

ULRICH DUCHROW

Sprachverständnis und Biblisches Hören bei Augustin

*Hermeneutische Untersuchungen
zur Theologie*

5

Mohr Siebeck

HERMENEUTISCHE UNTERSUCHUNGEN ZUR THEOLOGIE

Herausgegeben von

GERHARD EBELING · ERNST FUCHS · MANFRED MEZGER

SPRACHVERSTÄNDNIS UND BIBLISCHES HÖREN BEI AUGUSTIN

VON

ULRICH DUCHROW



1965

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Gedruckt mit Unterstützung der
Deutschen Forschungsgemeinschaft



Ulrich Duchrow

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1965

Alle Rechte vorbehalten

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlags ist es auch nicht gestattet,
das Buch oder Teile daraus
auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen

Printed in Germany

Satz und Druck: Christian Gulde, Tübingen

Einband: Heinrich Koch, Großbuchbinderei, Tübingen

eISBN 978-3-16-170063-7 unveränderte eBook-Ausgabe 2025

Meiner Mutter

und dem Andenken meines Vaters (gef. am 27. Mai 1944)

VORWORT

Daß ich Augustin in seinem historischen Eigenwert und damit auch in seiner theologischen Bedeutung kennenlernte, verdanke ich Herrn Professor HANS FREIHERR VON CAMPENHAUSEN. Er hat mir stets freundlichen und hilfreichen Rat gewährt, während diese Arbeit entstand, die in erster Fassung 1963 von der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karl-Universität in Heidelberg als Dissertation angenommen wurde. In Dankbarkeit gedenke ich meines frühverstorbenen Gymnasiallehrers GERHARD STALLMANN, der mir nicht nur manche Frage der Philologie und der römischen Bildung Augustins beantwortete, sondern darüber hinaus freundschaftlichen Anteil an meiner Arbeit nahm. Mein Dank gilt vor allem auch den Herren Professoren GERHARD EBELING, ERNST FUCHS und MANFRED MEZGER dafür, daß sie dieses Buch in die „Hermeneutischen Untersuchungen zur Theologie“ aufnahmen, wie auch der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die mit einem großzügigen Zuschuß den Druck ermöglichte. Ebenfalls danke ich der Studienstiftung des deutschen Volkes, daß ich durch ein Auslandsstipendium die Gelegenheit hatte, im eigentlichen Erbland Augustins, in Frankreich, bei Herrn Professor PIERRE COURCELLE und den Patres der Etudes Augustiniennes (Paris) meine Studien weiterzuführen. Besonders die RR. PP. L. BRIX, G. FOLLIET, G. MADEC und A. DE VEER haben meine Untersuchungen sehr gefördert. Reiche Anregung verdanke ich Herrn Dr. theol. ALFRED SCHINDLER (Zürich), der zur gleichen Zeit das Thema „Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre“ bearbeitete (erschieden in derselben Reihe). Meiner Frau und Herrn Assistent KARL HEINZ ZUR MÜHLEN (Zürich) danke ich für Unterstützung beim Korrekturlesen.

Heidelberg, im November 1964

ULRICH DUCHROW

INHALT

<i>Vorwort</i>	VII
<i>Abkürzungsverzeichnis</i>	XII
<i>Einleitung</i>	1

Erster Teil

DER JUNGE AUGUSTIN DIE ANTIKEN GRUNDLAGEN

Kapitel I

Die ontologische Struktur der Augustinischen Erkenntnislehre	3
A. Die anima sensitiva	3
1. Der Vorrang des Sehens	3
2. Die Elemente der Sinneswahrnehmung	6
a) Sensus (S. 9)	
b) Memoria (passive Potenz der anima sensitiva) (S. 10)	
c) Urteil und Affekt (S. 12)	
d) Appetitus (S. 14)	
e) Primat des Affektes (S. 14)	
B. Die anima rationalis	15
1. Intellekt	15
2. Wille	20
3. Affekt (Das Problem des unum)	22

Kapitel II

Die verschiedenen Weisen des Hörens	30
Vorbemerkung zur Wissenschaftslehre Augustins	30
A. Hören und Affekt (Zahl)	35
B. Hören und Intellekt (Lehre)	41
1. Die Sprachtheorie und das Verhältnis von Dialektik, Grammatik und Rhetorik (De dialectica)	42
a) Sprachpsychologie und Grammatik (dial. V) (S. 45)	

b) Ursprung der Sprache und Etymologie (dial. VI) (S. 56)	
c) Dialektik und Rhetorik (dial. VII–X) (S. 59)	
2. Lernen aus Zeichen (De magistro)	62
a) Die Ebene der sensibilia (S. 62)	
b) Die Ebene der intellegibilia (S. 66)	
3. Lernen durch Autorität	73
C. Hören und Wille (Sitte und Leben)	81

Kapitel III

Offene Fragen	89
A. Wort und Nichts	89
B. Wort und Geschichte	91
C. Wort und Kommunikation	92

Zweiter Teil

DER REIFE AUGUSTIN

Kapitel IV

Die Entwicklung der Augustinischen Sprachphilosophie	101
A. Das äußere Wort. Betonung der Mitmenschlichkeit	101
1. Verändert das mitmenschliche Argument Augustins Anschauung vom Glauben?	101
a) Die soziale Bedeutung von fides und auctoritas (S. 101)	
b) Intellegere-credere-intellegere (S. 105)	
c) Wort und Glaube (S. 109)	
2. Die Sozialfunktion der Sprache	118
B. Das innere Wort	122
1. Vorgeschichte des Begriffs und Augustins Schriften vor De trinitate	122
a) Die dialektische Tradition (S. 122)	
b) Die theologische Tradition (S. 123)	
c) Die ethische Tradition (S. 127)	
d) Das innere Gebet (S. 134)	
2. Das innere Wort in De trinitate	137
3. Die sprachphilosophische Bedeutung des inneren Wortes	144

