

Quaerere deum – Suche nach Gott und Verständnis Gottes in den Bekenntnissen Augustins

Von Thomas Klose, S. J.

Einleitung

Augustin schließt den biographischen Teil seiner „Bekenntnisse“ (I–X) mit dem Psalmvers 21, 27: „Und preisen werden den Herrn, die ihn suchen.“¹ Lob Gottes und Suche nach Gott werden in diesem Schriftwort so miteinander verknüpft, daß das Lob aus der Anstrengung der Suche nach Gott erwächst und daß jede aufrichtige Gottsuche aus der Verheißung lebt, Gott zu finden und zu preisen. Dieses Psalmwort stellt Augustin nicht zufällig an das Ende seines Lebensberichtes. Man kann mit gutem Grund davon ausgehen, daß er bewußt diesen Schlußpunkt gewählt hat. Die literarische Gestalt der Bücher der „Bekenntnisse“ verdeutlicht, wie gewollt und gekonnt der Rhetor Augustin die sprachlichen Mittel einzusetzen versteht². Darüber hinaus gelang es G. N. Knauer³ nachzuweisen, daß sich Augustin gerade der Psalmen als Stilmittel bedient, um durch sie, die ja Worte göttlichen Ursprungs sind, einen Gedanken zu vertiefen und endgültig zu begründen⁴. Daß Augustin mit Absicht den Psalmvers 21, 27 gebraucht und als Schlußwort eingesetzt hat, zeigt schließlich

¹ X, 43, 70 (Et laudabunt dominum qui requirunt eum.) – Von den verschiedenen deutschen Übersetzungen der „Bekenntnisse“ wird die von J. Bernhart verwendet: Augustinus, Confessiones / Bekenntnisse. Eingel., übers. und erläutert von Joseph Bernhart (München 1966) (hier zitiert als B). Sie scheint trotz einiger Härten und manch allzu gewollter Übertragung die Farbigkeit und den Reichtum augustinuscher Darstellung noch am besten wiederzugeben. Eine neue kritische Edition des Urtextes der Confessiones hat L. Verheijen angekündigt (Contributions à une édition critique des Confessions de saint Augustin, in: Aug [L] 20–25 [1970–1975]), sie stand aber bei dieser Arbeit noch nicht zur Verfügung. Der Einfachheit halber wird daher die bei B. abgedruckte lateinische Ausgabe von De Labriolle: Saint Augustin, Confessions. Texte établi et traduit par Pierre de Labriolle (Paris I^o 1950, II^o 1947) benutzt. Eine Zusammenstellung der verschiedenen Editionen und Übersetzungen bei: C. Andresen, Bibliographia Augustiniana (Darmstadt 1973), 10 f. u. 29 f., und: R. Lorenz, Zwölf Jahre Augustinusforschung (1959–70) in: ThR 38 (1973) 293 ff.

² Vgl. C. I. Balmus, Etude sur le style de s. Augustin dans les Confessions et la Cité de Dieu (Paris 1930). L. Verheijen, Eloquentia pedisequa. Observations sur le style des Confessions de s. Augustin (Nijmegen 1949). Chr. Mohrmann, The Confessions as a literary work of Art, in: Etudes sur le latin des chrétiens, I (Rom 1958) 371–81.

³ G. N. Knauer, Psalmenzitate in Augustins Konfessionen (Göttingen 1955).

⁴ G. N. Knauer, 28.

der Vergleich, wie oft und an welchen Stellen er diesen Vers zitiert. In allen Büchern der „Bekenntnisse“ wird Ps 21, 27 insgesamt nur zweimal verwendet – beide Male an hervorgehobenen Stellen. Neben der schon genannten Position am Ende des zehnten Buches greift Augustin nur noch im Proömium⁵ auf dieses Psalmwort zurück, einem gleichfalls exponierten Ort. Und auch hier trägt das Psalmzitat in seinem unmittelbaren Kontext den Charakter eines die vorangehende Gedankenentwicklung abschließenden, autoritativen Wortes⁶, das Augustin in einem Nachsatz deutend erweitert: „Denn wer ihn sucht, wird ihn finden, und wer ihn findet, wird ihn preisen.“⁷ Offensichtlich war Augustin daran gelegen, den Bericht über sein vergangenes und gegenwärtiges Leben in den Rahmen dieses Schriftwortes zu stellen. Durch die Inklusion des Psalmverses findet sein Bekenntnis eine formale Einheit und Geschlossenheit. Aber damit sagt Augustin zugleich, wie er es verstanden wissen will, welches der rote Faden in seinem Leben ist, woraufhin und wodurch sein Leben ständig in Bewegung gehalten wird. Gott zu suchen (*quaerere deum*) in der begründeten Hoffnung, ihn zu finden und zu preisen, darin gründet die ganze Dynamik seiner Existenz, und darin wurzeln Freude und Trauer, Glück und Elend seines Lebens. Dieser deutende Vorgriff, der sich von der Inklusion des Psalmverses 21, 27 her anbietet, wird sich im weiteren Verlauf dieser Untersuchung bestätigen und vertiefen.

