

## Präliminarien: Kommentierung und hermeneutische Theorie

Auch wenn die zahlreichen Arbeiten über die christliche Schriftauslegung in der Antike und besonders über den Bibelkommentar noch zu keiner Gesamtdarstellung dieser Gattung geführt haben,<sup>3</sup> lassen sich jene Konstituenten bestimmen, mit denen Augustins Kommentatorik beschrieben und in ihrem Verhältnis zu seiner Hermeneutik beurteilt werden kann. Voraussetzung von Kommentierung ist dabei das Vorhandensein eines Textes, der relevante Informationen bietet, als abgeschlossener Grundtext einer Religion, Philosophie oder Wissenschaftsdisziplin eingestuft wird und dabei die Identität dieser Gruppe definiert bzw. ihr Denken determiniert.<sup>4</sup> Weil diese Vorlage oft als dunkel, mehrdeutig oder auch als lückenhaft empfunden wird,<sup>5</sup> zielt Kommentierung auf die Enthüllung einer fernen Wahrheit.

Der Kommentator kann sich dieser Autorität freilich von verschiedenen Richtungen her nähern, indem er sich aus wissenschaftlicher Neugier, aus apologetischem Interesse oder aus pädagogischen Erwägungen für die Auslegung eines Textes entscheidet. Unabhängig davon ist es ein Charakteristikum des antiken Kommentars, daß die Denkbewegung, die von den *verba* eines klassischen Textes ihren Ausgang nimmt, in der Welt des zeitgenössischen Lesers ihr Ziel findet: So dienen die Synonymieerklärungen zu einem Vergilvers neben dem manifesten Anliegen der Textinterpretation vor allem der Vermittlung von Sprachrichtigkeit und rhetorischer Kompetenz in der kaiserzeitlichen Gesellschaft. Ebenso setzt Augustinus am Beginn seines großen Genesiskommentars den Inhalt der Heiligen Schrift mit den *aeterna, facta, futura* und *agenda* gleich, die universell gültig sind. Weil sich die Thematik der Auslegung eben nicht auf die Interessen des Textautors beschränken muß, kann man Kommentierung als Technik der ‚Verlängerung‘ eines Textes im Sinne einer innovativen Fortschreibung von Tradition verstehen.<sup>6</sup>

Der Verfasser eines Kommentars schafft nicht nur ein literarisches Werk mit eigenen Intentionen, sondern gewinnt dabei in zweifacher Hinsicht selbst an Bedeutung: Zum einen vermag er die Wirkung eines Autors zu verstärken,<sup>7</sup> indem er ihn ins Zentrum der Wahrnehmung rückt. Zum anderen steigert er seine eigene Autorität: Die Macht, den Text in Lemmata zu segmentieren und

<sup>3</sup> Vgl. ASSMANN - GLADIGOW, pass.; MARKSCHIES, 66–94; GOULET-CAZÉ, pass.; GIBSON - SHUTTLEWORTH KRAUS, pass.; FLADERER, Kommentar, pass.

<sup>4</sup> So ASSMANN, 10; MOST, VIII; FLADERER, Kommentar, 275.

<sup>5</sup> In der Literatur wird der zu kommentierende Text üblicherweise als Primärtext (GIBSON, 1) bezeichnet. Daneben findet sich der Terminus Prätext, MÖLLENDORFF, 43–45.

<sup>6</sup> STUDER, Schola Christiana, 209; zum Kommentar als Amplifikation vgl. RAIBLE, 66f.; GIBSON, 7.

<sup>7</sup> MOST, XI spricht von „empowering“.

