

Das Wort Gottes als Schöpfungsmittler, Erkenntnisprinzip und Erlöser der Menschen

Augustinus' Auslegung des Johannesprologs

Der Auslegung des Johannesprologs widmet der bedeutendste lateinische Kirchenvater, Augustinus, insgesamt drei Abhandlungen. Die erste ist den Versen Joh 1,1–5, die zweite den Versen Joh 1,6–14 und die dritte den Versen Joh 1,15–18 gewidmet.

1. Die erste Abhandlung (zu Joh 1,1–5)

1.1 Die Vorbildlichkeit des Evangelisten für das Verständnis des Prologs

Von der neueren Forschung wird die Entstehung von Augustins Abhandlungen¹ zum Johannesevangelium auf die Zeit um 406/407 datiert.² Von diesen sind die drei ersten dem Johannesprolog gewidmet, »ohne dass Augustinus allerdings zu erkennen gibt, dass es sich dabei um einen vom übrigen Evan-

¹ Unter »tractatus« kann Augustinus durchaus einen »sermo« oder eine »homilia«, d. h. einen mündlichen Vortrag verstehen, vgl. A. D. Fitzgerald u. a. (Hgg.): *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, Grand Rapids – London 1999, 474: »Tractatus for Augustine can mean the same as sermon or homily (ep. 224.2; en. Ps. 118 praef.). As oral communication, both are set in contrast with *libri* (doc. Chr. 4.18.37; Doyle 1976–77, 214). Hence the tractates on John are oral communication, whether spoken to the people or dictated (doc. Chr. 4.30.63). These commentaries were meant to complete the explanations of the Gospel of John and on Psalm 118; both were asked for insistently by others.« Zum praktisch-homiletischen Charakter des augustininischen Johanneskommentars vgl. auch W. von Loewenich: *Die Johannes-Traktate Augustins*, in: Ders.: *Die Eigenart von Luthers Auslegung des Johannes-Prologs* (Bayerische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Jhg. 60, Heft 8), München 1969, 12: »Im übrigen ist zu bedenken, daß Augustin mit seinen Johannes-Traktaten keine wissenschaftliche Absicht verfolgt, sondern vor allem der Erbauung seiner Hörer dienen will. Dazu gehört auch die Widerlegung bzw. Abweisung der Häresie, was aber bei ihm nicht so stark hervortritt wie bei anderen kirchlichen Schriftstellern, für die der Johannes-Prolog geradezu eine dogmatische Rüstkammer darstellt.«

² G. Partoens: Art. *Ioannis euangelii tractatus*, in: V. H. Drecoll (Hg.): *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 401–409, hier 402. Zu den Schwierigkeiten der Datierung vgl. ausführlich M.-F. Berrouard (Hg.): *Homélie sur l'Évangile de Saint Jean I–XVI* (Bibliothèque Augustinienne 71), Paris 1969, 29–36.

gelium abzusetzenden Textabschnitt handelt.«³ Es handelt sich bei der augustiniischen Schriftexegese genauer um einen den johanneischen Text Satz für Satz auslegenden Predigtkommentar, dessen liturgisch-homiletischer »Sitz im Leben« durch die oft unmittelbare Ansprache der gläubigen Zuhörerschaft ganz offenkundig ist. Dadurch erklärt sich auch das auffallend intensive Eingehen des Kirchenvaters auf die besonderen geistigen Verstehensanforderungen, die die ersten, vom göttlichen Logos selbst handelnden Verse des Johannesprologs an die Hörer stellen.

Der nach dem Augenschein urteilende, irdisch gesinnte Mensch, der sich noch nicht zu einem geistigen Verständnis der Wirklichkeit erhoben hat,⁴ könne diese Verse nicht verstehen.⁵ Der Autor des Johannesevangeliums habe diese Eingangsverse seines Evangeliums zwar im Zustand der Erleuchtung verfasst, sonst hätte er überhaupt nichts Wahres darüber schreiben können; doch als rein menschlicher Autor habe er den göttlichen Gegenstand seiner Betrachtungen keineswegs ausschöpfen können.⁶ Der Evangelist wird von Augustinus metaphorisch als ein Berg bezeichnet, d. h. als eine hohe Seele, welche den göttlichen Frieden in sich aufnehme und der im Unterschied zu den die Gerechtigkeit in sich aufnehmenden kleinen Seelen, metaphorisch »Hügel« genannt, der Vorzug einer göttlichen Erleuchtung zuteil geworden sei.⁷ Deshalb konnte er den empfangenen Frieden bzw. die

³ L. Hell: *Wort vom Wort. Augustinus, Thomas von Aquin und Calvin als Leser des Johannesprologs*, in: G. Kruck (Hg.): *Der Johannesprolog*, Darmstadt 2009, 131–153, hier 134.

⁴ *Aurelii Augustini In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, in: CCSL 36, ed. D. Radbodus Willems OSB, Turnhout 1954 (im Folgenden einfach nur zitiert unter Angabe des Traktats und dessen jeweiligem Abschnitt sowie der betreffenden Zeilen) I 1,5 f.: »... nondum se possint ad spiritalem intellectum erigere ...«

⁵ Vgl. I 1,9 f.: »Hoc enim animalis homo non percipit.« Vgl. hierzu treffend L. Hell: *Wort vom Wort*, 134 f.: »So bezeichnet er (sc. Augustinus) seine Zuhörerschaft jedenfalls in Teilen als Repräsentanten des *animalis homo*, des irdisch bestimmten Menschen also, womit er sich einerseits auf den offenbar vor dem Evangelium vorgetragenen Episteltext aus dem 1. Korintherbrief (sc. 1 Kor 2,4: »Der irdisch gesinnte Mensch aber lässt sich nicht auf das ein, was vom Geist Gottes kommt.«) bezieht, andererseits aber eines seiner hermeneutischen Grundprinzipien deutlich machen will. Um den Sinn eines biblischen Textes zu erfassen und seine Zweckbestimmung zu erfüllen, müssen sich Ausleger wie Hörer erheben, genauer noch: emporheben lassen vom fleischlich-irdisch-weltlichen zum geistig-himmlich-göttlichen Bereich.«

⁶ Vgl. I 1,20–25. »Audeo dicere, fratres mei, forsitan nec ipse Iohannes dixit ut est, sed 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.« Vgl. hierzu L. Hell: *Wort vom Wort*, 135: »Auch ein *homo inspiratus*, ein vom Gottesgeist bewegter und unterstützter Evangelist spricht, wenn er *de Deo*, also von Gott spricht, als Mensch. Die christliche Gemeinde hört eben auch im Evangelium nur, was ein Mensch von Gott sagen kann (*ut potuit*), nicht jedoch, was Gott selbst ist (*ut est*).«

⁷ Vgl. I 2,1–14; hierzu vgl. auch M.-A. Vannier: *Augustine et l'Évangile de Saint Jean*, in: G. Nauroy/M.-A. Vannier (Hgg.): *Saint Augustine et la Bible. Actes du colloque de l'uni-*

dem menschlichen Erkenntnisvermögen natürlicherweise verborgene göttliche Weisheit auch den Menschen verkünden.⁸ Wie aber konnte, so fragt sich Augustinus, die göttliche Weisheit in das Herz eines Menschen kommen, um dieses zu erleuchten? Denn was in das Herz des Menschen emporsteige, sei im Seinsrang unter dem Menschen, während das Woraufhin des Selbstüberstiegs des Menschen im Seinsrang über diesem stehe.⁹ Augustinus löst diesen Widerspruch mit der Annahme, dass der Evangelist Johannes sich auf Grund seiner Heiligkeit schon zur Seinsweise der Engel erhoben habe.¹⁰ Denn Gott wolle die Menschen nach dem Psalmwort (Ps 81,6) zu seinen Söhnen machen, ihm ähnlich.¹¹

Im Folgenden kennzeichnet Augustinus die Vorzugsstellung des Evangelisten Johannes noch genauer: Um den göttlichen Logos selbst betrachten zu können, musste Johannes alles Geschaffene überhaupt, d. h. alles, was nicht Gott selbst ist, transzendieren.¹² Er musste sich auf Gott allein betrachtend ausrichten und ist darin Vorbild geworden für jeden, der Gott erkennen und den wahren Frieden gewinnen will.¹³ Denn wer seine Hoffnung auf einen Menschen setzt, könne nicht im wahren Frieden leben.¹⁴ Wirkliche und wirksame Hilfe werde dem Menschen nach dem Psalmwort (Ps 120,2) nur von Gott gegeben.¹⁵

Das rechte Verständnis dessen, wovon die ersten Verse des Johannesprologs sprechen, müsse sich daher jeder Leser wie schon der Evangelist selbst von Gott geben lassen.¹⁶ Die Erhebung des eigenen Herzens zu Gott aber setze, um gelingen zu können, die Reinigung von fleischlichen Begierden

versité Paul Verlaine-Metz (7–8 avril 2005) (Recherches en Littératures et spiritualité 15), Bern u.a. 2008, 215–222, hier 217: »Il (sc. Augustin) le (sc. saint Jean) compare à un mont, en raison de son élévation, de sa pénétration de la vie divine.«

⁸ Vgl. I 4,1–4.

