

2.

Hermeneutische Prinzipien

Augustins differenziertes Wirklichkeitsverständnis als Grundlage seiner Bibelexegese in Abgrenzung gegen eine naturgesetzlich begründete Verabsolutierung historischer Realität in der Moderne

Augustins großer *Genesis*-Kommentar „gemäß dem Literalsinn“, *De Genesi ad litteram* (*Gn. litt.*), verfasst zwischen den Jahren 401–414/6 n. Chr., beginnt in Analogie zu dem berühmten Eingangssatz von Caesars *Bellum Gallicum*: *Gallia est omnis divisa in partes tres* folgendermaßen: *Omnis divina scriptura bipertita est [...] – „Als ganze ist die Heilige Schrift zweigeteilt [...]“* (*Gn. litt.* I, 1; 3, 4). Damit sind die Bezüge zu Caesar bereits ausgeschöpft, da Augustinus inhaltlich natürlich nicht das Schlachtfeld eines Krieges umreißen, sondern das Terrain der Bibelexegese (obgleich nicht selten selbst ein „Kampffeld“³) betreten wird – zum wiederholten Mal: In seinem Leben hat er bekanntlich verschiedentliche Anläufe zur Bibelexegese, besonders aber zum ersten Buch der christlichen Heiligen Schrift, der *Genesis*, unternommen, wie nicht nur das Werk *De Genesi contra Manichaeos* (388–390 n. Chr.) und der *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (geschrieben 393/4) bezeugen, sondern auch *Confessiones* XI–XIII (um 400) sowie *De civitate Dei* XI–XIV (417–420).⁴

3 Dieser Eindruck *kann* zumindest entstehen, wenn man auf die lange Geschichte christlicher Exegese blickt – so fällt der Begriff nicht ohne Grund im bibelexegetischen Kontext bei Reiser (2007: 248, 355).

4 Zur Datierung der Werke s. Catapano/Moro (2018: 3–5, 211–3, 325–335), Pollmann (2008: 102), Fuhrer (2004: 61–62), Weber (2007: 276–7). Zu den zwei Phasen, in welchen Augustinus *Gn. litt.* erarbeitet habe (zunächst Bücher I–IX, später X–XII), s. unter Verweis auf *ep.* 143 Teske (2010: 114) sowie Hebb (2007: 374). Auffällig für das Werk ist neben der engen Verknüpfung von exegetischen und systematischen Fragestellungen der unterschiedliche Umfang des jeweils in einem Buch erörterten Bibelabschnitts: Buch XI behandelt 25 Verse, während z. B. Buch VI und VII einen einzigen Vers fokussieren (Teske *ibd.*, 116). Zu der vermutlich auf Eugippius zurückgehenden Kapiteleinteilung s. Teske (*ibd.*, 124) und Pollmann (2009b: 23). Zur Beeinflussung Augustins durch Basiliius’ *Hexaemeron* (in Eustathius’ lateinischer Übersetzung) s. Pollmann (2007: 209). – Zu inhaltlichen

Die Zweiteilung der christlichen Bibel basiert auf der Unterscheidung zwischen „Altem“ und „Neuem Bund“, dem Alten und Neuen Testament – eine Unterscheidung, welche Augustinus in der Fortsetzung des ersten Satzes jedoch nicht bloß formal, sondern inhaltlich mit einem jesuanischen Gleichnis begründet: Der „gebildete Schriftgelehrte im Reich Gottes“ gleiche „einem Hausvater, der aus seinem Schatz Neues und Altes“ hervorhole (Mt 13, 52). Dieses Gleichnis deutet der Kirchenvater dann im geistigen Sinn auf die beiden Testamente der Heiligen Schrift.⁵

Das exegetisch-hermeneutische Projekt,⁶ welches Augustinus anvisiert, besteht darin, dass bei allen Büchern der Bibel durch geistige Schau (*intueri*) betrachtet werden soll, „was dort als ewiger Gehalt (*aeterna*) offenbart, was als Geschehenes (*facta*) erzählt, was als Zukünftiges (*future*) im Voraus angekündigt, welches [sc. ethische] Handeln (*agenda*) vorgeschrieben bzw. angemahnt wird.“⁷ Dabei fügt der Bischof von Hippo hinzu, dass besonders bei der „Erzählung geschehener Tatsachen“ (*in narratione ergo rerum factarum*) zu fragen sei, „ob alles ausschließlich gemäß dem intellektiven Begreifen figurlicher Rede“ (*utrum omnia secundum figurarum tantummodo intellectum accipiantur*), also rein geistig, figurativ-allegorisch,⁸ aufzufassen oder auch „gemäß dem Glauben an historische Tatsachenberichte“ (*an etiam secundum fidem rerum gestarum*) zu verteidigen sei.⁹

Gleich zu Beginn steht also die hermeneutische Frage eines mehrfachen Schriftsinns,¹⁰ welcher sich bereits bei Paulus abzeichnet und dann besonders von Origenes

Beobachtungen und Entwicklungen in Augustins früher *Genesis*-Exegese (also vor *Gn. litt.*) s. Kamimura (2014).

5 *Gn. litt.* I, 1; 3, 4–7.