Kapitel V

Gottes Reden in der Zeit	149
A. Gottes zeichenhaftes Reden „per creaturam“	149
1. Die Zeichen der Schöpfung	149

2. Die Zeichen der Heiligen Schrift (De doctrina christiana)	151
B. Die besondere Bedeutung der Geschichte und der Zeit	160
1. Hören und Zeit	160
2. Geschichte als zeitbedingte Rede Gottes	163
C. Predigt und Katechese	166
1. Aufwertung des äußeren Wortes durch die Inkarnation Christi (De catechizandis rudibus)	167
2. Schöpferisches Wort?	171
3. Hören und Verstehen	174
a) Der innere Lehrer (Christus praesens) (S. 174)	
b) Die antidonatistische Pointe (Totus Christus) (S. 178)	

Kapitel VI

Hören und Gnade	184
A. Uocatio	184
1. Die Entdeckung des Begriffs während der Paulus-Lektüre	184
2. Haben die Berufung und die Antwort darauf sprachlichen Charakter?	187
B. Littera et spiritus (Hören und Gehorchen)	195
C. Aufwertung des äußeren Wortes als Antwort auf Radikalisierungen der Gnaden- und Illuminationslehre	205
1. De correptione et gratia	205
2. Der Prolog zu De doctrina christiana	206

Kapitel VII

Die Struktur der Augustinischen Ontologie im Blick auf das Hören	213
A. Das „extra nos“ beim intellektuellen Erkennen	215
B. Das „extra nos“ beim Wollen	222
C. Das „extra nos“ und der Affekt	225
1. Affekt und Sein	225
2. Verkündigung im Horizont des Seins- und Affektprimats	231
3. Ansatz zur Überwindung der griechischen Ontologie	234
<i>Schluß</i>	240
<i>Literaturverzeichnis</i>	243
<i>Stellenregister</i>	259
<i>Personenregister</i>	278
<i>Sachregister</i>	281

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

- AA = Aurelius Augustinus. Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestage des Heiligen Augustinus, hg. von M. Grabmann und J. Mausbach, Köln 1930.
- ACW = Ancient Christian Writers. The Works of the Fathers in Translation, ed. by J. Quasten and W. J. Burghardt, Westminster, Maryland.
- AM = Augustinus Magister. Congrès International Augustinien, Paris 1954, 3 Bde. (Suppl. zu REA).
- BA = Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de Saint Augustin, 2. Aufl., Paris 1947.
- Misc. Ag. = Miscellanea Agostiniana. Testi e studi, publ. a cura dell'Ordine Eremitano di S. Agostino nel 15. centenario della morte, 2 Bde., Rom 1930/31.
- Patr. Stud. = Patristic Studies, ed. by J. Quasten u. a., The Catholic University of America, Washington.
- PW = Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften, ed. Wissowa-Kroll, Stuttgart.
- REA = Revue des Etudes Augustiniennes. Revue trimestrielle, Paris 1955 ff.
- Rech. Aug. I = Recherches Augustiniennes, I, Suppl. à la REA, Paris 1958.
- Rech. Aug. II = Recherches Augustiniennes, II, Hommage au R. P. Fulbert Cayré, Suppl. à la REA, Paris 1962.
- RGG³ = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., ed. Galling, Tübingen 1956 ff.
- SVF = Arnim, H. von, Stoicorum veterum fragmenta, 3 Bde., Leipzig 1903/1905.
- ThWB = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begr. von G. Kittel, Stuttgart 1933 ff.

Das hörende Ohr
und das sehende Auge,
beide hat sie der Herr gemacht.

Sprüche 20, 12

EINLEITUNG

Die Frage nach der Bedeutung der Sprache bei Augustin ist nicht neu. K. KUYPERS scheint sie bereits mit seinem Buch „Der Zeichen- und Wortbegriff im Denken Augustins“ (1934) vorweggenommen und beantwortet zu haben. Aber abgesehen davon, daß er manche Fragen der Augustinischen Sprachphilosophie, z. B. ihre theologischen Konsequenzen, unbehandelt ließ, ist das Problem des Hörens nicht identisch mit dem der Sprache. Einmal gehört auch die Musik zum Hören, zum anderen klingt beim Hören, besonders wenn man es in der Gegenüberstellung zum Sehen betrachtet, die ontologische Problematik mit an. Das zeigt sich zum Beispiel in KAMLAHS wertvoller Untersuchung „Christentum und Geschichtlichkeit“ (1951). KAMLAH kritisiert Augustins „Ontologie des Anschaubaren“, indem er dagegen Luthers Neuentdeckung des biblischen Hörens abhebt¹.

Durch diese Problemstellung ist der Aufgabenbereich erweitert. Außer nach der Sprache und, soweit die Quellen reichen, der Musik muß ebenso zentral nach Augustins Ontologie und ihrem Verhältnis zum Hören gefragt werden. Denn hinter KAMLAHS Vorwurf steht die allgemein anerkannte Auffassung, daß hebräisches und damit auch christliches Denken vornehmlich vom Hören, griechisches dagegen vom Sehen bestimmt ist². Setzt man diese These im ganzen als richtig voraus, so bleibt doch die Frage, ob mit ihr wirklich ein gültiger Maßstab gewonnen ist, um die „Christlichkeit“ eines Theologen zu prüfen. Bejaht man diese Frage, so muß doch untersucht werden, ob dieser Maßstab für jede geschichtliche Situation paßt.