Das Psalmwort, unter das Augustin sein Leben stellt, weist auch dieser Arbeit den Weg. Hier soll ja das augustinische Gottesverständnis in den „Bekenntnissen“ untersucht werden, und so ist von vornherein zu vermuten, daß in dem von Augustin selbst gewählten Rahmenvers ein wichtiger Hinweis für den Zugang zu seinem Gottesverständnis enthalten ist. Als solcher Hinweis kann das Grundanliegen Augustins, Gott zu suchen, gelten, wobei dieses Anliegen durch eine umfassende Textanalyse zu verifizieren ist. Allerdings bedarf das gestellte Arbeitsziel zuvor noch einer Präzisierung. Das Gottesverständnis Augustins hat sich nach seinem eigenen Zeugnis im Laufe seines Lebens beträchtlich gewandelt. Eine Darstellung seines Gottesverständnisses kann sich daher sinnvollerweise nur auf eine bestimmte Zeitspanne in seinem Leben beziehen. Im folgenden soll das Gottesverständnis herausgearbeitet werden, das für Augustin zur Zeit der Niederschrift der „Bekenntnisse“ typisch ist. Mit dem zeh-

⁵ I, 1, 1.

⁶ Ebd. B 12 (*Da mihi, domine, scire et intellegere, utrum sit prius invocare te an laudare te et scire te prius sit an invocare te. Sed quis te invocat nesciens te? Aliud enim pro alio potest invocare nesciens. An potius invocaris, ut sciaris? Quomodo autem invocabunt, in quem non crediderunt? Aut quomodo credent sine praedicante? Et laudabunt dominum qui requirunt eum.*)

⁷ Ebd. B 13 (*Quaerentes enim invenient eum et invenientes laudabunt eum.*)

ten Buch liegt für diese Zeit eine eindeutig zeitlich bestimmbare und die bei weitem umfangreichste und inhaltlich zusammenhängendste Quelle vor. Denn in diesem Buch will Augustin bekennen, „nicht wie ich gewesen bin, sondern wie ich bin“⁸. Daher wird diese Arbeit zunächst das Bekenntnis Augustins im zehnten Buch untersuchen und mit Hilfe von objektiven Strukturelementen, wie Inklusion, Wortsignale und Stichwortfolgen analysieren, um so von dem Text her nach dem Anliegen zu fragen, das Augustin zum Zeitpunkt der „Bekenntnisse“ bewegt. Dabei wird sich die Suche nach Gott, die auch in dem Rahmenvers Ps 21, 27 als tragendes Motiv erscheint, als solches Anliegen Augustins bestätigen. Dieses Anliegen soll dann unter drei Rücksichten entfaltet werden, die drei wesentliche Seiten der Suche ins Licht rücken: die Möglichkeit der Suche, das Scheitern der Suche, der wahre Weg der Suche. Dabei sollen auch die übrigen Bücher der „Bekenntnisse“ berücksichtigt werden. Es wird sich schließlich zeigen, daß die drei Seiten der Suche nicht nur aufeinander bezogen sind, sondern auf den Skopus zuführen, an Jesus Christus zu glauben, weil nur im Glauben an ihn Gott sicher gefunden werden kann. Anders gesagt: Die Suche nach Gott impliziert die Suche nach Jesus Christus.

zentr. Aussage
These

I. Analyse von Confessiones X

Bei einem ersten Überblick gliedert sich das zehnte Buch der „Bekenntnisse“ in fünf unterschiedlich breit ausgeführte, im allgemeinen deutlich voneinander abgehobene und verschieden gewichtige Gedankenkreise. In einer Einführung nennt Augustin die Absicht, die er mit diesem Buch verfolgt⁹: Er will die Wahrheit tun „in meinem Herzen vor Dir im Bekenntnis (in corde meo coram te in confessione), hier in meiner Schrift aber vor vielen Zeugen (in stilo autem meo coram multis testibus)“¹⁰. Und zugleich fragt er nach dem Sinn dieses Tuns und nach dem Ziel seines Bekennens. An diese einleitenden Überlegungen schließen sich zwei ausführlich dargestellte Gedankenkreise an. Die reflektierend-aufsteigende Suche und Frage, was Gott ist, führt Augustin zu Gott hin¹¹. Der Entfaltung dieses Gedankengangs folgt ein ebenso breit geschildertes Eingeständnis seiner Versuche und seiner Schwäche, die ihn von Gott wegziehen¹². Beide Einheiten entsprechen einander und geben genau in dieser Entspre-

⁸ X, 4, 6 B 493 (... non qualis fuerim, sed qualis sim ...) ähnlich X, 3, 4.

⁹ X, 1, 1 - X, 5, 7.

¹⁰ X, 1, 1 B 487 (Volo eam facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus.).

¹¹ X, 6, 8 - X, 27, 38.

