

Dieter Lau

Augustins Tropus-Begriff: Umfang und Struktur

Beitrag zu einer tropologischen Hermeneutik

Summary – This paper explores the concept ‘trope’ in the text of Augustine. After preliminary remarks on *tropus*, first, I analyse Augustine’s theory of sign in the second part of *De magistro* where Augustine defines the sign as a unit consisting of the signifier and the signified and illustrates the pragmatic conditions under which a signifier is interpreted as a sign. Second, I point out that according to the pragmatic dimension of Augustine’s biblical hermeneutics the reference of the biblical texts to the *regula fidei* is essential to the distinction between the literal and the figurative or tropical meaning and consequently to the extension of ‘trope’ which Augustine describes as meaning one thing in saying another. Third, I explain the tradition, the logical principles, and the classification of the tropes which are found in Augustine. Finally, the paper sheds light on the importance of the knowledge of trope to the biblical exegesis.

Der Terminus *tropus*¹ ist bei Augustinus vergleichsweise selten belegt;² am häufigsten in *De doctrina christiana*³ und *De trinitate*.⁴ Es folgen *De civitate dei*⁵ und schließlich die Schriften, in denen der Terminus nur je einmal erscheint.⁶ Als Synonyme zu *tropus* gebraucht Augustinus die ihrer Frequenz nach differierenden Termini *tropica locutio*, *figurata locutio* und *figura*.⁷

Den Tropus-Begriff bestimmt Augustinus nicht mit Hilfe einer der gängigen grammatisch-rhetorischen Definitionen, sondern erklärt: *tropus ubi ex alio aliud*

¹ Zur grammatisch-rhetorischen Prägung des Wortes τρόπος, zu deren Popularisierung sowie zur Ausdifferenzierung der einzelnen Tropus-Arten vgl. D. Lau, *Metaphertheorien der Antike und ihre philosophischen Prinzipien*, Frankfurt a. M. 2006, 284f. (mit weiteren Literaturhinweisen).

² Lediglich 25 *tropus*-Belegen stehen die Belegzahlen der durch ihr Vorkommen in der Bibel (vgl. *doctr. chr.* 3, 29, 40) exponierten Einzeltropen *aenigma* (170-mal), *allegoria* (83-mal) und *parabola* (151-mal) gegenüber.

³ *doctr. chr.* 3, 29, 40 (sechsmal); 3, 29, 41 (zweimal); 3, 35, 50 (zweimal); 3, 37, 56 (einmal); 4, 7, 20 (einmal).

⁴ *trin.* 15, 9, 15 (fünfmal); 15, 9, 16 (einmal).

⁵ *civ.* 16, 21 p. 157, 21f. D. (zweimal).

⁶ *loc. hept.* 2, 65; *quaest. hept.* 2, 158; *persev.* 23, 64; *epist.* 180, 3; in *evang. Ioh.* 124, 8.

⁷ Zur Synkrisis der Termini *tropica locutio* und *figurata locutio* siehe u. S. 215 – 222. Zu *figura* vgl. C. P. Mayer, *Figura(e)*, AL 3 (2004ff.), 1 – 9 und u. S. 217f.; 221f.

intellegitur.⁸ Dem rezipientenbezogenen *aliud ex alio intellegere*,⁹ „das eine durch etwas anderes erkennen“, korrespondiert auf der Sprecherseite das *aliud ex alio significare*,¹⁰ „das eine durch etwas anderes bezeichnen“. Danach verbindet der tropische Ausdruck zwei differente Dinge, die zugleich aber in einem derartigen Verhältnis zueinander stehend gedacht sind, dass das eine das Erkenntnis- bzw. Bezeichnungs-Medium des anderen darstellt.¹¹ Dieses Verhältnis ist nicht beliebiger Natur, sondern basiert auf klar bestimmten ontologisch-logischen Prinzipien, an denen sich die Klassifikation der Tropen orientiert.¹²

Das Tropus-Merkmal *aliud ex alio intellegere* bzw. *significare* eignet dem *verbum translatum*.¹³ Augustinus zieht den Übertragungsbegriff¹⁴ zwar nicht ausdrücklich zur Definition des Tropus heran, betrachtet die Wortübertragung jedoch als ein konstitutives Element des Tropus. Dies geht daraus hervor, dass er dessen Synonyme *tropica locutio* und *figurata locutio (figura)* auf den Übertragungsbegriff gegründet sieht.¹⁵

Dieser Tropus-Begriff zeichnet sich dem der paganen Rhetorik bzw. Grammatik gegenüber durch seine pragmatisch-kommunikative Funktionalität aus, insofern das Merkmal *ex alio aliud* sowohl auf den Rezipienten wie den Sprecher beziehbar ist. Dem für die Tropus-Definitionen Quintilians und der Grammatik konstitutiven Merkmal der Übertragung¹⁶ fügt Augustinus, wenn wir uns auf die Rezeption beschränken, mit dem Merkmal *aliud ex alio intellegere* die kognitive Dimension der auf Wortübertragung beruhenden Ausdrucksformen hinzu. Augustins Hermeneutik und Exegese zeigen die Funktionalität dieses Tropus-Begriffs und damit der Tropologie.¹⁷

⁸ trin. 15, 9, 15. Dieses Merkmal eignet auch der *tropica locutio*, der *figurata locutio* und der *figura*; siehe u. S. 218f.

⁹ Vgl. weiter doct. chr. 3, 37, 56; c. mend. 10, 24; 17, 35.

¹⁰ c. mend. 10, 24; 12, 26; 13, 28.

¹¹ Anschaulich erläutert Augustinus dies in seiner Definition des *signum translatum* (doctr. chr. 2, 10, 15) am Beispiel von *bos*. Zur Interpretation dieser Stelle u. S. 198f.

¹² Dazu im Einzelnen u. S. 207 – 222.

¹³ Vgl. doct. chr. 3, 37, 56: *in translatis [sc. verbis], quae faciunt tropicas locutiones, ubi aliud ex alio intellegendum est*.

¹⁴ Zum Übertragungsbegriff Augustins siehe u. S. 220f.

¹⁵ Vgl. Anm. 13 und u. S. 220; siehe auch Mayer (o. Anm. 7), 4.

¹⁶ Vgl. Quint. inst. 9, 1, 4: *est igitur τρόπος sermo a naturali et principali significatione translatus ad aliam ornandae orationis gratia, vel, ut plerique grammatici finiunt, dictio ab eo loco, in quo propria est, translata in eum, in quo propria non est*; inst. 8, 6, 1 spricht Quintilian von *mutatio* (Text u. Anm. 245). Don. gramm. 4 p. 399, 13f. Keil: *tropus est dictio translata a propria significatione ad non propriam similitudinem*; Char. gramm. 1 p. 272, 2f. Keil.

¹⁷ Abweichend von der antiken Bedeutung der Termini *tropologia* (τροπολογία) und *tropologicus* meint ‚Tropologie‘ hier und im Folgenden die ‚Lehre von den Tropen‘, ‚tropologisch‘ dementsprechend ‚die Lehre von den Tropen betreffend‘.

Mit der Formel *aliud ex alio intellegere* (bzw. *significare*) nimmt Augustinus eine zur Tropus-Bestimmung erstmals in der christlichen Literatur verwendete Prägung auf,¹⁸ wie die folgende Notiz zeigt: *unde quidam interpretes nostri quod ait apostolus, „quae sunt in allegoria“, nolentes graecum vocabulum ponere circumloquendo interpretati sunt dicentes, „quae sunt ‘aliud ex alio’ significantia“*.¹⁹ Danach haben nicht genannte Übersetzer den paulinischen, von Augustinus lateinisch zitierten Ausdruck ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα (Gal. 4, 24), näherhin den Wesenskern der allegorischen Ausdrucksweise, umschreibend wiedergegeben mit der Prägung „das eine durch etwas anderes“, in der Augustinus weiter ausgreifend das Merkmal des die *allegoria* umfassenden Tropus-Begriffs sieht. Augustins Angabe *quidam interpretes nostri* lässt sich zumindest im Hinblick auf eine Persönlichkeit näher bestimmen: den Ambrosiaster.²⁰

Augustins Feststellung, dass es äußerst schwierig und ungewohnt sei, die griechischen Bezeichnungen für die einzelnen Tropen im Lateinischen wiederzugeben,²¹ trifft ebenso auf den umfassenden Terminus *tropus* selbst zu. Augustinus sieht *tropus* im lateinischen Sprachgebrauch weiter verbreitet als sein lateinisches Äquivalent *modus*,²² dessen Verwendung als tropologischer Lehnterminus

¹⁸ In der grammatischen und rhetorischen Tropologie sind vergleichbar: Don. gramm. 4 p. 401, 26 Keil; Char. gramm. 1 p. 276, 4 Keil; Quint. inst. 8, 6, 44. Zu den Texten siehe u. Anm. 148.

¹⁹ trin. 15, 9, 15.

²⁰ Vgl. Ambrosiast. in Gal. 4, 24 p. 363 C (PL 17): *haec per allegoriam asserit [sc. Paulus] dicta, ut aliud ex alio significant personae Ismael et Isaac.*

²¹ trin. 15, 9, 15: *singulorum autem modorum sive troporum nomina ut singulis singula referantur difficillimum est et insolentissimum latine enuntiare.*

²² trin. 15, 9, 15: *graeco vocabulo etiam nos utimur pro latino. sicut enim „schemata“ usitatius dicimus quam „figuras“ ita usitatius „tropos“ quam „modos“*. Vgl. zu diesem Gebrauch von *modus* bei Augustinus noch: trin. 15, 9, 15: *singulorum [...] modorum sive troporum*; in evang. Ioh. 124, 8: *hyperbolen [...] qui modus*. Siehe hierzu auch civ. 16, 21 p. 157, 19–22 D.: *hyperbolen; quae utique tropica est, non propria [sc. locutio]. quo tamen modo, ut ceteris tropis [...]. iste autem tropus, id est modus locutionis*; doct. chr. 3, 35, 50: *tropus synecdoche [...] modo locutionis, quo significatur a parte totum*; civ. 20, 7 p. 421, 1f. D.: *eo loquendi modo, quo pars significatur a toto*; civ. 11, 8 p. 471, 13 D.: *eo loquendi modo laeta [sc. domus] dicitur*; in evang. Ioh. 124, 8: *tropi, hoc est locutionum modi*. In Fällen der Beifügung von *locutionis, loquendi* u. Ä. zu *modus* ist noch dessen Ausgangsbedeutung ‚Art und Weise‘ deutlich. Der Gebrauch von *modus* im Sinne von *tropus* geht aus zum einen von der semantischen Äquivalenz τῶπος/*modus* ‚Art und Weise‘, zum anderen von der etwa bei Cicero (de orat. 3, 155) vorliegenden Verwendung des Wortes als Bezeichnung für Arten der Wortübertragung: *tertius ille modus transferendi verbi*. Nachaugustinische Belege für *modus* in der Bedeutung von *tropus* bieten: Isid. orig. 1, 37, 1: *tropos Graeco nomine Grammatici vocant, qui Latine modi locutionum interpretantur*; Beda schem. et trop. p. 611, 21f. Halm: *tropi, qui latine modi vel mores interpretari possunt*.

zur lateinischen Adaptation des griechischen Fachbegriffs in der voraugustinischen Literatur nur in Ansätzen erkennbar ist.²³

Nicht als fachsprachliche Termini, sondern als die von diesen Termini bezeichneten sprachlichen Ausdrucksformen sind nach Augustins Feststellung die Tropen zum größten Teil (*paene omnes*) ein Element der Volkssprache (*sermo vulgi*).²⁴ Auch in der Bibel ist der Gebrauch der Tropen üblich.²⁵ Der allgemeine Gebrauch tropischer Ausdrücke setzt jedoch nicht den Besuch des Grammatik-Unterrichts voraus,²⁶ nicht die Kenntnis des Tropus-Begriffs und der Bezeichnungen der Einzeltropen.²⁷

Augustinus, der, wie er sagt, die Tropen aus der Zeit kennt, da er selbst die einschlägige Disziplin gelernt und gelehrt,²⁸ hat keine eigenständige Darstellung der Tropologie geschrieben. Seine tropologischen Ausführungen erfolgen zu meist im Anschluss an bestimmte als Tropen identifizierte Ausdrücke der Alltagssprache und vor allem der Heiligen Schrift. In einzelnen Fällen, wie etwa in *De trinitate*,²⁹ *De genesi contra Manichaeos*,³⁰ *Contra mendacium*,³¹ verdichten sich die kommentierenden Bemerkungen aber zu grundsätzlichen und tiefer

²³ Vgl. ThLL 8 (1936–1966), 1265, 7–34 s. v. *modus*. Einen wichtigen hier angeführten Beleg stellt Diom. gramm. 1 p. 456,27f. Keil dar, in dem die Tropus-Definition des Q. Terentius Scaurus genannt wird: *tropus est, ut ait Scaurus, modus ornatae orationis* etc. Die Belege, in denen Augustinus den grammatischen Terminus *tropus* durch *modus* ohne ein unmittelbares Genitiv-Attribut wiedergibt (trin. 15,9,15; in evang. Ioh. 124,8), werden im ThLL-Artikel nicht erwähnt.

²⁴ doct. chr. 3,29,40: *quamvis paene omnes hi tropi, qui liberali dicuntur arte cognosci, etiam in eorum reperiantur loquellis, qui nullos grammaticos audierunt et eo, quo vulgus utitur, sermone contenti sunt*; doct. chr. 3,29,41: *vulgi locutio*. Unter den Einzeltropen ist es vor allem die Metapher, auf deren Volkstümlichkeit Augustinus verweist; vgl. dazu etwa epist. 180,3: *metaphora, quae loquendi consuetudine omnibus nota est*; in evang. Ioh. 53,3.

²⁵ civ. 16,21 p. 157,20–22 D.: *quo [...] modo [sc. hyperbole], ut ceteris tropis, uti solere scripturam, nullus qui eam didicit ambigit*.

²⁶ doct. chr. 3,29,40 (siehe o. Anm. 24).

²⁷ doct. chr. 3,29,41: *et quis talia non dicit indoctus nec omnino sciens, qui sint vel quid vocentur hi tropi?*

²⁸ doct. chr. 4,7,20: *iste [...] tropus [...], nescio utrum illa, quam didicimus et docuimus, arte tradatur*. Ob mit dem Ausdruck *ars* hier an die Rhetorik oder Grammatik zu denken ist, lässt sich nicht ausmachen; zu dieser Frage im Folgenden. Zu Augustins Ausbildung in Grammatik und Rhetorik wie zu seiner eigenen Unterrichtstätigkeit auf diesen Gebieten vgl. conf. 1,13,20ff.; 2,3,5; 3,3,6; 3,4,7; 4,2,2; 4,16,30; 5,12,22; Possid. vita Aug. 1,1f. Siehe hierzu H.-I. Marrou, Augustinus und das Ende der antiken Bildung, Paderborn 1982, 3–23; 43–73 (franz. Originalausgabe, Paris 1938); J. Trelenberg, Augustin als Rhetor vor 386, in: V. H. Drecoll (Hrsg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 144–148.

²⁹ trin. 15,9,15f.

³⁰ gen. c. Manich. 1,22,33f.; 2,2,3; 2,4,5; 2,5,6.

³¹ c. mend. 10,24; 12,26; 13,27f.; 14,29.

greifenden Ausführungen über die Tropen. Im zweiten und dritten Buch von *De doctrina christiana*, d. h. im Rahmen seiner Zeichentheorie und seiner Darstellung der Methoden (*viae*), die doppeldeutigen Ausdrücke der Heiligen Schrift (*ambigua scripturarum*) zu erörtern und zu klären,³² hat Augustinus der Frage der Tropizität bzw. Nicht-Tropizität biblischer Ausdrücke einen herausgehobenen Platz zugewiesen; die Kenntnis der Tropen gilt ihm als ein wichtiges Hilfsmittel zur Erschließung des geistigen Schriftsinns.³³ Allerdings verzichtet er ausdrücklich auf eine systematische und eingehende Behandlung der Einzel-tropen. Er begründet dies damit, es sei unpassend, die Unkundigen an dieser Stelle die Tropen zu lehren, denn es solle nicht der Eindruck entstehen, er lehre die Grammatik.³⁴

Augustins Aussagen in *doctr. chr.* 3, 29, 40, in denen die Lehre von den Tropen mehrfach und eindeutig auf die Grammatik bezogen ist,³⁵ deuten auf eine wissenschaftssystematische Einordnung der Tropologie in die *ars liberalis* ‚Grammatik‘, die *ars grammatica*. Augustins Einordnung der Tropologie in die *ars grammatica* ist jedoch nicht eindeutig. So spricht er an anderer Stelle ganz allgemein von Schriften (*litterae*), in denen die Lehre von den Tropen ihren Platz habe.³⁶ Er spricht von der *loquendi ars*, in der man die Termini der Einzel-tropen vorfinde.³⁷ Der Ausdruck *loquendi ars* aber meint die Rhetorik, was auch aus *conf.* 4, 16, 30 hervorgeht; denn hier bemerkt Augustinus, auf sein Rhetorikstudium in Karthago zurückblickend: *quidquid de arte loquendi [...] intellexi*. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang weiter seine Feststellung, zu wissen und zu bestimmen, was ein Soloecismus sei, gehöre in den Bereich der *ars loquendi*.³⁸ Diese Bemerkung zeigt, dass Grammatik- und Rhetorik-Unter-

³² *doctr. chr.* 3, 1, 1.

³³ *doctr. chr.* 3, 29, 40: *tropos qui noverunt, agnoscunt in litteris sanctis eorumque scientia ad eas intellegendas aliquantum adiuvantur.*

³⁴ *doctr. chr.* 3, 29, 40: *sed hic eos [sc. tropos] ignaris tradere non decet, ne artem grammaticam docere videamur.*

³⁵ Zu den Tropen als Lehrgegenstand der Grammatik vgl. etwa Don. *gramm.* 4 p. 399, 12–402, 34 Keil; Char. *gramm.* 1 p. 272, 1–277, 23 Keil. Zu Lehrinhalten und Methoden des Grammatik-Unterrichts und zur Bedeutung der Grammatik für Augustins Bildungsgang, Lehrtätigkeit und Biblexegese vgl. Marrou (o. Anm. 28), 3–23; M. Fussl, *Grammatica, grammaticus*, AL 3 (2004ff.), 179–182. Zu den unter Augustins Namen gehenden grammatischen Traktaten vgl. M. Fussl, *Grammatica (De-)*, AL 3 (2004ff.), 175–179.

³⁶ *trin.* 15, 9, 15: *litteras [...] in quibus est doctrina quaedam de locutionum modis quos graeci „tropos“ vocant*; vgl. *trin.* 15, 9, 16: *qui eas litteras nesciunt quibus discuntur tropi.*

³⁷ *doctr. chr.* 3, 37, 56: *nomen ipsius tropi in loquendi arte non invenitur*. Zu den Tropen als Lehrgegenstand der Rhetorik vgl. *Rhet. Her.* 4, 31, 42–4, 34, 46; *Cic. de orat.* 3, 155–170; *Quint. inst.* 8, 6.

³⁸ *trin.* 9, 10, 15: *sicut nosse ac definire quid sit soloecismus pertinet ad artem loquendi.*

richt zur Zeit Augustins nicht mehr klar gegeneinander abgegrenzt waren, dergestalt, dass der *rhetor* auch Aufgaben des *grammaticus* übernahm.³⁹ Der Anschluss an die grammatisch-rhetorische Tradition schließt indes, wie schon die augustinische Tropus-Definition zeigt, Abweichungen nicht aus. Vor allem aber geht, wie wir sehen werden, der augustinische Tropus-Begriff nicht in „grammatischen Tropen“⁴⁰ oder grammatisch-rhetorischen Tropen auf. Denn Augustinus erklärt, dass es Tropen gibt, die sich nicht in den rhetorischen Lehrbüchern finden.⁴¹

Tropen und Tropologie im Werk Augustins werden in der Forschung unter verschiedenen Aspekten und in unterschiedlicher Intensität behandelt. Zu unterscheiden ist der Tropengebrauch Augustins als konstitutiver Bestandteil der augustinischen Bildersprache⁴² von den Tropen als Element der biblischen Sprache und der Tropologie als eines Instrumentes der Bibelexegese, ein Zusammenhang, in dem sich auch die Frage nach Augustins Tropus-Begriff stellt, insbesondere im Hinblick auf dessen grammatisch-rhetorische Tradition wie das Hinausgehen über diese Tradition.⁴³

³⁹ Vgl. Marrou (o. Anm. 28), 9 Anm. 23; 15 Anm. 67. Zum *soloecismus* als Lehrgegenstand der *ars grammatica* vgl. Don. gramm. 4 p. 393, 5–394, 24 Keil; Char. gramm. 1 p. 266, 15–270, 21 Keil. Quintilian behandelt den *soloecismus* noch abgegrenzt von der Rhetorik im Rahmen der zu den *minora* zählenden Grammatik (inst. 1, 5, 34–54) und bemerkt abschließend (inst. 1, 5, 54): *hactenus de soloecismo: neque enim artem grammaticam componere adgressi sumus*. Vgl. auch Augustins (?) Behandlung des *soloecismus* im Rahmen der *ars grammatica* (gramm. 10, 1f.).

⁴⁰ K. Pollmann, *Doctrina christiana* (De-), AL 2 (1996–2002), 562.

⁴¹ *doctr. chr.* 3, 37, 56. Zur Interpretation siehe u. S. 205f.

⁴² Augustins Bildersprache, insbesondere seine Metaphorik, ist Gegenstand zahlloser Untersuchungen. Ältere Literatur verzeichnet: V. Pöschl-H. Gärtner-W. Heyke, *Bibliographie zur antiken Bildersprache*, Heidelberg 1964, 95–103. Zahlreiche Hinweise geben die im Augustinus-Lexikon (Basel 1986ff.) zu tropologischen Termini, wie *allegoria*, *aenigma*, *figura*, sowie die zu bestimmten Sachnamen, wie etwa *animal*, *columba*, *frumentum*, und deren übertragenem Gebrauch vorgelegten Artikel. Eine wahre Fundgrube stellt schließlich die regelmäßig aktualisierte Literaturdatenbank des *Corpus Augustinianum Gissense* (Basel 2004) dar.

⁴³ Noch immer wichtig ist G. Strauss (Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin, Tübingen 1959, 84–108; 109–115), der die Bedeutung der „Tropenlehre“ für Augustins „Interpretation der Hl. Schrift“ klar herausstellt, ohne aber den augustinischen Tropus-Begriff insgesamt und dessen ontologisch-logische Grundlagen zu analysieren. Dies gilt auch für die neuere Untersuchung von M. Marin (*L’elocutio della Scrittura nei due primi commenti agostiniani alla Genesi*, in: M. Marin-M. Girardi [Hrsg.], *Retorica ed esegesi biblica. Il rilievo dei contenuti attraverso le forme*, Bari 1996, 127–160), die sich zudem im Wesentlichen auf die antimanichäischen Schriften *De genesi contra Manichaeos* und *De genesi ad litteram imperfectus liber* beschränkt. K. Pollmann (*Doctrina Christiana*, Freiburg [Schweiz] 1996, 219) bezeichnet zutreffend die „Analyse von rhetorischen Tropen“ als einen „Aspekt“ der „Allegorese oder Figuralexegese“, doch

Im Folgenden sind Umfang und Struktur des augustininischen Tropus-Begriffs nach zwei Seiten hin, der pragmatischen und der ontologisch-logischen, zu untersuchen: zum einen im Hinblick auf die rezipientenspezifische Bezugswelt, die für die Bedeutung, in der ein Rezipient den von einem Sprecher geäußerten sprachlichen Ausdruck versteht, konstitutiv ist; zum anderen im Hinblick auf den Bestand der dem Tropus-Begriff subsumierten Einzeltropen sowie deren ontologisch-logische Grundlagen und Vertiefung durch die Verbindung mit der philosophisch-theologischen Metaphysik.

