

U N T E R S U C H U N G E N

Die Wissenschaftslehre Augustins

II. Teil

Von Dr. Rudolf Lorenz, Naumburg/Saale

Inhaltsübersicht

III. Wissenschaft als Weg zum Wissen.

1. Erkenntnis aus Erfahrung
2. Erkenntnis aus Autorität
 - a) Menschliche Autorität
 - b) Göttliche Autorität
 - c) Vernunft und Autorität
 - d) Der Glaube.
3. Erkenntnis aus Zeichen
 - a) Grundzüge der Zeichenlehre Augustins
 - b) Naturerkenntnis aus Zeichen
 - c) Das Wort als Erkenntnisquelle
 - d) Das Wort als Mittel des Lernens und Lehrens.
4. Die Methode der Wissenschaft.
5. Zusammenfassung. Die Voraussetzungen der Wissenschaft.

IV. Wissenschaftskritik und christliche Wissenschaft.

III. Wissenschaft als Weg zum Wissen

Die Wissenschaft, so stellten wir fest, ist nicht bloß Besitz des Wissens, sondern ebenso auch Weg zum Wissen. Die Wege, welche das Erkennen einschlägt, um zum Wissen zu gelangen, sind je nach dem Gegenstand, an dem das Wissen erhoben werden soll, verschieden. Augustin scheidet die Gegen-

stände (res) in gegenwärtige und zugängliche (praesentia) und solche, die abwesend und unzugänglich sind (remota). Beide Gruppen von Gegenständen zerfallen wiederum in sinnliche und intelligible. Das gegenwärtige Intelligible wird durch geistige Wahrnehmung erfaßt, das gegenwärtige Körperliche durch sinnliche Erfahrung. Das abwesende oder unzugängliche Intelligible und Körperliche wird durch die Autorität von Zeugen oder durch Zeichen erkannt. Außerhalb dieser Erkenntnisquellen gibt es nur haltlose Meinung.¹

Entsprechend dieser augustinischen Einteilung soll im Folgenden gehandelt werden von der Erkenntnis aus Erfahrung, aus Autorität und aus Zeichen.

1. Erkenntnis aus Erfahrung

Es gibt Wahrnehmung als Schau des Geistes (mente conspicere, animi contuitus) und als sinnliche Wahrnehmung. Das geistige Schauen erfüllt die Forderungen, die an wissenschaftliches Erkennen zu stellen sind: Präsenz des Gegenstandes (des verum), adäquate Wahrnehmung (intellectu contueri) und Kontrollierbarkeit der Wahrnehmung. Jeder hat grundsätzlich durch eigene Schau den Zugang zur Wahrheit, z. B. zu der Erkenntnis, daß weises Leben einem dem Wandelbaren hingegebenen Leben vorzuziehen sei. Damit besitzt er die Möglichkeit zur Kontrolle und Beurteilung des ihm Vorgetragenen.² Die rechte Aneignung der Wahrheit geschieht durch Selbstfinden.³ Anders ausgedrückt: Die Berührung der Seele mit den Ideen ist der Ursprung der Wissenschaft. Vom Reich der Ideen kommen uns die richtigen Begriffe der Dinge und die Norm des richtigen Handelns.⁴ So läßt sich etwa eine sichere und allgemeingültige Erkenntnis des menschlichen Geistes nicht durch Selbstbeobachtung erreichen. Diese hat stets nur subjektive Gültigkeit. Auch durch die Sammlung empirischer Beobachtungsdaten über den Geist vieler Menschen und Abstraktion des darin Gemeinsamen gelangt man nicht

¹ Nam si ea sciri possunt testibus nobis, quae remota non sunt a sensibus nostris sive interioribus sive etiam exterioribus (unde et praesentia nuncupantur, quod ita ea dicimus esse prae sensibus, sicut prae oculis quae praesto sunt oculis): profecto ea, quae remota sunt a sensibus nostris, quoniam nostro testimonio scire non possumus, de his alios testes requirimus eisque credimus, a quorum sensibus remota esse vel fuisse non credimus. Sicut ergo de visibilibus quae non vidimus, eis credimus qui viderunt, atque ita de ceteris, quae ad sum quoque sensum corporis pertinent: ita de his quae animo ac mente sentiuntur (quia et ipse rectissime dicitur sensus, unde et sententia vocabulum accepit), hoc est de invisibilibus quae a nostro sensu interiore remota sunt, his nos oportet credere, qui haec in illo incorporeo lumine disposita didicerunt vel manentia contuentur. De civ. XI 3 S. 464,2.17 D.; vgl. De civ. XIX 18 S. 386,24—387,11 D.; ep. 13 S. 30 f Goldb.

² De mag. 11,40 PL 32 col. 1217; 13,41 col. 1218; De doct. I 9,9 PL 34 col. 23.

³ ipse invenit, De trin. XIV 7,9 PL 42 col. 1043.

⁴ De trin. IX 7,12 PL 42 col. 967; En. in ps. 58 sermo 1 n. 18 PL 36 col. 704; De ord. II 8,25 PL 32 col. 1006.

zu einem Allgemeinbegriff des menschlichen Geistes. Der Weg zu einer Definition, welche sein wahres Wesen trifft, ist allein die Schau der unwandelbaren Wahrheit und des Geistigen, das ewig ist.⁵

Augustin behauptet gelegentlich in seiner Frühzeit, daß dem richtigen vernünftigen Denken, auch wo es von aller sinnlichen Erfahrung losgelöst ist, ein gegenständliches Sein, eine Wirklichkeit (*esse*), entspricht. Diese Aussage beruht darauf, daß für ihn das Denken auf Schau der Ideen zurückgeht.⁶ Doch schränkt er diese Behauptung später wesentlich ein. Das geistige Schauen ist bei uns Menschen streng auf intelligible Gegenstände begrenzt, auf reine geometrische Figuren, Zahl- und Maßverhältnisse usw.⁷ Die Erkenntnis der geschaffenen Körperdinge und geschichtlicher Vorgänge aus ihren ewigen Ideen ist nur den Engeln möglich. Wir sind hierbei auf Tatsachenforschung (*locorum ac temporum historia*) angewiesen.⁸

Im Grunde beruht für Augustin alles Wissen auf Erfahrung. Das Hinblicken des Geistes hat Erfahrungscharakter. Der Geist „sieht“ Wahrheiten, wie die Tatsache der Unkörperlichkeit Gottes.⁹ Er entdeckt durch Beobachtung die von der göttlichen Vernunft gestifteten wahren Regeln der Logik, Rhetorik und Zahlenlehre.¹⁰ Auch das Selbstdenken des Geistes nimmt sein Wissen einem Gegenstande ab: *cognoscibilia cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur*.¹¹ Augustin vertritt keinen schrankenlosen Apriorismus, sondern eine Art Empirismus des Intelligiblen. Er gebraucht sogar den Ausdruck *animo ac mente sentire* und setzt damit die intelligible Erkenntnis in Parallele zur Sinneserfahrung.¹²

Die sinnliche Erfahrung vermittelt durch *cognitio historica* ein von außen in den Geist kommendes Wissen von zeitlichen Vorgängen und Naturgegenständen, das natürlich nur durch die Aktivität der Seele angeeignet wird.¹³ Es ist zwar eine geringere, dunklere Erkenntnis als die geistige Schau, aber für uns die von Körperdingen einzig erreichbare.¹⁴

Die beiden Formen der Erfahrung wirken zusammen. Bei dem Satz: *Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum . . . In propria venit, et sui eum non receperunt*, weiß ich durch sinnliche Erfahrung, was *homo* und *mundus* ist. Durch die unsinnliche Vernunftserkenntnis des Geistes weiß ich, was *eum non receperunt* bedeutet,

⁵ De trin. IX 6,9 PL 42 col. 965—966.

⁶ De lib. arb. III 5,13 PL 32 col. 1277.

⁷ De trin. XII 15,24 PL 42 col. 1011.

⁸ De trin. IV 16,21 PL 42 col. 902; De gen. ad litt. V 16,34 PL 34 col. 335; IV 24,41 col. 313; De civ. VIII 22 S. 397,4 D.

⁹ In Ev. Joh. tr. 102,4 PL 35 col. 1898.

¹⁰ De doctr. II 32,50 PL 34 col. 58;36,54 col. 60;38,56 col. 61; IV 7,21 col. 98.

¹¹ De trin. XIV 10,13 PL 42 col. 1047.

¹² De civ. XI 3 S. 464,12 f D.

¹³ *adventitia sunt in animo*. De trin. XIV 8,11 PL 42 col. 1045. Für das Erkenntnistheoretische sei auf B. Kälin: Erkenntnislehre des hl. Augustinus, Diss. Freib. Schw. 1920 verwiesen.

¹⁴ De civ. XI 29 S. 502 D.

nämlich: sie glaubten nicht an ihn.¹⁵ Sinnliche Erfahrung (*experientia*) und Vernunftschau (*ratio*, Einsicht in die Zahlverhältnisse) sind auch am Zustandekommen naturwissenschaftlicher Erkenntnis beteiligt.¹⁶

Augustin will der Sinneswahrnehmung durchaus ihr Recht lassen und beruft sich dafür sogar auf die Platoniker.¹⁷ Er wehrt sich gegen die Behauptung, daß Antipoden existierten, weil das eine bloße, durch Erfahrung nicht bestätigte Vernunftannahme sei.¹⁸ Die Erfahrung wirft bloß logische Aufstellungen über den Haufen.¹⁹ Die von der Vernunft festgestellte Naturgesetzlichkeit (*ratio naturae*) kann durch Erfahrung dessen was ist (*mirabilia*) stets erweitert und umgestoßen werden. Doch sollte dabei eigene Beobachtung vorliegen.²⁰ Für die Interpretation der Naturtatsachen und ihre Zurückführung auf göttliche Vorsehung ist freilich geistiges Schauen (*mente videre*) erforderlich.²¹ Ja, die Bereitschaft zum geistigen Schauen, die Wahrnehmung der fortlaufenden Einwirkung Gottes auf die Natur, schafft erst die Voraussetzung für die Aufnahme und Anerkennung von Erfahrungen, die sich nicht in das Schema der *ratio* fügen.²²

2. Erkenntnis aus Autorität

Die Annahme nicht selbst erfahrener, sondern von anderen bezeugter Wahrheiten und Tatsachen ist Erkenntnis aus Autorität. Augustin unterscheidet menschliche und göttliche Autorität.²³

a) Menschliche Autorität

Bei vergangenen geschichtlichen Tatsachen und bei Dingen und Ereignissen, die wegen räumlicher Entfernung nicht selbst erfahrbar sind, muß die Erkenntnis aus dem autoritativen Zeugnis anderer genommen werden. Nur Männern, die sich durch Gelehrsamkeit und sittliche Lebensführung auszeichnen, ist Autorität zuzubilligen.²⁴

¹⁵ De trin. XIII 1,4 PL 42 col. 1015.

¹⁶ De gen. ad litt. I 19,34 PL 34 col. 261.

¹⁷ nec sensibus adimentes quod possunt. De civ. VIII 7 S. 331 f D.

¹⁸ De civ. XVI 9 S. 138 D.

¹⁹ C. Jul. VI 6,16 PL 44 col. 831: . . . quando invenitur aliquid unde monstretur esse possibile quod generaliter negabatur.

²⁰ De civ. XXI 5 S. 497 D; 7 S. 502 D.

²¹ ep. 118 S. 694,11 ff Goldb.

²² De civ. XXI 5 S. 497 D.

²³ De ord. II 9,27 PL 32 col. 1007. Zu auctoritas vgl. Haitjema: Augustinus' wetenschapsidee S. 136 ff. v. Tessen-Wesierski: Der Autoritätsbegriff in den Hauptphasen seiner historischen Entwicklung, Paderborn 1907.

²⁴ De ord. II 9,27 PL 32 col. 1008. In der empirischen Ärzteschule beruht die Wahrheit der historia (= nuntiatio per se inspectionis) auf 1) der Übereinstimmung der Berichterstatter; 2) in der Ähnlichkeit des Berichteten mit unseren Erfahrungen; 3) in Beschaffenheit und Sitten der Autoren. Philippson: Der Philodemi libro qui est *περί σημείων και σημειώσεων* et Epicureorum doctrina logica, Diss. Berlin 1881, S. 47.

In der Grammatik gehört die *auctoritas humana* zu den anerkannten Erkenntnisquellen. Die Berufung auf den Sprachgebrauch der Alten ist üblich, um strittige Fragen zu entscheiden.²⁵ Doch ist Augustin froh, wenn er grammatische Probleme durch Vernunftüberlegung, *remotis auctoritatibus*, lösen kann.²⁶ Die Berufung auf den Sprachgebrauch der Alten ist ein Sonderfall der *historia*, die ja durchaus auf Autorität beruht.²⁷

Augustin zieht grundsätzlich den direkten Zugang zur Wahrheit jeder menschlichen Autorität vor und hält sich an das Wort des Horaz: *Sapere aude*.²⁸ Die Empfehlung der *auctoritas sapientium*²⁹ ist eigentlich als Hinweis auf die göttliche Autorität, auf die Autorität Christi, der das Urbild des *sapiens* ist, gemeint. Ebenso wie vor der Wahrheit selbst, muß die menschliche Autorität vor der göttlichen zurücktreten.³⁰

b) Göttliche Autorität

Göttliche Autorität besitzt die Offenbarung der Wahrheit durch Gott an auserwählte Zeugen.³¹ Sie geschieht durch Ermöglichung intelligibler Erfahrung (*veritas . . . per se ipsam ineffabiliter loquitur rationalis creaturae mentibus*) oder sinnlicher Erfahrung (*loquitur . . . corporalibus vocibus corporis sensui*) oder durch vom Körperlichen abgezogene Bilder (*spiritalibus imaginibus*).³²

Die Einbeziehung göttlicher Autorität unter die Erkenntnisquellen entspricht platonischen Traditionen, obwohl Augustin an den Platonikern den Mangel einer göttlichen Autorität kritisiert.³³ Bereits bei Plato gibt es ein Wissen aus heiliger Überlieferung, das dort einspringt, wo unser Erkenntnisvermögen versagt.³⁴

Die göttliche Autorität ist uns in der Gestalt Christi anschaulich und faßbar geworden. Christus erweist sich durch Wunder, Lehre und Leben als *auctoritas divina*, Gegenwart Gottes selbst.³⁵ Er ist Mittler und Offenbarer der Wahrheit.³⁶

²⁵ De doct. II 13,19 PL 34 col. 44; De mag. 5,16 PL 32 col. 1204.

²⁶ De mag. 5,15 col. 1203.

²⁷ Varro übersetzt folgerichtig *ιστορία* mit *auctoritas*. Barwick: Remmius Palaemon S. 214 und 258. Zum Zusammenhang von *historia* und *auctoritas* s. De ver. rel. 26,49 PL 34 col. 143.

²⁸ De quant. an. 23,41 PL 32 col. 1059; ep. 118 S. 690,7 Goldb.

²⁹ De quant. an. 33,73 PL 32 col. 1075; De util. cred. 12,27 PL 42 col. 85.

³⁰ Conf. XIII 34,49 PL 32 col. 866—867. Die Schriften der Kirchenlehrer genießen nicht die gleiche Autorität wie der Kanon; ep. 93 S. 480,13 ff Goldb.

³¹ De civ. XI 4 S. 464 f D.

³² De civ. XVI 6 S. 133 D.

³³ ep. 118 S. 686 f Goldb.

³⁴ Plato ep. 7 335 A; Menon 81 A ff; Phaidon 69 C; Leg. XI 927 A; Tim. 40 D ff. Siehe Pfister: Die Autorität der göttlichen Offenbarung, Glauben und Wissen bei Plato, Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft 2, 1 Würzburg 1947 S. 184.

³⁵ De ord. II 9,27 PL 32 col. 1007; C. Ac. III 19,42 col. 956 f; De util. cred. 14,32 PL 42 col. 88; 15,33 col. 89.

³⁶ De trin. XIII 19,24 PL 42 col. 1034; De ver. rel. 55,110 PL 34 col. 170.

Die Erfahrungen und Zeugnisse von der Selbstmitteilung der göttlichen Wahrheit sind in der heiligen Schrift niedergelegt.³⁷ Die auctoritas der Jünger und Apostel bekräftigt und bezeugt das Evangelium. Den apokryphen Schriften fehlt eine solche Bezeugung.³⁸ Die apostolischen Schriften sind zudem durch eine ununterbrochene Sukzessionsreihe von Bischöfen in den katholischen Kirchen bis jetzt überliefert.³⁹ Beides, Apostolizität dieser Schriften und deren Beglaubigung durch die Überlieferung und den Gebrauch innerhalb der Kirchen konstituiert ihr kanonisches Ansehen.⁴⁰ Sie sind als Autorität von der Kirche angenommen.⁴¹ Diese auctoritas kommt zu der in der Schrift enthaltenen Wahrheit hinzu. Die Wahrheit einer Schrift allein erhebt sie noch nicht zu kanonischer Autorität.⁴²

Die Autorität der Schrift ist ein Gemisch göttlicher und menschlicher auctoritas. Denn die Begründung der Schriftautorität auf die Bezeugung ihres apostolischen Ursprungs durch die Sukzessionsreihe der Bischöfe und den fortdauernden Gebrauch und die Annahme durch die Kirchen ist ein Fall der Ermittlung von historisch Gewesenem. Die Glaubwürdigkeit des Geschehenen⁴³ beruht auf zuverlässigem und zeitgenössischem Zeugnis. Auch die Echtheit der Schriften des Hippokrates und Plato kann nur durch kontinuierliche Bezeugung, die bis zur Lebenszeit der Autoren zurückläuft, nachgewiesen werden.⁴⁴

Die Verbreitung und das tatsächliche Ansehen der heiligen Schrift in vielen Völkern ist zudem ein Hinweis darauf, daß diese auctoritas von der göttlichen Vorsehung gewollt sei.⁴⁵

Augustin kennt freilich auch eine Selbstbeglaubigung der heiligen Schrift. Ihre Autorität beruht auch auf sicheren und bedeutenden Belegen ihrer Glaubwürdigkeit, die sie von sich aus liefert.⁴⁶ Als solche nennt Augustin die Erfüllung der durch die Schrift gegebenen Weissagungen⁴⁷ und die Übereinstimmung der im Kanon gesammelten Schriftaussagen, die wie aus einem Munde kommen.⁴⁸ Diese Übereinstimmung beruht darauf, daß Gott

³⁷ vgl. ep. 82 S. 356—357 Goldb.