6 Die beiden Begriffe sind freilich nicht deckungsgleich: Mit Berger (1986: 185) lässt sich Hermeneutik als „philosophische Reflexion über den Auslegungsvorgang in allen seinen Aspekten“ und Exegese als „Bemühen, dem kritischen Eigenpotential und der anregenden oder abweisenden Fremdheit des Textes näherzukommen“, begreifen. Diese moderne Grundlegung scheint mir von der Sache her auch Augustins Methodik zu entsprechen, denn insbesondere die vielen Fragen und das Zweifeln an bestimmten Deutungen zeugen in *De Genesi ad litteram* von einer exegetischen Vorsicht, mit der sich der Kirchenvater dem biblischen Text anzunähern versucht – eine vergleichbare Methode hat Berger im Blick, wenn er von der „Fremdheit“ eines Texts spricht.

7 *Gn. litt.* I, 1; 3, 7–10. Zum „Schema“ *aeterna – facta – futura – agenda* s. Fladerer (2010: 75).

8 Zu den verwandten, aber nicht ganz deckungsgleichen Begriffen *figura* und *allegoria* s. Dawson (1999).

9 *Gn. litt.* I, 1; 3, 10–13. Der Begriff *res* ist hier besonders schwer zu übersetzen, weil Augustinus verschiedene Formen und Ebenen von „Tatsächlichkeit“ kennt (vgl. unten Anm. 99): nicht nur die historische, sondern auch die intelligible Sachhaltigkeit, welche „in der Erzählung“ in Form von *res factae* dargestellt werden kann. Fladerer (2010: 87) gebraucht den Begriff der „transphysische[n] Wirklichkeit“. S. auch Greene-McCreight (1999: 62).

10 Zur grundsätzlichen „Lehre vom mehrfachen Schriftsinn“ auf „prinzipiell [...] zwei verschiedenen Ebenen“ vgl. Fuhrer (2004: 150–1), zur Auffächerung des geistigen Sinns in „moralische, geistliche, dogmatische, ekklesiologische oder eschatotologische“ Aspekte s. Reiser (2007: 361), zum mehrfachen Schriftsinn bei Augustinus s. Pollmann (2007: 204) sowie Fladerer (2010: 70–80). Für *De Genesi contra Manichaeos* konstatiert Kim (2006: 165), „the antithesis is placed between *caraliter* and *spiritaliter* rather than *ad litteram* and *ad figuram*.“

entfaltet wurde,¹¹ nicht nur im Raum, sondern wird von Augustinus in einer für (post-) moderne Leser vielleicht überraschenden Weise angegangen: Der intellektive Zugang wird wie selbstverständlich als erster genannt,¹² erst danach stelle sich die Frage, was jeweils auch historische Faktizität beanspruchen könne.¹³ Bereits nach wenigen Sätzen wird hier ein erster grundsätzlicher Unterschied zur modernen theologischen Exegese deutlich: Während in der von der Aufklärung herrührenden historisch-kritischen

11 Paulus, *Gal* 4, 24, *1 Kor* 10, 6+11; Origenes *princ.* IV, 2. – Vgl. Reiser (2007: 250–3, 360–3). Zum Verhältnis von Origenes' und Augustins exegetischer Praxis vgl. Fladerer (2010: 66).

12 Dies ist nicht zuletzt Augustins intensiver Auseinandersetzung mit Origenes geschuldet: „Augustinus ist sich mit Origenes zwar einig, daß Textelemente, die im Literalsinn genommen ‚abwegig‘ (*absurde*) erscheinen, einen symbolischen (‚figürlichen‘) Sinn haben müssen. Aber er ist, was diese Züge angeht, äußerst restriktiv und skrupulös. [...] Augustinus sieht klar die Konsequenzen der Auffassung des Origenes und scheut davor zurück. Seine Lösung heißt: Man muß diese Erzählungen als historische Berichte verstehen und diesen dann einen übertragenen Sinn zuweisen, sie also sowohl *proprie* als auch *figurate* begreifen. Mit dem *proprie* hat er freilich nicht selten seine liebe Not“ (Reiser 2007: 366–7). „Freilich wurden die historischen Fragen, die der biblische Text aufgab, bis weit in das Mittelalter hinein als zweitrangig betrachtet; wichtig war der übertragene Sinn der Texte, der sie zugleich in die eigene Zeit und Situation übertrug und so aktuell hielt“ (ibid., 368).

