



## Abriss zur patristischen Inspirationslehre der Heiligen Schrift (II)\*

*Dirk Kurt Kranz, L.C.*

### 6 Die antiochenischen Väter

Was die sog. »antiochenische Schule« betrifft, so muss zunächst klargestellt werden, dass von Schule eigentlich gar nicht die Rede sein kann. Bis vor einigen Jahrzehnten war man es gewohnt, von einer »antiochenischen Schule« zu sprechen, gewissenmaßen im Gegensatz zur »alexandrinischen Schule«, die beide verschiedene exegetische Linien einschlugen: Die eine begünstigte mehr den wörtlichen Sinn, die andere mehr den allegorischen. Heute stellen die Forscher heraus, dass man in Antiochien in Syrien nicht von einer Schule im eigentlichen Sinne, wie es für das *didaskaleion* in Alexandrien in Ägypten der Fall ist, sprechen kann. Was Antiochien betrifft, können wir nur auf eine gewisse Anzahl von Schriftstellern verweisen, die – untereinander meist durch Lehrer-Schüler Beziehung verbunden – sich durch eine ausgesprochene Abneigung gegen alexandrinisches Gedankengut und alexandrinische Schriftauslegung kennzeichnen.<sup>1</sup> Man lässt die

---

\* Der vorliegende Aufsatz ist der zweite Teil zu *Abriss zur patristischen Inspirationslehre der Heiligen Schrift (I)*, in: Alpha Omega 10 (2007), 245-283.

<sup>1</sup> Vgl. M. SIMONETTI – E. PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato: Piemme, 1999, 327-329; C. MORESCHINI – E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, II/1, Brescia: Morcelliana, 1996, 195-199; A. DIHLE, *Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit. Von Augustus bis Justinian*, München: C.H. Beck, 1989, 390-392.

Reihe dieser Schriftsteller gewöhnlich mit Lukian<sup>2</sup> beginnen, Priester in Antiochien und Lehrer des Arius, der 325 auf dem Konzil von Nizäa für seine christologischen Positionen verurteilt wurde. Hieronymus erwähnt ihn mehrmals.<sup>3</sup> Andererseits ziehen die Forscher heute Diodorus von Tarsus († 392) als Anfangspunkt dieser Reihe vor. Da er aber auf dem 2. Konzil von Konstantinopel (553) verurteilt wurde, und somit seine Werke der »damnatio« zum Opfer fielen, muss sich unsere Aufmerksamkeit auf Theodor von Mopsuestia<sup>4</sup> (ca. 350-428/9), den bedeutendsten Vertreter der antiochenischen exegetischen Richtung, konzentrieren.

## 6.1 Theodor von Mopsuestia

Theodor hat eine interessante Neuigkeit zu bieten. Er bezieht zwar traditionellerweise das Thema der Inspiration auf die prophetischen Bücher, deren Autoren eine direkte Offenbarung von Gott erhalten haben,<sup>5</sup> bemerkt aber zum ersten Mal in der Patristik die Tatsache, dass die nicht-prophetischen Bücher des Alten Testaments wohl kaum

<sup>2</sup> Man darf Lukian von Antiochien (christlicher Märtyrer, † 312; vgl. EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* 9,6,3) nicht mit Lukian von Samosata (griechischer Philosoph des 2. Jhs. n.Chr.) verwechseln; vgl. M. SIMONETTI, s.v. *Luciano di Antiochia*, in: A. DI BERARDINO (Hg.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Casale Monferrato: Marietti, 1984, Bd. 2, Sp. 2042-44; P. SINISCALCO, s.v. *Luciano di Samosata*, a.a.O., 2045-46. Vgl. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, SEA 11, Ist. Patr. Augustinianum: Roma 1975, 20: »Si rileva che nulla assolutamente noi sappiamo dei caratteri dell'esegesi di Luciano.« Ausführlicher: DERS., *Le origini dell'arianesimo*, in: RSLR 7 (1971), 310-330. Abkürzungen nach SCHWERTNER IATG<sup>2</sup>.

<sup>3</sup> *De uiris inlustribus* 77: »Lucianus, uir disertissimus, antiochena ecclesiae presbyter tantum in scripturarum studio laborauit, ut usque nunc quaedam exemplaria scripturarum luciana nuncupentur«; *De uiris inlustribus* 78: »Phileas de urbe Aegypti quae uocatur Thmuis, nobili genere et non paruis opibus, suscepto episcopatu, elegantissimum librum de martyrum laude composuit et disputatione actorum habita aduersum iudicem, qui eum sacrificare cogebat, pro Christo capite truncatur eodem in Aegypto persecutionis auctore quo Lucianus Nicomediae.«

<sup>4</sup> Für Theodors Exegese zum AT vgl. M. SIMONETTI, *Note sull'esegesi veterotestamentaria di Teodoro di Mospuestia*, in: VetChr 14 (1977), 69-102.

<sup>5</sup> *In Oseam* 3,1 (PG 66,144): »Εὐδῆλον ὃ πολλάκις εἰρήκαμεν κἀντεῦθεν, ὅτι μὴ ἐν συγγραφεῖς εἶδει κατὰ μίαν ἁρμονίαν συγγέγραπται τὰ τῶν προφητῶν διηρημένως δὲ εἴρηται κατὰ τὸν τῶν ἀποκαλύψεων ὧν ἐδέξαντο καιρὸν· ἐφ' αἷς καὶ τὰ πρὸς τὸν λαὸν ἀναγκαίως προσήγοντο λέγειν ταῖς ἀποκαλύψεσιν ἐπόμενοι ταῖς θείαις.« *In Abdiam* 1 (PG 66,308): »„Ὁρασις Ἀβδίου“ Οὐδὲν κατὰ τὴν δύναμιν διαλλάττει τοῦτο, τοῦ „Λόγος Κυρίου“ Λόγον γὰρ τε Κυρίου τὴν ἐνέργειαν ὀνομάζει τοῦ Θεοῦ, καθ' ἣν τῇ πνευματικῇ χάριτι τὰς ἀποκαλύψεις οἱ προφήται τῶν ἐσομένων ἐδέχοντο· καὶ ὅρασιν τὸ αὐτὸ δὴ τοῦτο καλεῖ τὴν ἀποκάλυψιν τὴν θείαν, καθ' ἐγένετο αὐτοῖς τῶν ἀδήλων δέχεσθαι τὴν γνώσιν.«

mittels des Charismas der prophetischen Inspiration geschrieben worden sein können. Für diese schlägt Theodor eine andere Gnadengabe vor, nicht die Prophetie, sondern die Weisheit,<sup>6</sup> die ja schon der Heilige Paulus<sup>7</sup> als Gnadengaben voneinander unterscheidet. Hierbei ist aber die eigentümliche Haltung Theodors zum alttestamentlichen Kanon zu beachten:<sup>8</sup> Er lehnt nämlich nicht nur die sog. deuterokanonischen Bücher ab, sondern bezeichnet auch die folgenden Bücher als nicht kanonisch: Ijob, Hoheslied, Sprüche, Kohelet, 1 und 2 Chronik, Esra, Nehemia und Ester. Wenn diese Bücher demzufolge nicht zum Kanon gehören, können sie auch kaum mit derselben Gnadengabe verfasst worden sein wie die kanonischen und somit inspirierten Bücher. Es ist zu bedauern, dass uns der Originaltext des Theodor zum Punkt der Weisheit als besondere Gnadengabe der nicht-prophetischen Bücher nicht erhalten ist. Darüber hinaus ist aber zu bemerken, dass sich kein anderer Vertreter der antiochenischen exegetischen Richtung dazu entschlossen hat, Theodor in diesem Punkt zu folgen – aus verständlichen Gründen. Dennoch ist anzumerken, dass hier bei Theodor ein Ansatz gegeben war, endlich die Identifikation biblischer Inspiration im Allgemeinen mit prophetischer Inspiration im Besonderen zu überwinden.

## 6.2 Johannes Chrysostomus

Johannes Chrysostomus (344/354-407) ist derjenige antiochenische Schriftsteller, der uns die meisten Schriften hinterlassen hat. Die-

---

<sup>6</sup> Vgl. *In Iobum* (PG 66,697): »His quae pro doctrina hominum scripta sunt, et Salomonis libri connumerandi sunt, id est, Proverbia et Ecclesiastica, quae ipse ex sua persona ad aliorum utilitatem composuit, cum prophetiae quidem gratiam non accepisset, prudentiae vero gratiam, quae evidenter altera est praeter illam, secundum beati Pauli vocem.«

<sup>7</sup> Vgl. 1 Cor, 12,8-10.

<sup>8</sup> Vgl. L. DENNEFELD, *Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule*, BSt(F) 14.4, Freiburg i.Br.: Herder, 1909, 44: »Theodor von Mopsuestia ist derjenige Antiochener, welcher die Vorzüge und Einseitigkeiten der antiochenischen Methode zugleich im höchsten Maße besaß. Den Ausspruch, welchen Cassiodor über Origenes tat: Ubi bene, nemo melius; ubi male, nemo peius, können wir voll und ganz auch auf Theodor von Mopsuestia anwenden, und zwar namentlich in Bezug auf seine Lehre und Erklärung der Heiligen Schrift. Gerade der zweite Teil dieses Ausspruches: ubi male, nemo peius, könnte als Motto über dieses Kapitel geschrieben werden zur Charakterisierung seiner für die altchristliche Zeit so eigenartigen und fast ungläublichen Stellung gegenüber dem alttestamentlichen Kanon und seiner nicht selten als frevelhaft bezeichneten Kritik an demselben.«

se sind zumeist homiletischer Art<sup>9</sup> – eine Tatsache, die Johannes – seit dem 6. Jh. *Goldmund* genannt – seinem außerordentlichen rhetorischen Talent zu verdanken hat. Die Forscher sind sich darüber einig, den spekulativen Wert seiner überkommenen Schriften<sup>10</sup> dem rhetorischen hintanzusetzen.

Chrysostomus spricht ganz in Übereinkunft mit der Tradition von der Inspiration der Propheten durch den Heiligen Geist. Die Rolle, die der göttliche Geist dabei spielte, ist so hoch anzusetzen, das die gesamte Heilige Schrift als Schreiben (= Brief) Gottes angesehen werden kann, das er uns Menschen geschickt hat.<sup>11</sup> Die Einstellung des Chrysostomus zur Inspiration der Heiligen Schrift<sup>12</sup> muss auf dem Hintergrund eines seiner exegetischen Hauptgedanken beurteilt werden: Die Heilige Schrift ist in einer Art und Weise geschrieben worden, die die »συγκατάβασις« (Nachsicht, Herablassung) Gottes den Menschen gegenüber zum Ausdruck bringt.<sup>13</sup> Dieses so überaus wichtige Konzept wird folgendermaßen beschrieben: Gott zeigt sich nicht so, wie er wirklich ist, sondern so, wie er von jemandem, der einer solchen Schau fähig ist, gesehen werden kann, indem er sich der schwachen Sehfähigkeit des Schauenden anpasst.<sup>14</sup> Chrysostomus ist

<sup>9</sup> Die homiletischen Werke des Chrysostomus sind in den Bänden 53-63 der *Patrologia Graeca* zusammengefasst.

<sup>10</sup> Johannes Chrysostomus musste zwar eine Verurteilung in der sog. »Eichensynode« (403) hinnehmen. Seinen Werken wurde aber nicht das Schicksal derer eines Diodor von Tarsus oder eines Theodor von Mopsuestia zuteil, da der ungerechte Charakter der Verurteilung, die auf Machination des Theophilus von Alexandrien erfolgt war, offen zutage lag, und damit eine »damnatio memoriae« vermieden wurde. Vgl. P. STOCKMEIER, s.v. *Eichensynode*, in: LMA 3 (München 1986), 1667f.

<sup>11</sup> *In Genesim homiliae* 2,2 (PG 54,582): »Ἐπειδὴ δὲ πρὸς κακίαν ἢ φύσις ἡμῶν ἀπέκλινε, καὶ καθάπερ εἰς ὑπερολίαν τινὰ μακρὰν ἑαυτὴν διέστησε, τηρῆκαῦτα λοιπὸν, καθάπερ ἐν μακρῇ καθεστῶσιν ἀποδημία, γράμματα πέμπει, ὡσπερ διὰ τινος ἐπιστολῆς τὴν παλαιὰν πρὸς ἡμᾶς ἀνανεούμενος φιλίαν. Καὶ τὰ μὲν γράμματα ταῦτα ἔπεμψεν ὁ Θεός, ἐκόμισε δὲ ὁ Μωϋσῆς. Τί οὖν λέγει τὰ γράμματα; „Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.“«

<sup>12</sup> Vgl. S. HAIDACHER, *Die Lehre des heiligen Johannes Chrysostomus über die Schriftinspiration*, Salzburg 1897. F. ASENSIO, *El Crisóstomo y su visión de la escritura en la exposición homilética del Génesis*, in: EstB 32 (1973), 223-255, 329-356. R. HILL, *St. John Chrysostom's teaching on inspiration in Six Homilies on Isaiah*, in: VigChr 22 (1968), 19-37.

<sup>13</sup> Vgl. B. DE MARGERIE, *Introduzione alla storia dell'esegesi*, Bd. 1: *I padri greci e orientali*, Roma 1983, 195-216.