¹ Vgl. bes. aaO, 273 ff. Dieses Urteil übernimmt H.-E. BAHR (Poiesis, 313 ff.) und führt es im Blick auf die theologische Ästhetik aus. Als Feststellung findet sich der Gedanke auch bei H. VON CAMPENHAUSEN, Neuere Augustinliteratur, 62: „Bezeichnenderweise überwiegt das optische Bild des Schauens bei Augustin auch stets das biblische ‚Hören‘ Gottes als entscheidendes Mittel der Begegnung.“

² Vgl. bes. TH. BOMAN, Das hebräische Denken, 133 ff.; 176 ff. u. ö.; weiter P. VAN DEN AALST, Leven of Licht?, 33 ff.; R. BULTMANN, Zur Geschichte der Lichtsymbolik, bes. S. 15 f.; G. RUDBERG, Hellenisches Schauen; W. MICHAELIS, Art. horao, 316; 362 Anm. 223 u. ö.; H. NOACK, Sprache und Offenbarung, 159–172; FRANZ MAYR verfolgt diesen Gedanken durch die gesamte abendländische Philosophiegeschichte hindurch in seinem Aufsatz „Philosophie im Wandel der Sprache. Zur Frage der ‚Hermeneutik‘“, in ZThK 61, 1964, 439–491.

Um diese Fragen für Augustin beantworten zu können, muß man auf seine Entwicklung achten. Denn wenn das Hören tatsächlich eine Affinität zur hebräisch-biblischen Tradition hat, muß man bedenken, daß diese erst nach und nach zunehmenden Einfluß auf sein Denken gewinnt. Von diesem Tatbestand aus muß auch die schwierige Frage gelöst werden, wie die kontinuierliche Entwicklung Augustins in übersichtliche und sachgemäße Abschnitte aufzugliedern ist. Als praktischer Maßstab der Grenzziehung bietet sich nämlich seine Beschäftigung mit der Bibel an. Ein erster Höhepunkt in dieser Hinsicht liegt in der Auseinandersetzung mit den Manichäern. Man könnte hier also die erste, sogenannte philosophische Epoche Augustins enden lassen. Zweifellos tauchen ab *De genesi adversus Manichaeos* (wahrscheinlich 388/389 in Afrika entstanden) und dem anderen antimanichäischen Frühwerk *De moribus ecclesiae catholicae* neue Akzente auf, besonders durch die Betonung des Schöpfungsgedankens, aber andererseits werden in Thagaste bis 391 doch auch die letzten „philosophischen“ Dialoge geschrieben, die sicher zur ersten Epoche zählen.

Daher ist es vielleicht vorzuziehen, die Grenze weiter hinauszuschieben. Es bietet sich als nächste deutliche Grenzmarke Augustins unfreiwillige Wahl zum Priester an, nach der er sich einige Monate Zeit zum Bibelstudium erbittet (391). Von da an fordert seine kirchliche Praxis von ihm eine ständige Beschäftigung mit der Heiligen Schrift und, was nicht zu unterschätzen ist, die regelmäßige Predigt. Ändert dieser Schritt von den Dialogen und Monologen zur Predigt Augustins Verhältnis zum Wort und zum Hören? Von dieser Frage her scheint es sinnvoll, den dialogischen, „philosophischen“ Augustin in einem ersten, und den predigenden, „kirchlichen“ Augustin in einem zweiten Teil der Untersuchung zu Wort kommen zu lassen³.

Im ersten Kapitel werden wir der ontologischen Umklammerung der Augustinischen Erkenntnistheorie nachgehen, dann nach einer kurzen Behandlung der Musik in den weiteren Kapiteln die Entwicklung der Augustinischen Sprachphilosophie und seine Auffassung vom Worte Gottes verfolgen, ehe wir im letzten Kapitel, nun vom Spätwerk her, noch einmal nach dem Verhältnis der Augustinischen Ontologie zum Hören und zur Sprache fragen. Schon dieser Aufbau soll darauf hinweisen, daß keins der behandelten Phänomene isoliert verstanden werden kann.

³ Aus den verschiedensten Gründen stimmen fast alle Augustinforscher in dieser Abtrennung überein (vgl. z. B. MARROU, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, 162). Natürlich schließt diese Einteilung nicht aus, daß wir zum Beleg von Anschauungen, die Augustin zeit seines Lebens vertritt, auch schon im ersten Teil dieser Untersuchung Stellen aus dem Spätwerk heranziehen.

ERSTER TEIL

DER JUNGE AUGUSTIN
DIE ANTIKEN GRUNDLAGEN

KAPITEL I

DIE ONTOLOGISCHE STRUKTUR
DER AUGUSTINISCHEN ERKENNTNISLEHRE

Augustin unterscheidet für die direkte Sacherkenntnis sinnliche und geistige Erfahrung¹. Jede dieser Ebenen muß gesondert daraufhin untersucht werden, wie sich in ihnen das Hören zu den anderen Wahrnehmungsweisen des Sehens, Tastens usw., aber auch zu den anderen Faktoren in der erkennenden Seele verhält.

