Glaube und Heilsgeschichte in De Trinitate Augustins

Autor(en): **Löhrer, Magnus**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **4 (1957)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761523

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

MAGNUS LÖHRER O. S. B.

Glaube und Heilsgeschichte in De Trinitate Augustins

Am internationalen Augustinuskongreß vom 21.-24. September 1954 in Paris hat *H.-I. Marrou* einen vorzüglichen Überblick über die Probleme und die Erforschung der Geschichtstheologie Augustins gegeben [1]. Es ist wohl unnötig hervorzuheben, daß dieses Interesse an der Geschichtstheologie Augustins mit einer theologisch-philosophischen Grundströmung unserer Zeit zusammenhängt, die sich nicht nur in der existenzialphilosophischen Frage nach der Geschichtlichkeit des Daseins äußert, sondern auch in der wieder klarer aufbrechenden Erkenntnis, daß sich die Offenbarung Gottes in einer Heilsgeschichte ereignet hat, die als solche allein den Sinn menschlicher Geschichte zuletzt erhellen kann [2]. Die Erforschung der Geschichtstheologie Augustins befaßte sich bis jetzt vor allem mit De civitate Dei [3], den Confessiones [4] und den verschiedenen Sermones und Enarrationes, deren theologische Bedeutung in letzter Zeit

[1] H. I. MARROU, La théologie de l'histoire. [AugMag = Augustinus Magister] 3 (Paris 1954) 193-204.

[2] Es würde zu weit führen, auch nur die wichtigsten Arbeiten über die Geschichtstheologie hier anzuführen. Genannt sei wenigstens der relativ neue Überblick von M. FLICK - Z. ALSZEGHY, Teologia della storia. Greg 35 (1954) 256-298.

[3] Von neueren Untersuchungen seien genannt : W. KAMLAH, Christentum und Geschichtlichkeit — Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Aurelius Augustinus « Bürgerschaft Gottes » (Stuttgart 1951²) ; J. RATZINGER, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. (Münchener Theol. Studien II/7, München 1954) ; dgl., Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins. Augustinus Magister 2 (Paris 1954) 965-979 ; weitere Literatur bei H. I. MARROU, La théologie de l'histoire [s. Anm. 1] 193-204 ; J. RATZINGER, Der gegenwärtige Stand der civitas-Dei-Forschung, in : Volk und Haus Gottes, 276-281.

[4] Vgl. J. M. LE BLOND, Les conversions de saint Augustin. (Théologie 17, Paris 1950) ; W. LIPGENS, Die 'Bekenntnisse' Augustins als Beitrag zur christlichen Geschichtsauffassung : MTZ 2 (1951) 164-177.

mit Recht mehr und mehr erkannt wird [5]. Von Bedeutung wäre auch eine Untersuchung der antidonatistischen Schriften, in denen sich Augustinus besonders mit der historischen Seite des Christentums befassen mußte [6].

In unserer Untersuchung des Verhältnisses von Glaube und Heilsgeschichte in De Trinitate werden die großen Themen der Geschichtstheologie Augustins kaum direkt erörtert. Was uns zunächst beschäftigt, ist der augustinische Glaubensbegriff. Wie aber die Textanalyse in De Trinitate ergab, ist ein Verständnis des Glaubens bei Augustinus nur möglich, wenn vor allem auf die Beziehung des Glaubens als fides historica auf die Heilsgeschichte geachtet wird. Da wir durch den Glauben aber in erster Linie in das ganze Spannungsfeld der Heilsgeschichte eintreten, bedeutet eine Erhellung der heilsgeschichtlichen Struktur des Glaubens zugleich einen Beitrag zum besseren theologischen Verständnis der Geschichte.

Der Artikel beabsichtigt, die Erforschung des Glaubensbegriffes Augustins weiterzuführen. In meiner Dissertation suchte ich Bildung und Entwicklung des augustinischen Glaubensbegriffes in den Frühschriften bis zu den Confessiones darzustellen [7]. Diese erste grundlegende Arbeit soll nun durch ein Studium der späteren Werke weitergeführt werden, wodurch allein eine umfassende Darstellung möglich wird. Methodologisch muß auch jetzt die Chronologie der Schriften berücksichtigt werden [8], auch wenn in vermehrtem Maße inhaltlich verschiedene Gruppen des Schrifttums verschiedene Seiten des Glaubens hervortreten lassen [9].

[5] M. Pontet, L'exégèse de saint Augustin prédicateur. (Théologie 7, Paris 1944) ; A. Lauras et H. Rondet, Le thème des deux cités dans l'œuvre de Saint Augustin. Etudes Augustiniennes. (Théologie 28, Paris 1953) 99-160.

[6] H. I. Marrou, La théologie de l'histoire [s. Anm. 1] 196 : « Il faudrait approfondir chez cet homme si riche le contraste entre sa vocation, son tempérament de penseur spéculatif, de soi bien étranger à l'histoire et impatient des longs délais qu'exige son élaboration, et la mentalité historique que les problèmes propres au Christianisme, cette religion historique, lui ont malgré tout imposée ; à cet égard une nouvelle étude des œuvres anti-donatistes serait tout indiquée, tant les problèmes de technique proprement historique y ont joué de rôle : c'est là, plus qu'ailleurs, que nous pouvons observer saint Augustin au travail, comme historien. »

[7] M. Löhrer, Der Glaubensbegriff des heiligen Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones (Einsiedeln 1955).

[8] Die Chronologie ist auch für die späteren Schriften von Bedeutung, weil manche Gedanken Augustins eine Weiterbildung erfahren, und weil es oft wichtig ist zu sehen, bei welcher Gelegenheit sich ein Problem gestellt hat. Vgl. H. Rondet, Bulletin augustinien. Revue des sciences religieuses 43 (1955) 444.

[9] Zutreffend bemerkt K. Rahner, Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik. (Schriften zur Theologie 1, Einsiedeln 1954) 16-19, Dogmengeschichte

Von der umfangreichen antimanichäischen Streitschrift Contra Faustum abgesehen [10], ist De Trinitate das erste große Werk nach den Confessiones. Dabei muß freilich beachtet werden, daß sich die Abfassungszeit dieses Werkes über viele Jahre hinzog [11]. Wie die Textanalysen ergaben, enthalten die Bücher De Trinitate zahlreichere und gewichtigere Aussagen über den Glauben als die meisten früheren Schriften Augustins. Viele Motive der früheren Schriften, z. B. über die Bedeutung der auctoritas, über die Notwendigkeit der Reinigung usw., klingen auch in De Trinitate an. Sie werden hier nicht nochmals dargelegt. Wohl aber sollen jene Aussagen festgehalten werden, die geeignet sind, das Verständnis des Glaubensbegriffes bei Augustinus zu vertiefen. Diese Vertiefung aber geht vor allem in der Linie eines tieferen Verständnisses des « relativen » Charakters des Glaubens, seiner Bezogenheit auf die Ereignisse der Heilsgeschichte und seines Verhältnisses zur Schau des dreieinigen Gottes. Dieser Gesichtspunkt wurde bis jetzt noch nicht genügend ins Licht gehoben [12].

Eine Schwierigkeit der Arbeit liegt nicht nur darin, daß die verschiedenen Bücher chronologisch weit auseinanderliegen, sondern vor allem darin, daß die Begriffsbildung und Formulierung Augustins in

dürfte nicht rein retrospektiv betrieben werden, wenn sie theologisch belangvoll sein soll. Dies trifft auch für Augustinus zu. Umgekehrt ist aber gerade bei ihm eine sehr behutsame Befragung der Quellen nach streng historischer Methode notwendig, wenn nicht fälschlicherweise ein scholastischer, jansenistischer, idealistischer oder existenzialistischer Augustinus entstehen soll.

[10] Die Schrift datiert um 400 ; vgl. G. Bardy, Les Révisions. (OSA [= Oeuvres de S. Augustin] 12, Paris 1955) 557-566.

[11] Die Abfassungszeit von De Trinitate erstreckt sich von 399 bis 419. Vgl. die ausführliche Begründung der Chronologie durch M. Mellet und T. Camelot, La Trinité I (OSA 15, Paris 1955) 557-566.

[12] Auf den Glauben im Zusammenhang mit De Trinitate verweisen : M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus (Münster i. W. 1927) 169-190 (hier mehr allgemein über das Verhältnis von Glaube und Vernunft), 299-302 ; E. Benz, Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik (Stuttgart 1932) 407-413 ; I. Chevallier, S. Augustin et la pensée grecque — Les relations trinitaires (Fribourg 1940) 34-36. Hervorragende Dienste leistete uns La Trinité I/II (OSA 15/16, Paris 1955) mit wertvollen Einführungen und Anmerkungen durch E. Hendrikx, M. Mellet, T. Camelot, P. Agaësse, J. Moingt. — Zum Literaturverzeichnis über den Glauben wäre nachzutragen : H. Hohensee, The Augustinian Concept of Authority (Folia Supplement 2, Berlin 1954), wodurch ein gutes lexikographisches Hilfsinstrument für die Erforschung des Autoritätsbegriffes zur Verfügung steht ; K. Löwith, Wissen und Glauben. AugMag 1 (1954) 403-410 ; R. J. Hesbert, Saint Augustin et la virginité de la foi. AugMag 2 (1954) 645-655 ; T. Camelot, Sacramentum fidei. AugMag 2 (1954) 891-896 ; J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes, 2-35.

diesem Werk mehr als in einem anderen von der Bewegung des Suchens — eines gläubig betenden Suchens — bestimmt ist. Daraus folgt, daß man sich vor einer übereilten und engen Systematisation hüten muß. Wir versuchen deshalb, vor allem die Texte Augustins selber sprechen zu lassen, um so seine Grundideen aufzuzeigen.

1. Glaube und Geschichte

Wie Augustinus schon in seinen früheren Schriften allgemeine erkenntnistheoretische Reflexionen über credere-intelligere-opinari anstellt, um von da aus eine Grundlage für das Verständnis des christlichen Glaubens zu schaffen [13], so begründet er die Bedeutung des Glaubens an die Ereignisse der Heilsgeschichte erkenntnistheoretisch durch einen Hinweis auf die eigentümliche Gegebenheit geschichtlicher Ereignisse für den Menschen. In De Trin. IV, 16, 21. PL 42, 902 führt er aus :

« Hi etiam resurrectionem carnis nos credere reprehendunt, sibique potius etiam de his rebus credi volunt. Quasi vero, quia praecelsam incommutabilemque substantiam per illa quae facta sunt intelligere potuerunt, propterea de conversione rerum mutabilium, aut de contextu saeculorum ordine consulendi sint. Numquid enim quia verissime disputant, et documentis certissimis persuadent, aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere quot sint animalium genera, quae semina singulorum in exordiis, qui modus in incrementis, qui numeri per conceptus, per ortus, per aetates, per occasus, qui motus in appetendis quae secundum naturam sunt, fugiendisque contrariis ? Nonne ista omnia, non per illam incommutabilem sapientiam, sed per locorum ac temporum historiam quaesierunt, et ab aliis experta atque conscripta crediderunt ? Quo minus mirandum est, nullo modo eos potuisse prolixiorum saeculorum seriem vestigare, et quamdam metam hujus excursus, quo tanquam fluvio genus decurrit humanum, atque inde conversionem ad suum cuique debitum terminum. Ista enim nec historici scribere potuerunt longe futura et a nullo experta atque narrata. Nec isti philosophi caeteris meliores in illis summis aeternisque rationibus intellectu talia contemplati sunt : alioquin non ejusdem generis praeterita quae potuerunt historici inquirerent, sed potius et futura praenoscerent ; quod qui potuerunt, ab eis vates, a nostris Prophetae appellati sunt. »

Nach dem Zusammenhang des Textes hat Augustinus jene neuplatonischen Philosophen vor Augen, denen nicht nur die Demut fehlt, das Holz des Kreuzes zu besteigen, das allein über das Meer zur jenseitigen

[13] Besonders De ut. cred. 11, 25. CSEL 25, 32, 1 ; vgl. M. Löhrer, Der Glaubensbegriff [s. Anm. 7] 120-133.

Heimat führen kann, sondern die auch den Glauben an die Auferstehung von den Toten kritisieren [14]. Ihnen gegenüber muß Augustinus die Berechtigung des Glaubens sowohl an vergangene wie an künftige kontingente heilsgeschichtliche Ereignisse (Tod Christi, Auferstehung des Fleisches) verteidigen. Er begründet die absolute Notwendigkeit des Glaubens an geschichtliche Ereignisse durch den Aufweis der Grenzen, die unserem Erkennen gezogen sind.

Zunächst räumt er den Philosophen ein, daß sie zu einer gewissen Erkenntnis der unveränderlichen Wahrheit gekommen sind [15]. Aber diesem philosophischen Erkennen ist eine Grenze gezogen, die sich nicht nur auf die unmittelbare Erkenntnis Gottes — Augustinus spricht von einem « quantulacumque ex parte contingere » in der ekstatischen Schau [16] —, sondern vor allem auf das Erkennen der kontingenten zeitlichen Dinge in Gott bezieht. Die zeitlichen Dinge geschehen zwar alle durch rationes aeternae, doch sind diese für uns nicht so durchschaubar, daß wir in einer allgemeinen philosophischen Schau die kontingenten Einzeldinge erkennen könnten. M. a. W. : Was in der Zeit geschieht, läßt sich für den Menschen nicht aus der geistigen Schau der Wahrheit ableiten [17]. Der Zugang zu diesen Ereignissen ist darum nicht die incommutabilis sapientia, sondern die Geschichte (locorum ac temporum his-

[14] De Trin. IV, 15, 20. PL 42, 901 : « Hinc enim purgationem sibi isti virtute propria pollicentur, quia nonnulli eorum potuerunt aciem mentis ultra omnem creaturam transmittere, et lucem incommutabilis veritatis quantulacumque ex parte contingere : quod christianos multos ex fide interim sola viventes, nondum potuisse derident. Sed quid prodest superbienti, et ob hoc erubescenti lignum conscendere, de longinquo prospicere patriam transmarinam ? Aut quid obest humili de tanto intervallo non eam videre, in illo ligno ad eam venienti, quo dedignatur ille portari ? »

[15] De Trin. IV, 15, 20, Text, Anm. 14 ; vgl. Conf. VII, 10, 16. Skut. 140, 19 ; Conf. VII, 17, 23. Skut. 146, 16 ; Conf. IX, 10, 24. Skut. 200, 7.

