel über *Christus exemplum* herausgearbeitet haben.

Wie ein Schüler nun einen Lehrer braucht, so braucht ihn auch der Gläubige oder der, der zum Glauben gefunden hat. Jeder Lernprozess kennt diese Gegebenheit. Nun ist dies aber nicht so, dass die *auctoritas* die *ratio* aufhebt. Ganz im Gegenteil! Sie ermöglicht vielmehr den richtigen Gebrauch der menschlichen Vernunft. In der *ser.* 43, 9 steht Augustins berühmter Ausspruch, der die Thematik auf den Punkt bringt. Dort spricht er vom *intellegere*, das notwendig ist, zum Glauben und vom Glauben, der notwendig ist zur Einsicht des Wortes Gottes. Die berühmte Formel *crede ut intellegas* kommt hier vor. Andreas Hoffmann fasst dies in seinem Artikel im Augustinus-Handbuch so zusammen: „Einsicht geht dem Glauben voraus, indem sie zeigt, dass die Wahrheitserkenntnis ein hohes anzustrebendes Gut ist und der Glauben eine notwendige Vorbereitung darauf darstellt. Zudem prüft sie, ob die vermittelnde Instanz glaubwürdig ist und ob das Vorgelegte überhaupt im Hinblick auf seinen sittlichen Gehalt und sein Gottesbild geglaubt werden darf.“²²² Die Folgen sind klar: Daraufhin entschließt sich ein Mensch bewusst und mit einem freien Willen zum Glauben und macht so seine ersten Schritte in der Glaubensgemeinschaft der Kirche.²²³

Doch Schritt für Schritt. Studer arbeitet bei Augustinus drei Glaubensformen heraus. Für ihn ist die *fides rerum temporalium* noch einmal differenziert in eine schlichte *fides historica*: Der Mensch glaubt an geschehene Taten, und eine

²¹⁹ LÜTCKE, art. *auctoritas* Ebd., 500.

²²⁰ Ebd., 500.

²²¹ Ebd., 501.

²²² HOFFMANN, Andreas, art. Hermeneutische Fragen, in: Augustin Handbuch, 466.

²²³ vgl. bis hierher: LÜTCKE, art. *auctoritas*, 465f.; LÖHRER, Glaube und Heilsgeschichte, 388-391.

„qualifizierte *fides historica*²²⁴, die sich auf den Glauben an die Heilige Schrift stützt und daher einer besonderen *auctoritas* bedarf. Der dritte Bereich gilt dem Gottesglauben, der *fides rerum aeternarum*.

Dabei ist Augustinus das innere Moment des Glaubensaktes wichtig. Damit sind wir bei der berühmten Unterscheidung der *fides quae* und der *fides qua* angelangt, dem Glaubensakt und dem Inhalt des Glaubens.

Zunächst gibt es für Augustinus das Moment einer Fiktion. In VIII, 4, 7 und in XIII, 1, 2 führt er dies näher aus. Gehen wir gleich zur zweiten Textstelle. Es geht um den Prolog des Johannesevangeliums, genauer um Joh 1,6, also um die Sendung des Vorläufers Jesu Johannes des Täuflers. Augustinus analysiert dies als ein Geschehen in der Zeit (*temporaliter gestum est*). Damit gehört dies in den Bereich der *scientia* und liegt somit „in der gleichen Linie wie die *fides rerum temporalium*, wenn sie auch nicht einfach mit dieser *fides* identisch ist.“²²⁵ Dabei wird nun zweitens das Moment der *ratio* wichtig, dass für die Glaubenzustimmung bedeutungslos und sowohl bei den Gläubigen als auch bei den Ungläubigen vorhanden ist. Es geht hierbei um dieses Moment der Fiktion. Wir können uns Johannes den Täufler auf verschiedene Weise vorstellen. Jeder macht sich seine eigene Vorstellung von diesem Menschen. Diese Bilder der menschlichen Phantasie (*in phantasia cogitamus*) sind aber nicht von Bedeutung. Das *cogitare* etwa in Bezug auf Johannes den Täufler beschränkt sich nun aber nicht auf diesen Bereich, sondern führt darüber hinaus. Augustinus spricht von der *phantasia, quae de humanae naturae notitia impressa est*.²²⁶ Es geht also um eine bestimmte Allgemeinkenntnis (*notitiae*), die dem menschlichen Geist von Natur her eingepägt sind. Dabei können wir zwei Formen der Herkunft unterscheiden. Entweder haben wir solche Kenntnisse aus der Erfahrung heraus, durch die sog *experientia collecta*, oder von Natur aus, also angeboren (*natura insita*).²²⁷ Wir wissen etwa, was ein Mensch ist, zumindest in einem gewissen Maß, und dies durch unsere Erfahrung. Dabei bilden wir einen Vergleich zwischen den Menschen, die wir gesehen haben. Dabei werden die gemeinsamen Merkmale deutlich, die „wiederum zum Begriff des Menschen zusammengebunden werden.“²²⁸ Löhner formuliert dazu: „Was ein Mensch ist, muß (!) Gläubigen wie Ungläubigen bekannt sein, weil der

²²⁴ STUDER, Augustins De Trinitate, 101.