A. Die anima sensitiva

1. Der Vorrang des Sehens

Wie notwendig es ist, bei der Frage nach der Bedeutung des Hörens im Blick auf hebräisch-christliches und griechisches Denken nicht einfach vom erkenntnistheoretischen Phänomen auszugehen, zeigt schon der überraschende statistische Befund, daß selbst in der Bibel der Begriff des Sehens weit häufiger auftaucht als der des Hörens, im Neuen Testament beispielsweise im Verhältnis von 680 zu 425 Belegen². Diesem Befund liegt aber ein ganz unreflektierter Vorgang zugrunde; denn „dem Sehen als physiologisch-psychologischem Vorgang wird im NT keine besondere Aufmerksamkeit ge-

¹ „Namque omnia, quae percipimus, aut sensu corporis aut mente percipimus“ (mag. 39). Vgl. epist. 147, 3; civ. XI, 3 und XIX, 18 und LORENZ, Wissenschaftslehre, 213 ff.

² MICHAELIS, Art. horao, 346; zum AT s. S. 328 f.

schenkt“³. Andererseits betonen heutige Philosophen – wenn auch aus eigenem ontologischen Interesse – den Primat des Hörens selbst bei Aristoteles⁴. Diese der allgemeinen Auffassung zuwiderlaufenden Beobachtungen warnen davor, das Problem zu isolieren oder gar mit einer statistischen Methode anzugehen.

Aber trotzdem scheint sich bei Augustin ein klarer Sichtprimat in der Sinneswahrnehmung zu zeigen, zunächst einfach begründet durch die *Gewohnheit der Sprache*. Man sagt nämlich nicht nur: „Sieh, wie schön das aussieht“, sondern auch: „Schau, wie schön das klingt, riecht, schmeckt, sich anfühlt.“ Unter den fünf Sinnen ist der Gesichtssinn gleichsam ein allgemeiner Sinn (*sensus generalis*)⁵.

Augustin begründet diesen Vorrang des Sehens innerhalb der fünf Sinne aber auch *physiologisch*, wobei er sich bewußt an griechische Traditionen anschließt. Er beruft sich zum Beispiel ausdrücklich auf die Ärzteschulen⁶, wenn er den Vorgang der Sinneswahrnehmung folgendermaßen beschreibt⁷:

³ DERS., ebd. S. 346; vgl. S. 341.

⁴ Vgl. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 438 Anm. 1. Leider erläutert GADAMER nicht, wieso diese Behauptung dem sonst auch von Aristoteles hervorgehobenen Vorrang des Sehens vor den anderen Sinnen (*Met. A 1*) nicht widerspricht.

⁵ In euang. Ioh. tr. 20, 29; tr. 121, 5 schreibt Augustin: „Non ait: tetigisti me; sed: uidisti me; quoniam *generalis* quodammodo *sensus* est *uisus*. nam et per alios quatuor *sensus* nominari solet, uelut cum dicimus: audi et uide quam bene sonet, olfac et uide quam bene oleat, gusta et uide quam bene sapiat, tange et uide quam bene caleat. ubique sonuit: uide, cum *uisus* proprie non negetur ad oculos pertinere.“ Vgl. loc. hept. V, 7 und epist. 147, 7. Was hier wörtlich ausgesprochen ist, liegt unreflektiert bereits im Frühwerk zugrunde, wenn „sehen“ durchweg als Repräsentant der Sinne erscheint, so z. B. quant. anim. 41–59 und in *De magistro* (s. u. S. 64 u. ö.). Diese Beobachtung scheint für die griechische *und* die hebräische Sprachtradition zuzutreffen, denn auch im AT findet sich im gleichen Zusammenhang die häufige Form „siehe“ (hinneh).

⁶ Das schließt nicht aus, daß er die weitverbreitete Theorie der Sehstrahlen auch bei seiner Lektüre des Platonischen „*Timaios*“ (45 b 2 ff.) kennengelernt haben kann. Nachweisbar ist diese Theorie seit Empedokles. Vgl. A. SCHNEIDER, *Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches*, 65 ff.; GANNON, *The Active Theory*, 169 Anm. 56; s. auch unten S. 219 f.

⁷ Vgl. E. GILSON, *Introduction*, 73–87; zu dieser Fragestellung s. bes. S. 74 f. Anm. 3: „Les indications éparées concernant la doctrine classique des cinq sens n'apportent rien d'original.“ Weitere Literatur zur Sinneserkenntnis: W. ORT (*Des hl. Augustinus Lehre über die Sinneserkenntnis*) bringt wertvolle Vergleichsstellen aus Plotin bei, betont aber einseitig die platonische Geringschätzung der Sinneserkenntnis, die in dieser Weise selbst kaum für den jungen Augustin zutrifft. — GANNON, aaO, erwähnt dagegen neben den Gemeinsamkeiten mit Plotin auch die Unterschiede und verweist auf Abhängigkeiten von Plato, Stoa, Cicero, Chalcidius, Ambrosius und den Ärzteschulen. Weiter vgl. B. KÄLIN, *Die Erkenntnislehre*; R. SCHNEIDER, *Seele und Sein*; F.-J. THONNARD, *Les fonctions sensibles*; A. GRASS, *Das schauende Erkennen*; F. KÖRNER, *Abstraktion oder Illumination*; VAN BAVEL, *Répertoire*, Nr. 3298–3311.

ein Feuerartiges, als Licht im Gehirn lokalisiert⁸, strahlt in reiner Form in die Augen und vermischt in die übrigen Sinne, um auf diese Weise die Wahrnehmung zu ermöglichen⁹. Dabei ergibt sich gemäß der Werthierarchie der Elemente die Reihenfolge der Sinne. Denn nach dem Sehen durch reines Licht vermischt sich dieses mit klarer Luft zum Hören, dann mit dunkler und nebliger Luft zum Riechen und schließlich mit grober Erde zum Tasten¹⁰. Das Sehen steht also höher als die anderen Sinne, weil das Wahrnehmungslicht am direktesten zu den Augen fließt und dieses Licht wiederum als subtilstes Element am höchsten unter allen Körpern steht. Es erreicht allerdings nicht den Wert der *lux intelligibilis*, was Augustin gegen die Manichäer zu betonen nicht müde wird¹¹.