¹² X, 28, 39 - X, 39, 64.

chung den inneren Zustand Augustins zum Zeitpunkt der „Bekenntnisse“ wieder. Ein zusammenfassender Rückblick führt diesen Zustand der Zerrissenheit noch einmal prägnant vor Augen und mündet in die verzweifelte Frage nach einem Ausweg¹³. Die Antwort findet Augustin in dem Glauben an Jesus Christus, dem wahren Mittler zwischen Gott und den Menschen¹⁴. Mit dieser Antwort schließt Augustin das zehnte Buch. Schematisch ließe sich diese Gliederung folgendermaßen darstellen:

Einführung	Aufstieg zu Gott	Abstieg zu sich	Rückblick	Wahrer Mittler
(1, 1-5, 7)	(6, 8-27, 38)	(28, 39-39, 64)	(40, 65-41, 66)	(42, 67-43, 70)
	Sinnenwelt: 6, 8-7, 11	— Fleischeslust: 30, 41-34, 53		
	Gedächtnis: 8, 12-17, 26	— Augenlust: 35, 54-35, 57		
	Wahrheit: 18, 27-27, 38	— Hoffart der Welt: 36, 58-39, 64		

Die Einführung zu Conf X ist inhaltlich abgegrenzt durch die Erklärung Augustins, die Wahrheit im Bekenntnis zu tun¹⁵, und durch die Reflexion der Probleme, die sich aus dieser Absicht ergeben. Denn das Bekenntnis richtet sich an zwei Adressaten. Bekennen im eigentlichen Sinn ist ein Bekennen vor Gott (*coram te*), das in einem, anderen Menschen unzugänglichen Innenraum bleibt¹⁶. Da aber Augustin sein Bekenntnis niederschreibt, hat es auch eine öffentliche Seite. Sein Bekenntnis wendet sich auch an die Menschen (*coram multis testibus*), die an seinen Worten und an seinem Leben interessiert sind¹⁷. Augustin bekennt vor Gott, aber in einer Weise, durch die auch die Menschen an dem Bekenntnis teilnehmen können. Auf diese beiden Seiten seines Bekenntnisses geht Augustin näher ein, indem er nach dem Grund seines Bekennens (*quo fructu*) fragt. Warum er vor Gott bekennt, bedarf keiner weiteren Begründung. Er hat sie ihm schon längst, nämlich in den übrigen Büchern der „Bekenntnisse“ gesagt¹⁸. Problematisch sind vielmehr die Menschen als Adressaten. Warum tut sich Augustin ihnen kund¹⁹, und warum wollen sie ihn hören²⁰? Der Bischof Augustin läßt sich von einem pastoralen Interesse leiten, wenn

¹³ X, 40, 65 - X, 41, 66. X, 42, 67 B 594 (*Quem invenirem, qui me reconciliaret tibi?*).

¹⁴ X, 42, 67 - X, 43, 70.

¹⁵ X, 1, 1 (s. Anmerkung 10).

¹⁶ Vgl. X, 2, 2.

¹⁷ Vgl. X, 3, 3 - X, 4, 6.

¹⁸ X, 2, 2 B 486 (*Tibi ergo, domine, manifestus sum, quicumque sim. Et quo fructu tibi confitear, dixi.*).

¹⁹ X, 3, 4 B 488 (*Verum tamen tu, medice meus intime, quo fructu ista faciam, aliqua mihi.*) ebenso X, 3, 4 a.a.O.

²⁰ X, 4, 5 B 490 (*Sed quo fructu id volunt?*).

er die Menschen an seinem Bekenntnis teilnehmen läßt. Sein Bekenntnis, das ja gerade auch die erbarmende Liebe Gottes preist, will die Schwachen aus Verzweiflung und Resignation aufrütteln und die Guten daran erinnern, wie sie von dem Schlechten befreit worden sind²¹. Und dieses Bekenntnis nimmt seinen gegenwärtigen Zustand in den Blick und offenbart sein Herz, „dort, wo ich wirklich bin, wie ich bin“²². Zugleich gibt Augustin die „hermeneutische Regel“ an, um sein Bekenntnis verstehen zu können. Nur die Liebe (*caritas*) wird seinen Worten glauben²³. Der Hörerkreis ist die in Liebe verbundene Gemeinde, d. h. die christliche Gemeinde. Aber was interessiert sie an dem Bekenntnis Augustins? Wenn ihr Motiv die Freude ist, in der sie an den Fortschritten Augustins teilnehmen wollen, und das Gebet, mit dem sie Fürsprache für ihn einlegen wollen, dann will er sich ihnen kundtun²⁴.