³⁸ C. ep. fund. 9,10 PL 42 col. 180; C. Faust. XVII 3 PL 42 col. 341; XI 2 col. 245.

³⁹ C. Faust. XI 5 PL 42 col. 249; XXVIII 4 col. 486—487.

⁴⁰ Ch. J. Costello: St. Augustine's doctrine on the inspiration and canonicity of Scripture, Diss. Washington 1930 S. 84.

⁴¹ recipere in auctoritatem, C. Jul. op. imp. VI PL 45 col. 1537.

⁴² C. Faust. XI 5 PL 42 col. 249: eadem veritas — impar auctoritas.

⁴³ historiae fides. De mor. eccl. I 29,60—61 PL 32 col. 1335 f.

⁴⁴ C. Faust. XXXIII 6 PL 42 col. 514.

⁴⁵ Conf. VI 5,8 PL 32 col. 723; De civ. XI 1 S. 461,7 D; vgl. C. Faust. XIII 5 PL 42 col. 284; III 2 col. 214.

⁴⁶ C. Faust. XXVI 3 PL 42 col. 480; vgl. Costello S. 46.

⁴⁷ C. Faust. XIII 5 col. 284; De civ. XII 11, S. 528 D.

⁴⁸ C. Faust. XI 6 PL 42 col. 249.

die Quelle der biblischen Aussagen ist. Die Autoren schrieben von Gott erleuchtet,⁴⁹ nach dem Diktat des heiligen Geistes,⁵⁰ von Gott inspiriert.⁵¹

Dieser Befund hat dazu geführt, daß man Augustin sowohl als Vorläufer der altprotestantischen Lehre von der Autorität der Schrift infolge ihrer Selbstbeglaubigung durch das Zeugnis des heiligen Geistes, der in ihr redet, in Anspruch genommen hat, wie auch als Zeugen für das katholische Prinzip, nach dem die Autorität der Kirche über der Autorität der Schrift steht.⁵² B. Warfield⁵³ hat behauptet, daß Augustin die Autorität der Schrift über die Kirche stelle, die heilige Schrift sei für ihn die einzige unfehlbare Autorität in der Welt. Die berühmte Stelle ep. fund. 5, 6⁵⁴: *Ego vero Evangelio non crederem nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas*, bedeute nur, daß Augustin sich auf das Zeugnis der Kirche beruft, welches den apostolischen Ursprung der Schrift bezeugt.⁵⁵ Auf der Umwandlung des Zeugnisses der Kirche (testimony) in Beglaubigung der Schrift durch die Kirche (authentication) beruhe die römische Auffassung von der Unterordnung der Schrift unter die Kirche.⁵⁶ Die Unterscheidung von Costello⁵⁷ dagegen kommt zu dem Ergebnis, daß nach Augustins Lehre der Kirche von Gott Autorität über die Schrift verliehen worden sei. Ausschlaggebend für die Kanonizität einer Schrift sei, daß sie durch Entscheidung der Kirche autoritativ ist.

Zweifellos ist Costello zuzugeben, daß Augustin bekennt, durch die Autorität der katholischen Kirche zur Anerkennung der Schrift geführt worden zu sein⁵⁸ und daß die Schrift ihre Autorität durch die Überlieferung seitens der katholischen Kirche erhält.⁵⁹ Daraus ist jedoch nicht ohne weiteres eine Überordnung der kirchlichen Autorität über die Schrift abzuleiten. Das *recipere in auctoritatem*, durch das eine Schrift kanonisch und autoritativ wird, geschieht ja nicht auf Grund eines Spruchs der Kirche, zu dem sie jederzeit fähig ist, sondern infolge der Eigenschaft jener Schriften, apostolisch zu sein, ihrer Prüfung und Annahme durch die apostolische Generation⁶⁰ und der Weiterüberlieferung dieses Zeugnisses. Die Tatsache, daß

⁴⁹ In Ev. Joh. tr. 1,6 PL 35 col. 1382.

⁵⁰ En. in ps. 62 n. 1 PL 36 col. 748.

⁵¹ De civ. XV 8 S. 72,22 D; De doctr. IV 6,9 PL 34 col. 92.

⁵² Paul Wyser: *Theologie als Wissenschaft. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*. Salzburg-Leipzig 1938 S. 124 u. 141.

⁵³ *Augustine's doctrine of knowledge and authority*, The Princeton Theological Review, Bd. 5, 1907, S. 353 ff, 529 ff, bes. S. 537 u. 539.

⁵⁴ PL 42 col. 176.

⁵⁵ S. 544.

⁵⁶ S. 546.

⁵⁷ Titel in Anm. 40; S. 85.

⁵⁸ De beat. vit. 1,4 PL 32 col. 961; ep. fund. 5,6 PL 42 col. 176.

⁵⁹ De doctr. II 8,12 PL 34 col. 40; C. Faust. XIII 4 PL 42 col. 283.

⁶⁰ C. Faust. XXII 79 PL 42 col. 452: *Die angeblich apostolischen Schriften der Manichäer suorum scriptorum temporibus in auctoritatem sanctae ecclesiae recipi mererentur, si sancti et docti homines, qui tunc in hac vita erant et examinare talia poterant eos vera locutos esse cognoscerent.*

Erkenntnis aus Autorität Erkenntnis aus Zeugnis ist, bestätigt die Ansicht Warfields über ep. fund. 5, 6.

Freilich vernachlässigt Warfield das Problem der Interpretation der Schrift. Mit der Annahme der Autorität der Bibel ist es nicht getan, erst das rechte Verständnis der Schrift bringt Nutzen. Häresie beruht nicht auf Verachtung der Schrift, sondern auf falschem und subjektivem Verstehen.⁶¹ Die Auslegung muß deshalb an Hand der *regula fidei* geschehen.⁶² Wird damit nicht doch der Kirche eine Autorität über die Schrift eingeräumt? Sagt Augustin doch ausdrücklich, daß keine Wahrheit außerhalb der Kirche zu finden ist.⁶³

Hier wird man darauf hinweisen müssen, daß die *regula fidei* nicht bloß aus der Autorität der Kirche zu erheben ist, sondern ebenso aus den klaren Stellen der Schrift.⁶⁴ Augustin ordnet weder die Schrift der Kirche, noch die Kirche der Schrift unter. So wie den katholischen Bischöfen nicht beizustimmen wäre, wenn sie der Schrift widersprechende Meinungen verträten,⁶⁵ so würden Aussagen der Schrift, die dem feierlichen Zeugnis der katholischen Kirche widersprechen, die Autorität des Evangeliums erschüttern.⁶⁶ Doch ist dieser Fall rein hypothetisch. Schrift und Kirche sind gleicherweise Zeugen der Wahrheit, die den Aposteln und Propheten kundgetan wurde. Das zeigt sich auch darin, daß für die Autorität der Kirche die gleichen Merkmale angegeben werden wie für die Autorität der Schrift: Apostolischer Ursprung, ununterbrochene Fortpflanzung durch lückenlose Bischofssukzession, übereinstimmende Anerkennung durch viele Völker.⁶⁷ Die Autorität der Schrift und der Kirche stützen sich gegenseitig. Die Kirche nimmt die Schriften an, durch welche sie selbst geweissagt worden ist.⁶⁸

Jedoch zeigen sich bei Augustin Ansätze zur Durchbrechung dieses Schemas. Schrift und Kirche sind nicht bloß Kanäle, die zum historischen Ursprung der Wahrheit zurückführen. Das Vernehmen des Gotteswortes ohne Vermittlung der Schrift ist zwar erst in der Seligkeit erreichbar.⁶⁹ Dennoch bedeutet das echte Verstehen der Schrift ein sentire dessen, was der Autor sensit, der die Wahrheit selbst schaute, also einen, wenn auch unvollkommenen, Rekurs des Hörenden und Verstehenden auf die Wahrheit selbst.⁷⁰ Das, was hier als spiritualistische Tendenz wirken könnte,

⁶¹ ep. 120 S. 716 Goldb.; De civ. XXI 27 S. 552 D.

⁶² De doctr. III 2,2 PL 34 col. 65.

⁶³ En. in ps. 57 n. 6 PL 36 col. 678.

⁶⁴ . . . consulat regulam fidei, quam de Scripturarum planioribus locis et Ecclesiae auctoritate percepit . . . De doctr. III 2,2 PL 34 col. 65; . . . regula fidei, quae per alias eiusdem auctoritatis sacras litteras satis fidelibus nota est . . . De civ. XI 33 S. 509 D.

⁶⁵ De un. eccl. 11,28 PL 43 col. 410 f; C. Faust. XI 5 PL 42 col. 248 f; Costello S. 75.

⁶⁶ C. ep. fund. 5,6 PL 42 col. 176—177.

⁶⁷ C. ep. fund. 4,5 PL 42 col. 175; C. Faust. XI 2 col. 246.

⁶⁸ C. Faust. XXIII 9 PL 42 col. 471.

⁶⁹ En. in ps. 119 n. 6 PL 37 col. 1602.

⁷⁰ In Ev. Joh. tr. 16,2 PL 35 col. 1523.

überträgt Augustin auf die Kirche. Er erwägt den Gedanken, daß kirchliche Entscheidungen unter direkter Einwirkung der göttlichen Autorität zustande kommen. Fromme Christinnen, die sich töteten, um in der Verfolgung der Schändung zu entgehen, werden als Märtyrer gefeiert. *De his nihil temere audeo iudicare. Utrum enim ecclesiae aliquibus fide dignis testificationibus, ut earum memoriam sic honoret, divina persuaserit auctoritas, nescio; et fieri potest ut ita sit.*⁷¹ Es ist unwahrscheinlich, daß divina auctoritas hier „heilige Schrift“ bedeutet,⁷² da sonst das *nescio* unerklärlich wäre. Die Kirche empfängt über die Schrift hinaus Offenbarung.⁷³ Diese Möglichkeit einer direkten Einflußnahme der göttlichen Autorität auf die Kirche zeigt, daß Augustin, obwohl er die heutige katholische Lehre von Schrift und Kirche noch nicht hat, doch auch nicht als Vorläufer des protestantischen *sola scriptura* in Anspruch genommen werden darf.

Aus der Anerkennung der heiligen Schrift als Autorität ergibt sich, daß aus ihr die Wahrheit entnommen werden kann. Was im Kanon gesagt ist, ist wahr, d. h. es ist Wirklichkeit.⁷⁴ Die Schrift ist irrtumslos.⁷⁵ So kann aus der Autorität der Schrift für das nicht Erfahrbare ein sichereres Wissen gewonnen werden, als aus den tastenden Vermutungen der Vernunft.⁷⁶ Ja, die Schrift erscheint zuweilen als Norm des Profanwissens. Von den Berichten der Historiker soll nur das geglaubt werden, was den Aussagen der Schrift nicht widerspricht.⁷⁷

So ergänzt Augustin gern die Argumente der *ratio* durch Anführung einer Schriftautorität.⁷⁸ Das Wissen entspringt aus Vernunft und Autorität.⁷⁹

c) Vernunft und Autorität

Zur Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Autorität untersucht Augustin den Erkenntnisvorgang und entdeckt dabei, daß am Anfang alles Erkennens der Rückgang auf Autorität steht. So wie der platonische Sokrates auf die Aporie stößt: Wie soll man das, was man nicht weiß, doch

⁷¹ *De civ.* I 26 S. 41,18 D.

⁷² wie z. B. *De civ.* I 21 S. 35,18 D.

⁷³ . . . *ecclesia cui Deus iam etiam plenario consilio revelavit De bapt.* VI 39,76 CSEL 51 S. 335,17 = PL 43 col. 221; zitiert bei Strauß; Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin. Diss. Göttingen 1952 Masch.-schr. S. 40.

⁷⁴ *C. Faust.* XI 5 PL 42 col. 249; *De doct.* I 37,41 PL 34 col. 35: . . . *titubabit autem fides, si divinarum Scripturarum vacillat auctoritas: porro fide titubante, charitas etiam ipsa languescit . . . non enim potest diligere quod esse non credit . . .*

⁷⁵ ep. 82 S. 354,4 ff. Goldb.; weitere Stellen bei Costello S. 92 A. 25.

⁷⁶ *probabilitas rationis — firmitas auctoritatis. De trin.* III 11,27 PL 42 col. 886; *De gen. ad litt.* II 9,21 PL 34 col. 271; 5,9 col. 267.

⁷⁷ *De civ.* XXI 6 S. 498 D.

⁷⁸ *De gen. ad litt. lib. imp.* 16,62 PL 34 col. 245—246.

⁷⁹ *constat igitur nostra scientia ex visis rebus et creditis ep.* 147 S. 281,25 Goldb.

irgendwie wissen?,⁸⁰ so legt sich Augustin die Frage vor: Wie kann der im Zustand des Nichtwissens (*stultitia*) Befindliche Kenntniss von dem zu Wissenden erlangen? Solange er unwissend (*stultus, imperitus*) ist, fehlt ihm jeder Begriff der Weisheit, so daß er weder die *sapientia* erstreben, noch den Weisen finden kann, der ihn zum Wissen führen könnte. Den Ausweg aus diesem in sich geschlossenen Kreis des Nichtwissens bringt die *auctoritas bonorum*, die den Unwissenden mit den Gegenständen bekannt macht, die Ziel seines Erkennens sein sollen.⁸¹

Für Augustin besteht somit von Anfang an die Funktion der *auctoritas* in der Einleitung des Erkenntnisprozesses. Er blickt in der ersten Zeit lediglich bedauernd auf diejenigen, die bei der Annahme des von der Autorität Dargebotenen stehen bleiben. Denn *auctoritas* und *ratio* treiben beide in gleicher Weise zum Lernen an. Dabei bedeutet für den jungen Augustin *auctoritas* vorwiegend die Lehre der christlichen Religion, *ratio* die Vernunftkenntnis mit Hilfe der neuplatonischen Philosophie.⁸² Die Entdeckung, daß christliche Autorität (Predigt des Ambrosius) und philosophische *ratio* (neuplatonische Schriften) in wesentlichen Punkten übereinstimmen, ist eine Voraussetzung für die Bekehrung Augustins gewesen. Die philosophische Vernunftkenntnis führt nicht zur Verachtung der durch *auctoritas* überkommenen Glaubensgeheimnisse, sondern lehrt sie verstehen. Die metaphysischen Begriffe des Neuplatonismus⁸³ dienen schon in *De ordine* zur Einsicht in die christliche Trinitätslehre.⁸⁴ Wenn man mit Hilfe der Philosophie erkannt hat, daß jede Substanz eine Einheit ist, eigene Form und Geordnetheit besitzt, so wird die göttliche Gesetzmäßigkeit in der Welt, die zunächst lediglich autoritativ geglaubt wurde, teils zur Denkmöglichkeit, teils zur Gewißheit.⁸⁵ Das gleiche Prinzip bestimmt das Programm der Schrift *De trinitate*. Augustin will zunächst an Hand der *auctoritas* den Inhalt des christlichen Glaubens feststellen. Dann soll der Gegner durch Vernunftbegründungen dahin geführt werden, zu erkennen, daß dieser Glaube nichts anderes, als der Weg zur Erfassung der Wahrheit ist.⁸⁶

⁸⁰ Charmides 175 C; Stenzel in Pauly-Wissowa RE Artikel „Sokrates“ (Stuttgart 1927) Spalte 841—842.

⁸¹ *De ord.* II 9,26 PL 32 col. 1007; *De util. cred.* 13,28 PL 42 col. 85 Warfield S. 387.

⁸² *Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum auctoritatis atque rationis. Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere: non enim reperio valentiorum. Quod autem subtilissima ratione persequendum est; ita enim jam sum affectus, ut quid sit verum, non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem; apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido.* C. Ac. III 20,43 PL 32 col. 957.

⁸³ *omnium rerum principium, intellectus (= νοῦς), quidve inde . . . sine ulla degeneratione manaverit.* *De ord.* II 5,16 PL 32 col. 1002; 9,26 col. 1007.

⁸⁴ Damit stellt sich wieder eine Beziehung zwischen *De ordine* und *De trinitate* her, siehe oben Abschnitt I. ZKG 67, S. 45.

⁸⁵ *De ver. rel.* 8,14 PL 34 col. 129.

⁸⁶ *De trin.* I 2,4 PL 42 col. 822. Zu *Jes.* 7,9: *Nisi credideritis non intelligetis* bei Augustin vgl. Gilson, *Introduction* S. 40 f.

Die *auctoritas* ist nicht nur in dem Sinne ein Schritt auf die *ratio* zu, als sie die Gegenstände bekannt macht, welche dann von der vernünftigen Einsicht erhellt werden. Sie bereitet auch den Menschen für die Vernunft-erkenntnis durch Mitteilung ethischer Weisungen vor, welche ihn gelehrig machen und das Auge seines Geistes reinigen.⁸⁷

Die Übereinstimmung zwischen christlicher *auctoritas* und philosophischer *ratio* ist darin begründet, daß die *auctoritas* eine Erscheinungsform, eine Abstufung und Abschattung der Wahrheit selbst ist.