Der Hauptgrund für die Bevorzugung des Auges gegenüber den anderen Sinnen in der griechischen Tradition und bei Augustin liegt aber nicht im Sprachgebrauch und auch nicht in den physiologischen Vorstellungen, wenngleich auch diese schon durch die Lichtspekulation stark metaphysisch geprägt sind, sondern in der ontologischen Grundbestimmung des *Seins als Anwesendsein*¹². Schon Heraklit, der sich als erster über das Verhältnis von Auge und Ohr äußerte, bringt das klar zum Ausdruck, wenn er sagt: „ὀφθαλμοὶ τῶν ὧτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες“¹³.

⁸ In gen. ad litt. VII, c. 17 n. 23 versucht Augustin diese Vorstellung biblisch zu begründen, indem er den Hauch Gottes ins Angesicht Adams (Gen 2, 9) so versteht, daß hier den Menschen die *anima sensitiva* ins Gehirn gegeben wurde.

⁹ Erst u. S. 219 ff. muß die Vorstellung genauer untersucht werden, nach der die Sichtwahrnehmung dadurch zustande kommt, daß die feinen Lichtstrahlen, die aus dem Auge hervorschießen, sich mit dem äußeren Licht treffen. Merkwürdigerweise sagt Augustin nie etwas darüber, ob die anderen Sinne auch – dann allerdings vermischtes – Licht ausstrahlen.

¹⁰ Eine schöne Zusammenfassung gibt Augustin in gen. ad litt. XII, c. 16 n. 32: „Quae cum ita sint, pertinet corporis sensus ad uisa corporalia, qui per quinque quasi riuulos distanter ualentes distribuitur, cum illud, quod est subtilissimum in corpore et ob hoc animae uicinius quam cetera, id est lux primum per oculos sola diffunditur emicatque in radiis oculorum ad uisibilia contuenda, deinde mixtura quadam primo cum aere puro, secundo cum aere caliginoso atque nebuloso, tertio cum corpulentiore humore, quarto cum terrena crassitudine quinque sensus cum ipso, ubi sola excellit, oculorum sensu efficit, sicut in libro quarto itemque in septimo disseruisse me recolo.“ Vgl. ebd. III c. 4 n. 6 f.; IV c. 34 n. 54; VII c. 13 n. 20 ff.

¹¹ Vgl. die vorige Anm. und trin. XI, 1. Zur antimanichäischen Pointe vgl. GILSON, aaO, 87. Der Vorrang des Gesichtssinnes vor den übrigen Sinnen wird von Augustin auch oft en passant wie eine Selbstverständlichkeit erwähnt, z. B. mor. eccl. I, 37; de duab. anim. 6; gen. ad litt. XI c. 8 n. 10; epist. 137, 5; dies heißt nicht, daß nicht zufällig bei der Aufzählung der Sinne auch einmal das Hören an erster Stelle stehen kann (z. B. in euang. Ioh. tr. 15, 21).

¹² Die Platonische Vorstellung (Tim. 47 a), das Auge sehe die Gestirnsbahnen, ermögliche so die Philosophie und sei deshalb der vornehmste Sinn, findet sich nirgends bei Augustin.

¹³ Frg. 101 a (Diels⁶ S. 173). Dazu vgl. E. FUCHS, Art. Logos, 437.

Allerdings folgt aus der Bestimmung des Seins als Anwesendsein, um dessen Bezeugung es geht, zunächst nur der Vorrang der Erfahrung in der Erkenntnis. So scheidet Augustin die Gegenstände der Wahrnehmung in *praesentia* und *remota* (*absentia*). Die *praesentia* der Körperwelt läßt er durch die Sinne des Körpers, die der intelligiblen Welt durch die Sinne des Geistes erfaßt werden, während die *remota* unter bestimmten Bedingungen einer Autorität geglaubt werden¹⁴. Wenn aber auch zunächst nur das Zeugnis aus zweiter Hand gegenüber der direkten Erfahrung, in der die eigenen Sinne Zeugendienste leisten, abgewertet wird – das Idealwissen ist Gott eigen, weil für ihn alle Dinge gegenwärtig sind –, so tritt doch bei der Orientierung des Erkennens an der Präsenz der Dinge das Sehen wie selbstverständlich an die erste Stelle¹⁵.

Hier setzen denn auch KAMLAH¹⁶ und BAHR¹⁷ mit ihrer Kritik an Augustin ein, indem sie ihm, dem an der griechischen Ontologie Orientierten, Luthers Betonung des biblischen Hörens entgegenstellen. Hierauf läßt sich nicht in einigen Sätzen antworten, vielmehr muß diese Fragestellung alle weiteren Überlegungen begleiten. Zunächst ist zu untersuchen, ob bei Augustin das Sehen auch den Primat hat, wenn man auf den komplexen Vorgang der Sinneswahrnehmung als ganzen blickt.