Am Ende dieser Einleitung geht Augustin auf die inhaltliche Seite seines Bekenntnisses ein. Waren die Überlegungen bisher von der Frage bestimmt, warum (*quo fructu*) er vor Gott und den Menschen bekennt, so schließt sich nun die Erklärung an, daß er sein Wissen und Nichtwissen bekennen will. „So möchte ich bekennen, was ich weiß von mir, auch bekennen, was ich nicht weiß von mir“²⁵. Dieser Gedanke am Ende der Einführung greift noch einmal die Thematik des Anfangs auf (X, 2, 2), allerdings mit einer Änderung. Dort zu Beginn sieht Augustin sein Bekenntnis aus der Sicht Gottes. Weil er ohnehin vor Gottes Augen offenliegt²⁶, ist sein Bekenntnis für Gott nicht eine Mitteilung, die ihm etwas Neues sagte. Gott weiß sowieso alles über Augustin²⁷. Hier am Ende der Einführung beurteilt der Bischof dagegen das Bekenntnis aus seiner (menschlichen) Sicht. Sein Bekenntnis umschließt Wissen und Nichtwissen. Mit dieser inhaltlichen Klammer ist der einleitende Teil abgeschlossen.

²¹ X, 3, 4 B 488/90 (Nam confessiones praeteritorum malorum meorum, quae remisisti et texisti, ut beares me in te, mutans animam meam fide et sacramento tuo, cum leguntur et audiuntur, excitant cor, ne dormiat in desperatione et dicat: Non possum, sed evigilet in amore misericordiae tuae et dulcedine gratiae tuae, qua potens est omnis infirmus, qui sibi per ipsam fit conscius infirmitatis suae. Et delectat bonos audire praeterita mala eorum, qui iam carent eis, . . .).

²² X, 3, 4 B 491 (. . . sed auris eorum non est ad cor meum, ubi ego sum quicumque sum.).

²³ X, 3, 3 B 488 (. . . sic tibi confiteor, ut audiant homines, quibus demonstrare non possum an vera confitear; sed credunt mihi, quorum mihi aures caritas aperit.); ebenso X, 3, 4 B 490.

²⁴ X, 4, 5 B 490/92 (An congratulari mihi cupiunt, cum audierint, quantum retarder pondere meo? Indicabo me talibus.).

²⁵ X, 5, 7 B 497 (Confitear ergo quid de me sciam, confitear et quid de me sciam . . .).

²⁶ X, 2, 2 B 486 (Et tibi quidem, domine, cuius oculis nuda est abyssus humanae conscientiae, quid occultum esset in me, etiamsi nollem confiteri tibi?).

²⁷ Aufnahme des Gedankens von X, 2, 2 zu Beginn von X, 5, 7.

Die beiden folgenden Gedankenkreise der aufsteigenden Suche nach Gott und der gegenläufigen Bewegung der Abkehr von ihm gehören zusammen und entsprechen den beiden Seiten des augustinischen Bekenntnisses: Dank für die Gnade, durch die Augustin zu Gott hingeführt wird, Klage, weil die eigene „Schwere“ von Gott wegzieht²⁸. Anfang und Ende des ersten Gedankenkreises werden von Augustin durch die Inklusion „amo te“²⁹ – „te amavi“³⁰ deutlich markiert. Aber auch der inhaltliche Aspekt der Inklusion ist zu beachten. Die zu Gott aufsteigende Suche ist eine Suche aus Liebe. Dieser suchend-liebende Aufstieg vollzieht sich in drei Stufen³¹, die sich durch ihre inhaltliche Geschlossenheit, aber auch durch deutliche Struktursignale (transibo)³² klar voneinander abgrenzen. Dabei geht der Aufstieg von der geschöpflichen Außenwelt zur Innenwelt des Bewußtseins und von dort nach „oben“, wo Gott erfahren werden kann. Diese drei Stufen sollen im folgenden kurz analysiert werden. Die suchende Liebe Augustins geht von einem nicht näher bestimmten Vorwissen Gottes aus³³. Dieses Vorwissen soll in reflektiertes, bestimmtes Wissen übergeführt werden. „Was aber liebe ich, da ich Dich liebe³⁴?“ Indem alle geschaffenen Dinge verneinen, Gott zu sein, führen sie Augustin zu der richtigen Antwort.

Auf der ersten Stufe wendet sich Augustin der Körper- und Sinnenwelt zu³⁵. Diese Welt umfaßt nicht nur den Bereich der geschaffenen Außenwelt, sondern auch die Sinnesorgane, die dieser Außenwelt zugeordnet sind³⁶. Die Welt der Körper ist auf den Menschen bezogen und ihm unterstellt, insofern ihr „Sein“ sich erst enthüllt, wenn der Mensch im Licht der Wahrheit sie erkennt. „So bist denn du, dir sag ich es, Seele, das Bessere, denn du durchdringst mit Kraft die Masse deines Leibes und verleihst ihm Leben, so wie es kein Körper einem Körper verleihen kann.“³⁷ Aber auch bei der Seele (anima) sind die Seelenkräfte zu übersteigen, die der Körperwelt zugeordnet sind: die körperliche Vitalkraft und der Seelenteil, der die

²⁸ X, 4, 5.

²⁹ X, 6, 8 B 496 (Non dubia, sed certa conscientia, domine, amo te. Percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te.).