[16] De Trin. IV, 15, 20, Text, Anm. 14. Es ist hier nicht der Ort, die Art dieser Wahrheitsschau näher zu bestimmen. Die Frage ist auch heute noch stark diskutiert. Vgl. dazu den Status quaestionis der augustinischen Mystik : A. Mandouze, Où en est la question de la mystique augustinienne ? AugMag 3 (Paris 1954) 103-163, sowie die Diskussion zum Rapport von R. Jolivet, L'homme et la connaissance. AugMag 3, 186-192.

[17] De Trin. IV, 17, 23, PL 42, 903 : « Ergo de successionibus saeculorum et de resurrectione mortuorum philosophos nec illos consulere debemus, qui Creatoris aeternitatem, in quo vivimus, movemur et sumus, quantum potuerunt intellexerunt... Et cum idonei non essent, in aeternitatem spiritualis incommutabilisque naturae aciem mentis tam constanter infigere, ut in ipsa sapientia Creatoris atque Rectoris viderent volumina saeculorum... ». Zum Problem, wie die zeitlichen Dinge für das göttliche Wissen gegeben sind vgl. C. Zimara, Die Eigenart des göttlichen Vorherwissens nach Augustinus. FZPT 1 (1954) 353-393.

toria). Die Erkenntnisform der Geschichte aber ist der Glaube, in welchem angenommen wird, was andere erfahren und geschrieben haben.

Die geschichtliche Erkenntnis ihrerseits ist begrenzt, indem sie an das gebunden ist, was andere erfahren haben. Sie ist infolgedessen auf die Vergangenheit ausgerichtet, während die künftigen Ereignisse ihr entzogen sind. Ebensowenig vermag die Schau der Wahrheit im philosophischen Aufstieg den Gang der Geschichte vorauszusehen, denn auch die kontingenten Ereignisse der Zukunft lassen sich nicht aus der allgemeinen Erkenntnis der rationes aeternae ableiten. Die Zukunft ist somit weder den Kennern der Geschichte (historici) noch den Philosophen, sondern nur den Propheten offen [18]. Aber auch das Zeugnis der Propheten wird durch eine Form des Glaubens angenommen, indem sie ihre den Glauben ansprechende auctoritas durch Wunderzeichen oder durch das Eintreffen von vorausgesagten Ereignissen begründen [19].

Als Form der Erkenntnis ist der Glaube deshalb grundsätzlich vor allem zur Erfassung geschichtlicher Ereignisse notwendig, da diese weder der sinnlichen Erfahrung noch der geistigen Einsicht unmittelbar gegeben sind und deshalb nur auf das Zeugnis anderer hin (der historici bezüglich der vergangenen, der Propheten bezüglich der künftigen Geschehnisse) angenommen werden können. Die innere Einsicht hingegen ist der Erfassung der unveränderlichen Wahrheit und des Allgemeinen in den rationes aeternae der Einzeldinge (nicht aber des je Kontingenten und Individuellen dieser Einzeldinge) zugeordnet. Dabei ist sich Augustinus freilich immer mehr bewußt, daß de facto (der Fall der neuplatonischen Philosophen sei hier einmal ausgenommen) auch die unvergängliche Wahrheit Gottes zuerst durch einen zeitlichen Glauben festgehalten werden muß. Diese Erkenntnis wird sich bei ihm vor allem deshalb immer stärker durchgesetzt haben, weil er es als Bischof zunächst nicht

[18] Über die Auffassung Augustins von den Propheten vgl. außer De Trin. IV, 17, 22/23. PL 42, 903 besonders Ad Simpl. II q. 1. PL 40, 129-138 ; zur Frage des Vorherwissens der Zukunft bei Augustinus vgl. J. Guitton, Le Temps et l'Eternité chez Plotin et Saint Augustin (Paris 1933) 217-226. Ähnliche Fragen stellten sich auch im außerchristlichen Bereich. Vgl. Bréhier E., Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie = Etudes de Philosophie médiévale 8 (Paris 1925) 179-196.

[19] De Trin. IV, 17, 23. PL 42, 903 : « ... sicut patribus nostris vera pietate praeditis haec demonstrata sunt, quia ea praedicentes, vel de praesentibus signis vel de proximis rebus, ita ut praedixerant, factis fidem facientes, auctoritatem cui de longe futuris usque in saeculi finem crederetur, habere meruerunt. » Der Text weist klar auf die auctoritas als Glaubensmotiv hin. Im Zusammenhang bemüht sich Augustinus, die Prophetie des AT und NT gegen das heidnische Sehertum abzugrenzen.

mit den Möglichkeiten einer geistigen Elite von Philosophen zu tun hatte, sondern mit der großen Menge des gläubigen Volkes, dem er den Glauben an die zeitlichen Heilsereignisse ebenso wie an die unveränderlichen Wahrheiten verkündigen mußte. Ferner muß man die Bedeutung beachten, die bei Augustinus oft einer einzelnen Schriftstelle zukommt. In unserem Fall beruft er sich auf die Stelle im Prolog des Johannesevangeliums, nach welcher der Täufer ein zeitliches Zeugnis vom ewigen Licht ablegte, damit alle durch ihn glaubten [20]. In einer Zusammenfassung stellt er ausdrücklich den zeitlichen Glauben an die ewigen Dinge neben den zeitlichen Glauben an die zeitlichen Dinge : « Ich zeigte, daß zur Erlangung des Ewigen selber ein zwar zeitlicher Glaube an die ewigen Dinge, der in zeitlicher Weise (temporaliter als ontologisch niederere Form zu aeterne) in den Herzen der Gläubigen wohnt, notwendig ist. Ebenso erläuterte ich, daß der Glaube an die zeitlichen Dinge, die der Ewige (Logos) für uns verwirklichte und die er im Menschen erlitt, den er in der Zeit angenommen hat und zum Ewigen hinführte, zur gleichen Erlangung des Ewigen nützlich ist. » [21]

Somit ist der Glaube für Augustinus in jedem Fall eine fides temporalis. Aber er findet sich vor in der doppelten Form als *fides temporalis de temporalibus* (spezifisch heilsgeschichtlicher Glaube) und als *fides temporalis de aeternis*. Erkenntnistheoretisch liegt dabei der Akzent auf der ersten Form des Glaubens, da im Bereich der Geschichte die (vergangenen oder künftigen) Gegenstände, die der eigenen Erfahrung entzogen sind, nur durch den Glauben erfaßt werden können.

2. Die innere Struktur der fides historica

Da der Glaube für Augustinus vor allem heilsgeschichtlicher Glaube ist, reflektiert er näher über die Art und Weise, wie geschichtliche Ereignisse im Glauben gegeben sind. Indem er aber so über den Glauben in seiner Bezogenheit auf die ihm entsprechenden Gegenstände reflektiert,

[20] De Trin. XIII, 1, 4. PL 42, 1015 : « Deinde quod sequitur, 'Hic venit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine, ut omnes crederent per illum' ; actio, ut diximus, temporalis est. Temporaliter enim testimonium perhibetur etiam de re sempiterna, quod est intelligibile lumen. »

[21] De Trin. XIV, 1, 3. PL 42, 1038 : « ... etiam de rebus aeternis fidem temporalem quidem, et temporaliter in credentium cordibus habitare, necessariam tamen propter adipiscenda ipsa aeterna esse monstravi. Fidem quoque de temporalibus rebus, quas pro nobis aeternus fecit, et passus est in homine, quem temporaliter gessit, atque ad aeterna provexit, ad eamdem aeternorum adeptionem prodesse disserui... ».

wird zugleich etwas von der inneren Struktur des Glaubensaktes selber sichtbar. Dies soll im Folgenden durch einige Texte näher verdeutlicht werden.

In De Trin. VIII, 4, 7 unterscheidet Augustinus im objektbezogenen Glaubensakt ein begleitendes, mitgegebenes, in sich aber inhaltlich bedeutungsloses Element von dem, was inhaltlich bedeutsam ist und im Glaubensakte festgehalten wird :

« Necesse est autem, cum aliqua corporalia lecta vel audita quae non vidimus, credimus, fingat sibi aliquid animus in lineamentis formisque corporum, sicut occurrerit cogitanti, quod aut verum non sit, aut etiam si verum est, quod rarissime potest accidere : non hoc tamen fide ut teneamus quidquam prodest, sed ad aliud aliquid utile, quod per hoc insinuatur. Quis enim legentium vel audientium quae scripsit apostolus Paulus, vel quae de illo scripta sunt, non fingat animo et ipsius Apostoli faciem, et omnium quorum ibi nomina commemorantur ? Et cum in tanta hominum multitudine quibus illae Litterae notae sunt, alius aliter lineamenta figuramque illorum corporum cogitet, quis propinquius et similius cogitet, utique incertum est. Neque ibi occupatur fides nostra, qua facie corporis fuerint illi homines ; sed tantum quia per Dei gratiam ita vixerunt, et ea gesserunt quae Scriptura illa testatur : hoc et utile est credere, et non desperandum et appetendum. » (PL 42 951.)

Der Text bezieht sich eindeutig auf die fides rerum temporalium (corporalia lecta vel audita). Im Glauben an geschichtliche Ereignisse der Vergangenheit, die uns nur mittelbar (lecta vel audita) zugänglich sind, ist notwendigerweise ein Moment der Fiktion mitgegeben. Wir können uns diese Objekte nicht aneignen, ohne daß wir uns von ihnen eine bestimmte Vorstellung machen. Wer die Briefe des heiligen Paulus liest, wird sich unwillkürlich Paulus und jene Personen vorstellen, die dort genannt werden. — Was ist aber von dieser Vorstellung zu halten ? Obwoll sie psychologisch notwendig mitgegeben ist, hat sie keine eigene Bedeutung für den Glauben. Sie kann wahr oder (was meistens der Fall ist) falsch sein, ohne daß der Glaube dadurch betroffen wird. Wahr wäre sie nur dann, wenn die geschichtlichen Gegebenheiten im einzelnen unserer Vorstellung entsprächen. Dies muß nicht der Fall sein. Das inhaltlich Bedeutsame im Glauben, das angenommen wird und den Glauben zu einem wahren oder falschen Glauben macht, liegt allein in der formalen Aussage über bestimmte Fakten (quia... ita vixerunt, et ea gesserunt quae Scriptura illa testatur), im Zeugnis also, das wir annehmen oder (im Unglauben) verwerfen. — Wenn die Fiktion vom Gesichtspunkt der Wahrheit des Glaubens aus indifferent ist, so hat sie einen gewissen

Wert als Stütze zur Erfassung dessen, was eigentlich geglaubt werden muß (ad aliud aliquid utile, quod per hoc insinuatur).

Noch weiter führt De Trin. XIII, 1, 2. PL 42, 1014 :

« 'Fuit homo missus a Deo...' Hoc jam temporaliter gestum est, et ad scientiam pertinet, quae cognitione historica continetur. Hominem autem Joannem in phantasia cogitamus, quae de humanae naturae notitia impressa est nostrae memoriae. Et hoc eodem modo cogitant, sive qui ista non credunt, sive qui credunt. Utrisque enim notum est quid sit homo, cujus exteriorem partem, id est, corpus per corporis lumina didicerunt : interiorem vero, id est, animam in se ipsis, quia et ipsi homines sunt, et per humanam conversationem cognitam tenent : ut possint cogitare quod dicitur, 'Fuit homo cui nomen erat Joannes' : quia et nomina sciunt loquendo et audiendo. Quod autem ibi est, 'missus a Deo' ; fide tenent qui tenent : et qui fide non tenent, aut dubitatione ambigunt, aut infidelitate derident. Utrique tamen, si non sunt ex numero nimis insipientium, qui dicunt in corde suo, 'Non est Deus', haec audientes verba, utrumque cogitant, et quid sit Deus, et quid sit mitti a Deo ; et si non sicut res se habent, at certe sicut valent. »

Eine genauere Analyse des Textes ist aufschlussreich :

a) Wie in De Trin. VIII, 4, 7 handelt es sich um den spezifisch heilsgeschichtlichen Glauben. Es geht um die Sendung Johannes des Täufers, die nicht durch die sapientia, sondern die scientia in geschichtlicher Erkenntnis festgehalten wird. Wie wir später zeigen, ist scientia hier kein Gegenbegriff zum Glauben, sondern liegt durchaus in der gleichen Linie wie die fides rerum temporalium, wenn sie auch nicht einfach mit dieser fides identisch ist [22].

b) In der Annahme dieses geschichtlichen Ereignisses gibt es das *cogitare* als in sich zur Glaubenszustimmung indifferentes Element, denn dieses cogitare ist gleichermaßen in Glaube wie Unglaube (eodem modo cogitant, sive qui ista non credunt, sive qui credunt) gegeben.