⁹ Vgl. I 4,7–9: »Quod enim ascendit in cor hominis, de imo est ad hominem; quo autem ascendit cor hominis, sursum est ab homine.«

¹⁰ Vgl. I 4,13 f.: »In quantum coeperat esse angelus: quia omnes sancti, angeli, quia annuntiatores Dei.«

¹¹ Vgl. I 4,18–25.

¹² Vgl. I 5,5–9: »Transcenderat omnia cacumina terrarum, transcenderat omnes campus aëris, transcenderat omnes altitudines siderum, transcenderat omnes choros et legiones angelorum. Nisi enim transcenderet ista omnia quae creata sunt, non perueniret ad eum per quem facta sunt omnia.« Vgl. auch ebd., 21–24; zur Vorzugsstellung des Johannes-evangeliums und hier insbesondere des Johannesprologs auf Grund seiner Logos-Christologie, d. h. vor allem seiner Lehre der Gottheit Christi vgl. M.-A. Vannier: *Augustin et l'Évangile de Saint Jean*, 218 ff., bes. 219: »Si Augustin privilégie l'Évangile de Jean, cela est dû à sa conversion, et plus précisément à Simplicianus, qui a attiré son attention sur le Prologue johannique, qui offre à la fois un condensé de doctrine chrétienne et un principe de discernement à l'égard du platonisme ...«

¹³ Vgl. I 6,1–5.

¹⁴ Vgl. I 6,6f.: »non potest autem esse in pace, qui spem ponit in homine.«

¹⁵ Vgl. I 6,10–15.

¹⁶ Vgl. I 6–7.

notwendig voraus.¹⁷ Damit hat Augustinus die besonderen existenziellen und hermeneutischen Bedingungen, die nach seinem Verständnis erfüllt sein müssen, um die Aussagen der ersten Verse des Johannesprologs über Präexistenz und Göttlichkeit des Logos auch nur annähernd verstehen zu können, zu Beginn seiner Auslegungen eingehend genannt und begründet.

1.2 Das geistig gesprochene menschliche Wort als Analogat des göttlichen Wortes

Ab dem achten Kapitel seines ersten Vortrags zum Johannesprolog betrachtet Augustinus das göttliche Wort genauer, von dem in den ersten Versen des Johannesprologs die Rede ist. Es handele sich um ein zwar gesprochenes, nicht jedoch um ein vergängliches Wort.¹⁸ Im rein geistig gesprochenen, inneren Wort, d. h. im Begriff, sieht Augustinus ein Analogat zu dem göttlichen Wort, die er am Beispiel des Gottesbegriffs selbst veranschaulicht: Der Klangkörper des gesprochenen Wortes »Gott« bestehe lediglich aus einer Silbe mit vier Buchstaben;¹⁹ die geistige Bedeutung dieses Klangkörpers aber bezeichne etwas unvergleichlich Wertvolles, nämlich eine höchste Substanz, die in ihrer Unveränderlichkeit jede veränderliche Kreatur unendlich übertreffe.²⁰ Von dieser Substanz besitze die Geistseele des Menschen ein geistiges Wort, das ein unveränderliches, lebendiges, ewiges, allmächtiges, unendliches, überall ganz gegenwärtiges, nirgendwo eingeschlossenes Wesen bezeichnet.²¹ Dieses geistige Wort sei der Begriff von Gott, den jedes Vernunftwesen in seinem Herzen besitze.²² Die Unveränderlichkeit der Bedeutung dieses Begriffs stehe der Veränderlichkeit seines Klangkörpers gegenüber, wenn dieser Begriff mit seinem sprachlichen Wort ausgesprochen wird.²³

¹⁷ Vgl. I 7,30–35.

¹⁸ Vgl. I 8,9: »Quale ergo Verbum quod et dicitur, et non transit?«

¹⁹ Vgl. I 8,15 f.

²⁰ Vgl. I 8,20–25.

²¹ Vgl. I 8,30–33: »Quid es ergo illud in corde tuo, quando cogitas quamdam substantiam uiuiam, perpetuam, omnipotentem, infinitam, ubique praesentem, ubique totam, nusquam inclusam?«

²² Vgl. I 8,33 f.: »Quando ista cogitas, hoc est uerbum de Deo in corde tuo.«

²³ Vgl. I 8,36–39; zu diesem Abschnitt vgl. auch L. Hell: *Wort vom Wort*, 136: »Vielmehr ist, auch menschlich gesehen, das Wort als hervorgehender und dann vergehender Laut lediglich das Epiphänomen, keineswegs das ursprüngliche Geschehen selbst. Dieses ist geistiger Art, es ereignet sich in definitiv unhörbarer, sinnlich nicht wahrnehmbarer und damit auch nicht dem Vergehen sinnlicher Dinge unterworfenen Weise im Inneren des menschlichen Geistes; es ist ein inneres Wort (*verbum interior*). Dies gilt generell, es gilt aber umso mehr, wenn es sich bei dem Bedeutungsgehalt dieses Wortes um geistige, zuletzt um göttliche Gehalte handelt, zuhöchst bei dem Wort »Gott« selbst.«

1.3 Die Ungeschaffenheit und Schöpfungsmittlerschaft des göttlichen Wortes

Jedes Wort im eigenen Herzen, d.h. jeder Begriff, den der Mensch unausgesprochen denkt, sei wie ein im Geist geborener Entschluss und könne daher als ein Erzeugnis des Geistes, als ein Sohn des eigenen Herzens betrachtet werden – in Entsprechung zum göttlichen Logos, der als Sohn des göttlichen Vaters von diesem gezeugt wird.²⁴ Dieses geistige Wort müsse wie ein rein geistiger Entwurf bzw. Plan seiner Verwirklichung in Raum und Zeit vorausgehen. In Entsprechung hierzu müsse man den göttlichen Logos als den ewigen Schöpfungsplan Gottes verstehen, dessen Größe für uns Menschen aus der Schönheit der sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung erschlossen und erkannt werden könne.²⁵ Dieses Wort als Schöpfungsplan Gottes aber müsse selbst göttlich sein. Es selbst könne deshalb nicht geschaffen sein, weil es dann gar nicht das sein könnte, was es ist, nämlich universales Schöpfungsinstrument Gottes, mit dem dieser alles Geschaffene überhaupt geschaffen hat.²⁶ Dass es sich selbst hätte erschaffen können, ist ausgeschlossen, weil es dann bereits hätte existieren müssen, bevor es existierte.²⁷ Seine Ungeschaffenheit aber bedinge seine Unveränderlichkeit²⁸ und seine Anfanglosigkeit, sein Ungewordensein.²⁹ Augustinus insistiert auffallend deutlich auf der Universalität der Schöpfungsmittlerschaft des göttlichen Wortes: Ausnahmslos alles Geschaffene ist durch dieses schöpferische Wort geschaffen,³⁰ in dem der Schöpfergott alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet habe. Die zahlhafte Ordnung allen geschaffenen Seins sei im göttlichen Wort von Ewigkeit her schon vorgezeichnet.³¹ Dass Gott alles von ihm Geschaffene nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet hat, entnimmt Augustinus der von ihm wiederholt zitierten und interpretierten Schriftstelle Sapientia 11,21: »... *sed omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*«. ³²

²⁴ Vgl. I 9,1–6.

²⁵ Vgl. I 9,14–27.

²⁶ Vgl. I 11,1–8.

²⁷ Vgl. I 11,8f.

²⁸ Vgl. I 11,15f.

²⁹ Vgl. I 12,10–15.