Wir betrachten zunächst die Bedeutung der Bezugswelt für die Konstituierung des sprachlichen Zeichens und seiner Semantizität im Allgemeinen, sodann für die Tropizität biblischer Ausdrücke.

1. Die Konstituierung des sprachlichen Zeichens und seiner Semantizität in der Bezugswelt des Rezipienten

Die moderne pragmlinguistisch orientierte Texttheorie, die als Theorie der sprachlichen Kommunikation die sprachlichen Zeichen und deren Kombination im Prozess der Kommunikation untersucht, sieht in der Referenz einer durch phonetische oder graphische Zeichenträger realisierten, in einer bestimmten Mitteilungsabsicht von einem Sprecher hervorgebrachten Äußerungsmenge auf die ‚Welt‘ dessen, der diese Äußerungen rezipiert, ein konstitutives Element der Textualität und der Textbedeutung.⁴⁴ Die Differenzierung zwischen Zeichen-

werden weder der Umfang der nach Augustins Ansicht dem biblischen Text eigenen Tropizität noch die Prinzipien und die Systematik der Tropen thematisiert. Dies unterbleibt auch in den Beiträgen von C. Schäublin, *The Contribution of Rhetorics to Christian Hermeneutics*, in: C. Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Leiden-Boston 2006, 149–163; und ders., *De doctrina christiana. A Classic of Western Culture?*, in: D. W. H. Arnold-P. Bright (Hrsg.), *De doctrina christiana. A Classic of Western Culture*, Notre Dame-London 1995, 47–67. Wie in seinen grundlegenden Untersuchungen zum augustininischen ‚Zeichen‘-Begriff (siehe u. Anm. 49) verzichtet C. P. Mayer auch in seinen Artikeln ‚Aenigma‘, ‚Allegoria‘, ‚Figura(e)‘ (AL 1 [1986–1994], 140f. bzw. 233–239 bzw. 3 [2004ff.], 1–9) auf die Klärung des Tropus-Begriffs. Die umfangreichen Bibliographien bei Drecoll (o. Anm. 28), 699–734 und Kannengiesser 2006, 1181–1218 führen zwar eine Fülle von Untersuchungen zur augustininischen Hermeneutik und Exegese an, aber keinen Beitrag, der speziell Augustins Tropologie und Tropus-Begriff thematisierte. Die jüngst erschienene Arbeit von L. Fladerer (*Augustinus als Exeget*, Wien 2010) schließlich zeigt an mehreren Beispielen die bibel-exegetische Bedeutung der Tropologie, verzichtet jedoch ebenfalls auf die Untersuchung des augustininischen Tropus-Begriffs, seiner Struktur und seiner ontologisch-logischen Grundlagen.

⁴⁴ Vgl. hierzu S. J. Schmidt, *Texttheorie*, München ²1976. Zur Erörterung des Referenz-Begriffs vgl. Schmidt 1976, 76–87; H. Vater, *Einführung in die Referenzsemantik*, Köln 1986. Zur Textauffassung der modernen Sprach- und Literaturwissenschaft vgl. insbesondere H. F. Plett, *Textwissenschaft und Textanalyse*, Heidelberg ²1979, 38–119 (u. a. zu

träger und Zeichen ist für die Bestimmung des Textbegriffs bedeutsam, insofern eine mündlich oder schriftlich geäußerte, nach bestimmten Regeln geordnete Einheit von Zeichenträgern einen materialen ‚Text‘-Träger konstituiert, der erst durch die Rezeption und Interpretation im Horizont einer bestimmten Bezugswelt zum kohärenten bedeutsamen ‚Text‘ werden kann und über die Zwischenwelt des Rezipienten auf die außerhalb des Subjektes gelegene objektive Wirklichkeit, die Wirklichkeit der realen Sachen und Sachverhalte, verweist. Zeichenträger und Zeichen, Textträger und Text stehen im Verhältnis von Potentialität und Aktualität. Die Aktualisierung erfolgt durch den Rezipienten, der, den materialen Zeichenträger auf seine Erfahrungswelt, seine Erfahrungswirklichkeit beziehend, diesen, sofern die wissensmäßigen Voraussetzungen gegeben sind, als Zeichen interpretiert.⁴⁵ Die vom Rezipienten unter den Bedingungen seiner Bezugswelt ermittelte Bedeutung eines Zeichenträgers ist indes nicht identisch mit der sprecherseits intendierten.

Unter Bezugswelt ist in diesem Zusammenhang die von den Normen und den enzyklopädischen (also auch die Regeln des Sprachgebrauchs einschließenden) Wissensbeständen einer Sprachgemeinschaft bestimmte ‚Welt‘ des Rezipienten zu verstehen, genauer, die vorgestellte und gewusste – sowohl erfahrene wie fiktive – ‚Welt‘ des einzelnen um das Textverständnis bemühten Individuums, zu der auch die jeweilige Situation gehört, in der sich dieses befindet. Fehlen in dieser Erfahrungswelt des Rezipienten für die Interpretation notwendige Wissensselemente, so kommt die Interpretation des Zeichenträgers als Zeichen nicht oder nur partiell zustande. Wer etwa einem Textträger, verfasst in einer fremden Sprache, gegenübersteht, mag mutmaßen, dass es sich um einen bedeutsamen Text handelt, doch bleibt das Ganze für ihn lediglich eine Menge von phonetisch oder graphisch realisierten bedeutungslosen Zeichenträgern.⁴⁶

Diese Funktion der Bezugswelt des Rezipienten für die Dekodierung der im Textträger enthaltenen Mitteilung und damit für die Konstituierung der Textbedeutung hat Augustinus, mithin Elemente der modernen textlinguistischen

„Text“, „Textualität“, „pragmatische Textdimension“, „semantische Textdimension“). Wichtig ist hier weiter die von J. S. Petöfi (Thematisierung der Rezeption metaphorischer Texte in einer Texttheorie, *Poetics* 4 [1975], 289–310) entwickelte Konzeption, die das Problem der Metaphorizität und der Nicht-Metaphorizität von Texten im Rahmen einer Text-Welt-Semantik zu klären sucht. Zur Auseinandersetzung mit Petöfis Beitrag sowie zu den Termini ‚Textträger‘, ‚Text‘, ‚Rezipienten-Welt‘ vgl. Lau (o. Anm. 1), 28–34 (mit weiteren Literaturhinweisen).

⁴⁵ Zu den Termini ‚Wirklichkeit‘ und ‚Erfahrungswirklichkeit‘ im Rahmen der modernen Textlinguistik und Pragmatik vgl. S.J. Schmidt, Das „kommunikative Handlungsspiel“ als Kategorie der Wirklichkeitskonstitution, in: ders. (Hrsg.), *Pragmatik I*, München 1974, 103–117.

⁴⁶ Vgl. hierzu *doctr. chr.* 2, 24, 37; zur Interpretation siehe u. S. 199.

Referenztheorie und eines pragmatischen Zeichen- und Textbegriffs vorwegnehmend,⁴⁷ im Grundsätzlichen erkannt und analysiert.⁴⁸

Um den für Augustins Bibelexegese konstitutiven Tropus-Begriff von seinen sprachtheoretischen, näherhin pragmlinguistischen Voraussetzungen her zu verstehen, empfiehlt es sich deshalb, zunächst den Blick auf die von Augustinus entwickelte Theorie über das Zustandekommen der Bedeutung eines Einzelwortes wie eines Textes zu werfen. Grundlegend sind hier seine Ausführungen in *De magistro*.⁴⁹

Nachdem die im ersten Teil dieses Dialoges (1, 1 – 10, 31) vertretene Ansicht, *nihil esse omnino, quod sine signis possit ostendi*,⁵⁰ sich als falsch erwiesen hat, deutet Augustinus für den folgenden Teil (10, 32 – 14, 46) als mögliches Untersuchungsergebnis an, dass es nichts gebe, was allein durch seine eigenen Zeichen gelernt werde: *fortasse nihil invenies, quod per sua signa discatur*.⁵¹ In der betonten und anderes ausschließenden Setzung des Possessivums scheint

⁴⁷ Schon Aristoteles hat in wichtigen Ansätzen den Zusammenhang zwischen Bezugswelt und Semantizität (Metaphorizität) beobachtet; vgl. hierzu Lau (o. Anm. 1), 231–238; 251–253.

⁴⁸ Der Hinweis auf einzelne Parallelen zwischen der modernen Pragmlinguistik und der kommunikationstheoretisch fundierten Zeichentheorie Augustins beleuchtet lediglich Grundzüge, deren Präzisierung und Ergänzung eine detaillierte, hier nicht zu leistende Synkrisis der beiden Theorien erarbeiten müsste. Die Feststellung von R. Rohrbach („De magistro“ und die moderne Linguistik, in: Augustinus. *De magistro* – Der Lehrer. Eingeleitet, kommentiert und herausgegeben von T. Fuhrer, Paderborn 2002, 104), als „durchaus modern kann [...] der pragmatische Ansatz Augustinus’ gelten“, ist zutreffend, reicht aber nicht sehr weit.

⁴⁹ Eine Auswahlbibliographie zur Zeichentheorie Augustins mit besonderer Berücksichtigung von *De magistro* und mit Ausblicken auf die moderne Linguistik und Sprachphilosophie bietet Fuhrer (o. Anm. 48), 202 – 208. Siehe weiter C. P. Mayer, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, Würzburg 1969; und ders., *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins. 2: Die antimanichäische Epoche*, Würzburg 1974; R. Simone, *Sémiologie augustinienne*, *Semiotica* 6 (1972), 1–31; S. Vecchio, *Le parole come segni. Introduzione alla linguistica agostiniana*, Palermo 1994; I. Bochet, *Les signes*, *BA* 11, 2 (1997), 483–495; J. Brachtendorf, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus*, Hamburg 2000, 288–295.

⁵⁰ mag. 10, 32.

⁵¹ mag. 10, 33; vgl. mag. 10, 34: *et id maxime tibi nitor persuadere si potero, per ea signa, quae verba appellantur, nos nihil discere*. Zu dieser Zweiteilung siehe M.-T. Liske, Gegenstandsbezug durch Zeichen und unmittelbare Wirklichkeitserfahrung in Augustins *De magistro*, in: B. Czaplá u. a. (Hrsg.), *Vir bonus dicendi peritus*. Festschrift für A. Weische, Wiesbaden 1997, 271–275. Fuhrer (o. Anm. 48), 9 sieht die Zweiteilung des Dialogs in formaler Hinsicht zwischen dialektisch geführtem Gespräch und zusammenhängendem Lehrvortrag.

aber bereits die Frage auf, unter welchen Bedingungen einem Zeichen Bedeutsamkeit und damit die Fähigkeit, etwas zu zeigen (*ostendere*), zukommt.

Augustinus trifft mag. 10, 34 eine zeichentheoretisch grundlegende Unterscheidung: *in quo tamen signo cum duo sint, sonus et significatio, sonum certe non per signum percipimus, sed eo ipso aure pulsata, significationem autem re, quae significatur, aspecta* – „Obwohl dieses Zeichen [sc. das zuvor angeführte Wort *caput*] aus zwei Elementen besteht, nämlich dem Laut und der Bedeutung, so erfassen wir dennoch den Laut gewiss nicht durch das Zeichen, sondern ebendadurch, dass er auf unser Ohr trifft, die Bedeutung aber erst, nachdem wir die Sache, die bezeichnet wird, gesehen haben.“

Für das Verständnis der Stelle und darüber hinaus der hier von Augustinus entwickelten Zeichentheorie ist die Auffassung von *significatio* grundlegend. Augustinus unterscheidet zwei Bestandteile des sprachlichen Zeichens (*signum*): den materialen Zeichenträger oder Zeichenkörper, der hier phonetischer Natur (*sonus*) ist,⁵² aber auch graphisch fixiert sein kann,⁵³ und die Bedeutung (*significatio*).⁵⁴ Dass *significatio* hier als ‚Bedeutung‘ zu verstehen ist,⁵⁵ bestätigt in

⁵² Zum Laut als Zeichenträger vgl. noch mag. 10, 33: *tantum [...] sonus erat [...] verbum*. Augustinus gebraucht *sonus* nicht selten nahezu gleichbedeutend mit *vox*; bald ohne besonderen Hinweis auf dessen phonetischen Charakter, bald in Ausdrücken wie *sonus procedit ex ore* (in evang. Ioh. 1, 8), die den Status von *sonus* als Stimmlaut explizit betonen. Sie legen die Schlussfolgerung nahe, dass *sonus* gegenüber der exklusiv den Lebewesen eignenden *vox* (*proprie animatorum est, vivorum est* [in psalm. 139, 10]) für Augustinus den umfassenderen, auch nicht-phonetische Laute einschließenden Begriff darstellt. Vgl. zur Differenzierung von *sonus* und *vox* W. Ax, Laut, Stimme und Sprache, Göttingen 1986, 45–51.

⁵³ Vgl. hierzu etwa mag. 10, 33: *cum primo audirem legeremve sarabaras*; mag. 11, 37: *quae in illa leguntur historia [...] ut conscripta sunt*. Zum Verhältnis des Gesprochenen zum Geschriebenen vgl. u. Anm. 100.

⁵⁴ Fuhrer (o. Anm. 48) übersetzt *significatio* (schwerlich richtig) mit ‚Bezeichnung‘. Sie folgt mit dieser Auffassung von *significatio* Liske (o. Anm. 51), der sich (278) gegen „Interpreten [wendet], die glauben, Augustins *significatio* sei mentalistisch als (gedachte) Bedeutung zu verstehen“, und zu dem Ergebnis kommt (283), „Augustinus [sehe] die *significatio* der Worte nicht primär darin, Gedanken auszudrücken, sondern die Gegenstände zu bezeichnen“. Die entscheidenden Belege in mag. 10, 33 und 10, 34, die deutlich machen, dass *significatio* mit ‚Bedeutung‘ wiederzugeben ist, lässt Liske freilich unbeachtet. P. Schulthess (Sprechen, Erkennen und Lehren/Lernen in *De magistro*, in: Fuhrer [o. Anm. 48], 26–82) und Rohrbach (o. Anm. 48) gehen in ihren Beiträgen auf die Bedeutung von *significatio* nicht näher ein. Schulthess bemerkt (71) zu mag. 10, 34, dass *sonus* und *significatio* die „essentiellen Merkmale“ des *verbum* seien; doch spricht Augustinus hier gerade nicht von *verbum*, sondern von *signum*. Rohrbach bietet (o. Anm. 48, 99) zwar keine Übersetzung von *significatio*, doch zeigt die von ihm vorgenommene Verbindung der augustinischen Problemstellung mit der „modernen Wortsemantik“, näherhin ihrer Differenzierung von „Wortkörper“ und „Wortbedeutung“ und deren Bezie-

aller wünschenswerten Klarheit quant. anim. 32,66, wo Augustinus ganz entsprechend erklärt: *nomen ipsum sono et significatione constet, sonus autem ad aures, significatio ad mentem pertineat*. Der Laut bezieht sich als materiale Komponente des *nomen* auf das Gehör, die Bedeutung aber auf den Verstand.⁵⁶

Der Zeichenkörper ist danach als solcher ohne Bedeutung und ohne Erkenntniswert;⁵⁷ seine Wahrnehmung ist nicht mehr als ein akustischer Impuls. Der so wahrgenommene Zeichenträger wird deshalb auch nicht durch das Zeichen erfasst, weil dieses sich erst im Zuge der die Bedeutung (*significatio*) des Zeichenträgers erhellenden Sachkenntnis als solches konstituiert. Augustinus illustriert dies am Beispiel der Wörter *sarabarae*⁵⁸ und *caput*⁵⁹ und bemerkt: *tantum*

hung, dass ihm die Bedeutung von *significatio* klar geworden ist. Richtig versteht *significatio* in mag. 10,34 Pollmann (o. Anm. 43), 168.

⁵⁵ Zum allgemeinen Vorkommen von *significatio* im Sinne von ‚Bedeutung‘ vgl. etwa Cic. part. 108; Sen. epist. 13,12; Quint. inst. 8,3,25; 10,1,10; Gell. 12,13,5; 15,13,1; Tert. nat. 1,3,8; Mar. Victorin. adv. Arium 1,3.

⁵⁶ Diese Bilateralität entspricht der stoischen Differenzierung (SVF 2, frg. 166) zwischen dem Bezeichnenden (τὸ σημαίνον), wie etwa dem Stimmlaut (φωνή) als phonetischem Zeichenkörper, und dem Bezeichneten (τὸ σημαϊνόμενον), der Sache, die durch den Stimmlaut deutlich wird (τὸ πράγμα τὸ ὑπ’ αὐτῆς [sc. φωνῆς] δηλούμενον) und die man erfasst, weil sie dem Denken zugleich mit dem Hören des Wortes als Vorstellung gegenwärtig ist (οὐ ἡμεῖς [...] ἀντιλαμβανόμεθα τῆ ἡμετέρᾳ παρυφισταμένου διανοίᾳ). Dieses (auch) ‚Sagbare‘ (τὸ λεκτόν) gibt Augustinus wieder mit *dicibile* (dial. 5 p. 88,27; 5 p. 90,1f. J./D.) und bestimmt es als *quidquid [...] ex verbo non aures sed animus sentit et ipso animo tenetur inclusum* (dial. 5 p. 88,25–27 J./D.; vgl. 5 p. 90,2f. J./D.). Zur Frage der Echtheit von *De dialectica* vgl. B. D. Jackson - J. Pinborg, Augustine, *De dialectica*. Translated with Introduction and Notes by B. D. Jackson from the Text newly Edited by J. Pinborg, Dordrecht - Boston 1975, 1–5; 29f.; H. Ruef, *Dialectica (De-)*, AL 2 (1996–2002), 402f. Zitiert wird nach der genannten Ausgabe von Jackson - Pinborg (1975) mit Kapitel-, Seiten- und Zeilenangabe. – Die Theorie der Bilateralität des sprachlichen Zeichens ist in der modernen Linguistik wichtig geblieben. So unterscheidet F. de Saussure (*Cours de linguistique générale*, Paris ³1972 [1916], 98f.) am sprachlichen Zeichen (*signe*) das Lautbild (*image acoustique*), d. h. den Zeichenträger, das Bezeichnende (*signifiant*), und das begriffliche Konzept (*concept*), d. h. die Bedeutung, das Bezeichnete (*signifié*).

⁵⁷ Was für den Zeichenkörper als Ganzes gilt, trifft auch auf dessen einzelne Teile zu. So erklärt Augustinus quant. anim. 32,67, dass die Buchstaben als die gleichsam seelenlosen Glieder des zerteilten Wortkörpers ohne Bedeutung seien: *illas litteras, dilacerato corpore nominis, tanquam exanima membra, id est, significatione carentia, considerabamus*. Allerdings ist der Buchstabe (wie die Silbe), konstituentenanalytisch gesehen, kein bedeutungstragender Sprachkonstituent; vgl. etwa Arist. poet. 20,1456b 22f.; 34f. (zu συλλαβή).

⁵⁸ mag. 10,33; 10,35. Das Wort *sarabarae* (vgl. Dan. 3,94) hat seine moderne Entsprechung in dem von R. Bultmann (*Das Problem der Hermeneutik*, ZThK 47 [1950], 47–69; wieder in: ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze 2*, Tübingen ³1961, 211–235; hier: 217–219) zur Illustration seiner hermeneutischen Theorie herangezogenen

*mihī sonus erat hoc verbum [sc. caput]; signum vero esse didici, quando cuius rei signum esset inveni.*⁶⁰ Augustinus analysiert den Prozess, in dem ein Zeichenträger zum Zeichen wird und als Zeichen funktioniert: Die akustische Silbenfolge *caput* wird in dem Augenblick aus einem phonetischen Zeichenträger zum bedeutsamen Zeichen, wo Augustinus erkennt, für welche Sache das Wort *caput* Zeichen ist.⁶¹ Das Zeichen, dem das Merkmal der Semantizität eignet und das somit die Funktion des *ostendere* erfüllt, ist der als solches interpretierte Zeichenträger. Wenn Augustinus später in *De doctrina christiana* erklärt: *res per signa discuntur*,⁶² so deutet sich hier nicht eine gegenüber *De magistro* veränderte Auffassung des *signum* an; denn *signum* meint auch in *De doctrina christiana* den als bedeutsames Zeichen interpretierten Zeichenträger.

Das Verhältnis zwischen Zeichenträger und bedeutungstragendem Zeichen bestimmt Augustinus noch genauer: *potius enim ut dixi vim verbi, id est significationem, quae latet in sono, re ipsa, quae significatur, cognita discimus, quam illam tali significatione percipimus*⁶³ – „Eher nämlich lernen wir, wie ich sagte, die Kraft des Wortes, d. h. die Bedeutung, die im Laute verborgen liegt, durch die erkannte Sache selbst, die bezeichnet wird, als dass wir sie [sc. die Sache] durch eine derartige Bedeutung erfassen.“ Die „Kraft des Wortes“ bestimmt Augustinus als die im phonetischen Zeichenträger latent liegende Bedeutung (*significatio*). Sie unterscheidet sich also von der aus der Verborgenheit herausgetretenen *significatio* durch die artbildende *differentia specifica* des Verbor-

Wort „Tjurunga“ (i. e. „Schwirrholz“ [...] der Australneger“). wieder in: ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze 2, Tübingen ³1961, 211–235; hier: 217–219) zur Illustration seiner hermeneutischen Theorie herangezogenen Wort „Tjurunga“ (i. e. „Schwirrholz“ [...] der Australneger“). Bultmann stellt in seiner Hermeneutik die prinzipielle Bedeutung der Bezugswelt – er spricht von „Lebenszusammenhang“, „Umwelt“, vom „Lebensverhältnis zu den Sachen“, die im Text „zu Worte kommen“ – für das Verständnis eines Textes heraus.

⁵⁹ mag. 10,33; 10,34; 10,35.

⁶⁰ mag. 10,33. Mit dieser Erkenntnis, dass ein Zeichenträger dadurch zum Zeichen wird, dass er als Zeichen interpretiert wird, steht Augustinus der von C. S. Peirce (Elements of Logic: Collected Papers, hrsg. von C. Hartshorne-P. Weiss, Bd. 2, Cambridge [Mass.], 1974 [1931], § 308) vertretenen zeichentheoretischen Position nahe: „It is of the nature of a sign, and in particular of a sign which is rendered significant by a character which lies in the fact that it will be interpreted as a sign. Of course, nothing is a sign unless it is interpreted as a sign“; vgl. § 304: „A *symbol* is a sign which would lose the character which renders it a sign if there were no interpretant. Such is any utterance of speech which signifies what it does only by virtue of its being understood to have that signification.“

⁶¹ mag. 10,33; vgl. 10,34.

⁶² doctr. chr. 1,2,2.