<sup>14</sup> *De incomprehensibili dei natura homiliae* 3: »Τί δὲ ἐστὶ συγκατάβασις; Ὅταν μὴ ὡς ἔστιν ὁ Θεὸς φαίνεται, ἀλλ' ὡς ὁ δυνάμενος αὐτὸν θεωρεῖν οἷός τε ἐστίν, οὕτως ἑαυτὸν δεικνύη, ἐπιμετρῶν τῇ τῶν ὁρώτων ἀσθενείᾳ τῆς ὀψεως τὴν ἐπίδειξιν.« Zu diesem Konzept vgl. F. FABBÌ, *La condiscendenza divina nell'ispirazione biblica secondo S. Gio-*

der Meinung, dass diese Vorstellung ganz ausgezeichnet auf die Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift angewendet werden kann, die sich in ihren Aussageweisen der menschlichen Schwachheit anpasst.<sup>15</sup> Eine solche exegetische Einstellung ermöglicht es ihm auch, allegorisch zu interpretieren. So erweist sich der Begriff der Herablassung Gottes als Brücke zur Verbalinspiration, ein Element, das man in einem Antiochener nicht so leicht hätte vermuten können. Doch auch dieser große Rhetor ist der Auffassung, dass in der Heiligen Schrift nichts Überflüssiges zu finden ist, nicht einmal der kleinste Buchstabe noch das letzte I-Tüpfelchen der Schrift ist ohne Bedeutung. Er macht dies anhand der Auslegung des paulinischen Wortes »Grüßt Priska und Aquila, meine Mitarbeiter in Christus Jesus«<sup>16</sup> klar: Dieser freundliche Gruß eröffne uns eine große Bedeutungsfülle.<sup>17</sup> Der Ausdruck »ἰώτα ἐν ἧ μία κεραία«, dem wir nun schon mehrmalig, wenn auch nur in ähnlicher Form, begegnet sind,<sup>18</sup> ist sicherlich nicht eine Erfindung der genannten Autoren, sondern hat, wie bereits gesehen, neutestamentlichen Ursprung (Mt 5,18). Angesichts dieser Tatbestände wäre es unsinnig, dem Chrysostomus eine Verbalinspiration abzustreiten: Dem Konzept der Herablassung Gottes gesellt sich dasjenige der »Akribie«<sup>19</sup> der Heiligen Schrift bei. Akribie verbindet sich mit dem

vanni Crisostomo, in: Bib. 14 (1933), 330-347. R. HILL, *On looking again at synkatabasis*, in: Prudentia 13 (1981), 3-11.

<sup>15</sup> *In Genesim homiliae* (PG 53,121): »Καὶ ὄρα τὴν συγκατάβασιν τῆς θείας Γραφῆς, ὅσοις ῥήμασι κέχρηται διὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν. Καὶ ἔλαβε, φησὶ, μίαν τῶν πλευρῶν αὐτοῦ. Μὴ ἀνθρωπίνως δέχου τὰ λεγόμενα, ἀλλὰ τὴν παχύτητα τῶν λέξεων τῆ ἀσθενείᾳ λογίζου τῆ ἀνθρωπίνῃ. Εἰ γὰρ μὴ τοῦτοις τοῖς ῥήμασιν ἐχρήσατο, πὼς ἂν μαθεῖν ἠδυνήθημεν ταῦτα τὰ ἀπόρρητα μυστήρια; Μὴ τοῖς ῥήμασιν οὖν μόνον ἐναπομείνωμεν, ἀλλὰ θεοπρεπῶς ἅπαντα νοῶμεν ὡς ἐπὶ Θεοῦ. Τὸ γὰρ, Ἔλαβε, καὶ ὅσα τοιαῦτα, διὰ τὴν ἀσθένειαν τὴν ἡμετέραν εἰρηται.«

<sup>16</sup> Röm 16,3. Zur Interpretation dieses Paares frühchristlicher Missionare vgl. D. A. KUREK-CHOMYCZ, *Is There an "Anti-Priscan" Tendency in the Manuscripts? Some Textual Problems with Prisca and Aquila*, in: JBL 125 (2006), 107-128; J. MURPHY-O'CONNOR, *Prisca and Aquila: Travelling Tentmakers and Church Builders*, in: BiRe 8 (1992), 40-51.

<sup>17</sup> *In illud: Salutate Priscillam et Aquilam sermones* 1,1 (PG 51,187): »Πολλοὺς ὑμῶν οἶμαι θαυμάζειν ἐπὶ τὴν περικοπήν τῆς ἀποστολικῆς ἀναγνώσεως ταύτης, μᾶλλον δὲ πάρεργον ἠγείσθαι καὶ περιττὸν τοῦτο τῆς ἐπιστολῆς τὸ μέρος, διὰ τὸ προσρήσεις ἔχειν μόνον συνεχεῖς καὶ ἐπαλλήλους. Διὸ δὴ καὶ αὐτὸς ἐτέρωσε τήμερον ὠρμημένος, ἀποστάς ἐκείνης τῆς ὑποθέσεως, εἰς ταύτην καθεῖναι παρασκευάζομαι, ἵνα μάθητε, ὅτι τῶν θείων Γραφῶν οὐδὲν περιττὸν, οὐδὲν πάρεργον ἐστὶ, κὰν ἰώτα ἐν, κὰν μία κεραία ἧ, ἀλλὰ καὶ ψιλῆ πρόσρησις πολὺ πέλлагος ἡμῖν ἀνοίγει νοημάτων.«

<sup>18</sup> Vgl. im ersten Teil dieses Aufsatzes die Ausführungen zu Origenes, Gregorius Nazianzenus und Basilius Caesariensis.

<sup>19</sup> Zum Thema der Akribie der Heiligen Schrift vgl. B. DE MARGERIE, *Introduzione alla storia dell'esegesi*, Bd. 1: *I padri greci e orientali*, Roma 1983, 204-210. R. HILL, *Akribeia: a*

Gedanken der Verbalinspiration: Man kann in der Heiligen Schrift keinen noch so zufälligen Buchstaben finden, der in ihr nicht aus gutem Grund enthalten sei.<sup>20</sup>

Chrysostomus bietet uns einen interessanten Fortschritt zum Inspirationsgedanken an; er ist nämlich einer der wenigen Väter, die auf die subjektive Zuleistung des Propheten eingehen. In seiner 21. Homilie zum Buch Genesis unterscheidet er klar zwischen *Sprache* des Propheten und der *Lehre* des Heiligen Geistes: Der Prophet stellt dem Heiligen Geist gewissermaßen seine Sprache zur Verfügung, er leiht sie ihm aus.<sup>21</sup> Der Heilige Geist bringt den Propheten zum Sprechen, er lässt seine Stimme erschallen; es ist aber der Prophet, der diesem Wirken des Geistes seine Stimme *leiht*. Dies kann in dem Sinne gedeutet werden, dass die Kommunikation oder Lehre des Geistes durch die menschliche Naturbeschaffenheit bedingt ist; und dies ist immerhin schon ein Fortschritt über die reine Instrumentalität des hl. Schriftstellers hinaus.

## 7 Lateinische Väter unter besonderer Berücksichtigung des Ambrosius von Mailand

Nach diesen etwas längeren Ausführungen über die griechische Patristik ist der Moment gekommen, auch näher auf die lateinische einzugehen. Die lateinischen Väter und Kirchenschriftsteller vor Hieronymus und Augustinus bieten wenig oder nichts Neues, was unser Thema betrifft. Der Instrumentalcharakter der »hagiographi« ist bereits fest in der Tradition verwurzelt, und unsere lateinischen Autoren tun nichts anderes, als das Überkommene zu wiederholen.<sup>22</sup> Ambrosi-

*principle of Chrysostom's exegesis*, in: Colloquium: The Australian and New Zealand Theological Review 14 (1981), 32-36.

<sup>20</sup> *In Genesim homiliae* 23,2 (PG 53,198): »Σκόπει τῆς Γραφῆς τὴν ἀκρίβειαν, ὅπως οὐδὲ τὴν τυχοῦσαν συλλαβὴν ἔστιν εὐρεῖν ἀπλῶς κειμένην«; 28,4 (PG 53,256): »Μὴ νομίσῃτε, παρακαλῶ, ἀπλῶς τοῦτο προσεῖρηθῆναι· οὐδὲν γὰρ ἔστι τῶν ἐν τῇ θείᾳ Γραφῇ κειμένων, ὃ μὴ μετὰ τινος εἴρηται λόγου, πολλὴν τὴν ὠφέλειαν ἐγκεκρυμμένην ἔχοντος«; 31,1 (PG 53,286): »Τί οὖν ἔστιν; ἐναντιοῦται ἐαυτῇ ἡ θεία Γραφή; Μὴ γένοιτο«.

<sup>21</sup> *In Genesim homiliae* 21,1 (PG 53,176): »Θέα μοι τοῦ δαυμαστοῦ τούτου προφήτου τὴν σύνεσιν· μᾶλλον δὲ τοῦ ἁγίου Πνεύματος τὴν διδασκαλίαν. Ἐκεῖθεν γὰρ ἐνηχοῦμενος ἅπαντα ἡμῖν φθέγγεται, καὶ τὴν γλῶτταν μὲν οὗτος ἐδάνεισεν, ἡ δὲ τοῦ Πνεύματος χάρις πάντα σαφῶς διὰ τούτου τὴν ἡμετέραν διδάσκει φύσιν.«

<sup>22</sup> TERTULLIANUS, *Aduersus Iudaeos* 5: »Cur itaque postea per prophetas praedicat futurum, ut in omni loco et in omni terra offerantur sacrificia deo? Sicuti ipse per Malachiam, angelum unum ex duodecim prophetis, dicit: non recipiam sacrificium de manibus uestris«.

us von Mailand (333/340-397) greift erneut das Bild des Plektrons<sup>23</sup> auf und beweist so wieder einmal, dass ihn seine außerordentliche Beherrschung der griechischen Sprache dazu befähigte, die Werke der orientalischen Väter in der Originalsprache zu lesen.<sup>24</sup> Die Neuheit, die wir Ambrosius zu verdanken haben, besteht darin, dass er als Erster den Begriff »auctor«<sup>25</sup> im theologischen Sinne gebraucht.<sup>26</sup> Nur ist die Frage zu klären, ob wir diesem Begriff »auctor« einen juristischen Sinn zuschreiben müssen oder mehr einen literarischen.<sup>27</sup> Beumer entscheidet sich für den juristischen Sinn und sieht darin eine Besonderheit trotz aller Abhängigkeit des Ambrosius von Origenes.

---

CYPRIANUS, *De lapsis* 10: »Clamat ecce per prophetam spiritus sanctus: discedite, discedite, exite inde et inmundum nolite tangere«; NOVATIANUS, *De trinitate* 3: »Qui dicit per prophetam: ego deus et non est praeter me, qui per eundem prophetam refert quoniam maiestatem meam non dabo alteri«. LUCIFER CALARITANUS, *Quia absentem nemo debet iudicare nec damnare siue de Athanasio* 1,23: »dicit sanctus spiritus per prophetam: dominus in templo sancto suo, dominus in caelo sedis eius.« Diese Liste ließe sich beliebig fortsetzen.

<sup>23</sup> *Explanatio psalms XII*, 1,11,1 (CSEL 64,9): »Quid igitur psalmus nisi uirtutum est organum, quod sancti spiritus plectro pangens propheta uenerabilis caelestis sonitus fecit in terris dulcedinem resultare?«; *Explanatio psalms XII*, 48,7,1 (CSEL 64,365): »Aperit etiam dominus clausam propositionem suam, cum aptum organum sibi et uas electionis inuenierit, quod psalterium uocat, cuius similis Paulus dulcis gratiae cantilenam neruis omnibus sibi concinentibus resultauit, sancti spiritus plectro interiorem chordam exterioremque pulsando, ut et lingua oraret et mente«; *Expositio euangelii secundum Lucam* 6,10 (CCSL 14,99): »Sume et tu citharam, ut pulsata spiritus plectro interiorum corda uenarum boni operis sonum reddat.«

<sup>24</sup> Es verwundert an dieser Stelle, dass wir nicht auch in Hilarius Pictaviensis (315-367) das gleiche Phänomen vorfinden. Der Grund zur Verwunderung liegt darin, dass Hilarius während seines durch Exil bedingten Aufenthaltes im Orient – sein Widerstand gegen Saturninus von Harles hatte ihm auf dem Konzil von Bezières 356 die Verurteilung eingebracht – die griechische Sprache perfekt beherrschen lernte und sich eifrig der Lektüre ergeben hatte. Seine exegetische Methode ist, wie bei Ambrosius, weitgehend von Origenes beeinflusst.

<sup>25</sup> *Epistula* 55,10: »Habes hoc et in euangelio: Petite et dabitur uobis, quaerite et inuenietis, pulsate et aperietur uobis. Pete ἀπὸ τοῦ αὐτῆς, id est ab auctore, quaere: habes ἔλθῃ, intellegibilia, quibus quaeras, pulsa et aperit tibi deus uerbum.« An dieser Stelle sei noch einmal darauf verwiesen, dass die heutige Bedeutung des Begriffs *Autor* nicht dem antiken lateinischen Begriff »auctor« entspricht, das ein wesentlich breiteres semantisches Feld abdeckt. Noch im späten Kirchenlatein finden wir vier Bedeutungsfelder: (1) Gewährsmann; (2) Urheber, Anstifter; (3) Gründer, Schöpfer, Stifter; (4) Verfasser (in: A. SLEUMER, *Kirchenlateinisches Wörterbuch*, Limburg 1926, Nachdruck: Hildesheim 1990, 137). Das klassische Latein gibt für »auctor« ein noch umfassenderes semantisches Feld, wie jedem Wörterbuch des klassischen Latein entnommen werden kann.

<sup>26</sup> BEUMER, *Die Inspiration der Heiligen Schrift*, HDG 1.3b, Freiburg i.Br. 1968, Kap. 2, §4.

<sup>27</sup> Im Deutschen würden wir wohl zwischen dem Urheber und dem Verfasser unterscheiden. Vgl. hierzu K. RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, QD 1, Freiburg 1958. Beumer scheint diesen Gedanken Rahners im Hinterkopf zu haben, wenn er die Aussagen des Ambrosius hierauf untersucht.

## 8 Sophronius Eusebius Hieronymus

Mit dem Kirchenlehrer Sophronius Eusebius Hieronymus (ca. 347-419) machte die Theologie einen gewaltigen Schritt nach vorne. Darum sei es gestattet, hier ein wenig ausführlicher zu verweilen.