13 In der Forschung besteht darüber keineswegs Konsens, was nicht zuletzt daran liegt, ob man den Begriff *intellectus* aus den Eingangssätzen in *Gn. litt.* prägnant als eigene Wirklichkeitsebene interpretiert (wofür besonders die Erkenntnistheorie aus *Gn. litt.* XII spricht, s. u. Kap. 37, 39–41) oder nicht. Wenn Kim (2006: 56) schreibt, dass in *Gn. litt.* „literal interpretation includes not only a verbal understanding of a text [...], but also a highly sophisticated discussion of spiritual matters beyond the human reason and experience“, so ist dies zweifellos zutreffend – nicht unbedingt jedoch die Schlussfolgerung: „What he emphasizes in this work is their order: first the literal meaning should be sought and then the figurative meaning can be drawn.“ Der Beginn von *Gn. litt.* legt vielmehr das Umgekehrte nahe, dass sich *der Sache nach* ein auf die rein geistige Dimension beziehender *intellectus* der Schrift immer möglich sei und sich erst sekundär die Frage nach dem „Glauben an Tatsächlichkeit“ stellt, obgleich letztere das primäre Thema in *Gn. litt.* sein wird: D. h., es gibt Texte, welche *ausschließlich* geistig zu begreifen sind und andere, bei denen die Frage nach der Tatsächlichkeit im Vordergrund steht und die Möglichkeit einer allegorischen Auslegung sekundär erscheint – trotzdem gilt, dass gemäß *Gn. litt.*, so oder so, ein *intellectus* im Sinne eines geistigen Verständnisses immer möglich ist. Wenn Fladerer (2010: 77) *historia* gemäß Augustinus als „Oberbegriff“ verstehen will, unter welchem „eine die Geschichte als Tatenbericht begreifende Deutung und eine Lesart, die eine höhere Wirklichkeit vermutet“, gemeinsam „koexistieren können“ sollen, dann scheint dies Augustins Verständnis nicht genau zu treffen. Augustinus setzt den Begriff der *historia* nicht (einem neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnis entsprechend) absolut, er veranschlagt auch kein „weiteres Verständnis von *historia*“, um sowohl Historisches wie auch Prophetisches „als metaphorisch-figuratives Reden zu verstehen“; vielmehr hat die *historia* – die er ja in *Gn. litt.* eindeutig als Ereignisgeschichte auffasst (für andere Teile seines Œuvres gilt z. T. ein anderes Verständnis, s. Kim 2006: 61–62, 72–73) – eine der umfassenderen intelligiblen Wirklichkeit gegenüber untergeordnete Rolle (s. u. Kap. 17 zum „wahren Tag“ und Kap. 19 zur größeren Wahrheit des Ewigen). Fladerer will umgekehrt die geistig-allegorische „Lesart“ unter die *historia* subsumieren und eine solche Position Augustinus zuschreiben. Das erscheint nicht überzeugend, auch wenn der Kirchenvater mit der Möglichkeit rechnet, dass rein intelligible, unhistorische Inhalte *in Form einer Erzählung* geschehener Tatsachen *präsentiert* werden können. Der Grund dafür liegt dann aber in der *Präsentation* rein begreifbarer Inhalte, nicht in einer allgemeinen Historisierung oder Verabsolutierung der Geschichte an sich (s. u. Kap. 7, 9, 12).

Exegese bereits dem Namen nach die ‚historische Einordnung‘ primär oder sogar als der einzige Zugang erscheint, welcher ein ‚hartes Wahrheitskriterium‘ liefere, ist die hermeneutische Ausgangssituation für Augustinus offenbar genau umgekehrt – erst im zweiten Zugriff stelle sich die Frage, was an einem biblischen Bericht historisch sei.

Diese Umkehrung in der christlich-theologischen Exegese, die sich der Sache nach weniger einem völlig neuartigen Geschichtsinteresse als vielmehr einer vermeintlich ‚naturgesetzlich‘ interpretierten ‚Realität‘ im Zusammenspiel mit ‚antikirchlichen‘ bzw. ‚antidogmatischen‘ Reflexen verdanke, hat Marius Reiser in seinem Buch *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift* (2007) detailliert nachgezeichnet.¹⁴ Während in der modernen, seit der Aufklärung üblichen Exegese „Allegorese [...] eine willkürliche Deutung und damit unwissenschaftlich“ sei (ibid., 266), scheint diese Auffassung im Rahmen der Väter-Exegese geradezu unbegründet. Warum? Ein in systematischer Hinsicht wesentlicher Grund dürfte in der jeweiligen philosophischen Auffassung darüber liegen, was Wirklichkeit und was Geist sind.¹⁵ Aus modern-aufgeklärter Perspektive gibt es nur eine, ja „einförmige“¹⁶ Wirklichkeit: die historische, naturgesetzlich de-