die Interpretamente zu selektionieren, sowie der Anspruch, sich durch die eigene Interpretation in die Kette aller nachfolgenden Deutungen einzugliedern, perpetuiert die Verfügungsgewalt des Kommentators über seine klassische Vorlage. Besonderes Augenmerk ist in diesem Zusammenhang auf die Technik der Lemmatisierung zu lenken, mit deren Hilfe der Kommentator den Leser einlädt, die Sätze neu, d. h. anders, zusammenzusetzen, als der Autor dies ursprünglich tat.<sup>8</sup> Dabei ergeben sich graduelle Abstufungen im Hinblick auf die Deutlichkeit, mit der ein Exeget Einschübe des Primärtextes in seine Auslegung markiert. Wenn er die Aufnahme des Primärtextes nur schwach anzeigt, fordert er vom Leser ein hohes Maß an intellektueller Anstrengung, gilt es doch, sich auf die Spurensuche nach dem Alten zu wagen und die Innovation des Auslegers gegenüber seiner Vorlage zu würdigen. Umgekehrt verhält es sich bei einem starken Einleitungssignal: Je deutlicher der Primärtext als solcher erkannt werden kann, desto geringer ist der reflektorische Aufwand auf seiten des Lesers, dessen geistige Kapazitäten nun frei sind, um auf Text und Auslegung emotional reagieren zu können.<sup>9</sup> Mit dem Erkennbarmachen des Textsegments setzt sich der Exeget demnach gegenüber seinem Rezipienten insofern in einen Vorteil, als dessen Verständnis des normativen Primärtextes besser gesteuert werden kann. Ja, das völlige Verkennen der Implementierung des Originaltextes, der Extremfall einer gestörten Interaktion zwischen Autor und Leser, wird somit grundsätzlich vermieden. Der klar signalisierende Kommentator will seinen Leser stärker lenken als sein Kollege, der seitens des Lesers einen hohen Verständnisaufwand voraussetzt. Die Methode der rekapitulierenden und nachträglichen Zitation wurde in der Schule der Grammatiker praktiziert, in der es um Lehrbarkeit, nicht primär um Gelehrsamkeit ging. Weil der *grammaticus* seinen Vergil nicht traktiert, um den Schülern Literaturwissenschaft zu vermitteln, sondern um sie zum richtigen Sprachgebrauch im Sinne der *latinitas* zu befähigen, ruft er Vergil ständig als Zeugen zur Beglaubigung einer sprachlichen Norm auf. Dieses System der transparenten Referenz auf einen anerkannten Zeugen bzw. auf dessen *testimonium* zur Absicherung des eigenen Standpunktes spielte dann auch in der *argumentatio* der Rhetoren eine gewichtige Rolle und wird, so unsere These, Augustins Haltung zu Paulus prägen. Jener Kommentator, der seine Textgrundlage am klarsten markiert, wird mehr als die anderen das Ziel verfolgen, seinem Leser Blockaden aus dem Weg zu räumen und ihn für eine affektive Rezeption bereit zu machen.

<sup>8</sup> GIBSON, 10–15 über die Fragmentierung des Textes als Technik der Leserlenkung.

<sup>9</sup> MÖLLENDORFF, 44: „Eine klar signalisierte, in ihrem Umfang genau markierte und somit plakative Anspielung kann den analytischen Zugang zu ihr womöglich sogar verhindern.“

Im Lichte von Augustins Sprachphilosophie bedeutet dies: Da kein Kommentar vorstellbar ist, der nicht von Worten ausgeht, deren Sinngehalt (*res*) er einem Rezipienten verständlich machen will, repräsentiert Kommentierung aufgrund der augustinischen Gleichsetzung von Wort und Zeichen einen Akt der Hermeneutik. Zeichen müssen gefunden, ihr Sinn entschlüsselt und einem Dritten vermittelt werden.<sup>10</sup> Die qualitative Steigerung und der Neuansatz seiner Semiotik machen es zwingend erforderlich, kommentatorische Praxis und hermeneutische Theorie als Einheit zu begreifen. Es ist bekannt, daß Augustinus seine gesamte Hermeneutik von der Gleichsetzung von Wort und Zeichen ableitet und daß er damit in der Tradition der Rhetorik steht.<sup>11</sup> Das Zeichen verweist auf eine Sache, die ontologisch von ihm getrennt ist. Dabei gilt jedes Zeichen aufgrund seiner dinglichen Komponenten als eine Sache, die wiederum auf eine andere Sache verweist, während diese Sache um ihrer selbst willen erfaßt wird und nicht per se auch Zeichen sein muß. Dementsprechend gehört das Wort-Zeichen auch zur Klasse der Sachen. Insofern es Zeichen ist, gebührt ihm nach *doctr. chr.* 2, 4, 3 der Vorrang vor allen anderen Zeichen, weil es über die höchste Signifikationskraft verfügt und alleine das darzustellen vermag, worauf die anderen Zeichen, die der Mensch generieren kann (Mimik, Gestik etc.), verweisen.