²²⁵ LÖHRER, Glaube und Heilsgeschichte, 393.

²²⁶ *trin.* XIII, 1, 3.

²²⁷ vgl. BRACHTENDORF, Die Struktur des menschlichen Geistes, 90.

²²⁸ Ebd., 91.

Körper durch das Licht erfassbar ist, während man die Seele durch eigene Erfahrung und Umgang mit anderen erfährt.“²²⁹

Ob nun die Vorstellung des einen Menschen, die er sich vom Johannes dem Täufer macht, oder die eines Anderen näher an der Wirklichkeit ist, spielt keine Rolle. Wichtig hierbei ist der Bezug zum Glauben. Denn dass Johannes wirklich ein von Gott gesandter Prophet ist, kann ich nur glauben oder eben nicht. Dass heißt in Bezug auf die *fides rerum temporalium* gibt es das Moment des *cogitare* und das Moment des *credere* genauso wie bei der *fides rerum aeternarum*, wo eine Aussage Glauben findet, die allerdings erst in der jenseitigen Schau dem menschlichen Intellekt einsichtig werden kann.

Gehen wir zurück zu VIII, 4, 7. Dort beschreibt Augustinus ebenfalls diese Thematik. Wir können uns verschiedene Bilder von Jesus Christus in unserer Phantasie ausmalen, aber vollkommen deckungsgleich mit der Wirklichkeit selbst werden sie niemals sein. Wir können nur von ihm wissen, dass er ein Mensch war, denn wir wissen, was ein Mensch ist. Augustinus schreibt: „Doch hält sich unser Glaube nicht auf bei dem leiblichen Aussehen jener Menschen, sondern nur bei dem Leben, das sie durch die Gnade Gottes geführt haben, bei den Taten, welche die Schrift von ihnen bezeugt.“²³⁰ Dies wird noch deutlicher bei einer weiteren Textanalyse, nämlich von VIII, 9, 13. Thema hier ist die Liebe zum Apostel Paulus, von der wir erfüllt werden, wenn wir 2 Kor , 2-10 lesen und glauben, dass er als ein tugendhafter und gerechter Mann gelebt hat. Schon in VIII, 6, 9 weist Augustinus darauf hin, dass es nicht nur darum geht, den anderen, der gerecht gelebt hat, zu lieben aufgrund seines tugendhaften Lebens, sondern ihn gleichzeitig zum Vorbild für das eigene Leben nehmen, damit auch wir so werden, wie er war (*ut et nos iusti esse possimus*).

So kommt Augustinus dazu zwei Formen des *cogitare* bezüglich unserer Thematik zu formulieren: Erstens gibt es das *cogitare secundum speciem*, das also das Wissen um den Begriff *Mensch* zum Ausdruck bringt und zweitens das *cogitare quaedam veritatis*, wie etwa die Form der Gerechtigkeit, „die als solche dem Geist gegenwärtig ist und geliebt wird.“²³¹ Allgemein gilt nach der augustinischen Erkenntnislehre, dass etwas, das sinnlich wahrnehmbar ist, durch Bilder im Geist präsent ist, etwa das Bild einer Kirche oder eines Hauses. Nun gibt es aber auch geistige Wirklichkeiten, wie die mathematischen Sätze. Sie sind dem Geist präsent, indem dieser die Wirklichkeiten

²²⁹ LÖHRER, Glaube und Heilsgeschichte, 394.

²³⁰ *trin.* VIII, 4, 7.

²³¹ LÖHRER, Glaube und Heilsgeschichte , 398.

sich vergegenwärtigt. Das gilt beispielsweise auch für die Trinität, was aber in unserem Zusammenhang keine Rolle spielt. Die unterschiedlichen Verhältnisse, die zwischen *cogitare* und *notitia* möglich sind, verdeutlicht Augustinus anhand der Beispiele Karthago, Alexandrien und Gerechtigkeit. Die Argumentationslinien sind in Buch VIII, 6, 9 nachzulesen. Hier sind sie kurz zusammengefasst. Zunächst einmal soll Karthago in den Blick genommen werden. Diese Stadt kennt Augustinus selbst. Deshalb ergibt sich eine Korrespondenz zwischen der *cogitatio* und der *notitia*, dem inneren Bild der Stadt und der Kenntnis von einer großen Stadt. Ergänzung erfährt das Bild durch die persönliche, sinnliche Wahrnehmung des Augustinus, der die Stadt im Detail kennt. Alexandrien kennt Augustinus nicht. Deshalb wird das Bild, das er im Geist produziert wohl nicht mit der Wirklichkeit ident sein, denn die sinnliche Wahrnehmung fehlt vollständig. Ansonsten gilt das Gleiche wie für Karthago. Indes im Fall der Gerechtigkeit gibt es gravierende Unterschiede. Die *cogitatio* entspricht hier vollständig der *notitia*. Die beiden Größen sind in diesem Fall deckungsgleich. Augustinus kennt ihre Definition und deshalb ist sie, da sie eine übersinnliche Wirklichkeit ist, seinem Geist in ihrer Ganzheit präsent. Brachtendorf resümiert folgendermaßen: „Die <cogitatio> ist hier nichts anderes als die <notitia> selbst, insofern diese aus dem Vorrat des Gedächtnisses herausgehoben und als Gegenstand der Aufmerksamkeit aktualisiert wird, um als gedachter Gehalt zum Ausgangspunkt eines sprachlichen Aktes, nämlich der Äußerung eines Wortes, zu werden.“²³² Grundlage allerdings scheint wiederum seine Illuminationslehre zu sein, wie oben dargelegt wurde.