- 14 Reiser (2007; bes. 1–38; 219–275). Zur Reduktion des Literalsinns auf den historischen Sinn als Wesensbestimmung historisch-kritischer Exegese s. ibid., 15, 30. „[A]ls Prämisse jeder kritischen Exegese [sc. galt], daß es nichts Wunderhaftes oder Übernatürliches geben könne. Jede Exegese, die fortan noch mit Derartigem rechnete, galt unter ‚Aufgeklärten‘ als un- bzw. vorkritisch und war *eo ipso* disqualifiziert. Diese ihrerseits unkritisch übernommene Vorentscheidung leitet bis heute die Auslegung vieler Exegeten“ (241). „So kommt es [sc. im Zuge der Aufklärung] zu einem Paradigmenwechsel, der aus der ‚kritischen‘ die ‚historisch-kritische‘ Bibelwissenschaft macht. Diese hat wenig Sinn für Geschichte und ist oft genug eher skeptizistisch als kritisch. Ihr Steckenpferd wird mehr und mehr eine ‚Hermeneutik des Verdachts‘“ (259); „Die Umsicht und Zurückhaltung von Althistorikern und Klassischen Philologen, wenn es um historische Rekonstruktionen geht, steht in einem merkwürdigen Kontrast zu der Leichtfertigkeit, die in dieser Hinsicht unter Bibelwissenschaftlern herrscht“ (271). – Im Unterschied zur modernen Exegese habe es in der Väterzeit sowie im Mittelalter (im Rahmen der sog. *regula fidei*) einen geistigen Grundkonsens über die exegetischen Prinzipien gegeben, Unterschiede „lediglich in ihrer konkreten Anwendung und in der Reichweite der allegorischen Auslegungsweise“ (253), wobei die *regula fidei* „als Quintessenz der Heiligen Schrift galt und nur exegetischen Abwegigkeiten eine gewisse Grenze ziehen sollte“ (33).
- 15 „Die historisch-kritische Exegese ist nun einmal nicht durch neue Methoden und Erkenntnisse entstanden, sondern durch einen Wandel der philosophischen, weltanschaulichen, dogmatischen Selbstverständlichkeiten“ (Reiser 2007: 270; ähnlich 36).
- 16 „Die [sc. historisch-kritische] Methode [...] will möglichst genau das Damalige in seiner Damaligkeit erfassen, an dem Punkt, an dem es damals stand. Und sie setzt voraus, daß die Geschichte im Prinzip einförmig ist: Der Mensch in all seiner Unterschiedenheit, die Welt in all ihren Verschiedenheiten, ist doch von gleichen Gesetzen und gleichen Grenzen bestimmt, so daß ich ausscheiden kann, was unmöglich ist. Was heute auf gar keine Weise geschehen kann, konnte auch gestern nicht geschehen und wird auch morgen nicht geschehen. [...] Deswegen vermittelt mir historisch-kritische Exegese die Bibel nicht ins Heute, in mein jetziges Leben hinein. Das ist ausgeschlossen. Sie entfernt sie im Gegenteil von mir und zeigt sie streng in der Vergangenheit angesiedelt“ (Ratzinger – Benedikt XVI. 2005b: 108). Vgl. in ähnlicher Weise Pollmann (1996: 31). Zugleich weist Ratzinger auf die kantianische Prägung historisch-kritischer Exegese hin: Bultmanns Erkenntnistheorie „[sc. war] ganz vom Marburger Neu-Kantianismus bestimmt [...]“. [...] Bei anderen Exegeten wird das philosophische Bewußtsein weniger ausgeprägt sein, aber die Grund-

terminierte Realität, in welcher so etwas wie ‚Geist‘ zunehmend naturalistisch (weg-) erklärt wurde.¹⁷

Ein ganz anderes Bild ergibt sich aus der für die Exegese eines Origenes und Augustinus als Grundlage dienenden platonischen Philosophie:¹⁸ Es lässt sich geradezu als Grundaussage platonischen Denkens bezeichnen, dass sich Materie nicht selbst – d. h. nicht durch sich selbst qua Materie – strukturiert und gestaltet, sondern ihre Bestimmtheit und ihr So-Sein einem sie gestaltenden Denken verdankt. Diese Grundannahme ist weitaus weniger ‚metaphysisch‘, als mitunter behauptet wird; vor allem ist sie nicht realitätsfern: Ein Buch schreibt sich nicht von selbst, sondern verdankt sich in erster Linie dem Hervordenken und -schreiben durch einen Autor (computertech- nisch vermeintlich ‚von selbst‘ entstehende Texte imitieren diesen kreativen Prozess durch höchst komplexe, formalisierte Algorithmen – es bleibt jedoch letztlich bei einem Imitat). Eine Kirche ist nicht dasselbe wie ein Haufen von Backsteinen – die ‚Bausubstanz‘ ist tatsächlich nur die Materie, die wesentlich-substantielle Formung zur Kirche verdankt sich den Baumeistern, welche die Steine (u. a.) in die Gestalt eines Kirchengebäudes bringen (die aktuelle Nutzung des Raumes zum Gottesdienst macht den *Kirchraum* dann *aktual* zur *Kirche*). Auch das Durchdenken eines geistigen Zusammenhangs ist nicht dasselbe wie ein neuronaler Prozess: Beim Nachdenken darüber, was Gerechtigkeit ist, sind sich Menschen ja (erstaunlicherweise) nicht ihrer Gehirnströme bewusst, sondern des geistigen Inhalts, welchen sie bedenken, so dass eine vermeintlich ‚aufgeklärt-wissenschaftliche‘ Identifikation von Gehirn und Geist wenig begründet erscheint und – aus platonischer Perspektive – den Unterschied zwi-

legung durch die Erkenntnistheorie Kants ist stillschweigend immer anwesend, als selbstverständlicher hermeneutischer Einstieg, der den Weg der Kritik leitet“ (ibd., 109).