Da das Zeichen als Zeichen nur existiert, wenn es auch von jemandem verstanden werden kann, wäre das Schema *signum – res* ohne ein drittes Element unvollkommen: *Verbum est uniuscuiusque rei signum, quod ab audiente possit intellegi, a loquente prolatum* (*dial.* 5). Aufgrund der in dieser Zeichendefinition vorhandenen Elemente Zeichen – Bezeichnetes – Verstehender wandelt sich die ursprüngliche duale Relation von Zeichen und Bezeichnetem in pragmatischer Hinsicht in eine triadische Konstellation.<sup>12</sup> Dies geht auch aus der Zeichendefinition von *doctr. chr.* 2, 1, 1 hervor: *Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*.<sup>13</sup> Auch hier ist wesentlich, daß es, damit ein Zeichen ein Zeichen sein

<sup>10</sup> So hält Augustinus programmatisch am Beginn von *De doctrina christiana* fest: *Duae sunt res, quibus nititur omnis tractatio scripturarum, modus inveniendi quae intellegenda sunt, et modus proferendi quae intellecta sunt* (*doctr. chr.* 1, 1, 1). Vgl. SIMONETTI, L'istruzione cristiana, XX und POLLMANN, Art. Doctrina, 568.

<sup>11</sup> MAYER, Die Zeichen, 225–234; MANETTI, 231. Zum rhetorischen Hintergrund POLLMANN, Art. Doctrina, 567.

<sup>12</sup> Vgl. HENNIGFELD, 127 und MOJSISCH, Sprachphilosophie, 66 zu Aug. *dial.* 5.

<sup>13</sup> Die ältere Zeichendefinition aus *dial.* 5 – ... *diximus signum esse quod se ipsum sensui, et praeter se aliquid animo ostendit* – unterscheidet sich nur darin, daß an die Stelle der *cogitatio* aus *doctr. chr.* der *animus* als mentales Aufnahmeorgan getreten war. Zu den paganen Vorläufern der *signum*-Definition vgl. POLLMANN, *Doctrina Christiana*, 168–170, die Augustins Bestimmung des Zeichens als *res* hervorhebt und dem unkörper-

kann, jemanden geben muß, in dessen Geist das Zeichen selbst tritt – dabei kann allerdings nach dem Grundsatz *similia similibus* nur jene Komponente des Zeichens vom Denken erfaßt werden, die selbst denkbar ist, und diese ist nicht seine dingliche Seite wie Bild oder Wortklang, sondern jenes Andere, auf das dieses Zeichen verweist. Die Signifikation selbst kann entweder ursachenlos sein oder auf eine Intention zurückgehen – Augustinus spricht in *doctr. chr.* 2, 1, 2 bis 2, 2, 3 diesbezüglich von *signa naturalia* und *signa data*. Bei den Wörtern der Bibel handelt es sich ausnahmslos um gegebene Zeichen, da sie auf den Willen eines Individuums zurückgehen, während etwa eine Fußspur zwar auf ein Tier verweist, aber als Zeichen nicht durch eine Willensregung zustande gekommen ist. Als Thesaurus an Zeichen ist die Sprache der Bibel daher grundsätzlich verständlich und vermittelbar, da es ja nicht Sinn eines Zeichens sein kann, Inhalte zu vertuschen. Daraus leitet sich Augustins Grundüberzeugung ab, daß die Erforschung der Schrift trotz ihrer Dunkelheit grundsätzlich nicht ergebnislos sein kann.