c) Wie wird hier aber, der an sich vieldeutige Begriff cogitare näher gefaßt ? Ist nur die Rede von begleitenden Vorstellungen, die der Wirklichkeit entsprechen oder auch nicht entsprechen können ? Sicher ist dieses Element der Fiktion (analog wie in De Trin. VIII, 4, 7) aus dem cogitare nicht ausgeschlossen. Aber das cogitare erschöpft sich nicht darin : Die freie Vorstellung spielt zwar eine Rolle bei der Vergegenwärtigung vergangener heilsgeschichtlicher Glaubensobjekte, aber darüber hinaus können diese in einem gewissen Maße « gedacht » werden, insofern auch im je kontingenten zeitlichen Ereignis mit Hilfe unserer

[22] Vgl. dazu 4 a) : Die Beziehung des Glaubens zur scientia.

allgemeinen Begriffe etwas Allgemeines, dem Denken unmittelbar Einsichtiges, herausgehoben werden kann. Wenn Augustinus sagt : Hominem autem Joannem in phantasia cogitamus, quae de humanae naturae notitia impressa est nostrae memoriae, so sagt er damit nicht nur, wir könnten uns Johannes irgendwie mit unserer Phantasie (Phantasie im heutigen Sprachgebrauch) vorstellen, auch wenn das in der Aussage miteingeschlossen ist. Denn das in phantasia cogitamus wird durch den folgenden Relativsatz näher präzisiert : Es handelt sich um eine phantasia — wir möchten sie hier bestimmen als ein durch die Sinneserfahrung gegebenes Vorstellungsbild eines Menschen [23] —, mit der sich zugleich die geistige Erkenntnis des Wesens des Menschen verbindet (phantasia, quae de humanae naturae notitia impressa est). Augustinus möchte also sagen, wir könnten Johannes den Täufer als Menschen « denken », insofern wir ihn mit Hilfe einer phantasia erfassen, die zugleich ein empirisches Element (der Umgang mit Menschen ermöglicht uns Vorstellungsbilder, die wir der memoria anvertrauen und die uns helfen, auch unbekannte Menschen zu vergegenwärtigen) und ein a prioristisches geistiges Element (durch Erleuchtung wissen wir, was ein Mensch ist) einschließt. Wenn wegen des ersteren ein Moment der Fiktion mitgegeben ist, insofern wir Johannes so oder anders vorstellen, so ist wegen des zweiten im Kontingenten etwas Allgemeines für uns Denkbares enthalten. — Die folgenden Sätze heben nochmals heraus, daß uns die einzelnen Begriffe wie Mensch, Sendung, Gott in einem gewissen Maße einsichtig sind. Dabei ist das empirische Element stark hervorgehoben : Was ein Mensch ist, muß Gläubigen wie Ungläubigen bekannt sein, weil der Körper durch das Licht erfaßbar ist, während man die Seele durch eigene Erfahrung und Umgang mit anderen erfährt.

Mit dieser Interpretation berühren wir die sehr schwierige Frage, worauf sich bei Augustinus die Erleuchtung genau bezieht [24]. Der ange-

[23] Der nähere Unterschied zwischen phantasia und phantasma, den Augustinus in De mus. VI, 11, 32 macht, ist hier nicht hervorgehoben. In De mus. VI, 11, 32. PL 32, 1181 ist die Bemerkung von Bedeutung : « Sequuntur autem nonnulli phantasmata sua tam praecipites, ut nulla sit alia materies omnium falsarum opinionum, quam habere phantasias vel phantasmata pro cognitis, quae cognoscuntur per sensum. Quare his potissimum resistamus, nec eis ita mentem accommodemus, ut dum in his est cogitatio, intelligentia ea cerni arbitremur. » Demnach stehen die Vorstellungsbilder und die freien Vorstellungen im Bereich des cogitare, aber der Geist muß um den Charakter dieser Gebilde wissen, wenn er nicht einer opinio verfallen will. Vgl. zur Frage B. Kälin, Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus (Sarnen 1921) 23-31.

[24] Vgl. zum ganzen Problem besonders E. Gilson, Introduction à l'étude de

führte Text weist jedenfalls auf ein eigenartiges Zusammenwirken von empirischem und a prioristischem, von sinnlich empfangendem und geistig spontanen und aktivem Erkennen hin. Im einzelnen können wir diese Frage hier nicht näher verfolgen. Sicher darf das Zusammenwirken nicht im Sinn der aristotelischen Abstraktionslehre verstanden werden. Am besten scheint mir *Van Steenberghen* der komplexen Situation gerecht zu werden, wenn er zur intellektuellen Erkenntnis der körperlichen Dinge nach Augustinus bemerkt : « En résumé, la science ou la connaissance intellectuelle des choses corporelles est une opération par laquelle l'intelligence discerne et apprécie, en vue de l'action, les réalités corporelles qui lui sont présentées par les sensations ou qui sont conservées par la mémoire ; l'intelligence opère ce jugement en se formant des idées qu'elle attribue aux choses parce qu'elle perçoit en elles la réalisation matérielle de ces idées... toutes les notions inférieures ou concepts des choses empiriques résultent d'une application spontanée, active, de cette connaissance a priori (in unserem Fall der notitia impressa humanae naturae) aux choses présentées par les sensations ou représentées par les images incorporelles (sinnlich-empirisches Moment, phantasia, Vorstellungsbild). [25]

d) Vom cogitare, das sich ununterschiedlich beim Gläubigen wie beim Ungläubigen findet, wird weiter jenes Element abgehoben, das eigentlich das cogitare zu einem gläubigen oder ungläubigen cogitare macht : Quod autem ibi est, « missus a Deo » ; fide tenent qui tenent : et qui fide non tenent, aut dubitatione ambigunt, aut infidelitate derident. — Im Glaubensbereich steht somit genau die *Aussage über den geschichtlichen Vorgang*, während die einzelnen Begriffe zum cogitare gehören. Das Faktische als faktisches (*daß* Johannes von Gott geschickt wurde) kann nur geglaubt, oder dann angezweifelt oder ungläubig abgelehnt, nicht aber innerlich gewußt werden [26]. Die fides rerum temporalium ist darum noetisch Glaube im eigentlichsten Sinn im Unterschied zur fides rerum aeternarum, weil für den Menschen die geschichtlichen Ereignisse der Vergangenheit in ihrer Faktizität wesentlich in der Form des Glaubens zugänglich sind [27].

saint Augustin (Paris 1949³) 112-124 ; J. Hessen, Augustins Metaphysik der Erkenntnis (Berlin-Bonn 1931) 70-113 ; unter den neueren Studien : R. Allers, Illumination et vérités éternelles. AugMag 1 (Paris 1954) 477-490.

[25] F. Van Steenberghen, La philosophie de S. Augustin d'après les travaux du centenaire. Revue néosc. de phil. 10 (1933) 264 f., 270.

[26] In Fortführung der Gedanken Augustins wäre zur fides rerum aeternarum wohl zu sagen, daß hier eine Aussage geglaubt wird, die ihrer Natur nach (wenn auch erst in der Schau) dem Intellekt einsichtig werden sollte. Vgl. Anm. 27.

[27] De Trin. XV, 27, 49. PL 42, 1096 : « Sunt enim quae ita creduntur, ut

Wenn man De Trin. VIII, 4, 7 und XIII, 1, 2 zusammen betrachtet, findet man in der fides rerum temporalium folgende drei Gegebenheiten : Ein Element der Fiktion auf Seiten der sinnlichen Vorstellung, das den Glauben begleitet, für seine innere Wahrheit aber indifferent ist und höchstens eine gewisse stützende Funktion zur Erfassung des Objektes hat ; ein cogitare der einzelnen Begriffsinhalte durch geistige Erfassung der verschiedenen in der Glaubensaussage vorhandenen Begriffe ; das eigentliche Element des Glaubens, das zwar in sich nicht näher bestimmt wird, aber wohl in der inneren Bejahung der gemachten Aussage besteht.

An einigen Stellen gibt Augustinus noch näheren Aufschluß über die *Bedeutung des cogitare* im Glaubensakt. Das geistige secundum speciem cogitare der einzelnen Begriffe als Festhalten eines Allgemeinen im einzelnen kontingenten Ereignis macht das inhaltlich Bedeutsame in der Aussage aus, die durch die Glaubenszustimmung bejaht wird : Wer im Glauben an Christus denkt, kann sich das Antlitz des Herr verschieden vorstellen (= Element der Fiktion), obwohl es nur eines war. Dies ist aber völlig belanglos, weil im Glauben nur das bedeutungsvoll ist, was in der Aussage über Christus durch die allgemeine Wesenserkenntnis, die wir vom Menschen haben (= secundum speciem cogitare), festgehalten wird [28]. Auch über Paulus glauben wir nur das, « quod invenimus in nobis, juxta speciem vel genus, quo humana omnis natura pariter continetur » [29].

Wie weit reicht aber dieses secundum speciem cogitare ? Nach De Trin. XIII, 1, 2 ; VIII, 4, 7 ; VIII, 5, 7 gehört dazu vor allem die Erkenntnis einzelner Begriffsinhalte. So kann man die Glaubensproposition : « Christus ist aus Maria der Jungfrau geboren », denken, weil wir wissen,

videri jam omnino non possint. Non enim Christus iterum in cruce videndus est : sed nisi hoc credatur quod ita factum atque visum est, ut futurum ac videndum jam non speretur, non pervenitur ad Christum, qualis sine fine videndus est. Quantum vero attinet ad illam summam, ineffabilem, incorporalem, immutabilemque naturam per intelligentiam utcumque cernendam, nusquam se melius, regente duntaxat fidei regula, acies humanae mentis exercet, quam in eo quod ipse homo in sua natura melius caeteris animalibus, melius etiam caeteris animae suae partibus habet, quod est ipsa mens... ».

[28] De Trin. VIII, 4, 7. PL 42, 951 : « Nam et ipsius Dominicae facies carnis, innumerabilium cogitationum diversitate variatur et fingitur, quae tamen una erat, quaecumque erat. Neque in fide nostra quam de Domino Jesu Christo habemus, illud salubre est quod sibi animus fingit, longe fortasse aliter quam res se habet, sed illud quod secundum speciem de homine cogitamus : habemus enim quasi regulariter infixam humanae naturae notitiam, secundum quam quidquid tale aspicimus, statim hominem esse cognoscimus vel hominis formam. »

[29] De Trin. VIII, 5, 8. PL 42, 953.

was « Jungfrau », « geboren werden », Eigennamen besagen [30]. Daß das cogitare aber noch mehr bedeuten kann, zeigt De Trin. VIII, 9, 13. PL 42, 959. Augustinus stellt hier die Frage, weshalb wir bei der Lektüre von 2 Kor. 6, 2-10 von Liebe zu Paulus erfüllt werden. Er antwortet darauf :

« Quid est quod accendimur in dilectionem Pauli apostoli, cum ista legimus, nisi quod credimus eum ita vixisse ? Vivendum tamen sic esse Dei ministris, non de aliquibus auditum credimus, sed intus apud nos, vel potius supra nos in ipsa veritate conspicimus. Illum ergo quem sic vixisse credimus, ex hoc quod videmus diligimus. Et nisi hanc formam, quam semper stabilem atque incommutabilem cernimus, praecipue diligeremus, non ideo diligeremus illum, quia ejus vitam, cum in carne viveret, huic formae coaptatam et congruentem fuisse, fide retinemus. Sed nescio quomodo amplius et in ipsius formae charitatem excitamur, per fidem qua credimus vixisse sic aliquem ; et spem, qua nos quoque ita posse vivere, qui homines sumus, ex eo quod aliqui homines ita vixerunt, minime desperamus, ut hoc et desideremus ardentius, et fidentius precemur. Ita et ipsorum vitam facit a nobis diligi formae illius dilectio, secundum quam vixisse creduntur, et illorum vita credita in eamdem formam flagrantiorem excitat charitatem : ut quanto flagrantius diligimus Deum, tanto certius sereniusque videamus ; quia in Deo conspicimus incommutabilem formam justitiae, secundum quam hominem vivere oportere judicamus. Valet ergo fides ad cognitionem et ad dilectionem Dei non tanquam omnino incogniti, aut omnino non dilecti ; sed quo cognoscatur manifestius et quo firmius diligatur. »

Folgende Grundgedanken werden im Text ausgeführt :

Die Liebe zu Paulus beruht auf der Tatsache, daß er auf vorbildliche Weise gelebt hat. Die Tatsache als solche muß geglaubt werden. Eine innere Einsicht ist uns aber in die allgemeine Wahrheit geschenkt, was zu einem guten Leben für die Diener Gottes gehört (intus... in ipsa veritate perspicimus). Weil wir das Idealbild eines guten Lebens erkennen und lieben, darum überträgt sich die Liebe auf Paulus, von dem wir im Glauben annehmen, er sei diesem Ideal gefolgt. — Das cogitare hat hier einen volleren Sinn als bloß die Kenntnis eines Begriffsinhaltes. Es geht hier vielmehr um eine mit Liebe verbundene Einsicht in die forma justitiae, die uns in innerem Schauen gegenwärtig ist. Diese Ein-

[30] De Trin. VIII, 5, 7. PL 42, 952 : « Credimus enim Dominum Jesum Christum natum de virgine quae Maria vocabatur. Quid sit autem virgo, et quid sit nasci, et quid sit nomen proprium non credimus, sed prorsus novimus. Utrum autem illa facies Mariae fuerit quae occurrerit animo cum ista loquimur aut recordamur, nec novimus omnino, nec credimus. Itaque hic salva fide licet dicere, Forte talem habebat faciem, forte non talem : Forte autem de virgine natus est Christus, nemo salva fide christiana dixerit. »

sicht und Liebe ermöglichen es, einen Menschen zu lieben, in dessen Leben sich die forma justitiae ausdrückt. Dadurch aber, daß wir glauben, Paulus habe so gelebt, werden wir wieder zu einer tieferen Erkenntnis und Liebe entflammt. Der Glaube erscheint so als ein Mittleres : Er setzt Erkenntnis und Liebe Gottes voraus, insofern wir in Gott die forma incommutabilis justitiae erblicken, die uns einen Menschen (Paulus) lieben heißt, von dem wir *glauben*, er habe der forma justitiae entsprechend gelebt. Andererseits führt dieser Glaube wieder zu einer größeren Erkenntnis und Liebe Gottes : Valet ergo fides ad cognitionem et ad dilectionem Dei, non tanquam omnino incogniti, aut omnino non dilecti ; sed quo cognoscatur manifestius, et quo firmius diligatur.