17 Kritisch dazu Gabriel (2017): „Der Geist wurde dieser Auffassung folgend immer weiter aus dem Universum oder der Natur verbannt“ (49). „Es sieht für Naturalisten [...] so aus, als müsste man den Geist insgesamt wegerklären, was man als Theoriereduktionismus bezeichnet, um auf diese Weise das skizzierte Problem einfach aus der Welt zu schaffen. [...] Die ‚philosophy of mind‘ beschäftigt sich also primär mit der Frage, wie sich geistige Vorgänge beziehungsweise besser gesagt: *mentale* Zustände und Ereignisse im rein natürlichen Universum unterbringen lassen. Damit wird allerdings vorausgesetzt, dass wir einen Standard- oder Ausgangsbegriff von Wirklichkeit akzeptieren sollten: physikalische Wirklichkeit. [...] Das erste Problem ist, dass die naturalistische Metaphysik einen völlig überzogenen und wohl auch veralteten Naturbegriff in Anspruch nimmt. [...] Die naturalistische Metaphysik entstand in Zeiten, in denen es so aussah, als ob zunächst Newton und dann Newton + Einstein hinreichen würden, um uns ein prinzipiell vollständiges Bild des Universums in der Sprache der Mathematik zu liefern. Seit der Quantenphysik klingt das nicht mehr allzu plausibel, und der in diesen Tagen im Raum stehende Kandidat für die Einheitsphysik, nämlich die Stringtheorie mit ihren vielen Spielarten, scheint sich überhaupt nicht experimentell belegen zu lassen. Kurzum: Wir befinden uns gar nicht mehr auch nur annähernd in der Lage anzugeben, wie man eigentlich das Universum im Ganzen mittels experimentell abgestützter Naturwissenschaft erforschen könnte“ (53–55; Kursive G.).

18 Vgl. Drews (2011: 57–65; 2018: 16).

schen geistig-intelligiblem Inhalt und materiellem Korrelat verkennt.¹⁹ Thomas Nagel (2012: 16) bringt diesen grundsätzlichen Gedanken prägnant (und mit einem *pun*) auf den Punkt: „My guiding conviction is that mind is not just an afterthought [...]“

Wenn der platonische Grundgedanke gilt, dass Geist eben gerade nicht dasselbe wie Gehirn, Biologie bzw. Materie, sondern von sich selbst her das Denken intelligibler Sachgehalte ist, dann ergibt sich tatsächlich ein vollkommen anderes Wirklichkeitsverständnis als das naturwissenschaftlich dominierte der Moderne. Dabei – auch dies sollten die obigen Beispiele andeuten – geht es keinesfalls darum, Naturwissenschaft zu marginalisieren oder gar zu diskreditieren: Das komplexe materielle Universum ist zweifellos ein durch seine materiellen Strukturen faszinierender Erkenntnisgegenstand. Es macht jedoch einen gewichtigen Unterschied, ob man dieses materielle Universum (oder auch Multiversum) für sich selbst bereits als die absolute Wirklichkeit versteht oder aber als Spiegel und Produkt geistigen, schöpferischen (Hervor-)Denkens. Nicht nur der Platonismus, sondern auch Religionen wie das Christentum votieren für Letzteres, wie z. B. eine markante Stelle aus dem *Römerbrief* des Paulus zeigt:²⁰

Denn seine [sc. Gottes] Unsichtbarkeit (*ta ahorata*) wird von der Gründung des Kosmos an anhand der Schöpfungen [sc. Gottes] geschaut als etwas geistig-intellektuell Erkennbares²¹ (*nooumena*), die Ewigkeit²² sowohl seiner vermögenden Macht (*dynamis*) als auch seiner Gottheit (*theiotês*) (*Rö* 1, 20).

Paulus beschreibt Gott als den Unsichtbaren, der auch – so dürfen wir präzisierend ergänzen – mit den besten Messgeräten nicht einfach ‚eingefangen‘ werden kann, da Messgeräte immer nur die materiell vorliegenden oder formal errechenbaren Daten ermitteln. Können wir, so Paulus, daher nichts von Gott wissen, ist er so transzendent, dass er sich unserem Erkenntniszugriff radikal entzieht? Zu meinen, man könne einfach mit einem ‚intelligenten Finger‘ auf Gott zeigen, wäre ebenso anmaßend, wie es umgekehrt ein ‚Todesstoß‘ für Religion und Theologie wäre, gleichsam epikureisch zu behaupten, Gott sei uns so sehr entzogen, dass überhaupt gar keine ‚Brücke‘ zu ihm bestehe. Paulus wählt einen dritten, mittleren Weg: Gott ist transzendent und unsichtbar; aber der materielle Kosmos verweist durch die in ihm (mal mehr, mal geringer) auffindbare Ordnung, Strukturiertheit und Schönheit auf Gottes Unsichtbarkeit, und

19 Vgl. Gabriel (2017: 21–22): „Der Neurozentrismus lehrt also in aller Kürze: *Ich ist Gehirn*. [...] es ist bisher in der Öffentlichkeit noch kaum angekommen, dass die Philosophie des Geistes in unserem jungen Jahrhundert vom Neurozentrismus abrät.“

20 Zur Stelle vgl. Drews (2018: 200–1).

21 Wörtlich: „als geistig-intellektuell/noetisch Erkenntwerdendes“. Um diese Sperrigkeit zu vermeiden, übersetze ich oben „Erkennbares“, da es inhaltlich um das Erkenntwerden und Erkenntwerdendenkönnen geht. – Zu Gottes Unsichtbarkeit im NT vgl. auch *1 Tim* 6, 16b.