### 8.1 Seine Persönlichkeit

Hieronymus: Asket, Bibelforscher, Exeget, Übersetzer, Historiker, Schriftsteller. Von welcher Seite auch immer man sich diesem Giganten der Bibelwissenschaft nähern möchte – man ist immer dazu gedrängt, die beeindruckende Masse seiner schriftlichen Werke und die Schaffenskraft seines Geistes zu bewundern. Auf der anderen Seite ist es heute schwierig, eine synthetische Darstellung seiner Persönlichkeit zu finden, die *nicht* auf seinen harschen und ungeduldigen Charakter eingeht, und zumeist ein negatives Urteil abgibt. Im Folgenden wird der Versuch unternommen, die Äußerungen des Hieronymus in ein ausgewogenes Licht zu rücken und von der tendenziösen Situationsgebundenheit abzulösen.

### 8.2 Hieronymus – traditionsgebunden?

Gehen wir die Sache von hinten an und fragen wir uns, inwieweit Hieronymus ein *Traditionalist* ist, wobei wir unter diesem Terminus die Vertreter der Verbalinspiration nach dem Typus der prophetischen Inspiration im Sinne der Allegoristen verstehen. In den Werken des Hieronymus finden sich einige Stellen, die auf eine solche Interpretation hindeuten. Er spricht in seinem Kommentar zum Epheserbrieff davon, dass die einzelnen Wörter der Schrift, jede Silbe und jeder noch so kleine Strich voll von Bedeutung sind.<sup>28</sup> Auch die Psalmenüberschriften sind wichtig und können nicht aus der Schrift getilgt werden.<sup>29</sup> In einer Exegese zur Bedeutung und Interpretation des Namens

---

<sup>28</sup> *Commentarii in IV epistulas Paulinas, Ad Ephesios* 3,5ss (PL 26,481): »sed quia ita habetur in graeco, et singuli sermones, syllabae, apices, puncta, in diuinis scripturis plena sunt sensibus: propterea magis uolumus in compositione structuraque uerborum, quam intelligentia periclitari.«

<sup>29</sup> *Tractatus LIX in psalmos* 5: »Quintus psalmus hoc titulo praenotatur: „in finem pro ea quae hereditatem consequitur, psalmus Dauid.“ Multi putant titulos ad psalmos non pertinere, et hoc qua ratione aestiment, nesciunt. Si quidem non haberentur in hebraeis et graecis et latinis uoluminibus, recte putarent: nunc uero cum in hebraicis habeantur libris, et



Ephrata lädt Hieronymus seine lauschenden Mönche dazu ein, jede Silbe, ja jeden Buchstaben der Schrift sorgfältigst zu untersuchen (»uentilare«)<sup>30</sup>. Ganz im Sinne der origenischen Schriftauslegung werden den Opfervorschriften und den einzelnen heiligen Kleidungsstücken Aarons im Buch Levitikus tiefere Bedeutungsgehalte zugesprochen.<sup>31</sup> Aus der Tatsache, dass der Hagiograph ein Verb in das Futur setzt und nicht ins Präsens, möchte er einen geistlichen Sinn ableiten.<sup>32</sup> Dies entspricht ganz seiner Auffassung, dass ein jedes Wort der Schrift ein Geheimnis in sich birgt.<sup>33</sup> All dies findet seine Krönung in einer Ausdrucksweise des Stridoniers, mit der er den Römerbrief für ein Diktat<sup>34</sup> des Heiligen Geistes hält und, letzteren betreffend, sagt:

---

maxime iste titulus qui in quinto psalmo praenotatus est, miror eos hoc uelle dicere, quod aliquid in scriptura sine causa sit. Si enim „iota unum et unus apex non transiet de lege“, quanto magis tanta uerba uel syllabae?»

<sup>30</sup> *Tractatus LIX in psalmos* 131: »Legamus scripturas sanctas, et diebus et noctibus singulas syllabas et litteras uentilemus.«

<sup>31</sup> *Epistula* 53,8 (CSEL 54,455): »In promptu est Leuiticus liber, in quo singula sacrificia, immo singulae paene syllabae et uestes Aaron et totus ordo leuiticus spirant caelestia sacramenta. Numeri uero nonne totius arithmeticae et prophetiae Balaam et quadraginta duarum per heremum mansionum mysteria continent?»

<sup>32</sup> *Tractatus LIX in psalmos* 90: »„Sperabo in eum, quoniam ipse liberabit me de laqueo uenantium“ non dixit, spero; sed, sperabo. Quamdiu enim peccamus, non speramus: si peccare desierimus, speramus.«

<sup>33</sup> *Tractatus LIX in psalmos* 90: »Singula uerba scripturarum singula sacramenta sunt. Ista rustica uerba quae putantur saeculi hominibus, plena sunt sacramentis. „Habemus enim thesaurum istum in uasis fictilibus“: thesaurum sensum diuinum habemus in uerbis uilissimis.«

<sup>34</sup> Das Konzil von Trient hat diese Ausdrucksweise des Diktats bereits in Hieronymus und noch früheren Vätern vorgefunden. Das »Decretum de canonicis scripturis« des tridentinischen Konzils spricht gleich zweimal von einem Diktat. Zum einen wird es aktiv in einem »ablativus absolutus« dem Heiligen Geist zugeordnet, zum anderen ist es ein Attribut zu den kanonischen Büchern des Alten und Neuen Testaments, wobei auf den Heiligen Geist in Form eines »ablativus causae« verwiesen wird; nachfolgend der Text des Dekrets (DS 1501): »Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata, praesidentibus in ea eisdem tribus Apostolicae Sedis Legatis, hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus, puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur: quod promissum ante per Prophetas in Scripturis Sanctis, Dominus noster Iesus Christus, Dei Filius, proprio ore primum promulgauit, deinde per suos Apostolos, tamquam fontem omnis et salutaris ueritatis et morum disciplinae, omni creaturae praedicari iussit: perspicis hanc ueritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis *Spiritu Sancto dictante*, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt: orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tamquam uel oretenus a Christo, uel a *Spiritu Sancto dictatas*, et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reuerentia suscipit ac ueneratur.« Hervorhebung von mir.

»qui per apostolum haec ipsa dictavit«<sup>35</sup>. Auch die Instrumentalität der Propheten, durch die Gott seine Botschaft dem Volk Israel offenbart, fehlt nicht in Hieronymus: Gott spricht *durch* den Mund des Propheten Jeremias.<sup>36</sup> Der Heilige Geist spricht *durch* den König David.<sup>37</sup> Es entspricht dem gewohnheitsmäßigen Verhalten eines Propheten, dass Gott durch den Propheten spricht.<sup>38</sup> Christus spricht durch den Apostel Paulus und legt im Römerbrief das Alte Testament aus.<sup>39</sup> Die Propheten werden ausdrücklich als »organum« bezeichnet, durch das Gott spricht.<sup>40</sup> Der »hagiographus« bietet dem Heiligen Geist seine Zunge dar, damit dieser durch jenen das Seine sagen kann.<sup>41</sup>

### 8.3 Hieronymus – nicht traditionsgebunden

Geben uns die soeben angeführten Stellen aus den Werken des Hieronymus genügend Beweismaterial an die Hand, um ihn einen Traditionalisten im Sinne der prophetischen Inspiration seiner Vorgänger zu bezeichnen? Die Antwort muss Nein lauten, und dies aus folgenden Gründen:

Zuerst sei angemerkt, dass die oben angeführte Zitatensreihe sich nicht beliebig verlängern lässt: Hieronymus drückt sich nur an den ge-

<sup>35</sup> *Epistula* 120,10 (CSEL 55,500): »Omnis quidem ad romanos epistula interpretatione indiget et tantis obscuritatibus inuoluta est, ut in intellegenda ea spiritus sancti indigeamus auxilio, qui per apostolum haec ipsa dictavit«.

<sup>36</sup> *Dialogi contra Pelagianos* 2,22 (PL 23,560B): »Denique interficitur Iosias a Pharaone rege Aegypti eo quod noluerit audire uerba domini ex ore Ieremiae prophetae, siue, ut in Paralipomenon libro scriptum est«, vgl. auch *Epistula* 133,13.

<sup>37</sup> *Contra Vigilantium* 2 (PL 23,341B): »Hoc est quod loquitur per Dauid spiritus sanctus: „nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus“.«

<sup>38</sup> *Commentarii in Isaiam* 3,4 (PL 24,62D): »Ergo iuxta consuetudinem prophetalem loquente propheta, subito deus loquitur per prophetam ex persona sua et dicit: „dabo pueros principes eorum“.«

<sup>39</sup> *Commentarii in Isaiam* 65,20 (PL 24,646C): »Beatus apostolus Paulus, Christo in se loquente, scripturam ueterem edisserens, Abraham patriarcham non solum circumcisionis, sed praeputii asserit patrem«.

<sup>40</sup> *Tractatum in psalmos series altera, In Psalmum 88* (CCSL 78, PLS 2): »Ergo quod dicit, hoc est: de quo loquebar per prophetas, inde et nunc per memetipsum loquor [...] ego ipse, qui tunc locutus sum in ueteri testamento per patriarchas et per prophetas, nunc ipse per me loquor [...] Hieremias quoque sic dicit 'haec dicit dominus'; ceteri prophetae sic dicunt: quia quod loquuntur domini sint uerba, et non sua, et quod per os ipsorum dicit, quasi per organum dominus sit locutus.«

<sup>41</sup> *Epistula* 65,7 (CCSL 54,623): »Debeo ergo et linguam meam quasi stilum et calamum praeparare, ut per illam in corde aurius audientium scribat spiritus sanctus; meum est enim quasi organum praebere linguam, illius quasi per organum sonare, quae sua sunt.«

nannten Stellen in dieser Weise aus (vielleicht lassen sich bei aufmerksamerer Durchsicht seiner Werke einige wenige Stellen mehr finden). Zweitens handelt es sich um relativ frühe Schriften. Der Kommentar zum Epheserbrief stammt aus dem Jahr 386 (oder kurz danach, d. h. lange vor seinem Bruch mit Origenes zu Beginn des origenistischen Streits), und ein Einfluss des Origenes kann unmöglicherweise geleugnet werden, zählt ihn doch Hieronymus selbst zu seinen Quellen.<sup>42</sup> Was die Psalmentraktate betrifft, so sind sie kurz vor oder zugleich mit Hieronymus' zweiter Übersetzung der Psalmen (ca. 390, allgemein »psalterium gallicanum« genannt) und mit Sicherheit vor seiner dritten Übersetzung des Psalmenbuchs (ca. 392, »psalterium iuxta hebraicos«) anzusetzen und müssen als deren Vorbereitung gelten. In ihnen tritt eine gewisse Ähnlichkeit zu den »scholia« des Origenes auf. Als Abfassungsdatum der Traktate kann das Jahr 390 ins Auge gefasst werden, wiederum vor seinem Bruch mit Origenes. Bezüglich der Stelle aus dem Römerbriefkommentar: Die ganze Schwierigkeit liegt in der Übersetzung des Verbs »dictare«; sie kann aber leicht gelöst werden, wenn man »dictare« als ein »verbum intensivum« von »dicere« ansieht. Mit dieser Sichtweise ist jener Stelle jegliche Originalität genommen. Hieronymus ist also über seine Vorgänger hinausgegangen.

#### 8.4 Ablehnung des mechanischen Inspirationsgedankens

Es tritt eine Zäsur im traditionellen Inspirationsgedanken auf, die sich daraufhin entwickelt, dass Hieronymus die mechanische Inspiration der Propheten ablehnt. Diese Zäsur muss nun dargelegt werden.

Für Hieronymus sind die *Verfasser* der Heiligen Schrift inspiriert, erst an zweiter Stelle die aus der schriftlichen Niederschreibung entstehenden Bücher. Es ist nicht wichtig, dass der Prophet seine Äußerungen schriftlich festlegt, es reicht, dass er mündlich tätig ist. Auf diese

---

<sup>42</sup> *Commentarii in IV epistulas Paulinas, Ad Ephesios, prol.* (PL 26,442C): »Illud quoque in praefatione commoneo, ut sciatis Origenem tria uolumina in hanc epistolam conscripsisse, quem et nos ex parte secuti sumus. Apollinarium etiam et Didymum quosdam commentariolos edidisse, e quibus licet pauca decerpimus, et nonnulla, quae nobis uidebantur, adiecimus, siue subtraximus«. Zum Einfluss des Origenes auf Hieronymus vgl. M. A. SCHATKIN, *The influence of Origen upon St. Jerome's Commentary on Galatians*, in: VigChr 24 (1970), 49-58; F. DERRIAU, *Le Commentaire de Jérôme sur Ephésiens nous permet-il de connaître celui d'Origène?*, in: *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes (Montserrat, 18-21 septembre 1973)*, Bari 1975, 163-179.