³⁰ Vgl. I 13,12–23; I 13,35–41; zur biblischen Grundlegung der Schöpfungsmittlerschaft des göttlichen Wortes vgl. Kol 1,16.

³¹ Vgl. I 13,41f.: »*Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti*«.

³² Die chronologische Reihenfolge der Zitate dieser Schriftstelle und ihren jeweiligen Kontext bei Augustinus hat zusammengestellt: A. M. Bonnardière: *Biblia Augustiniana, A. T. Le livre de la Sagesse*, Paris 1970, 90–98 und 295f.; die Bedeutung dieser Triade für den Trinitätsgedanken bei Augustinus hat untersucht: O. Du Roy: *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, Paris 1966, 279–281 und 421–424; W. J. Roche: *Measure, Number and Weight in Saint Augustine*, in: *The New Scholastics* 15 (1941), 350–376, hat diese Triade im Vergleich zu anderen Triaden bei Augustinus ausführlich erläutert; W. Bei-

1.4 Die gottgewirkte Ordnung der Schöpfung nach Maß, Zahl und Gewicht

Auf die Analogie der Trias *mensura, numerus* und *pondus* zu der Trias *modus, species, ordo* wurde in der Forschung wiederholt aufmerksam gemacht.³³ Die je eigene Bedeutung dieser drei Grundelemente der Ordnung des geschaffenen Seins liegt in Folgendem: Bewirkt das Maß (*mensura, modus*) als das Subsistenzprinzip eines Seienden³⁴ dessen wesenhafte Bestimmtheit und Begrenztheit, die im »messenden, begrenzend-bestimmenden (*terminare*), selbst aber un-endlichen (*infinitum*) Akt des Creator«³⁵ gründet und daher die Herkunft des Seienden aus seinem Ursprung anzeigt, so bedingt die Zahl als das zweite Ordnungselement jedes Seienden dessen distinkte (innere und äußere) Form und damit auch dessen Schönheit und Intelligibilität. Schließlich bezeichnet *pondus*, »das Gewicht« bzw. »das Schwergewicht«, das in seiner Natur angelegte und deshalb wesensnotwendige Grundstreben jedes Seienden auf seine ihm eigene Vollendung hin. In dieser Finalität alles Seienden zu dem ihm entsprechenden und es vollendenden »Ort« als seinem *bonum* liegt dessen Ordnung.³⁶ Der »Ort« des Willens bzw. der Liebe als der Strebekraft der vernunftbegabten Kreatur ist das *summum bonum*, in dem – genauer: in dessen Schau – deren Streben zur Ruhe kommt und in dem sich die Ruhe der Ordnung des Seins vollendet, in der

erwaltes: *Augustins Interpretation von Sapientia* 11,21, in: Revue des Études Augustiniennes 15 (1969), 51–66, hat vor allem die platonische und neuplatonische Tradition, die hinter den einzelnen Momenten dieser Trias in ihrer augustiniischen Bestimmung jeweils stehen, aufgezeigt. H. Krings: *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, Hamburg 21982, hat dieses Schriftzitat ausdrücklich zum Gliederungsprinzip seiner systematischen Rekonstruktion des Ordo-Denkens Augustins, Alberts, Thomas' und Bonaventuras gemacht, da bei allen vier Autoren Maß, Zahl und Gewicht als Grundelemente der Ordnung fungieren; zur mittelalterlichen Traditionsgeschichte von Sap. 11,21 vgl. auch E. R. Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern – München 91978, 493 f. I. Peri: *Omnia mensura et numero et pondere disposuisti. Die Auslegung von Weish 11,20 in der lateinischen Patristik*, in: A. Zimmermann (Hg.): *Miscellanea Mediaevalia* 16/1: *Mensura. Maß, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter*, Berlin – New York 1983, 1–21, hat alle augustiniischen Zitate und Interpretationen dieser Schriftstelle in ihrem Zusammenhang einlässlich interpretiert. Schließlich hat C. Harrison: *Measure, Number and Weight in Saint Augustine's Aesthetics*, in: *Augustinianum* 28 (1988), 591–602, die Bedeutung dieser Triade für Augustins Ästhetik aufgezeigt. Unsere kurze Zusammenfassung des augustiniischen Verständnisses von Sap. 11,21 stützt sich auf die wichtigsten Ergebnisse dieser Arbeiten.

³³ Vgl. die oben genannten Arbeiten von Roche, Du Roy und Beierwaltes.

³⁴ Dass *modus* als das erste Grundelement der Ordnung im Sinne von »principle of existence, being, or primary actuality« verstanden werden muss, hat W. J. Roche: *Maesure, Number and Weight in Saint Augustine*, 355, deutlich herausgearbeitet.

³⁵ W. Beierwaltes: *Augustins Interpretation von Sapientia* 11,21, 53.

³⁶ Dies hat W. J. Roche: *Maesure, Number, and Weight in Saint Augustine*, 362 ff. überzeugend dargestellt.

Augustinus den Frieden aller Dinge beschlossen sieht.³⁷ Weil dieses dreifache Geordnetsein jedes Seienden dessen Herkunft, dessen inneres Geformtsein und dessen finalursächliches »Bezogensein-auf-...« expliziert, hat Hermann Krings diese Dreiheit zu Recht als die des »*ex-in-ad*« gekennzeichnet.³⁸ In formaler Hinsicht versteht Augustinus unter der Triade *mensura*, *numerus* und *pondus* bzw. *modus*, *species* und *ordo* »allgemeine intelligible Konstituentien des geschaffenen Seienden« bzw. »die vom Creator gesetzten Strukturelemente einer in der Welt universal wirksamen *Ordnung*, die auch das Ungeordnete (Böse) trägt.«³⁹ Als solche aber sind sie, so argumentiert Augustinus in *De Genesi ad litteram* IV 3, dem geschaffenen Seienden logisch vorgängig: Da nämlich vor der Schöpfung nichts außer dem Schöpfer selbst war, können die Ordnungsgrößen Maß, Zahl und Gewicht nur in ihm enthalten sein.⁴⁰ Gott ist allerdings weder Maß noch Zahl noch Gewicht, verstanden als quantitative Größen.⁴¹ In ihm finden sich aber diese Ordnungsgrößen als rein intelligible Strukturen, nach denen er alles geordnet hat,⁴² während er selbst das nicht messbare, alles Messbare vielmehr

³⁷ Vgl. *Sancti Aurelii Augustini De civitate Dei*, in: CCL 47/48, ed. B. Dombart/A. Kalb, Turnhout 1955 (zitiert unter Angabe des Buches und dessen jeweiligem Abschnitt sowie der betreffenden Zeilen) XIX 13,10f.: »pax omnium rerum tranquillitas ordinis.« Vgl. hierzu W. Beierwaltes: *Augustins Interpretation von Sapientia* II,2I, 59: »Derjenige kosmologische, ethische, soziale und religiöse Zustand der Welt aber, der die durch Gott begründete ... Gesetzhaftigkeit, Ordnung und Ruhe sich hat durchsetzen lassen, heißt augustinisch *Friede*«. Hierzu vgl. ausführlich H. Fuchs: *Augustin und der antike Friedensgedanke*, Berlin 1926. Zum wechselseitigen Bedingungsverhältnis von Ruhe, Friede und Ordnung vgl. Conf. XIII 9,10: »Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt.« Hierzu vgl. W. Beierwaltes: *Augustins Interpretation von Sapientia* II,2I, 59: »Wenn Ordnung die Integration alles in sich different Seienden in einen Zustand der Ruhe ist, so ist die Un-Ruhe oder Bewegung auf ein noch zu erreichendes Telos hin in geringerem Maße Ordnung als eben diese Beruhigkeit, die alle denkbaren Bewegungen des Denkens und Strebens schon durchlaufen hat.«

³⁸ Vgl. H. Krings: *Ordo*, 87; zur jeweiligen Bedeutung dieser drei Grundelemente der Ordnung vgl. die schematisierende Zusammenfassung ebd., 86 ff.

³⁹ W. Beierwaltes: *Augustins Interpretation von Sapientia* II,2I, 52.