³⁰ X, 27, 38 B 546 (Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!).

³¹ Die unterste Stufe der Körper- und Sinnenwelt (X, 6, 8–X, 7, 11), die Stufe des Gedächtnisses (X, 8, 12–X, 17, 26), die höchste Stufe der Wahrheit (X, 18, 27–X, 27, 38).

³² Dieses Struktursignal findet sich jeweils am Ende der beiden ersten Stufen: X, 7, 11 und X, 17, 26.

³³ Vgl. X, 6, 8.

³⁴ X, 6, 8 B 497 (Quid autem amo, cum te amo?); ähnlich X, 6, 9; 7, 11.

³⁵ X, 6, 8–X, 7, 11.

³⁶ X, 7, 11.

³⁷ X, 6, 10 B 501 (Tam tu melior es, tibi dico, anima, quoniam tu vegetas molem corporis tui praebens ei vitam, quod nullum corpus praestat corpori.).

Sinneswahrnehmungen koordiniert. „Denn sonst fänden ihn auch ‚Pferd und Maultier, denen kein Verstand gegeben‘“. ³⁸

Daher wendet sich Augustin auf der *zweiten Stufe* der Innenwelt zu ³⁹. Dieser Innenraum ist für Augustin der unermessliche Raum des Gedächtnisses (*memoria*), wobei „Gedächtnis“ persönliche Selbsterfassung in Bewußtsein, Erinnerung und Andenken gleicherweise besagen kann. Hier findet er die Seelenkraft, die die sinnlichen Bilder ⁴⁰ und alles das, was immer gedacht wird ⁴¹, aufnimmt und sammelt. Im Akt des Erinnerns wird sich die Seele ihres Tuns und damit ihrer selbst gewiß ⁴². Erst im Vergessen stößt sie an die Grenze ihrer Gedächtniskraft ⁴³.

„Mein Gedächtnis, siehe, das sind Felder, Höhlen, Buchten ohne Zahl, unzählig angefüllt von unzählbaren Dingen jeder Art, seien es Bilder, wie insgesamt von den Körpern, seien es die Sachen selbst, wie bei den Wissenschaften, seien es irgendwelche Begriffe oder Zeichen, wie bei den Bewegungen des Gemüts, die sich, wenn die Seele auch schon nicht mehr leidet, im Gedächtnis erhalten und also mit diesem in der Seele sind: durch alles dieses laufe ich hin und her, fliege hierhin, dorthin, dringe vor, soweit ich kann, und nirgend ist Ende: von solcher Gewaltigkeit ist das Gedächtnis, von solcher Gewaltigkeit ist das Leben im Menschen, der da sterblich lebt!“ ⁴⁴

Doch so beeindruckend die Kraft des Gedächtnisses auch ist, sie ist nur eine, wenn auch notwendige Etappe auf dem Weg zu Gott. Gott kann nur über diese Kraft gefunden werden ⁴⁵ – insofern ist sie notwendig. Aber auch die Stufe des Gedächtnisses ist zu überschreiten (*transibo*) ⁴⁶, „denn Gedächtnis haben Vieh und Vogel auch, wie fänden sie sonst Nest und Lager wieder und manches andere, woran sie sich gewöhnt“ ⁴⁷.

³⁸ X, 7, 11 B 503 (... nam reperiret et equus et mulus, quibus non est intellectus ...).

³⁹ X, 8, 12–X, 17, 26.

⁴⁰ X, 8, 12.

⁴¹ Ebd.

⁴² X, 13, 20.

⁴³ X, 16, 24. 25.

⁴⁴ X, 17, 26 B 527/29 (Ecce in memoriae meae campis et antris et cavernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis innumerabilium rerum generibus sive per imagines, sicut omnium corporum, sive per praesentiam, sicut artium, sive per nescio quas notiones vel notationes, sicut affectionum animi – quas et cum animus non patitur, memoria tenet, cum in animo sit quidquid est in memoria – per haec omnia discuro et volito hac illac, penetro etiam, quantum possum, et finis nusquam: tanta vis est memoriae, tanta vitae vis est in homine vivente mortaliter.).

⁴⁵ X, 17, 26 B 528 (Si praeter memoriam meam te invenio, inmemor tui sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?).

⁴⁶ Vgl. die Häufung des Struktursignals „transibo“ in X, 17, 26 B 528 (transibo et hanc vim meam, quae memoria vocatur ... transibo eam; ... transibo et istam vim meam, quae memoria vocatur; transibo ergo et memoriam ...; transibo et memoriam.).

⁴⁷ X, 17, 26 B 529 (Habent enim memoriam et pecora et aves, alioquin non cubilia nidove repeterent, non alia multa, quibus assuecunt).