Weise ist zwischen einem Propheten und hl. Schriftsteller zu unterscheiden. Aus der Tatsache, dass einer als Prophet auftritt und redet, ist nicht automatisch abzuleiten, dass er auch »hagiographus« ist: Er muss Schriften hinterlassen haben. Dabei ist nicht zu vergessen, dass für Hieronymus die in den Büchern sprechenden Autoren auch deren Verfasser sind.<sup>43</sup> Der »hagiographus« muss sich durch besondere Charaktereigenschaften auszeichnen, er muss von der Gnade Gottes geheiligt sein, zu einem solchen Grade, dass er schlichtweg als Heiliger bezeichnet wird.<sup>44</sup> Doch nicht nur persönliche Heiligkeit, sondern auch andere persönliche Eigenschaften bedingen die Vermittlung des Wortes Gottes: Hieronymus macht dies deutlich, indem er einige Schriftzitate mit Verben beginnen lässt, die Gefühlszustände des Hagiographen beschreiben:<sup>45</sup> David jubelt, der Prophet seufzt, Jesaja spricht mit weinerlicher Stimme, der Prophet weint u.a.m. Ganz deutlich zeigt sich dies in den paulinischen Briefen, die ja auf so hervorragende Weise die Persönlichkeit des Völkerapostels durchscheinen lassen. So können wir an diesem Punkt mit L. Schade schließen, dass zumindest in den angesprochenen Fällen »die Tätigkeit des Hagiographen keine mechanische Schreibearbeit war, sondern dass auch seine geistigen Fähigkeiten im Dienst der Sache standen.«<sup>46</sup>

Doch die Selbsttätigkeit der Verfasser der Heiligen Schrift betrifft nicht nur deren Gefühlsebene, sondern erstreckt sich auch auf andere Bereiche ihrer Persönlichkeit. Der unter dem Charisma der Inspiration Schreibende kann sich nämlich nicht anderen, an seine Person festgebundenen Charaktereigenschaften entziehen, wie z.B. dem kulturellen und sozialen Einfluss, den die persönliche Lebenssituation auf einen jeden ausübt. Hieronymus hat dies vor allem bei seinem Studium der alttestamentlichen Propheten bemerkt. Er lobt den Propheten Jesaja, den er eigentlich lieber Evangelisten nennen möchte, für seinen eleganten Stil und seine Beredsamkeit, die eine Folge seiner städtischen

---

<sup>43</sup> Hieronymus unterscheidet aber auch zwischen dem Propheten und dem »scriptor« eines Buches: *Commentarii in Isaiam* 37,1ss (PL 24,383C-D): »Hic quia ipse de se Isaias scribebat historiam, non se appellavit prophetam, sed filium prophetarum; ibi uero quia alter erat scriptor historiae, ipsum scribit prophetam.«

<sup>44</sup> *Commentarii in Isaiam* 58,3 (PL 24,562A-B): »Est alia temeritas iudaeorum, quasi fiducia bonae conscientiae, iudicium postulant iustum, et imitantur sanctorum uerba dicentium: „iudica me, domine, quoniam ego in innocentia mea ingressus sum.“«

<sup>45</sup> Vgl. L. SCHADE, *Die Inspirationslehre des heiligen Hieronymus. Eine biblisch-geschichtliche Studie*, BSt(F) 15.4-5, Freiburg 1910, 16.

<sup>46</sup> A.a.O., 17.

Bildung und Finesse sind.<sup>47</sup> Das bemerkt er so ganz nebenbei; daher auch die besondere Schwierigkeit, die Vielfarbigkeit dieses Propheten in einer Übersetzung wiederzugeben. Ganz anders verhält sich dies mit dem Propheten Jeremias: Da er der Herkunft nach nicht die feine Umgangssprache der Städter erlernen konnte, ist seine Ausdrucksweise wesentlich ungepflegter; dennoch steht er, was den Sinn seiner Verkündigung betrifft, Jesaja in nichts nach: hat er doch im gleichen Geist gesprochen.<sup>48</sup> Ähnliche Beschreibungen können nach Hieronymus für fast alle anderen Propheten gegeben werden.<sup>49</sup> Gerade an diesen eben gezeigten Beispielen wird deutlich, wie das chrysostomische »τῆν γλῶτταν οὗτος ἐδάνεισεν«,<sup>50</sup> das darauf anspielte, dass der Hagiograph dem Heiligen Geist gewissermaßen seine Zunge/Sprache leiht, mittels derer die Offenbarung vor sich geht, hätte ausgedeutet werden können. Dazu ist es aber erst mit Hieronymus gekommen. Was Johannes Chrysostomus nur als Faktum feststellte, hat Hieronymus in seinem Werden erklärt. Doch nicht nur Herkunftsort und soziale Stellung bestimmen die Sprache des Propheten; auch sein berufliches Umfeld prägt ihn, denn jeder drückt sich in den Bildern und Gleichnissen aus, die dem eigenen täglichen Beschäftigungsfeld am nächsten stehen. Dies wird am Beispiel des Amos deutlich gemacht, der sich als Hirte in den Einöden den Gefahren reißender Löwen widersetzen musste und daher das zornige Sprechen Gottes als Löwengebrüll bezeichnet

---

<sup>47</sup> *Prologus Hieronymi in Isaia propheta* (PL 28,771B; *Vulgata*, ed. Weber, Stuttgart 1994<sup>4</sup>, 1096, 6-8): »Ac primum de Isaia sciendum quod in sermone suo disertus sit, quippe ut uir nobilis et urbanae elegantiae nec habens quicquam in eloquio rusticitatis admixtum. Unde accidit, ut prae ceteris florem sermonis eius translatio non potuerit conseruare.«

<sup>48</sup> *Prologus Hieronymi in Hieremiae prophetae* (PL 28,847C; *Vulgata*, ed. Weber, Stuttgart 1994<sup>4</sup>, 1166, 1-7): »Hieremias propheta, cui hic prologus scribitur, sermone quidem apud Hebraeos Esaia et Osee et quibusdam aliis prophetis uidetur esse rusticior, sed sensibus par est, quippe qui eodem spiritu prophetauerit. Porro simplicitas eloquii de loco ei in quo natus est accidit. Fuit enim Anathothites, qui est usque hodie uiculus tribus ab Hierosolymis distans milibus, sacerdos ex sacerdotibus et in matris utero sanctificatus, uirginitate sua euangelicum uirum Christi ecclesiae dedicans.«

<sup>49</sup> *Prologus duodecim Prophetarum* (PL 28,1015A; *Vulgata*, ed. Weber, Stuttgart 1994<sup>4</sup>, 1374, 2-5): »Osee commaticus est et quasi per sententias loquens. Iohel planus in principiis, in fine obscurior. Et usque ad Malachiam habent singuli proprietates suas, quem Ezram scribam legisque doctorem Hebraei autumant.«

<sup>50</sup> Für das vollständige Zitat und seine Deutung siehe Anm. 20 und Corpus auf S. 360. Darüber hinaus vgl. die Auslegung des Hieronymus zu Ps. 45, Anm. 41 auf S. 364.

und die zerstörten Städte Israels mit der trockenen Einöde gleichsetzt.<sup>51</sup>

Ähnliches kann seitens des Hieronymus für die Autoren des Neuen Testaments gesagt werden. Hier wird besonders Lukas für sein elegantes Griechisch gelobt<sup>52</sup> und Paulus für seine manchmal etwas verworrene Ausdrucksweise getadelt.<sup>53</sup> Doch an anderer Stelle, eingedenk des unschicklichen Tones seines mehr impliziten Vorwurfs der Redeunkundigkeit, weist er darauf hin, dass ja Paulus selbst schon von sich ausgesagt habe, er sei zwar ein Stümper im Reden, nicht aber in der Erkenntnis,<sup>54</sup> weswegen man mehr auf die Sinn- als auf die Wortfolge achten müsse<sup>55</sup> und dem Apostel mit mehr Verständnis und Rücksicht begegnen sollte.<sup>56</sup> Hier geht Hieronymus sogar soweit zu sagen, dass die Verkündigungstätigkeit des Paulus mit eleganter Wortgewandtheit gar nicht hätte vor sich gehen können und stellt die menschliche Redefähigkeit der Kraft Gottes antithetisch gegenüber.<sup>57</sup>

---

<sup>51</sup> *Comentaria in Amos* 1,2 (PL 25,993A): »Naturale est, ut omnes artifices suae artis loquantur exemplis, et unusquisque in quo studio trivit aetatem, illius similitudinem proferat: verbi gratia, qui nauta est et gubernator, tristitiam suam comparat tempestati; damnum, naufragium vocat; inimicos suos, ventos contrarios appellat. Rursum prosperitatem et laetitiam, auram placidissimam et secundos nominat ventos; tranquilla maria et aequora, campi similia. [...] Cur haec dicta sunt? Ut scilicet ostendamus etiam Amos prophetam, qui pastor de pastori-bus fuit, et pastor non in locis cultis et arboribus ac vineis consitis, aut certe inter silvas et praeva virentia, sed in lata eremi vastitate, in qua versatur leonum feritas et interfectio pecorum, artis suae usum esse sermonibus, ut vocem Domini terribilem atque metuendam, rugitum leonum et fremitum nominaret. Eversionem Israelitarum urbium, pastorum solitudini et ariditati montium comparans: Dominus, inquit, de Sion rugiet, et de Jerusalem dabit vocem suam.«

<sup>52</sup> *Epistula* 20,4 (CCSL 54,108): »Lucas igitur, qui inter omnes euangelistas graeci sermonis eruditissimus fuit, quippe ut medicus et qui in graecis euangelium scripserit, quia se uident proprietatem sermonis transferre non posse, melius arbitratus est tacere, quam id ponere, quod legenti faceret quaestionem.«

<sup>53</sup> *Commentarii in IV epistulas paulinas, Ad Ephesios* 4,17 (PL 26,505D): »Non vobis molestum sit, si diu in obscurioribus immoremur: causati enim in principio sumus, inter omnes Pauli Epistolas, hanc vel maxime et verbis, et sensibus involutam.«

<sup>54</sup> 2 Kor 11,6.

<sup>55</sup> *Commentarii in IV epistulas paulinas, Ad Ephesios* 3,1 (PL 26,477C): »Nisi forte ignoscentes ei, quod et ipse confessus est dicens: „Et si imperitus sermone, non tamen scientia“, sensuum magis in eo quaeramus ordinem, quam verborum.«

<sup>56</sup> a.a.O. (PL 26,478A-B): »Nos quotiescumque soloecismos, aut tale quid annotauimus, non Apostolum pulsamus, ut malivoli criminantur, sed magis Apostoli assertores sumus, quod Hebraeus ex Hebraeis, absque rhetorici nitore sermonis, et verborum compositione, et eloquii venustate, numquam ad fidem Christi totum mundum transducere valuisset, nisi evangelizasset eum non in sapientia verbi, sed in virtute Dei.«

<sup>57</sup> Vgl. das Zitat in Anm. 56, S. 368.

Zusammenfassend müssen wir uns so äußern: Hieronymus hat sich besonderes Verdienst erworben, indem er unsere Aufmerksamkeit darauf lenkte, dass die Hagiographen, die unter dem Einfluss Gottes schreiben, nicht die freie Verfügungsgewalt über ihren Verstand verloren. Hiermit ist jeglicher auch nur entfernter Anspielung auf einen mechanischen Inspirationsgedanken ein Riegel vorgeschoben. Im gleichen Atemzug ist aber folgende Charakteristik zu nennen: Die Hagiographen verwenden diese Freiheit nur auf das Äußere ihrer Schriften, d.h. sie sind nicht eigentlich schöpferisch tätig, indem sie etwas an Gottes Botschaft hinzufügen: Ihre Kreativität bleibt auf die sprachliche Form des zu Übermittelnden beschränkt. Damit ist klar, dass zwischen linguistischer Form und Sinngehalt oder auch Bedeutung zu unterscheiden ist.<sup>58</sup> Hier liegt die ganze »cruce« der Exegeten.

## 8.5 Ablehnung des ekstatischen Inspirationsgedankens

An dieser Stelle muss auf eine weitere Besonderheit hingewiesen werden: Hieronymus sah sich gezwungen, näher auf den psychologischen Aspekt der Inspiration einzugehen, und dies, um sich gegen den montanistischen Inspirationsgedanken zu wehren.<sup>59</sup> Montanus und seine beiden Prophetinnen Prisc(ill)a und Massimilla,<sup>60</sup> die gegen Ende

---

<sup>58</sup> Man mag hier auch, philosophisch gesprochen, zwischen »materia« und »forma« unterscheiden. Der Einflussbereich des Hagiographen bleibt auf die »materia« beschränkt, während das Hauptgewicht, nämlich die Determination der »forma«, Gott zukommt, vgl. L. SCHADE, *Die Inspirationslehre des heiligen Hieronymus...* [Anm. 45, S. 366], 21: »Seine Übersetzungsarbeiten haben seinen philologischen Blick geschult und ihn auf die Berücksichtigung der formellen Seite der Schrift hingelenkt. Die Folge musste die Erkenntnis der äußerlichen Unterschiede in den einzelnen Büchern der Schrift sein, die natürlich nicht Gott, dem einigenden Prinzip, sondern den divergierenden menschlichen Charakteren zugutezuhalten waren.«

<sup>59</sup> In diesem Unterfangen der Abwehr des Montanismus ist Hieronymus natürlich weder alleine noch der Erste. Ähnliches kann für Origenes gesagt werden, vgl. A. ZÖLLIG, *Die Inspirationslehre des Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte*, StrThS 5.1, Strassburg – Freiburg i.Br.: Herder, 1902, 69: »Es ist wohl seiner Opposition gegen die häretischen Ansichten des Montanismus zu verdanken, dass der alexandrinische Theologe nach dem Vorgange des Klemens die Fußstapfen des jüdischen Gelehrten Philon in diesem Punkte verlassen und auf den Weg der orthodoxen kirchlichen Anschauung gedrängt worden ist.« Vgl. allgemein für die Lehre Philos zur Inspiration: H. BURKHARDT, *Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien*, Giessen – Basel: Brunnen, 1992<sup>2</sup>: Zöllig vertritt in diesem Punkt die überkommene Vorstellung der ekstatischen Inspirationsidee in Philo, die Burkhardt zugunsten einer philosophisch-weisheitlichen zurückstellen möchte.