2. Die Elemente der Sinneswahrnehmung

Betrachtet man die Sinne im Zusammenhang des gesamten Wahrnehmungsvorganges, so ist zuerst zu beachten, daß sie nur Werkzeuge für die Seele und damit auf ein Einheitsprinzip bezogen sind: „sed iste sensus . . . instrumentum est corporis, quod ea temperatione agitur ab anima . . .“ (mus. VI, 10). Und zwar benutzt die Seele als Instrument „in unseren Augen ein Lichthafte, in unseren Ohren ein sehr Luftig-Klares und -Bewegliches, in unseren Nasen ein Dunsthaftes, im Munde eine Feuchtigkeits und im Tastsinn ein Irdenes und Schlammiges“ (ebd.)¹⁸.

¹⁴ Gegenwärtige Dinge sind für Augustin diejenigen, „quae praesto sunt sensibus siue animi siue corporis, unde etiam ducto uocabulo praesentia nominantur“ (epist. 147, 7). Vgl. ebd. 3 ff.; civ. XI, 3; XIX, 18. S. auch LORENZ, Wissenschaftslehre, 213 ff. Zur Erkenntnis aus Autorität s. u. S. 73 ff.

¹⁵ Augustin selbst begründet dies im Zusammenhang der in der vorigen Anm. zitierten Stelle mit dem Sprachgebrauch.

¹⁶ Christentum und Geschichtlichkeit, 217 ff.

¹⁷ Poiesis, 313 ff.

¹⁸ Hier sagt Augustin das gleiche, was er komplizierter als Lichtvermischung beschreiben kann (s. o. Anm. 10): auch in jenen Abschnitten betont er, daß die Seele die aktive Kraft im Wahrnehmungsvorgang ist. Die Seele bedient sich der Sinne „quasi nuntii(s)“ (gen. ad litt. VII c. 13 n. 20). Zum Werkzeugcharakter der Sinne vgl. KÄLIN, aaO, 11 ff.; R. SCHNEIDER, aaO, 112 ff.; GILSON, aaO, 74. SCHNEIDER

Dieses Wahrnehmen vollzieht die Seele als ganze:

„tota (sc. anima) igitur singulis partibus simul adest, quae tota simul sentit in singulis“ (immort. 25).

Die Einheit ist also nicht quantitativ, sondern qualitativ:

„non enim nuntio aliquo credibile est fieri non sentiente quod nuntiat; quia passio, quae fit, *non per continuationem molis currit*, ut ceteras animae partes, quae alibi sunt, latere non sinat, *sed illud tota sentit anima*, quod in particula fit pedis, et ibi tantum sentit, ubi fit“ (ebd.)¹⁹.

Diese räumliche Allgegenwart der Seele in ihrem Körper zentriert die Sinne auf eine innere Mitte.

Es ist bezeichnend für das Augustinische Denken, daß diese natürliche Struktur des Leib-Seele-Zusammenhanges, die wir ja mit dem Tier gemeinsam haben, eine spezifisch menschliche Seite hat. Der Mensch als Seele zwischen Gott und Körper kann die natürliche Ordnung verdrehen oder ihr gerecht werden. Dieser Gesichtspunkt wird in einer der ersten Schriften (ord. I, 5 f.) sogar so weit getrieben, daß der sapiens als „tota anima“ (ebd. I, 6), also ohne Körper gesehen wird, weil die Seele so sehr in der richtigen Gott-bezogenheit und damit über den Körper herrschend ist, daß sie auch durch die Sinne hindurch Gott erkennt²⁰. Von den Menschen, welche der natürlichen Ordnung nicht entsprechen, wird umgekehrt gesagt, daß sie ihr Herz in die Augen legen (cor in oculis suis foris a te) und die bona außen in der Vielfalt suchen (conf. IX, 10). Diese Preisgabe der Einheit an die Zerstreuung, des Innen an das Außen, erscheint für den Sinn der Augen schon in den Frühschriften als verachtenswerte curiositas. Man könnte zusammenfassend sagen: Wahrnehmung zielt auf Einheit, weil sie durch Einheit ermöglicht wird. Das gewonnene Ergebnis reicht aber noch nicht als Rahmen aus, um darin das Hören im richtigen Verhältnis zu den anderen Wahrnehmungsarten und zur anima sensitiva selbst einzuordnen und zu verstehen. Dazu bedarf es einer genaueren Analyse der sinnlichen Wahrnehmung.

Diese für unser Thema notwendige Vorarbeit hat bereits auf vorzügliche Weise RUDOLF SCHNEIDER in seinem Buch „Seele und Sein, Ontologie bei

parallelisiert Augustin hier mit Aristoteles, GILSON mit Plotin. Dies ist natürlich keine Alternative, wenn man die direkte Abhängigkeitsfrage ausklammert.

¹⁹ R. HARDER leitet diesen Abschnitt aus griechischer Tradition ab, die von Xenophanes über Plato und Aristoteles bis Plotin Ähnliches behauptet. Ob die Stelle direkt von Plotin, Enn. IV, 7, 7; II, 13 und 3–4 oder von Porphyry (M. DÖRRIE) beeinflusst ist, mag für unseren Zusammenhang offenbleiben (R. HARDER, Quelle oder Tradition, 33 ff.; dazu M. DÖRRIE in der Diskussion ebd. 337).

²⁰ Dieser Gedanke wird später auf die Auferstandenen beschränkt, nachdem der äußere Mensch durch den Fortschritt des inneren ganz erneuert sein wird (vera relig. 77). Vgl. E. HENDRIKX, Platonisches und biblisches Denken bei Augustin, 291.