Über den engeren Rahmen einer Wortsemiotik hinausgehend impliziert diese von Augustinus nie mehr aufgegebene Theorie, daß die Heilige Schrift so wie jeder andere zu kommentierende Text von der Intention eines menschlichen Verfassers geprägt ist, daß die über dem Wort stehenden intelligiblen Gehalte durch den Filter menschlicher Sprache und menschlichen Wollens gesiebt wurden. Dieses Wort ist im eigentlichen Sinn nur ein mit artikulierten Lauten gebildetes, hörbares Zeichen, die schriftlich fixierte Sprache steht diesem Wortlaut gegenüber in einem Abbildverhältnis, insofern der Buchstabe seinerseits auf den Wortlaut verweist, also Zeichen des Wortes ist, das seinerseits als Zeichen auf das Gedachte verweist. Das, was dieser Autor sagen will, ist somit niemals deckungsgleich mit dem Gesagten, dem Wort. Sich auf das Wort alleine zu verlassen, blockiert also das Verständnis. Als teilweise selbstreferentielles Zeichen vermag das Wort von sich aus nämlich nicht eindeutig die Kluft zum Bezeichneten zu überwinden, da es im Sinne einer Metasprache ja auch Zeichen gibt, die nicht Sachen, sondern wieder andere Zeichen bezeichnen.<sup>14</sup> Dies veranschaulicht Augustinus am Beispiel *homo*, das zwei Arten von Zeichen repräsentieren kann. Die Frage an Adeodatus, *utrum homo homo sit* und ob er ein *homo* sei, ist ja nach Auskunft von *mag.* 8, 22 nur dann eindeutig mit Ja zu beantworten im Sinne ‚du bist ein Lebewesen‘, wenn *homo* nicht als die Summe der Silben *ho* und *mo* aufgefaßt wird, sondern als Zeichen für die Sache ‚Lebewesen‘ steht. Lautet hingegen die Frage, welcher Satzteil

---

lichen λεκτόν der Stoa gegenüberstellt. Augustinus habe sich der peripatetischen Semiotik angeschlossen, die diese ontologische Differenz zwischen Zeichen und Bezeichnetem im Wort selbst verankert habe, das sowohl Klang als auch Sinn ist.

<sup>14</sup> Aug. *mag.* 4, 8; 5, 12–16; 6, 17f.

*homo* sei, müßte Adeodatus antworten: ein Nomen. In diesem Fall ist *homo* nicht Zeichen für eine Sache, sondern wieder Zeichen für ein anderes Zeichen.<sup>15</sup> Als Steuerungsmechanismus für die sinnvolle Kommunikation bietet sich somit jene *placita loquendi regula* in mag. 8, 24 an, die aus dem Kontext heraus klargemacht hat, ob die Frage *utrum homo homo sit* von der Perspektive des Zeichens oder der Perspektive der Sache aus gestellt wurde. Das isolierte Wort sagt also buchstäblich nichts oder wenig, erst als Phänomen der verbundenen Rede kann es Sinn vermitteln.<sup>16</sup>

Angeichts der enormen Schwierigkeiten, die der Text der Heiligen Schrift gerade einer die literale Ebene überbietenden Deutung bereitet, wäre es nun zu erwarten gewesen, daß der Kirchenvater in seiner hermeneutischen Grundschrift zuerst eine Erklärung der sprachlichen Zeichen (idiomatische Wendungen in der Bibel, stilistische Besonderheiten etc.) angestellt hätte, um in einem zweiten Schritt die aus dem Textverständnis resultierende katholische Lehre über die *summa res*, Gott, zu entwickeln. Das Gegenteil ist der Fall: Er setzt mit den *res* ein. Das Motiv für diese dispositiorische Entscheidung erhellt aus *De magistro*. Dort war er zum Schluß gekommen, daß man durch ein Zeichen nur dann etwas lernen könne, wenn man zuvor schon das Bezeichnete, eben diese *res*, kenne.<sup>17</sup> Im Falle der Bibelhermeneutik gibt die zentrale Glaubenswahrheit der Kirche, die im doppelten Liebesgebot der Gottes- und Nächstenliebe kulminiert,<sup>18</sup> jenen externen Referenzrahmen vor, in dem sich jede Deutung der Wort-Zeichen zu bewegen hat. Nirgendwo sonst hat Augustinus die Notwendigkeit der kontextuellen Einbindung von Zeichen so sinnfällig beschrieben wie in seiner *oratio perpetua*, wo er die Ergebnisse des bisherigen Gespräches zusammenfaßt: Durch ein Zeichen wird dann nichts gelernt, wenn es auf einen Rezipienten trifft, der nicht schon vorher darüber instruiert wurde, worauf das Zeichen zu beziehen ist: *Cum enim mihi signum datur, si nescientem me invenerit, cuius rei signum sit, docere me nihil potest* (mag. 10, 33). Also gilt: *Magis signum re cognita quam signo dato ipsa res discitur* (mag. 10, 33). Die Triade *signum* – *res* – Rezipient konstituiert sich denn überhaupt erst nach dem *docere* des Hörers. Die Exegese des Augustinus erklärt sich nicht unwesentlich aus dem Bestreben, diese Information zu den *res* zu leisten, damit das Wort wirken kann.