Die Annahme der *auctoritas* ist kein blinder Entschluß. Sie ist bei Augustin der mittlere Weg zwischen Skepsis und Erkenntnisoptimismus. In skeptischen Stunden vor seiner Bekehrung verzweifelte er an der Möglichkeit, die Wahrheit zu finden und stimmte den Akademikern zu. Wenn er aber wiederum die Fähigkeiten des menschlichen Geistes betrachtete, seine Lebhaftigkeit und seinen Scharfsinn, so schien ihm das ein Hinweis darauf, daß die Wahrheit doch erkennbar sei. Nur müsse die rechte Weise, ihr nachzuforschen, von einer göttlichen Autorität hergenommen werden, die es zu finden gelte.⁸⁸ So geht der Annahme der Autorität eine Überlegung voraus, wem Glauben zu schenken sei und aus welchen Gründen.⁸⁹ In diesem Sinne ist die Beugung unter Autorität für Augustin kein übernatürlicher, sondern ein vernünftiger Akt.⁹⁰ Er unterscheidet Macht und Autorität. Die Autorität ist kein bloßes Machtgebot, das zur Unterwerfung zwingt, sondern sie strebt danach, Einsicht in ihr Zeugnis herbeizuführen.⁹¹

Die Notwendigkeit der *auctoritas* ist freilich auch ein Zeichen für die Schwäche der menschlichen *ratio*, für ihre Verfinsterung durch die Sünde.⁹² Indem die *ratio* diese Schwäche, welche sie jetzt zur Gottesschau untauglich macht, dem Menschen aufdeckt, weist sie selbst auf die *auctoritas* als Hilfe und Zuflucht hin.⁹³ Wo aber die Vernunft unter hochmütiger Ablehnung der Schriftautorität allein zur Erkenntnis vordringen will, führt sie schließlich dämonischen und phantastischen Autoritäten in die Arme.⁹⁴

Über die Schwierigkeit des Vernunftgebrauchs für die ins Sinnliche verstrickte Menschenseele ist sich Augustin schon in seiner Jugend klar.⁹⁵ Als Bischof unterstreicht er mit stärkerer biblischer Begründung das Unver-

⁸⁷ De ord. II 9,26 PL 32 col. 1007; De util. cred. 1,2 PL 42 col. 66.

⁸⁸ De util. cred. 8,20 PL 42 col. 78—79.

⁸⁹ De ver. rel. 24,45 PL 34 col. 141;25,47 col. 142—143.

⁹⁰ Richtig sagt Warfield a.a.O. S. 385: Augustin bringt kein Opfer des Intellekts. What we see is a gradual advance under the leading of reason itself to a rational theory of authority in religion, on the basis of which rational certitude may be enjoyed in the midst of the weakness of this life.

⁹¹ C. Faust. VI 9 PL 42 col. 238. Über Autorität als Herrschaftsprinzip vgl. v. Tessen-Wesiersky: Der Autoritätsbegriff S. 25 ff.

⁹² De mor. eccl. I 2,3 PL 32 col. 1311 f; De ver. rel. 24,45 PL 34 col. 141; De util. cred. 9,21 PL 42 col. 79.

⁹³ De mor. eccl. I 7,11 PL 32 col. 1315.

⁹⁴ C. Faust. XXXII 19 PL 42 col. 508.

⁹⁵ De ord. II 11,30 PL 32 col. 1009.

mögen der bloßen ratio. Die Gelehrten und Philosophen, die nur mit menschlicher Erfahrung und Vernunft (*humanis ratiocinationibus*) das Lebensziel bestimmen oder die Vergangenheit erforschen, kommen zu Ergebnissen, die einander hoffnungslos widersprechen. Eine widerspruchsfreie und einheitliche Erkenntnis wird nur von der göttlichen Autorität dargeboten.⁹⁶ So neigt Augustin angesichts des Zustandes der gefallenen Menschheit dazu, der auf göttlicher Autorität beruhenden Erkenntnis mehr Sicherheit zuzuschreiben, als der bloßen Vernunftargumentation.⁹⁷

Man wird nicht sagen dürfen, daß diese Erwägungen beim alternden Augustin zu einer Auflösung der ursprünglichen Harmonie von ratio und auctoritas geführt hätten. Die geistigen Wandlungen Augustins dürfen nicht übertrieben werden.⁹⁸ Die rechte ratio steht bei dem gereiften Bischof in unvermindertem Ansehen.⁹⁹ Im Briefe an Consentius¹⁰⁰ verteidigt er die ratio gegen die Forderung, der Christ habe sich allein der Autorität zu unterwerfen. Wir finden hier die oben entwickelte Konzeption des Verhältnisses von ratio und auctoritas wieder. Die Vernunft hat die doppelte Aufgabe, das der Autorität Geglaubte vernünftig zu durchdringen (*ut, quod credis, intelligas*) und zu zeigen, daß die ratio, die Einsicht in das Geglaubte, welches die Fassungskraft des natürlichen Menschen übersteigt, erst nach der Annahme der Autorität möglich ist. Wenn es aber Vernunftgründe dafür gibt, daß Autorität und Glaube der Vernunftseinsicht zeitlich vorangehen müssen, so beweist das wiederum, daß auch dem Glauben ein wenig Vernunft zugrunde liegt. Die ratio macht es klar, daß die auctoritas der Ausweg aus dem Bereich des Nichtwissens ist und dem Denken die sonst unerreichbaren Gegenstände vermittelt, welche nun vernünftiger Bearbeitung unterliegen.

Die Platoniker konnten sich mangels einer göttlichen Autorität nicht gegen die Irrtümer der falschen Philosophen durchsetzen und waren zur Verheimlichung ihrer Lehre gezwungen. Erst in Christus und seiner Kirche sind auctoritas und ratio vereinigt.¹⁰¹ Augustin ist nie der Ansicht gewesen, daß die beiden Gewißheitsprinzipien *veritas* (ratio) und auctoritas in Spannung zueinander treten müssen.¹⁰²

⁹⁶ De civ. XVIII 40 S. 316 D; 41 S. 317.

⁹⁷ De trin. XIII 9,12 PL 42 col. 1023; De civ. XVIII 40 S. 316 D: Was der divina auctoritatis widerstreitet, ist falsch.

⁹⁸ Derselben Auffassung ist Ch. Boyer: *l'Idée de Vérité* S. 4.

⁹⁹ Contra rationem nemo sobrius, contra Scripturas nemo christianus, contra Ecclesiam nemo pacificus senserit. De trin. IV 6,10 PL 42 col. 895; vgl. De gen. ad litt. X 3,6 PL 34 col. 411: nec divini eloquii, nec perspicuae rationis auctoritas.

¹⁰⁰ ep. 120 S. 706 f Goldb.

¹⁰¹ ep. 118 S. 696,22—697,11 Goldb.

¹⁰² gegen E. Haenchen: Die Frage nach der Gewißheit beim jungen Augustin, Stuttgart 1932, S. 61. Die von Haenchen in Anm. 120 u. a. als Beleg angeführte Stelle C. Ac. II 5 behauptet im Gegenteil, daß Paulus und die rationes der Philosophen übereinstimmen.

d) Der Glaube

Die Aneignung des von der Autorität Dargebotenen geschieht durch den Glauben. Das Vorhandensein einer Autorität ermöglicht und erleichtert das Glauben.¹⁰³ Es gibt für Augustin keinen freischwebenden, sondern nur einen an Autorität gebundenen Glauben.

Diese Bindung des Glaubens an eine auf ihre Zuverlässigkeit geprüfte Autorität¹⁰⁴ bewahrt ihn davor, bloßer Entschluß zu sein. Glaube im Sinn Augustins ist keine ohne Grund in mir aufbrechende Gewißheit.¹⁰⁵ Glaube ist vielmehr ein Akt der Zustimmung, der auf angemessenem Zeugnis beruht.¹⁰⁶ Im Glaubensbegriff Augustins ist das Moment der Zustimmung durchaus primär vor dem des Wollens und des Gehorchens.¹⁰⁷ Das geht auch aus seiner Definition des Glaubens hervor: *credere est cum assensione cogitare*¹⁰⁸ und: *quid est enim credere, nisi consentire verum esse quod dicitur?*¹⁰⁹ Man kann nicht sagen, daß Augustin den Glauben philosophisch begründe durch die Zurückführung auf die autoritative Unterwerfung des menschlichen Verstandes unter die Weisheit Gottes.¹¹⁰ Die Bindung des Glaubens an die Autorität ist im Gegenteil gerade ein Zeichen für die Vernunftgemäßheit des Glaubens.¹¹¹

D. Pirson¹¹² hat das Moment der Zustimmung im Glaubensbegriff Augustins zum Anlaß genommen, dem Kirchenvater eine Art Bewußtseinstheologie zuzuschreiben. Die Zustimmung zur Autorität erfolge auf Grund des im Zustimmenden vorhandenen Bewußtseinsbestandes, welchen Pirson den „primären Glauben“ nennt. Der primäre Glaube ist das subjektive Wissen über die Existenz und Erreichbarkeit des Erkenntniszieles.¹¹³ Ebenso wie Augustins gesamtes Philosophieren von der Tatsache des Selbstbewußtseins seinen Ausgang nehme, so sei die Selbstreflexion auf den im Bewußtsein vorhandenen primären Glauben das Fundament seines religiösen Denkens.¹¹⁴ „Daß Augustin durch Zurückgehen auf seinen Bewußtseinsbestand auch die Berechtigung einer Autorität überprüfen kann, hat darin seinen tieferen Grund, daß es für ihn keine absoluten objektiven Maßstäbe gibt, die

¹⁰³ C. ep. fund. 14,18 PL 42 col. 184; C. Faust. XIII 11 PL 42 col. 321; De util. cred. 11,25 PL 42 col. 83; De trin. IX 1,1 PL 42 col. 961.

¹⁰⁴ Sed nostrum est considerare quibus vel hominibus vel libris credendum sit ad colendum recte Deum . . . De ver. rel. 25,46 PL 34 col. 142.

¹⁰⁵ Hans Reiner: Das Phänomen des Glaubens. Dargestellt im Hinblick auf das Phänomen seines metaphysischen Gehalts, Halle 1934, S. 163.

¹⁰⁶ C. Faust. XII 45 PL 42 col. 279; Princeton Theol. Rev. 1907, S. 392.

¹⁰⁷ At si tollatur assensio, fides tollitur; quia sine assensione nihil creditur. Enchir. 20,7 PL 40 col. 242.

¹⁰⁸ De praedest. sanct. 2,5 PL 44 col. 963.

¹⁰⁹ De spir. et litt. 31,54 PL 44 col. 235.

¹¹⁰ So v. Tessen-Wesierski: Der Autoritätsbegriff S. 68.

¹¹¹ . . . usque adeo me stultum putas, ut nulla reddita ratione quod vis credam, quod non vis non credam? C. ep. fund. 5,6 PL 42 col. 176.

¹¹² Der Glaubensbegriff bei Augustin, Diss. Erlangen 1953, Masch.schr.

¹¹³ S. 91.

¹¹⁴ S. 92.

irgendwann einmal außerhalb seines Bewußtseins existiert haben. Er kann das objektive Sein nicht von seinem Denken trennen.¹¹⁵ Diese Behauptung Pirsons wird durch Sol. II 5, 7 und 8, 15 widerlegt. Augustin lehnt dort die Definition des Wahren als *quod ita se habet ut videtur* ab, weil sie zu der unmöglichen Folgerung führt, daß es ohne Erkennenden keine Wahrheit gäbe.¹¹⁶ Es geht Augustin gerade darum, die Unabhängigkeit des Seins vom menschlichen Bewußtsein festzustellen. Das menschliche Selbstbewußtsein ist zwar eine für ihn wichtige Tatsache, aber nicht der Angelpunkt seines Philosophierens.¹¹⁷

Die Ansicht, daß der in der Seele vorgefundene Bewußtseinsbestand bei Augustin das primäre Glaubensgut liefert, das für alle religiösen Bemühungen Norm sein muß, ist zweifellos unzutreffend. Denn der Glaube an Existenz und Erreichbarkeit des Erkenntnisziels begründet nicht bloß das religiöse Streben, sondern liegt allem Erkennen zugrunde, ohne daß man darum jede Erkenntnis aus der Selbstreflexion des Bewußtseins herleiten könnte. Nicht bloß das Bewußtsein normiert das Erkennen, wie der moderne Relativismus will — verwirrende Lehre zu verwirrtem Handeln lagert über der Welt¹¹⁸ — sondern auch das Erkennen normiert das Bewußtsein. Das Bewußtsein und das Unbewußte (die Tiefen der *memoria*) ist bei Augustin nicht etwas, das von Anfang an in sich selbst bestimmt ist. Es empfängt seine Inhalte immer wieder neu von „außen“ durch Erleuchtung und durch Schau. Will man ungeachtet dieser Tatsache das religiöse Denken Augustins auf die subjektive Gläubigkeit der einzelnen Seele zurückführen, so ist man in Gefahr, die Historie durch Psychologie zu ersetzen.

Der Glaube ist natürlich auch ein Wollen und Gehorchen.¹¹⁹ Aber das Wollen ist enthalten und umschlossen vom *consentire*. Das Glauben ist Wollen insoweit das Zustimmung auch ein Wollen enthält.¹²⁰ Augustin bemüht sich dabei, den Anteil des Menschen am Entstehen des Glaubens klarzustellen. Der Glaube ist keine menschliche Leistung, sondern ein Geschenk Gottes.¹²¹ Der Ruf zum Glauben (*suasio, vocatio*) und das, was die Seele im Glauben annimmt und empfängt, stammt von Gott, das Zustimmung oder Ablehnen liegt im Vermögen des einzelnen. Aber jedes Vermögen kommt wiederum von Gott, so daß Augustin in dieser Aporie nur die Flucht in das Geheimnis der Tiefen Gottes übrig bleibt.¹²²

¹¹⁵ S. 97 f.

¹¹⁶ *Nam eo rursum refellor vertigine inopinata, ut verum id esse dicam quod ita se habet ut videtur. Ex quo confit sine cognitore nihil verum esse posse: ubi mihi naufragium in scopulis occultissimis formidandum est, qui veri sunt, etiamsi nesciantur.* PL 32 col. 892.

¹¹⁷ Ebenso Boyer, *l'Idée de Vérité*, S. 40.

¹¹⁸ Goethe an Humboldt am 17. März 1832.

¹¹⁹ Ernst Benz: *Marius Viktorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik.* Stuttgart 1932 S. 406 ff.

¹²⁰ *De spir. et litt.* 31,54 PL 44 col. 235; 34,60 col. 240—241.

¹²¹ *De doct.* III 33,46 PL 34 col. 83.

¹²² Siehe Anm. 120.

Wie verhalten sich Glaube und Wissen? Augustin unterscheidet drei Möglichkeiten: a) Glaube, der nie zum Wissen werden kann. Die vergangenen Tatsachen der menschlichen Geschichte können immer nur geglaubt, nie gewußt werden. b) Glaube und Wissen treten gleichzeitig auf. Bei Vernunftkenntnissen (z. B. Einsicht in Zahlenverhältnisse, Wahrheiten der Disziplinen) ist das Glauben sogleich ein Wissen. c) Der Glaube wird später zum Wissen. Die Einsicht in die göttlichen Dinge erfolgt, nachdem die Stufe des Glaubens durchlaufen ist.¹²³

Wiederholt betont Augustin, daß das Wissen von Glauben begleitet ist. *Omne autem quod scimus, recte fortasse etiam credere dicimur.*¹²⁴ Kann man aus dieser möglichen Gleichzeitigkeit von Glauben und Wissen folgern, daß der Glaube in sich dem Wissen verwandt ist, daß der Glaube nicht ohne Wissen ist, ja von Anfang an das Wissen in sich schließt? Ist der unter c) genannte Fortgang vom Glauben zum Wissen so zu deuten, daß aus dem Glauben das ihm immanente Wissen gleichsam herausdestilliert werden kann?¹²⁵ Enthält das *credere*, weil es als menschlicher Akt ein *cum assensione cogitare* ist, nicht schon in sich das intelligere?¹²⁶

Die Augustinustexte widersprechen dieser Deutung auf das Bestimmteste. Wo Augustin auf die Gleichzeitigkeit von *credere* und *scire* hinweist, hebt er sofort hervor, daß *credere* eben nicht *scire* ist.¹²⁷ *Credere* ist das Moment der Zustimmung und Überzeugtheit, welches beim *scire* durch das intelligere, beim bloßen *credere* durch die *auctoritas* und beim *opinari* durch den Irrtum hervorgerufen wird.¹²⁸ Augustin scheidet deutlich Glauben und Wissen,¹²⁹ der klassische Text hierfür ist ep. 147.¹³⁰ Der bei Gegenwart des Objekts für die sinnliche oder geistige Wahrnehmung gegebenen Evidenz des Wissens steht der wegen Unzugänglichkeit des Gegenstands auf Autorität gestellte Glaube gegenüber. Wenn Augustin sagt: *Constat igitur nostra scientia ex uisis rebus et creditis*,¹³¹ so sind Rang und Art des Wissens durch Sehen und durch Glauben durchaus verschieden.

Das augustiniſche *credere* ist keine Erkenntnisfunktion. Das Wissensmaterial, dem im *credere* zugestimmt wird, stammt durchaus von der

¹²³ De div. qu. 83 q. 48 PL 40 col. 31.

¹²⁴ Sol. I 3,8 PL 32 col. 873; vgl. De mag. 11,37 col. 1216; De quant. an. 33,76 col. 1076; Die Schau der Wahrheit ist begleitet von *indubitanda rerum fides*.

¹²⁵ Gangauf: Die metaphysische Psychologie des hl. Augustinus, Augsburg 1852, S. 54—55, besonders Anm. 73.

¹²⁶ E. Przywara: *Analogia entis*, München 1932, S. 52.

¹²⁷ Sol. I 3,8 PL 32 col. 873; De mag. 11,37 col. 1216.

¹²⁸ De util. cred. 11,25 PL 42 col. 83.

¹²⁹ Sol. I 4,9 PL 32 col. 874; gegen Meyer: Wissenschaftslehre des Thomas v. Aquin, Philos. Jahrb. d. Görresgesellschaft Bd. 48 S. 13; zum Problem vgl. Grabmann: Die Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg i. Br. 1909, Bd. I S. 130 f.

¹³⁰ S. 278—284 Goldb.