⁶³ mag. 10,34.

genseins im Zeichenträger. Diese latente Bedeutungsimmanenz verweist mit dem Ausdruck *vis* auf die semantische Potentialität des Zeichenträgers.⁶⁴ Mit der Feststellung, dass man durch die erkannte Sache die im Zeichenträger verborgene Bedeutung eher erfasse als jene [sc. die Sache] durch eine derartige [sc. im Zeichenträger latente] Bedeutung, bringt Augustinus den kognitiven Vorrang der Sache vor der latenten Bedeutung zum Ausdruck. Das *verbum* ist danach ein phonetischer (bzw. graphischer) Zeichenträger mit latenter Bedeutung, deren durch die Kenntnis der bezeichneten Sache bewirkte Aktualisierung es zum bedeutungstragenden Zeichen macht. Die allgemeine Definition des *verbum* als Zeichen wird durch diese Bestimmung, das Wort sei ein bedeutsames Zeichen, insofern der, der es gebraucht, weiß, wofür es Zeichen ist, eingegrenzt und präzisiert.⁶⁵

Die Kenntnis der Sache kann auf verschiedenen Wegen gewonnen werden: durch unmittelbare persönliche Anschauung (*aspectu*)⁶⁶ oder aber, wo diese, wie bei raum-zeitlich entfernten und beispielsweise in literarischen Texten übermittelten Sachen und Sachverhalten, nicht möglich ist, durch das dem Rezipienten verfügbare Wissen. Augustinus exemplifiziert dies an der biblischen Erzählung von den drei Jünglingen im Feuerofen (Dan. 3, 8–30), wodurch zugleich deutlich wird, dass seine hier entwickelte Zeichentheorie auch den wortübergreifenden Text, den Text als Makro-Zeichen, mit einschließt. In beiden Fällen kommt die Interpretation des Zeichenträgers als Zeichen durch den Akt der Referenz zustande,⁶⁷ im Fall der persönlichen Anschauung durch den Bezug auf

⁶⁴ Zum Ausdruck *vis verbi* bei Augustinus vgl. etwa noch mag. 3, 6; c. Maximin. 2, 14, 3; in psalm. 44, 1, wo die Bedeutung des Wortes gemeint ist. Demgegenüber bedeutet *vis verbi* dial. 7 p. 100, 1–6 J./P. die Kraft des Wortes, den Hörer zu bewegen, und fällt damit in die Kategorie der Rhetorik. Diese Kraft führt Augustinus zurück: einerseits auf den Wortkörper selbst (*secundum se*), andererseits auf die mit dem Bezeichneten präsente Bedeutung des Wortes (*secundum id quod significat*) und auf die Verbindung dieser beiden Momente (*ex utroque communiter*). Im Einzelnen hierzu H. Ruef, Augustin über Semiotik und Sprache, Bern 1981, 138–144.

⁶⁵ Die hier von Augustinus gegebene Bestimmung des *verbum* differiert von der im ersten Teil des Dialoges mehrfach gemachten Aussage: *verba signa sunt* (mag. 2, 3; 4, 9; 4, 10; 7, 19; 8, 22 u. ö.) und der Definition des *verbum* als eines artikuliert geäußerten Stimmlauts, der etwas bezeichnet: *verba enim cum dicimus, omne quod articulata voce cum aliquo significatu profertur, significamus* (mag. 5, 11; vgl. mag. 4, 9). Die von Schulthess (o. Anm. 54), 38 aufgestellte Behauptung, Augustinus vertrete in *De magistro* die These, dass die Wörter Zeichen seien, ist in dieser pauschalen Form unzutreffend.

⁶⁶ mag. 10, 33; vgl. ebd.: *videndo*; mag. 10, 34: *re [...] aspecta*; mag. 10, 35: *per [...] aspectum [...] aspectu*.

⁶⁷ Während die von Augustinus später in seiner Bibelexegese gebrauchte Referenz-Terminologie durch die philosophische Tradition bestimmt ist (dazu u. Anm. 117), lassen die Ausdrücke, mit denen er in *De magistro* den Akt der Referenz bezeichnet, noch keine

die wahrnehmbare reale Wirklichkeit. Im Fall der biblischen Erzählung wird der graphisch realisierte Textträger dadurch, dass der Rezipient ihn auf seine bereits vorhandenen Kenntnisse bezieht und in seiner Bezugswelt, d. h. seiner Wissenswelt (*notitia*), interpretiert, zum bedeutungstragenden Text.⁶⁸ Diese für die Aktualisierung des im Textträger liegenden Bedeutungspotentials unabdingbaren Kenntnisse gründen, soweit sie die Sinneswelt betreffen, für Augustinus auf den vorgängigen individuellen Wahrnehmungen der Dinge, deren Abbilder (*imagines*) der Seele eingepägt und im Inneren des Gedächtnisses (*in memoriae penetralibus*) gespeichert sind.⁶⁹ Sie fungieren als Zeugnisse (*documenta*) des Wahrgenommenen.⁷⁰ Man spricht nicht mehr über die Dinge selbst, sondern deren Abbilder.⁷¹ Die durch fehlende vorgängige Wahrnehmung bedingten Lücken im Wissensbestand (*scire*) werden durch bloßes Glauben (*credere*) ausgefüllt.⁷²

Augustins pragmatische Sicht der Zeichen schließt das Moment der Kommunikation mit ein. Die in der vom einzelnen Individuum wahrgenommenen Wirklichkeit bestehende Bezugswelt, in der ein Zeichenträger als bedeutsames Zeichen

terminologische Prägung erkennen. Vgl. etwa mag. 8,22: *auditis verbis ad ea feratur animus, quorum ista sunt signa*; mag. 8,24: *ad id conclusionem referri, quod his duabus syllabis significatur*. An Stelle der vom Rezipienten unmittelbar vollzogenen Referenz des Zeichenträgers auf die eigene Erfahrungswelt steht auch der Verweis des Sprechers auf die reale Wirklichkeit (mag. 10,34: *digito demonstrare*), wodurch der Kommunikationspartner motiviert wird, die Erkenntnis der durch einen unbekanntem Zeichenträger bezeichneten und erst durch den Augenschein erfassten Sache auf die eigene Erfahrungswelt zu beziehen und in dieser zu verankern (mag. 10,35): *quod si eis forte conspectis cum simul adero me admonuerit dicens: „ecce sarabarae“, discam rem, quam nesciebam, non per verba, quae dicta sunt, sed per eius aspectum, per quem factum est, ut etiam nomen illud, quid valeret, nossem ac tenerem*. Bei den *intelligibilia* erfolgt die als Befragung (*consulere*) bzw. Hinblicken (*intueri*) bezeichnete Referenz auf Christus (mag. 11,38), die *interior veritas* (mag. 14,45). Zum Gebrauch von *consulere* vgl. weiter mag. 12,40. Siehe auch das mag. 12,40 verwendete Verbum *perducere*.

⁶⁸ mag. 11,37: *cuncta, quae illis verbis significata sunt in nostra notitia iam fuisse*.

⁶⁹ Zur stoischen Tradition der hier vorliegenden Wahrnehmungs- und Gedächtnistheorie vgl. SVF 2, frg. 56f.; 847.

⁷⁰ Zur Ansicht Augustins, dass „alles Wissen auf Erfahrung [beruhe]“, vgl. R. Lorenz, Die Wissenschaftslehre Augustins. 2. Teil, ZKG 67 (1956), 214–216.

⁷¹ mag. 12,39: *cum vero non de his, quae coram sentimus, sed de his, quae aliquando sensimus, quaeritur, non iam res ipsas, sed imagines ab eis impressas memoriae mandatas loquimur [...]. ita illas imagines in memoriae penetralibus rerum ante sensorum quaedam documenta gestamus*.

⁷² mag. 11,37: *haec autem omnia, quae in illa leguntur historia ita illo tempore facta esse, ut conscripta sunt, credere me potius quam scire confiteor*; vgl. mag. 12,39: *si autem illa non sensit, quis non eum credere potius verbis quam discere intellegat?*

interpretiert wird, stellt ein kommunikationstheoretisches Problem dar,⁷³ insofern der Sprecher (*qui loquitur*) zwar ebendas bezeichnet, was er denkt, in der Regel aber nur für sich und einige andere, für seinen Gesprächspartner (*cui loquitur*) jedoch und ebenso für manche andere nicht dasselbe bezeichnet. Die Ausdrücke haben nicht dieselbe Bedeutung für den Sprecher wie für den Hörer; denn die Ausdrucksbedeutung ist bedingt zum einen durch die Wissenswelt des Sprechers, zum anderen durch die Wissenswelt des Hörers. Abhilfe könnten, wie Augustinus einräumt, nur Definitionen schaffen, die festlegen, innerhalb welcher Grenzen ein Wort unzweideutig gebraucht werden kann.⁷⁴ Der Hörer lernt folglich nicht durch die Wörter des Sprechenden die in Rede stehenden Dinge, sondern erkennt diese wieder durch die in seinem Gedächtnis aufbewahrten *imagines*.⁷⁵ Allein durch den Bezug auf die derart präsenten Abbilder der von ihm zuvor wahrgenommenen Wirklichkeit vermag der Hörer die Bedeutung des zu ihm Gesagten zu erschließen, nicht aber durch die Wörter als solche. Das bedeutsame Zeichen verweist über die sprecher- bzw. hörerspezifische Erfahrungswirklichkeit auf die Dinge der objektiven Wirklichkeit.

Intersubjektive Verständigung erfolgt in einem durch den jeweiligen Sprecher motivierten wechselseitigen Beziehen des Gesagten⁷⁶ auf die jeweils eigene ‚Welt‘ und durch die Interpretation des Gesagten im Wiedererkennen (*recognoscere*) des früher Wahrgenommenen. Hierbei kann der Hörer auf Grund des zu ihm Gesagten annehmen, dass der Sprecher, dessen Wörter er kennt, über die damit zur Sprache kommenden Dinge nachgedacht hat, d. h. dass sie in der gedächtnismäßig verwahrten Erfahrungswirklichkeit des Sprechers präsent sind.⁷⁷ Erfolgreiche Kommunikation setzt voraus, dass Sprecherwelt und Rezipientenwelt bezüglich der zur Sprache kommenden Dinge weitgehend übereinstimmen.

⁷³ Wenn U. Duchrow (Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin, Tübingen, 1965, 93f.) meint, es gehe in *De magistro* nicht (auch) um das mit der Zeichentheorie verbundene Problem der Kommunikation, so ist dies unzutreffend.

⁷⁴ mag. 13,43: *sed his accedit aliud genus sane late patens et semen innumerabilium dissensionum atque certaminum, cum ille, qui loquitur, eadem quidem significat, quae cogitat, sed plerumque tantum sibi et aliis quibusdam, ei vero, cui loquitur, et item aliis nonnullis non idem significat. [...] huic errori definitiones mederi posse dicuntur, [...] quod ut concedam ita esse, quotus quisque bonus definitior inveniri potest?*

⁷⁵ mag. 12,39: *is enim qui audit, si ea sensit atque adfuit, non discit meis verbis, sed recognoscit ablatis secum et ipse imaginibus.*

⁷⁶ Vgl. zu dieser Funktion der Wörter mag. 11,36: *hactenus verba valuerunt, quibus ut plurimum tribuam, admonent tantum, ut quaeramus res, non exhibent, ut norimus;* siehe auch mag. 8,22: *auditis verbis ad ea feratur animus, quorum sunt signa.*

⁷⁷ Vgl. mag. 13,45: *concedo, cum verba eius auditu, cui nota sunt, accepta fuerint, posse illi esse notum de his rebus quas significant loquentem cogitavisse.*

Wie die von Augustinus gebrauchten kollektiven Plurale zeigen,⁷⁸ ist bei diesen Erfahrungswelten nicht allein an die ausschließlich persönlichen psychisch-mentalentalen Inhalte gedacht, sondern eben auch an die in den Grundzügen überindividuellen und allgemeinen Wissensbestände einer unter gleichen kulturellen und sozialen Verhältnissen lebenden Gesellschaft.⁷⁹

Nun unterscheidet Augustinus aber in der Tradition Platons zwei Seins- und Erkenntnisbereiche: die durch den Körpersinn wahrnehmbaren Dinge (*sensibilia*) und die durch den Geist erfassbaren (*intelligibilia*), in der Terminologie der christlichen Autoren (*nostrī auctores*): die *carnalia* bzw. *spiritalia*.⁸⁰ Fungieren die objektive Wirklichkeit und die Sinne als Richtigkeitsinstanz der sinnfälligen Erkenntnis,⁸¹ so ist die Bezugs- und Wahrheitsinstanz der geistigen Erkenntnis, was bereits auf die in *De doctrina christiana* von Augustinus vorgestellte bibelexegetische Bezugswelt vorausweist, die mit Christus gleichgesetzte *interior veritas*.⁸² Christus wird befragt, und er belehrt, nicht ein von außen her vernehmbarer Sprecher, dessen Worte auch hier nur eine hinführende Funktion erfüllen, nämlich dazu anregen,⁸³ diese Instanz zu befragen,⁸⁴ wobei das Maß dessen, was sich einer Vernunftseele erschließt, sich nach deren Willen und Fassungsvermögen richtet.⁸⁵ Erfolgt die Kommunikation über die Dinge der Sinneswelt entweder in Bezug auf das der unmittelbaren Wahrnehmung Zugängliche oder mittelbar in Bezug auf die im Gedächtnis gespeicherten Abbilder der Dingwelt, so spricht bei der die *intelligibilia* betreffenden Kommunikation der Sprecher über Dinge, deren Präsenz er im inneren Licht der Wahrheit erblickt, während der Hörer (*auditor*) das vom Sprecher Gesagte nicht durch dessen

⁷⁸ Vgl. etwa mag. 11,37: *in nostra notitia*; mag. 12,39: *cum vero non de his, quae coram sentimus [...] sensimus [...] loquimur [...] dicamus [...] intueamur [...] narramus [...] gestamus [...] mentimur [...] loquimur*.

⁷⁹ Siehe zum sozialpragmatischen Aspekt in der Hermeneutik Augustins auch u. S. 202f.

⁸⁰ mag. 12,39.

⁸¹ mag. 12,39: *de coloribus lucem et de ceteris, quae per corpus sentimus, elementa huius mundi eademque corpora quae sentimus sensusque ipsos [...] consulimus*.

⁸² mag. 12,39: *de his autem, quae intelleguntur, interiorum veritatem ratione consulimus*; mag. 11,38: *de universis autem, quae intellegimus [...] intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem [...]. ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis dei virtus atque sempiterna sapientia, quam quidem omnis rationalis anima consulit*.

⁸³ mag. 11,38: *non loquentem, qui personat foris [...] consulimus [...] verbis fortasse ut consulamus [sc. veritatem] admoniti*; vgl. mag. 12,40: *verbis perducitur eius, qui interrogat*.

⁸⁴ mag. 11,38 (vgl. o. Anm. 83); mag. 14,45: *illi [...] utrum vera dicta sint, apud semetipsos considerant interiorum [...] illam veritatem pro viribus intuentes*.

⁸⁵ mag. 11,38: *tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam sive malam sive bonam voluntatem potest*; mag. 14,45 (vgl. o. Anm. 84).

Worte weiß, sondern auf Grund eigener Betrachtung. Er bezieht das Gesagte auf seine eigene ‚Welt‘, aber er wird nicht, wie Augustinus betont, durch die Worte des Sprechers belehrt, sondern durch die Dinge selbst, die ihm deshalb sichtbar sind, weil sie in seinem Inneren von Gott offenbart werden.⁸⁶ Die akustisch vernommenen phonetischen Zeichenträger des Sprechers werden vom Hörer durch den Bezug auf die ihm selbst durch Gott offenbarten Dinge als bedeutungstragende Zeichen interpretiert. Die Kommunikation auf dem Gebiet der *intelligibilia* ist ihrer Struktur nach nicht verschieden von der auf die Sinneswelt bezogenen.

Die von Augustinus in *De magistro* gewonnenen zeichen- und kommunikationstheoretischen Erkenntnisse, die sowohl die Textproduktion wie die Textrezeption einschließen, sind für die Bibelhermeneutik wie die Bibelexegese grundlegend.⁸⁷ Die Frage, ob ein bestimmter biblischer Ausdruck *ad litteram* oder tropisch/figurativ aufgefasst werden muss, ist nach sprachpragmatischen Kategorien nur ein Sonderfall der von Augustinus analysierten Konstituierung der Zeichen- und Textbedeutung. Für Augustinus gibt es im Rahmen seiner pragmatischen Zeichen- bzw. Text-Welt-Semantik kein Zeichen ‚an sich‘ und keinen Text ‚an sich‘, sondern durch unterschiedliche Interpretationen eines Zeichen- bzw. Textträgers verschieden aktualisierte und damit bedeutungsdifferente Zeichen bzw. Texte.

Die Bilateralität des sprachlichen Zeichens strukturiert auch die *signum*-Definition in *De dialectica*⁸⁸ und *De doctrina christiana*.⁸⁹ Die in *De magistro* herausgestellte Bedeutung des Interpretieren, der den Zeichenträger als Zeichen interpretiert, und die Bedingtheit dieses Interpretationsaktes, insofern der Augenschein bzw. der im Gedächtnis gespeicherte Wissensbestand des Interpretieren die Voraussetzung für die Erfassung des Zeichenträgers als Zeichen darstellt, wird in *De dialectica* nur angedeutet. Die dial. 5 p. 86, 18f. J./P. vorgetragene Definition des *verbum*: *verbum est uniuscuiusque rei signum, quod ab audiente*

⁸⁶ mag. 12, 40: *cum vero de his agitur, quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur, quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis [...] auditor, si et ipse illa secreto ac simplici oculo videt, novit quod dico sua contemplatione, non verbis meis. [...] docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus. [...] intus pendente manifestis.*

⁸⁷ Auf die Bedeutsamkeit der in *De magistro* entwickelten Zeichenlehre für die Hermeneutik in *De doctrina christiana* verweist auch C. P. Mayer, Prinzipien der Hermeneutik Augustins und daraus sich ergebende Probleme, in: N. Fischer - D. Hatstrup (Hrsg.), Schöpfung, Zeit und Ewigkeit. Augustinus: Confessiones 11 – 13, Paderborn 2006, 72f.

⁸⁸ dial. 5 p. 86, 20f. J./P.: *signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit.*

⁸⁹ doct. chr. 2, 1, 1: *signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire.*

possit intellegi, a loquente prolatum, lässt in dem Ausdruck *possit intellegi* den Interpreten-Horizont aufscheinen. Denn mit dem Verweis auf die Möglichkeit, einen Zeichenträger als bedeutsames Zeichen zu interpretieren, macht Augustinus deutlich, dass das hörerseitige Erfassen der Bedeutung eines vom Sprecher geäußerten Zeichenträgers an bestimmte (hier nicht genannte) Voraussetzungen gebunden ist.

Hingegen wird die Wirksamkeit der Bezugswelt für die Semantizität des materialen Zeichenträgers in der *doctr. chr.* 2, 10, 15 gegebenen Definition der *signa propria* und der *signa translata* klar herausgestellt. Augustinus orientiert sich bei der Definition der Zeichen auch hier an der Pragmatik, d. h. am Gebrauch der Zeichen in Äußerungssituationen (*dicimus*). Danach heißen Zeichen ‚eigentliche‘, wenn sie zur Bezeichnung ebender Dinge gebraucht werden, derentwegen sie in einer Sprachgemeinschaft eingeführt sind.⁹⁰ Der phonetische Zeichenträger *bos* etwa (*dicimus bovem*) hat seine erkennbare Bedeutung (*intellegimus*) in der lateinischen Sprachgemeinschaft auf Grund der den Sprechern verfügbaren Wissensbestände, die Kenntnis des Sprachgebrauchs eingeschlossen. Die Definition der *signa translata*⁹¹ vereinigt zwei Relationen: die onomatische und die ontologische. Die onomatische betrifft die durch Wortübertragung hergestellte, die Sprachkonvention brechende Verbindung des Zeichenträgers *bos* in seiner üblichen Bedeutung (*per has duas syllabas intellegimus pecus*) mit *evangelista*. Die ontologische Relation betrifft die *res* als die Basis, auf der die mit *bos* bezeichnete Sache als Zeichen für den Evangelisten fungiert (*per illud pecus intellegimus evangelistam*). Beide, *bos* und *evangelista*, weisen, nach ihren enzyklopädischen Merkmalen weithin verschieden, gleichwohl eine ontologisch-logische Verbindung auf, hier wohl eine *similitudo*,⁹² deren Aufdeckung in der Exegese das *signum translatum* als solches erst interpretierbar macht.⁹³ Die zeichentheoretische Grundlage dieser *signum translatum*-Definition stellt die von Augustinus *doctr. chr.* 1, 2, 2 gegebene *signum*-Definition dar. Danach sind *signa* zum einen *verba*, zum anderen *res*. Während die *verba* Zeichen sind, die lediglich dazu dienen zu bezeichnen,⁹⁴ teilt Augustinus die *res* in zwei

⁹⁰ *propria* [sc. *signa*] *dicuntur, cum his rebus significandis adhibentur, propter quas sunt instituta, sicut dicimus bovem, cum intellegimus pecus, quod omnes nobiscum latinae linguae homines hoc nomine vocant.*

⁹¹ Wie Augustins Rückverweis *doctr. chr.* 3, 1, 1: *in verbis propriis [...] aut in translatis, quae genera in secundo libro* (sc. *doctr. chr.* 2, 10, 15) *demonstravimus*, zeigt, sind *signum translatum* und *verbum translatum* synonym.

⁹² Allerdings beruht, wie wir sehen werden (u. S. 220), das *signum (verbum) translatum* nicht ausschließlich auf der *similitudo* der zur Sprache gebrachten Dinge.

⁹³ Zum Begriff *similitudo* und seiner bibelexegetischen Bedeutung vgl. u. S. 223f.; 226f.

⁹⁴ *signa, quorum omnis usus in significando est, sicuti sunt verba.*

Kategorien: Dinge, die nicht dazu verwendet werden, etwas zu bezeichnen,⁹⁵ und Dinge – wie *pecus* in der *signum translatum*-Definition –, die nur insoweit Dinge sind, als sie auch als Zeichen für andere Dinge fungieren.⁹⁶ Deutlich ist in der Definition des *signum translatum* die Unterscheidung zweier Bezugswelten erkennbar: die eine, nach der der materiale Zeichenträger *bos* in der konventionellen Bedeutung verstanden wird, die andere, in der unter diesem Tier wiederum der Evangelist zu verstehen ist.

Die Wirksamkeit der Wissensbestände wie der davon nicht zu trennenden Konventionalität demonstriert Augustinus auch durch die interlinguistische Gegenüberstellung des im Griechischen und Lateinischen homographen Schriftzeichens ‚X‘ und der homophonen Ausdrücke λέγε // *lege*.⁹⁷ Die bei den Griechen und Lateinern als Laut- und Zahlzeichen unterschiedliche Bedeutung von ‚X‘ wie des zweisilbigen λέγε // *lege* ist nicht naturgegeben (*natura*) und von vornherein vorhanden, sondern beruht auf der Übereinkunft der jeweiligen Sprachgemeinschaft (*societatis consensione*) und ist folglich auch nur dem adäquat verständlich, der über das entsprechende Wissen verfügt.

