

Wieland, W.: *Offenbarung bei Augustinus*. (Tübingen. *Theol. Studien*, Bd. 12.) Grünewald, Mainz 1978. 8° Gr., 396 S. – Kart. DM 56,-.

Augustinus hat das Problem »der« Offenbarung nicht thematisiert. Offenbarung und Offenbarungen Gottes sind freilich bei ihm überall grundlegend vorausgesetzt, wo er von Theologie und christlichem Leben redet. Wieland geht von diesem bekannten Befund aus und unternimmt es erneut, das Offenbarungsvokabular A. s (vor allem *revelare* – *revelatio*, aber auch *inspirare* – *inspiratio* und *manifestare* – *manifestatio*) zu analysieren und es mit Hilfe eines kritischen Normbegriffs von Offenbarung (Seckler) unter der leitenden Idee einer Theosoterik, die anders als eine Autosoterik A. allein gerecht wird, zu ordnen. Die semantische Analyse des Wortmaterials, die darum das eigentliche Corpus der vorliegenden Arbeit bildet, will er, wo es notwendig oder sinnvoll erscheint, auf das umfassende Offenbarungsproblem hin durch systematische Reflexion erweitern.

Besser als seine Vorgänger vermag W. seine Untersuchung zu gliedern. Die Unterscheidung der beiden Seinsbereiche des Innen (*intus*) und des Draußen (*foris*) hat seine Auswirkungen für den Begriff »Offenbarung«, wenn von *revelatio* im Bereich des inneren Erkennens oder im Bereich der äußeren Geschichte geredet wird. Offenbarung ist also einerseits eine gnosio-logische, andererseits eine geschichtstheologische Kategorie. Dem will der Vf. durch eine Zweiteilung seiner Arbeit entsprechen: erstens Erkenntnis und Offenbarung und zweitens Geschichte und Offenbarung. Nach einem aufschlußreichen, wenn auch kurzen Überblick zum Stand der Forschung, in dem die einschlägigen Vorarbeiten besprochen werden (30–35), folgt der umfangreiche erste Teil über Erkenntnis und Offenbarung (37–260), der auch der gelungenere Teil zu sein scheint.

Der Vf. geht von Texten aus, in denen das Wort *revelatio* im Zusammenhang grundlegender Erkenntnis theologischer Erörterungen A. s. steht. Bei den drei verschiedenen Stufen menschlichen Erkennens (körperhafte, bildhafte und einsichtige Schau) treten revelatorische Phänomene nur in der zweiten und dritten Erkenntnisweise auf, nicht aber in der unselbständigen *visio corporalis*. Deswegen lautet der Titel des ersten Kapitels »Offenbarung zwischen Imagination und Illumination« (39–106). Neben den willentlich hervorgebrachten reproduzierenden oder schöpferischen Imaginationen gibt es Visionen, die in der Seele ohne ihr Zutun entstehen, sei es durch einen verborgenen Antrieb (*instinctus*), oder durch Träume oder durch Ekstasen. Träume und Ekstasen können körperliche Ursachen haben und deswegen menschliche Einbildungen sein. A. ist hier umsichtiger und kritischer als seine Zeitgenossen. Träume und Ekstasen können aber auch Medien göttlicher Eingebung sein, in deren Zusammenhang er dann von *revelatio* spricht. Die außereelischen Einwirkungen sind durch spirituelle Mächte (Engel oder Dämonen) verursacht. Die Unter-