¹³¹ ep. 147 S. 281,25 Goldb.

auctoritas. Wo Augustin vom Auge des Glaubens redet,¹³² meint er das auf sich selbst zurückgewendete Bewußtsein des Glaubens von sich selbst, und nicht ein Erkenntnisorgan, dem die Geheimnisse des Unzugänglichen erschlossen sind. Man kann zwar sagen, daß beim credere ein videre mente vorhanden ist. Das recht Geglaubte wird mit dem Geiste gesehen. Aber es wird gesehen nicht in seinem Ansich-sein sondern sofern es als Geglaubtes, als von der fides Angenommenes, ein Inhalt meines Geistes und Bewußtseins ist. Die fides wird vom Geiste geschaut, während das vom Glauben Geglaubte nicht gesehen wird. Noch versucht Augustin, die Vermittlung des Geglaubten durch Zeugen als ein uidere . . . quodam mentis obtutu zu bezeichnen. Er muß sich damit begnügen, daß es doch nur ein credere ist, bei dem der Gegenstand eben nicht in seiner Präsenz geschaut wird.¹³³ Das videre mente beim Glauben bezieht sich nur darauf, daß unser Glaube uns bewußt ist.¹³⁴

Der Fortschritt vom Glauben zum Wissen besteht in der Einsicht in die vom Glauben autoritativ angenommenen Wahrheiten. Aber dieser Fortschritt vollzieht sich nicht in der Entfaltung des im Glauben etwa vorhandenen Wissens und in der Analyse des Glaubensinhalts durch die ratio, sondern in der Ablösung des Glaubens durch das Schauen.¹³⁵ Das dem intelligere zugesellte credere, welches durch die Schau gewirkt ist, ist etwas Neues gegenüber dem der Schau vorangehenden credere, dessen Grund die auctoritas ist. Der das Wissen begleitende Glaube ist Zustimmung und Überzeugtheit auf Grund von Feststellung.¹³⁶

¹³² Ad hoc si haberes oculum christianum fide cerneris, si intelligentia non valeres, in lumbis Adam fuisse omnes qui ex illo fuerant per concupiscentiam carnis orituri . . . C. Jul. op. imp. I 48 PL 45 col. 1070; Habet namque fides oculos suos, quibus quodam modo uidet uerum esse, quod nondum uidet, et quibus certissime uidet nondum se uidere, quod credit, ep. 120 S. 711 Goldb.

¹³³ ep. 147 S. 282—283 Goldb.

¹³⁴ (credere) quidem fit mente et uidetur mente, quoniam menti nostrae fides nostra conspicua est. ep. 147 S. 284,12 Goldb.; vgl. De trin. XIII 1,3 PL 42 col. 1014.

¹³⁵ Fides quaerit, intellectus inuenit . . . De trin. XV 1,2 PL 42 col. 1058; Fides ergo est, quod non vides credere, veritas quod credidisti videre, In Ev. Joh. tr. 40,9 PL 35 col. 1690; . . . intellectus in specie sempiterna est, fides vero in rerum temporalium quibusdam cunabulis, De doctr. II 12,17 PL 34 col. 43; vgl. De lib. arb. II 2,6 PL 32 col. 1243. Anders E. F. J. Hähnel: Verhältnis des Glaubens zum Wissen bei Augustin, Gymnasialprogramm Chemnitz 1891 S. 17: „Je mehr der Denkgeist in die Erkenntnis des Glaubensstoffes eindringt, desto mehr schreitet der Glaube fort zur Erkenntnis.“

¹³⁶ Die schon berührte Ansicht, daß infolge Ideenschau zu glauben sei, Gott habe tatsächlich erschaffen, was nach wahrer Vernunftüberlegung von ihm habe erschaffen werden müssen, auch wenn keine Erfahrung davon vorliegt, hat im Denken Augustins keine Folge, da er die Schau der Ideen des Geschaffenen bald nur den Engeln zubilligt. Es ist, genau genommen, nur ein bald eliminierter Fall des durch Schau der Wahrheit hervorgerufenen credere. De lib. arb. III 5,13 PL 32 col. 1277.

Vom Meinen unterscheidet sich der Glaube dadurch, daß er sich seiner Grenzen bewußt ist.¹³⁷ Das Meinen dagegen besteht in der Annahme, man wisse, wo man in Wirklichkeit doch nicht weiß.¹³⁸

3. Erkenntnis aus Zeichen

a) Grundzüge der Zeichenlehre Augustins

Der Bereich unmittelbarer Erfahrung kann überschritten werden durch Autorität und durch Erkenntnis aus Zeichen. Das Zeichen ist eine Sache, die außer der Gestalt, die sie den Sinnen darbietet, durch sich etwas anderes in Gedanken kommen läßt.¹³⁹ Der Anblick der Spur läßt an das Tier denken, das vorübergelaufen ist, der Klang der Tuba an Vormarsch oder Rückzug. Diese Zeichen, die auf etwas Verborgenes verweisen, können entweder entdeckt werden, wie der Zusammenhang von Spur und Tier, Rauch und unsichtbarem Feuer, oder gestiftet werden, wie die Signale der Tuba. Augustin bedient sich darum der Unterscheidung von *signa naturalia* und *signa data*.¹⁴⁰ Die natürlichen Zeichen verweisen ohne willentliches Streben nach Bezeichnen von sich aus auf ein Anderes, so der Rauch als Zeichen des Feuers, oder das zornige Antlitz als Zeichen der Gemütsbewegung. Die gegebenen Zeichen (*signa data*) entstammen dagegen dem Willen von Lebewesen, die dadurch Empfindungen, Wahrnehmungen oder Einsichten ausdrücken und mitteilen wollen. Solche Zeichen werden von Gott, von Menschen und Tieren gegeben. Das wichtigste dieser Zeichen ist das Wort.¹⁴¹

Diese Einteilung der Zeichen beweist, daß Augustin die von Sextus Empirikus überlieferte Scheidung von hypomnestischen und endeiktischen Zeichen nicht kennt. Während Augustin vom Zustandekommen der Zeichen ausgeht (*signa naturalia* — *data*), beruht die bei Sextus vorliegende Einteilung auf der Leistung der Zeichen für die Erkenntnis. Das hypomnestische Zeichen läßt die *πρὸς καιρὸν ἄδηλα* erkennen — Dinge, die zwar sinnlich wahrnehmbar, aber zur Zeit verborgen sind. So zeigt der Rauch das Feuer an, die Narbe die Wunde, die Verletzung des Herzens den Tod. Beide Vorgänge sind einmal zusammen wahrgenommen worden und daraus schließt man, daß es auch jetzt so sei. Das endeiktische Zeichen dagegen offenbart *τὰ φύσει ἄδηλα* das, was nie erblickbar, aber doch durch Vernunft erkennbar ist. So sind die Bewegungen des Körpers ein endeiktisches Zeichen für das Vorhandensein der Seele. Philippson hat die Herkunft dieser Zeichenlehre aus den Ärzteschulen wahrscheinlich gemacht; die dog-

¹³⁷ uidet nondum se uidere quod credit. ep. 120 S. 711 Goldb.

¹³⁸ De util. cred. 11,25 PL 42 col. 83; De mendac. 3 PL 40 col. 488.

¹³⁹ Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire. De doctr. II 1,1 PL 34 col. 35; princ. dial. 5 PL 32 col. 1410.

¹⁴⁰ De mus. VI 13,41 PL 32 col. 1185.

¹⁴¹ De doctr. II 12—3,4 PL 34 col. 36—38; De ord. II 12,35 PL 32 col. 1011 bis 1012.

matischen Ärzte seien die Erfinder des endeiktischen Zeichens, die empirischen die des hypomnestischen gewesen.¹⁴²

Diese von Sextus kritisch referierte Zeichenlehre läßt sich mit der augustinischen Einteilung nicht vereinbaren. Die Gruppe der *signa naturalia* würde sowohl sogenannte hypomnestische (Rauch-Feuer) wie auch endeiktische Zeichen (Bewegungen des Gesichts -Seelenregungen) umfassen, und auch die *signa data* lassen sich nicht auf bestimmte Gegenstände, entweder zeitweise oder überhaupt verborgene, festlegen.

Dagegen stoßen wir bei Augustinus auf Andeutungen der stoischen Unterscheidung zwischen *signum proprium* und *signum commune*. Der Stoiker Dionysius nennt ein Zeichen, das nur bei Vorhandensein des verborgenen Gegenstands da ist, dagegen verschwindet, sobald dieser nicht mehr vorhanden ist, ein *ἴδιον σημεῖον* (*signum proprium*).¹⁴³ Ein Zeichen, das sowohl bei Vorhandensein wie auch bei Verschwinden des verborgenen Bezeichneten bleibt, ist ein verkehrtes, ein *κοινὸν σημεῖον* (*signum commune*).¹⁴⁴ Das *signum commune* gilt für mehrere Dinge und erzeugt so eine Wahrnehmung, in der Wahres und Falsches vermischt sind.¹⁴⁵ Augustin übernimmt diese stoische Tradition mit der veronischen Definition des Wissens. Er bringt sie C. Ac. III 9, 18¹⁴⁶ in der Form: *Tale scilicet visum comprehendendi et percipi posse, quale cum falso non haberet signa communia*. Zur Erkenntnis taugt bloß ein *signum proprium*,¹⁴⁷ ja nur dieses ist ein eigentliches Zeichen.¹⁴⁸ Nicht im Zusammenhang hiermit steht die Scheidung von *signa propria* und *translata*, womit Wörter eigentlicher und übertragener Bedeutung gemeint sind.¹⁴⁹

b) Naturerkenntnis aus Zeichen

Augustin betrachtet die Dinge der Schöpfung als natürliche Zeichen. Der forschende Geist entdeckt, daß das Geschaffene zeichenhaft über sich hinaus verweist.

Die stoische Logik behandelte die Zeichenlehre als ein Stück der Lehre vom Beweis. Unsichtbare Dinge, die aber mit dem Wahrnehmbaren in

¹⁴² Sextus hyp. 2,97 ff; 101; R. Philippson: *De Philodemi libro qui est περὶ σημείων καὶ σημειώσεων* et Epicureorum doctrina logica. Diss. Berlin 1881, S. 59,65 f.; Otto Rieth: *Grundbegriffe der stoischen Ethik*. Berlin 1938, S. 183; K. Kuypers: *Der Zeichen- und Wortbegriff im Denken Augustins*, Amsterdam 1934, S. 10 f.

¹⁴³ Philodem col. 14,7; Philippson S. 70.

¹⁴⁴ Philodem col. 1,1 ff; Philippson S. 70.

¹⁴⁵ Cicero, Lucullus II 33 f.

¹⁴⁶ PL 32 col. 943.

¹⁴⁷ *Quod brevius planiusque sic dicitur, his signis verum posse comprehendendi, quae signa non potest habere quod falsum est*. C. Ac. II 5,11 PL 32 col. 924.

¹⁴⁸ *Signare quid est, nisi proprium aliquid ponere? Hoc est enim signare, imponere aliquid quod non confundatur cum caeteris . . .* In Ev. Joh. tr. 25,11 PL 35 col. 1601.

¹⁴⁹ z. B. *bos* wörtlich als Rind, übertragen als Zeichen des Evangelisten. *De doctr.* II 10,15 PL 34 col. 42; vgl. *Princ. dial.* 6 PL 32 col. 1412.

Zusammenhang stehen, z. B. unsichtbare Hautporen, die Seele, die göttliche Vorsehung, werden aus den Zeichen, die sie im Sichtbaren hinterlassen, erschlossen und bewiesen.¹⁵⁰ Die Forschung besteht darin, durch Zeichen mit Hilfe vernünftiger Überlegung das Zugrundeliegende zu erfassen.¹⁵¹ Die Natur führt uns durch *σημεία* zur Erkenntnis. So wird bei Cicero aus endeiktischen Zeichen die Natur Gottes erschlossen.¹⁵²

Der Beweis selbst gehört zu den Zeichen. Die sich aus den Vordersätzen ergebende Verbindung ist ein Zeichen für das Vorhandensein der Schlußfolgerung.¹⁵³ Bei Cicero konnte Augustin auch die stoische Definition des Beweises finden, nach der er ein Vernunftschluß ist, der aus den wahrgenommenen Dingen zum Nichtwahrgenommenen führt.¹⁵⁴

Dieses Erkenntnisverfahren, in das sich die neuplatonische *analogia entis*¹⁵⁵ zwanglos einfügen ließ, wird von Augustin auf die Natur angewendet. Das Sichtbare erinnert an das Unsichtbare, hat also Zeichenfunktion. Durch Vernunftschluß (*ratiocinatio*) wird der Rückgang zum Ewigen, Verborgenen vollzogen. Als Schriftbeweis dient Rm. 1, 20.¹⁵⁶ Die alltäglichsten Vorgänge, z. B. ein Hahnenkampf, können als Zeichen entdeckt werden, die auf die göttliche Vernunft hinweisen.¹⁵⁷

Das Zeichen ist nicht um seiner selbst willen da. Es hat den Charakter des Um-zu, es ist zum Zeigen.¹⁵⁸ Man wird dem Zeichen gerecht, wenn man es auf das bezieht, was es zeigen will. Dieses richtige Beziehen (*referre ad*) nennt Augustin „gebrauchen“. Die Erkenntnis des Ewigen und Geistigen aus körperlichen und zeitlichen Dingen ist Gebrauchen der Welt. Wissenschaft als *uti mundo* ist demnach begründet in der Einsicht in den

¹⁵⁰ Sextus, hyp. 2,97 ff; 140; E. Kapp: Artikel „Syllogistik“ in Pauly-Wissowa RE (Stuttgart 1931) Spalte 1065.

¹⁵¹ *ἔστιν δὲ ἡ μὲν ζήτησις δομῆ ἐπὶ τὸ καταλαβεῖν διὰ τινῶν σημείων ἀνευρίσκουσα τὸ ὑποκείμενον.* SVF II Nr. 102 = Clem. Alex. VI 14 S. 801 Pott.

¹⁵² Rieth: Grundbegriffe S. 187; Cic. De nat. deor. II 16.

¹⁵³ *συνωμολόγηται τε ἡ ἀπόδειξις τῷ γένει σημείων εἶναι. δηλωτικὴ γὰρ ἔστι τοῦ συμπεράσματος, καὶ ἔστι ἡ διὰ τῶν λημμάτων αὐτῆς συμπλοκὴ σημείων τοῦ ὑπάρχοντος τὸ συμπέρασμα.* Sextus, math. 8,275 = SVF II Nr. 223.

¹⁵⁴ *ratio quae ex rebus perceptis ad id, quod non percipiebatur, adducit.* Cic. Ac. II 26 = SVF II nr. 111; vgl. Diog. Laert. VII 45 = SVF II Nr. 235: *λόγος διὰ τῶν καταλαμβανόμενων τὸ ἦτον καταλαμβανόμενον περαινών.* Vgl. Kapp: Syllogistik, Pauly-Wissowa, RE II,7 Spalte 1064. Auch die Epikuräer erkannten das Zeichen als Erkenntnisquelle an. Epikur ließ für den Übergang vom Sichtbaren zum Unsichtbaren die *ratiocinatio* zu. Der Epikuräer Zenon nannte das Schließen vom Offenbaren auf das Verborgene *significatio*. Philippson: De Philodemi libro S. 29 f; 33.

¹⁵⁵ s. etwa Enn. I 6,2—3 u. ö.

¹⁵⁶ De ver. rel 52,101 PL 34 col. 167 u. o.

¹⁵⁷ De ord. I 8,25 PL 32 col. 989. Weitere Stellen zur Erkenntnis Gottes aus der Schöpfung: De lib. arb. III 10,30 PL 32 col. 1286; In Ev. Joh. tr. 1,9 PL 35 col. 1384; De trin. XV 29,34 PL 42 col. 1088.

¹⁵⁸ Heidegger: Sein und Zeit, 5. Aufl. Halle 1941, S. 78.

Zeichencharakter der Welt.¹⁵⁹ Das Gebrauchen der Welt im Sinne Augustins führt darum nicht zur technischen Beherrschung der Natur, sondern dazu, den Menschen über den Naturzusammenhang hinaufzuheben in das Reich des Geistigen.¹⁶⁰

c) Das Wort als Erkenntnisquelle

Unter den *signa data* ist lediglich das Wort für das wissenschaftliche Erkennen von Bedeutung. Das Wort bietet sich an als direkte Erkenntnisquelle, d. h. man versucht aus dem Wort selbst Aufschluß über den bezeichneten Gegenstand zu gewinnen, und es bietet sich an als Zugang zu den Erkenntnissen anderer, d. h. als Mittel des Lernens und Lehrens.

Die Stoa hat trotz Platos *Kratylos* den energischen Versuch gemacht, das Wort als Erkenntnisquelle zu benutzen.¹⁶¹ Das Mittel dazu ist die in der Definition erfolgende Festlegung der genauen Wortbedeutung und die Analyse des Wortes durch die Etymologie.¹⁶² Beides kann zu einem Vorgang verschmelzen. So gibt bei Quintilian die Etymologie die Definition.¹⁶³ Die stoische Sprachtheorie begründet dieses Verfahren damit, daß die Sprache *φύσει* entstanden ist. Die Worte haben ihre Bedeutung von Natur, sie ahmen das Wesen der Gegenstände nach und bilden sie ab. So läßt sich das wahre Wesen des Dinges aus seiner Bezeichnung herauslesen.¹⁶⁴ Die Etymologie eröffnet den Weg zum Sein der Dinge selbst.

Es scheint zunächst, als wandle Augustin in diesen stoischen Spuren. In *De beat. vit.* führt er die Erörterung durch die Etymologie der Wörter *nequitia* und *frugalitas* weiter und exegisiert später das Wort *egestas*. Er verweist darauf, daß in der Sprache ein Erkenntnischatz der Vergangenheit niedergelegt ist, denn entweder alle, oder doch gewisse Wörter, die

¹⁵⁹ *utendum est hoc mundo, non fruendum; ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciantur* (Rm. 1,20), hoc est, ut de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spiritualia capiamus. *De doctr.* I 4,4 PL 34 col. 21.

¹⁶⁰ *De doctr.* II 38,57 PL 34 col. 61—62.

Während die Natur, wenn man über den hinter ihr stehenden Schöpfungswillen Gottes nicht reflektiert, als eine Fundgrube natürlicher Zeichen gelten kann, findet Augustin in der Geschichte ein System von *signa divinitus data*, Zeichen des ausdrücklichen Willens Gottes, die in der hl. Schrift enthalten sind, und durch die wir ebenfalls vom Sichtbaren zum Unsichtbaren geführt werden sollen. *De doctr.* II 2,3 PL 34 col. 37; III 6,10 col. 69; *De ver. rel.* 50,98 PL 34 col. 165; *ep.* 55 S. 179,13 Goldb.; Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften, Ges. Schr. Bd. 1 S. 346 verweist auf Dante, *De monarchia*, Buch 2.