⁴⁰ Vgl. *De Genesi ad litteram* IV 3 (CSEL 28/1, ed. J. Zycha, 99, 4–8): »[...] utrum haec tria, mensura, numerus, pondus, in quibus Deum disposuisse omnia scriptum est, erant alicubi antequam crearetur universa creatura, an etiam ipsa creata sunt; et si erant antea, ubi erant. Neque enim ante creaturam erat aliquid nisi creator. In ipso ergo erant.« Zum folgenden Gedankengang vgl. C. Horn: *Augustins Philosophie der Zahlen*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 40 (1994), 407–409.

⁴¹ Vgl. *De Genesi ad litteram* IV 3 (CSEL 28/1, ed. J. Zycha, 99, 8–15): »Sed quomodo? Nam et ista, quae creata sunt, in ipso esse legimus (cf. Rom. XI, 36): an illa sicut ipse, ista vero sicut in illo, a quo reguntur et gubernantur? Et quomodo illa ipse? Neque enim Deus mensura est, aut numerus, aut pondus, aut ista omnia. An secundum id quod novimus mensuram in his, quae metimur, et numerum in his, quae numeramus, et pondus in his, quae appendimus, non est deus ista.«

⁴² Vgl. *De Genesi ad litteram* IV 3 (CSEL 28/1, ed. J. Zycha, 99, 15–22): »Secundum id vero, quod mensura omni rei modum praefigit et numerus omni rei speciem praebet et pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit, ille primitus et veraciter et singula-

transzendierende und zugleich seinsbegründende Maß von allem (*mensura sine mensura*)⁴³ bzw. die alles bestimmende und begrenzende, selbst aber nicht bestimmte und wesentlich unbegrenzte Zahl (*numerus sine numero*)⁴⁴ und das selbst nicht mehr auf etwas anderes bezogene Gewicht als der natürliche, wesensgemäße Ruheort von allem (*pondus sine pondere*) ist.⁴⁵ Von Gott stammen daher die innerweltlichen Verwirklichungsformen jeder Art von Massen, jeder Gleichheit von Zahlen und jeder Ordnung von Gewichten,⁴⁶ so dass die gesamte Ordnung der Dinge der göttlichen Verfügung unterstellt ist und alles durch die göttliche Vorsehung geleitet wird.⁴⁷ Weil vollständig und ausnahmslos von Gott geordnet, ist die augustinisch gedachte Schöpfung daher in ihrer Ganzheit eine vollkommene Ordnung.⁴⁸ Sie ist, wie es bei Augustinus heißt, ein *pulcherrimus ordo*.⁴⁹

riter ista est, qui terminat omnia et format omnia et ordinat omnia, nihilque aliud dictum intelligitur, quomodo per cor et linguam humanam potuit: *Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*, nisi: *Omnia in te disposuisti?*« Vgl. hierzu I. Peri: *Omnia mensura et numero et pondere disposuisti*, 9: »Denn von Gott geht aus, was als Maß all und jedem Ding seine Art vorprägt (*modum praefigit*), als Zahl die Gestalt verleiht (*speciem praebet*) und als Gewicht zu Ruhe im Äquilibrium und zur Stabilität führt (*ad quietem ac stabilitatem trahit*).«

⁴³ Vgl. *De Genesi ad litteram* IV 3 (CSEL 28/1, ed. J. Zycha, 99, 23 f.): »Magnum est paucisque concessum excedere omnia, quae metiri possunt, ut videatur mensura sine mensura [...]«; ebd. IV 4 (CSEL 28/1, ed. J. Zycha, 100, 12 f.): »Mensura autem sine mensura est, cui aequatur quod de illa est, nec aliunde ipsa est.«

⁴⁴ Vgl. *De Genesi ad litteram* IV 3 (CSEL 28/1, ed. J. Zycha, 99, 23–26): »[...] excedere omnia, quae numerari possunt, ut videatur numerus sine numero [...]«; ebd. IV 4 (CSEL 28/1, ed. J. Zycha, 100, 13 f.): »Numerus sine numero est, quo formantur omnia, nec formatur ipse.« Vgl. hierzu W. Beierwaltes: *Augustins Interpretation von Sapientia* 11, 21, 56: »Der Creator ist zwar *summus numerus*, jedoch nicht im Sinne einer denkbar höchsten Quantität, die immer noch – als schlechte Unendlichkeit – überschreitbar wäre, sondern als Zahl, die selbst nicht mehr gezählt werden kann, also nicht mehr durch Zahl einholbar ist: wahre Unendlichkeit.«

⁴⁵ Vgl. *De Genesi ad litteram* IV 3 (CSEL 28/1, ed. J. Zycha, 99, 26 f.): »excedere omnia quae pendi possunt, ut videatur pondus sine pondere«. Ebd. IV 4, 8: »pondus sine pondere est, quo referuntur ut quiescant, quorum quies purum gaudium est, nec illud iam refertur ad illud.«

⁴⁶ Vgl. *De Genesi ad litteram* V 22 (CSEL 28/1, ed. J. Zycha, 166, 17–20, Herv. v. Verf.): »[...] nonne clamarent ne puncto quidem temporis Deum, a quo est omnis mensurarum modus, omnis parilitas numerorum, omnis ordo ponderum ab eius gubernatione cessare?« Zu den zwei innerweltlichen Verwirklichungsstufen von *mensura*, *numerus* und *pondus* vgl. C. Horn: *Augustins Philosophie der Zahlen*, 408.

⁴⁷ Vgl. *De Genesi ad litteram* V 21 (CSEL 28/1, ed. J. Zycha, 165, 23 f.): »[...] satis ostendit earum quoque rerum ordinem divino subditum imperio [...]«; in diesem Kapitel versucht Augustinus Beweise dafür zu liefern, dass die göttliche Vorsehung jedes Geschehen lenkt und leitet.

⁴⁸ Vgl. *Confessiones* VII 13 (CSEL 33, ed. P. Knöll, 159 f.).

⁴⁹ Vgl. *Confessiones* XIII 35 (CSEL 33, ed. P. Knöll, 386, 25): »Omnis quippe iste ordo pulcherrimus rerum [...]«.

1.5 Der pädagogische Sinn des menschlichen Leidens

Wenn aber Gott alles geschaffen und vollkommen geordnet hat, woher kommt dann das Böse und das Leiden unter ihm in diese Welt? Augustins Antwort auf diesen Selbsteinwand ist hier sehr knapp und ganz unzweideutig: Den Menschen ist das Leiden gegeben als Strafe für ihre Sünden.⁵⁰ So seien etwa den Menschen die lästigen Tiere wie z. B. Flöhe und Fliegen zur Bändigung ihres Hochmuts und Stolzes und damit als ein pädagogisches Mittel gegeben.⁵¹

1.6 Die geistigen Schöpfungsgründe im göttlichen Wort

Doch nicht nur *durch* das göttliche Wort als Schöpfungsinstrument Gottes ist alles Geschaffene geworden, sondern auch *in* diesem Wort. Denn in ihm als der Weisheit Gottes sind alle Geschöpfe schon von Ewigkeit vorentworfen und geplant worden, Gott trägt von jedem Geschöpf eine ewige Schöpfungs-idee oder geistige Exemplarursache in sich. Diese innergöttliche Schöpfungs-idee und nicht das Geschöpf ist daher mit dem göttlichen Wort identisch, ist selbst das göttliche Leben.⁵² Diese Lehre von den innergöttlichen Schöpfungsursachen als Gedanken bzw. Ideen im Geiste Gottes geht ursprünglich zurück auf den antiken Platonismus, vor allem auf den sog. Mittleren Platonismus und auf Xenokrates, den zweiten Nachfolger Platons in der Leitung der Akademie.⁵³ Augustinus veranschaulicht diese Lehre mit seiner berühmt gewordenen Analogie des menschlichen Künstlers:

Auf unsichtbare Weise ist ein Kasten, den ein Künstler anfertigen will, zuerst als geistiger Vorentwurf im Kopf des Künstlers, bevor dieser dem Entwurf gemäß den materiellen, sichtbaren Kasten anfertigt. Denn ohne diesen geistigen Vorentwurf könnte er gar nicht etwas künstlerisch gestalten. Dementsprechend enthält auch die Weisheit des göttlichen Weltbau-meisters die geistigen Vorentwürfe aller Geschöpfe von Ewigkeit her schon

⁵⁰ Vgl. I 15, 6f.: »De poena tua peccatum tuum accusa, non iudicem.«

⁵¹ Vgl. I 15, 3–19; hierzu vgl. auch W. von Loewenich: *Die Johannes-Traktate Augustins*, 13f.