22 Da ich *dynamis* als „vermögende Macht“ wiedergebe, übersetze ich das Attribut *aidios* „ewig“ hier mit dem Substantiv „Ewigkeit“, wobei *aidios* sich m. E. inhaltlich sowohl auf *dynamis* als auch auf *theiotês* bezieht.

diese Verweise vermag der menschliche Geist als *nooumena* zu durchschauen, zu begreifen.²³ Genau dieser entscheidende Erfassungsakt zeichnet den menschlichen Geist aus und unterscheidet ihn von technischen Messgeräten, die lediglich ein bestimmtes Quantum von etwas nachmessen, jedoch für das ‚Wesensmaß‘ und die Schönheit von Etwas blind sind (es sei denn, sie werden programmiert und zeigen bei einem bestimmten Messergebnis dann das Resultat ‚Lied‘ und ‚schön‘ an – auch hier wird der eigentliche Erfassungsakt dann durch einen formalisierten Algorithmus lediglich imitiert).

Ist ein solch christlich-platonischer Rückschluss vom materiellen Kosmos auf den schöpferischen Geist als seine Ursache indes nur eine thetische Überzeugung, eine Setzung des bereits vorausgesetzten Glaubens? Hier sei auf ein Standardbeispiel (‚Dreieck‘) verwiesen, welches im platonischen Sinne gerade ein intelligibel-immaterielles Prinzip als Voraussetzung für von ihm abhängige materielle Strukturen aufzeigt, so dass ‚Geist‘ hier nicht nur eine nachträgliche ‚Auswertungsinstanz‘ für immer schon vorliegende Materiellstrukturen, sondern vorausliegende Bedingung der Möglichkeit solcher Strukturiertheit ist.²⁴

Für Platoniker umfasst das intelligible Eidos des Dreiecks alle Möglichkeiten, Dreieck zu sein, auf einhafte Weise. Der Rechtsgrund, überhaupt ein solches *universales* Eidos als einheitliche Ursache des Dreieck-Seins anzunehmen, an welcher alle *einzelnen* Dreiecke partizipieren, besteht in der ergründbaren Bestimmung, dass es grundsätzlich nur eine Möglichkeit gibt, eine geradlinig-ebene Figur mit der Innenwinkelsumme von zwei rechten Winkeln zu sein: die des Dreiecks. Diese Seinsmöglichkeit umfasst den spezifischen, eidetischen Unterschied dessen, was das Dreieck-Sein ausmacht. Sie kann innerhalb der wahrnehmbaren Materie auf unterschiedliche Weise realisiert werden: als rechtwinkliges, unregelmäßiges, stumpfwinkliges, gleichseitiges, gleichschenkliges Dreieck. Wenn es aber darum geht zu fragen, was alle diese Einzelfälle des Dreieck-Seins zum *Dreieck* (und nicht zum *rechtwinkligen, unregelmäßigen ... Dreieck*) macht, dann erhellt, dass dieses Dreieck-Sein an sich nicht der bloßen Sinneswahrnehmung zugänglich ist, sondern nur durch die Ratio begriffen werden kann entsprechend dem von Euklid durchgeführten Beweis.²⁵

Ein solches Eidos als Prinzip des Dreieck-Seins ist – das wird an einem mathematischen Beispiel in besonderer Weise erkennbar – kein nebulöses Postulat, sondern eine begreifbare, einsehbare (= intelligible) Bestimmtheit, die bei jedem euklidischen Dreieck nachweisbar ist. Diese Allgemeingültigkeit eines intelligiblen Prinzips, die auch dann noch besteht, wenn keinerlei Instanzen dieses Prinzips ‚vorhanden‘, d. h.

23 Vgl. Ratzinger – Benedikt XVI. (2005: 240) dazu, „dass durch die Welt und ihre geistige Struktur der schöpferische Urgedanke und seine gründende Macht hindurchschimmern.“

24 Die folgenden Absätze fassen zusammen, was ich andernorts detaillierter erörtert habe (Drews 2018: 73, 331, 526).

25 Euklid, *elem.* I, 32.

äußerlich existent wären, zeigt zum einen, dass das jeweilige Sachprinzip für sich selbst Bestand hat in reiner Intelligibilität, und zum anderen, dass die einzelnen Instanzen an dieser jeweiligen Sachbestimmtheit partizipieren und sie so auf partikularisierte Weise verwirklichen.