Die suchende Liebe führt Augustin zur *dritten Stufe*, zu dem Ort, wo sie Gott findet ⁴⁸. Aber diesen Ruhepunkt erreicht sie erst auf dem Wege einer ausführlichen Reflexion ihrer Suche. So entdeckt sie, daß der Vorgang der Suche ein Vorwissen über den gesuchten Gegenstand impliziert. Nur wenn sie weiß, was sie sucht, kann sie überhaupt sinnvoll suchen. Dieses Vorwissen oder dieses „Bild im Innern“ ⁴⁹, wie Augustin dafür sagt, setzt aber voraus, daß der „abgebildete“ Gegenstand schon früher einmal erfahren oder erkannt wurde. Daher kann Augustin den Vorgang der Suche in dem Vorstellungsrahmen von Verlieren und Wiederfinden sehen ⁵⁰. Finden heißt, das schon einmal Erfahrene, aber wieder Vergessene in gegenwärtigem Wissen neu besitzen. Suchen ist dann die Bewegung der Rückkehr. Wie, unter welchem Vorwissen hat Augustin nun Gott zu suchen ⁵¹? Nach Gott suchen ist für ihn gleichbedeutend mit: nach dem seligen Leben suchen ⁵². Nach diesem Leben sehnen sich alle Menschen, und daher müssen alle Menschen dieses Leben schon einmal erfahren haben, um es ersehnen und suchen zu können ⁵³. „Was für ein Ding da sei – keiner kann sagen, daß er's nie erfahren; darum findet sich's im Gedächtnis, und es wird erkannt, wenn das Wort vom seligen Leben erklingt.“ ⁵⁴ Was das selige Leben näherhin ist, wird von den Menschen unterschiedlich beantwortet ⁵⁵. Einig sind sich alle Menschen nur darin, daß sie die Wahrheit der Lüge vorziehen. So bestimmt Augustin den Inhalt des seligen Lebens als Freude an der Wahrheit (veritas) ⁵⁶. „Dieses selige Leben wollen alle, dieses Leben, das allein das selige ist, das wollen alle, Freude an der Wahrheit wollen alle.“ ⁵⁷ So haben die Menschen das selige Leben erfahren, wo sie die Wahrheit erfahren haben ⁵⁸. Von dieser Erfahrung, die das Gedächtnis festhält, geht die Liebe aus und sucht, sie neu zu finden. So ist die Suche nach Gott die Suche nach der Wahrheit. „Und wo ich Wahrheit fand, da fand ich meinen Gott, die Wahrheit selbst, und seit ich die Wahr-

⁴⁸ X, 18, 27–X, 27, 38.

⁴⁹ X, 18, 27 B 530 (... non a memoria ... tenetur intus imago eius ...).

⁵⁰ X, 18, 27–X, 19, 28.

⁵¹ X, 20, 29 B 532 (Quomodo ergo te quaero, domine?).

⁵² X, 20, 29 B 532 (Cum enim te, deum meum, quaero, vitam beatam quaero.).

⁵³ X, 20, 29 B 534/36 (Nota est igitur omnibus, qui una voce si interrogari possent, utrum beati esse vellent, sine ulla dubitatione velle responderent. Quod non fieret, nisi res ipsa, cuius hoc nomen est, eorum memoria teneretur.).

⁵⁴ X, 21, 31 B 539 (Quae quoniam res est, quam se expertum non esse nemo potest dicere, propterea reperta in memoria recognoscitur, quando beatae vitae nomen auditur.).

⁵⁵ X, 21, 31.

⁵⁶ X, 23, 33.

⁵⁷ X, 23, 33 B 541 (Hanc vitam beatam omnes volunt, hanc vitam, quae sola beata est, omnes volunt, gaudium de veritate omnes volunt.).

⁵⁸ Ebd.

heit kennenlernte, habe ich ihrer nicht vergessen. So also, seit dem Tage, da ich Dich kennenlernte, wohnst Du in meinem Gedächtnis, und dort finde ich Dich, sooft ich Deiner gedenke, und freue mich in Dir.“⁵⁹ Augustin hat Gott gesucht und hat ihn gefunden. Suchen und Finden ist Augustin möglich, weil er Gott zuvor erfahren hat. „Wo also habe ich Dich gefunden, daß ich Dich kennenlernte? Wo anders also in Dir über mir?“⁶⁰ Die Liebe hat Augustin zu Gott, der die Wahrheit ist, geführt. Damit ist der Weg des Aufstiegs an sein Ende gekommen. Formal wird das Ende dieses Gedankenganges durch die Stichwortaufnahme von X, 6, 8 (amo te) signalisiert: „Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!“⁶¹