Schematisch läßt sich dieses dynamische Verhältnis von cognoscere (cogitare)/diligere/credere so darstellen :

Forma justitiae intus in ipsa veritate *conspicitur* et *diligitur* (= cogitare im vollsten Sinn).

Paulus *creditur* secundum hanc formam vixisse : Der Glaube bezieht sich auf das Faktische, *daß* Paulus so gelebt hat. Das Gewicht dieses Glaubens aber wird durch das cogitare der forma justitiae bestimmt : Wegen der Erkenntnis und Liebe der forma justitiae wird Paulus geliebt, der entsprechend gelebt hat. Ohne dieses cogitare wäre das bloß Faktische bedeutungslos.

Valet *fides* quo Deus *cognoscatur manifestius* et quo *firmius diligatur :* Der Glaube an eine historische Realisation der forma justitiae im Leben des hl. Paulus führt seinerseits zu einer größeren Erkenntnis und Liebe dieser forma in Gott.

Wenn wir die Hauptgedanken dieser Textanalysen nochmals systematisch zusammenfassen, so finden sich drei Elemente, die mit der inneren Struktur der fides rerum temporalium gegeben sind :

Ein *Element der Fiktion*, von dem bereits ausführlicher gesprochen wurde.

Das *cogitare*, das selber wieder eine verschiedene Tiefe haben kann. Es beruht auf einer inneren Erkenntnis und kann ein cogitare secundum speciem sein (so wenn wir wissen, was der Begriff Mensch sagt), aber auch das cogitare einer bestimmten Wahrheit (z. B. der forma justitiae), die als solche dem Geist gegenwärtig ist und geliebt wird. Während die Fiktion für das Erfassen der Glaubensereignisse in der Heilsgeschichte höchstens eine stützende Funktion hat, in sich aber völlig indifferent zum Glauben ist, gibt dieses cogitare dem Glauben das eigentliche Gewicht. Es ermöglicht durch das Herausheben eines Allgemeinen das innere

Verständnis der Glaubensproposition (in der Proposition : Johannes ist von Gott gesandt, verstehen wir die einzelnen Begriffe : Mensch, Sendung, Gott und damit auch die Bedeutung der Aussage) und es kann als cogitare einer allgemeinen Wahrheit den inneren Wert einer bestimmten historischen Realisation dieser Wahrheit begründen (im Beispiel der Liebe zu Paulus).

Als eigentliches Element des Glaubens erscheint das *Annehmen des Berichteten auf Grund der auctoritas der Zeugen*, wodurch allein Geschehnisse der Vergangenheit zugänglich sind.

Wenn wir die anderweitig von Augustinus gemachte Aussage hinzuziehen, daß eine ratio (gleichsam apologetisch) begründet, weshalb man zuerst glauben muß, bevor man erkennen kann [31], so läßt sich mit Hilfe dieser Analysen aus De Trinitate wohl ein Kommentar zur berühmten Definition des Glaubens geben, die sich im späteren Werk *De praedestinatione sanctorum* 2, 5. PL 44, 962 f. findet [32] :

« Et ideo commendans istam gratiam, quae non datur secundum aliqua merita, sed efficit omnia bona merita : 'Non quia idonei sumus', inquit, 'cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est'. Attendant hic, et verba ista perpendant, qui putant ex nobis esse fidei coeptum, et ex Deo esse fidei supplementum. Quis enim non videat, prius esse cogitare quam credere ? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. Quamvis enim raptim, quamvis celerrime credendi voluntatem quaedam cogitationes [33] antevolent, moxque illa ita sequatur, ut quasi conjuntissima comitetur ; necesse est tamen ut omnia quae creduntur, praeveniente cogitatione credantur. Quanquam *et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare*. Non enim omnis qui cogitat, credit ; cum ideo cogitent plerique, ne credant : sed cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit. Quod ergo pertinet ad religionem atque pietatem..., si non sumus idonei cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est ; profecto non sumus idonei credere aliquid quasi ex nobismetipsis, quod sine cogitatione non possumus, sed sufficientia nostra qua credere incipiamus, ex Deo est. »

[31] Besonders deutlich wird dies hervorgehoben in ep. 120 ad Consentium CSEL 34, 706, 26 : « Nisi credideritis, non intellegetis. ubi procul dubio discrevit haec duo deditque consilium, quo prius credamus, ut id, quod credimus, intellegere valeamus. proinde ut fides praecedat rationem, rationabiliter iussum est, nam si hoc praeceptum rationabile non est, ergo inrationabile est ; absit. si igitur rationabile est, ut magnam quandam, quae capi nondum potest, fides antecedat rationem, procul dubio quantulacumque ratio, qua hoc persuadet, etiam ipsa antecedat fidem. » Zur apologetischen Methode der Frühschriften vgl. M. Löhrer, Der Glaubensbegriff [s. Anm. 7] 155-164.

[32] Abgefaßt nach den Retractationes für Prosper und Hilarius gegen die südgallischen Mönche.

[33] Einige Manuskripte haben « sanctae cogitationes » : PL 42, 963, Anm. 1.

Der ganze Text steht dem Zusammenhang nach in der Auseinandersetzung Augustins mit den Semipelagianern. Um zu begründen, daß auch der Anfang des Glaubens ein Geschenk der Gnade ist, führt Augustinus einen Schriftbeweis : Nach dem Zeugnis der Schrift (2 Kor. 3, 5) sind wir aus uns nicht fähig, etwas Heilsames zu denken (cogitare), sondern unser ganzes Vermögen stammt aus Gott. Nun aber, argumentiert Augustinus, setzt der Glaube immer ein solches cogitare voraus. Ist dieses immer durch die Gnade inspiriert, muß es auch der Glaube sein. In diesem Zusammenhang wird das Verhältnis von cogitare und Glauben näher erläutert. Im Einzelnen halten wir zur Textanalyse fest :

a) « Et ideo commendans... » : Die Gnade bewirkt alle guten Verdienste, denn aus uns sind wir nicht (einmal) fähig, etwas Heilsames zu denken.

b) « Attendant hic... » : Gestützt auf das Schriftwort argumentiert Augustinus gegen jene, die dem Menschen den Anfang des Glaubens zuschreiben. Dies ist nicht richtig, weil das Denken, das durch Gott inspiriert ist, dem Glauben vorangeht.

c) « Nullus quippe credit... » : Hier liegt eine deutliche Anspielung an jene ratio vor, die wie in der epistola ad Consentianum die Notwendigkeit des Glaubens begründet [34]. Wir können sie eine apologetische ratio nennen, sofern wir diesen Begriff vorsichtig und weit genug fassen (systematisch wäre dieses cogitare esse credendum bei Augustinus etwa in De utilitate credendi ausgedrückt) und seinen spezifisch religiösen Charakter (vgl. die Lesart : sanctae cogitationes) beachten. Wenn wir berücksichtigen, daß Augustinus in seinen Bestimmungen vor allem die psychologischen Erfahrungselemente erfaßt, so wird das sachlich mit dem Satz : quamvis raptim... credendi voluntatem quaedam cogitationes antevolent Gemeinte in späterer Terminologie ausgedrückt eher einer Art visio rationabilitatis per cognitionem ex connaturalitate als einem rational ganz analysierbaren apologetischen Erkennen entsprechen. Dies sei wenigstens als Hypothese geäußert, denn ein eindeutigeres Urteil könnte nur eine weitere Befragung der Texte ermöglichen. Wenn eine gewisse visio rationabilitatis per cognitionem ex connaturalitate [35]

[34] Vgl. Anm. 31.

[35] Damit soll Augustinus selbstverständlich nicht gelesen werden im Licht einer *bestimmten Theorie* über diese visio rationabilitatis per cognitionem ex connaturalitate. Auch wenn man die theologische Explikation P. Rousselots über « Les yeux de la foi » nicht ganz teilen mag (vgl. R. Aubert, Le problème de l'acte de foi [Louvain 1950²] 451-511), so wurde im Zusammenhang mit den vor allem von P. Rousselot gestellten Fragen auf Gegebenheiten der christlichen Erfahrung

im gläubigen Menschen sich vorfindet, so ist jedenfalls prinzipiell nichts dagegen einzuwenden, daß auch Augustinus und gerade Augustinus mit seinem scharfen Blick für alle Gegebenheiten des inneren Menschen dies gesehen und in *seiner* Terminologie ausgedrückt hat.

d) « Credendi voluntatem » bezeichnet hier wohl noch nicht die Zustimmung, die im Glaubensakt selber gegeben wird, denn der eigentliche Glaubensakt wird deutlich vom Vorausgehenden abgehoben : quanquam et ipsum credere... Die credendi voluntas ist eher die innere Entschlossenheit zum Glauben als Folge der vorausgehenden, mit ihr in innigstem Zusammenhang stehenden cogitationes : Der Gläubige « sieht » innerlich (mehr im Sinn einer cognitio ex connaturalitate als diskursiv apologetisch, wenngleich das Letztere nicht ausgeschlossen sein muß, da Augustinus auch eine apologetische ratio kennt), daß er glauben soll, und er will glauben (cogitat esse credendum — credendi voluntas). — Auch hier darf nicht vergessen werden, daß Augustinus keine genesis fidei entwickeln will. Wohl aber möchte er begründen und zeigen, inwiefern gewisse cogitationes dem Glauben vorausgehen. Aus diesem Grunde reflektiert er näher über diese vorausgehenden cogitationes. Und gleichsam als erstes Ergebnis faßt er zusammen : necesse est tamen, ut omnia quae creduntur, praeveniente cogitatione credantur.

e) « Credere nihil aliud est, quam cum assensione cogitare » : Obwohl das bereits Gesagte genügt hätte, um zu zeigen, daß ein cogitare dem Glauben vorausgeht, so kann es der bewegliche Geist Augustins nicht lassen, das Problem des Verhältnisses von credere und cogitare noch weiter und tiefer zu verfolgen, indem er im Glaubensakt selber ein cogitare vorfindet. Der Glaube selber ist ein « Denken mit Zustimmung ». Hier liegt der Kern der Aussage über die innere Struktur des Glaubens. Der Sinn der Aussage aber klärt sich, wie mir scheint, im Licht der analysierten Texte aus De Trinitate, mit dem Unterschied freilich, daß jene Texte primär eine fides rerum temporalium meinen, während hier ganz allgemein vom Glauben die Rede ist. Das cogitare im Glaubensakt ist demnach jenes inhaltliche Element, das (nicht bloß als begleitende Fiktion) unserer Einsicht gegeben ist, insofern wir einzelne Begriffsinhalte (vgl. die Proposition : Johannes ist von Gott ge-

im Glauben hingewiesen, die von den Theologen lange Zeit unterschätzt wurden. Soweit es sich also um solche Elemente christlicher Erfahrung (und nicht um eine bestimmte Theorie) handelt, ist es nicht ausgeschlossen, sondern eher zu erwarten, daß sich davon bei Augustinus, dem Meister christlicher Erfahrung, Spuren finden, zumal wenn man seine als Ganzes übernatürliche Schau der Welt (wo es keine natura pura im Sinn der Neuzeit gibt) bedenkt.

sandt), oder auch allgemeine Wahrheiten, die sich in einem bestimmten Glaubensfaktum realisieren (z. B. die forma justitiae im Leben Pauli), verstehen [36]. Dieses cogitare macht aber noch nicht das Eigentlichste im Glauben aus, wenn es auch immer gegeben ist. Es findet sich auch beim Ungläubigen : Non enim omnis qui cogitat credit ; cum ideo cogitent plerique (hier cogitent wohl mit einer negativen Note : ein cogitare ohne Demut und Liebe ; eine sich der wahren Einsicht vor allem in die Notwendigkeit des « nisi credideritis, non intelligetis » verschließende ratio), ne credant. Damit wirklich Glaube da ist, muß zum cogitare der assensus, die Zustimmung des Willens hinzutreten. Die Notwendigkeit dieser Willenszustimmung ist vor allem in der fides rerum temporalium vorhanden, wo die historischen Ereignisse in ihrer Faktizität nur auf die auctoritas von Zeugen hin angenommen werden können. Faktisch besteht die Notwendigkeit aber auch für die fides rerum aeternarum, indem sich die ewigen Wahrheiten dem Gläubigen erst dann erschließen, wenn er zuerst auf ihre Bezeugung durch die auctoritas der Kirche geachtet hat [37]. Cogitare und assensio stehen deshalb in unauflöslicher Einheit im Glaubensakt : Cogitat omnis qui credit, denn ohne cogitare im Sinn der vorausgehenden cogitationes, die zum Glauben hinführen, und im Sinn der Einsicht in die einzelnen Begriffsinhalte oder allgemeinen Wahrheiten gibt es keinen Glauben. Credendo cogitat, denn dort, wo Zustimmung des Willens ist, ist es Zustimmung zu einem denkbaren Inhalt. Cogitando credit, weil dort, wo die einzelnen Begriffe und allgemeinen Wahrheiten verstanden werden, das Ganze der Zustimmung des Glaubens bedarf, sei es in einer historischen Aussage, wo die Faktizität in sich nicht geschaut wird, sei es im Glauben an eine veritas aeterna, die uns vorerst wegen ihrer Transzendenz innerlich unfaßbar ist.