Die Untersuchung des augustinischen Zeichen- und Textbegriffs in pragmatischer Hinsicht hat deutlich gemacht, welche Funktion der Bezugswelt des Rezipienten für die Konstituierung eines Zeichenträgers als Zeichen und damit für die Semantizität dieses Zeichenträgers zukommt. Wir wenden uns deshalb nun der Frage nach der für die Exegese grundlegenden Bedeutungskonstituierung des Bibeltextes zu. Als Schriftwerk an körperhafte Hilfsmittel gebunden,⁹⁸ ist die Heilige Schrift nach den Bestimmungen Augustins Teil der körperlichen Schöpfung und als solche *creatura mutabilis*.⁹⁹ Das Wort Gottes kommt in ihr „durch die Vermittlung des Fleisches“ (*per carnem*) zur Sprache und ertönt von außen in den Ohren der Rezipienten.¹⁰⁰ Auch die Bibel bedarf somit, um vom

⁹⁵ *res [...] quae non ad significandum aliquid adhibentur.*

⁹⁶ *hae namque ita res sunt, ut aliarum etiam signa sint rerum.*

⁹⁷ *doctr. chr. 2, 24, 37.*

⁹⁸ *gen. ad litt. 8, 25, 47: per scripturam corporalibus instrumentis adfixam.*

⁹⁹ *conf. 11, 8, 10.*

¹⁰⁰ *conf. 11, 8, 10: in evangelio per carnem ait, et hoc insonuit foris auribus hominum.* Diese Rezeption der Heiligen Schrift entspricht der für die antike Sprachbetrachtung bezeichnenden Orientierung am gesprochenen Wort, am Vorrang des Phonetischen gegenüber dem Graphischen. Danach ist das Geschriebene nur Zeichen für das Gesprochene (vgl. Arist. *int. 1, 16a 3f.*); *littera*, den Buchstaben, bestimmt Augustinus (*dial. 5 p. 88, 6f. J./P.*) als *pars minima vocis articulatae* (vgl. Don. *gramm. 4 p. 367, 9 Keil*); und das geschriebene Wort gilt ihm nicht als Wort, sondern als Zeichen für ein Wort (*dial. 5 p. 86, 25–88, 1 J./P.*): *omne verbum sonat. cum enim est in scripto, non verbum sed verbi signum est.* Siehe weiter *mag. 4, 8: ea quae scribuntur eorum, quae voce proferuntur, signorum signa esse comperimus*; *doctr. chr. 2, 4, 5: sed quia verberato aere statim transeunt nec diutius manent quam sonant, instituta sunt per litteras signa verborum.* Vgl. D. Lau, *Wie sprach*

phonetisch bzw. graphisch realisierten Textträger zum bedeutsamen Text zu werden, des Rezipienten und seiner Bezugswelt, genauer, seiner Bezugswelten. Denn die von Augustinus nach den Kategorien ‚wörtlich‘ und ‚übertragen/figurativ (geistig)‘ unterschiedenen Schriftsinne der Bibel¹⁰¹ konstituieren sich durch die Referenz auf unterschiedliche Bezugswelten. Hierbei überträgt Augustinus das Verhältnis zwischen dem materialen Zeichenträger und seiner Bedeutungskonstituierung durch die allgemeine Bezugs- und Wissenswelt des Rezipienten auf das Verhältnis zwischen buchstäblichem und geistigem Schriftsinn: Das ‚fleischliche‘ Schriftverständnis hat im Hinblick auf das geistige den Status eines materialen phonetischen Zeichenträgers (*sonare carnaliter*), dessen geistige Bedeutung sich erst in und durch die Bezugswelt der *spiritalia* erschließt.¹⁰²

2. Die bibelhermeneutische Bezugswelt

Augustinus hat den biblischen Text, und zwar nicht nur den des Alten Testaments, sondern auch den des Neuen Testaments, großenteils der Kategorie der nicht nach dem Literalsinn aufzufassenden Rede zugeordnet,¹⁰³ von bestimmten die Substanz Gottes betreffenden biblischen Aussagen abgesehen,¹⁰⁴ wozu etwa die Eingangsverse des Johannes-Evangeliums gehören, die nach Augustins Ansicht in ihrer eigentlichen Bedeutung aufzufassen sind, d. h.

Gott: „Es werde Licht!“? Antike Vorstellungen von der Gottessprache, Frankfurt a. M. 2003, 169–171 (mit weiteren Literaturhinweisen).

¹⁰¹ gen. ad litt. 1, 1, 1. Ich beschränke mich hier und im Folgenden auf die in der Exegese Augustins dominante Unterscheidung des zweifachen Schriftsinns. Die Lehre vom vierfachen Schriftsinn, in *De utilitate credendi* (3, 5–9) und *De genesi ad litteram imperfectus liber* (2 p. 461, 6–16 [CSEL 28, 1]) erwähnt, spielt in den späteren Schriften keine Rolle mehr; vgl. A. Hoffmann, Hermeneutische Fragen, in: Drecoll (o. Anm. 28), 467–470.

¹⁰² Vgl. etwa serm. 4, 23: *omnis enim figurata et allegorica lectio vel locutio aliud videtur sonare carnaliter, aliud insinuare spiritualiter*; in psalm. 103 serm. 1, 13 (zum Text siehe u. S. 208).

¹⁰³ Vgl. etwa trin. 1, 1, 2: *quae vero proprie de deo dicuntur, quae in nulla creatura reperiuntur, raro ponit scriptura divina*; doct. chr. 3, 22, 32 (zum Alten Testament). Siehe weiter mor. eccl. 17, 30; gen. c. Manich. 1, 14, 20; doct. chr. 3, 29, 40; 4, 7, 15; civ. 17, 5 p. 215, 23f. D.

¹⁰⁴ Die aristotelische Kategorienlehre als Differenzierungs-Instrument verwendend, unterscheidet Augustinus (trin. 5, 8, 9) substanzbezogene Aussagen (*secundum substantiam dicere*) und akzidentielle Aussagen über Gott. Im Gegensatz zu jenen werden diese – Augustinus nennt die Kategorien *situs, habitus, locus, tempus* – nicht in eigentlicher (*proprie*), sondern übertragener (*translate*) Ausdrucksweise mit Hilfe eines Ähnlichkeitsbezugs (*per similitudinem*) formuliert. Einen Sonderstatus nimmt die Kategorie *facere* ein; denn Augustinus erklärt, dass die Aussage über das ‚Schaffen‘ Gottes die Wahrheit möglicherweise am besten treffe (*verissime dicatur*).

die *proprietas* Christi zum Ausdruck bringen¹⁰⁵ – im Gegensatz zur körperhaften Erscheinung Christi (*apparuit foris in creatura corporali*), der als geistige Wesenheit (*intus in natura spiritali*) den Augen der Menschen verborgen bleibt.¹⁰⁶

Bei seiner Bestimmung der nicht *ad litteram* zu verstehenden Texte beschränkt sich Augustinus nicht auf einzelne Ausdrücke, deren Bildlichkeit unmittelbar einleuchtet, wie beispielsweise *petra Christus* (1 Cor. 10, 4), *leo Christus* (apoc. 5, 5), *leo diabolus* (1 Petr. 5, 8) – Prägungen, die nach seiner Feststellung in der Bibel unendlich oft vorkommen (*innumerabilia talia*).¹⁰⁷ Sei es doch die Gewohnheit der Heiligen Schrift (*habent enim consuetudinem divinae scripturae*), von der Menschenwelt her Wortübertragungen auf den Bereich Gottes vorzunehmen (*de rebus humanis ad divinas res verba transferre*),¹⁰⁸ so dass also von dem unaussprechbaren Wesen Gottes (*de illa ineffabili natura*) nicht in einem diesem eigenen und damit *e i g e n t l i c h e n* Vokabular gesprochen werde, sondern mit Hilfe übertragener Sachbezeichnungen (*non propriis, sed translatis rerum vocabulis*).¹⁰⁹ Mit dieser Ausdrucksweise, erklärt Augustinus, pflege die Heilige Schrift kindgemäße Lockungen zu schaffen, die die Schwachen dazu bewegen sollen, nach ihren Kräften den Blick allmählich vom Niederen ab- und der Suche des Höheren zuzuwenden.¹¹⁰

Die Bezugswelt, innerhalb deren sich derartige theo-logische Ausdrücke wie auch die Beispiele der Alltagsmetaphorik als Tropen, d. h. hier als Metaphern, identifizieren lassen, ist die allgemeine, auch die sublimierte philosophische

¹⁰⁵ Vgl. hierzu etwa in psalm. 103 serm. 3, 20; in evang. Ioh. 46, 3. Als biblische *proprie*-Aussagen sieht Augustinus noch an: z. B. exod. 3, 14: *ego sum qui sum*, vgl. hierzu trin. 1, 1, 2; 1 Ioh. 4, 8; 16: *deus caritas est*, vgl. hierzu trin. 15, 17, 28f.; 15, 17, 31; 15, 19, 37. Hierher gehören für Augustinus sodann die zehn Gebote mit Ausnahme des den Sabbat (*de sabbato*) betreffenden; vgl. epist. 55, 22: *cetera tamen ibi praecepta proprie, sicut praecepta sunt, sine ulla figurata significatione observamus*. – Derartige Differenzierungen nimmt auch Ambrosius vor, z. B. fid. 2, prol. 2.

¹⁰⁶ trin. 2, 5, 10.

¹⁰⁷ c. mend. 10, 24. Die von Augustinus hier durch Beispiele, wie *fluctuare segetes, gemmare vites, florida iuventus*, vergegenwärtigte Metaphorik der Alltagssprache, als solche bibel-exegetisch in der Regel bedeutungslos, unterscheidet sich, sprachwissenschaftlich gesehen, nicht von den genannten biblischen Metaphern. Zur Differenzierung zwischen den sichtbare und bekannte Dinge betreffenden alltagssprachlichen Metaphern (*in locutionibus quotidianis de visibilibus et notissimis rebus*) und den auf die *ineffabilia* bezogenen theologischen Übertragungen vgl. in evang. Ioh. 53, 3.

¹⁰⁸ gen. c. Manich. 1, 14, 20.

¹⁰⁹ civ. 17, 5 p. 215, 23f. D.

¹¹⁰ trin. 1, 1, 2: *rebus enim quae in creatura reperiuntur solet scriptura divina velut infantilia oblectamenta formare quibus infirmorum ad quaerenda superiora et inferiora deserenda pro suo modulo tamquam passibus moveretur aspectus*.

Gottesvorstellung einschließende Erfahrungs- und Wissenswelt des zeitgenössischen Rezipienten.¹¹¹ Die Tropizität dieser Elemente der biblischen Bildersprache ist somit eine Kategorie der sprachlichen *consuetudo*.¹¹²

In derartigen Formen übertragener Rede geht für Augustinus indes die Tropizität des Bibeltextes nicht auf. Dem Diktum des Apostels Paulus (2 Cor. 3, 6): *littera occidit, spiritus autem vivificat*, folgend, das er als Warnung versteht, einen übertragenen Ausdruck buchstäblich zu nehmen,¹¹³ und im Anschluss an die bibelexegetische Tradition der Alexandriner – mit beidem wird er zunächst durch die Predigten des Ambrosius bekannt¹¹⁴ –, führt Augustinus vielmehr den hermeneutischen Grundsatz ein, dass man, falls der Sinn eines biblischen Textstücks, nach dem Wortlaut aufgefasst, widersinnig und ungereimt sei, die Frage stellen müsse, ob das, was man nicht verstehe, möglicherweise mit Hilfe dieses oder jenes Tropus formuliert sei.¹¹⁵ Hier wird nun die andere in der Frage der Tropizität und der Nicht-Tropizität biblischer Ausdrücke als Instanz fungierende Bezugswelt wichtig, die sich – vorbehaltlich der im Folgenden zu gebenden Präzisierung – mit dem Begriff *regula fidei* vergegenwärtigen lässt.

Augustinus legt die Verfahrensweise (*modus*) fest, mit der es zu ermitteln gilt, ob ein bestimmter biblischer Ausdruck als eine figurative, d. h. übertragene Rede (*figurata/translata locutio*) oder als eine eigentliche, d. h. in ihrer buchstäblichen Bedeutung gültige (*propria locutio*) zu verstehen ist, und setzt damit allem ausschweifenden Allegorisieren eine klare Grenze. Als figurativ habe alles zu gelten, was sich bei buchstäblichem Verständnis nicht beziehen lasse: auf die Sittlichkeit (*morum honestas*), gerichtet auf die Gottes- und Nächstenliebe (*diligere deum et proximum*), und auf die Wahrheit des Glaubens (*fidei veritas*), darauf gerichtet, Gott und den Nächsten zu erkennen (*cognoscere*

¹¹¹ Zur Bedeutung der Bezugswelt eines Textes für dessen Metaphorizität oder Nicht-Metaphorizität siehe o. Anm. 44 und 47.

¹¹² Zu Augustins *consuetudo*-Begriff vgl. u. Anm. 118.

¹¹³ doctr. chr. 3, 5, 9. Umgekehrt ist darauf zu achten (doctr. chr. 3, 10, 14), einen in seiner eigentlichen Bedeutung zu verstehenden Ausdruck nicht als einen figurativen aufzufassen. Eine andere Beurteilung des Paulus-Diktums bietet Augustinus spir. et litt. 5, 7: *non de figuratis locutionibus dictum, quamvis et illic congruenter accipiatur, sed potius de lege aperte quod malum est prohibente*.

¹¹⁴ Vgl. die Schilderung conf. 6, 4, 6. Zum persönlichen Verhältnis zwischen Augustinus und Ambrosius sowie zur Bedeutung der ambrosianischen Bibelexegese für Augustinus vgl. V. H. Drecoll, Ambrosius als Taufvater Augustins und der „Mailänder Kreis“, in: ders. (o. Anm. 28), 127–143. Siehe auch u. S. 218.

¹¹⁵ doctr. chr. 3, 29, 41: *cum sensus, ad proprietatem verborum si accipiatur, absurdus est, quaerendum est utique, ne forte illo vel illo tropo dictum sit, quod non intellegimus*. Zur Widersinnigkeits-Terminologie (*absurdus; perversitas*) vgl. auch conf. 6, 4, 6.

deum et proximum).¹¹⁶ Diese derart zu bestimmenden *figuratae locutiones* sieht Augustinus nun aber verbunden mit den für die Bibelexegese bedeutsamen sozialpragmatischen Voraussetzungen der Ausdrucksbedeutung; denn er weiß, dass die genannten Beziehungsakte (*referre*),¹¹⁷ eingebettet in historisch-gesellschaftliche Zusammenhänge, wesentlich durch die Rezeptionsvorprägungen der Menschen einer bestimmten Gesellschaft gelenkt werden. Das heißt: Die Bezugswelt, auf die die Angehörigen einer Gesellschaft die biblischen *locutiones* beziehen, ist in der Regel bestimmt durch die in dieser Gemeinschaft konventionelle Lebensordnung (*consuetudo*),¹¹⁸ die Augustinus zeit-, gebiet- und schichtspezifisch ausgeprägt sieht:¹¹⁹ *fit plerumque, ut quisque hominum ea tantum culpanda arbitretur, quae suae regionis et temporis homines vituperare atque damnare consuerunt, et ea tantum probanda atque laudanda, quae consuetudo eorum, cum quibus vivit, admittit.*¹²⁰ Schreibe die Heilige Schrift nun irgend- etwas vor, was von der Lebensgewohnheit der Rezipienten

¹¹⁶ doct. chr. 3, 10, 14. Das Wort *modus* bedeutet nicht ‚Maßstab‘, so G. Lettieri, *De doctrina christiana*, in: Drecoll (o. Anm. 28), 384; nicht ‚Kriterium‘, so K. Pollmann, *Aurelius Augustinus. Die christliche Bildung (De doctrina christiana)*. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von K. Pollmann, Stuttgart 2002, 113. Wie der explikative *ut*-Satz zeigt, besteht *modus* nicht in der *morum honestas* und der *fidei veritas*, sondern in dem diakritischen Bezugsakt auf diese maßstäblichen Instanzen, aus dem die Erkenntnis resultiert, wie der betreffende biblische Ausdruck zu qualifizieren ist. – Siehe zu den genannten Normen auch doct. chr. 1, 36, 40; 1, 36, 41; 3, 13, 20.

¹¹⁷ Andere für dieses Beziehen gebrauchte Ausdrücke sind *revocare* (in psalm. 96, 2), *trahere* (in psalm. 102, 9), *ducere* (epist. 55, 8). Der Terminus *referre* weist mit seiner griechischen Entsprechung ἀναφέρειν zurück auf Platon und Aristoteles. Platon bezeichnet damit das Beziehen des sinnlich Erfahrbaren auf den Ideenbereich (z. B. Phaed. 75b 6f.); bei Aristoteles findet sich ἀναφέρειν in der πρὸς ἔν-Relation und bezeichnet die Rückführung einer Vielheit von Gleichbenanntem verschiedener Bereiche auf das gemeinsame und vorgeordnete Erste (z. B. met. 4, 2, 1004a 25f.). Siehe hierzu Lau (o. Anm. 1), 85; 216. Zur voraugustinischen bibelexegetischen Funktionalisierung von ἀναφέρειν bzw. *referre* vgl. etwa Orig. in Joh. 20, 4, 17; in Matth. 10, 18; in Ier. 1, 6; in Luc. frg. 186, 37; princ. 1, 3, 1; Ambr. in Luc. 5, 105; 6, 5; 7, 136.

¹¹⁸ Vgl. zur *consuetudo* in diesem Zusammenhang doct. chr. 3, 22, 32. Siehe weiter serm. 341, 7, 9: *secundum consuetudinem loquentium*, c. Faust. 22, 18: *sermonis [...] cotidiani consuetudo* und gen. c. Manich. 1, 22, 34: *talibus locutionibus [...] abundat nostra consuetudo*, wo *consuetudo* den ‚üblichen Sprachgebrauch‘ bedeutet. Zum Begriff *consuetudo* bei Augustinus siehe A. Zumkeller, *Consuetudo*, AL 1 (1986–1994), 1253–1266.

¹¹⁹ Wie diese Bezugswelt der Rezipienten, so sieht Augustinus (doct. chr. 3, 12, 19f.) auch durch regionale, zeitliche und persönliche Verhältnisse die Normen bedingt, an denen sich Verhaltensweisen und Handlungen biblischer Gestalten orientieren, deren Beurteilung deshalb zwar darauf zu achten hat, was jenen Normen entspricht, deren bibelexegetisch verbindliche Bezugswelt aber ebenfalls die *caritas sive dei sive proximi* darstellt.

¹²⁰ doct. chr. 3, 10, 15.

abweiche (*abhorret a consuetudine audientium*),¹²¹ oder tadle sie etwas, was dieser durchaus entspreche, so werde dies, sofern die Autorität der Bibel diese Menschen bereits gebunden habe, als eine übertragene Redeweise (*figurata locutio*) angesehen.

Eine andere Quelle der Fehleinschätzung sieht Augustinus in der durch irrige Meinung bedingten Voreingenommenheit; auch sie lässt die Menschen alle Aussagen der Bibel, die nicht ihren eigenen Ansichten entsprechen, für figurativ halten.¹²²

Der daraus resultierenden Gefahr bibelexegetischer Beliebigkeit begegnet Augustinus durch die prinzipielle Feststellung: zum einen, dass die Bibel ausschließlich die Liebe (*caritas*) vorschreibe und ausschließlich die Begierlichkeit (*cupiditas*) tadle; zum anderen, dass die Bibel für Vergangenes, Künftiges und Gegenwärtiges ausschließlich den katholischen Glauben (*catholica fides*)¹²³ geltend mache.¹²⁴ Damit setzt Augustinus gegen die Relativität der Urteile und Wertsetzungen die absolute und universale Gültigkeit der christlichen Lehre¹²⁵ und stellt klar, dass auch alle jene biblischen *locutiones*, die sich nicht buchstäblich und damit unmittelbar einsichtig auf die genannten Normen beziehen lassen, gleichwohl auf diese bezogen sind und dass es die Aufgabe der Bibel-exegese ist, diese verdeckten Bezüge aufzudecken.

¹²¹ doct. chr. 3, 10, 15. Mit den Ausdrücken *abhorre* (vgl. auch doct. chr. 3, 22, 32), *absurdus* u. Ä. kommt Augustinus der Widersprüchlichkeits- und Inkompatibilitäts-Terminologie der aristotelischen und modernen Metaphorologie sehr nahe; vgl. hierzu Lau (o. Anm. 1), 175 bzw. 28; 34–37. Ist die Inkompatibilität in der aristotelischen und modernen Metaphorologie vor allem bezogen auf die Logik der Prädikation, so bei Augustinus wesentlich auf die Normen der christlichen Lehre. Deshalb kann er auch der von der Metapher ihrer logischen Struktur nach verschiedenen Metonymie das Merkmal der Inkompatibilität zuerkennen; vgl. etwa gen. ad litt. 5, 19, 39: *ad proprietatem locutionis non convenire* [sc. deo].

¹²² doct. chr. 3, 10, 15: *item si animum praeoccupavit alicuius erroris opinio, quicquid aliter adseruerit scriptura, figuratum homines arbitrantur.*

¹²³ Vgl. zur *catholica fides* als Bezugsnorm auch gen. c. Manich. 2, 2, 3; civ. 15, 26 p. 116, 16 D. Siehe weiter gen. ad litt. 1, 21, 41: *sanitate catholicae fidei*; der Akt des *referre* wird hier zwar nicht ausdrücklich formuliert, steht aber im Hintergrund. Augustinus spricht davon, nach welchen Kriterien man unter verschiedenen ermittelten Schriftsinnen den wähle, den der biblische Verfasser gemeint habe; neben dem Kontext (*circumstantia scripturae*; vgl. gen. ad litt. 1, 19, 38: *contextio sermonis*) ist es die Übereinstimmung mit dem richtigen Glauben (*quod [...] cum sana fide concordat*; vgl. *sanae fidei congruam [...] sententiam*).

¹²⁴ doct. chr. 3, 10, 15.

¹²⁵ Den Gegensatz zwischen relativ und absolut gültigen Normen erläutert Augustinus (doct. chr. 3, 14, 22) am Begriff der Gerechtigkeit. Er zeigt ihre nicht ethnisch differenzierte allgemeine Gültigkeit an der „Goldenen Regel“: *quod tibi fieri non vis, alii ne feceris*, die, bezogen auf die Gottes- und Nächstenliebe, alle Schandtaten und Verbrechen ausschließe.

Als Konstituenten des bibelexegetisch verbindlichen Bezugs- und Auslegungshorizontes, der in *De doctrina christiana* wesentlich durch die *caritas* repräsentiert wird,¹²⁶ nennt Augustinus weiter: *civitas dei*,¹²⁷ *ecclesia*,¹²⁸ *fides sana*,¹²⁹ *regula fidei*,¹³⁰ *regula pietatis*,¹³¹ *substantia* [sc. *dei*],¹³² *veritas*¹³³ und Christus selbst.¹³⁴

Bedeutsam für die Konstituierung des Auslegungshorizontes der Heiligen Schrift ist schließlich das Dogma des Schöpfergottes; denn durch den biblischen Schöpfungsgedanken wird das philosophische *visibilia-invisibilia*-Schema zum Schöpfung-Schöpfer-Verhältnis vertieft.

Mit der Bestimmung, dass alle biblischen Texte, die, buchstäblich aufgefasst, den genannten Auslegungsnormen widersprechen, nicht nach dem Literalsinn verstanden werden dürfen, öffnet Augustinus der tropischen/figurativen Rede-weise (*tropica/figurata locutio*) als tragender biblischer Ausdrucksform einen über die *ars grammatica* und die Rhetorik weit hinausreichenden Horizont. Die Verfasser der Bibel, stellt Augustinus kritisch gegenüber den Gelehrten (*litterati*) heraus, haben die Tropen in größerer Vielfalt und Reichhaltigkeit (*multiplicius atque copiosius*) gebraucht, als diejenigen abzuschätzen und zu glauben vermögen, die die biblischen Autoren nicht kennen und die Tropen anderswo gelernt haben.¹³⁵ Die tropische Redeweise (*tropica locutio*) erstreckte sich weiter (*latius patet*), als dass sie, wie ihm scheine, von jemandem in ihrer Gesamtheit erfasst werden könnte. Augustinus begründet dies mit seiner Beobachtung: *nam ubicumque velut aliud dicitur, ut aliud intellegatur, etsi nomen ipsius tropi in*

¹²⁶ Vgl. hierzu H.-J. Sieben, Die „res“ der Bibel. Eine Analyse von Augustinus, *De doctr. christ.* I–III, REAug 21 (1975), 72–90; Pollmann (o. Anm. 43), 121–147.

¹²⁷ civ. 15,26 p. 115,23f. D.; 16,2 p. 124,19; 31 D.

¹²⁸ civ. 15,27 p. 120,19f. D.; 16,2 p. 124,19 D.; 17,21 p. 251,8 D.

¹²⁹ gen. ad litt. 1,21,41.