¹⁶¹ H. Dahlmann: *Varro und die hellenistische Sprachtheorie*, Berlin 1932, S. 6; Leisegang: Artikel „*Logos*“ in Pauly-Wissowa RE Sp. 1042; Rudolph Schmidt: *Stoicorum Grammatica*, Halle 1839, S. 31—33.

¹⁶² Schmidt S. 28 ff.

¹⁶³ *Inst. or.* 6,28—30; Dahlmann: *Sprachth.* S. 3.

¹⁶⁴ Dahlmann: *Sprachtheorie*, S. 6 ff.; Rieth: *Grundbegriffe der stoischen Ethik* S. 39. Vgl. bei Epiktet, *diatr.* I 17,12 das Wort des Antisthenes: *ἀρχὴ παιδείσεως ἢ τῶν ὀνομάτων ἐπίσχευσις*.

bedeutungsvolle Dinge bezeichnen, seien von den früheren Menschen mit besonderer Sorgfalt geschaffen worden.¹⁶⁵ Freilich deutet der Ausdruck *verba creata sunt* auf eine von der stoischen abweichende Sprachtheorie. Nach Augustins Auffassung erhalten die *signa data* ihre Gültigkeit durch eine Vereinbarung (*consensio*) unter den Menschen über den ihnen beigelegten Sinn. Da die Worte zu den *signa data* zählen, haben sie ihre Bedeutung nicht von Natur, sondern durch den *consensus* der Menschen. Die Sprache ist nicht *φύσει* sondern *θέσει*.¹⁶⁶ In dieser Anschauung berührt sich Augustin mit Varro, für den die Sprache ebenfalls *θέσει* entstanden ist.¹⁶⁷ Da die stoische Hochschätzung der Etymologie auf der Theorie vom natürlichen Ursprung der Sprache beruhte, fällt mit dieser Theorie auch der Wert der Etymologie dahin. In den *Princ. dial.* bezeichnet Augustin, unter Hinweis auf die für ein solches Urteil nicht einmal erforderliche Autorität Ciceros, die Etymologie als *res mea sententia nimis curiosa, et non nimis necessaria*.¹⁶⁸ Varro interessiert sich für Etymologien nicht aus erkenntnistheoretischen, sondern aus sprachlichen Gründen. Er will das Wort nach seiner Bildung und Entstehung erklären.¹⁶⁹

Wenn Augustin trotz seiner Ansichten über die Entstehung der Sprache durch die zeichnensetzende Tätigkeit des Menschen häufig Etymologien¹⁷⁰ und Definitionen bringt, so ist er sich bewußt, damit keine Erkenntnis über die Dinge selbst zu gewinnen. Die Scheidung und Klärung der Wortbedeutungen in der Definition führt höchstens bis zu der Vorstellung, welche der Sprechende über die Sache hat,¹⁷¹ während die Etymologie im günstigsten Falle bis zu der Intention der *prisci homines*, welche die Sprache schufen, vordringen kann.

Augustin benutzt zwar die Beobachtung des Sprachrhythmus als Ausgangspunkt für das Studium der Zahl, indem er die Länge und Kürze der

¹⁶⁵ *Egestas autem stultitia est, egestatisque nomen: hoc autem verbum sterilitatem quandam et inopiam solet significare. Attendite, quaeso, altius, quanta cura priscorum hominum, sive omnia, sive quod manifestum est, quaedam verba creata sunt, earum rerum maxime quarum erat notitia pernecessaria. De beat. vit. 3,30 PL 32 col. 974; vgl. 2,8 col. 964. Marrou: S. Augustin et la fin de la culture antique, *Retractatio*, Paris 1949, S. 676, ist der Meinung, Augustins Sprachphilosophie sei von der Überzeugung getragen, daß die Sprache in ihrer Struktur kostbare Wahrheiten verbirgt.*

¹⁶⁶ . . . *linguae sonos, quibus inter se sua sensa communicent, etiam homines pacto quodam societatis instituere sibi possunt . . . ep. 102 S. 553,8 Goldb.*

¹⁶⁷ *Laurenz Lersch: Die Sprachphilosophie der Alten, 3 Bände, Bonn 1838—1841, Bd. 2, S. 144; Dahlmann: Sprachtheorie, S. 12.*

¹⁶⁸ *Princ. dial. 6 PL 32 col. 1411. Ebenso wie Plato im *Kratylos* lehnt Aristoteles, der die Sprache auf Konvention zurückführt, die Etymologie ab: *Peri Hermeneias* 16 a 3 ff.; Dahlmann: Sprachtheorie, S. 5.*

¹⁶⁹ *Dahlmann: Sprachtheorie, S. 10.*

¹⁷⁰ *Was bedeutet Idithun? In ipsa interpretatione nominis quaeramus intelligentiam veritatis. En. in ps. 38 n. 1 PL 36 col. 412.*

¹⁷¹ *dummodo rem ipsam quam concepisti mente, videamus. De ord. II 2,4 PL 32 col. 995; vgl. De mag. 13,43 col. 1218—1219.*

Silben in Zahlenverhältnisse auflöst.¹⁷² Damit wird aber nicht dem Wort als Wort eine Erkenntnis entnommen. Der körperliche Klangrhythmus ist lediglich ein Fall von Bewegung, in der ja immer Zahlen wirksam sind.¹⁷³

Dieser bescheidene Wert des Wortes als Erkenntnisquelle wird überdies gänzlich problematisch, wenn man sich die Frage vorlegt, ob es überhaupt möglich ist, aus dem Worte die Gedanken und Absichten des Sprechenden zu erkennen. Kann das Wort Erkenntnisse anderer vermitteln? Taugt es als Mittel des Lernens und Lehrens?

d) Das Wort als Mittel des Lernens und Lehrens

Eine Untersuchung des Sprachvorgangs zeigt, wie weit der Weg von dem im menschlichen Geist Enthaltenen bis zu dem ihm entsprechenden tönenden Wort ist.¹⁷⁴ Alles was der Geist sich durch Vernunftkenntnis oder durch die Sinne des Leibes oder das Zeugnis anderer angeeignet hat, bewahrt er in den Schatzkammern des Gedächtnisses auf. Diese Gedächtnisinhalte erzeugen ein über aller Sprache stehendes Wort, als dessen Abbild und Zeichen das gesprochene und tönende Wort hervorgebracht wird.¹⁷⁵ Das von der untersten Klasse der Worte, dem gesprochenen Wort,¹⁷⁶ Bezeichnete ist also nicht die Sache selbst, sondern der von dieser Sache im Geiste aufgenommene Eindruck. Diese *conceptio rei in corde*¹⁷⁷ ist das von der gewußten Sache geformte Denken. Es ist ein sprachloses *verbum*.¹⁷⁸ Das Sprechen vollzieht sich also in folgenden Stufen: 1. Wahrnehmung des Gegenstandes (*visio scientiae*), 2. Formung des Denkens durch diese Wahrnehmung, Aufbewahrung im Gedächtnis und denkende Wiederholung des Wahrgenommenen (*visio cogitationis, verbum in corde*), 3. Bezeichnung des Gedachten durch körperliche Zeichen (*verbum prolativum in sono*).¹⁷⁹

Schon der Terminus *verbum prolativum* erinnert an den stoischen *λόγος προφορικός* und so finden wir in der stoischen Sprachtheorie das Vorbild der augustianischen Sprachstufen. Das gesprochene Wort (*φωνή, σημαῖνον*) bezeichnet die im Denken vorhandene Wahrnehmung (*σημαινόμενον, πῶμα, λεκτόν*), die auf den außer uns vorgefundenen Gegenstand (*τυγχάνον*) zurückgeht.¹⁸⁰

¹⁷² De mus. I 9,15 ff. PL 32 col. 1092 ff.

¹⁷³ Verum quia in omnibus rerum motibus quid numeri valeant, facilius consideratur in uocibus . . . ep. 101 S. 541 Goldb.

¹⁷⁴ C. Ac. I 5,15 PL 32 col. 914.

¹⁷⁵ De trin. XV 12,22 PL 42 col. 1075; De cat. rud. 2,3 PL 40 col. 311.

¹⁷⁶ Conf. XII 27,37 PL 32 col. 841.

¹⁷⁷ In Ev. Joh. tr. 14,7 PL 35 col. 1506.

¹⁷⁸ Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est quod in corde dicimus: quod nec graecum est, nec latinum, nec linguae alicujus alterius . . . De trin. XV 10,19 PL 42 col. 1071.

¹⁷⁹ De trin. XV 11,20 PL 42 col. 1072.

¹⁸⁰ SVF II nr. 166 = Sextus, math. 8,11. Eine klare Darlegung bei Schmidt: Stoicorum Grammatica, Halle 1839, S. 55 Anm. 78.

Das Wort ist so für Augustins Empfinden durch einen großen Abstand vom Sein der Dinge getrennt, sein Bezeichnen und Hinweisen erreicht nicht die Sachen selbst. Tut es uns nun wenigstens das kund, was im Denken der Mitmenschen über die Dinge enthalten ist?

Belehrung und Lernen, die nach gängiger Auffassung den Sinn der Sprache bilden,¹⁸¹ kommen nur dann zustande, wenn die sprachliche Mitteilung auch verstanden wird. Höre ich nun ein unbekanntes Wort, etwa *saraballae*, so wird sofort klar, daß ich durch das Wort selbst nichts lerne. Ich erfahre nur durch die Anschauung der mit *saraballae* bezeichneten Sache die Bedeutung des Wortes.¹⁸² Der Dialog *De magistro* ist dem Nachweis gewidmet, daß es Lernen durch Worte nicht gibt. Jegliches Lernen beruht auf eigener Anschauung der Dinge; im Bereich des Körperlichen durch sinnliche Wahrnehmung, im Bereich des Geistigen durch intellektuelle Anschauung. Die Worte können uns lediglich ermahnen (*admonere*, *commemorare*), daß wir uns auf die Suche nach den Sachen selbst begeben.¹⁸³ Augustin befindet sich hier in Übereinstimmung mit Plato, der im *Kratylos* und *Theätet* behauptet, daß das Lernen nicht durch Worte und nicht durch den Lehrer, sondern durch eigene Schau der *ὄντα* zustandekommt.¹⁸⁴

Der geheimnisvolle Vorgang des Lernens wird von Augustin gut platonisch-neuplatonisch als Wiedererinnerung bezeichnet.¹⁸⁵ Zwar läßt er seine ursprüngliche Annahme einer Präexistenz der Seele,¹⁸⁶ in der sie das geschaut hat, woran sie sich jetzt lernend erinnert, fallen, hält aber daran fest, daß das Lernen Erinnerung ist. Der menschliche Geist überdenkt, sammelt und ordnet die im Gedächtnis vorhandenen Inhalte und hebt sie dadurch auf eine höhere Stufe des Bewußtseins. Lernen ist also ordnendes Erinnern.¹⁸⁷ Diese Gedächtnisinhalte sind aber durch eigene Wahrnehmung entstanden. Denn nur so läßt sich die Bestimmung des Lernens als Erinnerung mit der als Selbstschau vereinbaren.¹⁸⁸

¹⁸¹ *De mag.* 1,1 PL 32 col. 1193; Plato *Kratylos* 388 B: *ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τι ἔστιν ὄργανον*; 428 E: *Διδασκαλίας ἄρα ἕνεκά τὰ ὀνόματα λέγεται*;

¹⁸² *De mag.* 10,35 PL 32 col. 1215.

¹⁸³ *De mag.* 11,36–12,40 PL 32 col. 1215–1217; vgl. *Princ. dial.* 7 PL 32 col. 1414: *Sensum vero non secundum se, sed secundum id quod significat verbum movet, quando per verbum accepto signo, animus nihil aliud quam ipsam rem intuetur, cujus illud signum est quod accepit.*

¹⁸⁴ *Kratylos* 439 B; *Theätet* 150 D.

¹⁸⁵ . . . *nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari.* *De quant. an.* 20,34 PL 32 col. 1055. Dazu *Retr.* I 8,2 PL 32 col. 594.

¹⁸⁶ *De beat. vit.* 1,1 PL 32 col. 959; Gilson: *Introduction*, S. 94 f.

¹⁸⁷ *Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus sicuti sunt per seipsa intus cernimus; nisi ea quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere, atque animadvertendo curare, ut tamquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, jam familiari intentioni facile occurrant . . .* *Conf.* X 11,18 PL 32 col. 787.

¹⁸⁸ *Retr.* I 4,4 PL 32 col. 590.

Eine weitere Eigentümlichkeit des Lernens besteht darin, daß die in der Selbstschau vorhandene Einsicht in die Wahrheit des Sachverhalts nicht vom Lernenden ausgeht, sondern zu ihm, über ihn kommt. Beim Lernen meldet sich ein Anderes, das Reich der Wahrheit, in der Seele und hebt sie zu sich empor.¹⁸⁹ Augustin gebraucht dafür verschiedene Bilder. Lernen geschieht durch Erleuchtung. Das innere Licht, in dem die Wahrheit sichtbar wird oder der innere Lehrer, der uns die Wahrheit zeigt, ist Gott oder Christus. Je nach ihrem guten oder bösen Willen und ihren Fähigkeiten erfaßt die Seele mehr oder weniger von dieser Wahrheit.¹⁹⁰ Das Lernen, das in der Belehrung durch das innere Licht zustande kommt, nähert sich dem Begriff der Inspiration.¹⁹¹

Lernen ist Verstehen.¹⁹² Ein direktes Verstehen von Mensch zu Mensch ist nicht möglich. Jeder kennt nur sich selbst allein. Der Wille eines anderen, der durch körperliche Zeichen kundgetan wird, wird darum mehr geglaubt als eingesehen.¹⁹³ Ist aber wirkliches Lernen und Verstehen nur möglich durch göttliche Erleuchtung und Rekurs auf den inneren Lehrer, d. h. Deum consulendo,¹⁹⁴ so wird jede Belehrung und damit die Sprache als Mittel dieser Belehrung in ihrem Werte erheblich gemindert.

Die Auswirkungen dieser Theorie sind in der augustiniischen Hermeneutik deutlich zu sehen. Das Verstehen der heiligen Schrift erfolgt, indem der menschliche Geist in direkte Beziehung zu Gott tritt. Das äußere Ohr hört den Sprachklang des Wortes Gottes, das innere Ohr lauscht dem *verbum aeternum*.¹⁹⁵ Johannes bietet uns in seinem Evangelium Worte dar. Das Verstehen müssen wir dort zu erlangen suchen, woher Johannes diese Worte

¹⁸⁹ Stenzel: Art. „Sokrates“ in Pauly-Wissowa RE Spalte 866—867.

¹⁹⁰ *Lumen autem mentium esse dixerunt* (die Platoniker) *ad discenda omnia eundem ipsum Deum, a quo facta sunt omnia*. De civ. VIII 7 S. 332 D.; Gott als erleuchtendes Licht: De gen. ad litt. XII 31,59 PL 34 col. 479; Christus: En. in ps. 8 n. 6 PL 36 col. 111; Notwendigkeit der Erleuchtung zum Erkennen: In Ev. Joh. tr. 35,3 PL 35 col. 1658; En. in ps. 118 sermo 23 n. 1 PL 37 col. 1567; der innere Lehrer: De mag. 11,38 PL 32 col. 1216; In ep. Joh. I tr. 3,13 PL 35 col. 2004; C. ep. fund. 36,41 PL 42 col. 202; Vgl. W. Falkenhahn: Augustins Illuminationslehre im Lichte der jüngsten Forschung, Diss. Köln 1948 Masch.schr.

¹⁹¹ *sed ama etiam ecclesiasticas legere litteras et non multa inuenies, quae requiras ex me; sed legendo et ruminando, si etiam pure deum largitorem bonorum omnium depreceris, omnia, quae cognitione digna sunt, aut certe plurima ipso magis inspirante quam hominum aliquo commonente perdisces. quamquam eo ipso, quo forinsecus bene admonentem iudicio non errante adprobamus, quid aliud quam internum lumen magistrum nos habere testamur?* ep. 140 S. 234 Goldb.; Interior ergo magister est qui docet, Christus docet, *inspiratio* ipsius docet. In ep. Joh. I tr. 3,13 PL 35 col. 2004. Vgl. auch V. Warnach: Erleuchtung u. Einsprechung bei Augustinus. (Aug. Magister, Paris 1954, S. 429—450).

¹⁹² . . . *nec quisquam qui non intelligit, discit*. De lib. art. I 1,3 PL 32 col. 1223.

¹⁹³ En. in ps. 41 n. 13 PL 36 col. 1473; De trin. X 9,12 PL 42 col. 980; De util. cred. 5,11 PL 42 col. 73.

¹⁹⁴ ep. 13 S. 31,19 Goldb.

¹⁹⁵ Conf. XI 6,8 PL 32 col. 812.

empfangen hat.¹⁹⁶ Das Verstehen wird nicht durch die Worte vermittelt, sondern durch den direkten Kontakt mit dem Intelligiblen,¹⁹⁷ es ist Offenbarung durch Gott.¹⁹⁸ Die Worte sind nur ein äußerer Anlaß für das von Gott kommende Verstehen.

Der vielumstrittene mehrfache Literalsinn der Schrift bei Augustin ist so zu deuten, daß die im Literalsinn gemeinte Wahrheit aus der intelligiblen Welt zu erheben ist. Ein körperliches Zeichen kann aber Anlaß zu vielfältiger Beziehung aufs Intelligible und zu vielfältigem Verstehen geben. Das Schriftwort ist oft reicher, als es dem biblischen Autor, der es niederschrieb, bewußt war.¹⁹⁹ Der eigentliche Schlüssel zur Schrift ist die an die regula fidei gebundene Erhebung des Geistes zu Gott. Man könnte diese Haltung als katholischen Spiritualismus kennzeichnen.