<sup>60</sup> Zum Montanismus allgemein vgl. B. ALAND, s.v. *Montano-Montanismo*, in: A. DI BERARDINO (Hg.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Casale Monferrato: Marietti, 1984, Bd. 2, Sp. 2299-2301. Die nur fragmentarisch erhaltenen Orakelsprüche sind herausge-

der 50er Jahre des 2. Jh. in Phrygien ihre Tätigkeit aufnahmen, erhoben den Anspruch, die öffentliche Offenbarung der Heiligen Schrift zu vervollständigen. Sie behaupteten, die Stimme Christi und des Heiligen Geistes zu sein, und leugneten damit jegliche kirchliche Autorität. Als Vertreter eines ekstatischen Prophetismus verlangten sie von ihren Anhängern den Glauben, dass Gott selbst, der Heilige Geist oder Paraklet in ihnen spreche, indem er ihr Bewusstsein ausschalte und sie als bloße Werkzeuge benutze. Montanus greift in seinem 5. Orakelspruch das Bild des Plektrons auf und vergleicht den Propheten mit einer Leier, auf welcher der Herr spiele. In diesem ekstatischen Zustand schlafe der Mensch, während Gott wache. Diese bewusstseinsraubende Ekstase<sup>61</sup> kann durch zahlreiche Entwicklungsstufen laufen und sich bis zum Grade der Raserei steigern; erst dann empfängt der Prophet die Offenbarung Gottes. Hieronymus wendet sich ganz klar gegen ein ekstatisches Prophetentum und die Belege hierfür sprechen eine deutliche Sprache. Nach Montanus wäre der Prophet ein Delirant, der nicht selbst versteht, was die Gottheit durch ihn mitteilt, während Hieronymus genau auf diesen Punkt hinauswill: Die Verkündigung des Propheten ist ein Bericht über eine Vision, und der Berichtersteller versteht auch alles selber, was er verkündet.<sup>62</sup> Der psychologische Aspekt der Herrschaft über sich selbst ist wichtig für den Propheten im inspirierten Zustand: Hierin liegt der Unterschied zwischen Ekstase und Vision; der Ekstatiker verliert den Vernunftgebrauch und spricht

---

geben in: K. AHLAND, *Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie*, in: DERS., *Kirchengeschichtliche Entwürfe. Alte Kirche, Reform und Luthertum, Pietismus und Erweckungsbewegung*, Gütersloh: G. Mohn, 1960, 105-148. Ebenso in: R. E. HEINE, *The Montanist Oracles and Testimonia*, PatMS 14, Macon, GA: Mercer University Press, 1989 (neben den überlieferten Orakelsprüchen bietet dieses Buch eine Sammlung von Zeugnissen aus der Spätantike zum Phänomen des Montanismus). G. VISONÀ, *Il fenomeno profetico del montanismo*, in: *Ricerche storico-bibliche* 5 (1993), 149-164 (mit Bibliographie). W. TABBERNEE, *Montanist Inscriptions and Testimonia: Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism*, PatMS 16, Macon, GA: Mercer University Press, 1997.

<sup>61</sup> Zum Thema der Ekstase in der Spätantike vgl. F. PFISTER, s.v. *Ekstase*, in: RAC 4, Stuttgart: Hiersemann, 1959, 944-987. Zum ekstatischen Prophetentum: J. L. ASH, *The Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church*, in: TS 37 (1976), 227-252. D. E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids: Eerdmans, 1991, 12-13.19-21.33-34.45-47.86-87.

<sup>62</sup> *Commentarii in prophetas minores*, In Naum, prol. (PL 25,1232A-B): »Non enim loquitur in ἐκστάσει, ut Montanus et Prisca Maximillaque delirant, sed quod prophetat, liber est uisionis intelligentis uniuersa quae loquitur, et pondus hostium facientis in suo populo uisionem.«



Unzusammenhängendes,<sup>63</sup> während der Seher weiterhin über die freie Willenskraft verfügen kann und seine Prophetien versteht,<sup>64</sup> denn nur so kann der Ausspruch des Paulus in 1 Kor 14,30 verstanden werden, dass diejenigen schweigen sollen, die zuerst prophezeit haben, wenn anderen eine Offenbarung zuteil wird.

Betrachten wir diesen psychologischen Inspirationsbegriff genauer. Hieronymus macht ihn zu einem innerlichen Akt und lehnt damit jegliches äußerliche Diktat ab (wie bereits oben angedeutet)<sup>65</sup>. Gott spricht nämlich nicht ins Ohr, sondern im Herzen des Propheten,<sup>66</sup> er spricht zum inneren Menschen.<sup>67</sup> Es ist nicht die durch eine Stimme in Schwingung gebrachte Luft, die an das Ohr des Propheten reicht, sondern Gott spricht in dessen Gemüt.<sup>68</sup> Hier noch ein wichtiger Punkt: Während Origenes die Inspirationsgnade zu einer bleibenden Qualität der Seele des Hagiographen macht,<sup>69</sup> lässt sie Hieronymus nur augen-

---

<sup>63</sup> *Commentarii in prophetas minores, In Abacuc*, prol. (PL 25,1274A): »Necnon et hoc animaduertendum, quod assumptio uel pondus, quae grauius esse iam diximus, prophetae uisio est, et aduersum Montani dogma peruersum intellegit quod uidet, nec ut amens loquitur, nec in morem insanientium feminarum dat sine mente sonum.«

<sup>64</sup> A.a.O. (PL 25,1274A-B): »Unde et apostolus iubet, ut si prophetantibus aliis, alii fuerit reuelatum, taceant qui prius loquebantur. Et statim: „non est enim“, inquit, „dissensionis deus, sed pacis.“ Ex quo intellegitur, cum quis uoluntate reticet, et alteri locum dat ad loquendum, posse et loqui et tacere cum uelit. Qui autem in ecstasi, id est inuitus loquitur, nec tacere nec loqui in sua potestate habet; *Commentarii in Isaiam*, prol. (PL 24,19B): »Neque uero, ut Montanus cum insanis feminis somniat, prophetae in ecstasi sunt locuti, ut nescirent quid loquerentur et cum alios erudirent, ipsi ignorarent quid dicerent.« A.a.O. (PL 24,20A): »Qua possunt ratione reticere, cum in ditione sit spiritus qui loquitur per prophetas, uel tacere uel dicere? Si ergo intellegebant quae dicebant, cuncta sapientiae rationisque sunt plena.« A.a.O. (PL 24,23B): »Ex quo Montani deliramenta conticeant, qui in ecstasi, et cordis amentia Prophetas putat uentura dixisse.«

<sup>65</sup> Vgl. Anm. 34, S. 363.

<sup>66</sup> *Tractatum in psalmos series altera, In psalmum 84* (CCSL 78, PLS 2): »„Audiam quid loquatur in me dominus deus.“ Propheta pro populo deprecatur, et qui loquitur in se loquente deo, et dicit, „audiam quid loquatur in me dominus deus.“ Vides quoniam deus non in auribus sed in corde loquitur.«

<sup>67</sup> *Commentarii in Isaiam* 51,12s (PL 24,490D): »Unde ad interiorem Hieremiae hominem loquitur deus, postquam tetigit os eius: „ecce ego dedi sermones meos in ore tuo“, qui poterat cum psalmista canere: „misit in ore meo canticum nouum, hymnum deo nostro.“«

<sup>68</sup> *Commentarii in Isaiam*, prol. (PL 24,20A-B): »Nec aer uoce pulsatus ad aures eorum perueniebat; sed deus loquebatur in animo prophetarum, iuxta illud quod alius propheta dicit: „angelus qui loquebatur in me“; et: „clamantes in cordibus nostris: abba, pater“. Et: „audiam quid loquatur in me dominus deus“.«

<sup>69</sup> Vgl. A. ZÖLLIG, *Die Inspirationslehre des Origenes...* [Anm. 59, S. 369], 67: »Da die Prophetie nicht bloß einen vorübergehenden Akt, sondern gewöhnlich eine bleibende Qualität in der Seele des Schriftstellers bedeutet, so ist klar, dass sich das Wirken des Heiligen Geistes bei der Inspiration nicht nur auf einen momentanen Einfluss im Augenblick des Sprechens be-

blicklich in ihm wohnen; nur so kann der Stridonier die oftmals im Propheten Ezechiel auftretende Redeweise »et factus est sermo domini« erklären: Der Heilige Geist kommt auf den Propheten nur im Moment der Inspiration herab, zieht sich dann aber wieder zurück.<sup>70</sup>

## 8.6 Abschluss des Reifeprozesses: »nec putemus in uerbis scripturarum esse euangelium, sed in sensu«

Schließen wir unsere Erörterungen über Hieronymus mit Folgendem ab:<sup>71</sup> Bereits oben wurde auf die Unterscheidung zwischen linguistischer Form und Sinngehalt oder auch Bedeutung hingewiesen. Der Stridonier macht dies auch am Beispiel der neutestamentlichen Bücher deutlich, wenn sich diese auf das Alte Testament beziehen. Dann haben sich die Apostel und Evangelisten um den Sinngehalt bemüht und nicht um den Wortlaut.<sup>72</sup> Mit dieser Haltung ist seine Abkehr von der Verbalinspiration und damit auch seine innere Abkehr von Origenes zur vollen Reife gekommen: »Wir wollen nicht meinen, dass das Evangelium in den Worten der Schrift sei, sondern im Sinngehalt, nicht in dem, was oben aufliegt, sondern im inneren Kern, nicht in den Blättern des geschriebenen Wortes, sondern in der verborgenen Wurzel des Verstandes.«<sup>73</sup> Es wird kaum möglich sein, eine deutlichere Spra-

---

schränkt, sondern dass er auch den der Prophetengabe entsprechenden habituellen Zustand der Seele hervorruft.«

<sup>70</sup> *Tractatus in Marci euangelium, sermo 1* (CCSL 78, PLS 2): »Et statim dicitur: „et factus est sermo domini ad Iezechiel prophetam“. Dicit aliquis: hoc quare tam crebro ponitur in propheta? Quoniam spiritus sanctus descendebat quidem in prophetam, sed rursus recedebat. Quando dicitur, „et factus est sermo“, ostenditur quia spiritus sanctus, qui recesserat, rursus ueniebat.«

<sup>71</sup> Zu diesem gesamten Themenbereich vgl. das Briefschreiben des Hieronymus *De optimo genere interpretandi ad Pammachium* (= *epistula 57*; CCSL 54,503; PL 22,568).

<sup>72</sup> *Commentarii in IV epistulas paulinas, Ad Galatas 3,8-9* (PL 26,353B-354A): »Hoc autem in omnibus pene testimoniis, quae de ueteribus libris in nouo assumpta sunt testamento, obseruare debemus, quod memoriae crediderint euangelistae uel apostoli; et tantum sensu explicato, saepe ordinem commutauerunt, nonnunquam uel detraxerint uerba uel addiderint«; *Epistula 57,6-7* (CCSL 54,512; PL 22,572): »Sufficit in praesenti nominasse Hilarium confesorem, qui homilias in Iob et in psalmos tractatus plurimos in latinum uertit e graeco nec ad sedit litterae dormitanti et putida rusticorum interpretatione se torsit, sed quasi captiuos sensus in suam linguam uictoris iure transposuit. Nec hoc mirum in ceteris saeculi uidelicet aut ecclesiae uiris, cum septuaginta interpretes et euangelistae atque apostoli idem in sacris uoluminibus fecerint.«

<sup>73</sup> *Commentarii in IV epistulas paulinas, Ad Galatas 1,11-12* (PL 26,322C): »Nec putemus in uerbis scripturarum esse euangelium, sed in sensu: non in superficie, sed in medulla; non in sermone foliis, sed in radice rationis.«

che zu sprechen. Das anfängliche Gerede davon, dass jedes Wort der Schrift ein »mysterium« sei, hat mit diesem Urteil seinen eigentlichen, in der Rhetorik begründeten Charakter zu Tage gelegt. Viel mehr Spekulatives können wir von Hieronymus nun nicht mehr erwarten.

## 9 Aurelius Augustinus

Aurelius Augustinus (354-430) bedeutet Hieronymus gegenüber einen Fortschritt und einen Rückschritt. Auf linguistischem Gebiet konnte sich der nur um wenige Jahre jüngere Augustinus nicht mit Hieronymus messen. Aufgrund seiner intellektuellen Begabung schnell zu Bekanntheit aufgestiegen, war der Bischof von Hippo, wie er selbst in den »Confessiones« sagt, kein begeisterter Schüler der griechischen Sprache,<sup>74</sup> von einer Kenntnis des Hebräischen ist erst gar nicht die Rede. Dies hat zur Folge, dass wir in Augustinus keine Verlängerung der hieronymischen Gedankelinie im linguistischen Feld zu suchen brauchen, und dass sein Inspirationsgedanke sich nicht im Bereich der Sprache entwickelt hat, sondern vielmehr in dem seiner eigenen philosophischen Überlegungen.

### 9.1 Die Vorbereitung: der philosophische Augustinus

Der Wandel des philosophischen Augustinus<sup>75</sup> – wie wir ihn in den Dialogen von Cassiciacum kennenlernen können – hin zum philosophisch-theologischen hat seinen Angelpunkt in der im Jahre 391

---

<sup>74</sup> *Confessiones*, I,13 (SL 27): »Quid autem erat causae, cur graecas litteras oderam, quibus puerulus imbuebar, ne nunc quidem mihi satis exploratum est. Adamaueram enim latinas, non quas primi magistri, sed quas docent qui grammatici uocantur. Nam illas primas, ubi legere et scribere et numerare discitur, non minus onerosas poenalesque habebam quam omnes graecas. Unde tamen et hoc nisi de peccato et uanitate uitae, qua caro eram et spiritus ambulans et non reuertens?« Über die Ausmaße der Griechischkenntnis des Augustinus ist viel Tinte geflossen, vgl. die folgenden Aufsätze: M. LAMBERIGTS, *Augustine as translator of Greek texts: an example*, in: A. SCHOORS – P. VAN DEUN (Hg.), *Miscellanea in honorem C. Laga*, Leuven 1994, 151-161. M. MCGUIRE, *The Decline of the Knowledge of Greek in the West from c. 150 to the Death of Cassiodorus: a Reexamination of the Phenomenon from the Viewpoint of Cultural Assimilation*, in: CIF 13 (1960), 3-25. G. VILLA, *Osservazioni sulla cultura greca di S. Agostino in relazione alla conoscenza del greco in Occidente*, in: BSAg 28 (1952), 19-21.

<sup>75</sup> Vgl. E. KÖNIG, *Augustinus Philosophus. Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustins*, STA 11, München 1970.