⁵² Vgl. I 16, 1–25; hierzu vgl. M. Comeau: *Saint Augustin. Exégète du quatrième Évangile*, Paris 1930, 294–298, insb. 295: »Le Verbe est créateur parce qu'il est l'intelligence subsistante de Dieu, et contient en lui des idées, les modèles éternels des choses créées.«

⁵³ Zur philosophischen Theologie des Xenokrates vgl. H. J. Krämer: *Die Ältere Akademie*, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie, begr. v. F. Ueberweg, Bd. 3, hrsg. v. H. Flashar, Basel/Stuttgart 1983, 58–63 (siehe auch die hier angegebene Sekundärliteratur); zur philosophischen Theologie des sog. Mittleren Platonismus vgl. H.-J. Krämer: *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 2 1967, 63–126.

in sich, bevor sie diese Geschöpfe in Raum und Zeit hervorbringt. In ihrer ideellen, innergöttlichen, exemplarursächlichen, präexistenten Seinsweise sind daher die Geschöpfe selbst das göttliche Leben, denn die Gedanken Gottes sind sein Leben – so wie die Kunstwerke in der Geistseele des Künstlers als dessen inneres Leben präexistieren, bevor sie geschaffen werden; außerhalb ihres innergöttlichen Seins besitzen die Geschöpfe eine körperliche, materielle Seinsweise.⁵⁴ Das Verständnis dieser Lehre von den rein geistigen, innergöttlichen Exemplar- oder Formursachen aller Geschöpfe aber setzt eine geistige Erhebung von der menschlich-geschöpflichen zur göttlichen Seinsweise des ewigen Logos Gottes voraus, in dem die Geschöpfe als Schöpfungsgedanken Gottes präexistieren.⁵⁵

1.7 Das Wort Gottes als Erkenntnisprinzip

Augustinus widmet dem johanneischen Vers, der den göttlichen Logos als das Licht für die Menschen bezeichnet (vgl. Joh 1,4b: »Und das Leben war das Licht der Menschen«; vgl. auch Joh 1,9: »Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt«) einen eigenen Abschnitt. Darin deutet er die auf das Wort Gottes bezogene Lichtmetapher als Ausdruck dafür, dass das Wort Gottes Prinzip allen wahren menschlichen Erkennens, insbesondere der menschlichen Gotteserkenntnis, ist, welche ohne diese göttliche Erleuchtung den Geist Gottes gar nicht zu erkennen vermöchte. Denn erleuchtet werden von dem göttlichen Licht nicht alle Lebewesen, sondern nur die Menschen, und zwar in ihrer erkenntnisfähigen Geistseele, die für Augustinus der Träger der Gottebenbildlichkeit im Menschen ist.⁵⁶ Von diesem göttlichen Licht seien daher auch sowohl Johannes der Täufer als auch Johannes der Evangelist erleuchtet worden; letzterer wäre ohne diese göttliche Erleuchtung gar nicht zu seinen zutreffenden Präexistenzaussagen über den göttlichen Logos gekommen.⁵⁷

⁵⁴ Zum Ganzen vgl. I 17,1–20; M. Christiani: *Il Prologo di Giovanni da Agostino a Tommaso d'Aquino*, in: *Annali di storia dell'esegesi* 11 (1991), 57–72, hat die trinitätstheologische Grundlegung des augustinischen Exemplarismus in *De Trinitate* V 13,14, ausführlich interpretiert, vgl. ebd., 60–63 (mit Angabe weiterführender Sekundärliteratur zur augustinischen Lehre insbesondere vom *verbum Dei* und seiner Schöpfungsmittlerschaft).

⁵⁵ Daher fordert Augustinus seine Zuhörer entschieden zu dieser geistigen Erhebung auf, vgl. I 17,20–21.

⁵⁶ Vgl. I 18,1–11.

⁵⁷ Vgl. I 18,11–16.

1.8 Die Notwendigkeit der sittlichen Reinigung für das Sehen des göttlichen Lichts

Wenn aber das göttliche Licht von einem Menschen nicht gesehen, d. h. nicht im Glauben erkannt wird, ist nach Augustinus die Sünde, die fehlende sittliche Reinheit des Menschen, die einzige Ursache für diese Blindheit des Glaubens. Während die Weisheit bzw. das rein geistige Licht Gottes auf Grund der Universalität des göttlichen Seins bei den Menschen stets unmittelbar anwesend sei, so sei derjenige, der diese nicht sieht, d. h. der menschliche Tor, der Ungerechte und Gottlose, blind im Herzen. Um Gott mit den Augen des Glaubens sehen zu können, müsse der Mensch sich zuvor von seinen Sünden reinigen, die wie Schmutz die Augen seines Herzens verunreinigen und ihm die Sicht auf die Gegenwart des göttlichen Lichtes nehmen. Erst dann und nur dann, wenn sein Herz, d. h. sein Wille, seine sittliche Haltung, rein geworden ist, wird jemand die Weisheit Gottes, wird er Gott selbst schauen können.⁵⁸ Mit diesem dringenden Aufruf an seine Zuhörer zur sittlichen Vervollkommnung und Reinigung um der Gottesschau im Lichte des Glaubens willen beschließt Augustinus seine erste Abhandlung bzw. Predigt zum Johannesprolog.

2. Die zweite Abhandlung (zu Joh 1,6–14)

2.1 Das Kreuz Christi als das Schiff über das Meer dieser Welt

Zu Beginn seiner zweiten Abhandlung, in der Augustinus die Verse Joh 1,6–14 auslegt, fasst er die Quintessenz seiner ersten Abhandlung kurz zusammen: Diese handelte in fast unaussprechlicher Weise von der unaussprechlichen Gottheit Christi; sie handelte von dem göttlichen Wort, das im Unterschied zu den geschaffenen Körpern und den geschaffenen Seelen, welche veränderlich und insofern nicht sind, das unveränderliche Sein selbst ist. Doch wie kann der Mensch zu diesem unveränderlichen, göttlichen Sein Jesu Christi gelangen? Augustinus gebraucht hier das ihm sehr geläufige Bild vom göttlichen Vaterland, vor dem das Meer dieser Welt liegt, das der Mensch zwar überqueren muss, um in sein Vaterland gelangen zu können, es aber nicht aus eigener Kraft überqueren kann. Doch von diesem Vaterland her sei den Menschen der Mensch gewordene Gottessohn bereits entgegengekommen, um ein Holz auszubreiten, auf dem allein die Menschen das Meer dieser Welt überqueren können, sein Kreuz: »Denn niemand kann

⁵⁸ Vgl. I 19.

das Meer dieser Welt überschreiten, außer er werde durch das Kreuz Christi getragen.«⁵⁹ Mit anderen Worten: Nur durch die Nachfolge des Mensch gewordenen und gekreuzigten Christus kommt der Mensch zur Gottheit Christi und damit in sein ewiges, göttliches Vaterland. Daher sei es auch besser, wenn man dieses Vaterland zwar noch nicht von ferne sehe, sich aber vom Kreuze Christi nicht trenne, als wenn man die Gottheit Christi im Geist zwar schon sehe, aber das Kreuz Christi verachte.⁶⁰ Am besten jedoch sei es, sowohl schon zu sehen, wohin die Reise dieses irdischen Lebens gehe, als auch sich an das zu halten, von dem man auf dieser Reise an deren Ziel gebracht werde, das Kreuz Jesu Christi.⁶¹ Dies aber sei bei den großen Geistern der Fall, die vom göttlichen Licht der Gerechtigkeit erleuchtet seien, wie etwa der Evangelist Johannes: Denn sie scheuten und verachteten nicht die Niedrigkeit des Kreuzes Christi, um an das göttliche Ziel ihrer Reise über das Meer dieser Welt zu gelangen.⁶² Das Kreuz Christi als das einzige Schiff für diese Reise zum himmlischen Vaterland – dieses eindrückliche Bild der frühchristlichen Tradition hat Augustinus nachhaltig mitgeprägt.⁶³

2.2 Die Demut des Glaubens an den Gekreuzigten und der Stolz heidnischer Philosophen

Den demütigen Glauben an den gekreuzigten Sohn Gottes stellt Augustinus dem selbstherrlichen Stolz und der eingebildeten Weisheit »gewisser Philosophen« – gemeint sind die heidnischen Neuplatoniker – gegenüber, die zwar die Existenz Gottes aus seiner Schöpfung heraus erkannt haben und das göttliche Vaterland des Menschen geistig vor Augen sahen, die sich aber in ihrem Übermut diese Erkenntnis selbst zuschrieben und damit Götzen dienst trieben;⁶⁴ sie erkannten sogar, dass durch das göttliche Wort alles geschaffen worden ist und dass Gott einen eingeborenen Sohn hat, durch

⁵⁹ Vgl. II 2,32 f.: »Nemo enim potest transire mare huius saeculi, nisi cruce Christi paratus.«

⁶⁰ Vgl. II 3,7–10: »Melius est ergo non uidere mente id quod est, et tamen a Christi cruce non recedere, quam uidere illud mente, et crucem Christi contemnere.«

⁶¹ Vgl. II 3,10–12: »Bonum est super hoc et optimum, si fieri potest, ut et uideatur quo eundum sit, et teneatur quo portetur qui pergit.«

⁶² Vgl. II 3,12–18.