Das vergangene Geschehen braucht nun aber noch den Zeugen (*testis*), der uns darauf aufmerksam macht. Dieser Zeuge kann, wie gesagt, von schriftlicher oder mündlicher Natur sein.

Zusammenfassend können wir nun drei Elemente bestimmen, die mit dem Glauben an zeitliche Dinge gegeben sind: das Moment der Fiktion, das unsere Phantasiebilder betrifft, das Moment des *cogitare* in seinen zwei Ausprägungsformen und ein Annehmen dessen, was von Zeugen berichtet wird, wobei deren *auctoritas* eine entscheidende Rolle spielt.

Der Glaubensakt ist also etwas dem Menschen zutiefst Innerliches und zu unterscheiden vom Glaubensinhalt, der objektiv ist und gleichsam wie eine Lehre sich in die Herzen der Menschen einprägt. In XIII, 1, 3 und 2, 5 führt Augustinus dies genauer aus. Was wir sehen, auch wenn wir die Gegenstände des Glaubens nicht vor

²³² BRACHTENDORF, 97; vgl. zu diesem Abschnitt: Ebd., 95-98.

Augen haben, ist der Glaube selbst. Augustinus schreibt: „Da wir also deshalb geheißen werden zu glauben, weil wir das, was wir zu glauben geheißen werden, nicht sehen können, so können wir doch den Glauben selbst, wenn er in uns ist, in uns sehen, weil ja auch der Glaube an abwesende Dinge anwesend ist, weil der Glaube an Dinge, die draußen sind, drinnen ist, der Glaube an Dinge, die nicht gesehen werden, gesehen wird, und doch entsteht er in der Zeit in den Herzen der Gläubigen.“²³³

Der Glaubensbegriff muss nun von anderen Begriffen abgegrenzt werden. Das Spektrum an Bedeutungen des Wortes *credere* ist sehr groß. Nun ist *credere* nicht *intelligere*. Zweitens ist es abzugrenzen von einem schlichten *putare* oder *opinari*, dass ein Scheinwissen oder ein unbegründetes Meinen anzeigt. Drittens ist das *credere* nicht mit der *credulitas*, der Leichtgläubigkeit verbunden. Die Glaubwürdigkeit des Glaubens wird vom Gläubigen überprüft, denn dieser ist „sich des Risikos bewusst, einer falschen Vorgabe zuzustimmen.“²³⁴

Nun sei nocheinmal darauf hinzuweisen, dass die größte Autorität für Augustinus Christus selbst ist. Denn in ihm ist die *auctoritas divina* sichtbar geworden. Er ist also der Zeuge schlechthin. Andreas Hoffmann schreibt dazu: „Durch seine Lehre und sein Auftreten mit Vollmacht, die sich besonders in seinen Wundern zeigt, verbunden mit seiner *humilitas* [...] und *clementia* [...] gegenüber den Menschen, gewann Jesus die Menschen seiner Zeit für sich und führte sie so zur göttlichen Wahrheit. Nach Auferstehung und Himmelfahrt kann der einzelne heute dieser Autorität nicht mehr direkt begegnen. Sie wirkt aber fort und ist repräsentiert in der Autorität der heiligen Schrift und der auf Christus selbst zurückgehenden Kirche.“²³⁵

Der Glaube besitzt also eine genuin christologische Struktur. Der Glaube, obwohl er ein zutiefst innerliches Geschehen ist, „bleibt gegenstandsbezogen, indem er sich im Erkennen und Lieben desjenigen, was er an Geglaubten in der *memoria*²³⁶ findet, auf eine bewusstseinsjenseitige, objektive Wirklichkeit bezieht.“²³⁷ Nun bildet sich aber diese Wirklichkeit nicht, indem ich einzelne Wahrheiten des Glaubens, addiere, sondern sie ist „eine einzige Wirklichkeit“²³⁸ und erfährt ihre Konklusion in der Person Jesu Christi selbst. Löhrer formuliert dazu sehr treffend: „Im Glauben an Jesus Christus allein findet sich die Synthese der *fides rerum aeternarum* und der *fides rerum temporalium*, weil nur er in seiner Person und in den Mysterien seines Lebens

²³³ *trin.* XIII, 1, 2.

²³⁴ HOFFMANN, Hermeneutische Fragen, in: Augustin Handbuch, 464.

²³⁵ Ebd., 465; Vgl. zu diesem Absatz: Ebd., 464f.

²³⁶ gemeint ist die Erinnerung.

²³⁷ LÖHRER, Glaube und Heilsgeschichte, 415.