Dem suchenden Aufstieg zu Gott läßt Augustin die Darstellung der gegenläufigen Bewegung des Abstiegs und der Abkehr von Gott folgen⁶². Seine Liebe kann wohl Gott finden, aber sie kann nicht in ihm bleiben. Denn sie zieht es noch woanders hin. So ist auch der Weg des Abstiegs und der Schuld ein Weg der Liebe. „Denn es liebt Dich zu wenig, wer neben Dir ein anderes liebt, das er nicht Deinertwegen liebt.“⁶³ Augustin verliert Gott, weil seine Liebe noch nicht ganz von Gott erfüllt ist⁶⁴. Die Stichworte, die den Beginn dieses neuen Gedankenkreises markieren und die immer wiederkehren, sind „Versuchung“ (temptatio) und „Erbarmen“ (misericordia, misereri, miseriors)⁶⁵. Es ist bemerkenswert, daß Augustin auch den Abstieg in drei Stufen schildert, wobei er das Dreierschema hier der Schriftstelle 1 Joh 2,16⁶⁶ entnimmt⁶⁷. Es liegt auf der Hand, daß er die drei Stufen des Aufstiegs (Sinnenwelt, memoria, veritas) bewußt in Paralleli-

⁵⁹ X, 24, 35 B 545 (Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni deum meum, ipsam veritatem, quam ex quo didici, non sum oblitus. Itaque ex quo te didici, manes in memoria mea, et illic te invenio, cum reminiscor tui et delector in te.).

⁶⁰ X, 26, 37 B 547 (Ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me?).

⁶¹ X, 27, 28 B 546.

⁶² X, 28, 39–X 39, 64.

⁶³ X, 29, 40 B 551 (Minus enim te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat.).

⁶⁴ Vgl. X, 28, 39.

⁶⁵ Die Stichworte „Versuchung“ (temptatio) und „Erbarmen“ (misericordia) sowie deren Derivate werden in dem Abschnitt X, 28, 39 durch zwei Schriftzitate eingeführt, die A. auf seine Situation bezieht. Das Stichwort „Versuchung“ durch Ijob 7, 1 (B 548): Numquid non temptatio est vita humana super terram? A. a. O.: Quis inter haec medius locus, ubi non sit humana vita temptatio? (B 550) Numquid non temptatio est vita humana super terram sine ullo interstitio? Das Stichwort „Erbarmen“ durch Ps 30, 10 (B 548): Ei mihi, domine, miserere mei! A. a. O.: Ei mihi! Domine, miserere mei! Ei mihi! . . . misericors es, miser sum.

⁶⁶ In 1 Joh 2, 16 hat A. offensichtlich „ambitio saeculi“ gelesen anstelle von „superbia vitae“.

⁶⁷ Die unterste Stufe der Versuchung ist die Fleischeslust (concupiscentia carnis): X, 30, 41–X, 34, 53; eine verstecktere Weise der Versuchung ist die Augenlust (concupiscentia oculorum): X, 35, 54–X, 35, 57; die eigentlich größte Versuchung ist die Hoffart der Welt (ambitio saeculi): X, 36, 58–X, 39, 64.

tät setzt zu den drei Stufen des Abstiegs (*concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum*, *ambitio saeculi*). Jede Stufe ist damit in ihrer Ambivalenz sichtbar. Jede kann auf ihre Weise zu Gott hin- oder wegführen, je nachdem, wohin sich die Liebe wendet. Die Liebe steht zwischen den beiden Polen Gott und Mensch, die sich auf dieser dritten („höchsten“) Stufe gegenüberstehen. Auf der ersten Stufe erkennt Augustin die Gefahr der sinnlichen Begierde, der „Fleischeslust“ (*concupiscentia carnis*)⁶⁸. Die Schönheit der Dinge verkündet nicht nur die Größe des Schöpfers⁶⁹, sondern sie kann Augustin umgekehrt auch fangen und verstricken⁷⁰. Durch seine Sinnesorgane ist Augustin versucht, sich über das Maß sinnvollen Gebrauchs an die geschaffenen Dinge zu verlieren⁷¹. Die zweite, gefährlichere⁷² Art der Versuchung ordnet Augustin der Erkenntnisebene zu und bezeichnet sie als „Augenlust“ (*concupiscentia oculorum*), wobei er die Sehkraft der Augen im weiten Sinn als Erfahrung überhaupt versteht⁷³. Hier sieht er die Gefahr, sich unter dem Vorwand von Erkenntnis und Wissenschaft in einem ziellosen Wissenwollen zu zerstreuen und zu verlieren⁷⁴. Gerade in der Gegenüberstellung zur Gedächtniskraft wird die Tendenz dieser Versuchung deutlich: Dort nahm das Gedächtnis das Material der Sinne auf, um es in der inneren Konzentrationsbewegung des Denkens zu sammeln⁷⁵. Hier läuft die Neugier (*curiositas*) den sinnlichen Eindrücken „nach draußen“ nach oder erforscht das Verborgene der Natur, die außer uns ist, das zu wissen für nichts gut und der Mensch eben nur zu wissen begierig ist⁷⁶. Die Neugier zerstreut den Menschen, weil sie nichtigen Dingen nachgeht.

„Denn wenn unser Herz zum Speicher für derlei Dinge wird und ein dichtes Geschwirr von Nichtigkeiten mit sich herumträgt, so zerreißt und verwirrt dies oft auch unsere Gebete, und vor Deinem Angesicht wird, indes wir zu Deinem Ohr die Stimme des Herzens erheben, durch dummes Zeug, das, wer weiß woher, uns einfällt, die erhabene Sache vernichtet.“⁷⁷

⁶⁸ X, 30, 41–X, 34, 53.