(für ihn überraschend) vollzogenen Priesterweihe,<sup>76</sup> denn mit diesem Sakrament begann in Augustins Leben eine neue Phase des Schriftstudiums.<sup>77</sup> Dieser Wandel basiert auf dem philosophischen Begriff der »scientia«, dem der Priester Augustinus einen neuen Bedeutung Gehalt gibt, so dass der Komplex der Heiligen Schrift in ein neues Licht gerückt wird: Sie wird zum Fundament der neuen »scientia«, denn sie ist mit göttlicher Autorität ausgestattet. Der augustinische Autoritätsbegriff ist der Schlüssel zu seinem Verständnis der Inspiration, weshalb dieser Punkt kurz näher beleuchtet werden soll. Der klassische Begriff der »scientia« wurde von der aristotelischen Logik<sup>78</sup> geprägt und fand in der mittelalterlichen Dialektik seinen Widerhall in der lakonischen Definition »scientia est cognitio certa per causas«.<sup>79</sup> Das natürliche Feld für eine solcherart gestaltete Kenntnis der Beschaffensweise einer »res« ist mit den Sinnen erfassbare Welt, jedoch bedeutet dies nicht, dass die »res intellectuales« damit ausgeschlossen seien von einer grundhaften Kenntnis ihres »Soseins«. Hier setzt Augustinus an, indem er die Gewissheit und die Ursächlichkeit der Kenntnis analog auffasst: Die Gewissheit in Glaubensfragen (die in der Philosophie der Tatsache entspringt, dass eine »res« sich nicht anders verhalten *kann*) gründet auf einer der Philosophie gänzlich unbekanntem Ursächlichkeit: der Autorität der Heiligen Schrift; auf diese Weise verbindet Augustinus im theol. Wissenschaftsbegriff die beiden Pole des christlichen Daseins »fides et ratio« in einer neuen »scientia

<sup>76</sup> Vgl. M. WUNDT, *Ein Wendepunkt in Augustins Entwicklung*, in: ZAW 21 (1921), 53-67.

<sup>77</sup> Augustinus weist in *Epistula* 21 ganz ausdrücklich auf die dringende Notwendigkeit des Studiums der Heiligen Schrift hin, die seinem neuen Stand als Verwalter der Sakramente und Prediger entspringt. Dem Brief ist ein gewisses Unbehagen Augustins zu entnehmen; daher drängte er auch seinen Bischof insistent, ihm Zeit zum Studium der Schrift zu gewähren: »ad quod negotium mihi paruum tempus uelut usque ad pascha impetrare uolui per fratres a tua sincerissima et uenerabili caritate et nunc per has preces uolo.«

<sup>78</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora* 71b: »Ἐπίστασθαι δὲ οἴομεθ' ἕκαστον ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἴωμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρῶγμα ἐστίν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν. Δῆλον τοίνυν ὅτι τοιοῦτόν τι τὸ ἐπίστασθαι ἐστὶ καὶ γὰρ οἱ μὴ ἐπιστάμενοι καὶ οἱ ἐπιστάμενοι οἱ μὲν οἴονται αὐτοὶ οὕτως ἔχειν, οἱ δ' ἐπιστάμενοι καὶ ἔχουσιν, ὥστε οὗ ἀπλῶς ἐστὶν ἐπιστήμη, τοῦτ' ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν.«

<sup>79</sup> Vgl. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I,6,3 corpus: »Cognitionis quidem certitudo est, quando cognitio non declinat in aliquo ab eo quod in re invenitur, sed hoc modo existimat de ea sicut est; et quia certa existimatio de re praecipue habetur per causam rei, ideo tractum est nomen certitudinis ad ordinem causae ad effectum, ut dicatur ordo causae ad effectum esse certus, quando causa infallibiliter effectum producit.«

sacra«. Die neue Wissenschaft, die Augustinus jedem Christen nahelegt, lädt dazu ein, die Glaubensdaten, die in der Heiligen Schrift vorgegeben werden, kritisch zu untersuchen und mit Vernunftgründen zu beweisen,<sup>80</sup> wobei er die Notwendigkeit einer moralischen Reinigung der ganzen Person zum richtigen und tiefgehenden Verständnis unterstreicht. Der neugetaufte Augustinus lässt eines klar: Er will sich immer und gänzlich von der Autorität Christi leiten lassen, wobei er hier nicht ausschließt, unter den neuplatonischen Autoren Brauchbares für den Philosophen zu finden.<sup>81</sup>

## 9.2 »Scripturae auctoritas«

Mit diesem philosophisch-theologischem Gepäck auf dem Rücken kann Augustinus nun sagen: »maior est quippe scripturae huius auctoritas quam omnis humani ingenii capacitas«. <sup>82</sup> Wenn die Autorität der Schrift nun die Fassungskraft des menschlichen Verstandes übersteigt, dann muss die Verständnisschwierigkeit einer Schriftstelle nicht etwa auf die Schrift an sich, sondern auf die Verstandesschwäche des Lesers, auf die Fehlerhaftigkeit der Abschrift oder eine mangelhafte Übersetzung zurückgeführt werden.<sup>83</sup> So ist eine Folge der absoluten Autorität der Schrift ihre Fehlerlosigkeit (»inerrantia«). Auf diesem konzeptuellem Humus ist sein Werk »De consensu euangelistarum«<sup>84</sup> gewachsen. Augustinus schließt nämlich nicht nur die

<sup>80</sup> Bereits in den *Soliloquia* (1,2,7), einem seiner philosophischen Frühwerke, macht Augustinus klar, an welchen »res« er wirklich interessiert ist. Nur ist in dieser Zeit die Argumentationsweise gänzlich rational: »Ratio: quid ergo scire uis? Augustinus: haec ipsa omnia quae orauit. Ratio: breuiter ea collige. Augustinus: deum et animam scire cupio. Ratio: nihilne plus? Augustinus: nihil omnino.«

<sup>81</sup> *Contra Academicos* 3,20,43 (CCSL 29,60): »Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum auctoritatis atque rationis. Mihi ergo certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere; non enim reperio ualentiorum. Quod autem subtilissima ratione persequendum est – ita enim iam sum affectus, ut quid sit uerum non credendo solum sed etiam intellegendo apprehendere impatienter desiderem – apud platonicos me interim, quod sacris nostris non repugnet, reperturum esse confido.«

<sup>82</sup> *De Genesi ad litteram* 2,5 (CSEL 28.1,39).

<sup>83</sup> *Epistula* 82,1,3 (CSEL 34.2,354): »Ego enim fateor caritati tuae solis eis scripturarum libris, qui iam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo errasse aliquid firmissime credam ac, si aliquid in eis offendero litteris, quod uideatur contrarium ueritati, nihil aliud quam uel mendosum esse codicem uel interpretem non adsecutum esse, quod dictum est, uel me minime intellexisse non ambigam.«

<sup>84</sup> Dies ist sicherlich nicht der erste Versuch, die sich offensichtlich oder scheinbar widersprechenden Schriftpassagen in Harmonie miteinander zu bringen. Schon Tatianus hatte Ähnliches versucht in seinem *Diattessarion*, das sich weit gestreuter Verbreitung besonders in

Möglichkeit eines Irrtums in der Schrift *de iure aus*,<sup>85</sup> sondern bemüht sich darum, die von heidnischen Philosophen vorgebrachten Hinweise auf die Widersprüche der Schrift zu widerlegen, und darüber hinaus die Geschichtlichkeit und innere Harmonie der Evangelienerezählungen begründet darzulegen. Augustinus geht soweit zu sagen, dass – von einer Lüge seitens der Hagiographen ist erst gar nicht zu reden – sogar ein Irrtum in der Erzählung *per accidens* gänzlich ausgeschlossen ist.<sup>86</sup>

### 9.3 Die Inspirationsgnade gilt nur für das kanonische Buch

Das Wirken der Inspirationsgnade sieht Augustinus auf bestimmte Schriftwerke begrenzt, nämlich das kanonische Buch. Während die ihm vorausgehende Patristik nicht so genau sah, sondern allgemein aussagte, dass die vom Hagiographen verfassten Bücher inspiriert seien, schaut Augustinus genauer hin: Anlässlich einiger Unterschiede in kanonischen und nicht-kanonischen Geschichtsbüchern lässt er die Möglichkeit zu, dass ein und dieselbe Person einmal unter dem Einfluss prophetischer Inspiration, ein andermal aus reiner menschlicher Beflissenheit Bücher geschrieben habe.<sup>87</sup> Terminologisch unterschei-

---

Syrien erfreute. Auch Markion waren diese Widersprüche nicht entgangen, weshalb er in seinem Werk *Antitheses* Passagen aus dem Alten Testament antithetisch anderen aus dem Neuen Testament gegenüberstellte. Tertullian antwortete auf Markions Antithesen in *Aduersus Marcionem* 2,28. Allgemein zu diesem Problem vgl.: H. MERKEL, *Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1971; DERS., *Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der Alten Kirche*, Bern 1978.

<sup>85</sup> *De ciuitate dei* 18,41 (CCSL 48,636): »Denique auctores nostri, in quibus non frustra sacrarum litterarum figitur et terminatur canon, absit ut inter se aliqua ratione dissentiant.«

<sup>86</sup> *De consensu euangelistarum* 2,12,29 (CSEL 43,129): »Si enim alterum horum dixit, ille uerum uidetur narrasse qui hoc potuit narrare quod dixit, qui autem aliud, etsi non est mentitus, certe uel oblitus aliud pro alio dixisse putabitur. Omnem autem falsitatem abesse ab euangelistis decet, non solum eam quae mentiando promitur, sed etiam eam quae obliuiscendo.«

<sup>87</sup> *De ciuitate dei* 18,39 (CCSL 48,633-634): »Cuius rei, fateor, causa me latet, nisi quod existimo etiam ipsos, quibus ea, quae in auctoritate religionis esse deberent, sanctus utique spiritus reuelabat, alia sicut homines historica diligentia, alia sicut prophetas inspiratione diuina scribere potuisse, atque haec ita fuisse distincta, ut illa tamquam ipsis, ista uero tamquam deo per ipsos loquenti iudicarentur esse tribuenda, ac sic illa pertinerent ad ubertatem cognitionis, haec ad religionis auctoritatem, in qua auctoritate custoditur canon, praeter quem iam si qua etiam sub nomine uerorum prophetarum scripta proferuntur, nec ad ipsam copiam scientiae ualent, quoniam utrum eorum sint, quorum esse dicuntur, incertum est; et ob hoc eis non habetur fides, maxime his, in quibus etiam contra fidem librorum canonicorum quaedam leguntur, propter quod ea prorsus non esse apparet illorum.«

det er zwischen »historica diligentia« und »prophetica inspiratio«. Nur die kanonischen, von der Kirche als solche angenommenen Bücher, erfreuen sich der »religionis auctoritas«. Was der Prophet unter dem Einfluss prophetischer Inspiration geschrieben hat, muss im eigentlichen Sinne Gott zugeschrieben werden, der auf diese Weise durch den Propheten spricht, während andere Schriften, die nicht unter Inspiration verfasst wurden, gänzlich dem menschlichen Autor entspringen. Für Augustinus ist dies völlig klar: Inspirierte Bücher und kanonische Bücher sind ein und dasselbe. Wenn die Konzepte auch Verschiedenes bedeuten, haben die Begriffe doch dieselbe Supposition. Was dies für die Inspirationsgnade beinhaltet, war bereits zu ersehen: Der unter der Inspirationsgnade Schreibende kann keine Irrtümer begehen, nicht einmal aufgrund eines versagenden Gedächtnisses.<sup>88</sup>

#### 9.4 Steht Augustinus in der Linie der Verbalinspiration?

Damit wäre die Frage zu stellen: Vertritt denn auch Augustinus eine Verbalinspiration der kanonischen Bücher? Was das Traditionsgebundene betrifft, so steht Augustinus ganz in der Linie der ihm vorausgehenden Väter: Gott spricht *durch* den Propheten Jesaja;<sup>89</sup> die ganze Schrift kann als ein Schreiben Gottes bezeichnet werden,<sup>90</sup> mehr noch, der Heilige Geist selbst hat die Heiligen Bücher verfasst,<sup>91</sup> denn Gott selbst spricht *durch* die Hagiographen des Alten Testaments.<sup>92</sup>

<sup>88</sup> An dieser Stelle lässt sich ein gewisser Parallelismus zwischen der Inspirations- und der Illuminationstheorie Augustins nicht leugnen. In seiner Lehre über die »illuminatio diuina« spricht Augustinus nämlich eine ganz ähnliche Sprache. Es geht in beiden Fällen um ein Erkennen der Wahrheit, wobei es im Falle der »illuminatio« um eine Einstrahlung des Wahrheitslichtes Gottes in das Innere des menschlichen Geistes geht, das mit den Begriffen »inspiratio« und »intus loqui« ausgedrückt wird. Vgl. V. WARNACH, *Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus*, in: AugM (Paris: Études Augustiniennes, 1958), Bd. 1, 429-449.