²³⁸ Ebd., 415.

die Horizontale der sich in der Zeit erstreckenden Heilsgeschichte mit der durch seine göttliche Natur in die Ewigkeit hineinreichenden Vertikale verbinden kann.²³⁹

Die Tat Jesu reicht zur Entsühnung nicht aus. Wir selbst müssen an sie glauben, wie es in IV, 18, 24 heißt. Nun führt unser Weg aber vom Glauben zum Schauen, denn das ist dem Glauben verheißen, wie es im Johannesevangelium formuliert ist, das Augustinus zitiert. Das ewige Leben besteht im Erkennen des wahren Gottes und seines Sohnes Jesus Christus, den er zu unserer Rettung gesandt hat. Augustinus führt den Gedankengang fort, indem er schreibt: „Bis dies geschieht und damit es geschieht sprechen wir zu den Heilsdingen, die einen Anfang nehmen, unser gläubiges Ja [...]“²⁴⁰ Und Weiter: „Damit nun kein Mißklang besteht zwischen dem sterblichen Leben des Glaubens und dem ewigen Leben der unverhüllten Wahrheit, hat die Wahrheit, die ewig ist wie der Vater, von der Erde einen Anfang genommen, indem der Sohn Gottes so in die Welt kam, daß er Menschensohn wurde und unseren Glauben auf seine Persönlichkeit richtete, damit er uns so zu seiner Wahrheit führe [...]“²⁴¹ Durch den Glauben an Jesus Christus führt uns somit der Sohn zum Vater, von der menschlichen Natur zur Göttlichen, vom Wandelbaren zum Unwandelbaren. Nun ist aber die *fides rerum temporalium* vor allem eine *fides resurrectionis*.

Die dieser Thematik zugrundeliegende Bibelstelle ist für Augustinus Röm 10, 9, wo Paulus über die Rettung des Menschen spricht, die im Glauben an die Auferweckung Jesu Christi sich ereignet. Augustinus stellt nun die Ungläubigen den gläubigen Menschen gegenüber, indem er aufzeigt, dass auch die Ungläubigen „glauben“, dass er am Kreuz starb²⁴². Aber nur die Gläubigen bekennen auch seine Auferstehung von den Toten. Man kann mit Studer vom *sacramentum et exemplum resurrectionis* sprechen. Er schreibt dazu: „Im sacramentum wurde dem Menschen das letzte Ziel eröffnet.“²⁴³ Explizierend muss dazu eine Stelle aus IV, 3, 6 angeführt werden, wo Augustinus die Begegnung Jesu mit Maria von Magdala aus Joh 20, 18 anführt. Denn das *Noli me tangere* bezieht er darauf, dass man von Christus nicht irdisch denken soll. Diese Stelle muss mit I, 9, 18 kombiniert werden. Dort heißt es: „Die Berührung bedeutuet nämlich gleichsam das Endziel des Sichkennens.“²⁴⁴ Da sich Maria Magdalena an den irdischen, zwar auferstandenen, aber noch nicht zum Vater heimgekehrten Jesus hing, wollte dieser mit dem *Noli me tangere* darauf

²³⁹ LÖHRER, Glaube und Heilsgeschichte, 415.

²⁴⁰ *trin.* IV, 18, 24.

²⁴¹ Ebd., IV, 18, 24.

²⁴² gemeint ist die *fides historica*.

²⁴³ STUDER, Augustins De Trinitate, 228.

²⁴⁴ *trin.* I, 9, 18.

hinweisen, dass ihr Herz nicht im Irdischen sein Ziel erreichen soll und kann. Das, was an Jesus Christus sichtbar ist, darf nicht „für seine ganze Wirklichkeit“²⁴⁵ gehalten werden. Denn das Ziel des Menschen liegt im Schauen des Vaters, und deswegen auch des Sohnes und des Heiligen Geistes. Das sakramentale der Auferstehung ist nun darin gegeben, dass Jesus Christus quasi wie zum Ergreifen erscheint, um das Herz von Maria Magdalena, das stellvertretend für alle Menschen steht, „auf die Schau auszurichten, in der er und der Vater gesehen werden.“²⁴⁶ Die *intentio animi*, die Aufmerksamkeit des Geistes soll auf das *verbum aeternum* gelenkt werden und nicht beim *verbum incarnatum* stehen bleiben.

Bleibt uns noch das *exemplum resurrectionis* zu erläutern. Nun ist Christus auferstanden und ist nicht auferstehend. Studer folgert: „Deshalb können die Christen auf ihre Auferstehung hoffen.“²⁴⁷ In XIII, 8, 11 – 9, 12 gibt Augustinus zu erkennen, dass es ohne Unsterblichkeit kein Glück für den Menschen gibt. Da aber alle Menschen glücklich sein wollen, bedarf es des ewigen Lebens. Nun stellt sich aber die Frage, ob die menschliche Natur in der Lage ist, dieses höchst anstrebenswerte Gut auch zu ergreifen. Für Augustinus ist sie mit einem eindeutigen Ja beantwortet bei denjenigen Menschen, die gläubig sind. Anhand von IV, 16, 21 wird deutlich, dass die Auferstehung weder von Seiten der Philosophie, noch von Seiten der Historiker zu erkennen bzw. zu beweisen ist. Dafür bedarf es des Glaubens, und zwar an den einzigen Mittler Jesus Christus, der als wahrer Mensch und Gott, uns den Weg zum Vater und damit zum ewigen Leben, dem wahren Glück des Menschen, durch seinen erlösenden Tod am Kreuz gangbar machte.