Das gesprochene Wort ist also kein zum Lernen geeignetes Werkzeug. Dennoch führt Augustin seine Polemik gegen das Wort vornehmlich nur mit der Absicht, zu verhindern, daß den Worten eine übermäßige Bedeutung beigelegt wird. Er leugnet einen gewissen Nutzen des Wortes nicht und kündigt am Schluß von *De magistro* eine Untersuchung darüber an.²⁰⁰ Zwar ist diese nicht zustande gekommen, doch weist Augustin in *De doctr. chr.* auf den Nutzen des Wortes hin. Im Prolog bekämpft er eine Ansicht, die wie eine Radikalisierung seiner eigenen Lehre vom Verstehen wirkt. Es gibt nämlich Leute, die behaupten, man empfangen das Schriftverständnis durch direktes göttliches Geschenk und bedürfe keiner Belehrung durch Menschen. Demgegenüber tritt Augustin jetzt für die Möglichkeit und Notwendigkeit des Lernens von Menschen ein.²⁰¹ Da Gott, um den Stand des Menschen zu ehren, uns sein Wort und alles, was er uns lehren wollte,

¹⁹⁶ In Ev. Joh. tr. 1,7 PL 35 col. 1382.

¹⁹⁷ Dic mihi, Domine Deus meus, quid dicam servis tuis conservis meis? Thomas Apostolus, ut te interrogaret, habuit te ante se; nec tamen intelligeret te, nisi haberet in se: ego interrogo te, quia te scio esse super me; interrogo autem in quantum possum super me effundere animam meam, ubi non sonantem et tamen docentem audiam te. In Ev. Joh. tr. 69,3 PL 35 col. 1817.

¹⁹⁸ Nobis autem, Domine, aut ipsam (sententiam des biblischen Autors) demonstra, aut quam placet alteram veram; ut sive nobis hoc quod etiam illi homini tuo, sive aliud ex eorumdem verborum occasione patefacias, tu tamen pascas, non error illudat. Conf. XII 32,43 PL 32 col. 844.

¹⁹⁹ Novi enim multipliciter significari per corpus quod uno modo mente intelligitur; et multipliciter mente intelligi, quod uno modo per corpus significatur. Conf. XIII 24,36 PL 32 col. 860. Dum ergo quisque conatur id sentire in Scripturis sanctis, quod in eis sensit ille qui scripsit; quid mali est si hoc sentiat, quod tu lux omnium veridicarum mentium, ostendis verum esse, etiamsi hoc non sensit ille quem legit; cum et ille verum, non tamen hoc senserit? Conf. XII 18,27 col. 836. Zum mehrfachen Literalsinn (ablehnend): Gerhard Strauß; Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin, Diss. Göttingen 1952, Maschinenschrift, S. 91—95.

²⁰⁰ Sed de tota utilitate verborum, quae si bene consideretur non parva est, alias, si Deus siverit, requiremus. Nunc enim ne plus eis quam oportet tribueremus, admonui te. De mag. 14,46 PL 32 col. 1220.

²⁰¹ Imo vero et quod per hominem discendum est, sine superbia discat . . . De doctr. prol. n. 5 PL 34 col. 17.

durch Menschen hat sagen lassen, dürfen wir es nicht verschmähen, von Menschen zu lernen. Ja, die Liebe hätte keinen Zugang zur Seele des anderen, wenn Menschen voneinander nichts erführen und lernten.²⁰² Und ist dieses direkte Verständnis der Schrift durch göttliche Erleuchtung allen erreichbar? Trachten denn nicht die „Erleuchteten“ danach, ihre Erkenntnis den Mitchristen weiterzugeben? Dadurch widerlegen sie selbst ihre These von der Überflüssigkeit der Belehrung.²⁰³

Es sind Einwirkungen des Christentums, die Augustin mit veranlassen, seiner Sprachtheorie auch eine positivere Würdigung des Wortes abzugewinnen. Das gesprochene Wort gehört eindeutig auf die Seite der Körperwelt. Aber es ist rationabile, d. h. von der Vernunft hervorgebracht und gestaltet.²⁰⁴ Da im Wort ein sinnlich gegebener Stoff von einem Geistigen geformt ist, gerät es in Parallele zur Inkarnation Christi.²⁰⁵ Zweifellos ist diese Analogie zwischen Sprache und Inkarnation für Augustin ein Grund gewesen, dem menschlichen Wort einen, wenn auch beschränkten, Wert zuzubilligen.

Vor allem aber scheint ein wichtiger Satz aus De doctr. dem Ergebnis von De magistro, nach dem nur die Sachen selbst unter Mitwirkung des göttlichen Wahrheitslichtes zu belehren vermögen, glatt zu widersprechen: Omnis doctrina vel rerum est, vel signorum, sed res per signa discuntur.²⁰⁶ Man könnte versucht sein, die Angabe, daß jede doctrina es mit res und signa zu tun hat, von der stoischen Logik her zu interpretieren. Seneca sagt: *διαλεκτική* in duas partes dividitur, in verba et significationes, id est in res quae dicuntur et vocabula quibus dicuntur.²⁰⁷ Augustin aber versteht in De doctr. I 2, 2 unter res nicht etwas Gedachtes, wie es die Stoa mit *σημαινόμενον* oder *πράγμα* meint, sondern das wirkliche Ding außer mir. Da er den stoischen Begriff der res als Sacheindruck im Geiste durchaus

²⁰² De doctr. prol. n. 6 col. 18.

²⁰³ De doctr. prol. n. 8 col. 18.

²⁰⁴ De ord. II 10,31 PL 32 col. 1009.

²⁰⁵ Sicuti cum loquimur, ut id quod animo gerimus, in audientis animum per aures carneas illabatur, fit sonus verbum quod corde gestamus, et locutio vocatur; nec tamen in eumdem sonum cogitatio nostra convertitur, sed apud se manens integra, formam vocis qua se insinuet auribus, sine aliqua labe suae mutationis assumit: ita Verbum Dei non commutatum, caro tamen factum est, ut habitaret in nobis. De doctr. I 13,12 PL 34 col. 24; vgl. De div. qu. 83 q. 43 PL 40 col. 28.

²⁰⁶ De doctr. I 2,2 PL 34 col. 19.

²⁰⁷ ep. 89,16. Vgl. SVF II Nr. 122 = Diog. Laert. VII 62: *διαλεκτική δέ ἐστιν, ὡς φησι Πασειδώνιος, ἐπιστήμη ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων τυχάνει δὲ αὐτῆ, ὡς ὁ Χρυσίππος φησι, περὶ σημαινοντα καὶ σημαινόμενα.* Dazu Sext. empir., hyp. 2,214; math. 8,11. Grabmann: Geschichte der schol. Methode, Bd. 1 S. 33 zitiert eine Glosse des Petrus von Poitiers zu Petrus Lombardus (Cod. Paris. Bibl. nat. lat. 14423 fol. 41 r), wo es heißt: Omnis, inquit, doctrina vel rerum est vel significationum. Satis hic redolet loquendi modus doctorum scholasticum. In hunc enim modum in logicam introducendi doctrina tradi solet. Logices intentio circa duo versatur scilicet circa significantia et significata. Quod autem, ait Augustinus, vel rerum vel signorum, idem est ac si dixisset significantium et significatorum.

kennt,²⁰⁸ ihn aber hier beiseite läßt, ist anzunehmen, daß die Unterscheidung von *signum* und *res* in *De doctr.* nicht aus der Dialektik herzuleiten ist. Sie muß an die sprachphilosophischen Erwägungen von *De magistro* angeschlossen werden,²⁰⁹ wonach das *docere* durch Zeichen an die Sachen erinnert. Der Satz: *Omnis doctrina vel rerum est vel signorum* ist also so zu verstehen, daß jede *doctrina*, wenn auch das Lernen nur durch die Sachen selbst zustande kommt, doch die Zeichen als zwar unzureichende, aber notwendige Hilfsmittel einbezieht. Lehren und Lernen bedeutet auch in *De doctr.* die Ermahnung zur Anschauung der Dinge selbst. Es empfiehlt sich dementsprechend, *De doctrina christiana* nicht mit „Die christliche Wissenschaft“, sondern mit „Unterweisung“, „Belehrung“ zu übersetzen.

Trotz aller Mängel des Wortes bedarf die Wissenschaft der Sprache. *Nihil est enim de quo non verbis disputare necesse sit.*²¹⁰ Die Vernunft kann das System des Wissens unter den im Körper weilenden Menschen nur mit Hilfe der Sprache entwickeln und darstellen.²¹¹ Der Nutzen der Sprache für die wissenschaftliche Erkenntnis besteht aber lediglich in der durch die Worte erweckten Erinnerung an die Dinge und in dem Anreiz zur Selbstschau. Grundsätzlich soll die Wissenschaft die Betrachtung der Dinge und nicht der Zeichen, die ja nur um der Verweisung willen da sind, anstreben.²¹² Die Wahrheit des Wortes wird an der Wahrheit des Seins offenbar und nur als Notbehelf die Wahrheit des Seins an der Wahrheit des Wortes.²¹³

4. Die Methode der Wissenschaft

Haben die Wege, die Augustin zur Erlangung des Wissens einschlägt, sich zu einer bestimmten Methode verfestigt? M. Grabmann vertritt die Ansicht, daß Augustin sich nicht an eine feste Methode in der Technik des

²⁰⁸ *De trin.* XV 11,20 PL 42 col. 1072; *Princ. dial.* 5 PL 32 col. 1410—1411 wird die vom Worte bezeichnete *res* definiert als *quidquid intelligitur vel sentitur vel latet*. Das, was nicht das Ohr, sondern der Geist dem Worte entnimmt (*sentit*), ist das *dicibile*, das im Geiste beschlossen bleibt, unterschieden von der wiederum *res* genannten Sache der Außenwelt. Dieses *dicibile* entspricht dem stoischen *λεκτόν* oder *πρόγμα*.

²⁰⁹ Gegen Kuypers: Der Zeichen- und Wortbegriff im Denken Augustins, S. 12—13. *Princ. dial.* 5 PL 32 col. 1411.

²¹¹ *De ord.* II 12,35 PL 32 col. 1011 ff.; Kuypers: Zeichen- und Wortbegriff S. 5 f.

²¹² Abwertung der *scientia signorum* gegenüber der *scientia rerum*: *De doctr.* II 13,20 PL 34 col. 44 f; vgl. *C. Ac.* II 11,26 PL 32 col. 931 f; *De mag.* 8,21 col. 1207; *De quant. an.* 6,11 col. 1041; *De trin.* VII 4,7 PL 42 col. 939: *Verius cogitatur Deus quam dicitur et verius est quam cogitatur*. Zur erstrebten Ersetzung des Wortes durch *contemplatio* s. *In Ev. Joh. tr.* 40,9 PL 35 col. 1691: *Si ergo „manseritis in verbo meo, vere discipuli mei estis“, ut contemplamini ipsam veritatem sicuti est; non per verba sonantia, sed per lucem splendentem . . .*

²¹³ Anders Ferdinand Ebner: Das Wort und die geistigen Realitäten, Innsbruck 1921, S. 225. Augustin hat seine dem Wort grundsätzlich abgeneigte Stellung stets beibehalten, die er in *De mag.* bezog.

wissenschaftlichen Arbeitens gebunden hat.²¹⁴ Doch wird man, wenn sich auch bei Augustin selten methodologische Erwägungen finden, hervorheben dürfen, daß der Kirchenvater, schon indem er der Wissenschaft ein bestimmtes Ziel setzte, den Weg, der zu diesem Ziel führt, einer bestimmten Ordnung unterwerfen mußte. Das wissenschaftliche Erkennen besteht nicht im wahllosen Zusammenraffen einer Masse von Kenntnissen, sondern das Studium hat einer festen Ordnung zu folgen.²¹⁵

Natürlich bedient sich Augustin zunächst der überlieferten Methodik, also der Dialektik. Diese ist ihm in gut platonischem Sinn die Kunst, ein Gespräch zu führen.²¹⁶ Auf keine bessere Weise kann die Wahrheit gefunden werden, als durch die Unterredung in Frage und Antwort.²¹⁷ Dieses Gespräch muß entsprechend der von Cicero gegebenen Regel mit Definitionen beginnen, durch die festgelegt wird, welchem Gegenstand die Untersuchung gilt.²¹⁸ So stellt Augustin am Anfang seiner Dialoge eine Definition auf, an der sich dann die Unterredung entfaltet.²¹⁹ Zur Definition gehört die Einteilung der Gegenstände und der Wortbedeutungen hinzu (*scientia definiendi, dividendi atque partiendi*).²²⁰ Von Cicero übernimmt Augustin die drei Fragen, die an den Gegenstand der Untersuchung gerichtet werden: *an sit, quid sit, quale sit*.²²¹ Die Wahrnehmung des Gegenstandes (*an sit*) wird durch die Definition (*quid sit*) und die Beurteilung (*quale sit*) zur Erkenntnis erhoben. Bereits in diesen drei Fragen zeigt sich der analytische Charakter der Dialektik. Der Umfang der von ihr zu gewinnenden Erkenntnis ist abhängig von dem in der ursprünglichen Wahrnehmung Enthaltenen. Das gilt auch, sofern die Dialektik dazu fortschreitet, einzelne Sätze gemäß den in der Schullogik überlieferten Schlußfiguren miteinander zu verbinden.²²² Auch dann vermag sie nur zu zeigen, was aus dem ursprünglich Angenommenen folgt (*consequentia demonstrare*). Darin liegt insofern ein Erkenntnisfortschritt, als der anfänglich nicht voll erfaßte Umkreis schon vorhandener Erkenntnis nunmehr ganz ins Bewußtsein ge-

²¹⁴ Geschichte der scholast. Methode, Bd. 1, S. 137.

²¹⁵ Sol. I 13,23 PL 32 col. 882; De ord. II 5,17 PL 32 col. 1002.

²¹⁶ C. Cresc. I 13,16 PL 43 col. 455; Princ. dial. I PL 32 col. 1409.

²¹⁷ Sol. II 7,14 PL 32 col. 891.

²¹⁸ Cicero, Or. § 116.

²¹⁹ Sol. II 11,20 PL 32 col. 894: Die Definition stellt klar *quid quidque sit*. Vgl. Marrou; S. Augustin S. 242.

²²⁰ De doctr. II 35,53 PL 34 col. 60. Der von Augustin nicht erläuterte Unterschied von *dividere* und *partire* besteht nach Mart. Capella IV 354 S. 163,10 ff. Dick, darin, daß beim *dividere* ein Ganzes, das als Ganzes belassen wird, nach den Formen, die es annehmen kann, eingeteilt wird — z. B. der Mensch in Jüngling, Greis und Knabe — während beim *partire* ein Ganzes in seine Teile zerlegt wird — z. B. der Mensch in Haupt, Füße, Hände usw. Vgl. Cic. Top. 31; Quintilian, Inst. 5,10,63.

²²¹ Conf. X 10,17 PL 32 col. 786; Cic. Or. 45: *nam quoniam, quicquid est in controversia aut in contentione versatur, in eo aut sitne aut quid sit aut quale sit quaeritur: sitne signis; quid sit, definitionibus; quale sit recti pravique partibus . . .*

²²² De doctr. II 31,49 PL 34 col. 58.

hoben wird.²²³ Auch die an sich unverächtliche Leistung der Dialektik, daß zweifelhafte (*incertae*) Sätze durch ihre Verbindung mit wahren und gewissen Sätzen selbst zur Gewißheit erhoben werden,²²⁵ entspringt im Grunde nur einer Analyse des im Obersatz Angenommenen. Die Dialektik vermag von sich aus einem Satze keine Wahrheit zu verleihen.²²⁶

Ebenso steht es beim Urteil. Das richtige Urteil über die wahrgenommenen Dinge kommt nur kraft einer Erleuchtung mit einem unkörperlichen Licht, in dem wahr und falsch, gerecht und ungerecht sichtbar werden, zustande. Nicht das Urteil entscheidet über die Wahrheit, sondern die dem Urteil vorangehende Schau.²²⁷

So ist Augustin trotz der Verteidigung der Dialektik gegen den Donatisten Cresconius sich ihrer Grenzen bewußt. Mit zunehmendem Alter betont er diese Grenzen stärker. Er denkt skeptischer über den Wert der Definition.²²⁸ Als Julian v. Eklanum ihm die einst von Augustin selbst befolgte Regel entgegenhält, daß jede Disputation mit einer Definition beginnen müsse, weist Augustin das zurück, weil die Apostel ohne Definitionen ausgekommen sind.²²⁹ Darin spricht sich nicht blinder Biblizismus aus. Augustin erkennt das Wesen der Dialektik tiefer als Julian. Er läßt sich nicht von ihrem gelehrten Apparat blenden, er sieht, daß sie geringe Bedeutung für den Erkenntnisfortschritt besitzt. So kritisiert er auch die Dialektik durch die christliche Erfahrung. Die Dialektik lehrt, daß ein Ding nicht zugleich gut und böse sein kann, die Wirklichkeit aber zeigt, daß der Mensch *simul et natura bonus et vitio malus* sein kann.²³⁰

Die für Augustin eigentlich erst bedeutsame Methodik ist von seiner Metaphysik her entwickelt. Unterschiede der Methoden wurzeln in Unterschieden der Gegenstände.²³¹ So hat der Bischof von Hippo, da sein Wissensgegenstand das Intelligible ist, die sinnliche Erfahrung nicht wie die Modernen zu einer Technik für die Nachprüfung und Bestätigung einer Hypothese ausgebaut.²³² Vielmehr eilt er von der Naturwissenschaft, die mit *historica experientia* und *humana conjectura* die Erscheinungen der Körperwelt erklären will, lieber zur *prima causa* der Dinge.²³³

²²³ C. Cresc. I 20,25 PL 43 col. 459; vgl. ebd. 15,19 col. 457: *deinde cum id quod apud se egit (disputator) ad alios docendos profert intuetur primitus quid jam certi noverint ut ex his eos adducat ad ea quae non noverant vel credere nolabant, ostendens ea consequentia his quae jam scientia vel fide retinebant . . .*

²²⁵ De doct. II 34,52 PL 34 col. 59—60.

²²⁶ De doct. II 31,49 PL 34 col. 58.

²²⁷ De civ. XI 27 S. 499 D.

²²⁸ Kuypers: Der Zeichen- und Wortbegriff in Denken Augustins S. 24.

²²⁹ C. Jul. op. imp. I 77—78 PL 45 col. 1102.

²³⁰ C. Jul. op. imp. III 32 PL 45 col. 1260. Die Erfahrung macht überhaupt logische Aufstellungen zunichte: C. Jul. VI 6,16 PL 44 col. 831; 19,60 col. 858.