In diesem Kommentar haben wir nur auf die « formale » Struktur des Glaubensaktes im Sinne Augustins geachtet, ohne auf das zu sehen,

[36] Der intellectus fidei im zweiten Teil De Trinitate ist als Entfaltung dieses cogitare zu verstehen, indem Augustinus gestützt auf den Glauben an die Trinität und auf die Tatsache der imago Dei im Menschen nach einer imago Trinitatis in der Seele sucht. Vgl. P. Agaësse et J. Moingt, La Trinité II (OSA 16, 7-18).

[37] Vgl. De Trin. XIII, 1, 4, Text, Anm. 20 ; XIV, 1, 3, Text, Anm. 21 ; XV, 27, 49, Text, Anm. 27. Daß die prinzipielle Notwendigkeit einer fides rerum aeternarum weniger klar gesehen ist, zeigt die Beurteilung der neuplatonischen Philosophen. Vgl. De Trin. IV, 15, 20, Text, Anm. 14. — Die faktische Notwendigkeit wird Augustinus vor allem in der Beachtung der konkreten Gegebenheiten kirchlichen Lebens aufgegangen sein. Denn nicht nur Johannes (De Trin. XIII, 1, 4), sondern die Kirche legt fortwährend ein zeitliches Zeugnis über die ewigen Dinge ab. Dazu kommt der Gedanke an die Notwendigkeit einer Reinigung.

was in inhaltlicher Breite und Tiefe mitgesagt ist. Denn selbstverständlich ist diese assensio für Augustinus zuletzt etwas, das den ganzen Menschen erfaßt, von ihm eine Demutshaltung verlangt und so seine Reinigung bewirkt. Wenn aber die Zustimmung des Glaubens ganz in das cogitare eingebettet, von ihm gleichsam in jeder Richtung umgeben ist, dann kann von da aus der intellectus fidei leichter verstanden werden. Er bedeutet eine Entfaltung des cogitare, ohne daß in diesem Leben der Bereich der assensio ganz verlassen werden könnte, d. h. ohne daß sich der Glaube restlos in Schau auflöste, wie wir später zeigen werden. Wie der analysierte Text De Trin. VIII, 9, 13 zeigt, wird in der fides rerum temporalium der intellectus fidei vor allem in der größeren Einsicht und Liebe zu den unwandelbaren Wahrheiten (forma justitiae in diesem Beispiel) zu sehen sein, während sich der Gegenstand der fides rerum aeternarum, der als solcher dem Erkennen zugeordnet ist, in gewissem Maße enthüllt, ohne auf Erden in der Schau ergriffen zu werden.

f) « Quod ergo pertinet... » Der Beweis wird geschlossen : Da wir aus uns nichts Heilsames denken können, das Denken aber dem credere vorangeht und es in jeder Hinsicht umgibt, muß auch der Anfang des Glaubens von Gottes Gnade inspiriert sein.

Zusammenfassend halten wir fest : Die innere Struktur des Glaubensaktes läßt sich nach Augustinus durch die Formel : Credere est cum assensione cogitare ausdrücken. Darin sind folgende Elemente eingeschlossen : Ein unvermeidliches, zum Glauben selber indifferentes, ihn in gewissem Maße stützendes *Element der Fiktion* (Vorstellungsbilder) ; ein *vielschichtiges cogitare* als *vorausgehende ratio,* wenn auch — im konkreten Akt — eher per modum cognitionis per connaturalitatem, als *Denken der Begriffsinhalte und ewiger Wahrheiten,* die die Bedeutsamkeit des Glaubens ausmachen und sich aus der Glaubenshaltung heraus besser erfassen lassen (intellectus fidei) ; die *assensio,* die den Glauben als Glauben bestimmt, wo keine Einsicht gegeben ist, und die, wie andere Texte Augustins ergänzen [38], ein credere auctoritati ist.

3. Die fides qua creditur als Glaubenstrinität

Was bis jetzt über die innere Struktur des Glaubens gesagt wurde, kann durch einen Hinweis auf die nähere Gegebenheit des Glaubens im Menschen und auf seine Einbettung in die geistige Struktur des Men-

[38] Vgl. De ut. cred. 11, 25. CSEL 25, 32, 23 ; De Trin. IX, 1, 1. PL 42, 961.

schen verdeutlicht werden. In De Trin. XIII, 2, 5. PL 42, 1016 unterscheidet Augustinus die fides qua creditur (den subjektiven Glauben) von den Glaubensgegenständen :

« Ex una sane doctrina impressam fidem credentium cordibus singulorum qui hoc idem credunt verissime dicimus : sed aliud sunt *ea quae creduntur*, aliud *fides qua creduntur*. Illa quippe in rebus sunt quae vel esse vel fuisse vel futurae esse dicuntur : haec autem in animo credentis est, ei tantum conspicua cujus est ; quamvis sit et in aliis, non ipsa, sed similis. Non enim numero est una, sed genere : propter similitudinem tamen et nullam diversitatem magis unam dicimus esse quam multas. Nam et duos homines simillimos cum videmus, unam faciem dicimus et miramur amborum. Facilius itaque dicitur multas animas fuisse singulas utique singulorum, de quibus legimus in Actibus Apostolorum quod eis fuerit anima una ; quam ubi dixit Apostolus, 'Una fides', tot eas audet quisquam dicere quot fideles. Et tamen qui dicit, 'O mulier, magna est fides tua' ; et alteri, 'Modicae fidei, quare dubitasti' ? suam cuique esse significat. Sed ita dicitur eadem credentium fides una, quemadmodum eadem volentium voluntas una : cum et in ipsis qui hoc idem volunt, sua voluntas sit cuique conspicua, alterius autem lateat, quamvis idem velit ; et si aliquibus signis sese indicet, creditur potius quam videtur. Unusquisque autem sui animi conscius non credit utique hanc esse suam, sed plane pervidet voluntatem. »

Wir kommentieren den Text, indem wir ihn zugleich durch einige Hinweise auf andere Texte erläutern :

a) Augustinus hebt hier klar die fides qua creditur [39] als subjektiven Glauben vom objektiv zu Glaubenden, d. h. von den Glaubensgegenständen ab. Das objektiv Gegebene wird gekennzeichnet als una doctrina, die sich ins Herz der Gläubigen einprägt. Unter sie fallen jene Glaubenswahrheiten, die gegenwärtig (wohl vor allem veritates aeternae), vergangen oder künftig (Realitäten der Heilsgeschichte) sind.

b) Die fides qua creditur ist eine unmittelbare Bewußtseinsgegebenheit im Herzen des Gläubigen [40]. Mit großem Nachdruck betont Augustinus, daß der Glaube nicht den äußeren Sinnen des Körpers zugeordnet ist [41]. Er ist uns nicht so gegeben wie körperliche Dinge, die wir

[39] Vgl. auch De Trin. XIII, 7, 10. PL 42, 1020 : « Ac per hoc in ista mortali vita erroribus aerumnisque plenissima, praecipue fides est necessaria, qua in Deum creditur. »

[40] Daß Augustinus vom Glauben im Herzen spricht, ist vor allem durch die Schrift bedingt. Vgl. etwa Eph. 3, 17 mit Exp. ad Gal. 17. PL 35, 2116 ; De serm. dom. i. m. I, 10, 27. PL 34, 1243 ; En. in ps. 4, 8. PL 36, 82 ; 9, 12. PL 36, 122 ; 22, 4. PL 36, 182. Auf die Notwendigkeit einer Untersuchung des Begriffes des Herzens bei Augustinus verweist mit Recht : A. Maxsein, « Philosophia cordis » bei Augustinus : AugMag 1 (Paris 1954) 357-371.

[41] De Trin. XIII, 2, 5. PL 42, 1016 : « Fides vero de qua in hoc libro ali-

mit leiblichen Augen sehen, und deren Vorstellungsbilder wir so in der memoria besitzen, daß wir mit ihrer Hilfe auch abwesende Körper vergegenwärtigen und nie gesehene durch die schöpferische Kraft der Phantasie fingieren können [42]. Vielmehr ist er eine unmittelbare Bewußtseinsgegebenheit, die man nicht schlußfolgernd erreichen muß [43]. Er wird unmittelbar im Herzen geschaut : « quoniam cordis est res ista, non corporis ; nec foris est a nobis, sed in intimis nostris : nec eam quisque hominum videt in alio, sed unusquisque in semetipso. » [44] « Eam (fidem) tenet certissima scientia, clamatque conscientia. » [45]

c) Als Bewußtseinsgegebenheit ist die fides qua creditur dem Menschen etwas absolut Innerliches. Wenn wir die Glaubensgegenstände nicht sehen, so sehen wir den Glauben in uns. Denn dieser ist eine « res

quanto diutius disputare certa dispositionis nostrae ratione compellimur, quam qui habent, fideles vocantur, et qui non habent, infideles, sicut ii qui venientem in propria Dei Filium non receperunt, quamvis ex auditu in nobis facta sit, non tamen ad eum sensum corporis pertinet qui appellatur auditus, quoniam non est sonus ; nec ad oculos hujus carnis, quoniam non est color aut corporis forma ; nec ad eum qui dicitur tactus, quoniam corpulentiae nihil habet ; nec ad ullum omnino sensum corporis, quoniam cordis est res ista, non corporis ; nec foris est a nobis, sed in intimis nobis ; nec eam quisquam hominum videt in alio, sed unusquisque in semetipso. »

[42] De Trin. XIII, 1, 3. PL 42, 1014 : « Fidem porro ipsam quam videt quisque in corde suo esse, si credit, vel non esse, si non credit, aliter novimus : non sicut corpora quae videmus oculis corporeis, et per ipsorum imagines quas memoria tenemus, etiam absentia cogitamus ; nec sicut ea quae non vidimus, et ex iis quae vidimus cogitatione utcumque formamus, et memoriae commendamus, quo recurramus cum voluerimus, ut illic ea, vel potius qualescumque imagines eorum quas ibi fiximus, similiter recordatione cernamus... ». — Ohne Zweifel hat Augustinus in De Trin. einen Fortschritt erzielt gegenüber den früheren Schriften, was die Verinnerlichung des Glaubens betrifft. In diesen erscheint der Glaube mehr als äußeres Element gegenüber der Erleuchtung. Vgl. M. Löhrer, Der Glaubensbegriff [s. Anm. 7] 133-137. Übertrieben scheint es uns aber, wenn J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes [s. Anm. 3] 23 für die Frühschriften behauptet : « der geistige Ort der fides liegt ja gerade in jener Sinnenwelt, aus der wir durch eben diese fides herausgeführt werden sollen. Ist doch das Glauben die Erkenntnisform, die in der philosophia 'huius mundi' (sc. sensibilis) betätigt wird. » Die angeführte Zitation meint Contra Academicos III, 19, 42. CSEL 63, 79, 17 (17, 39 ist nicht von christlicher fides die Rede) und bezeichnet dort gerade eine Erkenntnisform, die der Glaube verwirft : « quam sacra nostra meritissime detestantur » im Gegensatz zur « una verissimae philosophiae disciplina », die mit dem Glauben im Einklang steht.

[43] De Trin. XIII, 1, 3. PL 42, 1014 : « nec sicut hominem vivum, cujus animam etiamsi non videmus, ex nostra conjicimus, et ex motibus corporalibus hominem vivum, sicut videndo didicimus, intuemur etiam cogitando. »

[44] De Trin. XIII, 2, 5. PL 42, 1016.

[45] De Trin. XIII, 1, 3. PL 42, 1014.

praesens et animo credentis affixa »[46]; er ist gegenwärtig als Glaube von abwesenden, innerlich als Glaube von äußeren, gesehen als Glaube von nicht gesehenen Dingen[47]. Der Glaube ist somit wesentlich ein Prinzip der Verinnerlichung, indem er als fides qua creditur die äußeren Glaubensobjekte zu einer inneren Wirklichkeit des Menschen werden läßt. Durch den zeitlichen Glauben wird im innersten Kern des Menschen die zeitlich sich auseinanderfaltende Heilsgeschichte gegenwärtig. Aber auch die unwandelbare Wahrheit ist in der Weise des Glaubens gegeben.

d) In anderen Menschen findet sich nicht der numerisch gleiche, sondern ein ähnlicher Glaube. Die fides qua creditur unterscheidet sich somit nach den einzelnen Gläubigen. Zur Begründung beruft sich Augustinus auf die Schrift, die von einem großen oder kleinen Glauben spricht. Der subjektive Glaube trägt somit individuelle Züge; er ist differenzierter als das Vorstellungsbild eines Körpers, das in mehreren Sehenden vorhanden ist[48]. Es handelt sich also nur um eine spezifische Einheit, so wie zwei Menschen das « gleiche » menschliche Antlitz haben[49]. — Dieser Gedanke Augustins ist von Bedeutung, weil er in psychologisch feiner Weise eine Einbettung des Glaubens in die individuelle seelische Struktur der Gläubigen ermöglicht.

e) Die fides qua creditur ist nur dem einzelnen selber unmittelbar zugänglich. Ob andere den Glauben haben, glaubt man mehr als daß man es weiß. Denn auf den Glauben anderer Menschen kann man höchstens durch irgendwelche Zeichen indirekt schließen, weil die innere Willensrichtung eines anderen nie unserem Wissen unmittelbar zugänglich ist.

f) Trotz der Überlegenheit über das sinnliche Erkennen und trotz seiner Innerlichkeit ist der Glaube wesentlich zeitlich und deshalb ver-

[46] De Trin. XIV, 3, 5. PL 42, 1039 : « Hanc enim (fidem) quae nunc est, facit res ipsa praesens et animo credentis affixa ... ».