Die *fides rerum temporalium*, also der Glaube an die Ereignisse der Heilsgeschichte, und die *fides rerum aeternum* gehören zusammen. Durch den Akt des Glaubens vollziehen wir die Bewegung der Mysterien Christi mit, gleichzeitig haften wir uns an die Wahrheit Gottes, „die allem heilsgeschichtlichen Handeln die letzte tiefe Perspektive gibt und als Letztes vom gläubigen Menschen angestrebt wird.“²⁴⁸ In Joh 12, 44 steht geschrieben, dass derjenige, der an den Sohn glaubt, an den glaubt, der ihn in die Welt gesandt hat, also an den Vater. Augustinus führt dazu aus, dass dies nur in einem Sinne verstanden werden kann: „Wer an mich [erg. Jesus] glaubt, glaubt nicht an das Sichtbare, auf dass unsere Hoffnung sich nicht richte auf ein Geschöpf, sondern auf ihn, der die geschöpfliche Natur annahm, in der er den

²⁴⁵ *trin.* I, 9, 18.

²⁴⁶ STUDER, Augustins De Trinitate, 229.

²⁴⁷ Ebd., 229.

²⁴⁸ LÖHRER, Glaube und Heilsgeschichte, 416.

menschlichen Augen erscheinen und so die Herzen durch den Glauben reinigen sollte, damit sie seine Gleichheit mit dem Vater schauen könnten.“²⁴⁹

Glaube ist nicht etwas Statisches, sondern etwas was in Bewegung ist. Löhrer schreibt: „Was Augustinus in De Trinitate über den Glauben sagt, wäre nicht möglich, ohne feinste Beobachtung seelischer Phänomene und ohne eine Metaphysik des Erkennens. Der letzte Antrieb seiner Gedanken, das Prinzip seiner immer lebendigen und nie durch eine rein statische Formel zu fassenden Synthese aber ist theologisch, so theologisch, wie Theologie nur von einem gläubig brennenden Herzen getrieben werden kann.“²⁵⁰

²⁴⁹ *trin.* I, 12, 27.

²⁵⁰ LÖHRER, Glaube und Heilsgeschichte, 419.

V. Konklusion

Die *incarnatio* Jesu Christi stellt für Augustinus den Dreh- und Angelpunkt seiner teleologisch orientierten göttlichen Heilsökonomie dar. Sie geschieht in der *plenitudo temporis*, wo das ewige Wort Gottes vom Vater ausgeht und in die Welt kommt. Die Sendung des Sohnes ist geschehen, damit er Mensch werde. Diese *missio* übertrifft die Theophanien des Alten Bundes, da sich die göttliche und die menschliche Natur im Akt der Inkarnation in Personeneinheit verbunden haben. Die von Augustinus geprägte Formel *ad unitatem personae (copulatus)* führt in direkter Linie zu Chalzedon. Dabei wird dem göttlichen Verbum die aktive Rolle und damit die einigende Kraft zugesprochen.

Den Arianern, die aus der Sendung des Sohnes seine Inferiorität gegenüber dem Vater postulierten, widerspricht Augustinus konsequent, indem er sich mit der aristotelischen Kategorienlehre auseinandersetzt und bei Aussagen über Gott zwischen denen, die *ad se* und die *ad aliud* ausgesagt werden unterscheidet. Dabei bringt er in die Trinitätslehre den Begriff der *relatio* ein. Das Personsein von Vater, Sohn und Heiliger Geist stellt nach Augustinus eine Relationalität dar. Folglich gibt es in Gott eine Dichotomie zwischen Selbständigem und Relationalem, wobei zweiteres immer das Erste braucht um existieren zu können. Insofern der Sohn der Gesandte ist, ist er dem Sendenden gegenüber untergeordnet. Insofern er der Substanz nach Gott ist, ist der Sohn dem Vater gleich.

Das menschengewordene *verbum aeternum* besitzt in Folge der Inkarnation eine Gottesgestalt und eine Knechtsgestalt, die *forma dei* und die *forma servi*. Nur in der Knechtsgestalt leidet und stirbt der Sohn. In der *forma dei* ist er dem Vater gleich, in der *forma servi* der Mittler zwischen Gott und Mensch.

Gegenüber den Apollinaristen und den Arianern spricht Augustinus der Person Jesu eine menschliche Geistseele zu.

Die Menschwerdung Jesu Christi ist ein Werk der ganzen Dreifaltigkeit, eine *operatio inseparabilis*. Deshalb betont Augustinus immer wieder, dass nicht nur der Vater, sondern auch der Sohn und der Heilige Geist Sendende sind. Der Heilige Geist ist die Gnadengabe, die im Moment der Inkarnation die intensivst mögliche Heiligung des Menschen Jesus bewirkt. Die Folgen dieser besonderen Gnadengabe sind die Sündlosigkeit und die Gerechtigkeit Jesu. Darin liegt auch die Möglichkeit der Mittlerschaft Jesu begründet.