Augustin und Aristoteles“ geleistet²¹. Wir könnten seine Ergebnisse einfach übernehmen; aber statt eines Referates sei der Versuch unternommen zu zeigen, daß bereits Augustins Frühwerk die Elemente der Lehre enthält, die SCHNEIDER an den klassischen späten Texten entfaltet. Besonders die Anschauung von *sensus interior*, die Augustin erst zwischen 391 und 395 ausführlich in *lib. arb.* II, 8–11 darstellt, läßt sich in Ansätzen schon in den philosophischen Dialogen nachweisen. Um das Verständnis der dafür in Frage kommenden Texte zu erleichtern, sei das Ergebnis summarisch vorweggenommen. SCHNEIDER²² sagt, daß der eigentliche „Horizont für das Wesen der Wahrnehmung“ ein ontologischer ist, nämlich die *Seinsrettung*, das *esse conservare*²³, bei Aristoteles die *σωτηρία τοῦ εἶναι*. Dementsprechend ist nicht das Sehen oder sonst eine Wahrnehmung das Primäre, sondern der Affekt der Lust oder des Schmerzes, der anzeigt, ob eine begegnende Sache nützlich oder schädlich für das eigene Sein ist²⁴.

Das gleiche Bild zeigt sich schon ganz deutlich in zwei wichtigen Exkursen des jungen Augustin über die Sinneswahrnehmung, deren Pointe jeweils die *Seinsrettung* und der im Wahrnehmen urteilende Affekt ist. Die erste Stelle (*quant. anim.* 71) findet sich im Zusammenhang der Frage: „*quanta sit anima non spatio loci, ac temporis, sed vi ac potentia*“ (ebd. 69) oder genauer ausgedrückt: „*quid anima in corpore ualeret, quid in se ipsa, quid apud deum*“ (ebd. 70). Als Antwort beschreibt Augustin die sieben Stufen (*gradus*) oder Wirkungsarten (*actus*; ebd. 79) der *anima humana*. Die erste Stufe ist die *anima uiuificans*, die der Mensch gemeinsam mit der Pflanzenwelt hat (ebd. 70), die zweite die „*anima in sensibus et in motu*“,

²¹ SCHNEIDER vergleicht die Ontologie von Aristoteles und Augustin anhand genauer Analysen der vegetativen und sensitiven *anima*, wovon für unseren Zusammenhang nur der zweite Problemkreis wichtig ist. Seine Darlegungen hätten noch um ein vielfaches gewonnen, wenn er die historische Abhängigkeitsfrage ernster genommen und sich nicht allein darauf beschränkt hätte, gelegentlich auf die Stoa und den Neuplatonismus als Vermittler aristotelischer Ansichten hinzuweisen. Aber dieses „tiefschürfende Buch“ könnte ja auch in der Hinsicht ein „*pierre d'achoppement*“ sein (LORENZ, *Augustinliteratur*, 44), daß es dazu anreize, den angezeigten Spuren historisch nachzugehen. Jedenfalls ist der Sachverhalt bei Augustin auch abgesehen von der Frage der Abhängigkeit von SCHNEIDER durch saubere Textanalysen herausgestellt und nur selten spekulativ oder allzu aristotelisch überzeichnet (vgl. die abgewogene Kritik durch LORENZ, aaO, 42 ff.).

²² AaO, 111 ff.

²³ Vgl. z. B. *civ.* IX c. 27 n. 1.

²⁴ Augustin erhält diese aristotelische Anschauung durch Cicero, und zwar im Rahmen der stoischen *Oikeiosis*lehre vermittelt. Diese besagt, daß jedes Lebewesen natürlicherweise sein Sein bewahren will und jedes begegnende Objekt unter dieser Hinsicht beurteilt und dann flieht oder erstrebt. Vgl. außer SCHNEIDER, aaO, 175 ff.; PHILIPPSON, *Das „Erste Naturgemäße“*, 445 ff.; POHLENZ, *Stoa I*, 111 ff.; II, 64 ff.; LORENZ, *Die Herkunft des aug. FRUI DEO*, 35 ff.; 40; HOLTE, *Béatitude et sagesse*, 33; 267; GANNON, aaO, 176.

die auch dem Tier (*animans, bestia*) zukommt (ebd. 71). Nachdem Augustin zunächst die Ansicht der Manichäer und Platos (Tim. 77 b) zurückgewiesen hat²⁵, daß auch Pflanzen wahrnehmen, beschreibt er die sensitive Seele. Sie nimmt wahr und unterscheidet (*sentit atque discernit*) durch den Tastsinn (*tactus*) Wärme und Kälte und andere ähnliche Gegensätze. Weiter beurteilt (*diiudicat*) sie unzählige Arten von Geschmächen, Gerüchen, Klängen und Formen durch Schmecken, Riechen, Hören und Sehen. In all diesem erstrebt sie das, was „*secundum naturam sui corporis*“ ist, während sie das Gegenteil davon abstößt und flieht (ebd. 71).