²³¹ C. Stumpf: Zur Einteilung der Wissenschaften. Abhandl. d. Preuß. Ak. d. Wissenschaften, Berlin 1906, S. 4.

²³² Marrou: St. Augustin S. 156.

²³³ Enchir. 9,3 PL 40 col. 235.

Die Methode wissenschaftlicher Bemühung kann demgemäß für Augustin nichts anderes sein, als das Auffinden des Übergangs vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, der Aufstieg zur Schau der Wahrheit selbst. Das Grundproblem seiner wissenschaftlichen Methodik ist der Übergang vom Sinnlichen zum Sein. Der menschliche Geist muß systematisch angeleitet werden, zur Schau der Wahrheit zu gelangen. Das geschieht durch Übung der Vernunftkräfte und sittliche Lebensführung, Ethik und Wissenschaft bilden auch methodisch eine Einheit. Das von Augustin in vielfachen Abwandlungen vorgetragene Schema des Aufstiegs fordert die Abkehr von den Körperdingen und die Erkenntnis ihres Zeichencharakters, die Einkehr des Menschen in die eigene Seele und die Einsicht, daß die Seele über sich hinausweist; den Versuch, die göttliche Wahrheit selbst, soweit es in diesem Leben möglich ist, in den Blick zu bekommen.²³⁴

Die Methodik Augustins ist nicht die apriorische der Besinnung, die rein nachdenkend aus dem menschlichen Ich das Wissen zutage fördern möchte. Sie bezieht die Außenwelt ein. Nicht der in der Seele vorgefundene Bewußtseinsbestand bildet den festen Ausgangspunkt, sondern gleicherweise die in der Natur, im Leben Jesu und in der Seele entdeckte Verweisung auf das Transzendente. Dieser methodische Gesichtspunkt des Übergangs vom Sinnlichen zum Sein beherrscht die Beschäftigung mit den Disziplinen beim jungen Augustin und die Schriftauslegung und Predigtstätigkeit des gealterten Bischofs.

5. Zusammenfassung. Die Voraussetzungen der Wissenschaft.

Die Wissenschaft als Weg zum Wissen, sei es, daß sie auf der Bahn intelligibler oder sinnlicher Erfahrung vorgeht oder eine zuverlässige Autorität befragt oder sich von den Zeichen auf die Sachen selbst verweisen läßt, stellt uns vor die Frage: Wie gelangt der Mensch zum wissenschaftlichen Forschen, woher kommt ihm das Verlangen, etwas Nichtgewußtes zu wissen?

Das menschliche Fragen hat seinen Ursprung im Vorhandensein der Wahrheit (*quaerere unde sint vera*).²³⁵ Das Forschen kommt nicht aus dem Nichtwissen, sondern aus dem Wissen. Etwas gänzlich Unbekanntes wird niemand lieben, noch danach fragen. Erst in der Gleichzeitigkeit von Wissen und Nichtwissen um eine Sache entzündet sich das Fragen.

Hier sind verschiedene Fälle denkbar. Das Lob der Schönheit eines Dinges veranlaßt den Geist, ihm nachzuforschen, weil er einen allgemeinen Begriff von Schönheit hat und sie, die er allgemein kennt, im Einzelding wiederfinden möchte. Entweder macht er sich ein Phantasiebild aus schon vorhandenen Wissens-elementen und strebt danach, es wiederzufinden, oder

²³⁴ Conf. IX 10,23 PL 32 col. 773 ff.; in Ev. Joh. tr. 18,10 PL 35 col. 1541.

²³⁵ De doct. II 38,57 PL 34 col. 61.

er schaut die ewige Idee dessen, was in irdischer Gestalt vor ihm gelobt wurde und kennt es so schon in genere ehe es ihm tatsächlich begegnet.

Oder etwas Gewußtes, das wir lieben, weist auf noch Ungewußtes hin, so daß wir das Unbekannte um des Gewußten willen erstreben.

Oder die Verwunderung, die jemand beim Anhören eines fremden Wortes, temetum, empfindet, veranlaßt ihn, der Bedeutung dieses Zeichens nachzugehen. Der wahre Grund ist aber, daß er in den Ideen der Dinge die Schönheit und Nützlichkeit einer Wissenschaft, welche die Bedeutungen aller Zeichen umfaßt, geschaut hat. Was er in der Idee gesehen hat, will er selbst können und tun und so die Bedeutung unbekannter Wörter erforschen. Er will usu haben, was er ratione geschaut hat. Der Wissenschaftstrieb besteht in der Verwirklichung des intelligibel Erblickten in praktischer Selbsterfahrung.²³⁶

Das Nichtgewußte ist insofern wissenswert und Gegenstand des Forschens, als es umgriffen ist vom schon Gewußten. In der Rückbesinnung der memoria wird ein Etwas, aus dem unser Wissen kommt, in der Seele sichtbar.²³⁷

Gilt dies schon vom Wissen im strengen Sinn, dann umso mehr von der Masse unserer Kenntnisse, die uns durch Autorität überliefert wird. Wo wir nur tief genug graben, stoßen wir auf ein uns vorgegebenes Wissen, von dem unser Bemühen um Erkenntnis ausgeht.

Da die Autorität vom Glauben angenommen wird und auch die Evidenz der geistigen Schau nicht mehr beweisbar ist, könnte man sagen, daß die Wissenschaft auf dem Glauben beruht.²³⁸ Aber diese Formulierung ist zu vieldeutig und nicht vor der Eintragung eines atheistischen Glaubensbegriffs geschützt. Man trifft die Meinung Augustins besser, wenn man betont, daß die Voraussetzung der Wissenschaft nicht im Menschen zu suchen ist. Wissenschaft ist möglich und hat ihren Ursprung darin, daß sich die Wahrheit dem Menschen erschließt (vera esse persenserit).²³⁹ Das heißt: Die Wahrheit bietet sich auf den verschiedenen Stufen des Seins dar, als Evidenz, Autorität, Zeichen, und sie kann dementsprechend vom Menschen ergriffen werden. Diese Erschlossenheit der Wahrheit ist das Werk der göttlichen Vorsehung.²⁴⁰

²³⁶ De trin. X 1,1—2,4 PL 42 col. 971—975.

²³⁷ De trin. X 3,5 PL 42 col. 975—976; XII 14,23 col. 1010; Conf. X 11,18 PL 32 col. 787; Retr. I 4,4 PL 32 col. 590.

²³⁸ Rothacker: Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, München u. Berlin 1927, S. 40,149,152; Erich Frank: Philosophical Understanding and Religious Truth, Oxford 1945, S. 39.

²³⁹ De doctr. II 38,57 PL 34 col. 61.

²⁴⁰ Unsere Wissenschaft wird von Gott empfangen, De civ. XI 25 S. 497 D.; Gott gewährleistet die Zuverlässigkeit unserer Vernunftschlüsse, ep. 118 S. 684 Goldb.; Zahl, Wahrheit, Harmonie, Vernunft sind der Welt durch göttliche Vorsehung eingepreßt, De div. qu. 83 q. 78 PL 40 col. 89; De doctr. II 40,60 PL 34 col. 63 — daher enthalten auch die Lehren der Heiden Wahrheit; auf die providentia voluntaria Gottes geht die Entstehung der Sprache und der artes zurück; De gen. ad litt. VIII 9,17 PL 34 col. 379—380.

Hinter der Aussage, daß das quærere aus dem Wissen kommt, steht die Ansicht: Wissenschaftliches Erkennen ist Vergewisserung der Fülle des Wissens im Aufsuchen seiner Verwirklichungen und alles dessen, was damit zusammenhängt. Die Wissenschaft bringt eigentlich nur wieder, was wir schon haben und führt uns dahin zurück. Für den gefallen Menschen muß das Wissen durch das Medium des Irdischen hindurch zur Selbstverwirklichung gelangen. Der Weg zum Wissen ist ein Erlösungsweg.

IV. Wissenschaftskritik und christliche Wissenschaft

Augustin hat im Zuge seines tieferen Eindringens in die Lehre von Kirche und Schrift kritische und unfreundliche Worte für die liberales *disciplinae* und die weltlichen Wissenschaften gefunden, die in schroffem Gegensatz zu seinen Jugendschriften zu stehen scheinen.²⁴¹

In dem Briefe an Dioskur (ep. 118) hat der Bischof die wichtigsten seiner Einwände gegen den üblichen Wissenschaftsbetrieb zusammengefaßt. Es ist nicht nur eine Kritik der Wissenschaft, sondern ebenso auch eine Kritik des Wissenschaftlers. Augustin, der in dem unbedachten Wissenschaftseifer Dioskurs ein Abbild seiner eigenen Jugendirrtümer vor der Bekehrung sieht (S. 673, 8 f. Goldb.), legt dem jungen Mann zunächst die Frage vor: Was ist das Ziel deines Studiums?

Ein Studium, bemerkt er einleitend, das ohne Ziel und bloß aus dem Vergnügen am Wissen betrieben wird, verdient nur den Namen *curiositas*. Diese ist ein Irrweg der von der Begierde zum Niederen fehlgeleiteten Intelligenz und damit eine Sünde (665, 2—23).²⁴² Freilich zeigt Dioskurs Brief, was das Ziel seiner wissenschaftlichen Arbeit ist, nämlich der Wunsch, dem Tadel der Menschen zu entgehen — ein Ziel, hinter dem die Laster der Menschenfurcht und Ruhmsucht stehen (667, 4—670, 8). Oder will er, wie einst Augustin selbst, durch die Wissenschaft zu Weib, Reichtum und Ehren kommen? Doch vergängliche und unbeständige Dinge vermögen keine dauernde Befriedigung zu geben (670, 9—671, 9). Oder wünscht Dioskur durch das Ansehen, welches die Gelehrsamkeit verleiht, der christlichen Botschaft leichter Gehör zu verschaffen? Hierauf erwidert Augustin mit drei Argumenten: 1. Die wissenschaftlichen Probleme Dioskurs bewegen niemanden mehr, die Welt, in der sie aktuell waren, ist vergangen. 2. Wahre Gelehrsamkeit müßte nicht aus Cicero, sondern aus den von ihm zstückelt benutzten griechischen Quellen schöpfen. 3. Zur Verkündigung der christlichen Botschaft genügen die Regeln der Wahrheit ohne den Umweg über verstaubte Lehrmeinungen, die sich dazu noch widersprechen (671, 10—676, 7).

Die Stichworte dieser Kritik — zielloses Studium (*curiositas*), das Vorrerrschen niederer Ziele wie Annehmlichkeiten des Lebens, Reichtum und

²⁴¹ Vgl. Retr. I 3,2 PL 32 col. 588; ep. 101 S. 540 Goldb. mit De ord. II 9,26 PL 32 col. 1007.

²⁴² Vgl. Burnaby: *Amor Dei*, London 1947, S. 185—189.

Ruhm, in dessen Gefolge die *superbia* lauert, das Umherirren auf den Umwegen der Gelehrsamkeit, während die Wahrheit sich ohnedies darbietet — kehren in anderen Schriften Augustins immer wieder.²⁴³

Im zweiten Hauptteil des Briefes wirft Augustin die Frage auf, ob die Kenntnis der Philosophie für die Verteidigung des christlichen Glaubens notwendig sei (676, 8—697, 12). Der erste Abschnitt behandelt die Philosophie als Ganzes, wobei die Lehren der Epikuräer, Stoiker und Platoniker berücksichtigt werden (677, 9—685, 8) und zwar gegliedert nach Ethik (677, 9—682, 23), Physik (682, 24—683, 6) und Logik (683, 7—21), mit einem Anhang über das Verhältnis der Platoniker zum Christentum (683, 22—685, 8). Der zweite Abschnitt bespricht einzelne Lehren von Anaximenes, Anaxagoras, Demokrit und Epikur (685, 9—695, 8). Als Ergebnis dieser Darlegungen stellt Augustin fest, daß die Unsinnigkeit der heidnischen Lehrmeinungen Christus als den Weg zur Wahrheit erweist, und das wahre Geschäft der Vernunft in der Verteidigung des Glaubens gegen die Häretiker — nicht gegen längst abgetane Philosophen — besteht. Sind doch selbst die dem Christentum so nahestehenden Platoniker erst durch den Erfolg Christi zur Darlegung der eigentlichen Ansichten Platons ermutigt worden. Das geschah durch Plotin (695, 9—697, 12). Grundsätzlich ist also auch die Philosophie überflüssig.

Die augustinische Kritik zielt auf eine Wissenschaft, welche die Naturerscheinungen unter Absehen von Gott, der höchsten Ursache, nur aus den nächstliegenden irdischen Ursachen erklärt,²⁴⁴ welche sich mit den schattenhaften Dingen begnügt und überflüssige Beobachtungen darüber sammelt, ohne sich dem Lichte der Wahrheit zuzuwenden²⁴⁵ und welche das Wahre im Geschaffenen sucht, und die Wahrheit selbst, den Schöpfer, außer Acht läßt.²⁴⁶ Das heißt: Augustin kritisiert jeden Wissenschaftstyp, der nicht platonisch ist.²⁴⁷

Darüber hinaus beruht die Wissenschaftskritik des Bischofs auf der Entdeckung, daß die Wissenschaft keinen Selbstwert besitzt. Sie muß, um sinnvoll zu sein, im Dienste des Seligkeitszieles stehen.²⁴⁸ Sonst dehnt die Sünde ihre Herrschaft auch über das Gebiet der Wissenschaft aus. *Curiositas*, *Hochmut*, *Hinneigung zu niederen Zielen* sind Formen des Abfalls von Gott in

²⁴³ z. B. Conf. V 3,3 PL 32 col. 707; X 35,54 col. 802; De div. qu. 83 q. 35 n. 1 PL 40 col. 24.

²⁴⁴ De trin. III 2,7 PL 42 col. 871: *Itaque licuit vanitati philosophorum, etiam causis aliis ea tribuere, vel veris, sed proximis, cum omnino videre non possent superiorem caeteris omnibus causam, id est voluntatem Dei, vel falsis, et ne ab ipsa quidem pervestigatione corporalium rerum atque motionum, sed a sua suspicione et errore prolatis.*

²⁴⁵ ep. 149 S. 369,20 ff Goldb.

²⁴⁶ Vgl. De ver. rel. 36,67 PL 34 col. 152.

²⁴⁷ Denn der Platonismus findet in Gott die *causa subsistendi*, den *ordo vivendi*, die *ratio intelligendi*, De civ. VIII 4 S. 326,19 D; ep. 118 S. 684 Goldb.

²⁴⁸ So schon C. Ac. I 2,5 PL 32 col. 908; vgl. Edelstein: Die Musikanschauung Augustins nach seiner Schrift De mus. Freib. i. Br. Diss. 1929 S. 65.

der Wissenschaft. Varro, der gelehrteste Römer, ist ein erschütterndes Beispiel dafür, wie auch die Wissenschaft den Menschen, der Gott nicht kennt, nicht aus den Fesseln des Irrtums befreien kann.²⁴⁹ Der zügellose Wissensdrang, der zunächst als Schaulust auftritt, dringt in die Geheimnisse der Natur ein, die zu wissen im Grunde nutzlos ist und entartet bis zu Magie und Wundersucht.²⁵⁰ Im Hochmut auf sein Wissen erhebt sich der Mensch und wälzt sich dabei in seinen Begierden.²⁵¹ Beides steht in geheimem Zusammenhang, denn eine Wissenschaft, die ohne Gottesliebe betrieben wird, führt in die Gottesferne. Sie ist im Ansatz und in den Ergebnissen, auch bei sachlich richtigen Erkenntnissen, verfehlt. Ihr Wissen ist ein Wissen ohne Liebe, dämonisches Wissen.²⁵² Als Schriftbeweis verwendet Augustin 1 Kor. 8, 1: *Scientia inflat, charitas vero aedificat.*²⁵³ Sowie also die Gottesliebe, aus der die Nächstenliebe fließt, die Wissenschaft begleitet, wird diese nützlich,²⁵⁴ und die Erforschung aller Dinge, auch der niederen, hat Sinn und Regel durch das Ziel.

Freilich zeigen sich auch hier die Folgen des Sündenfalls, indem der Erkenntnisdrang der Vernunft durch die Stumpfheit und Trägheit des menschlichen Geistes und durch die Scheu vor der Mühe wissenschaftlicher Arbeit gehindert wird, eine Scheu, die schon der junge Augustin beobachtet hatte.²⁵⁵ Julian war dasselbe aufgefallen, nur bringt er die Wissenschafts-scheu nicht mit dem Fall in Verbindung. So wird das ungetrübte Wissen nach der Meinung des reifen Augustin erst der Endvollendung angehören.²⁵⁶

Die Elemente dieser Kritik sind schon in den Jugendschriften Augustins nachweisbar. Seine Bekehrung hatte ihm ein endgültiges Lebensziel gegeben und dadurch auch seine Stellung zur Wissenschaft grundsätzlich bestimmt. So tadelt er die *curiosi*, die nach dem Namen der Mutter des Euryalus fragen und damit ein sinnloses Wissen erstreben.²⁵⁷ Er tadelt die Leute, die sich naiv der Freude wissenschaftlichen Forschens hingeben, ohne zu fragen, warum man Wissenschaft treibt und welchen wahren Grund die Freude an der Wissenschaft hat.²⁵⁸ Er tadelt ebenso wie als reifer Mann das Studium aus Ruhmsucht und warnt vor der Klippe des Hochmuts.²⁵⁹ Schon

²⁴⁹ De civ. VI 6 S. 255 D.

²⁵⁰ Conf. X 35,55 PL 32 col. 802;35,54 col. 802: *experiendi per carnem vana et curiosa cupiditas, nomine cognitionis et scientiae palliata.*

²⁵¹ Conf. VIII 8,19: *Surgunt indocti et coelum rapiunt; et nos cum doctrinis nostris sine corde, ecce ubi volutamur in carne et sanguine?*

²⁵² De civ. VIII 20 S. 395 D.

²⁵³ Siehe die beiden vorigen Anmerkungen.

²⁵⁴ *Adde ergo scientiae charitatem et utilis erit scientia; non per se sed per charitatem.* In Ev. Joh. tr. 27,5 PL 35 col. 1617.

²⁵⁵ ep. 1 S. 2,15 Goldb.