¹³⁰ civ. 11,33 p. 509,19 D.; 15,7 p. 68,4 D.; 15,26 p. 116,3 D. Zur *regula fidei* siehe auch Mayer 1974 (o. Anm. 49), 298–301 und W. Wieland, Offenbarung bei Augustinus, Mainz 1978, 201.

¹³¹ gen. ad litt. 1,21,41.

¹³² trin. 5,8,9.

¹³³ c. mend. 10,24: *locutiones actionesque propheticae ad ea quae vera sunt intelligenda referendae.*

¹³⁴ civ. 15,26 p. 115,19–21 D.: *Faustum Manichaeum [...] negantem in Hebraeorum libris aliquid de Christo esse prophetatum*; civ. 16,2 p. 124,18–20 D.: *ad Christum [...] esse referenda*; civ. 17,21 p. 251,8 D.: *ad Christum [...] pertineat*; in psalm. 96,2: *totum ad Christum revocemus, si volumus iter rectae intelligentiae tenere*; util. cred. 3,9: *evacuatur [...] in Christo non vetus testamentum, sed velamen eius, ut per Christum intellegatur et quasi denudetur, quod sine Christo obscurum atque adopertum est.*

¹³⁵ doctr. chr. 3,29,40.

*loquendi arte non invenitur, tropica locutio est.*¹³⁶ Wo auch immer also ein Ausdruck anders als nach dem Wortlaut verstanden werden soll, liegt, selbst wenn sich der Name eben dieses Tropus nicht in den rhetorischen Lehrschriften findet, gleichwohl eine *tropica locutio* vor. Der Begriff *tropica locutio* umschließt alle Ausdrucksweisen, auf die das Merkmal *aliud ex alio intellegitur* zutrifft. Augustinus erfasst mit Hilfe dieses Merkmals auch alle die Ausdrucksformen, die in der herkömmlichen Tropologie terminologisch nicht präsent sind. Mit den vom gängigen Tropenbestand nicht erfassbaren figurativen Texten der Bibel meint Augustinus vor allem Ausdrücke, die, bezogen auf die Normen der *regula fidei*, nicht nach dem Wortlaut verstanden werden dürfen. Die Erkenntnis der tropischen Redeweise, die, auf unüblichem Gebiet liegend (*ubi non solet*), den von der Tropologie der Lehrbücher umrissenen Tropus-Begriff erweitert, erfordert intellektuelle Anstrengung (*laboratur, ut intellegatur*), im Gegensatz zu der auf üblichem Gebiet liegenden (*ubi fieri solet*), die leicht einleuchtet (*sine labore sequitur intellectus*).¹³⁷ In dieser um das Jahr 427 geäußerten Feststellung, dass die traditionelle Tropologie im Hinblick auf den für eine adäquate Bibelexegese vorauszusetzenden weitgespannten Tropizitäts-Begriff zu kurz greife, bilanziert der späte Augustinus seine Erfahrungen mit der bibelexegetischen Funktionalisierung der Tropologie.¹³⁸

Während, wie noch zu zeigen sein wird, die ontologisch-logischen Prinzipien des augustinischen Tropus-Begriffs in seiner Ganzheit dieselben sind, unterscheiden sich also die Bezugswelten, die die Instanz dafür darstellen, ob einem biblischen Ausdruck von seinem Rezipienten Tropizität und damit der Status einer *tropica locutio* konzidiert wird oder nicht. Zum einen handelt es sich, um rückblickend zusammenzufassen, bei diesen Referenzbereichen um die den biblischen Wortlaut transzendierenden Normen der *spiritalia*, zum anderen um die eingangs genannten allgemeinen enzyklopädischen Wissensbestände der zeitgenössischen Gesellschaft. Der Bezug auf diesen Auslegungshorizont bedingt im Wesentlichen z. B. die gängige Metaphorik der sprachlichen *consuetudo*. Prägungen, wie *leo Christus* (apoc. 5,5), oder auch alltagssprachliche Ausdrücke, wie *florida iuventus*, werden nur in einer solchen Erfahrungswirklichkeit nicht den Status einer Metapher haben, in der Christus wirklich ein

¹³⁶ doct. chr. 3, 37, 56.

¹³⁷ doct. chr. 3, 37, 56.

¹³⁸ In diesem Zusammenhang ist auch der Befund von Interesse, dass sowohl der Gebrauch des Terminus *tropus* (zum Auftreten von *tropica locutio* siehe u. S. 215) wie auch die daran anschließenden Tropologica Augustins sich in dessen späten Schriften finden (zur Distribution von *tropus* siehe o. S. 181). Daraus ist zu ersehen, dass zu dieser Zeit die traditionelle Tropologie mit ihren bibelexegetischen Möglichkeiten und Grenzen verstärkt in Augustins Blickfeld getreten ist.

Löwe ist bzw. die Jugend tatsächlich in Blüte steht. Demgegenüber werden durch den Bezug auf den von der Normenwelt der *spiritalia* konstituierten Auslegungshorizont auch solche biblischen Ausdrücke, denen in der die Kategorien der alltagssprachlichen *consuetudo* bestimmenden Bezugswelt keine Tropizität zuerkannt wird, als *tropicae locutiones* identifiziert, wenn sie das von Augustinus deutlich herausgestellte Widersprüchlichkeitskriterium erfüllen. Und umgekehrt: Ausdrücke, denen nach den Kategorien dieser allgemeinen Bezugswelt Tropizität konzidiert wird, besitzen diese Proprietät nicht zugleich auch in der Referenz auf die *spiritalia*. Augustinus zeigt dies etwa gen. ad litt. 11, 31, 41 am Beispiel von gen. 3, 7: *aperti sunt oculi eorum et cognoverunt, quia nudi erant*. Die Öffnung der Augen, Bild für den Erkenntnisakt, stellt nach den Kategorien der alltagssprachlichen *consuetudo* eine übertragene Ausdrucksweise dar, ohne dass allein auf Grund dieser Übertragung der gesamte Text als eine figurative Rede zu qualifizieren wäre: *nec isto loco narratio figurata est, quamvis translato verbo scriptura usa sit, ut apertos diceret oculos, qui et antea patebant: apertos utique ad aliquid intuendum et cogitandum, quod antea numquam adverterant*.

Nicht im Hinblick auf den Umfang des Tropus-Begriffs, wohl aber im Hinblick auf das Ausmaß der nach den Kategorien *eigentlich* und *tropisch/figurativ* vorgenommenen Einordnung biblischer Texte und der darauf abgestimmten Form ihrer Exegese zeigen sich Unterschiede zwischen den frühen und den späteren Schriften Augustins. So tritt, ohne dass damit freilich die Tradition der Alexandriner für Augustinus unwichtig würde, neben die in der Auseinandersetzung mit den Manichäern dominierende allegorische Biblexegese später verstärkt die Literalexegese.¹³⁹ Ein aufschlussreiches Zeugnis hierfür¹⁴⁰ ist die Korrektur, die Augustinus gen. ad litt. 8, 2, 5 an seiner gen. c. Manich. 2, 2, 3 geäußerten Ansicht zur Exegese der Paradiesesgeschichte (gen. 2, 4–3, 24) vornimmt: Hält er in der frühen (388–390 entstandenen) Schrift *De genesi contra Manichaeos* die allegorische Exegese dieser Stelle für unumgänglich (*nullus exitus datur*), so erklärt er in *De genesi ad litteram* (401–416 geschrieben), er sei nach dem Willen Gottes bei genauerer Betrachtung (*diligentius intuens*) dieses Textes zu der Ansicht gelangt, zeigen zu können, dass der Passus *secundum propriam, non secundum allegoricam locutionem* geschrieben sei. Augustinus unterscheidet in Bezug auf die Paradiesesgeschichte drei allgemeine Ansichten (*tres generales sententiae*): die eine, wonach das Paradies ausschließlich körperhaft (*corporaliter*), die andere, wonach es ausschließlich geistig (*spiritaliter*) zu verstehen sei, und die dritte endlich, vertreten

¹³⁹ Zu Augustins „Wendung zur Literalexegese“ vgl. Duchrow (o. Anm. 73), 158.

¹⁴⁰ Weitere Belege bei Duchrow (o. Anm. 73), 158 Anm. 50.

durch Leute, die das Paradies auf beiderlei Weise, nämlich bald körperhaft, bald geistig, auffassen – ebendie Position, die Augustins Beifall findet: *tertiam mihi fateor placere sententiam*.¹⁴¹ Bei alledem bleibt die Instanz, nach der sich für Augustinus das körperhaft-buchstäbliche bzw. das geistig-allegorische Verständnis des Paradieses bemisst – gen. c. Manich. 2, 2, 3: *catholica fides*, gen. ad litt. 8, 1, 4: *regula fidei* –, prinzipiell dieselbe.

3. Der Tropenbestand und seine ontologisch-logischen Prinzipien

Nachdem die Bedeutung der Bezugswelten für die Konstituierung der Tropizität biblischer Ausdrücke geklärt ist, wenden wir uns nun dem Umfang des augustinischen Tropus-Begriffs im Hinblick auf seine onomatische Repräsentation und seine ontologisch-logischen Grundlagen zu.

Im Gegensatz zu seiner Weitung im Rahmen der Pragmatik geht der augustinische Tropus-Begriff im Hinblick auf seine ontologisch-logische Grundlegung nicht über die Tradition der Tropologie hinaus, auch wenn diese Grundlagen durch die in der Exegese hergestellte Verbindung mit der philosophisch-theologischen Metaphysik vertieft und bereichert werden. Ebenso bewegt sich die tropologische Terminologie Augustins, von einigen wichtigen Ausnahmen abgesehen, in den herkömmlichen Bahnen. Sie umfasst zum einen die weitgespannten Begriffe *figura*, *figurata locutio*, *signum (verbum) translatum*, *tropica locutio*, *tropus*, zum anderen Termini, die Einzeltropen bezeichnen, wie *aenigma*, *allegoria*, *antiphrasis*, *antonomasia*, *catachresis (abusio)*, *hyperbole*, *ironia*, *metaphora (translatio)*, *parabola*, *proverbium*, *similitudo*, *synecdoche*. Augustins Bestimmung dieser Tropen schließlich folgt gleichfalls in den Grundzügen der Tradition der *ars grammatica* und Rhetorik und lässt die Umrisse des tropologischen Systems mit seinen Über- und Unterordnungen, seinen Gliederungen, Querverbindungen und Verzweigungen erkennen. Im Einzelnen finden sich sowohl Tropen-Definitionen als auch erklärende Bemerkungen zu bestimmten Tropen, in denen nicht selten Merkmale dieser Tropen erkennbar sind. Diese häufig von einer Schriftstelle ausgehenden Erläuterungen machen auch deutlich, wo Augustinus von der Tradition abweicht. Ein kurz gefasster Überblick über die im Werk Augustins verstreut liegenden Tropologica kann hier genügen:

Das *aenigma* ist als Tropus,¹⁴² als *figurata locutio*¹⁴³ eine *species* der *allegoria* mit dem artspezifischen Merkmal der Dunkelheit: *obscura allegoria*,¹⁴⁴

¹⁴¹ gen. ad litt. 8, 1, 1. Bezeichnend für diese Methode ist etwa die Auslegung der *eloquia prophetarum* in civ. 17, 3.

¹⁴² doctr. chr. 3, 29, 40.

¹⁴³ doctr. chr. 3, 11, 17.

¹⁴⁴ trin. 15, 9, 15; vgl. Quint. inst. 8, 6, 52.

beruht auf Wortübertragung¹⁴⁵ und *similitudo*, aber gegenüber der *allegoria* einer *similitudo obscura*.¹⁴⁶ Das Merkmal der *similitudo* fungiert wiederum als artspezifisches Merkmal von *aenigma* und *allegoria* gegenüber dem umfassenden, sämtliche ontologisch-logische Prinzipien einschließenden Tropus-Begriff. Andere ebenfalls auf der *differentia specifica* der *obscuritas* gründende Definitionen bestimmen das *aenigma* als *obscura parabola* bzw. *obscura quaedam figura rerum*.¹⁴⁷

Augustins Definition der *allegoria* lautet: *allegoria dicitur, cum aliquid aliud videtur sonare in verbis, et aliud in intellectu significare*.¹⁴⁸ Auf Grund des Merkmals *aliud ex alio* rechnet die *allegoria* zu den Tropen.¹⁴⁹ Sie wird weiterhin subsumiert der *figura*¹⁵⁰ und der *figurata locutio*,¹⁵¹ beruht auf Wortübertragung¹⁵² und *similitudo*, an der sich auch ihre Interpretation orientiert.¹⁵³ Die *allegoria* bezeichnet sowohl die einzelne Metapher¹⁵⁴ wie den Einzelwort und Einzelsatz überschreitenden Text.¹⁵⁵ Bibelexegetisch wird die *allegoria* differenziert nach Bezugswelten und versinnbildlichten Inhalten.¹⁵⁶

Die Tropen *antiphrasis* und *ironia* gründen auf dem Prinzip *contrarium: contra quam dicitur significant*.¹⁵⁷ Dies macht sie nicht nur zu einem staunenswerten Sprachphänomen (*propterea mirabiliores sunt*),¹⁵⁸ sondern lässt sie auch

¹⁴⁵ doct. chr. 3, 11, 17.

¹⁴⁶ trin. 15, 9, 16; vgl. Don. gramm. 4 p. 402, 5f. Keil.

¹⁴⁷ in psalm. 48 serm. 1, 5 bzw. 138, 8.

¹⁴⁸ in psalm. 103 serm. 1, 13. Vgl. zur Definition und zu den weiteren Merkmalen Don. gramm. 4 p. 401, 26 Keil: *allegoria est tropus, quo aliud significatur quam dicitur*; Char. gramm. 1 p. 276, 4f. Keil: *allegoria est oratio aliud dicens aliud significans per obscuram similitudinem aut contrario*; Quint. inst. 8, 6, 44: ἄλληγορία, *quam inversionem interpretantur, aut aliud verbis aliud sensu ostendit, aut etiam interim contrarium*; inst. 9, 2, 46. Das *contrarium* verweist auf *antiphrasis* und *ironia*.

¹⁴⁹ trin. 15, 9, 15; doct. chr. 3, 29, 40.

¹⁵⁰ in psalm. 103 serm. 1, 13: *dicimus allegoriam figuram esse*.

¹⁵¹ doct. chr. 3, 11, 17.

¹⁵² doct. chr. 3, 11, 17.

¹⁵³ in psalm. 8, 7; 8, 13: *haec regula in omni allegoria retinenda est, ut pro sententia praesentis loci consideretur quod per similitudinem dicitur*. Fladerer (o. Anm. 43), 134f. interpretiert auf der Basis von gen. c. Manich. 1, 22, 33f. die Metonymie als eine *species* der *allegoria*, die er entgegen der bei Augustinus vorliegenden grammatisch-rhetorischen Ordnung der Tropen als *tropus generalis* bezeichnet. Die Annahme einer metonymischen, d. h. auf die Kontiguität gegründeten *allegoria* widerspricht Augustins Bestimmung der *allegoria* als eines Similaritätstropus.

¹⁵⁴ Vgl. etwa conf. 13, 21, 30.

¹⁵⁵ Vgl. etwa trin. 15, 9, 15 zu 1 Thess. 5, 6–8.

¹⁵⁶ Vgl. vera relig. 50, 99; siehe hierzu Mayer (o. Anm. 43), 235f.

¹⁵⁷ doct. chr. 3, 29, 41. Vgl. Char. gramm. 1 p. 276, 13 Keil: *antiphrasis est dictio ex contrario significans*.

¹⁵⁸ doct. chr. 3, 29, 41.

innerhalb des Tropenbestandes eine Grenzposition einnehmen.¹⁵⁹ Beide Tropen unterscheiden sich, insofern die *ironia* auf dem Tonfall des Sprechers (*vox pronuntiantis*) beruht,¹⁶⁰ die *antiphrasis* hingegen verschiedene Wurzeln hat: erstens solche Wörter, die, nach dem etymologischen Prinzip des Gegensinns erklärt, ihrer Ursprungsbedeutung nach im Gegensatz zu ihrer sprachüblichen Bedeutung stehen, zweitens den situativen Kontext oder schließlich Wort-Adjunktionen.¹⁶¹

Die *antonomasia* besteht in der Setzung eines Appellativs oder einer Periphrase an Stelle eines Eigennamens: *dilectus enim, quando non ponitur quis dilectus, per antonomasiam filius unicus intellegitur. [...] dilectus est idem ipse Christus.*¹⁶² Augustinus bemerkt *doctr. chr. 4, 7, 20* ohne Nennung des Tropusnamens: *iste certe tropus ubi Ioseph quemcumque fratrem facit intellegi, nescio utrum illa, quam didicimus et docuimus, arte tradatur.* Augustins Vermutung trifft zu. Der Typus ‚Setzung eines Eigennamens für ein Appellativ‘ stellt die sogenannte ‚Vossianische Antonomasie‘ dar.¹⁶³

Die bei Augustinus nur einmal belegte *catachresis* zählt zu den Tropen,¹⁶⁴ während der *abusio* diese ausdrückliche tropologische Einordnung fehlt. Die *abusio* bezeichnet den unzulässigen Gebrauch (*usus illicitus*) von Sachen,¹⁶⁵ in der Regel die missbräuchliche Verwendung eines Wortes in einer anderen Bedeutung als der im allgemeinen Sprachgebrauch üblichen. Die Instanz, an der sich das Urteil der Missbräuchlichkeit orientiert, ist der Gebrauch des Wortes in seiner eigentlichen Bedeutung, die sich wiederum nach dem allgemeinen Sprachgebrauch bemisst. Insofern steht ‚missbräuchlich‘ (*abusione*) vielfach Ausdrücken der Eigentlichkeit (*proprie; proprietas*) und der sprachlichen Konvention (*usitate; consuetudo*) gegenüber.¹⁶⁶ Als Basis der nach Augustins Feststel-

¹⁵⁹ Vgl. zur *antiphrasis* c. mend. 10,24: *tropica locutio usque ad eam pervenit, quae appellatur antiphrasis.*

¹⁶⁰ *doctr. chr. 3, 29, 41: ironia pronuntiatione indicat, quid velit intellegi [...] voce pronuntiantis.* Vgl. *Char. gramm. 1 p. 276, 14* Keil: *ironia adfectu mutat significationem.*

¹⁶¹ *doctr. chr. 3, 29, 41: antiphrasis vero, ut contraria significet [...] aut verba habet sua, quorum origo e contrario est, sicut appellatur lucus, quod minime luceat; aut consuevit aliquid ita dici, quamvis dicatur etiam non e contrario, velut cum quaerimus accipere, quod ibi non est, et respondetur nobis „abundat“; aut adiunctis verbis facimus, ut a contrario intellegatur, quod loquimur, velut si dicamus „cave illum, quia bonus homo est“.* Vgl. c. mend. 10,24.

¹⁶² in *psalm. 67, 15.* Vgl. *Quint. inst. 8, 6, 29f.; Don. gramm. 4 p. 400, 15f.* Keil; *Char. gramm. 1 p. 273, 22f.* Keil.

¹⁶³ Vgl. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Stuttgart ³1990, § 581.

¹⁶⁴ *doctr. chr. 3, 29, 40.* Zur Funktion und zur ontologisch-logischen Grundlage der *catachresis* vgl. u. S. 214f.

¹⁶⁵ *doctr. chr. 1, 4, 4.*

¹⁶⁶ Vgl. c. *Faust. 22, 18; gen. ad litt. 11, 2, 4; c. Iulian. op. imperf. 3, 91; serm. 46, 28.*

lung in allen Sprachen verbreiteten *abusio*¹⁶⁷ wird die *vicinitas* genannt.¹⁶⁸ Nirgendwo bezeichnet *abusio* bei Augustinus die notwendige, der Schließung einer semantischen Lücke dienende Metapher.¹⁶⁹

Die Metapher wird von Augustinus definiert mit den Worten: *metaphora, hoc est de re propria ad rem non propriam verbi alicuius usurpata translatio*.¹⁷⁰ Sie beruht auf der Ähnlichkeit (*similitudo*) der im sprachlichen Ausdruck verbundenen Sachen: *verba de rebus aliis ad res alias transferantur, propter aliquam similitudinem*.¹⁷¹ Die Übertragung erfolgt nicht willkürlich, sondern in bestimmten Übertragungsrichtungen: *transferuntur verba modo locutionis, quae graece appellatur μεταφορά, ab animali ad inanimale [...] ita et hic translatum est a rationali ad irracionale?*¹⁷² Die Typologie der Übertragungsrichtungen: vom ‚Belebten auf das Belebte‘, vom ‚Unbelebten auf das Unbelebte‘, vom ‚Unbelebten auf das Belebte‘, vom ‚Belebten auf das Unbelebte‘, ist im lateinischen Bereich zuerst bei Quintilian anzutreffen.¹⁷³ Unter den nach diesem Schema entworfenen, gleichstrukturierten Unterarten wird die von dem Gegensatzpaar ‚vernunftbegabt/nichtvernunftbegabt‘ (*rationalis/irrationalis*) ausgehende ebenfalls erstmals von Quintilian beispielhaft vorgeführt.¹⁷⁴ Sie zeigt, da dieser Typus weder in der *Rhetorica ad Herennium* noch bei Cicero noch in der

¹⁶⁷ c. Faust. 22, 18: *verborum abusione, quae in omnibus linguis late patet*.

¹⁶⁸ in psalm. 26 serm. 2, 6: *tabernaculum interdum per abusionem vicinitatis dicitur domus*; vgl. mus. 5, 1, 1: *abutimur nomine, licentia cuiusdam vicinitatis*. Siehe weiter dial. 6 p. 94, 22–96, 8 J./P.; zur Analyse Ruef (o. Anm. 64), 128–132, der Elemente der rhetorischen Tropologie (p. 94, 22–27 J./P.; p. 96, 20f. J./P.) innerhalb der etymologischen Wortschöpfungslehre aufzeigt. Vgl. dazu auch u. Anm. 200 und 203.

¹⁶⁹ So auch in der *Rhetorica ad Herennium* (4,33,45) und in Ciceros Referat des aristotelischen *translatio*-Begriffs (orat. 94; zur Beurteilung dieser Notiz vgl. Lau [o. Anm. 1], 330f. Anm. 279), wo die *abusio* allerdings dem Übertragungsbegriff subsumiert ist. Hingegen dient die *abusio*, abgegrenzt von der *translatio*, der Schließung einer Bezeichnungslücke: Quint. inst. 8, 6, 34: *κατάχρησις, quam recte dicimus abusionem, quae non habentibus nomen suum accommodat quod in proximo est*; inst. 8, 6, 35; Char. gramm. 1 p. 273, 1–3 Keil.

¹⁷⁰ c. mend. 10, 24.

¹⁷¹ in evang. Ioh. 53, 3. Zur *similitudo* als Grundlage der Metapher vgl. Rhet. Her. 4, 34, 45: *propter similitudinem*; Cic. de orat. 3, 157: *translatis per similitudinem verbis*; orat. 92; opt. gen. 4. Im Einzelnen hierzu und zur griechischen Tradition Lau (o. Anm. 1), 141–169; 275–281; 324–326; 333–350.

¹⁷² quaest. hept. 3, 74. Vgl. zu dieser Bestimmung noch loc. hept. 7, 54; retract. 2, 7, 3; c. mend. 13, 28.

¹⁷³ inst. 8, 6, 9; regelmäßig bei den Grammatikern, z. B. Don. gramm. 4 p. 399, 17–19 Keil; Char. gramm. 1 p. 272, 8–11 Keil. Zur Tradition dieser Typologie in der griechischen Rhetorik vgl. Lau (o. Anm. 1), 286–288.