[47] De Trin. XIII, 1, 3. PL 42, 1015 : « Cum itaque propterea credere jubeamur, quia id quod credere jubemur, videre non possumus ; ipsam tamen fidem quando inest in nobis, videmus in nobis : quia et rerum absentium praesens est fides, et rerum quae foris sunt intus est fides, et rerum quae non videntur videtur fides... ».

[48] De Trin. XIII, 2, 5. PL 42, 1016 : « ... fides ista communis est : non sicut aliqua corporis forma communis est ad videndum omnium oculis quibus praesto est ; ex ipsa quippe una omnium cernentium quodam modo informatur aspectus... ».

[49] De Trin. XIII, 2, 5. PL 42, 1016 : « ... sed sicut dici potest omnibus hominibus esse facies humana communis ; nam hoc ita dicitur, ut tamen singuli suas habeant. »

gänglich. Dabei gibt es aber eine verschiedene Weise des Vergehens : den eigentlichen *Untergang* des Glaubens, der dann stattfindet, wenn jemand vom wahren Glauben abfällt oder einen falschen Glauben preisgibt, und einen *Übergang* des Glaubens zur Wahrheit, den man nicht Untergang nennen kann, weil die geschaute Wahrheit den Glauben überholt, ohne ihn zu zerstören [50].

Von daher ist die Bedeutung zu verstehen, die Augustinus der Glaubenstrinität zumißt. Auf seiner Suche nach Analogien der Dreifaltigkeit stößt Augustinus auch auf die Glaubenstrinität, die « im Gedächtnis, dem geistigen Erblicken und der Liebe des gegenwärtigen und bleibenden Glaubens » [51] besteht. Es handelt sich also um eine Verwirklichung des Ternars memoria-intelligentia-voluntas in der fides qua creditur, wobei aber die Glaubensgegenstände mithineingezogen werden, wie *Schmaus* zutreffend bemerkt [52], da der Glaube ein intentionaler Akt ist. Die fides qua creditur ist ja nicht eine inhaltslose rein formale Kategorie, sondern wesentlich Verinnerlichung der objektiv gegebenen Glaubenswirklichkeit.

Diese Glaubenstrinität ist eine Trinität des inneren Menschen : Sie besteht nicht in einem Sich-Erinnern an Glaubensworte, die nur materiell, d. h. ohne inneres Verständnis (ohne cogitare), aufgenommen und der memoria übergeben wurden, denn eine solche Trinität gehörte zum äußeren Menschen [53] ; sie liegt auch nicht darin, daß der Inhalt der Glau-

[50] De Trin. XIII, 1, 3. PL 42, 1015 : « ... et ipsa (fides) tamen temporaliter fit in cordibus hominum ; et si ex fidelibus, infideles fiunt, perit ab eis. Aliquando autem et rebus falsis accommodatur fides : loquimur enim sic, ut dicamus, Habita est ei fides, et decepit. Qualis fides, si tamen et ipsa dicenda est fides, non culpabiliter de cordibus perit, quando eam inventa veritas pellit. Optabiliter autem rerum verarum in easdem res fides transit. Non enim dicendum est, Perit, quando, ea, quae credebantur, videntur. Numquid enim adhuc fides dicenda est, cum definita sit in Epistola ad Hebraeos fides, dictumque sit eam esse convictionem rerum quae non videntur ? »

[51] De Trin. XIV, 2, 4. PL 42, 1038 : « ... ac per hoc etiam trinitas ista quae nunc in ejusdem fidei praesentis ac manentis memoria, contuitu, dilectione consistit. »

[52] M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre [s. Anm. 12] 300.

[53] De Trin. XIII, 20, 26. PL 42, 1035 : « Hujus igitur verba fidei quisquis in solis vocibus memoriae commendaverit, nesciens quid significent ; sicut solent qui graece nesciunt, graeca verba tenere memoriter, vel latina similiter, vel cujusque alterius linguae, qui ejus ignari sunt : nonne habet quamdam in suo animo trinitatem, quia et in memoria sunt illi verborum soni, etiam quando inde non cogitat ; et inde formatur acies recordationis ejus, quando de his cogitat ; et voluntas recordantis atque cogitantis utrumque conjungit ? Nullo modo tamen dixerimus istum, cum hoc agit, secundum trinitatem interioris hominis agere, sed

bensaussage verstanden und als so verstandener der memoria anvertraut wurde (= eine Trinität, die durch das Denken einer Glaubenswahrheit im Sinn des früher analysierten cogitare entstünde, wobei aber das entscheidende Element der assensio fehlte), denn wer die Glaubensaussage nur versteht, ohne sie zu bejahen, der vollzieht zwar etwas im inneren Menschen, aber er *lebt nicht* nach einer Trinität des inneren Menschen [54]. Erst dort ist eine wirkliche Glaubenstrinität vorhanden, wo sich die cogitatio recordantis in der contemplatio und die voluntas in der dilectio auf eine memoria hinbeziehen, welche die mit innerer Zustimmung und Liebe erfaßten Glaubensobjekte enthält [55]. Nur hier wird das Schriftwort erfüllt, daß der Gerechte aus dem Glauben lebt [56].

Augustins Auffassung der Glaubenstrinität zeigt deutlich die dynamische Funktion des Glaubens im inneren Leben des Menschen. Zwei Momente sind hier entscheidend : einmal die Intentionalität des Glaubensaktes, der nicht in sich geschlossen, sondern wesentlich objektbezogen ist, da die geglaubten Gegenstände in der Weise des Glaubens innerlich gegenwärtig werden ; dann aber die Erfassung dieser Gegenstände durch Erkennen und Lieben. Für Augustinus ist das cum assensione cogitare ohne die Liebe sinnlos. Es geht ihm nicht einfach um ein neutrales Erkennen, um ein Festhalten von Objekten, die in der memoria enthalten sind, durch Erkennen und Wollen, sondern um eine liebende Erkenntnis. In der Glaubenstrinität erweist sich deshalb die

potius exterioris : quia id solum meminit, et quando vult, quantum vult intuetur, quod ad sensum corporis pertinet, qui vocatur auditus, nec aliud quam corporalium rerum, id est sonorum, tali cogitatione imagines versat. »

[54] De Trin. XIII, 20, 26. PL 42, 1035 : « Si autem quod verba illa significant, teneat et recolat ; jam quidem aliquid interioris hominis agit : sed nondum dicendus vel putandus est vivere secundum interioris hominis trinitatem, si ea non diligat quae ibi praedicantur, praecipiuntur, promittuntur. Potest enim etiam ad hoc tenere atque cogitare, ut falsa esse existimans, conetur etiam redarguere. Voluntas ergo illa, quae ibi conjungit ea quae memoria tenebantur, et ea quae inde in acie cogitationis impressa sunt, implet quidem aliquam trinitatem, cum ipsa sit tertia : sed non secundum eam vivitur, quando illa quae cogitantur velut falsa non placent. »

[55] De Trin. XIII, 20, 26. PL 42, 1036 : « Cum autem vera esse creduntur, et quae ibi diligenda sunt diliguntur, jam secundum trinitatem interioris hominis vivitur : secundum hoc enim vibit quisque quod diligit. » De Trin. XIV, 2, 4. PL 42, 1038 : « ... in ejusdem fidei temporalis retentione, contemplatione, dilectione ». De Trin. XIV, 3, 5. PL 42, 1039 : « Huic trinitati similem constituamus, cum fides quae nunc inest nobis, tanquam corpus illud in loco, ita in nostra memoria constituta est, de qua informatur cogitatio recordantis, sicut ex illo corpore acies intuentis : quibus duobus, ut trinitas impleatur, annumeratur tertio voluntas, quae fidem in memoria constitutam et quamdam ejus effigiem in contuitu recordationis impressam connectit et conjungit ... ».

[56] Röm. 1, 17 ; De Trin. XIII, 20, 26. PL 42, 1036.

fides qua creditur als ein Prinzip des geistlichen Lebens des Menschen, dessen Aufgabe es ist, immer vollkommener nach dieser inneren Trinität zu leben [57].

Andererseits aber weist Augustinus gerade anhand der Glaubenstrinität das Unvollendete im Glauben nach, weil sie wesentlich an den heilsgeschichtlichen Stand der Pilgerschaft gebunden ist. Betrachtet nämlich der Geist den eigenen Glauben, so sieht er nicht etwas Ewiges, sondern ein Zeitliches. Durch den Glauben verdienen wir zwar die Schau, aber der Glaube hört auf, wenn der Mensch zur Schau kommt [58]. Weil der Glaube vergänglich ist, darum kann er, obwohl er eine Trinität des inneren Menschen bildet, nicht die unvergängliche imago Dei im Menschen darstellen [59]. — Durch einen subtilen Vergleich mit der Trinität des sinnlichen Erkennens zeigt Augustinus schließlich, daß eine andere Trinität entsteht, wenn man sich in der Schau des früheren Glaubens erinnert [60].

[57] De Trin. XIV, 2, 4. PL, 1038 : « Quapropter, quoniam sicut scriptum est, 'Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino ; per fidem enim ambulamus, non per speciem' (2 Cor. 5, 6 s.) ; profecto quamdiu justus ex fide vivit, quamvis secundum hominem interiorem vivat, licet per eamdem temporalem fidem ad veritatem nitatur, et tendat ad aeterna, tamen in ejusdem fidei temporalis retentione, contemplatione, dilectione, nondum talis est trinitas, ut Dei jam imago dicenda sit . . . ».

[58] De Trin. XIV, 2, 4. PL 42, 1038 : « Mens quippe humana cum fidem suam videt, qua credit quod non videt, non aliquid sempiternum videt. Non enim semper hoc erit, quod utique non erit, quando ista peregrinatione finita, qua peregrinamur a Domino, ut per fidem ambulare necesse sit, species illa succedet, per quam videbimus facie ad faciem : sicut modo non videntes, tamen quia credimus, videre merebimur, atque ad speciem nos per fidem perductos esse gaudebimus. »

[59] De Trin. XIV, 2, 4 ; 3, 4. PL 42, 1038 : « Ex quo colligitur, ut si jam imago Dei est ista trinitas, etiam ipsa non in eis quae semper sunt, sed in rebus sit habenda transeuntibus. Absit autem ut cum animae natura sit immortalis, nec ab initio quo creata est, unquam deinceps esse desistat, id quo nihil melius habet, non cum ejus immortalitate perduret. Quid vero melius in ejus natura creatum est, quam quod ad sui Creatoris imaginem facta est ? Non igitur in fidei retentione, contemplatione, dilectione, quae non erit semper, sed in eo quod semper erit, invenienda est quam dici oporteat imaginem Dei. »

[60] De Trin. XIV, 3, 5. PL 42, 1038. E. Benz, Marius Victorinus [s. Anm. 12] 407-413 hat eine Interpretation der fides quae und qua creditur in De Trin. gegeben, die u. E. nicht dem Text entspricht. Es würde zu weit führen, sie ausführlich hier zu widerlegen. Kurz zusammengefaßt formulieren wir die Kritik : 1. Benz beachtet nicht, daß es sich in De Trin. XIV, 3, 5 nur um einen Vergleich handelt zwischen der Schau körperlicher Dinge und der Glaubenstrinität, der veranschaulichen soll, wie eine andere Trinität entsteht, wenn man sich im Jenseits an den früheren Glauben erinnert. B. abstrahiert von diesem Zusammenhang und stellt die Sache so dar, als ob die fides quae creditur im Gedächtnis den materiellen Körper vertrete, wovon nicht die Rede ist. 2. Die fides quae creditur ist primär nicht die dem

4. Die christologische Struktur des Glaubens und sein Verhältnis zu scientia/sapientia

Wie schon die Bestimmung der fides qua creditur zeigte, ist der Glaube als intentionaler Akt auf seine Objekte ausgerichtet. Dabei kennt Augustinus den Glauben in der doppelten Grundform der fides rerum temporalium und der fides rerum aeternarum. Ganz ähnlich verläuft aber auch die klassische Unterscheidung von scientia/sapientia in De Trinitate, indem in ihrer Gegenüberstellung die scientia eine « temporalium rerum cognitio rationalis » meint, während sapientia die « aeternarum rerum cognitio intellectualis » ist [61]. Wir haben hier keineswegs die Absicht, den reichen und vielgestaltigen Sinn der beiden Termini zu erörtern [62]. Wir greifen vielmehr jene große Unterscheidung auf, bei der die Weisheit der contemplatio der ewigen Dinge zugeordnet, die Wissenschaft mit der actio auf die zeitlichen Dinge hin verbunden wird [63], um das Wesen des Glaubens durch einen Vergleich mit diesen beiden Größen noch besser zu bestimmen und zugleich seine christologische Struktur nachzuweisen.

a) Glaube und scientia

Glaube als fides rerum temporalium und scientia als temporalium rerum cognitio rationalis verlaufen in der gleichen Dimension. Wie der

Gedächtnis eingeprägte Wirklichkeit, sondern die objektiv gegebenen Glaubensobjekte (Vgl. unsere Analyse von De Trin. XIII, 2, 3), die allerdings im subjektiven Glauben aufgenommen und der memoria übergeben werden. Unrichtig ist es, mit B. das in der memoria Enthaltene auf ein Abbild der *sinnlichen* Wirklichkeit einzuschränken (was sich aus 1) für B. ergibt). 3. Nicht richtig ist es, die fides qua creditur so zu deuten, daß es sich bei ihr um den Glauben an unsichtbare und künftige Dinge handelt. In De Trin. XIV, 8, 11 ist mit den « foris posita » die objektive Wirklichkeit des Glaubens (illa quae creduntur = fides quae creditur) gemeint, die sowohl die res aeternae wie temporales umfaßt und die in der fides qua creditur subjektiv vom einzelnen Gläubigen angeeignet wird. 4. Richtig ist, daß die fides quae creditur in der fides qua creditur mitgegeben ist, weil der subjektive Glaube intentionaler Akt ist.