In der postadamitischen Situation, in der sich der Mensch seit dem Sündenfall befindet, ist er grundlegend erlösungsbedürftig. Augustinus stellt sich damit vehement

gegen neuplatonische Selbsterlösungstendenzen. Für ihn ist Christus der *meditator vitae*, der dem Teufel, dem *mediator mortis*, gegenübersteht. Augustinus sieht das Inkarnationsgeschehen im Kreuzestod Jesu kulminieren. Eine staurozentrische Tendenz ist der Theologie des Kirchenvaters zu Eigen. Das Kreuzesopfer Christi bewirkt die Versöhnung zwischen Gott und Mensch. Der Akt der „Entkleidung“ Jesu am Marterpfahl bewirkt eine Depotenzierung der Todesmächte. Dabei ist für Augustinus nicht nur die Freiwilligkeit des Opfertodes Jesu von Bedeutung, sondern auch die Reinheit der Opfergabe.

Die Mittlerschaft Jesu stellt sich für den Kirchenvater universell dar, bezieht sich also auf alle Menschen, wenngleich sie nicht unbeschränkt ist. Mit dem Ende der irdischen Heilsgeschichte ist auch die Mittlerschaft Christi beendet. Dann übergibt der Sohn das Reich dem Vater. Das Reich, das sind die Gläubigen, die aus dem Glauben leben. Bis dahin tritt Christus nicht nur für uns beim Vater ein, sondern wirkt auch als unser Lehrer. Damit stoßen wir auf die Thematik des „inneren Lehrers“. Jesus Christus ist es, der den Menschen innerlich erleuchtet. Dabei betont Augustinus vor allem den Geschenk- und Gnadencharakter der Erleuchtung. In dieser christologisch-soteriologischen Dimension der augustinischen Illuminationstheorie spielt der Glaube eine zentrale Rolle. Die Erlösungstat Jesu an sich reicht nicht aus, der Glaube daran ist von entscheidender Bedeutung. Durch den Akt des Glaubens vollziehen wir die Bewegung der Mysterien Christi mit und haften uns gleichzeitig an die Wahrheit Gottes, die dem heilsgeschichtlichen Handeln die letzte tiefe Perspektive gibt und als Letztes vom Glaubenden angestrebt wird. Christus selbst pflanzt uns den Glauben hinsichtlich der zeitlichen Dinge, die sich in der Heilsgeschichte Gottes mit uns Menschen ereignen, ein und „bietet uns gleichzeitig die Wahrheit über die ewigen Dinge an“²⁵¹. Die menschliche Natur Jesu verweist auf die göttliche Natur, das *verbum incarnatum* auf das *verbum aeternum*. Er ist das exemplum schlechthin, der Orientierungspunkt der Glaubenden, der die Horizontale der sich in der Zeit ereignenden Heilsgeschichte mit der Vertikale seiner göttlichen Natur, die in die Ewigkeit reicht, verbindet.

Der Weg zu Gott-Vater ist Gott-Sohn, die *humilitas Christi* ist das höchste Beispiel der Demut Gottes. Gott macht sich klein, er macht sich kurz, so dass er in eine Krippe passt und bekommt in Jesus Christus, im menschengewordenen Gottessohn ein Gesicht, das wir sehen und im Glauben ergreifen können. Jesus Christus ist der

²⁵¹ LÖHRER, Glaube und Heilsgeschichte, 419.

Weg zur Ewigkeit, der Weg zum Vater, der Weg zum Leben, zur eschatologischen Schau Gottes selbst.

Meiner Ansicht nach hat Augustinus für die Theologie Großes geleistet. Dennoch ist er dabei bescheiden geblieben. Das zeigt sich vor allem darin, wie er sein Opus beendet. Seine Worte sollen den Abschluss dieser Arbeit bilden:

*Cum ergo pervenerimus ad te,
cessabunt multa ista quae dicimus et non pervenimus,
et manebis unus omnia in omnibus, et sine fine dicemus unum laudantes te in
unum et in te facti etiam nos unum.
Domine, deus une, deus trinitas, quaecumque dixi in his libris de tuo agnoscant et
tui, si qua de meo, et ut ignosce et tui.
Amen.*

(trin. XV, 18, 51)

Quellenverzeichnis:

AURELIUS AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, CCL 46, 207-244.

AURELIUS AUGUSTINUS, *Epistulae* 1-29, CSEL 34/1,1-122.

AURELIUS AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, CSEL 28/1,3-435.

AURELIUS AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, CSEL 74,3-154.

AURELIUS AUGUSTINUS, *Soliloquia*, CSEL 89,3-98.

AURELIUS AUGUSTINUS, *De Trinitate*, CCL 50, (3-)25-380; 50 A, 381-535.

AURELIUS AUGUSTINUS, *De vera religione*, CSEL 77/2,3-81.

Des heiligen Kirchenvaters AURELIUS AUGUSTINUS fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit, BKV² II/11-12, München 1935-36.

DENZINGER, Heinrich/HÜNERMANN, Peter (Hgg.) Kompendium der Glaubensbekenntnis und kirchlichen Lehrentscheidungen, verbesserte, erweiterte, ins Deutsche übertragene und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegebene 40. Auflage, Freiburg im Breisgau 2005.

IRENÄUS VON LYON, *Gegen die Häresien V*, FC, Zweispachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, Band 8/5, Freiburg im Breisgau 2001.