⁶³ Zur Tradition des Bildes vom Christen als Seefahrer auf der Reise in die himmlische Heimat vgl. H. Rahner: *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, 243–249; zur Metapher des Meeres der Welt vgl. ebd., 272–303; zur Metapher des Schiffs der Kirche aus Kreuzholz vgl. ebd., 339–362; zur Metapher des Christen als Odysseus vgl. 260–271, und des Kreuzes als Mastbaum vgl. ebd., 261, 267 (mit ausdrücklichem Bezug auf Augustinus).

⁶⁴ Vgl. II 4,1–18; ähnlich urteilt Augustinus in *Confessiones* VII 20 (CSEL 33, ed. P. Knöll, 165 f.); vgl. hierzu auch W. von Loewenich: *Die Johannes-Traktate Augustins*, 15.

den alles ist.⁶⁵ Mit anderen Worten: Diese Philosophen hätten auch die göttliche Trinität erkannt – damit dürfte sich Augustinus auf die triadische Konzeption des absoluten Seins bzw. Geistes als des ersten Prinzips beim neuplatonischen Philosophen Porphyrios unausgesprochen beziehen. Auf diesen als einem erbitterten Gegner des Christentums passt daher auch das Verdikt, das ihm Augustinus sogleich entgegenschleudert: Die Ablehnung des christlichen Inkarnationsglaubens sei ihrem Stolz, ihrer Selbstüberhebung geschuldet. Damit verhöhnten diese denjenigen, den sie selbst von ferne gesehen haben, Christus, der Mensch geworden ist und sich hat kreuzigen lassen, weil »das Holz seiner Niedrigkeit« notwendig war und ist für die Erlösung und das Heil aller Menschen.⁶⁶ Denn nur auf dem Holz des Kreuzes, nur im Glauben an die Heilsnotwendigkeit des gekreuzigten Christus, könne der Mensch über das Meer dieser Welt zurück in seine himmlische Heimat gelangen.⁶⁷ Durch seine Menschwerdung habe Christus seine Gottheit gleichsam verborgen, habe sich selbst entäußert und verleugnet aus Liebe zu den Menschen.⁶⁸

2.3 Johannes der Täufer als Zeuge für die Gottheit Christi (zu Joh 1,6–8)

Mit der Selbstverbergung des göttlichen Logos in der Menschwerdung begründet Augustinus die Zeugen- und Vorläuferschaft Johannes' des Täufers. Dieser sei von Gott gesandt worden, um zu bezeugen, dass Jesus Christus mehr sei als nur ein Mensch.⁶⁹ Er selbst sei nach dem Zeugnis des Johannesprologs nicht das Licht gewesen, das die Menschen erleuchtet; er sei aber ein vom göttlichen Licht erleuchteter Berg gewesen, hervorragend durch eigene Verdienste und groß an Gnade, und als ein solcher verdiene er unsere Bewunderung.⁷⁰ Johannes legte Zeugnis ab vom wahren, vom göttlichen Licht. Dieses sei die Quelle des Lichts, d. h. jeder wahren Glaubenserkenntnis, auch und vor allem derjenigen Johannes' des Täufers. Auf Grund seiner Erleuchtung durch das wahre Licht des göttlichen Sohnes sei Johannes selbst zu einem Licht, einem Lehrer des Glaubens geworden.⁷¹ Christus also erleuchtete denjenigen, der ihm vorausgehen, der auf ihn hinweisen sollte. Wie an einem von ihr beleuchteten Körper die aufgegangene Sonne erkannt werden kann, die selbst noch nicht wahrgenommen wird, so konnte an Jo-

⁶⁵ Vgl. II 4,18–22.

⁶⁶ Vgl. II 4,22–30.

⁶⁷ Vgl. II 4,31–33.

⁶⁸ Vgl. II 4,37–43.

⁶⁹ Vgl. II 5,1–3.

⁷⁰ Vgl. II 5,8–17.

⁷¹ Vgl. II 6,1–10.

hannes dem Täufer die göttliche Sonne Christi von denjenigen erkannt werden, die sich von dieser Sonne entfernt und in die Finsternis ihrer Sünde begeben hatten.⁷²

Die Inkarnation des Gottessohnes ist nach Augustinus durch die Finsternis, d. h. durch die Blindheit des von der Sünde verdunkelten Menschenherzens, mit anderen Worten: durch die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen überhaupt erst motiviert und notwendig gemacht worden.⁷³ Gott ist von sich aus dem Menschen immer nahe und hilfreich gegenwärtig; es ist nicht Gott, der den Menschen verlässt, sondern der Mensch ist es, der Gott verlässt, wenn er sündigt.⁷⁴ Wer dem Bösen nicht die Zustimmung seines Willens gibt, der bleibt erleuchtet von Gott und sieht ihn mit den Augen des Glaubens. Nachdem die Menschen aber gefallen waren, kam Gott selbst in Jesus Christus zu den Menschen und machte in Johannes dem Täufer einen Menschen zu seinem eigenen Zeugen. So ergibt sich für Augustinus die paradoxe heilsgeschichtliche Situation, dass die Menschen mit einer Leuchte, nämlich mit Hilfe Johannes' des Täufers, den Tag, d. h. die göttliche Sonne selbst, suchen müssen.⁷⁵

2.4 Die ambivalente Bedeutung von »Welt«

Der zehnte Vers des Johannesprologs (»Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn geworden, aber die Welt erkannte ihn nicht«) führt Augustinus zu einer zweifachen begrifflichen Bestimmung des Ausdrucks »Welt«: In den beiden ersten Vorkommnissen des Ausdrucks »Welt« in diesem Vers bedeutet »Welt« die Gesamtheit alles Geschaffenen. Darin war zwar der inkarnierte Gottessohn anwesend, aber nicht wie ein welthafter Gegenstand, sondern indem er durch seine zugleich ubiquitäre, göttliche Gegenwart alles hervorbringt und lenkt, was er gemacht hat.⁷⁶ Wenn aber von der Welt gesagt wird, sie habe ihn nicht erkannt, dann wird mit »Welt« nicht die Gesamtheit des raum-zeitlich Erscheinenden, sondern die Liebhaber der Welt bezeichnet, d. h. jene, die sich durch ihre Liebe zur Welt eine weltliche Gesinnung zugezogen haben; denn durch die Liebe werden die Menschen selbst zu dem, werden sie dem ähnlich, was sie lieben; um mit Augustins eigenen Worten zu sprechen: Was wir lieben, dort wohnen wir mit unserem Herzen, von dem ist unser Herz erfüllt.⁷⁷

⁷² Vgl. II 7,1-19.

⁷³ Vgl. II 7,19-22.

⁷⁴ Vgl. II 8,1-15.

⁷⁵ Vgl. II 8,15-25.

⁷⁶ Vgl. II 10,1-15.

⁷⁷ Vgl. II 11.