Der Verifikationspunkt für den Aufweis eines solchen eidetischen Prinzips liegt darin, ob sich das Begriffene mit seinen Bestimmungsmomenten als *in sich selbst* bestimmte, sachliche *Einheit* denken lässt, wie eben das in Euklids Beweis vom Innenwinkelsummensatz erschlossene Wesen des Dreiecks. Dieser Beweis existiert nicht irgendwo draußen in einer nahen oder fernen Galaxie, sondern er gilt für geradlinige, flächige, geschlossene Figuren mit drei Seiten, unabhängig davon, ob diese außerdem auch noch einen rechten Winkel oder zwei bzw. drei gleich lange Seiten haben (etc.). Er ist gewissermaßen eine *begreifbare Tatsache*, die gerade nicht dadurch verifiziert oder widerlegt wird, ob in der wahrnehmbaren, beobachtbaren Natur solche Dreiecksgebilde *genauso* vorkommen, sondern er bezieht seine Verifikation aus dem Kriterium der *inneren* Schlüssigkeit und Stimmigkeit des Bewiesenen. Diese wiederum basiert letztlich auf der inneren, begreifbaren *Einheit* des Dreieck-Seins: dass es innerhalb einer im euklidischen Sinne ebenen Fläche unmöglich ist, dass ein geradliniges Dreieck nicht die Innenwinkelsumme von zwei rechten Winkeln aufweist. Nicht die Frage, ob eine solche ebene Fläche ‚in der Natur‘ vorkommt, kann entscheidend sein. Die vom Intellekt geleitete Vorstellungskraft der Seele kann indes den Begriff der ebenen Fläche idealiter bilden und deshalb – *nur* deshalb – auch Euklids Beweis in seiner Gültigkeit einsehen. Das Verifikationskriterium liegt also tatsächlich in der begreifbaren Sache, im Intelligiblen selbst. Alles, was in der äußerlich beobachtbaren Natur instanzhaft-materialisiert vorkommt, ist zumindest nach platonischer Auffassung ein *Abbild* des in der *theôria* Geschauten: Diese *theôria* ist jedoch nicht ein lediglich subjektiv entworfenes Konstrukt, welches seine Gültigkeit erst im experimentellen Beweis finden müsste, sondern hat ihr *fundamentum in re* aus sich selbst heraus aufgrund der begrifflich aufweisbaren Sacheinheit. Daher ist sie nicht in einem modernen Sinne ‚theoretisch‘, sondern wirklich *theôria*, schauendes Durchdringen eines begreifbaren Sachverhalts, eines platonisch verstandenen *Eidos*, welches keine ‚bloße Idee‘ im Sinne eines rein subjektiv entworfenes Gedankenkonstruktes darstellt.

Das *Eidos* ‚Dreieck‘ ist dabei lediglich ein Repräsentant der Fülle intelligiblen Seins, welches im platonischen Sinne, wie etwa Plotin darlegt, von dem absoluten, überseienden Einen herrührt und durch den göttlichen Intellekt (*nous*) gedacht wird. Zu dieser Fülle und Totalität des *seienden* Einen (*hen on*) gehören z. B. die Ideen ‚Schönheit‘, ‚Gerechtigkeit‘, ‚Gleichheit‘, ‚Liebe‘ etc.²⁶ Wichtig ist dabei, dass speziell der Platonismus diese Voraussetzung des Intellekts und des intelligiblen Seins nicht in fideistisch-thetischer Weise vornimmt, sondern philosophisch-argumentativ entfaltet,

26 Zu Plotin und der Totalität des Seins im *hen on* vgl. Drews (2018: 81–98).

wie das Dreiecksbeispiel zeigen sollte. Ist aber ‚Geist‘ im absoluten Sinne – und somit Gott selbst – nicht bloß ein Konstrukt, welches Menschen subjektiv entwerfen (oder eben nicht), nicht bloß ein Produkt des Gehirns, dann ergibt sich eine völlig andere Sicht auf ‚die Wirklichkeit‘: Dem Intelligiblen käme ein eigentlicher Wirklichkeitsbereich gegenüber der materiellen Realität zu; ‚Geist‘ und Gott müssten (und könnten) nicht ‚wissenschaftlich wegerklärt‘ werden; die Naturwissenschaft würde somit nicht allein ‚die Wirklichkeit‘ erfassen und erklären, sondern lediglich die materielle, sinnlich-wahrnehmbare Realität; eine historisch-kritische Geschichtswissenschaft könnte nicht mehr mit unhinterfragbarer Selbstverständlichkeit ausschließlich naturwissenschaftliche Kriterien zum Gradmesser dafür erheben und verabsolutieren, *was* jeweils wirklich sein darf und somit wirklich gewesen sein *kann*, sondern sollte ein umfassenderes Wirklichkeitsverständnis veranschlagen, jedenfalls mit einem solchen rechnen; besonders für die Interpretation theologischer Texte erschiene eine vermeintlich ‚historisch-kritische‘, der Sache nach eher klassisch-naturwissenschaftliche Methode zumindest fragwürdig.

Dieser lange Vorlauf war nötig, um wieder auf den bibelexegetischen Zusammenhang bei Augustinus zurückzukommen: Denn es ging darum, jedenfalls in einigen wenigen grundsätzlichen Überlegungen zu zeigen, warum für den Kirchenvater ein anderes Wirklichkeitsverständnis als das moderne besteht – und dies nicht nur in historisch zurück- und herabblickender Weise („Augustinus wusste es eben noch nicht besser“), sondern auf Augenhöhe²⁷ und in direktem Vergleich mit modernen Annahmen. Nicht zuletzt folgt aus diesem Wirklichkeitsverständnis eine bisweilen völlig andere Auffassung dessen, was eigentlich ein literaler Textsinn ist.²⁸ Als ‚Extrakt‘ dieses Vorlaufs mag zunächst deutlich geworden sein, dass der Bischof von Hippo gute Gründe hat, gleich zu Beginn von *De Genesi ad litteram* die Frage zu stellen, ob bei der „Erzählung geschehener Tatsachen alles ausschließlich gemäß dem intellektiven Begreifen figürlicher Rede“ aufzufassen oder auch „gemäß dem Glauben an historische Tatsachenberich-

27 Vgl.: „Die klassischen Philosophen [sc. der Antike kann] man nur verstehen, wenn man mit ihnen wie mit lebenden Kollegen über die Wahrheit ihrer Gedanken diskutiert“ (von Weizsäcker 2002: 3).