Doch wenn das *docere* bereits im knappen Vorspann, also in der dogmatischen Belehrung über das Hauptgebot, möglich ist, warum dann überhaupt

<sup>15</sup> Aug. mag. 8, 24.

<sup>16</sup> HENNIGFELD, 132.

<sup>17</sup> Aug. mag. 10, 33; zum Schema *res* – *signum* vgl. SIMONETTI, L'istruzione cristiana, XXII f.

<sup>18</sup> *Gemina caritas* in doct. chr. 1, 36, 40.

Exegese? Die Antwort finden wir in der Verwandtschaft von Augustins Hermeneutik mit der Rhetorik. Er will Auslegung als Bewegung verstanden wissen, durch die im Sinne eines *movere* der Geist des Rezipienten umgestimmt wird. *Motus animi* macht nun aber das Wesen der Liebe aus: *Caritatem voco motum animi ad fruendum deo propter ipsum et se atque proximo propter deum* (doctr. chr. 3, 10, 16). Pollmann betont in ihrer Untersuchung des *caritas*-Konzepts im ersten Buch von doctr. chr. völlig zu Recht die Ambivalenz der Liebe als dynamische und statische Größe.<sup>19</sup> Im Sinne eines *imus autem non ambulando sed amando* aus ep. 155, 4 versteht Augustinus Liebe als Ausrichtung auf das Gute, das dann in der *fruitio dei* zur Ruhe des ewigen Friedens kommt. Im Gegensatz dazu stellt auch die *cupiditas* einen *motus animi* dar, doch muß die Begierde in der egoistischen Konzentration auf das Ich als pervertierte Form der Liebe gelten: *Cupiditatem autem motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter deum* (doctr. chr. 3, 10, 16). Liebe ist also per se eine auf das Andere bezogene Bewegung und damit dem Zeichen verwandt, dessen Wesen im Zeigen auf ein Anderes besteht, das nicht in den materiellen Gegebenheiten von Klang- oder Bildzeichen enthalten ist. Desgleichen wendet sich die *caritas* von den *visibilia/carnalia* weg zu den unsichtbaren, geistigen Dingen.<sup>20</sup> Die Liebe, in deren Wesen das Sich-Hinwenden begründet liegt, erscheint so als ethisches Analogon zum Zeichen selbst, das nur deshalb Zeichen ist, weil es auf etwas anderes verweist. Pollmann verknüpft daher doctr. chr. 1, 2, 2: *Sunt autem alia signa quorum omnis usus in significando est, sicuti sunt verba. Nemo enim utitur verbis, nisi aliquid significandi gratia* mit trin. 8, 8, 12: *Caritas enim non est, quae nihil diligit.*<sup>21</sup> Die vornehmste Aufgabe des Exegeten besteht also darin, eine Interpretation der Liebe zu liefern, weil erst sie kraft ihres Verweischarakters den Hörer von den *carnalia* weg zu den *spiritalia* zu führen vermag. Insofern nun Liebe als psychische Affektation verstanden wird, muß christliche Exegese, die Handlung initiiert,<sup>22</sup> prinzipiell rhetorisch disponiert sein.

Durch das Von-sich-weg-Verweisen steht *caritas* in direkter Verbindung zu *humilitas* – ein Aspekt, der für Augustins Umgang mit dem Galaterbrief und

<sup>19</sup> POLLMANN, *Doctrina Christiana*, 130–135.

<sup>20</sup> Aug. trin. 14, 27, 23. Dazu POLLMANN, *Doctrina Christiana*, 137f.