Dreierlei kennzeichnet also die Funktion der Seele beim Wahrnehmen: 1. *sentire*, 2. *diiudicare* (oder *discernere*) dieses Eindrucks nach dem Maßstab des Nützlichen und Schädlichen, 3. *appetere* beziehungsweise *fugere* des wahrgenommenen Gegenstandes auf Grund des Urteils. Gerade aber diese drei Punkte kennzeichnen Augustins späteren Begriff des *sensus interior*, so daß SCHNEIDER schreiben kann: „Erst in dieser Dreiheit – Eindruck, Beurteilung, Handeln – ist der innere Sinn vollständig“²⁶.

a) Sensus

Es ist nicht einfach, Eigenart und gegenseitiges Verhältnis dieser drei Elemente aus den verstreuten Texten herauszuschälen, zumal zu diesen drei Funktionen der Seele der *sensus*²⁷ als körperliches Instrument der Wahrnehmung hinzutritt. Am schwierigsten ist es, den so eindeutig erscheinenden Begriff „Eindruck der Sinneswahrnehmung“ genau zu bestimmen. Gehen wir von einer scheinbar unrichtigen Behauptung SCHNEIDERS aus. Er nennt den Ort, wo dieser wahrgenommene Eindruck empfangen wird, passive Potenz der Seele. GILSON²⁸ betont dagegen, daß bei Augustin die Seele rein aktiv gedacht sei, und er scheint recht zu haben, betrachtet man den zweiten, oben schon angekündigten *sensus*-Exkurs Augustins (*mus. VI*, 8–15), der gerade beweisen will, daß die Seele beim *sentire* vom Körper als dem Niedrigeren nichts leidet. Dieses Postulat ist von vornherein nicht zu bezweifeln für die zwei weiteren Funktionen der sensitiven Seele, Beurteilen und Handeln, fraglich ist es nur in bezug auf den eigentlichen Vorgang des *sentire* als Eindruckempfangen. Augustin löst die Frage folgendermaßen (*mus. VI*, 9): die Seele leidet nichts vom Körper, sondern handelt an und in ihm (*de illo et in illo*). Dieses Handeln vollzieht sich entweder „*cum facilitate*“ oder „*cum difficultate*“. Mit Schwierigkeit nämlich, wenn ein äußeres Ding im Körper etwas bewirkt, das dem Werk der Seele zuwiderläuft (*aduersari*), mit Leichtigkeit aber, wenn ein Erleidnis des Körpers von außen der handelnden

²⁵ Vgl. SCHNEIDER, aaO, 137.

²⁶ AaO, 172.

²⁷ Einen kurzen Überblick über die Bedeutungsschattierungen des Begriffes *sensus* gibt GANNON, aaO, 172–174.

²⁸ AaO, 73 ff.

Seele paßt (congruat). In jedem Falle wird die Seele durch das Reagieren auf die „passio corporis“ angespannter (adtentior). Dieser Vorgang, selbst aufmerksam handeln zu müssen, bleibt der Seele natürlich nicht verborgen. Das Offenbarsein ihres entweder schmerz- oder lustvollen Handelns (dolor-uoluptas) ist das, was man sentire nennt:

„... uidetur mihi anima cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus adtentius agere, et has actiones siue faciles propter conuenientiam, siue difficiles propter inconuenientiam, non eam latere: et hoc totum est quod sentire dicitur“²⁹. Was aber bedeutet in diesem Vorgang sensus? „sed iste sensus, qui etiam dum nihil sentimus, inest tamen, instrumentum est corporis, quod ea temperatione agitur ab anima, ut in eo sit ad passiones corporis cum adtentione agendas paratior, similia similibus ut adiungat, repellatque quod noxium est“ (ebd. 10).

Über den sensus ist also dreierlei ausgesagt: 1. Er ist ein körperliches Instrument der Seele, das gleichsam Botendienste leistet (ord. II, 32)³⁰, um die Seele reaktionsfähiger gegen die passiones corporis zu machen. 2. Er ist potentiell auch ohne jedes aktuelle sentire im Körper und 3. er wird aktualisiert, wenn ein äußeres Ding den Körper beeindruckt. Schneider³¹ kennzeichnet im Anschluß an De trinitate sensus im dreifachen Sinne: 1. als Wahrnehmungsorgan, 2. als Wahrnehmungspotenz und 3. als Wahrnehmungsakt. Diese Bestimmung trifft also schon für den jungen Augustin zu.

b) Memoria (passive Potenz der anima sensitiva)

Von diesem sensus ist aber der *innere Sinn* zu trennen³², der wiederum, wie oben gezeigt, eine dreifache Funktion ausübt: 1. einen Eindruck empfangen, 2. diesen Eindruck beurteilen, 3. auf Grund des Urteils erstreben oder fliehen. Wie aber verhält sich dieser Eindruck in der Seele, der sich auf deren passive Potenz bezieht, zu dem dreifachen körperlichen sensus? Hier liegt offenbar die Hauptschwierigkeit. Eindeutig ist es, daß nach Augustin jede Aktualisierung des als Potenz stets vorhandenen sensus-Instruments *Akt* der Seele ist, diese also vom Körper nichts leidet. Wie ist dann SCHNEIDERs Behauptung zu rechtfertigen, der sensus interior enthalte eine passive Potenz, die den Eindruck der Sinneswahrnehmung empfängt? Augustin

²⁹ Vgl. die Definition in quant. anim. 48: „iam uideo sic esse definiendum, ut sensus sit passio corporis per se ipsam non latens animam.“ Das „non latere“ entspricht dem μη λαθεῖν Plotins (Enn. VI, 4, 19); GILSON, aaO, 74 Anm. 2. Weitere plotinische Vergleichsstellen s. ebd., S. 83 Anm. 2 und S. 76 Anm. 1, wo GILSON so weit geht, Augustins Theorie der Sinneswahrnehmung „une réinterprétation de celle de Plotin“ zu nennen.

³⁰ Vgl. oben S. 6 f.

³¹ AaO, 158.

³² SCHNEIDER, aaO, 162.