scheidung ist auf der höheren Stufe der einsichtigen Schau durch göttliche Erleuchtung möglich. So kann die bildhafte Schau nicht ohne die einsichtige sein. Die einsichtige Schau ist immer wahr und göttlich gnadenhaft geschenkte Erleuchtung (*Illumination*). Sie vermittelt nicht nur die wahren Urteile sondern auch die wahren Inhalte. Seit der Sünde ist die Seele aber zu immer neuem Anfang bei dem Ausgangspunkt des Körperhaften verwiesen, wenn sie auch in Liebe Gott verbunden zu einsichtiger Schau fähig ist, besonders punktuell in einer Antizipation der vollkommenen Schau in Ekstase. Dieser Struktur des dreifachen Sehens eingefügt erscheint »Offenbarung – *revelatio*« eindeutig als ein von Gott veranlaßtes Mitteilungsgeschehen im Inneren der Seele. Umgekehrt wird auch Erkennen insgesamt vom Modell der Offenbarung her gedacht. Darum erübrigt sich die Frage nach einer Scheidung von Vernunft und Offenbarung und ist eine kategorische Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Wahrheit nur mit Vorbehalten zu machen. W. beschreibt *revelatio* nach A. als einen Spezialfall der Erleuchtung zur Erkenntnis der von Gott gesetzten Zeichen, das heißt als eine außerordentliche Weise der Einsicht in die Heilsordnung, die einzelnen gegeben wird besonders für einen Verkündigungsauftrag im Raum der Kirche. Die ekstatische Erfahrung und Offenbarung des Paulus ist der Typus für die Erfahrung jedes Predigers. Wo A. den offenbarungstheologisch wichtigen Topos vom Sprechen Gottes verwendet, bleibt dieser strikt innerhalb der Struktur der drei Erkenntnis- oder Schauweisen eingefügt. Gott redet durch körperhafte Erscheinungen, durch bildhafte Träume und Visionen und durch Erleuchtung. Offenbarung ist nicht so sehr sprachliches sondern visuelles Geschehen, weil sie unmittelbares Erkennen ist.

Nach dieser Untersuchung der Grundlagen des Offenbarungsdenkens des A. wird in den Kapiteln 2–4 den konkreten Ausfaltungen seiner Konzeption von Offenbarung in den Bereichen der Bibel, der Kirche und des biblisch kirchlichen Glaubens nachgegangen. Die Bibel enthält zeichenhaftes Sprechen Gottes. Sie kommt auch durch Offenbarungswirken Gottes zustande. Die biblischen Autoren wußten aus Offenbarung, was sie schreiben sollten, nämlich nicht nur den Inhalt sondern auch die Worte. Die bildhafte Offenbarung wird durch Engel vermittelt, Gott selbst aber erschließt durch einsichtige Offenbarung die Bibel zum Wort Gottes. Solche einsichtige Erschließung hat der biblische Autor ebenso nötig wie der spätere Leser. Deswegen befinden sich beide in einer vergleichbaren Situation. W. macht an dieser Stelle (135 ff) auf die hermeneutische Konsequenz aufmerksam. Wegen der jeweiligen Abhängigkeit von der einsichtigen Offenbarung und andererseits wegen der jeweiligen Eingebundenheit von Autor und Leser in verschiedene Zusammenhänge der sensiblen Welt kann die Hauptfrage bei der Schriftauslegung bei A. nicht sein, wie das Geschriebene vom Verfasser verstanden worden sein mag. Ob aber mit dieser treffen-

den Feststellung schon eine Brücke gegeben ist zu der in der Einleitung vorgestellten Auffassung (17–20) von der eigenständigen Welt des Textes, wie sie Ricoeur vertritt, das darf bezweifelt werden. Aber sicher ist hier ein wichtiger Punkt angesprochen, der vor allem im Gespräch mit den Exegeten geklärt werden muß.