Literaturverzeichnis:

a) Monographien:

BRACHTENDORF, Johannes, Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in „De Trinitate“, Hamburg 2000. (= Paradeigmata 19) [zit. als: BRACHTENDORF, Die Struktur des menschlichen Geistes]

CONG QUY, Joseph Lam. Die Menschheit Jesu Christi in den Werken des Augustinus, Bischof von Hippo, Rom 2007.(= SEA 102) [zit. als: CONG QUY, Menschheit Jesu]

DROBNER, Hubertus R., Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel *una persona*, Leiden 1986. (= Philosophia patrum 8) [zit. als: DROBNER, Person-Exegese]

GNIKA, Joachim, Der Kolosserbrief, Freiburg im Breisgau 1980, 141f. (= HThK, Band 10, Fasz. 1)

GRILLMEIER, Alois, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band I, Sonderausgabe der 3. Auflage von 1990, 2004. [zit. als: GRILLMEIER, Jesus der Christus]

HESSEN, Johannes, Augustins Metaphysik der Erkenntnis, 2. neu bearb. Auflage, Leiden 1960.

KANY, Roland, Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „De Trinitate“, Tübingen 2007. (= Studien und Texte zu Antike und Christentum 22) [zit. als: KANY, Augustins Trinitätsdenken]

LORENZ, Rudolf, Arius judaizans? Untersuchung zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius, Göttingen 1979. (= FKDG 31). [zit. als: LORENZ, Arius judaizans]

MAYER, Cornelius Petrus, Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins. II. Teil. Die antimanichäische Epoche, Würzburg 1974. (= Cassiciacum 24, 1) [zit. als: MAYER, Zeichen II]

MAYER, Cornelius Petrus, Augustinus-Zitatenschatz, 5. erheblich erweiterte und durchweg kommentierte Fassung, Würzburg 2009. [zit. als: MAYER, Augustinus-Zitatenschatz]

SCHAFFNER, Otto, Christliche Demut. Des hl. Augustinus Lehre von der Humilitas, Würzburg 1959, 78. (= Cassiciacum 17) [zit. als: SCHAFFNER, Demut]

SCHINDLER, Alfred, Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, Tübingen 1965. (= HUT 4) [zit. als: SCHINDLER, Wort und Analogie]

STRAUSS, Gerhard, Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin, Tübingen 1950.

STUDER, Basil, Augustins De Trinitate. Eine Einführung, Paderborn 2005. [zit. als: STUDER, Augustinus De Trinitate]

WIELAND, Wolfgang, Offenbarung bei Augustinus, Mainz 1978, 280. (=TTS 12) [zit. als: WIELAND, Offenbarung]

b) Lexikaartikel:

BACKHAUS, Knut, art. Mittler. I. Biblisch-theologisch, in: LThK, Band 7, 3. völlig neu bearb. Auflage, 342-343.

BAUTZ Friedrich Wilhelm, art. Athanasius von Alexandrien, in: BBKL, Band 1, 259-265.

BRIGHT, Pamela, art. Ekklesiologie und Sakramentenlehre, in: Augustin Handbuch, 506-517.

HOFFMANN, Andreas, art. Hermeneutische Fragen, in: Augustin Handbuch, 461-469.

DRECOLL, Volker Henning, art. De peccatum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, in Augustin Handbuch, 323-327.

DRECOLL, Volker Henning, art. Neuplatonismus, in: Augustin Handbuch, 72-85.

DRECOLL, Volker Henning, art. Christologie, in: Augustin Handbuch, 434-445.

DRECOLL, Volker Henning, art. Gratia, in: AL 3, fasc. 1/2, 182-242.

LETTIERI, Gaetano, art. De doctrina christiana, in: Augustin Handbuch, 377-392.

LÜTCKE, Karl Heinrich, art. auctoritas, in: AL 1, fasc. 1/2, 498-510.

MAYER, Cornelius, art. Figura(e), in: AL 3, fasc. 1/2, 1-9.

MENKE, Karl-Heinz, art. Mittler II. systematisch-theologisch, in: LThK, Band 7, 3. völlig neu bearb. Auflage, 343-346.

REXER, Johann/ DRECOLL, Volker Henning, art. Vita: wichtigste lebensgeschichtliche Daten, in: Augustin Handbuch, 36-48.

STAMMKÖTTER, Franz-Bernhard/MÜLLER, Christof, art. Forma, in: AL 3, fasc. 1/2, 45-52.

STUDER, Basil, art. Die Soteriologie nach dem Konzil von Nizäa, in: HDG III, fasc. 2a, 116-174.

STUDER, Basil, art. apparitio, in: AL 1, fasc. 3, 407-416.

UTHEMANN, Karl-Heinz, art. Photeinos, in: LThK 8, 3. völlig neu bearb. Auflage, 267.

VAN FLETEREN, Frederick, art. Illuminatio, in: AL 3, fasc. 3/4, 495-504.

VERHEES, Johannes Jakobus (Jaques), Heiliger Geist und Inkarnation in der Theologie des Augustinus von Hippo. Unlöslicher Zusammenhang zwischen Theologie und Ökonomie, REAug 22 (1976), 245-264.