¹⁷⁴ inst. 8, 6, 13. Vgl. hierzu Lau (o. Anm. 1), 354–356.

ars grammatica behandelt wird, dass hier Quintilian für Augustinus wichtig geworden ist.¹⁷⁵

Translatio spielt als tropologischer Terminus bei Augustinus, der das Wort zumeist in der Bedeutung ‚Übersetzung‘ verwendet, keine wesentliche Rolle, ein Befund, der angesichts der Tradition des *translatio*-Gebrauchs in der *Rhetorica ad Herennium*, bei Cicero und Quintilian überrascht, aber seine Erklärung findet in Augustins Bevorzugung der griechischen Terminologie wie seinem Hinweis auf deren schwierige und ungewohnte Latinisierung.¹⁷⁶ Tropologisch bedeutsam ist lediglich der *translatio*-Begriff in *De dialectica*,¹⁷⁷ weiter die Erläuterung von *metaphora* mit Hilfe des Wortes *translatio*¹⁷⁸ sowie Augustins Polemik gegen häretische ‚Halbgebildete‘ (*litteriones*), die unter Berufung auf Cic. de orat. 3, 163f. Jesus’ Gebrauch des Wortes *castrare* (Matth. 19, 12) meinen tadeln zu können.¹⁷⁹

Die *hyperbole* ist nach Augustins Beobachtung ein in der Bibel üblicher Tropus.¹⁸⁰ Statt die Hyperbel lediglich schulmäßig zu definieren, erklärt Augustinus ihre Genese und Ausdrucksleistung: *hyperbolen [...] iste autem tropus [...] fit, quando id quod dicitur longe est amplius, quam quod eo dicto significatur.*¹⁸¹ Das in der *ars grammatica* und in der Rhetorik als *hyperbole*-Merkmal herausgestellte *fidem excedere* bzw. *veritatem superare*,¹⁸² das geeignet ist, diesen Tropus ins Zwielficht des Wahrheitswidrigen zu rücken, nimmt auch Augustinus auf. Aber er grenzt mit Rücksicht auf die biblische Wahrheit die Hyperbel ausdrücklich von der Unwahrheit ab. Dass die hyperbolische Ausdrucksweise gewöhnlich das Maß der Glaubwürdigkeit zu überschreiten scheint (*excedere fidem*), geschieht unbeschadet ihrer Glaubwürdigkeit (*salva rerum fide*). Die Hyperbel, betont Augustinus, stellt keine Abirrung vom Pfad der zu bezeichnenden Wahrheit dar (*nec [...] a tramite significandae veritatis erratur*).¹⁸³ Es

¹⁷⁵ Dies spricht gegen die von Marrou (o. Anm. 28), 44 Anm. 8 geäußerte Ansicht, „Augustinus [scheine] ihn [sc. Quintilian] nicht gekannt zu haben“.

¹⁷⁶ Vgl. trin. 15, 9, 15 (zum Text siehe o. Anm. 21).

¹⁷⁷ dial. 10 p. 116, 19–32 J./D.; vgl. dazu u. Anm. 236.

¹⁷⁸ c. mend. 10, 24.

¹⁷⁹ c. adv. leg. 1, 24, 52.

¹⁸⁰ civ. 16, 21 p. 157, 20–22 D.: *quo [...] modo [...] uti solere scripturam, nullus qui eam didicit ambigit*; in evang. Ioh. 124, 8: *qui modus, sicut hoc loco, ita in nonnullis aliis divinis litteris invenitur*.

¹⁸¹ civ. 16, 21 p. 157, 19–24 D.

¹⁸² Vgl. Rhet. Her. 4, 33, 44: *superlatio est oratio superans veritatem alicuius augendi minuendive causa*; Quint. inst. 8, 6, 67: *hyperbolen [...] est haec decens veri superiectio: virtus eius ex diverso par, augendi atque minuendi*; Don. gramm. 4 p. 401, 24f. Keil: *hyperbole est dictio fidem excedens augendi minuendive causa*; Char. gramm. 1 p. 275, 23f. Keil.

¹⁸³ in evang. Ioh. 124, 8.

ist charakteristisch für Augustins Umgang mit der tropologischen Tradition, dass er diese, wo es ihm geboten erscheint – wie hier im Falle der *hyperbole* –, der *regula fidei* gemäß genauer bestimmt oder modifiziert.

Der Tropus *parabola*¹⁸⁴ fungiert als Gattungsbegriff gegenüber dem *aenigma*,¹⁸⁵ seine konstitutiven Elemente sind Vergleich und Ähnlichkeit: *parabola* [...] *id est comparatio et similitudo*.¹⁸⁶ Als Textkategorie ist *similitudo* mit *parabola* synonym.¹⁸⁷ Die in der LXX häufige Wiedergabe des hebräischen Wortes *māšāl*, das u. a. das Spottwort bezeichnet, mit *παραβολή* erweitert das semantische Spektrum von *παραβολή/parabola* um die Lehnbedeutung *ὄνειδισμός, γέλως/irrisio*. Diese Bedeutung liegt z. B. in Psalm 68, 12 vor, dessen von Augustinus benutzte lateinische Übersetzung lautet: „*et factus sum illis in parabolam*“. Augustinus kommentiert (in psalm. 68 serm. 1, 15): *id est in irrisionem. parabola dicitur, quando datur similitudo de aliquo, quando de illo male dicitur [...] similitudo maledicti*.

Proverbium dient mit *similitudo* zur Wiedergabe von *παροιμία* (Ioh. 16, 25),¹⁸⁸ d. h. der ‚Bildrede‘, der ‚Rätselrede‘.¹⁸⁹

Die *similitudo* bedeutet nicht nur die Ähnlichkeit,¹⁹⁰ sondern metonymisch auch den sprachlichen Ausdruck,¹⁹¹ der, zwei einander ähnliche Sachen oder Sachverhalte verbindend, auf einer *similitudo* beruht und durch Wortübertragung zustande kommt.¹⁹² Im Einzelnen finden sich Metaphern, Vergleiche und Gleichnisse unter diesen weitgespannten Begriff subsumiert. Durch das Attribut *evangelica* näher bestimmt, dient *similitudo evangelica* zur Bezeichnung der

¹⁸⁴ doctr. chr. 3, 29, 40.

¹⁸⁵ Vgl. o. Anm. 147.

¹⁸⁶ in psalm. 68 serm. 1, 15; vgl. in psalm. 77, 1: *in parabolis, quae dicuntur rerum similitudines rebus de quibus agitur comparantur*. Zur Tradition siehe Arist. rhet. 2, 20, 1393b 4–8; Rhet. Her. 4, 45, 59; Cic. inv. 1, 49; Quint. inst. 5, 11, 1; 5, 11, 23; 8, 3, 77. Anders die *ars grammatica*; vgl. etwa Don. gramm. 4 p. 402, 24f. Keil: *parabole est rerum genere dissimilium comparatio*.

¹⁸⁷ serm. 93, 1: *parabola vel similitudo*. Zur Synonymie von *parabola evangelica* und *similitudo evangelica* vgl. unten zu *similitudo*.

¹⁸⁸ in evang. Ioh. 104, 1; 113, 3: *proverbium*; trin. 1, 10, 21: *similitudo*.

¹⁸⁹ Vgl. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium. 3: Kommentar zu Kap. 13–21, Freiburg 1975, 182 Anm. 51. Zur Metaphorizität der Rätselrede vgl. Arist. rhet. 3, 2, 1405b 4f.; zur Einordnung der *παροιμία* (= Sprichwort) unter den Begriff der Metapher vgl. Arist. rhet. 3, 11, 1413a 17. Zur Behandlung als *tropus* in der *ars grammatica* vgl. Don. gramm. 4 p. 402, 11–13 Keil; Char. gramm. 1 p. 276, 22–25 Keil.

¹⁹⁰ Dazu im Einzelnen u. S. 223f.

¹⁹¹ Vgl. zur Tradition Rhet. Her. 4, 45, 59; Quint. inst. 5, 11, 1; 5, 11, 22; 8, 3, 72–81. Zu Cicero vgl. Lau (o. Anm. 1), 333–336.

¹⁹² Vgl. etwa trin. 5, 8, 9: *translate ac per similitudines*; trin. 5, 10, 11: *translate ac per similitudinem*.

Bildrede Jesu, und zwar nicht nur kurzer metaphorischer Ausdrücke wie *piscatores hominum*,¹⁹³ sondern auch – als Synonym zu *parabola evangelica*¹⁹⁴ – der in der Bibel mit den Termini *παραβολή* und *παροιμία* bezeichneten Gleichnisse.¹⁹⁵

Den Tropus *synecdoche* schließlich bestimmt Augustinus nach dessen Ausdrucksleistung und Erkenntniswert: *tropus synecdoche aut a parte totum aut a toto partem facit intellegi*.¹⁹⁶ Die für die *synecdoche* wesentliche quantitative Relation, realisiert in der *pars-totum*-, der *species-genus*-¹⁹⁷ und der *numerus*-Beziehung,¹⁹⁸ erweitert Augustinus, wo es ihm bibelexegetisch hilfreich erscheint, um eine moralisch wertende: *per synecdochen dictum est, ut nomine maioris meliorisque partis etiam illud complecteretur, quod ad ipsum nomen non pertinet*.¹⁹⁹

Aus den angeführten Bestimmungen ergibt sich bereits die Antwort auf die Frage nach den ontologisch-logischen Prinzipien der Tropen und nach der auf diesen Prinzipien gründenden Struktur des Tropus-Begriffs wie der Ordnung des Tropenbestandes: Augustinus unterscheidet Tropen, die auf der Ähnlichkeit (*similitudo*), die auf der Nachbarschaft (*vicinitas*) und die auf dem Gegensatz (*contrarium*) beruhen. Diese Prinzipien beziehen sich auf die Dinge, die in diesen Ausdrucksformen zusammengeführt sind. Der Tropenbestand gliedert sich danach in Similaritäts-, Kontiguitäts- und Kontraritätstropen. Auch damit folgt Augustinus der grammatisch-rhetorischen Tropologie.²⁰⁰

¹⁹³ Vgl. *fid. et op.* 17, 32 zu Matth. 4, 19.

¹⁹⁴ Vgl. etwa *serm.* 95, 4.

¹⁹⁵ Vgl. *adv. Don.* 4, 6 bzw. *epist.* 164, 16.

¹⁹⁶ *doctr. chr.* 3, 35, 50. Vgl. *Cic. de orat.* 3, 168; *Rhet. Her.* 4, 33, 44; *Don. gramm.* 4 p. 400, 25–28 Keil; *Char. gramm.* 1 p. 274, 15–23 Keil.

¹⁹⁷ *doctr. chr.* 3, 34, 47. Vgl. *Quint. inst.* 8, 6, 19f.

¹⁹⁸ c. *Iulian. op. imperf.* 3, 88: *singularis numerus pro plurali*; *enchir.* 13, 44. Vgl. *Rhet. Her.* 4, 33, 45; *Cic. de orat.* 3, 168; *Quint. inst.* 8, 6, 19f.

¹⁹⁹ *quaest. hept.* 1, 117 zu *Ioh.* 6, 70.

²⁰⁰ Vgl. hierzu etwa *Char. gramm.* 1 p. 272, 9 Keil (*similitudo*); 1 p. 273, 11 Keil (*proximitas*); 1 p. 276, 13 Keil (*contrarium*). Auf diese Ordnung der Tropen fällt auch indirekt Licht durch die von Augustinus in *De dialectica* (*dial.* 6 p. 92, 29–98, 28 J./P.) referierte (in den Grundzügen) stoische Wortschöpfungslehre und deren Prinzipien *similitudo*, *vicinitas*, *contrarium*. Da die Forschung inzwischen gegen K. Barwicks These (*Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*, Berlin 1957 [= *Abh. Leipzig, philol.-hist. Klasse*, 49, 3], 88–97), die Stoiker hätten die Tropologie in Anlehnung an ihre Wortschöpfungslehre und deren Prinzipien entwickelt, gezeigt hat, dass vielmehr die Tropologie das Muster für die Wortschöpfungslehre abgegeben hat – hierzu im Einzelnen (auch zur Herkunftsfrage der drei Prinzipien) Ruff (*o. Anm.* 64), 134–137; Lau (*o. Anm.* 1), 342–344 –, lässt sich die Stelle aus *De dialectica* als ein anschaulicher und kohärenter Beleg für die ontologisch-logischen Prinzipien und die Ordnung der Tropen heranziehen.

Während auf der *similitudo* Einzeltropen, wie etwa *aenigma*, *allegoria*, *metaphora*, *parabola*, basieren, bildet die *vicinitas* die Basis der Tropen ‚Metonymie‘ – die Termini *metonymia/denominatio* sind bei Augustinus nicht belegt, wohl aber die Bezeichnungen bestimmter metonymischer Ausdrucksformen – und *synecdoche*.²⁰¹ Das *contrarium* schließlich fundiert die *antiphrasis* und die *ironia*. Nicht eindeutig zu bestimmen ist in dieser Hinsicht dagegen die *catachresis*, da aus Augustins Worten: *quis non dicit piscinam etiam quae non habet pisces nec facta est propter pisces? et tamen a piscibus nomen accepit, qui tropus catachresis dicitur*,²⁰² nicht hervorgeht, ob er unter dieser Ausdrucksform lediglich die auf der Ähnlichkeit basierende und damit den Similaritätstropen zuzuordnende metaphorische *catachresis* oder die auf der Kontiguität beruhende und damit den Kontiguitätstropen zuzuordnende metonymisch-synecdochische *catachresis* versteht oder ob der augustinische *catachresis*-Begriff beide Varianten umfasst. Für die dritte Variante könnte Augustins Erörterung der *abusio* (κατάχρησις) in *De dialectica* sprechen.²⁰³

Im Gegensatz zu den genannten Einzeltropen, deren terminologische Präsenz und Bestimmung im Werk Augustins hier nur in ihren Umrissen nachzuzeichnen war, bedürfen die allgemeinen Termini *tropica locutio* und *figurata locutio* (*figura*) der eingehenderen Erläuterung. Diese wird zugleich auch die den umfassenden Termini subsumierten Einzeltropen und deren Ordnung noch näher beleuchten.

²⁰¹ Vgl. etwa *doctr. chr.* 3, 25, 34 (dazu u. S. 219f.); in *psalm.* 105, 4; 121, 7; *dial.* 6 p. 96, 13–23 J./P. (bezogen auf die *origo verbi*). Zu metonymischen und synecdochischen Einzelformen und deren Terminologie siehe u. S. 224 – 226.

²⁰² *doctr. chr.* 3, 29, 40.

²⁰³ Augustinus erklärt *dial.* 6 p. 94, 27–96, 8 J./P., man spreche in Bezug auf eine ‚Badeanstalt‘ (*in balneis*) von einer *piscina*, obwohl es darin keine Fische und nichts den Fischen Ähnliches gebe. Der Text stimmt in wichtigen Punkten mit *doctr. chr.* 3, 29, 40 überein, wo es heißt, man spreche von einer *piscina*, auch wenn diese keine Fische enthalte und nicht der Fische wegen angelegt sei. Gleichwohl habe sie von den Fischen her den Namen bekommen; entsprechend *dial.* 6 p. 96, 2 J./P.: *tamen a piscibus dicta*. Die Aussagen betreffen zwei linguistisch unterschiedliche, aber auf einen gemeinsamen Punkt bezogene Vorgänge: in *De dialectica* die Schließung einer lexikalischen Lücke durch die per Derivation vollzogene Bildung des Wortes *piscina*, in *De doctrina christiana* die Schließung einer semantischen Lücke durch die katachrestische Weitung des semantischen Feldes (*piscina* ‚Fischteich‘ → ‚Schwimm-Bassin‘). Die *origo* des Wortes *piscina* sieht Augustinus primär auf die *vicinitas* gegründet (*dial.* 6 p. 96, 2 J./P.: *propter aquam, ubi piscibus vita est*), schließt aber die *similitudo* (*dial.* 6 p. 96, 4 J./P.: *homines piscibus similes natando*) nicht aus. Zum Verhältnis von Tropologie und stoischer Wortschöpfungslehre siehe o. Anm. 200. Zur Verbindung von *similitudo* und *vicinitas* in der rhetorischen Definition der *abusio* siehe *Rhet. Her.* 4, 33, 45.

Zur *tropica locutio* zunächst.²⁰⁴ Erstmals in Texten belegt, die um 420 entstanden sind,²⁰⁵ erscheint sie im Werk Augustins verhältnismäßig spät. Sie besitzt, wie gezeigt, einen über den Tropenbestand der rhetorischen Lehrschriften hinausreichenden Geltungsbereich.²⁰⁶

Es ist offensichtlich, dass der augustinische Terminus in einem Traditionszusammenhang steht mit der im griechischen Bereich von Philon²⁰⁷ und Origenes,²⁰⁸ im lateinischen weniger von Ambrosius²⁰⁹ als Hieronymus²¹⁰ zur

²⁰⁴ Das Adjektiv *tropicus* ist mit *locutio* 19-mal verbunden.

²⁰⁵ Vgl. etwa civ. 14,11 p. 28,1f. D.; 16,21 p. 157,18–20 D.; quaest. hept. 4,45; c. mend. 10,24. Das CAG (o. Anm. 42) präsentiert, seiner chronologischen Ordnung der Werke Augustins entsprechend, doct. chr. 3,37,56 als Erstbeleg, obwohl sich dieser in dem um 426/427 verfassten späteren Teil von *De doctrina christiana* befindet. Zur Datierung der Bücher 14–16 von *De civitate dei* vgl. J. van Oort, *De civitate dei* (Über die Gottesstadt), in: Drecoll (o. Anm. 28), 349.

²⁰⁶ doct. chr. 3,37,56.

²⁰⁷ Vgl. z. B. leg. alleg. 1,45: τροπικῶς εἴρηται; quod det. pot. 167: τροπικώτερον λέγεσθαι; quod deus sit immut. 71: εἴρηται τροπικώτερον.

²⁰⁸ Origenes charakterisiert mit dem Ausdruck τροπικῶς λέγεσθαι die bildliche Rede der Bibel; vgl. zum Vorkommen z. B. c. Cels. 4,37; 5,60; 6,64. Wichtig ist weiter der Terminus τροπολογία, der innerhalb der christlichen Literatur zuerst bei Justin (dial. 57,2; 114,2) belegt ist und hier die Bildlichkeit biblischer Rede bezeichnet. Origenes verwendet ihn sowohl in dieser Bedeutung (z. B. c. Cels. 4,38) als auch (z. B. in Ier. 7,3) zusammen mit dem zugehörigen Verbum τροπολογεῖν (z. B. in Luc. frg. 186,17) zur Bezeichnung der allegorischen Auslegung, die davon ausgeht, dass ein bestimmter biblischer Ausdruck nicht in buchstäblicher, weil zu Ungereimtheiten (in Matth. 17,35: ἄτοπα) führender, sondern in übertragener Bedeutung zu verstehen ist (c. Cels. 7,38: κατὰ τροπολογίαν νοεῖσθαι). Entsprechend die Aufforderung (in Ier. 5,14): νοήσας τὸ ῥητὸν μετέβηθι καὶ ἐπὶ τὴν τροπολογίαν. Da B. Neuschäfer (Origenes als Philologe, Basel 1987, 218–228) diese Termini nicht berücksichtigt, vermag er die Bedeutung der Tropologie für die origenische Exegese nur unzureichend zur Sprache zu bringen. – Zu der Benutzung griechischer Originale durch Augustinus und der damit verbundenen Frage nach dem Umfang seiner Griechischkenntnisse vgl. die positive Einschätzung von A. Mutzenbecher in der Einleitung zu ihrer Ausgabe von *De diversis quaestionibus octoginta tribus* (nebst *De octo Dulcitiū quaestionibus*), Turnhout 1975, XLVII–XLIX (mit Erörterung der einschlägigen Forschungsliteratur).

²⁰⁹ Bei Ambrosius spielen trotz des engen Anschlusses seiner Bibelexegese an Philon und Origenes tropologische Termini zur Charakterisierung der biblischen Rede und deren Auslegung keine größere Rolle. Ambrosius beschränkt sich im Wesentlichen auf die Wortfamilie *figura*; siehe dazu u. Anm. 222.

²¹⁰ Hieronymus stellt, hierin dem bibelexegetischen Instrumentarium Augustins nahe, die Lehre von den Tropen in den Dienst seiner am Maßstab der *pietas*, des Textzusammenhangs (*sermonis contextus*) und der Widerspruchsfreiheit (in Hab. 1,1,6/11 p. 589,310–314 [CCL 76A]) orientierten Exegese der biblischen Rede (*sermo divinus*), deren *consuetudo* darin bestehe, die Wahrheit der *historia* mit Hilfe tropischer Ausdrucksweise und Übertragung (*per tropologiam et metaphoram*) zur Sprache zu bringen (in Os. 3,10,11 p. 114,339f. [CCL 76]). Zum Wortfeld von *tropologia* und *metaphora* gehören

Charakteristik biblischer Rede und deren Exegese gebrauchten tropologischen Terminologie.

Den Terminus *figurata locutio* gebraucht Augustinus zuerst in *De genesi contra Manichaeos*,²¹¹ am häufigsten und als wesentlichen Bestandteil seiner Hermeneutik aber in *De doctrina christiana*,²¹² und zwar in dem um 397 verfassten ersten Teil. In dem späteren Teil tritt an seine Stelle der Terminus *tropica locutio*.

Die Frage nach der Tradition des Terminus *figurata locutio* führt zum Terenz-Kommentar des Donat;²¹³ der Ausdruck bezieht sich hier auf die Kategorie der grammatischen Figuren, näherhin die Koordinierung singularischer, in kollektivem Sinn gebrauchter Pronomina mit Verben oder Pronomina (Nomina) im Plural.²¹⁴

Die Frage nach der Tradition des für die Bibelexegese wichtigen figurativen Denkens geht zweckmäßig von E. Auerbachs Beitrag zur Bedeutungsgeschichte des Begriffs *figura* aus.²¹⁵ Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang Auerbachs Hinweis, dass, wie Quintilian zeige, unter den *figurae sententiarum* jene als „die wichtigste“ gegolten habe, die darin bestand, „etwas auszudrücken oder zu insinuieren, ohne es auszusprechen“, die „Kunst [...], durch die der Gegenstand, sei es geschmückt, sei es wirksamer oder perfider, herausgearbeitet werden

die Ableitungen *tropologicus* und *metaphoricus* sowie *allegoria*, *anagoge*, *figura*, *translatio*, *typus*. Bibelexegetisch am wichtigsten sind die Termini *anagoge*, *metaphora* und *tropologia*. Den Ausdruck *tropologia* führt Hieronymus als Lehnwort von τροπολογία ins Lateinische ein und macht ihn zu einem Standard-Terminus seiner Exegese; hierin im Gegensatz zu Augustinus, bei dem das Wort nur einmal *doctr. chr.* 4, 7, 15, die vieles überdeckende tropische Ausdrucksweise der Propheten bezeichnend (*per tropologiam multa obteguntur*), vorkommt, und zwar innerhalb des späten, erst 426/427 entstandenen Teils von *De doctrina christiana*. Zu Hieronymus' exegetischer Terminologie siehe weiter J. Gribomont, *La terminologie exégétique de Jérôme*, *QVetChr* 20 (1987), 123–134.

²¹¹ *gen. c. Manich.* 2, 9, 12; 2, 12, 17.

²¹² *doctr. chr.* 2, 16, 23; 2, 16, 24; 2, 30, 47; 3, 5, 9; 3, 10, 14; 3, 10, 15; 3, 11, 17; 3, 15, 23; 3, 16, 24; 3, 17, 25; 3, 24, 34. Insgesamt ist, soweit ich sehe, die unmittelbare und mittelbare Verbindung des Ausdrucks *figuratus* mit *locutio* 34-mal belegt. Als Synonym gebraucht Augustinus u. a. vor allem den seiner *signum*-Theorie terminologisch näheren und, weil nicht allein auf das sprachliche Zeichen bezogen, umfassenderen Ausdruck *figurata significatio*; vgl. etwa *de mend.* 5, 8; 21, 42; *trin.* 2, 10, 17; *gen. ad litt.* 6, 21, 32; 8, 1, 4; 12, 28, 56; *civ.* 13, 21 p. 585, 25 D.; in *psalm.* 71, 1; 77, 26 u. ö.