²⁵⁶ C. Ac. III 9,20 PL 32 col. 914; C. Ep. fund. 4,5 PL 42 col. 175; In Ev. Joh. tr. 34,9 PL 35 col. 1656; tr. 124,5 col. 1974; Boyer, *l'Idée de Vérité* S. 238.

²⁵⁷ De ord. II 12,37 PL 32 col. 1012.

²⁵⁸ De mus. VI 1,1 PL 32 col. 1163.

²⁵⁹ De ord. I 10,30 PL 32 col. 992; De beat. vit. 1,3 col. 960.

in Cassiciacum beschränkt er den Umfang der eruditio, nicht aus Dekadenz, sondern aus Kritik am ziellosen Studieren. Die Wissenschaft ist kein Selbstzweck, sie ist Mittel, das höchste Eine zu erlangen.²⁶⁰

Die Wissenschaftskritik des späten Augustin bedeutet demnach keinen absoluten Gegensatz zu der Haltung, die er in Cassiciacum eingenommen hatte. Er verwirft nicht die Wissenschaft, sondern die Ziele, denen sie dienstbar gemacht wird.²⁶¹

Man wird indessen, wenn der Bischof Augustin mit Entschiedenheit die evangelicae litterae den litterae saeculares entgegensetzt,²⁶² wenn er seinen Schüler Possidius nicht in den „freien Wissenschaften“, sondern in der heiligen Schrift und in der Lehre des Herrn unterweist,²⁶³ fragen müssen, ob er schließlich nicht doch einen von seinem ursprünglichen Wissenschaftsbegriff abweichenden Typ einer christlichen Wissenschaft entwickelt hat. „Christliche Wissenschaft“ wäre etwa in dem Sinne zu fassen, daß der christliche Glaube eine Reihe geistiger Tätigkeiten notwendig macht, die der Erzeugung, Verteidigung, Stärkung des Glaubens gelten und ein System wissenschaftlicher Disziplinen um sich versammeln.²⁶⁴

Es handelt sich dabei vor allem um die Auslegung und Verteidigung der heiligen Schrift.²⁶⁵ Die Auslegung der Bibel, die sachverständig durch Fachleute geschehen muß,²⁶⁶ erfordert die Kenntnis aller Dinge,²⁶⁷ die für das Schriftverständnis von Nutzen sind.²⁶⁸

Worauf beruht aber die Wissenschaftlichkeit dieses Tuns? Sie ist nicht allein im sachgemäßen Verfahren zu erblicken, sondern darin, daß die

²⁶⁰ Talis enim eruditio, si quis ea moderate utatur (nam nihil ibi quam nimium formidandum est) talem philosophiae militem nutrit . . . ut ad summum illum modum . . . qua vult evolet atque perveniat . . . De ord. II 5,14 PL 32 col. 1001.

²⁶¹ quod non ideo dico, quia istae discuntur quaestiones, sed quia tali fine discuntur. ep. 118 S. 669,23 Goldb. Das Gebiet des von Augustin anerkannten Wissens ist doch ziemlich umfangreich: De doctr. II 39,58 PL 34 col. 62.

²⁶² . . . et contra evangelicas litteras, quantum saecularibus litteris profeceris, impetu vanae loquacitatis ostenta . . . C. Jul. op. imp. IV 38 PL 45 col. 1359; En. in ps. 108 n. 3 PL 37 col. 1433.

²⁶³ ep. 101 S, 540,1 ff Goldb.

²⁶⁴ De trin. XIV 1,3 PL 42 col. 1037. Marrou hat auf diese Stelle hingewiesen, St. Augustin S. 374. Haitjema: Augustinus' wetenschapsidee, behandelt das Problem christl. Wissenschaft bei Aug. S. 104, 145, 150, 241 besonders und versteht „christliche Wissenschaft“ im Gefolge von Kuyper als „levensuiting van het religieus bepaalde denkleven van een enkele Christelijke persoonlijkheid“ S. 5. Dazu gehört die Erfahrung der persönlichen Wiedergeburt, S. 150. Von diesem Begriff aus kommt Haitjema zu dem Urteil, daß Augustin nie versucht habe, aus dem Christentum eine bestimmte „christliche“ Wissenschaft abzuleiten und an Stelle der antiken Wissenschaft zu setzen.

²⁶⁵ scientia = Studium der Schrift, De doctr. II 7,10 PL 34 col. 39. Marrou; St. Augustin S. 376 Anm. 2.

²⁶⁶ De mor. eccl. I 1,1 PL 32 col. 1311.

²⁶⁷ Onomastika, Zeitafeln, biblische Orte, Tiere, Pflanzen, Steine, Metalle, Zahlenbedeutungen usw.

²⁶⁸ De doctr. II 39,59 PL 34 col. 62;40,60 col. 63;16,24 col. 47;18,28 col. 49.

Schrift die Wahrheit enthält²⁶⁹ und die Auslegung die Auffindung der Wahrheit darstellt.²⁷⁰ So wie *ratio* und *auctoritas* übereinstimmen, so die Wahrheit der Schrift mit der Wahrheit der Wissenschaft. Die Wissenschaft kann, wenn sie Wahrheit findet, von der Schrift nicht abweichen.²⁷¹ Dabei dürfen Schriftaussagen nicht einfach gegen naturwissenschaftliche Tatsachen, die durch Gründe und Erfahrung belegt sind, ins Feld geführt werden. Wenn auch Augustin bei unvereinbaren Widersprüchen der Wahrheit der Schrift den Vorzug gibt, kann doch oft die Kunst des sachkundigen Auslegers zeigen, daß der Widerspruch nur scheinbar ist.²⁷²

Dabei ist ein platonisierender Zug dieser „christlichen Wissenschaft“ unverkennbar. Die Schriftwissenschaft ist eine nur vorläufige Stufe zum Erreichen des Höchsten und Unwandelbaren.²⁷³ Die Schrift erhebt uns vom irdischen und menschlichen Sinn zum göttlichen und himmlischen.²⁷⁴ Vom demütigen Glauben an geschichtliche Begebenheiten will sie uns zur Einsicht in die ewigen Dinge führen.²⁷⁵ Sie benutzt Dinge der geschöpflichen Welt, um die Schwachen zum Aufschwung in die obere Welt anzureizen.²⁷⁶

Derjenige hat das rechte Schriftverständnis *qui credens visibilibus ad intelligenda invisibilia transitum facit*.²⁷⁷ Diese Tendenz der Schriftauslegung zum Erfassen der Wahrheit selbst findet ihre ganz natürliche Entsprechung in dem Versuch, die von der Schrift und der Kirche dargebotenen Stoffe denkend zu durchdringen. Schon in *Cassiciacum* hat die *ratio* die Aufgabe, die Glaubensgeheimnisse zu verstehen (*intelligere*).²⁷⁸ Augustin strebt grundsätzlich danach, die Übereinstimmung von Schrift und eigener Einsicht in die Wahrheit zu erreichen.²⁷⁹

Die „christliche Wissenschaft“ als Schriftwissenschaft ordnet sich damit dem oben festgestellten Wissenschaftsbegriff Augustins ein. So wie der schöpferische Formwille Gottes über die intelligible Welt bis in die Körperwelt hineinwirkt, so ist das Offenbarungswort Gottes, von dem die Schrift Zeugnis gibt, bis in die Bezirke des körperlichen Seins hinabgedrungen. Die Wissenschaft hat in der geschöpflichen Dingwelt den Weg von den Spuren der Wahrheit zur Wahrheit selbst zu finden und zu gehen, im

²⁶⁹ C. Faust. X 3 PL 42 col. 244; XI 5 col. 249; De civ. IX 5 S. 374,26 D.

²⁷⁰ Et si ea tantum essent quae facillime intelliguntur, nec studiose quaereretur, nec suaviter inveniretur veritas. De ver. rel. 17,33 PL 34 col. 136.

²⁷¹ . . . ut quidquid ipsi de natura rerum veracibus documentis demonstrare poterint, ostendamus nostris Litteris non esse contrarium. De gen. ad litt. I 21,41 PL 34 col. 262; II 9,21 col. 271; 9,20 col. 270.

²⁷² De gen. ad litt. II 1,4 PL 34 col. 264; I 19,39 col. 261.

²⁷³ De ver. rel. 26,49 PL 34 col. 143.

²⁷⁴ De div. qu. 83 q. 52 PL 40 col. 34.

²⁷⁵ En. in ps. 8 n. 8 PL 36 col. 112.

²⁷⁶ De trin. I 1,2 PL 42 col. 821; De ver. rel. 50,98 PL 34 col. 165.

²⁷⁷ En. in ps. 9 n. 2 PL 36 col. 118.

²⁷⁸ De ord. II 5,16 PL 32 col. 1002.

²⁷⁹ . . . qui diu flevi, ut incommutabilis et immaculabilis substantia concinentibus divinis Libris sese mihi persuadere intrinsecus dignaretur. C. ep. fund. 3,3 PL 42 col. 174. Das Werk *De trinitate* ist ein Zeuge des gleichen Bemühens.

Studium der Schrift vom zeitlich-historisch Berichteten zum ewigen und un-körperlichen Sein.²⁸⁰ Die Sphären des Seienden, die in der Schrift vorkommen, die von ihr berichtend erfaßten Lebens- und Daseinsbezirke, sind in eigentümlicher Weise dadurch ausgezeichnet, daß das Offenbarungswort mit ihnen in Berührung gekommen ist. Nur aus diesem Grunde sind sie Gegenstand der Wissensbemühung.

Der Wissenschaftstyp der Anfänge Augustins und die sogenannte christliche Wissenschaft, die in Schriftauslegung und der denkenden Durchdringung der von der auctoritas dargebotenen Glaubenswahrheiten besteht, kommen zudem aus der gleichen Wurzel.

Ratio und auctoritas sind schon in *De ordine* die beiden Säulen der *eruditio*. Welche von beiden in den Vordergrund tritt, ist keine Prinzipienfrage, sondern Sache der praktischen Erfahrung, inwieweit die Wahrheit durch Selbstschau erfaßt werden kann oder wegen Unzugänglichkeit durch autoritative Zeugen vermittelt werden muß. Die allmähliche Akzentverschiebung von der ratio auf die auctoritas ist keine Veränderung der augustinischen Prinzipienlehre der Wissenschaft, sondern der durch die Erfahrung seines Lebens veranlaßte Ausbau einer schon im ursprünglichen Entwurf der Wissenschaftslehre offen gelassenen Möglichkeit.

Die Angleichung zwischen Christentum und Wissenschaft vollzog sich für Augustin auf drei Wegen. 1. Die in seinem Wissenschaftssystem vorhandene Möglichkeit der Erkenntnis aus Autorität bereitet den Platz für die spätere hervorragende Rolle des Schriftstudiums. 2. Die zur Vorgeschichte der Bekehrung Augustins gehörende Entdeckung, daß wahre philosophische Wissenschaft und christliche Religion sich nicht widersprechen,²⁸¹ wirkt trotz aller bitteren Worte gegen Philosophie und Disziplinen bis in seine Spätzeit nach.²⁸² Die schon anfangs als Verwirklichung der Ab-

²⁸⁰ Quae utraque (scriptura und creatura) nobis ad hoc proponitur intuenda, ut ipse quaeratur, ipse diligatur, qui et illam inspiravit et istam creavit. *De trin.* II prooem. 1 PL 42 col. 845; *De div. qu.* 83 q. 45 PL 40 col. 28—29.

²⁸¹ Die allegorische Auslegung des AT, die er bei Ambrosius kennen lernte, ebnete den Weg zu dieser Harmonie; die Verkündigung eines immateriellen, geistigen Gottes durch den Mailänder Bischof fand er bei den Neuplatonikern wieder. Die durch Courcelle nachgewiesenen Zusammenhänge zwischen Ambrosius und Plotin (*Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, Paris 1950, S. 107 ff; der Aufsatz von Courcelle: Plotin et S. Ambroise, *Revue de Phil.* 1950, S. 29—56 war mir nicht zugänglich) sind die historische Voraussetzung, welche Augustin das Auffinden dieses Weges erleichterte. Vgl. in dem autobiographischen Bericht *C. Ac.* II 2,5 PL 32 col. 922 Neque enim vere isti (die Platoniker), inquam, tanta potuissent, vixissentque ita ut eos vixisse manifestum est, si eorum litterae atque rationes huic tanto bono (der christl. Religion) adversarentur.

²⁸² Vgl. *C. Ac.* III 19,42 PL 32 col. 956—957 und *De ver. rel.* 5,8 PL 34 col. 126: Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam id est sapientiae studium, et aliam religionem . . . mit *C. Jul.* IV 14,72 PL 44 col. 775: Obsecro te, non sit honestior philosophia gentium, quam nostra christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine.

sichten des Platonismus erscheinende *christiana doctrina*²⁸³ nimmt das, was dem Augustinus an Wissenschaft und Philosophie wesentlich war, auf, erfüllt die Leistungen der Philosophie und macht sie damit überflüssig.²⁸⁴ Die Philosophie löst sich nicht bloß in Religion auf — die Religion versteht sich ihrerseits als Philosophie. 3. Die Identifizierung der Wahrheit mit Gott hat zur Folge, daß die wahre wissenschaftliche Erkenntnis mit der *christiana doctrina* übereinstimmen muß. Die *veritas*, welche Gott ist, begegnet Augustin von Anfang an in der Gestalt Christi. Alle Wahrheit, die in der Welt ist und Wissenschaft überhaupt möglich macht, ist durch Christus hineingebracht. Denn Christus ist der Inbegriff der göttlichen Formideen (*forma Dei*), die *ars Dei*, durch welche die Welt geschaffen, geformt und damit erkennbar gemacht wurde.²⁸⁵ Er ist die Urdisziplin, die im menschlichen Geiste im Akt des Denkens als formendes Prinzip tätig ist²⁸⁶ und der als Inkarnierter eine *disciplina vivendi* gebracht hat. Ähnlich wie im Platonismus die Idee des Guten als Prinzip von Staat, Glück des einzelnen, Wissenschaft und *paideia* erscheint, ist bei Augustin Christus Prinzip des Wissens und der Lebensführung zugleich.²⁸⁷ Diese Gedanken klingen auch beim späten Augustin noch an. Christus ist unsere *scientia* und *sapientia*, das heißt, er leitet uns vom wandelbaren Zeitlichen zur ewigen Wahrheit des Wissens.²⁸⁸

Damit dürfte der Nachweis erbracht sein, daß die „christliche Wissenschaft“ bei Augustin kein Bruch mit seinen Anfängen, sondern die Fortführung seines ursprünglichen wissenschaftstheoretischen Ansatzes ist.

Die schon oft erwähnte Arbeit Marrous über die wissenschaftliche Bildung Augustins kritisiert den Wissenschaftsbegriff und die Wissenschaftskritik des Kirchenvaters. Marrou findet zwar auch positive Werte in der Ablehnung der *curiositas* durch Augustinus. Es sei dem Bischof dadurch gelungen, die Forderungen des Glaubens zu berücksichtigen, aus dem Zauberkreis der alten heidnischen Kultur zu entweichen und den Bruch mit dem Dilettantismus und Ästhetizismus zu vollziehen.²⁸⁹ Aber andererseits habe die Verurteilung der *curiositas* und damit des nicht zweckgebundenen Denkens und die unerbittliche Einspannung des Wissens in das Schema *frui — uti*, wo das Wissen nichts ist, als Mittel für das Seligkeitsziel der *fruitio*

²⁸³ De ver. rel. 3,3 PL 34 col. 124.

²⁸⁴ ep. 137 S. 121—122 Goldb.

²⁸⁵ ep. 12 S. 29,24 ff Goldb.

²⁸⁶ ep. 11 S. 27,25 ff. Vgl. die Vorstellung vom Inneren Lehrer.

²⁸⁷ Vgl. Stenzel: Artikel „Sokrates“ in Pauly-Wissowa RE Sp. 844.

²⁸⁸ De trin. XIII 19,24 PL 42 col. 1034; vgl.: ego (Christus) autem ars ipsa sum quae non habet vitium. En. in ps. 34 sermo 2 n. 2 PL 36 col. 334; in Christus kam die Wahrheit zu uns, En. in ps. 37 n. 11 col. 402. Über Christus als Prinzip der Wissenschaftslehre vgl. E. Benz: Marius Viktorinus, Stuttgart 1932, S. 236—239.

²⁸⁹ Marrou: S. Augustin, *Retractatio* S. 684.

Dei, eine Verengung des Gesichtskreises und eine Verkümmern der Wissenschaft bedeutet.²⁹⁰

Marrou urteilt hier vom Standpunkt ungebrochener Wertschätzung der modernen Wissenschaft. Aber ein solcher Standpunkt ist zumindest seit Max Webers großem Vortrag „Wissenschaft als Beruf“²⁹¹ nicht mehr unbedenklich. Wenn man die Ablehnung des zweckfreien Denkens bei Augustin kritisiert, so übersieht man, was der Bischof nicht übersehen hat, daß dieses angeblich zweckfreie Denken entweder von geheimen Zwecken geleitet ist oder in den Dienst dämonischer Zwecke gerät.

Die Einengung der menschlichen Erkenntnis, welche die augustinische Wissenschaftslehre bedeuten kann, wird aufgewogen dadurch, daß ein in seinem Sinn zweckgebundenes Denken niemals zerstörend in das Gefüge der Weltordnung eingreifen wird. Es muß als unvergänglicher Vorzug der Wissenschaftslehre Augustins gelten, daß sie auch in dieser Hinsicht die Wissenschaft nicht auf den Bewußtseinsbestand und die Postulate des menschlichen Geistes gründet. Sie ordnet den Geist, der sich dagegen empört, daß es Früchte der Erkenntnis gibt, die ungepflückt bleiben sollen, unter den Gehorsam Christi. Augustin hat erkannt, daß der vorgebliche Reichtum unbeschränkter Erkenntnis in der Armut der Gottesferne endet, die anscheinende Armut des Verzichts auf zweckfreies Wissen aber damit, daß mit zunehmender Tiefe der Gotteserkenntnis auch der Umkreis der Dinge, die sinnvoll zu wissen sind, sich unendlich erweitert.

²⁹⁰ Marrou: Retr. S. 683.

²⁹¹ In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922, S. 524 ff. Der Vortrag wurde 1919 gehalten.