<sup>89</sup> *De ciuitate dei* 20,30 (CCSL 48,756): »Quis est enim alius, de quo item deus loquitur per Esaiam sub nomine Iacob et Israel, de cuius semine corpus accepit?«

<sup>90</sup> *Enarrationes in psalmos* 90,2,1 (CCSL 39,1266): »Et de illa ciuitate unde peregrinamur, litterae nobis uenerunt: ipsae sunt scripturae, quae nos hortantur ut bene uiuamus. Quid dicam uenisse litteras? Ipse rex descendit, et factus est nobis uia in peregrinatione.«

<sup>91</sup> *Contra duas epistulas pelagianorum* 1,20,38 (CSEL 60,456): »Numquid homines dei qui haec scripserunt, immo ipse spiritus dei, quo auctore per eos ista conscripta sunt, oppugnauit hominis liberum arbitrium?«

<sup>92</sup> *De ciuitate dei* 18,41 (CCSL 48,636-7): »Unde non inmerito, cum illa scriberent, eis deum uel per eos locutum, non pauci in scholis atque gymnasiis litigiosis disputationibus garuli, sed in agris atque urbibus cum doctis atque indoctis tot tantique populi crediderunt [...] Ipsi eis erant philosophi, hoc est amatores sapientiae, ipsi sapientes, ipsi theologi, ipsi prophetae, ipsi doctores probitatis atque pietatis. Quicumque secundum illos sapuit et uixit, non se-

Die inspirierten Bücher sind ein Handschreiben (»chyrographum«) Gottes.<sup>93</sup> Augustinus ist fest davon überzeugt, dass die Gesetzestafeln des Alten Bundes mit dem Finger Gottes geschrieben wurden.<sup>94</sup> Im Falle des Neuen Testaments geht er so weit, die Hagiographen auf das Geheiß Christi hin das schreiben zu lassen, was der Herr wollte; er zögert nicht zu behaupten, die Hagiographen schrieben unter dem Diktat Christi des Hauptes gleichsam als dessen Hände,<sup>95</sup> ja, die Apostel haben am Pfingsttag nach dem Diktat des Heiligen Geistes gepredigt.<sup>96</sup>

Diese soeben angeführten Stellen in Verbindung mit Augustins Lehre über die »inerrantia scripturae« legen den Hintergrund einer Verbalinspiration nahe.<sup>97</sup> Doch dies muss aus der Nähe untersucht werden. Das erste Element, dem wir Rechnung tragen müssen, ist Augustins schulmäßige Ausbildung als Rhetor. Ein bildhaftes Sprechen war ihm ganz und gar geläufig; daher scheint es natürlich, dass wir diese Bilder »cum grano salis« verstehen müssen. Das Bild Christi als

---

cundum homines, sed secundum deum, qui per eos locutus est, sapuit et uixit. Ibi si prohibitum est sacrilegium, deus prohibuit. Si dictum est: honora patrem tuum et matrem tuam, deus iussit.«

<sup>93</sup> *Enarrationes in psalmos* 144,17 (CCSL 40,2100): »Possemus illi credere tantummodo dicenti: noluit sibi credi dicenti, sed uoluit teneri scripturam suam; quomodo si diceres alicui homini, cum aliquid promitteres: non mihi credis, ecce scribo tibi. Etenim quia generatio uadit, et generatio uenit, et sic transcurrunt ista saecula cedentibus succedentibusque mortalibus; scriptura dei manere debuit et quoddam chirographum dei, quod omnes transeuntes legerent, et uiam promissionis eius tenerent.«

<sup>94</sup> *In Iohannis euangelium tractatus* 122,8 (CCSL 36,673): »Decalogum quippe legis, id est, decem notissima illa praecepta digito dei duabus lapideis tabulis primum fuisse conscripta certissimum nobis est.«

<sup>95</sup> *De consensu euangelistarum* 1,35,54 (CSEL 43,60): »Omnibus autem discipulis suis per hominem, quem adsumpsit, tamquam membris sui corporis caput est. Itaque cum illi scripserunt quae ille ostendit et dixit, nequaquam dicendum est, quod ipse non scripserit, quandoquidem membra eius id operata sunt, quod dictante capite cognouerunt. Quidquid enim ille de suis factis et dictis nos legere uoluit, hoc scribendum illis tamquam suis manibus imperauit. Hoc unitatis consortium et in diuersis officiis concordium membrorum sub uno capite ministerium quisquis intellexerit, non aliter accipiet quod narrantibus discipulis Christi in euangelio legerit, quam si ipsam manum domini, quam in proprio corpore gestabat, scribentem conspexerit.«

<sup>96</sup> *Sermo* 299B (ed. G. Morin): »Donante ergo et dictante et docente spiritu sancto locuti sunt linguis, quas non didicerunt.«

<sup>97</sup> Auch Costello kommt nach Analyse der Rolle Gottes in der Inspiration zu dem Schluss, dass diese Frage berechtigt ist, vgl. C. J. COSTELLO, *St. Augustine's doctrine on the inspiration and canonicity of Scripture*, Washington 1930, 17. Costello hat seine Dissertation auch in einer Kurzfassung vorgelegt: C. J. COSTELLO, *St. Augustine's concept of inspiration*, in: RUO 4 (1934), 81-99.



des diktierenden Hauptes und der Apostel als dessen schreibende Hände<sup>98</sup> muss in den entsprechenden Kontext verlegt werden: Augustinus wehrt sich an dieser Stelle gegen die Auffassung einiger Gegner des Evangeliums, denen zufolge die Lehre der Evangelisten von der Lehre Christi verschieden sei. Um also die völlige Übereinkunft beider darzulegen, führt Augustinus das Bild des mystischen Leibes ein: Christus ist das Haupt und die Evangelisten die Glieder. Was die Glieder schreiben, muss somit als eine schriftliche Hinterlassenschaft des Hauptes angesehen werden. Auf diese Weise wird – so Augustinus – eine völlige Übereinstimmung unter den Evangelisten gewahrt.

Aus diesem Abschnitt lernen wir, dass die vereinzelt, in den Werken Augustins verstreuten Äußerungen über die Inspiration auf dem rhetorischen Hintergrund ihres Verfassers gelesen werden müssen. Ein weiteres Beispiel mag uns zu besserem Verständnis verhelfen: Dasselbe fundamentale Werk »De consensu euangelistarum« bietet einen Abschnitt, in dem Augustinus nahelegt, er habe es »inspirante adque adiuuante domino deo nostro« unternommen, die Irrtümer und die Leichtsinngigkeit derjenigen zu widerlegen, die gegen die Evangelien schreiben.<sup>99</sup> Niemand wird nun sagen, das Werk »De consensu euangelistarum« sei bibelschriftlich inspiriert, nur weil Augustinus beiläufig auf die Hilfe des Herrn bei dessen Abfassung anspielt. Ähnlich müssen die oben genannten Stellen verstanden werden. In einem Brief verweist Augustinus darauf, Hieronymus habe »dictante spiritu sancto«<sup>100</sup> geschrieben, was aber nicht bedeutet, dass er den Werken des Hieronymus in gleicher Weise wie den kanonischen Büchern der Schrift begegne. Es bleibt also zu sagen, dass die Ausdrucksweise Augustins in der rhetorischen Natur der damaligen Kultur

---

<sup>98</sup> R. Markus unterstreicht, wie sehr gerade bei diesem Bild Augustins Konzept der Inspiration sich von den Vorstellungen seiner Vorgänger, die das Bild des »instrumentum« oder »ὄργανον« vorzogen, abgelöst hat: Die Hagiographen sind nicht etwas dem Inspirierenden Fremdes, sondern Teil seiner selbst – was die Einheit des Inspirierenden mit dem Inspirierten unterstreicht. Vgl. R. A. MARKUS, *Saint Augustine on History, Prophecy and Inspiration*, in: *Augustinus* 12 (1967), 271-280.

<sup>99</sup> Das vollständige Zitat: *De consensu euangelistarum* 1,7,10 (CSEL 43,11): »Inspirante adque adiuuante domino deo nostro – quod utinam et ipsorum saluti prosit – hoc opere demonstrare suscepimus errorem uel temeritatem eorum, qui contra euangelii quattuor libros, quos euangelistae quattuor singulos conscripserunt.«

<sup>100</sup> *Epistula* 82,1,2 (CSEL 34.2,352-3): »Quod si hoc uerbum tibi propter facilitatem ponere placuit, ego fateor maius aliquid expeto a benignitate uirium tuarum prudentiaque tam docta et otiosa, annosa, studiosa, ingeniosa diligentia haec tibi non tantum donante uerum etiam dictante spiritu sancto, ut in magnis et laboriosis quaestionibus non tamquam ludentem in campo scripturarum sed in montibus anhelantem adiuues.«

begründet liegt, dass dadurch aber Zweideutigkeiten auftreten, die wir nun dahingehend ausgedeutet haben, dass Augustinus kein Vertreter der Verbalinspiration im Sinne der frühen Apologeten und Allegoristen ist.

## 9.5 Die Freiheit des Hagiographen

Dies mag deutlicher begriffen werden, wenn die Freiheit des Hagiographen näher betrachtet wird, der, unter der Inspirationsgnade stehend, seine menschlichen Besonderheiten beibehält, und dies zu einem solchen Grad, dass Augustinus nicht zögert, implizit von einer zweifachen Urheberchaft zu sprechen.<sup>101</sup> Er zeigt dies am Beispiel des Evangelisten Johannes: Dieser sprach, so wie er imstande war, denn er sprach als Mensch; er sagte nicht alles, was man hätte sagen können, sondern nur das, was er als Mensch zu sagen imstande war.<sup>102</sup> Darüber hinaus erlaubte es der Heilige Geist einem jeden der Hagiographen, in der Anordnung des Erzählmaterials nach seinen eigenen Plänen zu verfahren, während das Erzählmaterial selbst nur durch die Inspiration des Heiligen Geistes gefunden werden konnte.<sup>103</sup>

Jegliche Verwandtschaft mit dem mantischen Seherbegriff lehnt Augustinus strikt ab. Der Evangelist war sich der Tatsache bewusst, von Gott geleitet zu sein und unter seiner besonderen Fügung zu ste-

---

<sup>101</sup> *Sermo* 2,5 (CCSL 41,13): »Sicut quando loquitur propheta – christianis loquor uel proficientibus in schola dei; non sunt rudia nec noua quae dico, sed uestrae sanctitati nobiscum usitatissima et manifestissima – quando propheta loquitur, quid dicimus? Dixit deus, bene dicimus. Dicimus etiam, dixit propheta. Et utrumque recte dicimus, et utrumque in auctoritate inuenimus. Et apostoli sic intellexerunt prophetas, ut dicerent, dixit deus. Et alio loco, dixit Esaias. Utrumque uerum est, quia utrumque inuenimus in scripturis.«

<sup>102</sup> *In Iohannis euangelium tractatus* 1,1 (CCSL 36,1): »Nam dicere ut est, quis potest? Audeo dicere, fratres mei, forsitan nec ipse Iohannes dixit ut est, sed et ipse ut potuit: quia de deo homo dixit, et quidem inspiratus a deo, sed tamen homo. Quia inspiratus, dixit aliquid; si non inspiratus esset, dixisset nihil; quia uero homo inspiratus, non totum quod est dixit, sed quod potuit homo, dixit.«

<sup>103</sup> *De consensu euangelistarum* 2,21,52 (CSEL 43,153): »Cur autem spiritus sanctus diuidens propria unicuique prout uult et ideo mentes quoque sanctorum propter libros in tanto auctoritatis culmine conlocandos in recolendo quae scriberent sine dubio gubernans et regens alium sic, alium uero sic narrationem suam ordinare permiserit, quisquis pia diligentia quaesierit, diuinitus adiutus poterit inuenire«. Doch sagt er dann wiederum an anderer Stelle, dass der Hagiograph ein bestimmtes Ereignis an der Stelle erwähnte, die der Heilige Geist gewollt hat, vgl. *De consensu euangelistarum* 3,13,48 (CSEL 43,333): »Dignetur ergo consilio Marci euangelistae superari consilium suum, qui eo loco id ponendum iudicauit, quo loco diuina inspiratione suggestum est.«

hen.<sup>104</sup> Auch der hl. Matthäus war sich nicht im Unklaren darüber, unter einer außerordentlichen göttlichen Leitung und Eingebung zu stehen – mehr jedenfalls als wir –, weshalb Augustinus auch die Zuordnung von Prophetenworten des Alten Testaments im Evangelium nach Matthäus auf die »suggestio« des Heiligen Geistes zurückführt.<sup>105</sup>

## 9.6 Inkonsequenz in der Anschauung der »inerrantia«?

Kurioserweise scheint Augustinus nicht ganz konsequent in seiner Anschauung der »inerrantia scripturae« gewesen zu sein. J. Beumer richtet unsere Aufmerksamkeit auf eine Stelle aus »Contra Felicem«, wo Augustinus auf das Evangelium hinweist: Dass der Herr uns den Heiligen Geist nicht zu dem Zweck gesandt habe, um uns über naturwissenschaftliche Phänomene zu unterrichten, sondern um uns zu Christen zu machen.<sup>106</sup> An einer zweiten Stelle kommt Augustinus noch genauer auf die naturwissenschaftlichen Ungenauigkeiten der Schrift zu sprechen: Was interessiere es ihn denn, ob der Himmel die Erde wie eine Sphäre auf allen Seiten umgebe oder sie flach wie eine Scheibe bedecke. Die Sache drehe sich doch hier um den Glauben an die heilige Schrift. Daher dürfe sich keiner weder von Leuten, die ihn auf solches hinweisen, noch von rationalen Gegenargumenten in Verwirrung bringen lassen. Und hier der entscheidende Punkt: Die Hagio-

---

<sup>104</sup> A.a.O., 2,21,51 (CSEL 43,152-3): »Quia enim nullius in potestate est, quamvis optime fideliterque res cognitae quo quisque ordine recordetur – quid enim prius posteriusue homini ueniat in mentem, non est ut uolumus, sed ut datur –, satis probabile est quod unusquisque euangelistarum eo se ordine credidit debuisse narrare, quo uoluisset deus ea ipsa quae narrabat eius recordationi suggerere in eis dumtaxat rebus, quarum ordo, siue ille siue ille sit, nihil minuit auctoritati ueritatisque euangelicae.«

<sup>105</sup> A.a.O., 3,7,30 (CSEL 43,306): »Quid opus erat, ut emendaret Mattheus, cum aliud pro alio sibi nomen occurrens a se scriptum relegisset ac non potius sequens auctoritatem spiritus sancti, a quo mentem suam regi plus nobis ille utique sentiebat, ita hoc scriptum relinqueret, sicut eum admonendo constituerat ei dominus, ad informandos nos tantam uerborum suorum inter prophetas esse concordiam, ut non absurde, immo congruentissime etiam Hieremieae deputaremus quod per Zachariam dictum reperiremus?«