²¹³ *Ter. Andr.* 55.

²¹⁴ Vgl. hierzu Lausberg (o. Anm. 163), § 519.

²¹⁵ E. Auerbach, *Figura*, *Archivum Romanicum* 22 (1938), 436–489; wieder in (danach zitiert): ders., *Gesammelte Aufsätze zur Romanischen Philologie*, Bern-München 1967, 55–92. Zum Begriff *figura* siehe auch J. Knappe, *Figurenlehre*, *HWBRh* 3 (1996), 302–304.

sollte“.²¹⁶ C. P. Mayer führt, an der „kirchlichen Tradition“ vorbei, das „figurale Denken“ Augustins auf eben diesen von Auerbach herausgestellten *figura*-Typus zurück.²¹⁷ Diese der Wahrhaftigkeit widersprechende Figur wird von Auerbach und Mayer nicht ausdrücklich benannt; es dürfte sich indes um Arten der *ironia*, nämlich die Vortäuschung, dass etwas der Fall (*simulatio*) bzw. nicht der Fall ist (*dissimulatio*), handeln.²¹⁸ Dass nun aber Augustinus zu der Vorstellung der biblischen *figurata locutio*, die, wahrheitshaltig und zur Erkenntnis der Wahrheit hinführend, von ihm ausdrücklich gegen die Lüge abgegrenzt wird,²¹⁹ durch eine Figur gelangt sein soll, die „ein *vitium* gegen die Wahrhaftigkeit“ (Lausberg) darstellt, ist eine wenig überzeugende Erklärung. Mayer hat sie denn auch in seinem *Figura(e)*-Artikel, in dem er die Bedeutung Tertullians herausstellt,²²⁰ nicht wiederholt.²²¹ Wichtiger als Tertullian ist jedoch die von Mayer hier nicht berücksichtigte *Figuralexegese* des Ambrosius.²²²

Wegweisend aber dürfte für Augustins Prägung und Gebrauch der *figurata locutio* gewesen sein, dass er das in Verbindung mit *locutio* adjektivisch verwendete *figurata* als Part. Perf. Pass. des Verbums *figurare* an einer für die Exegese grundlegenden Stelle der Bibel vorfand. Seinem berühmten Diktum: „Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“ (2 Cor. 3, 6), lässt Paulus, die jüdische Gesetzeslehre gegen die Botschaft Christi stellend, die Worte folgen: ἡ διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμμασιν ἐντετυπωμένη λίθοις (2 Cor. 3, 7). Der von Augustinus benutzte Bibeltext gibt dies wieder mit: *ministratio mortis in litteris figurata lapideis*.²²³ Danach ist die Urkunde des Dienstes zum Tode, das

²¹⁶ Auerbach (o. Anm. 215), 63f.

²¹⁷ Mayer 1969 (o. Anm. 49), 331–333.

²¹⁸ Vgl. Lausberg (o. Anm. 163), § 902.

²¹⁹ c. mend. 10,24. Dies gilt gleichermaßen für die *tropica locutio*. Siehe zu dieser auch epist. 180,3: *nullo modo mihi videtur tropicam locutionem recte dici posse mendacium*.

²²⁰ Siehe hierzu auch Auerbach (o. Anm. 215), 65–67.

²²¹ Mayer (o. Anm. 7), 2.

²²² Vgl. etwa: in psalm. 118 serm. 18,37,1 (*lex per Moysen data figura legis est verae*); myst. 3,11 (*corvus est figura peccati*); myst. 3,13 (*per Moysen in figura*); fid. 3,10,70 (*historia simplex, sed alta mysteria; aliud enim gerebatur, aliud figurabatur*); Abr. 1,4,28 (*allegoria est, cum aliud geritur et aliud figuratur*); Abr. 2,6,26; fid. 2,8,72; apol. Dav. I 3,11; spir. 1,14,145; 2,10,104f.; 2,10,107f.; in Luc. 3,29; 3,30; 7,172; 10,137; Isaac 1,1; Noe 15,50; hex. 5,7,17. Zu Ambrosius' Hermeneutik vgl. C. Marksches, Ambrosius und Origenes. Bemerkungen zur exegetischen Hermeneutik zweier Kirchenväter, in: W. A. Bienert - U. Kühneweg (Hrsg.), *Origeniana septima*. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts, Leuven 1999 (= *Bibl. ephemer. theol. Lovan.* 137), 545–570.

²²³ *quaest. Simpl.* 1,1,15; spir. et litt. 14,24. Neben der Variante *figurata* steht c. adv. leg. 2,7,24 *formata*. *Vulgata: deformata*.

Gesetz,²²⁴ in Stein eingemeißelt. Aber im Hinblick auf das vorausgehende Paulus-Diktum lag es für Augustinus nahe, den Ausdruck *figurata* dahingehend zu verstehen, dass das Gesetz in den Buchstaben als eine *figura* dargestellt sei, die vorausweise auf die Lehre Christi, und dass es gelte, die Buchstaben, d. h. das Gesetz in seiner buchstäblichen Bedeutung, auf die Lehre Christi hin auszulegen und in der geistigen Bedeutung zu erfassen.²²⁵

In welchen Merkmalen stimmen, über die genannte gemeinsame Abgrenzung gegenüber der Lüge hinaus, die Begriffe *tropica locutio* und *figurata locutio* aber nun überein und worin unterscheiden sie sich?

Zunächst eignet beiden das Tropus-Merkmal *aliud ex alio* (*intelligere* bzw. *significare*), ‚das eine durch etwas anderes‘ (‚erkennen‘ bzw. ‚bezeichnen‘),²²⁶ im Gegensatz zu den in *eigentlich*er Bedeutung gebrauchten Ausdrücken, bei denen die Dinge, mit den für sie in einer Sprachgemeinschaft konventionellen Wörtern bezeichnet,²²⁷ nach dem Wortlaut zu verstehen sind.²²⁸ Aus diesem Merkmal resultiert wiederum die beide Ausdrucksweisen kennzeichnende rezeptionsästhetische *obscuritas*.²²⁹ Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen der *tropica locutio* und der *figurata locutio* besteht darin, dass zu beiden Begriffen entsprechend ihren sie artmäßig ausdifferenzierenden Prinzipien Ausdrucksformen gehören, die ihre seismäßige Grundlage zum einen in der Ähnlichkeit (*similitudo*), zum anderen in der Kontiguität (*vicinitas*) der Sachen haben, deren Bezeichnungen in diesen Ausdrucksformen miteinander verbunden werden.²³⁰ Ein und derselbe Tropus kann deshalb bald unter den Begriff der *figurata locutio*, bald den der *tropica locutio* subsumiert erscheinen.²³¹

²²⁴ quaest. Simpl. 1, 1, 17: *lex, quae in litteris est figurata lapideis*.

²²⁵ Vgl. spir. et litt. 14, 24.

²²⁶ doct. chr. 3, 37, 56: *aliud ex alio [...] intelligi, quod est proprium tropicae locutionis; c. mend. 10, 24: in eis [sc. parabolae ac figurae] aliud ex alio est intelligendum [...] locutio [...] figurata [...] quando ad intelligentiam veritatis aliud ex alio significantia referuntur*.

²²⁷ doct. chr. 2, 10, 15: *res, quas propriis verbis significamus*.

²²⁸ doct. chr. 3, 37, 56: *res ut dicuntur intellegendae sunt*.

²²⁹ Vgl. zur *tropica locutio*: doct. chr. 4, 7, 15: *obscuriora nonnulla, quia magis tropica*; civ. 17, 16 p. 241, 1 D.: *tropicis locutionibus subobscura dictum est*; epist. 180, 4: *tropica obscuritas*; zur *figurata locutio*: doct. chr. 2, 16, 24: *rerum [...] ignorantia facit obscuras figuratas locutiones*; gen. ad litt. 12, 18, 39: *obscuris significationibus et quasi figuratis locutionibus*.

²³⁰ Zu *similitudo* bzw. *vicinitas* als Grundlagen der *figurata locutio* vgl. doct. chr. 3, 25, 34; dazu im Folgenden. Zu *similitudo* bzw. *vicinitas* als Grundlagen der *tropica locutio* siehe einerseits etwa c. mend. 10, 24, wo die auf der Ähnlichkeit basierende *metaphora* unter den Begriff der *tropica locutio* fällt, quaest. hept. 4, 45, wo das ebenfalls in der *similitudo* gründende *aenigma* als *tropica locutio* bezeichnet wird; andererseits epist. 180, 3 und in psalm. 105, 31, wo auf der Kontiguität basierende metonymische Ausdrucksformen dem Begriff der *tropica locutio* subsumiert sind, sowie c. Iulian. op. imperf. 3, 88, wo (vgl. 3,

Die Zugehörigkeit der auf dem Prinzip des Gegenteils (*contrarium*) beruhenden Tropen zum Begriff *tropica locutio* zeigt (exemplarisch für die *antiphrasis*) c. mend. 10, 24,²³² denn hier ordnet Augustinus die in doct. chr. 3, 29, 41 (mit der *ironia*) auf das *contrarium* gegründete *antiphrasis* der *tropica locutio* zu. Was die Verbindung der *figurata locutio* mit dem Prinzip des *contrarium* betrifft, so ist Augustins Position in dieser Frage nicht eindeutig. Doct. chr. 3, 25, 34 sieht er, das *contrarium* ausschließend, die *figurata locutio*²³³ auf die Ähnlichkeit oder die Kontiguität gegründet, d. h. in Ausdrücken bestehend, die hergeleitet sind entweder von ähnlichen oder auf Grund irgendeiner Nachbarschaft anliegenden Dingen: *verba, quibus continetur [sc. figurata locutio], aut a similibus rebus ducta inveniuntur aut ab aliqua vicinitate attingentibus*.²³⁴ Danach wäre die auf *similitudo*, *vicinitas* und *contrarium* gründende *tropica locutio* im Hinblick sowohl auf ihre ontologisch-logischen Grundlagen wie auf die von ihr eingeschlossenen Einzeltropen die umfassendere Ausdrucksweise. In der Schrift *Contra mendacium* hingegen besitzt die *figurata locutio* einen der *tropica locutio* mindestens gleich großen Begriffsumfang.²³⁵ Augustinus spricht hier über den Wahrheitswert der *figurata locutio* und erklärt: Würde diese der Lüge zugerechnet, so gälten damit alle von ihm zuvor genannten biblischen Redeweisen – die *tropicae locutiones* mit den zugehörigen Formen *metaphora* und *antiphrasis* – als Lügen. Nach dem Kriterium der sie grundlegenden Prinzipien lassen sich die Termini *figurata locutio* und *tropica locutio* somit nicht eindeutig differenzieren.

93) die synekdochische Ausdrucksform *singularis numerus pro plurali* der *tropica locutio* zugerechnet wird.

²³¹ So ordnet Augustinus z. B. *aenigma* ebenso der *figurata locutio* (doct. chr. 3, 11, 17) wie der *tropica locutio* (quaest. hept. 4, 45) zu.

²³² Zum Text siehe o. Anm. 159.

²³³ Der Ausdruck: *quod cum apparuerit*, bezieht sich zwar auf die Klärung, ob eine bestimmte Stelle als *propria locutio* oder *figurata locutio* aufzufassen ist, aber der folgende Teil des Satzes zielt mit der Nennung der *tropus*-Prinzipien *similitudo* und *vicinitas* auf die *figurata locutio*.

²³⁴ Diese Formulierung lässt an die Gegenüberstellung der Prinzipien *similitudo* und *vicinitas* in dial. 6 p. 94, 22f. J./P. und 6 p. 96, 2–4; 7f. J./P. denken. Dort geht es jedoch um die *origo verbi* (vgl. hierzu o. Anm. 200 und 203), hier um die bedeutungsbezogene Erklärung des Zustandekommens der *figurata locutio*. Das objektlose, in der Bedeutung ‚anliegend‘, ‚benachbart‘ adjektivisch gebrauchte Partizip *attingentibus* beruht auf der am Part. Praes. Akt. häufig zu beobachtenden Intransitivierung von transitiven Verben; vgl. J. B. Hofmann, Lateinische Syntax und Stilistik. Neubearbeitet von A. Szantyr, München 1965, 290. Intransitives *attingere* (*attingens*) dürfte mit beeinflusst sein durch die Verwendung des Wortes zur Wiedergabe von διατείνειν (sap. 8, 1); vgl. etwa serm. 361, 16: *attingens a fine usque ad finem*.

²³⁵ c. mend. 10, 24.

Eine Gemeinsamkeit von *tropica locutio* und *figurata locutio* sieht Augustinus sodann darin, dass beide, wie eingangs gesagt, in die Kategorie der *verba translata* gehören, somit auf Wortübertragung beruhen.²³⁶ Dabei kann sich der Umfang der Übertragung auf ein Einzelwort beschränken.²³⁷ Die Übertragung kann sich aber auch auf einen ganzen Satz und sogar einen satzübergreifenden Text erstrecken.²³⁸ Diese Gründung der *figurata locutio* auf die Übertragung ist für die Abgrenzung des augustinischen *figura*-Begriffs von dem Quintilians bedeutsam. Denn Quintilian sieht die *figura* im Unterschied zum *tropus* auf *verba propria* gegründet;²³⁹ es fehlt ihr folglich das Merkmal der Übertragung.

Und schließlich: *figurata locutio* und *tropica locutio* sind, wie ebenfalls bereits erwähnt, mit Augustins Tropus-Begriff synonym. Bemerkt Augustinus zur *tropica locutio*: *etsi nomen ipsius tropi in loquendi arte non invenitur, tropica locutio est*,²⁴⁰ so sieht er die *figurata locutio* vorzugsweise repräsentiert durch *allegoria* und *aenigma*,²⁴¹ die beide dem Begriff *tropus* zugehören,²⁴² der seinerseits wiederum mit *figura* in Synonymie verbunden ist.²⁴³

Wenn nun die Termini *tropica locutio* und *figurata locutio* im Hinblick auf die genannten Merkmale keinen Unterschied erkennen lassen, worin differieren sie dann?

Auszugehen ist von der beiden Tropen gemeinsamen Proprietät *aliud ex alio intellegendum esse*. Wie Augustins Analyse insbesondere in *De doctrina christiana* zeigt, ist bei dem Terminus *figurata locutio* die Bezugswelt der *spiritalia*, auf die hin die *figuratae locutiones* auszulegen sind, stets mitgedacht. Der Bereich, in dem das zu erkennende *aliud* seinen Platz hat, wird durch die von Augustinus benannten Normen genau bestimmt. Dieses Merkmal der *figurata*

²³⁶ Vgl. zur *tropica locutio* doct. chr. 3, 37, 56 (Text o. Anm. 13); c. Iulian. op. imperf. 4, 66; vgl. zur *figurata locutio* doct. chr. 3, 5, 9; 3, 10, 14; 3, 11, 17. Augustins Übertragungsbegriff schließt hier folglich sowohl die auf der *similitudo* wie die auf der *vicinitas* und dem *contrarium* beruhenden Ausdrucksformen ein. Er geht damit über den dial. 10 p. 116, 19–32 J.P. und den bei Cicero (orat. 92f.) vorliegenden hinaus; zu Ciceros Übertragungsbegriff vgl. Lau (o. Anm. 1), 329–331. Zur Zugehörigkeit der *figurata locutio* und der *tropica locutio* als *verba translata* zu den *signa translata* und zu ihrer weiteren zeichentheoretischen Einordnung gemäß dem Prinzip, dass das Allgemeine im Speziellen enthalten ist, vgl. doct. chr. 2, 10, 15; 1, 2, 2 und 2, 1, 1–2, 4, 5.

²³⁷ Vgl. etwa doct. chr. 3, 5, 9 (z. B. *sacrificium*); c. mend. 10, 24 (z. B. *petra Christus*; *leo Christus*).

²³⁸ Vgl. etwa doct. chr. 3, 16, 24 (z. B. das Jesus-Logion Ioh. 6, 53).

²³⁹ inst. 9, 1, 4; 9, 1, 7; 9, 1, 9.

²⁴⁰ doct. chr. 3, 37, 56.

²⁴¹ doct. chr. 3, 11, 17.

²⁴² doct. chr. 3, 29, 40; trin. 15, 9, 15.

²⁴³ Dies erhellt z. B. aus gen. c. Manich. 1, 22, 34, wo sich metonymische Ausdrucksformen dem Begriff *figura* subsumiert finden, und in psalm. 103 serm. 1, 13 (Text o. Anm. 150).

locutio fehlt der *tropica locutio* zwar nicht – auch bei dieser kann das *aliud* der normativen Bezugswelt der christlichen Lehre zugehören²⁴⁴ –, doch eignet dem Begriff der *tropica locutio* dieses Merkmal eben nicht als integrierender Bestandteil. Der Begriff der *tropica locutio* verweist, wie das Beiwort *tropica* zeigt, auf eine inhaltlich offene, rein formale *mutatio verbi vel sermonis*,²⁴⁵ deren einzige Bestimmung die auf den genannten Prinzipien gründende Bedeutungsänderung des Bezeichnenden darstellt. Die Auslegung auch der *tropica locutio* zielt dementsprechend darauf, etwas anderes zu erkennen als das durch die *propria locutio* Bezeichnete, aber dieses aufzufindende *aliud* ist eben nicht typischerweise Teil der Bezugswelt, auf die die *figurata locutio* ausgerichtet ist. Der augustinische Begriff *figurata locutio* ist im Hinblick auf die Festlegung der exegetischen Bezugswelt enger als die diesbezüglich unbestimmtere und offene *tropica locutio*.

Eine unsere Synkrisis abschließende Perspektive eröffnet der Blick auf den Gebrauch der mit dem Ausdruck *locutio* verbundenen Attribute *tropica* bzw. *figurata*.

Das Adjektiv *tropicus* verknüpft Augustinus fast ausschließlich mit *locutio*.²⁴⁶ Die Verbindung mit Ausdrücken, die Personen, Gegenstände, Ereignisse usw. bezeichnen, unterbleibt. Genau dies aber ist bei dem Verbum *figurare* und seinem Part. Perf. Pass. *figuratus* der Fall. So spricht Augustinus z. B. von *personae figuratae*,²⁴⁷ von *virtutes figuratae*²⁴⁸ oder allgemein von den *aeterna figurata*, dem Ewigen, das, in den zeitlichen Dingen (*temporalia*) bildhaft gestaltet, erkennbar ist.²⁴⁹ Als *figurae* verweisen die zeitlichen Dinge über ihren konventionellen innerweltlichen Status hinaus auf die höhere Wirklichkeit des Ewigen. Es handelt sich hier um die Art von Dingen, deren Dinglichkeit sich nach Augustins *signum*-Definition in *doctr. chr.* 1, 2, 2 darin erschöpft, als Zeichen für andere Dinge zu fungieren, und auf denen entsprechend der Definition in *doctr. chr.* 2, 10, 15 das *signum translatum* beruht.²⁵⁰ Während die beschreibungssprachlichen Termini *tropica* und *figurata locutio* die Tropizität eines

²⁴⁴ Vgl. etwa *civ.* 17, 16 p. 237, 28f. D.: *quaedam* [sc. *locutiones tropicae*] [...] *Christum et ecclesiam* [...] *ostendunt*.

²⁴⁵ Vgl. *Quint. inst.* 8, 6, 1: τρόπος *est verbi vel sermonis a propria significatione in aliam cum virtute mutatio*.

²⁴⁶ Einzige Ausnahme ist *doctr. chr.* 4, 7, 15 (bezogen auf die Ausdrucksweise der Septuaginta).

²⁴⁷ *divers. quaest.* 61, 2: *duos pisces, in quibus duas personas, regiam et sacerdotalem figuratas esse diximus*.

²⁴⁸ *cons. evang.* 1, 5, 8: *hae duae virtutes in duabus uxoribus Iacob figuratae intelleguntur*.

²⁴⁹ *c. Faust.* 15, 2: *temporalia* [...], *in quibus aeterna figurata et prophetata non intellegant* [sc. *Manichaei*].

²⁵⁰ Im Einzelnen dazu o. S. 198f.

biblischen Ausdrucks bezeichnen, bringt die Feststellung, dass durch eine in der Bibel genannte Sache eine andere, dem Bereich der *spiritalia* zugehörige figurativ erfasst sei, die Tropizität der Sache zum Ausdruck. Auf der Basis des Tropus-Merkmals *aliud ex alio intellegere (significare)* ließen sich somit Verbal- und Real-Tropen unterscheiden.

4. Ausblick: Tropologie und Exegese

Die Erkenntnis, dass Augustins Tropus-Begriff entsprechend den Artmerkmalen *similitudo*, *vicinitas* und *contrarium* in drei *species*, die Similaritäts-, die Kontiguitäts- und die Kontraritätstropen, auszudifferenzieren ist, führt uns schließlich noch zu der Frage, welcher Status der einzelnen Tropus-Art im Werk Augustins zukommt. Den Ansatz zur Beantwortung, die sich auf einen knappen Ausblick beschränkt, bietet die Unterscheidung der genannten Prinzipien.²⁵¹

Unter den das Arsenal der Tropen grundlagenmäßig ordnenden Prinzipien ist die Ähnlichkeit (*similitudo*) für Augustinus am wichtigsten. Der augustinische Ähnlichkeitsbegriff, der hier nur grob skizziert werden kann,²⁵² ist in zwei Dimensionen gedacht. Zum einen sieht Augustinus die Ähnlichkeit zwischen den Dingen der Schöpfung, also die Ähnlichkeit auf der horizontalen Ebene des Seienden, zum anderen die Ähnlichkeit des Geschöpflichen mit seinem Schöpfer, also die Ähnlichkeit in der vertikalen Stufung des Seienden. Beide Ähnlichkeitsrelationen resultieren daraus, dass Gott, wie Augustinus erklärt,²⁵³ die gesamte Schöpfung *per similitudinem*, d. h. durch die Ähnlichkeit, und zwar die Ähnlichkeit mit sich selbst, geschaffen hat;²⁵⁴ denn das schöpferische Gottes-

²⁵¹ Es versteht sich, dass das damit zu ermittelnde Bild auf Grundzüge beschränkt bleibt. Die eingehende, auf ein umfassendes Bild abzielende Analyse müsste unabhängig von den Leitlinien, die die Termini der Tropen und ihrer Prinzipien darstellen, Augustins Schriften untersuchen, d. h. sie müsste phänomenorientiert statt begriffsorientiert vorgehen.

²⁵² Eine Untersuchung des augustinischen *similitudo*-Begriffs hoffe ich in nächster Zeit vorzulegen.

²⁵³ Die Tradition des platonischen *Timaios* ist hier bedeutsam; vgl. Tim. 29e 1–3; 30c 2–31a 1. Zum Unterschied zwischen platonischer und biblisch-christlicher Kosmopoieie vgl. Lau (o. Anm. 100), Register S. 329 s. v. Kosmopoieie.