[61] De Trin. XII, 15, 25. PL 42, 1012 : « Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis ; ad scientiam vero, temporalium rerum cognitio rationalis... ».

[62] Vgl. H.-I. Marrou, Saint Augustin et la fin de la culture antique (Paris 1938) 368-376, 561-569 ; P. Agaësse, Sapientia et scientia. La Trinité II (OSA 16) 620-623.

[63] De Trin. XII, 14, 22. PL 42, 1009 : « Distat tamen ab aeternorum contemplatione actio qua bene utimur temporalibus rebus, et illa sapientiae, haec scientiae deputatur. »

heilsgeschichtliche Glaube zeitlichen Dingen zugeordnet ist, so ist es auch die scientia. Sie ist eine « cognitio rerum temporalium atque mutabilium » [64] und ermöglicht, daß sich die actio des Menschen richtig, d. h. vor allem nach der Norm der vier Kardinaltugenden vollzieht. Durch Kenntnis der Geschichte sammelt sie, was in der Vergangenheit für unser Leben von Bedeutung ist [65]. Daß sich scientia und Glaube im genannten Sinn in der gleichen Richtung erstrecken, zeigt folgender Text : « Absit etiam ut scire nos negemus, quae testimonio didicimus aliorum : alioquin esse nescimus Oceanum ; nescimus fuisse homines et opera eorum, quae historica lectione didicimus ; ... postremo nescimus in quibus locis, vel ex quibus hominibus fuerimus exorti ; quia haec omnia testimoniis credidimus aliorum. » [66] In der Auslegung des Johannesprologs zeigt Augustinus, daß sich die scientia wie die fides rerum temporalium auf die Ereignisse der Heilsgeschichte bezieht [67]. Ein näherer Unterschied muß erst dann festgehalten werden, wenn Augustinus das Verhältnis von fides rerum temporalium/scientia noch technischer bestimmt. In De Trin. XIV, 1, 3 führt er aus :

« Verum secundum hanc distinctionem qua dixit Apostolus, 'Alii datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae' ; ista definitio dividenda est ut rerum divinarum scientia proprie sapientia nuncupetur, humanarum autem proprie scientiae nomen obtineat... non utique quidquid sciri ab homine potest in rebus humanis, ubi plurimum supervacaneae vanitatis et noxiae curiositatis est, huic scientiae tribuens, sed illud tantummodo quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur : qua scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide plurimum. Aliud est enim scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, quae non nisi aeterna est : aliud autem, scire quemadmodum hoc ipsum piis opituletur, et contra impios defendatur, quam proprio appellare vocabulo scientiam videtur Apostolus. »

Nach diesem Text sind folgende Elemente für die scientia im technischen Sinn ausschlaggebend :

[64] De Trin. XII, 12, 17. PL 42, 1007.

[65] De Trin. XII, 14, 22. PL 42, 1010 : « Quamobrem quidquid prudenter, fortiter, temperanter et juste agimus, ad eam pertinet scientiam sive disciplinam, qua in evitandis malis bonisque appetendis actio nostra versatur ; et quidquid propter exempla vel cavenda, vel imitanda, et propter quarumque rerum quae nostris accommodata sunt usibus necessaria documenta, historica cognitione colligimus. » Über die Rolle der Kardinaltugenden bei Augustinus vgl. neuestens : A. Auer, Reformation aus dem Ewigen, Augustinus der Logosmystiker. Wort und Antwort 13 (Salzburg 1955) 44-47.

[66] De Trin. XV, 12, 21. PL 42, 1075.

[67] De Trin. XIII, 1, 2. PL 42, 1013.

Sie erstreckt sich auf die zeitlichen Dinge, ohne dabei der falschen curiositas zu verfallen [68]. Es geht also immer um ein geordnetes Wissen.

Positiv greift sie das vor allem heraus, was für den Dienst am Glauben nützlich ist (quo fides... gignitur, nutritur, defenditur, roboratur). Sie unterscheidet sich von der fides rerum temporalium, die im ungebildeten Gläubigen vorhanden ist, indem sie eine bestimmte Erudition voraussetzt und gleichsam « wissenschaftlich » die Verkündigung (scire quemadmodum piis opituletur) und Verteidigung (contra impios defendatur) des Glaubens übernimmt. Wie *Marrou* mit Recht betont, ist der Begriff der scientia in diesem Sinn von ausschlaggebender Bedeutung für das rechte Verständnis einer ganzen Seite der augustinischen Kultur und Theologie [69]. Eine sachliche Bestimmung des Begriffes der Theologie (Theologie in unserem Sinn) bei Augustinus könnte jedenfalls nur durch einen Rückgriff auf sapientia und scientia gegeben werden.

Die erkenntnistheoretische Frage nach dem Unterschied von scientia im obigen Sinn und Glaube wird nicht näher berührt. Wenn aber die fides rerum temporalium auch ein cum assensione cogitare ist, so darf man wohl die scientia als eine Entfaltung des cogitare (der ratio : temporalium rerum cognitio rationalis) hin auf die Gegebenheiten der Heilsgeschichte sehen.

Die Frage, weshalb Augustinus öfters scire gegen credere stellt während hier Wissen und Glauben in der gleichen Linie liegen, möchten wir so beantworten : Scire wird credere vor allem dann entgegengestellt, wenn Augustinus erkenntnistheoretisch den Unterschied von Wissen, das der Erleuchtung zugeordnet ist, und Glauben, der der auctoritas entspricht, sieht. Weil er aber als Christ dem Glauben eine gleiche Gewißheit wie dem Erkennen zubilligen muß [70], andererseits aber im Anschluß an ein Schriftwort [71] und in Entsprechung zu seinem Weltverständnis sapientia/scientia so unterscheidet, daß der Weisheit das Ewige, der Wissenschaft das Zeitliche zugeordnet ist, je nachdem sich die mens nach oben oder nach unten verhält, so kommt hier die scientia unmittelbar neben den Glauben zu stehen. Denn Glauben und Wissenschaft (in

[68] Über die curiositas bei Augustinus vgl. H. -I. Marrou, Saint Augustin [s. Anm. 62] 280-283, 350-353 ; H. Kusch, Studien über Augustinus. Festschrift Franz Dornseiff (Leipzig 1953) 132-135, 152-156.

[69] H.-I. Marrou, Saint Augustin [s. Anm. 62] 329-540.

[70] Vgl. K. Löwith, Wissen und Glauben : AugMag 1 (1954) 403-410. Der Unterschied von platonischer doxa und christlicher pistis ist hier gut gesehen.

[71] « Alii quidem datur per Spiritum sermo sapientiae, alii vero sermo scientiae secundum eumdem Spiritum » (1 Kor. 12, 8).

diesem Sinn) erstrecken sich auf den Bereich der Geschichte und haben eine ähnliche Gewißheit. Der Glaube ist legitimiert durch die auctoritas, das Wissen hingegen hat seinerseits vor allem den Sinn eines vernünftigen Vertrauens auf zuverlässige Zeugnisse, die durch die ratio über den einfachen Glauben hinaus zu einem größeren Ganzen organisiert werden.

b) Glaube und sapientia

Das Verhältnis des Glaubens zur sapientia ist für das Verständnis des Glaubens noch grundlegender als dasjenige zur scientia. Auch hier fassen wir nur jenen Grundsinn ins Auge, den Augustinus vor allem in den Büchern XII und XIII De Trinitate entwickelt, wo die sapientia als Betrachtung der ewigen Wahrheit Gottes erscheint, als eine Stufe, die in mehr oder weniger hohem Maße eine Vorwegnahme der Schau der beseligenden Wahrheit im Jenseits ist. Weil aber die Schau der Wahrheit in patria das Ideal ist, dem alle sapientia auf Erden zustrebt, müssen wir zuletzt fragen : Wie verhält sich der Glaube zu dieser Schau der Wahrheit ?

Der Glaube verhält sich zur Schau der Wahrheit als seinem terminus ad quem wie die Zeit zur Ewigkeit. Die zeitlichen Ereignisse und Dinge stammen aus der Ewigkeit Gottes und münden wieder in diese Ewigkeit [72]. De Trin. IV, 18, 24. PL 42, 904 [73] sagt über das Verhältnis des Glaubens zur Wahrheit :

« Dixit quidam et illorum qui quondam apud Graecos sapientes habiti sunt : 'Quantum ad id quod ortum est aeternitas valet, tantum ad fidem veritas.' Et profecto est vera sententia. Quod enim nos temporale dicimus, hoc ille quod ortum est appellavit. Ex quo genere etiam nos sumus, non tantum secundum corpus, sed etiam secundum animi mutabilitatem. Non enim proprie vocatur aeternum, quod aliqua ex parte mutatur. In quantum igitur mutabiles sumus, in tantum ab aeternitate distamus. Promittitur autem nobis vita aeterna per veritatem, a cujus perspicuitate rursus tantum distat fides nostra, quantum ab aeternitate mortalitas. Nunc ergo adhibemus fidem rebus temporaliter gestis propter nos, et per ipsam mundamur ; ut cum ad speciem venerimus, quemadmodum succedit fidei veritas, ita mortalitati succedat aeternitas. Quapropter quoniam fides nostra fiet veritas, cum ad id quod nobis credentibus promittitur pervenerimus : promittitur

[72] De Trin. IV, 19, 25. PL 42, 905 : « Quaecumque propter faciendam fidem, qua mundaremur ad contemplandam veritatem, in rebus ortis ab aeternitate prolatis et ad aeternitatem relatis temporaliter gesta sunt, aut testimonia missionis hujus fuerunt, aut ipsa missio Filii Dei. »

[73] Als Textkommentar vgl. T. Camelot, A l'éternel par le temporel, De Trin. IV, 18, 24 : REA 2 (1956) 163-172.

autem nobis vita aeterna ; et dixit Veritas, non quae fiet sicut futura est fides nostra, sed quae semper est Veritas, quia ibi est aeternitas ; dixit ergo Veritas, 'Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te unum verum Deum, et quem misisti Jesum Christum' : cum fides nostra videndo fiet veritas, tunc mortalitatem nostram commutatam tenebit aeternitas. »

Zunächst mag es erstaunlich scheinen, daß Augustinus eine Sentenz aus Platos Timaios über den Glauben zitiert [74], denn ohne Zweifel ist die christliche pistis grundverschieden von der griechischen [75]. Das Zitat wird verständlich, wenn man bedenkt, daß einerseits eine Gegenüberstellung des Glaubens zur Schau den Akzent auf den kontingenten Charakter des Glaubens setzen muß, während andererseits die Zeitlichkeit, nicht zuletzt wegen der Menschwerdung Gottes, eine bei Plato fehlende Aufwertung erhält.

Das Verhältnis des Glaubens zur Wahrheit wird hier in eine große Schau der Distanz der Zeit zur Ewigkeit eingeordnet : Die Dinge, die entstehen, sind zeitlich. Auch der Mensch ist mit Leib und Seele der Zeitlichkeit verhaftet (die Seele, insofern sie unbeständig ist) [76]. Der Glaube steht ganz auf Seiten dieser Zeitlichkeit. Er ist von der klaren Schau so weit entfernt wie die Sterblichkeit von der Ewigkeit. — Stärker ließe sich der relative, kontingente Charakter kaum betonen. Dabei ist der Glaube wohl vor allem als heilsgeschichtlicher Stand gekennzeichnet, der später durch den anderen Stand des ewigen Lebens in der Schau abgelöst wird [77].

Zu beachten ist, daß in der Gegenüberstellung fides-veritas zunächst nur die helle Schau als veritas erscheint, der gegenüber der Glaube mit seinem Dunkel und seiner Kontingenz ähnlich defizient ist wie die Zeit im Verhältnis zur Ewigkeit. Dieser Kontrast mag platonisch inspiriert sein. Aber zwischen fides-veritas besteht christlich gesehen sowenig ein unüberbrückbarer Dualismus wie zwischen Zeit-Ewigkeit. Vielmehr liegt ein dynamisches Verhältnis vor, indem wir gerade durch den zeitlichen Glauben der unsichtbaren ewigen Wirklichkeit anhangen und durch zeitliche Dinge hindurch zum Ewigen geführt werden. Die Wahrheit zerstört nicht, was im Glauben war ; vielmehr *wird* der Glaube Wahrheit. Er steht infolgedessen sowohl als fides rerum temporalium wie als fides

[74] Timaios 29 c : ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο προς πίστιν ἀλήθεια.

[75] Vgl. K. Löwith, Wissen und Glauben [s. Anm. 70] 404.

[76] Vgl. Conf. IV, 12, 18.