<sup>106</sup> *Contra Felicem Manichaeum* 1,10 (CSEL 25.2,811-2): »Deinde, quia dixisti, quod Manichaeus uos docuerit initium, medium et finem et quomodo uel quare factus sit mundus, de cursu solis et lunae et de aliis, quae commemorasti, non legitur in euangelio dominum dixisse: mitto uobis paraclerum, qui uos doceat de cursu solis et lunae. Christianos enim facere uolebat, non mathematicos. Sufficit autem, ut homines de his rebus, quantum in schola didicerunt, nouerint propter usus humanos. Christus autem uenturum paraclerum dixit, qui inducat in omnem ueritatem; sed non ibi ait: initium, medium et finem; non ait: solis et lunae cursus. Aut si putas hanc doctrinam ad illam ueritatem pertinere, quam per spiritum sanctum Christus promisit, interrogo te, quot sint stellae.«

graphen hätten über die Beschaffenheit des Himmels Wahrheitsgemäßes gewusst, nur hätte der Heilige Geist eben nicht gewollt, dass sie darüber in den inspirierten Schriften die Menschen belehrten, da es dem Heil der Menschen nicht zugute komme.<sup>107</sup> Sind also – so fragen wir – der Auffassung Augustins nach die Heilswahrheiten von den Naturwissenschaftswahrheiten in der Schrift zu unterscheiden, wobei jene inspiriert wären, diese aber nicht? Augustinus selbst gibt uns Auskunft: Absolut alles in der Heiligen Schrift – im Alten wie im Neuen Testament – ist inspiriert.<sup>108</sup> Dies gilt auch für die geschichtlichen und auf Naturphänomene bezogenen Aussagen, wie wir es aus seiner exegetischen Praxis entnehmen können. Nichts Falsches ist in der Schrift zu finden: »Scriptura mendax esse non potest«,<sup>109</sup> »neque enim scriptura diuina fallit aut fallitur«,<sup>110</sup> »nos autem omnia haec siue quae in uetere siue quae in nouo testamento scripta sunt, et suis causis exigentibus posita dicimus et sibi aduersa non esse monstramus«,<sup>111</sup> »omnia enim quae in uetere scripta sunt, nos et uera esse dicimus et diuinitus mandata et congruis temporibus distributa«. <sup>112</sup> Gerade in diesem Punkt unterscheiden sich ja die kanonischen von den nicht-kanonischen (apokryphen) Büchern: Diese enthalten Falsches, das von deren Autoren mit Täuschungsabsicht in den Erzähltext eingestreut wurde.<sup>113</sup> Augustinus legt aber mit Bedacht den Schwerpunkt auf doktri-

---

<sup>107</sup> *De Genesi ad litteram* 2,9 (CSEL 28.1,45-6): »Quid enim ad me pertinet, utrum caelum sicut sphaera undique concludat terram in media mundi mole libratam, an eam ex una parte desuper uelut discus operiat? Sed quia de fide agitur scripturarum, propter illam causam, quam non semel commemorauimus, ne quisquam eloquia diuina non intellegens, cum de his rebus tale aliquid uel inuenit in libris nostris uel ex illis audierit, quod perceptis a se rationibus aduersari uideatur, nullo modo eis cetera utilia monentibus uel narrantibus uel praenuntiantibus credat, breuiter dicendum est de figura caeli hoc scisse auctores nostros, quod ueritas habet; sed spiritum dei, qui per eos loquebatur, noluisse ista docere homines nulli saluti profutura. Sed, ait aliquis, quomodo non est contrarium his, qui figuram sphaerae caelo tribuunt, quod scriptum est in litteris nostris: qui extendit caelum sicut pellem? Sit sane contrarium, si falsum est, quod illi dicunt; hoc enim uerum est, quod diuina dicit auctoritas, potius quam illud, quod humana infirmitas conicit.«

<sup>108</sup> *Contra Adimantum Manichaei discipulum* 3 (CSEL 25.1,121): »Quod isti si considerare uellent, non quibusdam capitulis separatis et aduersum se inuicem magna fraude conlatis caliginem facerent inperitis, sed omnia tam in uetere quam in nouo testamento uno sancto spiritu conscripta et commendata esse sentirent.«

<sup>109</sup> *Sermo* 257,2 (Sch 116,340).

<sup>110</sup> *De patientia* 22 (CSEL 41,687).

<sup>111</sup> *Contra Adimantum Manichaei discipulum* 14 (CSEL 25.1,148).

<sup>112</sup> *Contra Faustum Manichaeum* 10,3 (CSEL 25.1,311).

<sup>113</sup> *De consensu euangelistarum* 1,2 (CSEL 43,2): »Ceteri autem homines, qui de domini uel de apostolorum actibus aliqua scribere conati uel ausi sunt, non tales suis

nelle Irrtümer, denn die Widersprüchlichkeiten in den erzählerischen Kleinigkeiten hatte er sich zum Gegenstand seines »De consensu eu-angelistarum« erkoren.

## 9.7 Der Inspirationsbegriff und die »res« der Hl. Schrift

Augustins Inspirationsbegriff scheint streng mit seiner in »De doctrina christiana« dargelegten Lehre von den »res et signa«<sup>114</sup> der Heiligen Schrift verbunden zu sein. Das zweite Buch des besagten Werkes kann als ein handfester Traktat über Semiologie gelten. Es stützt sich auf das im ersten Buch Vorgegebene: Der ganze Bereich des Existierenden besteht aus »res«, zu denen auch der Mensch gehört. Im Licht der konzeptuellen Paare »uti – frui« und »propter se – propter aliud« können diese »res« weiter unterteilt werden: Unter dem Ausdruck »res qua fruendum« wird die Heilige Dreifaltigkeit verstanden; im Gegensatz dazu werden die »res quibus utendum« mit dem Kosmos gleichgesetzt, während der Mensch selbst unter die Kategorie der »res quae fruuntur et utuntur« fällt. Der Mensch ist einerseits dazu berufen, sich der Heiligen Dreifaltigkeit zu erfreuen »propter se«, andererseits die geschöpflichen Wirklichkeiten zu gebrauchen »propter aliud«. Er erhält Kenntnis über Gott nur durch die Offenbarung, zu deren Verkündigung Gott das Wort erwählte: Hier kommt das »signum« ins Spiel. Die zweite Person der Hl. Dreifaltigkeit erniedrigt sich, nimmt Fleisch an und macht sich sichtbar, damit der Mensch leichter das »signum« begreifen kann. Augustinus erweitert das Bedeutungsfeld des bisher Gesagten: Auch ein »signum« ist eine »res«, nur eben eine »res ad significandum«. Hier erweitert sich das vorgegebene Spektrum: Die »signa« werden weiter unterteilt in »signa«, die nur etwas bezeichnen, und in »signa«, die gleichzeitig etwas bezeichnen

---

temporibus extiterunt, ut eis fidem haberet ecclesia adque in auctoritatem canonicam sanctorum librorum eorum scripta reciperet, nec solum quia illi non tales erant, quibus narrantibus credi oporteret, sed etiam quia scriptis suis quaedam fallaciter indiderunt, quae catholica atque apostolica regula fidei et sana doctrina condemnat.«

<sup>114</sup> Vgl. H. J. SIEBEN, *Die res der Bibel. Eine Analyse von Augustinus De doctr. christ. I-III*, in: REAug 21 (1975), 72-90, erneut herausgegeben in einer Sylloge von Aufsätzen: H. J. SIEBEN, *Manna in deserto. Studien zum Schriftgebrauch der Kirchenväter*, Patristisches Zentrum Koinonia-Oriens, Köln: Edition Cardo 92, 2002.

und selbst etwas sind, wie bestimmte Präfigurationen im Alten Testament.<sup>115</sup>

Wozu nun diese Ausführungen, die scheinbar nichts mit dem uns gesteckten Rahmen zu tun haben? Die Heilige Schrift besteht, materiell gesehen, aus »signa, quorum omnis usus in significando est«; das ist Augustins semiologische Definition der »verba«, ausführlicher: »verba sunt res quae signa sunt data ad aurium sensum pertinentia.«<sup>116</sup> Worte werden dann durch Schriftzeichen der Zeitlichkeit entzogen. Die Heilige Schrift, so Augustinus, durchlief eine der Sprache ähnliche Evolution, denn am Anfang wurden die Heiligen Schriften in einer einzigen Sprache verfasst; sie verbreiteten sich dann in Form von Übersetzungen.<sup>117</sup> Die den Text betreffenden Verständnisschwierigkeiten will Augustinus auf gar keinen Fall den Hagiographen zuschreiben, sondern sieht in den dunkleren Passagen der Heiligen Schrift ein Zeichen der göttlichen Vorsehung. Jene Passagen haben einen besonderen pädagogischen Sinn, indem sie den Stolz des Lesers zügeln, der etwa meinen sollte, alles verstanden zu haben, während gleichzeitig der Langeweile beim Lesen abgeholfen wird, wenn der Verstand etwas mehr arbeiten muss. Diese Charakteristik wird auf das Wirken des Heiligen Geistes zurückgeführt.<sup>118</sup>

---

<sup>115</sup> *De doctrina christiana* 1,2 (CCSL 32,7): »Omnis doctrina uel rerum est uel signorum, sed res per signa discuntur. Proprie autem nunc res appellauit, quae non ad significandum aliquid adhibentur, sicuti est lignum lapis pecus atque huiusmodi cetera, sed non illud lignum, quod in aquas amaras Moysen misisse legimus, ut amaritudine carerent, neque ille lapis, quem Iacob sibi ad caput posuerat, neque illud pecus, quod pro filio immolauit Abraham. Hae namque ita res sunt, ut aliarum etiam signa sint rerum. Sunt autem alia signa, quorum omnis usus in significando est, sicuti sunt uerba. Nemo enim utitur uerbis, nisi aliquid significandi gratia. Ex quo intellegitur, quid appellem signa, res eas uidelicet, quae ad significandum aliquid adhibentur. Quamobrem omne signum etiam res aliqua est; quod enim nulla res est, omnino nihil est; non autem omnis res etiam signum est.«

<sup>116</sup> Eine nach Augustins verstreuten Angaben selbst formulierte Definition. Es ist jedoch wichtig anzumerken, dass Augustinus darauf besteht, dass die Heilige Schrift auch »signa« enthält, die sich auf andere Sinne beziehen.

<sup>117</sup> *De doctrina christiana* 2,5 (CCSL 32,35): »Ex quo factum est, ut etiam scriptura diuina, qua tantis morbis humanarum uoluntatum subuenitur, ab una lingua profecta, qua oportune potuit per orbem terrarum disseminari, per uarias interpretum linguas longe lateque diffusa innotesceret gentibus ad salutem, quam legentes nihil aliud appetunt quam cogitationes uoluntatemque illorum, a quibus conscripta est, inuenire et per illas uoluntatem dei, secundum quam tales homines locutos credimus.«

<sup>118</sup> *De doctrina christiana* 2,6 (CCSL 32,36): »Magnifice igitur et salubriter spiritus sanctus ita scripturas sanctas modificauit, ut locis apertioribus fami occurreret, obscurioribus autem fastidia detergeret.«

Hier haben wir erneut eine Bekräftigung der augustinischen Inspirationstheorie gefunden. Sogar die dunkleren und schwierigeren Textpassagen der Heiligen Schrift sind Frucht der Einwirkung des Heiligen Geistes auf den Hagiographen, ein erneutes Zeichen dafür, wie gering Augustinus die Freiheit des Hagiographen ansetzt. Zu bemerken ist, dass eine Haltung, die die Gesamtheit der »signa« der Heiligen Schrift, auch die »obscuriora«, auf den Heiligen Geist zurückführt, in gewissem Sinne für die Annahme der Inspiration der Übersetzungen der Heiligen Schrift prädisponiert ist; Augustinus hat zum einen selbst Schriftübersetzungen zur Sprache gebracht, und zum anderen bezieht sich seine Unterscheidung in »aperta – obscura« auf den ihm vorliegenden lateinischen Text.<sup>119</sup>

## 10 Zusammenfassung

Wie in der Analyse der einzelnen Autoren zu sehen war, erstreckt sich die Bedeutung der Begriffe »inspiratio«, »aspiratio«, »ἐπίπνοια« »θεόπνευστος [θεοπνευστία]« auf eine ganze Reihe von Wirklichkeiten, die ohne Weiteres weit über den Spezialfall der »inspiratio biblica« hinausgehen.<sup>120</sup> Vom eigentlichen Offenbarungsgeschehen, das allein den Propheten betrifft, bis hin zur Schriftinspiration des biblischen Autors, über die Inspiration von Konzilien und kaiserlichen Beschlüssen und die Eingabe von Worten zur Verteidigung vor Gericht – all dies kann auf das Wirken des Heiligen Geistes zurückgeführt werden und im Sinne der Kirchenväter in der Tat als inspiriert gelten. Das theologische Vokabular der Väter ist noch zu begrenzt und ermangelt feinerer Nuancierungen und Abgrenzungen. So bevorzugen es die modernen Theologen zwischen Offenbarung, Inspiration und Vorsehung zu unterscheiden – all dies fällt bei den Vätern in den gleichen begrifflichen Topf der »inspiratio«: Der Prophet ist inspiriert, ebenso der biblische Schriftsteller, nicht minder der vor Gericht bedrängte Martyrer und der sich göttlichen Eingebungen erfreuende Theologe.

<sup>119</sup> Vgl. hierzu die Überlegungen in Fußnote 88 auf S. 377.

<sup>120</sup> Vor einer solchen Begriffsverwirrung warnte schon P. AUVRAY, *Comment se pose le problème de l'inspiration des Septante*, in: *RBi* 59 (1952), 325-326.

**Summary:** *The present essay offers an outline of patristic teaching on the general notion of inspiration of Sacred Scripture. Original texts of the Fathers are drawn upon heavily, since modern scholarship has largely abandoned this field of research and secondary literature is scant. This second essay (of two) focuses in the first place on the Antiochian school of thought and secondly on the doctrine on inspiration in the most important Latin Fathers, principally Ambrose, Jerome, and Augustine.*

**Key words:** Inspiration, Fathers of the Church, Bible, Sacred Scripture, Holy Spirit, Antiochian school, Ambrose, Jerome, Augustine.

**Parole chiave:** Ispirazione, Padri della Chiesa, Bibbia, Sacra scrittura, Spirito santo, Scuola d'Antiochia, Ambrogio, Girolamo, Agostino.