Eingebungen und Visionen sind nicht auf die Bibel beschränkt. A. rechnet mit ihnen auch in der Zeit der Kirche (148–183), z. B. bei den Märtyrern, bei Wunderheilungen und Auffindung der Gebeine der Heiligen. Aber nur wenn sie in der Kirche zuteil werden, haben solche Eingebungen und Visionen einen Wert. In Anbetracht der Erfordernisse der kirchlichen Verkündigung stellt A. das Angewiesensein auf das Lernen von Menschen und auf das Gotteswort der Bibel vor allen wunderhaften Offenbarungen heraus. Immer aber ist die einsichtshafte Offenbarung nötig und das gnadenhafte Prinzip der Erkenntnis. Sie wird geschenkt auf dem Weg des biblisch-kirchlichen Glaubens (184–260). Die treffliche Darstellung dieses Weges vom Zeichencharakter der Bibel bis zur Vermittlungstätigkeit des hinhörenden Predigers kann hier nicht wiedergegeben werden. Es ist dies auch ein Weg vom Glauben zum Wissen, der, wie Vf. zu Recht feststellt, oft falsch verstanden worden ist.

Da eine Behandlung der Frage Erkenntnis und Offenbarung (erster Teil) nicht möglich war ohne auch stets das Bedingthein durch das Draußen miteinzubeziehen, muß sich der Vf. im zweiten Teil (261–373), um Wiederholungen zu vermeiden, auf die geschichtstheologischen Korrelate der augustinischen Offenbarungskonzeption beschränken. Unter der Überschrift Geschichte und Offenbarung werden deswegen hier nurmehr eine grundlegende Betrachtung über die Verfassung und Ordnung der Zeiten (263–319) und eine Vertiefung dieses Themas zur Darstellung des Fortschritts der Offenbarung in der Geschichte vom Verborgenen ins Offene (320–373) geliefert. Das Schema occultatio – revelatio, der Begriff der dispensatio temporalis, das Verhältnis des Alten und Neuen Testaments zueinander, die Konzeption einer einzigen Religion und eines christlichen Glaubens von Abel an werden dabei ebenso geklärt wie auf die Vorläufigkeit aller Offenbarung aufmerksam gemacht. Obwohl die Darstellung öfter an bereits Gesagtes anknüpfen muß, finden sich doch immer wertvolle neue Gesichtspunkte, so daß man den Eindruck gewinnt, daß der Vf. die Schätze des augustinischen Denkens mit viel Verständnis, höchster Sorgfalt, ja mit Liebe dem Leser nahezubringen versteht.

Diesen sehr guten Eindruck könnte lediglich § 7 des zweiten Teiles etwas stören, in dem unter der Überschrift »Die äußere Offenbarung und ihre Gehalte« die geschichtlich manifest gewordenen Inhalte zusammengestellt werden sollen. Dadurch könnte das Mißverständnis entstehen, als ob revelatio bei A. doch »gegenständlich« und nicht »akthaft und funktional« (270) zu verstehen wäre. Wenn z. B. unter den Gehalten der äußeren Offenbarung eine knappe Seite über

Gott den Vater zu lesen ist, dann hätte der Vf. dazu sagen müssen, daß er in Wahrheit nicht über diese Offenbarungsgehalte zu schreiben gedenkt, sondern nur sorgfältig sein Augustinusmaterial über revelare und manifestare vorlegen möchte. Darunter finden sich eben zwei wichtige Stellen, die von einer revelatio bzw. manifestatio des Vaters sprechen.

Überhaupt liegt der große Wert der Arbeit in der sauberen, sorgfältigen, klaren und systemgerechten Vorlage und Erklärung der Rede des A. von revelatio und verwandter Begriffe. In die fundametaltheologischen Diskussionen, die in der Einleitung und im Schluß angezielt werden, soll hier nicht eingegriffen werden. Doch scheint mit, daß in der vorliegenden Arbeit noch keine begehbaren Brücken von A. zum heutigen fundametaltheologischen Reden von Offenbarung geschlagen sind. Dies dürfte bei der Konzeption einer »gleitenden Analogie« im Offenbarungsverständnis trotz aller Wertschätzung für A. schwierig sein. Die Kommunikationsschwierigkeiten liegen nicht auf Seiten des Bischofs von Hippo, denn er nimmt keine so große Verschiedenheit der heilsgeschichtlichen Situation zwischen seiner Zeit und unserer an, wie wir das manchmal tun.

*Jakob Speigl, Würzburg*