[77] Vgl. De div. quaest. 83 q. 61, 7. PL 40, 52, wo die Rede ist vom « tertium tempus, quo fidei christianae gratia data est. » Exp. ad Gal. 44. PL 35, 2137.

rerum aeternarum in einem inneren Verhältnis zu seinem Offenbarwerden in der Wahrheit. Daß sich aber im Glauben diese Bewegung zur Schau in der Ewigkeit hin vollzieht, ist primär in seiner *christologischen Struktur* begründet. Es wurde bereits gezeigt, wie Augustinus den Glauben als fides qua creditur im Innern des Menschen, in seinem Herzen, ansetzt. Bei aller Verinnerlichung wird aber der Glaube nie zu einer leeren Kategorie ; er bleibt gegenstandsbezogen, indem er sich im Erkennen und Lieben desjenigen, was er an Geglaubtem in der memoria findet, auf eine bewußtseinsjenseitige, objektive Wirklichkeit bezieht. Diese Wirklichkeit ist aber nicht so sehr eine rein additative Summe einzelner Glaubenswahrheiten, sondern im Grunde eine einzige Wirklichkeit. Sie ist in der Person und dem Heilswerk Christi zusammengefaßt, der als ewige Wahrheit in der Zeit erscheint, um Zeit und Ewigkeit zu verknüpfen. Im Glauben an Jesus Christus allein findet sich die Synthese der fides rerum aeternarum und der fides rerum temporalium, weil nur er in seiner Person und in den Mysterien seines Lebens die Horizontale der sich in der Zeit erstreckenden Ereignisse der Heilsgeschichte mit der durch seine göttliche Natur in die Ewigkeit hinein reichendenVertikale verbinden kann. Darum sagt Augustinus weiter in De Trin. IV, 18, 24. PL 42, 904 :

« Quod donec fiat, et ut fiat (der Übergang der Sterblichkeit zur Ewigkeit und des Glaubens zur Wahrheit), quia rebus ortis accommodamus fidem credulitatis, sicut in aeternis speramus veritatem contemplationis, ne fides mortalis vitae dissonaret a veritate aeternae vitae, ipsa Veritas Patri coaeterna de terra orta est, cum Filius Dei sic venit ut fieret filius hominis, et ipse in se exciperet fidem nostram, qua nos perduceret ad veritatem suam, qui sic suscepit mortalitatem nostram, ut non amitteret aeternitatem suam. Quantum enim ad id quod ortum est aeternitas valet, tantum ad fidem veritas. Ita ergo nos purgari oportebat, ut ille nobis fieret ortus qui maneret aeternus, ne alter nobis esset in fide, alter in veritate. Nec ab eo quod orti sumus ad aeterna transire possemus, nisi aeterno per ortum nostrum nobis sociato ad aeternitatem ipsius trajiceremur. Nunc itaque illuc quodam modo secuta est fides nostra, quo ascendit in quem credidimus, ortus, mortuus, resuscitatus, assumptus. Horum quatuor, duo priora noveramus in nobis ; scimus enim homines et oriri et mori : duo autem reliqua, id est resuscitari et assumi, juste in nobis futura speramus, quia in illo facta credidimus. Itaque in illo quia et id quod ortum erat transiit ad aeternitatem, transiturum est et nostrum, cum fides pervenerit ad veritatem. »

Der Übergang der Sterblichkeit zur Ewigkeit und des Glaubens zur Wahrheit vollzieht sich demnach in der Bewegung des Abstiegs Gottes in die Welt und der Rückkehr Christi zum Vater, insofern diese Bewegung im Glauben ergriffen wird. Damit der Glaube an zeitliche Dinge über-

haupt fruchtbar sein kann, setzt er den vorgängigen Abstieg Gottes in der Menschenwerdung voraus (Veritas... de terra orta est). Indem Gott sichtbar im Fleische erschienen ist, nimmt er unseren Glauben auf, um uns zur Wahrheit zu führen. Zur Wahrheit werden wir aber dadurch geführt, daß uns Christus in seinen Aufstieg einbezieht. Bereits sind wir im Glauben dorthin gefolgt, wohin Christus aufgefahren ist. Insofern erreichen wir im zeitlichen Glauben nicht nur die unsichtbare Wahrheit, sondern auch die künftige Wirklichkeit unserer Auferstehung. Wir vollziehen die gleiche Bewegung wie Christus. Denn so wie seine Menschheit in die Ewigkeit eingegangen ist (in illo... id quod ortum erat transiit ad aeternitatem) [78], soll auch unsere Zeitlichkeit in die Ewigkeit Gottes übergehen, wenn sich der Glaube zur Schau wandelt. Die Inkarnation des Logos hebt somit die Dualität von fides/veritas nicht auf, aber sie begründet die innere Kontinuität von Glauben und Schau. Denn in Christus gibt es diese Kontinuität, weil er als Mensch der Ewige bleibt (ut ille nobis fieret ortus qui maneret aeternus), sodaß er der gleiche im Glauben und in der Schau ist. Die innere Bewegung des Glaubens ist deshalb Nachvollzug der Bewegung der Mysterien Christi, seines Kommens vom Vater (als Voraussetzung unserer Bewegung) und seiner Rückkehr zum Vater. In der fides rerum temporalium richten wir uns auf diese heilsgeschichtliche Bewegung [79], während wir in der fides rerum aeternarum der unsichtbaren ewigen Wirklichkeit Gottes anhangen, die allem heilsgeschichtlichen Handeln die letzte tiefe Perspektive gibt und als Letztes vom gläubigen Menschen angestrebt wird [80].

[78] Es stellt sich hier die Frage, ob die Bedeutung der verklärten Menschheit Christi noch genügend gesehen wird. Zum Problem vgl. K. Rahner, Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis. Schriften zur Theologie 3 (Einsiedeln 1956) 47-60 ; zur Christologie Augustins : T. J. van Bavel, Recherches sur la Christologie de saint Augustin (Paradosis 10, Fribourg 1954).

[79] Die fides rerum temporalium ist vor allem eine fides resurrectionis. De Trin. II, 17, 29. PL 42, 864 : « Ideoque meritum fidei nostrae resurrectio corporis Domini est. Nam mortuam esse illam carnem in cruce passionis, etiam inimici ejus credunt, sed resurrexisse non credunt. Quod firmissime nos credentes, tanquam de petrae soliditate contuemur : unde certa spe adoptionem exspectamus redemptionem corporis nostri ; quia hoc in membris Christi speramus, quae nos ipsi sumus, quod perfectum esse in ipso tanquam in capite nostro fidei sanitate cognoscimus. »

[80] De Trin. I, 12, 27. PL 42, 840 : « Quid sibi et illud vult, 'Qui in me credit, non in me credit (Jo. 12, 44) ?' Quomodo in ipsum, quomodo non in ipsum ? Quomodo tam contrarium sibique adversum potest intelligi : 'Qui in me credit', inquit, 'non in me credit, sed in eum qui me misit' : nisi ita intelligas, Qui in me credit, non in hoc quod videt credit, ne sit spes nostra in creatura ; sed in illo qui suscepit creaturam, in qua humanis oculis appareret, ac sic ad se aequalem Patri

Von da aus ist es verständlich, daß Christus für Augustinus die Summe der scientia und sapientia ist : « Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est. Ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit, ipse de sempiternis exhibet veritatem. Per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam : ab uno tamen eodemque Christo non recedimus, 'in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi'. » [81] Christus ist unsere Wissenschaft, weil sich die scientia wie der heilsgeschichtliche Glaube vor allem auf die zeitlichen Heilsmysterien bezieht. Aber ebenso ist er unsere Weisheit, weil er uns jenes Maß an liebender Betrachtung der unvergänglichen Wahrheit schenkt, das hier auf Erden möglich ist. Wissenschaft und Weisheit sind von ihm umschlossen, weil der Mensch durch die scientia der zeitlichen Heilsmysterien, wir möchten in einem freieren Ausdruck sagen, durch das Sakrament der Menschheit Christi und der Mysterien seines Lebens, zur sapientia im Anhangen an die ewige Wahrheit Gottes hinstreben soll.

Innerhalb der großen Bewegung des Glaubens zur Wahrheit ist das Verhältnis von fides/sapientia so zu fassen, daß wir in der Weisheit zwar noch nicht zur jenseitigen Schau gelangen, wohl aber eine große Bewegung des Erkennens und Liebens zur unveränderlichen Wahrheit Gottes hin vollziehen. In diesem Sinn ist zwar die sapientia noch nicht das Endgültige ; wohl aber ist sie das Höchste, was der Mensch auf Erden an liebender Erkenntnis Gottes erreichen kann, eine « aeternarum rerum cognitio intellectualis » [82]. Eine nähere Bestimmung kann hier nicht mehr gegeben werden. Sie führte mitten in die Frage nach der Mystik Augustins hinein [83]. Jedenfalls muß das Verhältnis von fides/scientia, fides/sapientia als äußerst dynamisches verstanden werden, das alle Möglichkeiten des Fortschrittes einschließt. Für Augustinus gibt es in diesem Leben kein statisch gesichertes Verweilen, sondern nur ein fortwährendes Auslangen. Allmählich nur vollzieht sich die innere Erneuerung der imago Dei in uns. Von Tag zu Tag wird der innere Mensch umgestaltet : « In agnitione igitur Dei, justitiaque et sanctitate veritatis, qui de die in diem

contemplandum per fidem corda mundaret ? Ideoque ad Patrem referens intentionem credentium, et dicens : 'Non in me credit, sed in eum qui me misit', non utique se a Patre, id est ab illo qui eum misit, voluit separari : sed ut sic in eum crederetur, quomodo in Patrem cui est aequalis. »

[81] De Trin. XIII, 19, 24. PL 42, 1034.

[82] De Trin. XII, 14, 25. PL 42, 1012.

[83] Über das Problem der Mystik Augustins heute vgl. A. Mandouze, Où en est la question de la mystique augustinienne ? AugMag 3 (1954) 103-163.

proficiendo renovatur, transfert amorem a temporalibus ad aeterna, a visibilibus ad intelligibilia, a carnalibus ad spiritualia ; atque ab istis cupiditatem frenare atque minuere, illisque se charitate alligare diligenter insistit. In quo profectu et accessu tenentem Mediatoris fidem cum dies vitae hujus ultimus quemque compererit, perducendus ad Deum quem coluit, et ab eo perficiendus excipietur ab Angelis sanctis, incorruptibile corpus in fine saeculi non ad poenam, sed ad gloriam recepturus. In hac quippe imagine tunc perfecta erit Dei similitudo, quando Dei perfecta erit visio. » [84]

Als wichtigste Ergebnisse halten wir am Ende unserer Untersuchung fest :

a) Die nähere Reflexion über den Glauben ist für Augustinus vor allem durch den geschichtlichen Charakter des Christentums bedingt. Nur der Glaube ermöglicht es, daß die Ereignisse der Heilsgeschichte dem Menschen innerlich zugänglich werden. Die meisten Analysen Augustins betreffen deshalb die fides rerum temporalium.

b) Die Bestimmung des Glaubensaktes zeigt, daß sich der Glaube innig in die geistige Struktur des Menschen einfügt. Eine besondere Rolle kommt dabei dem cogitare zu, das zwar allein noch nicht den Glauben ausmacht, wohl aber seine innere Bedeutung und seine Assimilierung durch den Menschen ermöglicht. Damit wirklicher Glaube vorhanden ist, muß das cogitare mit der Liebe verbunden sein. Die Betrachtung einer *übernatürlichen* fides mortua ohne Liebe liegt Augustinus fern [85].

c) Stärker als in den Frühschriften, die an manchen Stellen den Glauben zu sehr im Kontrast zur inneren Erleuchtung sehen und ihn deshalb als etwas mehr Äußeres betrachten, wird in De Trinitate der Glaube als fides qua creditur verinnerlicht und dieses Inne-sein des Glaubens wird durch die Ausführungen über die Glaubenstrinität auch theoretisch näher begründet. Das Leben nach dieser Glaubenstrinität wird deshalb eigentlich zu einem Prinzip des geistlichen Lebens.

d) Auch in De Trinitate wird der Glaube nicht so sehr in sich selber als in seiner Beziehung zu anderen Größen betrachtet. Er ist intentio-

[84] De Trin. XIV, 17, 23. PL 42, 1054.

[85] De Trin. XV, 18, 32. PL 42, 1083 : « Sine charitate quippe fides potest quidem esse, sed non prodesse. Propter quod et apostolus Paulus... inquit... 'fides quae per dilectionem operatur' : sic eam discernens ab ea fide, qua et daemones credunt et contremiscunt. » Vgl. J. Beumer, Et daemones credunt (Jac. 2, 19). Ein Beitrag zur positiven Bewertung der fides informis. Greg 22 (1941) 231-251.

naler Akt und darum als fides qua creditur auf die ihm zugeordneten Objekte ausgerichtet. Deshalb erscheint er vor allem als fides temporalis rerum temporalium et aeternarum. Die verschiedenen Glaubensgegenstände sind aber nicht in erster Linie atomisiert als einzelne « Wahrheiten » gesehen, sondern sie bilden eine einzige, wenn auch gestufte Wirklichkeit, die sich in den Dimensionen der Ewigkeit und der Zeit (als Heilsgeschichte) erstreckt und deshalb in Jesus Christus zusammengefaßt ist. Die Struktur des Glaubens ist deshalb wesentlich christologisch. Von da aus klärt sich auch die Beziehung zu scientia/sapientia. Die Bewegung des Glaubens vollzieht die aufsteigende Bewegung der Rückkehr Christi zum Vater nach. Deshalb ist der Glaube auf die Schau der Wahrheit ausgerichtet, die dem Menschen auf Erden in gewissem Maße in der sapientia geschenkt wird, ohne daß er aber je einen anderen Weg als den der fides rerum temporalium gehen könnte.

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