<sup>21</sup> POLLMANN, *Doctrina Christiana*, 138.

<sup>22</sup> POLLMANN, *Doctrina Christiana*, 241 sieht in der Relativierung der *delectatio* als Ziel der Beredsamkeit und ihrer Unterordnung unter die *persuasio* eine deutliche Abkehr des Augustinus von der spätkaiserzeitlichen Rhetorik. Bereits in dial. 7 hatte Augustinus festgestellt, daß die Kraft des Wortes nach seiner Fähigkeit zu bemessen ist, wie sehr es bewegen kann: *Nunc vim verborum, quantum res patet, breviter consideremus. Vis verbi est, qua cognoscitur quantum valeat. Valet autem tantum quantum move e audientem potest.*

der Genesis von zentraler Bedeutung sein wird. Christliche Schulung transzendiert das Wort, während die gottferne Selbstverliebtheit, die sich in der *superbia* der heidnischen Rhetorenschule manifestiert, zeichenimmanent bleiben muß.<sup>23</sup> *Disciplina* meint hier nicht bloß ein System christlicher Lehrinhalte nach dem Typus der *artes*, sondern umschließt nach dem Vorbild des demütigen Lehrers Christus die Grundhaltung der Hinwendung auf ein Du, die frei macht für ein emotionales und dann intellektuelles Begreifen.<sup>24</sup> Vor diesem Hintergrund läßt sich die Spannung zwischen dem Sprachskeptizismus von *De magistro*, wonach durch Wortzeichen nichts gelernt wird, und *De doctrina christiana*, wo Augustinus die Vermittlung jeder Lehre durch Zeichen konstatiert,<sup>25</sup> lösen. Worte dienen dazu, in der menschlichen Kommunikation einen *motus animi* hervorzurufen, der als ein demütiges Absehen vom Ich den Weg zur Realität Gottes öffnet. Das Wesentliche in der Auslegung der Schrift besteht also nicht im Erkenntnisgewinn, sondern darin, daß sie als admonitive Rede für andere geschieht: *Homo itaque fide et spe et caritate subnixus eaque inconcusse retinens non indiget scripturis nisi ad alios instruendos* (doctr. chr. 1, 39, 43). Später wird Augustinus in Io. ev. tr. 22, 2 dieses ideale Lernen in eschatologischer Perspektive als Wegfall des Lernens aus Büchern verstehen, wenn kein Lektor, kein Kommentator des Evangeliums mehr vonnöten ist und dem Gläubigen sprachfrei Christus selbst aufleuchtet.<sup>26</sup> Christliche Unterweisung darf dabei nicht als Zurschaustellung instrumentalen Wissens verstanden werden, sondern mündet in Erbauung des anderen: *Sed hoc modo instructus divinarum scripturarum studiosus, cum ad eas perscrutandas accedere coeperit, illud apostolicum cogitare non cesset: ‚Scientia inflat, caritas aedificat‘* (doctr. chr. 2, 41, 62). Auf welche Weise Augustinus dies in seinen Kommentaren umgesetzt hat, soll im folgenden gezeigt werden.

<sup>23</sup> So conf. 3, 3, 6: *Et maior iam eram in schola rhetoris et gaudebam superbe et tumebam typho, quamquam longe sedatior, domine, tu scis.*

<sup>24</sup> STUDER, Schola Christiana, 214 betont bei *disciplina* dagegen eher den Aspekt der Verpflichtung und Regelung. RING, Epistula ad Galatas, 1203 erkennt in der Gleichsetzung der Demut mit der christlichen *disciplina* aus exp. Gal. 15 eine für den gesamten Kommentar zentrale Überzeugung.

<sup>25</sup> ... *per ea signa, quae verba appellantur, nos nihil discere* (mag. 10, 34); *omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur* (doctr. chr. 1, 2, 2). Vgl. HENNIGFELD, 148.

<sup>26</sup> ... *ut perveniamus ad vitam aeternam, ubi non nobis legatur evangelium, sed ille qui nobis modo evangelium dispensavit, remotis omnibus lectionis paginis, et voce lectoris et tractatoris, appareat omnibus suis purgato corde assistentibus.*