2.5 Die Juden als das Eigentumsvolk Gottes

Das jüdische Volk wird von Augustinus in seinen Ausführungen zu Joh 1,11 mit den »Seinen«, die Jesus Christus nicht aufnahmen, identifiziert. Denn Jesus war Jude und gehörte diesem Volk an, welches aus dem Samen Abrahams geboren ist, dem Gott seine Beistands- und Bundesverheißung gegeben hatte.⁷⁸

2.6 Die Gläubigen als Miterben des einzig geborenen Sohnes

Zur in Joh 1,12 entfalteten Lehre von der Gotteskindschaft der Christgläubigen führt Augustinus Folgendes aus: Während bei den Menschen der einzige Sohn auch der einzige Erbe ist, sendet der göttliche Vater seinen einzig geborenen Sohn zu den Menschen, um diese durch Gnade zu Brüdern und Schwestern seines Sohnes zu machen und ihnen an dessen Erbe Anteil zu geben. Denn der natürliche Sohn soll zum Herrn der Menschen werden, diese wiederum sollen ihn besitzen als ihr Licht und ihr Heil.⁷⁹

2.7 Zur Frage nach der Geburt des Menschen aus Gott

Die Macht, Kinder Gottes zu werden, erhalten nach Joh 1,13 all jene, die aus Gott geboren sind. Doch was bedeutet es, nicht leiblich, nicht aus der körperlichen Vereinigung von Mann und Frau, sondern aus Gott geboren zu sein? Es fällt auf, dass Augustinus diese von ihm selbst aufgeworfene Frage genau genommen unbeantwortet lässt. Denn weder ist seine Mann-Frau- bzw. Geist-Fleisch-Typologie⁸⁰ in der Absicht entwickelt, die Geburt des Menschen aus Gott zu bestimmen, noch ist sein Hinweis darauf, dass die Inkarnation des Gottessohnes die notwendige Bedingung für die Geburt der Menschen aus Gott sei,⁸¹ zur Erläuterung dieser Geburt geeignet. Wenn Augustinus in diesem Zusammenhang die für uns Menschen unvorstellbare Größe der Menschwerdung Gottes hervorhebt,⁸² so will er damit nur sagen, dass man dann auch nicht eine geistliche Geburt des Menschen aus Gott für etwas Unmögliches halten dürfe. Wie eine solche Geburt aber genauer zu verstehen ist, darauf bleibt er eine Antwort schuldig.

⁷⁸ Vgl. II 12.

⁷⁹ Vgl. II 13.

⁸⁰ Vgl. II 14,20–26.

⁸¹ Vgl. II 15,2–4.

⁸² Vgl. II 15,17 ff.

2.8 Die Heilung des menschlichen Fleisches durch die Fleischwerdung des Gottessohnes

Zur zentralen Inkarnationsaussage des Prologs zum Johannesevangelium in Joh 1,14a führt Augustinus aus, dass der Gottessohn durch seine Fleischwerdung die sündig gewordenen bzw. fleischlich gesinnten Seelen der Menschen wie ein Arzt therapiert habe. Durch das Fleisch sei der Schaden des Fleisches getilgt, durch den Tod des Gottessohnes sei für die Menschen der Tod ihrer Seele vernichtet worden. Durch das Werk seiner Erlösung aber ist die Sehkraft des menschlichen Herzens wiederhergestellt worden, so dass die Gläubigen die göttliche Herrlichkeit des Mensch gewordenen, einzigen Gottessohnes zu sehen vermögen, voll Gnade und Wahrheit.⁸³ Daher fordert Augustinus am Ende seiner zweiten Abhandlung zum Johannesprolog seine Zuhörer eindringlich dazu auf, im Glauben an Christus zu wachsen und zu erstarken und sich am Holz seines Kreuzes festzuhalten, um auf ihm wie auf einem Schiff das Meer dieser Welt überqueren zu können.⁸⁴

3. Die dritte Abhandlung (zu Joh 1,15–18)

3.1 Jesus Christus als Arzt und Erlöser

Die vier letzten Verse des Johannesprologs legt Augustinus in seiner dritten Abhandlung aus. Darin reflektiert er zunächst auf das Kreuz als das Zeichen der Erniedrigung, das alle Christen auf ihrer Stirn tragen. Denn in der Erniedrigung Christi habe seine Verherrlichung ihren Anfang genommen.⁸⁵ In Christus habe sich Gott derjenigen erbarmt, denen er das religiöse Gesetz des Alten Bundes gegeben hatte, das den Menschen allerdings zum Anlass eines vermessenen Vertrauens darauf, durch eigene Kraft ihr religiöses Heil wirken zu können, und damit zum Stolperstein geworden war. Erst durch das Eingeständnis ihrer Schwäche bzw. das Gefühl ihrer Krankheit seien sie dazu gebracht worden, die heilende Hilfe ihres Arztes Jesus Christus anzunehmen.⁸⁶ Arzt, d. h. Heiler und Erlöser, aber sei Jesus für alle nur durch sein freiwilliges Leiden und Sterben geworden, er habe sein Kreuz »nicht zum Erweis der Macht, sondern zur Probe der Geduld auf sich genommen.«⁸⁷

⁸³ Vgl. II 16,1–24.

⁸⁴ Vgl. II 16,26–29.

⁸⁵ Vgl. III 2,1–10.

⁸⁶ Vgl. III 2,11–33.

⁸⁷ Vgl. III 3,17 f.: »nam crux non ad potentiae documentum, sed ad exemplum patientiae suscepta est.«

3.2 Christus als die Erkenntnisquelle der geschaffenen Geistwesen

Augustinus rekapituliert noch einmal die von ihm bereits erzielten Interpretationsergebnisse.⁸⁸ Hervorhebenswert ist hierbei vor allem seine Deutung Jesu Christi als des Lichts der Menschen. Jesus ist das Licht für den Geist des Menschen als jenes Vermögen, in Bezug auf das sich der Mensch von den vernunftlosen Tieren unterscheidet. Christus ist das Licht der geschaffenen Geistwesen, d. h. er ist das Prinzip jeder wahren Erkenntnis, indem er durch Illumination die geschaffenen Geister allererst zu intellektuellen Einsichten befähigt.⁸⁹ Als dieses Licht leuchtete der Mensch gewordene Christus in der Finsternis, d. h. in der von der Sünde beherrschten Welt, bei den Liebhabern dieser Welt also, die ihn nicht erkannten.⁹⁰ Er kam in sein Eigentum, zu den Juden als dem Eigentumsvolk Gottes, diese aber nahmen ihn nicht bei sich auf, sondern lehnten ihn ab. Den Wenigen aber, die an ihn glaubten, gab er aus Gnade die Macht, Kinder Gottes zu werden, d. h. Gott anzugehören, aus ihm geboren zu sein.⁹¹

3.3 Das Paradoxon der Vorgängerschaft und Nachfolge Jesu gegenüber dem Täufer

In einem nächsten Schritt erweitert Augustinus seine Überlegungen zur Vorläuferschaft Johannes' des Täufers, indem er Joh 1,15 auslegt: Der Täufer hat den Gottessohn paradoxerweise als jemanden bezeichnet, der ihm nachfolgen werde und ihm zugleich vorausgegangen sei. Vorausgegangen sei er ihm, insofern die Quelle der Erleuchtung, das Prinzip aller wahren Erkenntnis, den Erleuchteten, zu denen der Täufer vorzugsweise gehört, vorausgehen müsse.⁹²

3.4 Die Gnade als das unverdient gegebene Geschenk der Barmherzigkeit Gottes

Schließlich legt Augustinus auch Joh 1,16 (»Von seiner Fülle haben wir alle empfangen Gnade über Gnade«) aus. Gegeben worden sei dem Gläubigen die Gnade des Glaubens, die er als Sünder ganz unverdient empfangen habe.

⁸⁸ Vgl. III 4.

⁸⁹ Vgl. III 4,19–31.

⁹⁰ Vgl. III 5.

⁹¹ Vgl. III 6,1–17.

⁹² Der ganze Abschnitt in III 7.