²⁵⁴ gen. ad litt. imperf. 16 p. 500, 15–17 (CSEL 28, 1). Diese Schöpfung *per similitudinem* schließt den Menschen mit ein (gen. ad litt. imperf. 16 p. 500, 15–20 [CSEL 28, 1]); insofern ist der Mensch Teil der Gesamtschöpfung. Allerdings ist er nicht bloß *per similitudinem*, sondern darüber hinaus als *substantia rationalis* auch *ad similitudinem* geschaffen und damit über das sonstige Schöpfungswerk herausgehoben (gen. ad litt. imperf. 16 p. 500, 18–22 [CSEL 28, 1]). Die Ähnlichkeit der Schöpfungsdinge mit ihrem Schöpfer ist dem Graduierungsschema *esse-vivere-sapere* (divers. quaest. 51, 2) und dem Fassungsvermögen der einzelnen Gattungen der Dinge (conf. 12, 28, 38) entsprechend abgestuft.

wort ist ja der Gottessohn,²⁵⁵ der, mit dem Vater in voller Ähnlichkeit (*plena similitudine*) verbunden,²⁵⁶ dessen *similitudo* ist:²⁵⁷ die Ähnlichkeit an sich,²⁵⁸ die *prima similitudo*.²⁵⁹ In der Teilhabe der Schöpfungsdinge an dieser „ersten Ähnlichkeit“ gründet ihre Ähnlichkeit,²⁶⁰ noch mehr: ihr Sein. Dies deshalb, weil diese *similitudo* das allem seine Form gebende Prinzip (*forma omnium*) darstellt, so wie umgekehrt Unähnlichkeit Formlosigkeit bedeutet²⁶¹ und das noch Unähnliche zum Nichts hin tendiert (*tendit ad nihilum*).²⁶² Dass die Dinge der Schöpfung mithin einander²⁶³ und Gott ähnlich sind (*res [...] similes deo*),²⁶⁴ bedeutet nun aber nicht umgekehrt auch die Ähnlichkeit Gottes mit den Dingen; denn es handelt sich im Unterschied zur konvertierbaren Ähnlichkeit der Dinge bei der Ähnlichkeit in der vertikalen Dimension um eine nicht konvertierbare Ähnlichkeit – eine Ähnlichkeitskonzeption, die über den Neuplatonismus auf Platon zurückweist.²⁶⁵

Für die Biblexegese bedeutet diese von Gott der Schöpfung eingeschaffene, auf ihn verweisende und bezogene All-Ähnlichkeit der Dinge,²⁶⁶ dass die Erkenntnis einer Ähnlichkeit zwischen den Dingen der Schöpfung²⁶⁷ und den in der auszulegenden Schriftstelle genannten Dingen den Exegeten auf die Spur des Schriftsinns zu führen vermag. Dabei ist wichtig zu wissen, welcher Art Ähnlichkeit (*cuiusmodi similitudo*) dem Niederen im Hinblick auf das Höhere eignet.²⁶⁸ Die zahlreichen Ähnlichkeitsbezüge zwischen den Dingen (*multis modis res similes rebus*) gewährleisten ein vielfältiges Signifikationspotential, dergestalt, dass eine in der Bibel genannte Sache das, was sie durch Ähnlichkeit

²⁵⁵ gen. ad litt. 1, 2, 6; 1, 4, 9.

²⁵⁶ gen. ad litt. 1, 4, 9.

²⁵⁷ gen. ad litt. imperf. 16 p. 501, 10f. (CSEL 28, 1).

²⁵⁸ gen. ad litt. imperf. 16 p. 501, 13 (CSEL 28, 1): *ipsa vero similitudo*; vgl. gen. ad litt. imperf. 16 p. 499, 11 (CSEL 28, 1).

²⁵⁹ gen. ad litt. imperf. 16 p. 498, 23 (CSEL 28, 1).

²⁶⁰ gen. ad litt. imperf. 16 p. 498, 23f. (CSEL 28, 1): *prima similitudo, cuius participatione similia sunt, quaecumque per illam fecit deus*. Zur platonischen Tradition des hier vorliegenden Ähnlichkeitsbegriffs vgl. Lau (o. Anm. 1), 74–87.

²⁶¹ conf. 12, 28, 38: *fecisti omnia, non de te similitudinem tuam formam omnium, sed de nihilo dissimilitudinem informem, quae formaretur per similitudinem tuam*.

²⁶² gen. ad litt. 1, 4, 9.

²⁶³ gen. ad litt. imperf. 16 p. 500, 12–17 (CSEL 28, 1).

²⁶⁴ divers. quaest. 51, 2.

²⁶⁵ Vgl. Tim. 29e 3; 30c 3; 30c 6f.; 30d 1–3; 31b 1; 52a 5.

²⁶⁶ Die (in der Tradition Platons stehende) Vorstellung von der All-Ähnlichkeit der Dinge schon soliloq. 2, 8, 15.

²⁶⁷ Zu der hieraus resultierenden bibelxegetischen Bedeutung der *notitia rerum* vgl. doctr. chr. 2, 16, 24; 2, 16, 25; 2, 16, 26; 2, 29, 45; 2, 29, 46; 2, 30, 47.

²⁶⁸ gen. ad litt. 4, 4, 9.

(*per similitudinem*) an einer bestimmten Stelle bezeichnet, nicht stets bezeichnen muss.²⁶⁹

Auf dieser schöpfungstheologischen Grundlage stellt Augustinus vor allem die Theorie der auf der *similitudo* gründenden Tropen in den Dienst der Bibelexegese.²⁷⁰ Demgegenüber tritt die Lehre von den Kontraritäts- (*contrarium*-) Tropen und den Kontiguitäts- (*vicinitas*-) Tropen als bibelhermeneutisches Instrument weit zurück. Größere Bedeutung besitzen allerdings, wie schon die Frequenz der einschlägigen Termini zeigt, der eine Teil-Ganzes-Relation ausdrückende Synekdoche-Typus *a (ex) parte totum* und der eine Grund-Folge-Relation ausdrückende Metonymie-Typus *per efficientem id quod efficitur*.²⁷¹ Augustinus verweist auf ihr häufiges Vorkommen im allgemeinen Sprachgebrauch²⁷² sowie in der Heiligen Schrift²⁷³ und betont den Wert, den die Kenntnis

²⁶⁹ doct. chr. 3,25,35. Vgl. hierzu etwa in evang. Ioh. 47,6; 80,1; serm. 4,25; 73,2; in psalm. 103 serm. 3,22.

²⁷⁰ Auf eine (auch nur skizzenhafte) Darstellung wird hier verzichtet, da sie den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen würde. In einer demnächst erscheinenden Untersuchung zur Exegese Augustinus wird diese Thematik von mir eingehend behandelt.

²⁷¹ Der Terminus *a (ex) parte totum* ist bei Augustinus 65-mal, die Umkehrung *a (ex) toto pars (partem)* 14-mal belegt (einschließlich der im Rahmen der Wortschöpfungslehre – dial. 6 – genannten Belege). Seltener finden sich die Formen *pars (partem) pro toto* (dreimal), *totum pro parte* (viermal). Die Prägung *per efficientem id quod efficitur* gebraucht Augustinus siebenmal, die Umkehrung *per id quod efficitur, id quod efficit* zweimal. Die auf der Gefäß-Inhalt-Beziehung beruhende Prägung *per id quod continet, id quod continetur* ist viermal belegt, ihre Umkehrung *per id quod continetur, id (illud) quod continet* einmal. Diese Zahlenangaben umfassen lediglich die Fälle, in denen diese terminologischen Prägungen ungekürzt und ohne Zwischenstellung anderer Wörter gebraucht sind; der Einbezug von Belegen mit zwei oder mehreren zwischengestellten Wörtern verändert die Zahlenangaben indes nur geringfügig. Ihrer Distribution nach haben diese Termini ihren Schwerpunkt in den späteren Schriften Augustinus; vgl. zu diesem Befund o. Anm. 138.

²⁷² Zur Synekdoche vgl. divers. quaest. 80,2: *unde intellegitur solere homines per nominationem solius carnis significari [...] sicut enim a parte totum plerumque nominata sola anima homo intellegitur*. Zur Metonymie vgl. gen. c. Manich. 1,22,34: *italibus locutionibus [...] abundat nostra consuetudo*; in psalm. 67,38: *usitatum est [...] in latino eloquio ut scriptura stilus vocetur*.

²⁷³ Zur Synekdoche vgl. cons. evang. 3,13,41: *habent [...] istum morem scripturae, ut a parte totum ponant, maxime in temporibus*; cons. evang. 3,24,65: *usitatus loquendi modus est divinae scripturae a parte totum*; cons. evang. 3,24,66: *illo scripturarum usitatissimo loquendi modo, quo a parte totum intellegitur*; in psalm. 87,9: *isto genere locutionis uti [...] sancta scriptura consuevit*; anim. 1,17,28: *ex parte totum et ex toto partem divina eloquia significare consueverunt*; anim. 2,14,20. Zur Metonymie vgl. gen. ad litt. 5,19,39: *modus quippe iste locutionis, cum per efficientem id quod efficitur significatur, creber est in scripturis sanctis*.

dieser Ausdrucksformen für die Exegese habe.²⁷⁴ So dient der Typus *per efficientem id quod efficitur* u. a. dazu, einzelne Anthropomorphismen der biblischen Gottesvorstellung durch die Exegese richtigzustellen, z. B. die ‚Ruhe‘ Gottes (gen. 2, 2f.), die die Ruhe derer bedeute, die in Gott ruhen.²⁷⁵ Mit Hilfe des Typus *a parte totum* interpretiert Augustinus etwa den Ausdruck *verbum caro factum* (Ioh. 1, 14) als *verbum homo factum*²⁷⁶ und klärt die von den Synoptikern zu Kreuzigung, Begräbnisdauer und Auferstehung Christi gemachten Zeitanlagen.²⁷⁷ Der ebenfalls zur Synekdoche gehörige Typus *per speciem genus*, der die quantitative Relation als ein Verhältnis von Art und Gattung darstellt und kongruiert mit dem die vierte *regula* des Tyconius (*de specie et genere*) realisierenden Verfahren *a specie transire ad genus*, spielt bei Augustinus außerhalb seiner Tyconius’ Auslegung von Ezech. 36, 16–36 vertiefenden und sublimierenden Exegese²⁷⁸ nur eine untergeordnete Rolle.²⁷⁹ Augustinus erläutert, hierin Tyconius’ Verständnis der *species* als *pars* sowie des *genus* als *totum* nahe stehend und unter Vernachlässigung der dialektischen Differenzierung dieser Größen,²⁸⁰ einschlägige biblische Ausdrücke in der Regel nach dem Schema *a parte totum*.²⁸¹

²⁷⁴ Zur Synekdoche vgl. cons. evang. 3, 24, 66: *istum locutionis modum, id est a parte totum, in sanctarum scripturarum solvendis quaestionibus plurimum valere*. Zur Metonymie vgl. gen. c. Manich. 1, 22, 34: *ex hac figura multae quaestiones in divinis scripturis, eis qui iam genus locutionis huius noverunt, sine ulla difficultate solvuntur*. Siehe auch Fladerer (o. Anm. 43), 139–143; 215–218.

²⁷⁵ civ. 11, 8 p. 471, 8f. D.: *requies dei requiem significat eorum qui requiescunt in deo*; vgl. gen. c. Manich. 1, 22, 34. Entsprechendes gilt für das ‚Sehen‘ Gottes (quaest. hept. 1, 58), das ‚Erkennen‘ Gottes (trin. 3, 10, 25; gen. ad litt. 5, 19, 39; c. Maximin. 1, 9), das ‚Wissen‘ Gottes (epist. 180, 3), das ‚Seufzen‘ des Heiligen Geistes (in evang. Ioh. 6, 2). Erklärungen, wie etwa von *anima* als *vita* (loc. hept. 1, 133), *calamus* (*stilus*) als *scriptura* (in psalm. 67, 38), bewegen sich im Rahmen der Alltagssprache. Dies trifft auch auf den Typus *per id quod efficitur, id quod efficit* zu (vgl. loc. hept. 1, 198; in psalm. 67, 19) sowie auf den Typus *per id quod continet, id quod continetur* und dessen Umkehrung (vgl. etwa civ. 7, 5 p. 280, 17f. D.; 11, 8 p. 471, 14–16 D.; quaest. hept. 3, 57; contin. 14, 30; in psalm. 105, 31 bzw. epist. 190, 19).

²⁷⁶ Vgl. divers. quaest. 80, 2; enchir. 10, 34; c. Iulian. op. imperf. 2, 61; c. Arian. 9, 7.

²⁷⁷ Vgl. cons. evang. 3, 13, 41; 3, 24, 66; doct. chr. 3, 35, 50; epist. 102, 34. Diese Instrumentalisierung des Tropus weist zurück auf die fünfte *regula* des Tyconius, der durch diesen Tropus die *quantitas temporum* in der Bibel häufig verdunkelt findet und dessen Kenntnis deshalb zur Erschließung solcher Stellen heranzieht (Tycon. reg. 5 p. 46D–53B [ML 18]); zu Augustins Rezeption vgl. doct. chr. 3, 35, 50.

²⁷⁸ doct. chr. 3, 34, 48f. Siehe hierzu Anm. 282.

²⁷⁹ Vgl. gen. ad litt. 11, 15, 19: [...] *amor pecuniae. cuius nomine apostolus per speciem genus significans universalem avaritiam volebat intellegi*; in psalm. 118 serm. 11, 6. Zum singulären Typus *genus pro specie* vgl. loc. hept. 2, 107.

²⁸⁰ doct. chr. 3, 34, 47. Zu dieser nach seiner Ansicht von Tyconius in der vierten *regula* vorgenommenen Gleichsetzung, welche auf die Gleichsetzung der synekdochischen Arten

Gleichwohl nimmt, wie schon die exemplarisch angeführten Verwendungsweisen zeigen, die Lehre auch dieser metonymisch-synechdochischen Tropen trotz der Häufigkeit ihrer bibelexegetischen Instrumentalisierung, verglichen mit der Lehre von den Similaritätstropen, eher eine Randposition ein. Dies liegt wesentlich daran, dass ihnen mit dem Prinzip der *similitudo* die für die Erschließung des Verhältnisses der *corporalia* zu den *spiritalia* grundlegende ontologisch-logische Struktur ermangelt. Zwar finden sich auch bei den auf der Lehre von den Kontiguitätstropen basierenden Exegesen Perspektiven auf den Bereich der *spiritalia* hin,²⁸² jedoch eben nicht typischerweise.

Die tief in der philosophischen und der biblisch-theologischen Tradition, insbesondere der Schöpfungs- und der Trinitätstheologie, verwurzelte, in ihrer ontologischen und logischen Dimension präzise bestimmte ὁμοιότης/*similitudo*²⁸³ erweist sich als bibelexegetische Kategorie der philosophisch-theologisch relativ unbedeutenden und bestimmungsmäßig vagen *vicinitas*²⁸⁴ weit überlegen.

Unsere Untersuchungen haben mit der Klärung des augustininischen Tropus-Begriffs auch die fundamentale Bedeutung der Topologie für die Bibelhermeneutik und die Exegese beleuchtet. Die in der Forschung aufgestellte Behauptung, die Tropen seien für die Figurelexegese Augustins von untergeordneter

a parte totum (und umgekehrt) sowie *a specie genus* (und umgekehrt) hinausläuft, stellt Augustinus fest: *neque hic ea discernendi subtilitas adhibenda est, quae a dialecticis traditur, qui inter partem et speciem quid intersit acutissime disputant*. Vgl. zu dieser Diskussion etwa Quintilians (inst. 5, 10, 63) Referat von Ciceros (top. 5, 28–6, 30) Differenzierung zwischen *divisio* (zur Gattung in Bezug auf die Arten gehörig) und *partitio* (zum Ganzen in Bezug auf die Teile gehörig). Die Erörterung dieses dialektischen Problems weist zurück auf die Eidos-Lehre des Xenokrates; hierzu Lau (o. Anm. 1), 362f. Zur Auseinandersetzung Augustins mit der 4. und 5. *regula* des Tyconius vgl. Pollmann (o. Anm. 43), 202–205.

²⁸¹ Vgl. etwa loc. hept. 2, 104; 2, 138; 2, 143; quaest. hept. 2, 71, 4; 2, 81; 2, 82; 2, 165; 3, 89.

²⁸² Vgl. als Beispiel für das Verfahren *a specie transire ad genus* Augustins Auslegung von Ezech. 36, 17–29 (doctr. chr. 3, 34, 48f.): *Israhel carnalis* → *Israhel spiritalis* (= *ecclesia*), und als Beispiel der metonymischen Grund-Folge-Relation die typologische Auslegung von num. 21, 8f. auf Christus: *quid est exaltatus serpens nisi mors Christi eo significandi modo, quo per efficientem id quod efficitur significatur?* (pecc. mer. 1, 32, 61; vgl. trin. 3, 9, 20).

²⁸³ Vgl. dazu Lau (o. Anm. 1), passim; siehe Register p. 430 s. v. Ähnlichkeit (ὁμοιότης/*similitudo*).

²⁸⁴ Dies zeigt etwa die Feststellung (dial. 6 p. 96, 13 J./P.): *vicinitas late patet et per multas partes secatur*. Das Verhältnis zwischen *vicinitas* und *similitudo* bestimmt Augustinus als Gattung und Art, wenn er mus. 6, 5, 14 von einer *vicinitas similitum* spricht und trin. 7, 6, 12 differenziert zwischen einer *vicinitas imitationis*, die eine *similitudo* des Abbildes mit dem Abgebildeten impliziert, und einer *vicinitas loci*, der das *similitudo*-Merkmal fehlt.

Bedeutung,²⁸⁵ trifft nicht zu. Augustins Figurelexegese ist im Wesentlichen Tropus-Exegese, insofern sich zum einen, wie wir gesehen haben, der von ihm zugrunde gelegte Tropizitäts-Begriff nicht auf die Tropen des biblischen Textes beschränkt, die sich als solche in der Bezugswelt der allgemeinen zeitgenössischen enzyklopädischen Wissensbestände identifizieren lassen, sondern sich wesentlich in der Referenz biblischer Ausdrücke auf die skizzierte spezifisch christliche Bezugswelt der *spiritalia* konstituiert; insofern sich zum anderen die Methode der Textanalyse an den von der Tropologie bestimmten Bauprinzipien dieser Ausdrucksformen orientiert.²⁸⁶ Augustinus folgt dem Grundsatz, dass die adäquate interpretatorische Analyse eines nach bestimmten Regeln gebildeten Textes die Kenntnis ebendieser Regeln zu nutzen habe.²⁸⁷ Der Fundus der in der Tropologie gespeicherten Kenntnisse wird unter dieser Prämisse zu einem hermeneutischen, auf den Bibeltext anzuwendenden Instrumentarium.

Die funktionale Ausrichtung der Tropologie auf die Bibelexegese²⁸⁸ ist im Werk Augustins, der Thematik und Intention der Schriften entsprechend, verschieden akzentuiert: in der antihäretischen Polemik beispielsweise anders als in der Darstellung der Hermeneutik. Ein Blick auf *Contra epistulam Manichaei, quam vocant fundamenti* und *De doctrina christiana* mag dies verdeutlichen.

In der antimanichäischen Auseinandersetzung der *Epistula fundamenti* dienen die Tropologie und die durch diese eröffneten Interpretationsmöglichkeiten Augustinus als Instrument, um im Hinblick auf die Gottesvorstellung die Überlegenheit der christlichen Hermeneutik gegenüber der manichäischen aufzuzeigen. Augustinus verweist hierzu auf die Behauptung der Manichäer, es sei Mani (Manichaeus) vorbehalten gewesen, das, was die Alten bildlich (*figurate*) als göttliche Geheimnisse (*divina mysteria*) dargestellt, zu erklären und darzulegen. Und da Mani nichts durch das Medium der figurativen und allegorischen Rede (*per figuras et allegorias*) zum Ausdruck gebracht habe, so werde ebendeshalb nach ihm auch kein gottgesandter Lehrer mehr kommen.²⁸⁹ Nach Augustins

²⁸⁵ So Mayer in seinem Figura(e)-Artikel (o. Anm. 7), 6 Anm. 26.

²⁸⁶ Wenn Sieben (o. Anm. 126), 87 zu doct. chr. 3, 25, 34 erklärt, „[s]elbst die sog. Tropen scheint der Kirchenlehrer in diese Kategorie der *verba a similibus* einzuschliessen“, so übersieht er offenbar die Ordnung der Tropen nach den ihnen zugrundeliegenden ontologisch-logischen Prinzipien. Dies führt ihn auch zu der unzutreffenden Annahme, Augustinus beziehe sich mit „der sehr vorsichtigen Bezeichnung *verba a vicinitate* [...] auf die Regeln des Tyconius“, wie zu der Einschätzung, „das [doct. chr. 3.] XXV, 35 bis XXIX, 41 [von Augustinus] Ausgeführte [sei] relativ belanglos“.

²⁸⁷ Vgl. zu diesem methodischen Prinzip Schäublin 2006 (o. Anm. 43), 154–156.

²⁸⁸ Die Bedeutung der Tropen für den christlichen Redner bleibt hier beiseite.

²⁸⁹ c. epist. fund. 23 p. 221, 2–8 (CSEL 25, 1). Zur *Epistula fundamenti* E. Feldmann, Die „Epistula Fundamenti“ der nordafrikanischen Manichäer. Versuch einer Rekonstruktion, Altenberge 1987; F. Decret, *Epistulam Manichaei quam vocant fundamenti* (Contra-), AL

Einschätzung haben die Manichäer auf Grund von Manis abschließender unverhüllter Deutung sowohl der bildhaft gefassten Lehre der Alten wie seiner eigenen Lehre keine Auslegungsmöglichkeiten (*interpretationes*) mehr, zu denen sie zurückkehren können.²⁹⁰ Die Absurditäten ihrer Gottesvorstellung lassen sich folglich nicht mit Hilfe der Interpretation beseitigen. Wer sich dagegen im Schoß der katholischen Kirche befindet (*ecclesiae catholicae gremio contenti*),²⁹¹ der beginnt, anfänglich zwar noch in ‚fleischlicher‘ Gottesvorstellung befangen,²⁹² gleichwohl nach und nach die anthropomorphe Gottesdarstellung der Bibel, näherhin des Alten Testaments, in frommem Suchen (*studium pium quaerendi*) als bildhafte Hülle der wahren Geistnatur Gottes zu begreifen und die biblischen *allegoriae* und *parabola*e in ihrer geistigen Bedeutung zu erfassen.²⁹³

Die hier auf die antimanichäische Perspektive beschränkte Instrumentalisierung der Tropologie entfaltet Augustinus wenig später in *De doctrina christiana* zu einer zeichentheoretisch begründeten und umfassenden Hermeneutik, deren Regeln (*regulae*) nach seiner Einschätzung den, der sich daran halte, zum verborgenen Sinn (*ad occultum sensum*) der in der Bibel gefundenen dunklen Stellen gelangen lassen, auf jeden Fall aber davor bewahren dürften, in abwegige und falsche Ansichten hineinzugeraten.²⁹⁴

Dieter Lau
 Universität Duisburg-Essen
 Fakultät für Geisteswissenschaften
 Kulturgeschichte des Griechischen und Lateinischen
 Universitätsstraße 12
 45117 Essen

2 (1996–2002), 1070–1078. Zur Bedeutung der Auseinandersetzung mit den Manichäern für Augustins Hermeneutik vgl. G. Wenning, Der Einfluss des Manichäismus und des Ambrosius auf die Hermeneutik Augustins, REAug 36 (1990), 80–90.

²⁹⁰ c. epist. fund. 23 p. 221,9 (CSEL 25, 1): *non habent ergo isti, ad quas interpretationes revertantur.*

²⁹¹ c. epist. fund. 23 p. 220, 19f. (CSEL 25, 1).

²⁹² c. epist. fund. 23 p. 220, 19 (CSEL 25, 1): *carneales, qui humana forma deum cogitant.*

²⁹³ c. epist. fund. 23 p. 220, 23–28 (CSEL 25, 1): *spiritualiter allegorias parabolasque scripturarum intellegere et paulatim sapere divinas potentias congruenter alibi aurium, alibi oculorum [...] ceterarumque talium innumerabilium rerum nomine enuntiari.*

²⁹⁴ doct. chr. prooem. 9.