28 *Gn. litt.* I, 1; 3, 10–13. Dabei ist zu berücksichtigen, dass „der historische Sinn nicht immer identisch sein muß mit dem (‚wörtlichen, eigentlichen‘) Literalsinn“ (Pollmann 1996: 27, Anm. 33). Ebenso Kelly (1997: 121): „[...] *ad litteram* may mean non-figurative but it does not have to mean historical.“ Dies wird jedoch keineswegs immer gesehen: „In this later commentary [sc. *Gn. litt.*], historical interpretation is synonymous with literal interpretation“ (Kim 2006: 100); in *Gn. litt.* „all of his interpretation is done in terms of history“ (ibid., 167); ähnlich Finan (1992: 144) zur „literal, historical reality“. Zwar warnt Greene-McCreight (1999: 40) zu Recht: „the reader must put aside any preconceived notions of what the terms ‚literal‘ and ‚allegorical‘ might mean, or Augustine may appear to be talking nonsense. Instead we must let Augustine’s understanding of these terms emerge from his exegetical conclusions.“ Die darauf folgende Definition von Literalität wird Augustinus jedoch kaum gerecht: „Literal/proper either indicates a) an ‚event‘ that happened in the past or b) a material thing, place or person“ (ibid., 41) – ein solches ‚Raster‘ fängt die wichtige Beobachtung Pollmanns nicht ein (s. auch oben Anm. 14 sowie unten Kap. 17). Zur Kritik an Greene-McCreight s. u. Anm. 420.

te“ zu verteidigen sei. Denn: dass es einen geistig-intelligiblen Wirklichkeitsbereich gibt und dass dieser der materiellen, historischen Realität vorausliegt, steht für den vermittelt über den Platonismus zum christlichen Glauben (zurück-)gekommenen Kirchenvater außer Frage.²⁹ Das exegetische Problem, welchem Augustinus bei seinem Unternehmen, das Buch *Genesis* literal auszulegen, bereits in den ersten Sätzen entgegensteht, ist also alles anderes als ein ‚vorkritisches Relikt‘, sondern verdankt sich einer voraussetzungsreichen, differenzierten und somit (im platonischen Sinne) auch kritischen Hermeneutik,³⁰ die in philosophisch-wissenschaftlicher Hinsicht mindestens ebenso fundiert ist wie die moderne historisch-kritische Methode. Dieses Urteil ist keinesfalls übertrieben, selbst wenn man platonische Grundannahmen, die sich, wie gesehen, reflexiv erschließen und argumentativ aufschlüsseln lassen, so nicht teilen möchte: Allein der Umstand, dass Augustins Hermeneutik begründeterweise mit einer größeren Bandbreite dessen rechnet, was als seiend, intelligibel und auch als historisch möglich gelten kann und darf, verleiht seinem Ansatz einen offeneren, pluralistischeren,³¹ schlicht mehr Möglichkeiten ins Auge fassenden und dabei doch ontologisch und erkenntniskritisch abgesicherten Charakter, wie im Folgenden noch konkreter deutlich werden wird.

29 Damit soll nicht die alte Behauptung erneuert werden, Augustinus hätte sich zuerst zum Platonismus und erst später zum Christentum bekehrt (zur Diskussion dieser Frage s. Fuhrer 2004: 76 und Brachtendorf 2005: 147–9). Es geht allein um die philosophische Basis des Platonismus (*verissima philosophia*, *acad.* III, 19, 42), welche in Augustins geistiger Entwicklung eine entscheidende Rolle gespielt hat.

30 Auf Augustinus trifft insofern zu, was Ratzinger – Benedikt XVI. (2005b: 107–9) darlegt: „Nicht die Exegese beweist die Philosophie, sondern die Philosophie bringt die Exegese hervor.“

31 Pluralistisch (s. Brachtendorf 2005: 274–5) ist nicht zuletzt Augustins Auffassung, dass es bei der Exegese nicht ausschließlich darum gehe, was der biblische Autor jeweils *gemeint* habe. Vielmehr sei durchaus mit vielen und verschiedenen Deutungen zu rechnen, die so lange ihre Berechtigung behielten, wie sie einander nicht widersprechen, sondern ergänzen und so die Fülle des biblischen Textes erschließen helfen würden (*tanta copia verissimarum sententiarum*, *conf.* XII, 25, 35; s. außerdem *Gn. litt.* I, 18; 27, 12–14). Vgl. Hatstrup (2006) und jetzt Moro (2016: 38) zum „pluralismo“ osservato nel *De Genesi ad litteram*“.