Die Gnade (*gratia*) habe gerade nicht den Charakter des Lohnes, sondern sie sei »*gratis data*«, d. h. umsonst verliehen worden und daher ein Geschenk der Barmherzigkeit Gottes.⁹³ Dieses Geschenk aber sei dem Eigentumsvolk Gottes durch die Propheten verheißen worden; weil diese Verheißung auch erfüllt wurde, sei ihnen in Christus auch Wahrheit verliehen worden. Der rechtfertigende Glaube sei ein ganz unverdientes Geschenk, das umsonst verliehen, d. h. nicht geschuldet und nicht verdient worden sei und werden könne. Der Besitz des christlichen Glaubens aber mache den Menschen nach dem Schriftwort (vgl. Röm 1,17) gerecht aus Glauben, so dass der Mensch ein Leben nach dem Glauben führen und sich dadurch den Lohn des ewigen Lebens verdienen könne.⁹⁴ Doch auch das ewige Leben sei in Wahrheit kein Lohn für ein Verdienst des Menschen, sondern Gnade, weil der Glaube, für den es dem Menschen gegeben werde, selbst ein Geschenk der göttlichen Gnade ist.⁹⁵ Das paulinische Bekenntnis insbesondere des Römerbriefs zum Gnadewirken Gottes wird von Augustinus seiner eigenen Gnadentheologie zugrunde gelegt: Paulus bekenne seine eigene Unwürdigkeit und lasse daher sein Glaubensleben als ein göttliches Gnadengeschenk sichtbar werden. Gott kröne im Menschen nur die Gaben seiner Barmherzigkeit, und zwar genau dann und nur dann, wenn der Mensch in der Gnade, die er von Gott empfangen hat, beharrlich lebe.⁹⁶

3.5 Die Rechtfertigung des Sünders durch den irdischen Tod Jesu Christi

Das religiöse Gesetz sei den Menschen zur Bändigung ihres Stolzes gegeben worden, damit sie erkennen, dass sie aus sich heraus zu schwach sind, den Willen Gottes zu erfüllen. Diese Schwäche aber sei eine Folge der Erbsünde, mit der alle mit Ausnahme Christi behaftet sind. Die Rechtfertigung des Sünders aber könne nur durch und in Christus geschehen, der freiwillig den Tod als die Strafe für die Sünde auf sich genommen habe, den die Sünder verdienstermaßen erleiden. Ihren ewigen Tod aber habe der zeitliche Tod Jesu Christi vernichtet. Gesetz und Gnade werden von Augustinus im Gefolge der paulinischen Theologie in einen Gegensatz zueinander gebracht: Während das Gesetz des Alten Bundes die religiöse Krankheit des Menschen, d. h. die Sünde, offenbar machte, nicht aber heilen konnte, hat Christus diese Krankheit »mit etwas bitteren und scharfen Arzneimitteln« besiegt: Mit

⁹³ Vgl. III 9,4–6: »*Quid est gratia? Gratis data. Quid es gratis data? Donata, non reddita. Si debebatur, merces reddita est, non gratia donata*«.

⁹⁴ Dieser Abschnitt nach III 9,6–14.

⁹⁵ Vgl. III 9,14–19.

⁹⁶ Vgl. zu diesem Abschnitt III 10,1–27.

dem Feuer der Enthaltbarkeit und dem Schwert der Verfolgungen um des Glaubens willen.⁹⁷

3.6 Christus als der einzig legitime Ausleger seiner selbst

Der Mensch kann nach Augustinus aus eigenem Vermögen wegen über die Gottheit noch über die Niedrigkeit, d. h. über das Leiden der menschlichen Natur, Christi angemessen sprechen. Nur Christus selbst als der *magister interior*, der innere Lehrer, kann sich selbst, seine Hoheit und Niedrigkeit, sein Gottsein und Menschsein, angemessen auslegen.⁹⁸

3.7 Die sinnlich unsichtbare Gnade der Gotteserkenntnis im ewigen Leben

Zu Joh 1,17 – »Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit kamen durch Jesus Christus« – führt der Kirchenlehrer aus, dass Moses nur ein menschlicher Diener Gottes gewesen sei, durch den der göttliche Vater den Menschen das Gesetz gegeben habe.⁹⁹ Auch von Mose gelte die für alle Menschen gültige Aussage von Joh 1,18: »Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht.« Während Mose bei der Theophanie auf dem Sinai mit dem Feuer, der Wolke und einem Engel nur geschöpfliche Bilder Gottes, nicht aber diesen selbst gesehen habe, habe allein der einzig geborene Sohn Gottes, der im Verborgenen des Vaters ruht und dieses kennt, den Menschen vom göttlichen Vater und seinem Heilswillen Kunde gebracht.¹⁰⁰ Durch dessen Menschwerdung sei allerdings die Substanz Gottes selbst nicht sichtbar geworden, denn, sofern Christus die Weisheit, die Kraft und das Wort Gottes ist, könne er gar nicht mit leiblichen Augen gesehen werden.¹⁰¹ Deshalb soll man »fleischliche Gedanken« aus dem eigenen Herzen vertreiben, damit man in Wahrheit unter der Gnade steht. Das ewige Leben sei daher auch erst im Neuen Testament verheißen, erst dort gewöhnen die Zehn Gebote einen geistlichen Sinn, erst dort richte sich die Hoffnung des Menschen nicht mehr auf einen Menschen, sondern auf Gott selbst. Verheißen wird daher erst im Neuen Testament das ewige Leben, das nach Joh 17,3 darin besteht, den

⁹⁷ Zu diesem Abschnitt vgl. III 11,1–16.

⁹⁸ Vgl. hierzu III 15,1–13; Augustinus hat seine Lehre von Christus als dem »inneren Lehrer« insbesondere in seiner Schrift »De magistro« entfaltet.

⁹⁹ Vgl. III 16.

¹⁰⁰ Vgl. III 17.

¹⁰¹ Vgl. III 18,1–20.

einzigem wahren Gott zu erkennen und Jesus Christus.¹⁰² Dieses irdische Leben ist die Zeit des Glaubens; erst das kommende Leben ist der Schau Gottes vorbehalten, dem Wohnen im Hause des Herrn. Wer sich nach Gnade und Wahrheit sehnt, der verlangt nach dem Reich Gottes, dem göttlichen Vaterland und nicht nach zeitlichen Gütern, nach einem materiellen Lohn für seine Mühen. Er soll Gott nicht um eines Lohnes willen lieben, Gott selbst und Gott allein sei sein Lohn. Im ewigen Leben werde er an diesem göttlichen Lohn niemals sei es Überdruß, sei es einen ungestillten Hunger erleben. Das unbeschreibliche Glück der Anschauung Gottes wird denen, die Gott um seiner selbst willen geliebt haben, stets gegenwärtig sein.¹⁰³

4. Zusammenfassung

Augustins Auslegung des Prologs zum Johannesevangelium lässt sich in schlagwortartiger Verdichtung mit den drei Grundfunktionen des Wortes Gottes bzw. der zweiten göttlichen Person als Schöpfungsmittler, als Erkenntnisprinzip und als Erlöser des Menschengeschlechts zusammenfassen. Die erste dieser drei Grundfunktionen des Wortes Gottes behandelt Augustinus am ausführlichsten, ist sie doch auf Grund ihrer rein innergöttlichen, präexistenten, raum- und zeitfreien Aktualität für das sinnengebundene Erkennen des Menschen am schwierigsten einsehbar. Deshalb zeigt Augustinus eine Analogie zwischen dem ewigen Schöpfungsplan Gottes im göttlichen Wort und dem Begriff als dem geistig gesprochenen Wort des menschlichen Erkennens auf, die einen angemessenen Verstehenszugang zur Schöpfermittlerschaft des Wortes Gottes ermöglicht. Weitere inhaltliche Schwerpunkte seines Kommentars zum Johannesprolog stellen seine Ausführungen zur im göttlichen Wort grundgelegten und von ihm bewirkten Ordnung der Schöpfung nach Maß, Zahl und Gewicht sowie zur Funktion des göttlichen Wortes bzw. Lichts als Erkenntnisprinzip dar, die für seine Illuminationstheorie des menschlichen Erkennens ein Fundament im Text des Johannesprologs ausfindig machen. In Augustins Kommentar kommt aber auch die Menschwerdung des göttlichen Wortes angemessen zur Geltung, die er ganz im Licht ihrer soteriologischen, d. h. ihrer heilenden und erlösenden, Funktion sieht. Daher erkennt er in der selbstverschuldeten Bosheit, in der habituell gewordenen Sündhaftigkeit der Menschen den Grund für die Inkarnation des Gottessohnes. Schließlich fasst Augustinus das Selbstverständnis der christlichen Heilslehre in das höchst anschauliche

¹⁰² Vgl. III 19,1–19.

¹⁰³ Zu diesem Passus vgl. III 21,1–38.

und einprägsame Sprachbild, dass das Kreuz Christi das einzige Schiff über das gefährliche Meer dieser Welt ins göttliche Vaterland ist, in dem den im Glauben an Christus beharrlich gebliebenen Menschen das unbeschreibliche Glück ewiger Gotteserkenntnis zuteil wird.