Abkürzungsverzeichnis:

AL	=	Augustinus Lexikon
BBKL	=	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon
BKV	=	Bibliothek der Kirchenväter
<i>c. Faust.</i>	=	Augustins Werk <i>Contra Faustum</i>
CCL	=	Corpus Christianorum Series Latina
<i>civ.</i>	=	Augustins Werk <i>De civitate Dei</i>
<i>conf.</i>	=	Augustins Werk <i>Confessiones</i>
CSEL	=	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DH	=	H. Denzinger: Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen
<i>div. qu</i>	=	Augustins Werk <i>De diversis quaestionibus octoginta tribus</i>
<i>ep.</i>	=	aus den Briefen des Hl. Augustinus
FC	=	Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter
FKDG	=	Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte
FZPhTH	=	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie
<i>Gn. adv. man</i>	=	Augustins Werk <i>De Genesi adversus Manicheos</i>
<i>gn. lit.</i>	=	Augustins Werk <i>De Genesi ad litteram</i>
HDG	=	Handbuch der Dogmengeschichte
HThK	=	Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HUTh	=	Hermeneutischen Untersuchungen zur Theologie
<i>lib. arb.</i>	=	Augustins Werk <i>De libero arbitrio</i>
LThK	=	Lexikon für Theologie und Kirche
<i>s.</i>	=	<i>Sermo</i> des Hl. Augustinus
<i>sol.</i>	=	Augustins Werk <i>Soliloquia</i>
TTS	=	Tübinger Theologische Studien
<i>trin.</i>	=	Augustins Werk <i>De Trinitate</i>
REAug	=	Revue des Études Augustiniennes
SEA	=	Studia Ephemeridis Augustinianum
<i>ver. rel.</i>	=	Augustins Werk <i>De vera religione</i>

Curriculum:

Fischer Markus Robert

geb. am 20. April 1984

Konfession: römisch-katholisch

1990-1994: Grundschule an der Stollstraße, Ingolstadt

1994-1995: Hauptschule an der Stollstraße, Ingolstadt

1995-2004: Katharinengymnasium Ingolstadt; naturwissenschaftlicher Zweig; 1.

Fremdsprache: Englisch, 2. Fremdsprache: Latein

2004-2005: Studium der Diplomtheologie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt

September 2005: Eintritt in den Orden der Predigerbrüder

September 2005- März 2007: Postulat und Noviziat im Orden der Dominikaner in der süddeutsch-österreichischen Provinz des Hl. Albertus Magnus in Augsburg und Worms

ab März 2007: Studium der Theologie auf Magister an der Universität Wien

WS 08/09: Studium der Theologie an der Universidad Pontificia in Salamanca und an der Fakultät der Dominikaner San Esteban in Salamanca

5. März 2010: Ewige Profess im Orden der Predigerbrüder

2. Oktober 2010: Diakonenweihe in Freiburg

seit November 2010: Diakonatskurs in Friedberg, Pallotiner und Pastoralpraktikum in der Pfarreiengemeinschaft Neusäß, Augsburg

Abstrakt

Augustins Opus *De Trinitate* gehört zur theologischen Weltliteratur. In den letzten Jahren ist es sowohl bei den Philosophen als auch bei den Theologen verstärkt ins Blickfeld gelangt. Dabei ist zu beobachten, dass bis heute keine Monographie zur Christologie in *De Trinitate* existiert. Diese Studie will dem Mangel ein wenig beheben, wenngleich aufgrund ihres eng begrenzten Rahmens nur ein Anfang sein kann.

Das Zentrum des Heilshandelns Gottes liegt für Augustinus in der Inkarnation des Logos. Die Menschwerdung Jesu Christi übertrifft alle alttestamentlichen Theophanien bei Weitem, denn in der Inkarnation verbindet sich Gott mit dem Menschen in Personeneinheit (*ad unitatem personae copulatus*). Dieses *opus inseparabilis* der göttlichen Dreifaltigkeit ermöglicht die Rettung des Menschen aus seiner postadamitischen Verfallenheit. Gegen alle Selbsterlösungsversuche aus der paganen und häretischen Umwelt stellt Augustinus die Notwendigkeit des Heilshandelns Gottes an uns Menschen in den Mittelpunkt.

Die Inkarnation des *verbum aeternum* erreicht ihren Höhepunkt im Kreuzesgeschehen. Das Opfer Jesu Christi am Kreuz bewirkt die Versöhnung zwischen Gott und Mensch. Er ist der wahre Mittler, der die Horizontale der teleologisch orientierten göttlichen Heilsökonomie mit der Vertikale seiner göttlichen Natur verbindet. Die menschliche Natur Jesu verweist auf seine göttliche Natur, der Sohn ist der Weg zum Vater. Durch den Akt des Glaubens vollziehen wir die Bewegung der Mysterien Christi mit und werden damit gleichzeitig zur Wahrheit Gottes geführt, d.h. zu Gott selbst, der das Ziel unseres Lebens ist.

Augustinus Werk ist ein wichtiger Meilenstein auf dem Weg zum Konzil von Chalzedon und eine bedeutsame Station der Christologiegeschichte der Patristik. Es gibt außerdem Einblick in das Denken eines Mannes, den seine Sehnsucht nach dem wahren Glauben nicht zur Ruhe kommen ließ, bis er Jesus Christus, den Erlöser, gefunden hatte.