⁶⁹ Vgl. X, 6, 9.

⁷⁰ X, 34, 53 B 570 (*Ego autem haec loquens atque discernens etiam istis pulchrum innecto . . .*).

⁷¹ Vgl. X, 31, 44.

⁷² X, 35, 54 B 570 (*Huc accedit alia forma temptationis multiplicius periculosa.*).

⁷³ X, 35, 54 B 572 (*Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia, sicut dictum est, oculorum vocatur quia videndi officium, in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant.*) Die Darstellung der Augenlust umfaßt die Abschnitte X, 35, 54–X, 35, 57.

⁷⁴ X, 35, 54.

⁷⁵ Vgl. X, 11, 18.

⁷⁶ X, 35, 55 B 574 (*Hinc ad perscrutanda naturae, quae praeter nos est, operata proceditur, quae scire nihil prodest et nihil aliud quam scire homines cupiunt.*).

⁷⁷ X, 35, 57 B 579 (*Cum enim huiusmodi rerum conceptaculum fit cor nostrum et portat copiosae vanitatis catervas, hinc et orationes nostrae saepe interrumpuntur atque turbantur, et ante conspectum tuum dum ad aures tuas vocem cordis intendimus, nescio unde inruentibus nugatoriis cogitationibus res tanta praeciditur.*).

Die Versuchungen der „Fleischeslust“ und der „Augenlust“ weisen auf die dritte, schwerste Art der Versuchung, die „Hoffart der Welt“ (*ambitio saeculi*)⁷⁸. Auf dem Wege des Abstiegs ist Augustin hier an der untersten Stufe angekommen. Die Liebe hat ihn zu Gott geführt, aber sie kann ihn auch auf den Tiefpunkt der Gottferne ziehen, wo der Mensch stolz sich großmacht. „Daher vor allem kommt es, daß man Dich nicht liebt und auch nicht in frommer Scheu Dich fürchtet.“⁷⁹ Der Stolz ist darauf aus, von anderen Menschen geliebt und gelobt zu werden; er ist selbstgefällig. Augustin erkennt diese Versuchung des Ehrverlangens, aber ob er selbst davon frei ist, kann er nicht sagen⁸⁰. Hier ist seinem Wissen eine Grenze gezogen. „In alldem, in solchen Nöten und Gefahren, siehst Du mein Herz erzittern, und gewisser ist mir das Gefühl, daß meine Wunden fort und fort von Dir geheilt, als daß mir keine neuen mehr geschlagen werden.“⁸¹ Gewisser ist Augustin das Erbarmen Gottes als seine eigene Standfestigkeit. Mit dieser Erkenntnis schließt er den Gedankengang der Versuchungen ab. In den vorangehenden beiden Sinneinheiten hat Augustin Gutes und Schlechtes bekannt. Dieses Bekenntnis faßt er nun noch einmal zusammen und stellt den Konflikt heraus, in dem er steht⁸². Er hat Gott gefunden, aber er hat ihn auch wieder verloren. Inhaltlich führt dieser Abschnitt also nicht über das bisher Gesagte hinaus. Das Bekenntnis wird hier nur noch einmal gerafft und dramatisch zugespitzt.

„Denn zum Kummer meines Herzens sah ich Deinen Glanz erstrahlen und zurückgeworfen sprach ich zu mir: Wer kann da hin? Ich bin verbannt aus Deinen Augen.“ Du, Herr, bist die Wahrheit, die da thronst über allem. Und ich – welche Habsucht! Ich wollte Dich nicht verlieren, aber ich wollte neben Dir doch auch die Lüge haben . . . Und also habe ich Dich verloren, weil Du nicht leidest, daß man in Einem die Lüge und Dich besitze.“⁸³

Der innere Zustand der Zerrissenheit drängt Augustin zu der Frage nach dem Mittler, also zur Frage nach dem, der Augustin sicher und endgültig zu Gott führen kann. Diese Frage und ihre Beantwortung bestimmt die Thematik des letzten Sinnabschnittes des zehnten Bu-

⁷⁸ X, 36, 58–X, 39, 64.

⁷⁹ X, 36, 59 B 581 (*Hinc fit vel maxime non amare te nec caste timere te, . . .*).

⁸⁰ X, 37, 62.

⁸¹ X, 39, 64 B 591 (*In his omnibus atque huiusmodi periculis et laboribus vides tremorem cordis mei, et vulnera mea magis subinde a te sanari quam mihi infligi sentio.*).

⁸² X, 40, 65–X, 41, 66.

⁸³ X, 41, 66 B 593 (*Vidi enim splendorem tuum corde saucio et re percussus dixi: Quis illuc potest? Proiectus sum a facie oculorum tuorum. Tu es Veritas super omnia praesidens. At ego per avaritiam meam non amittere te volui, sed volui tecum possidere mendacium . . . Itaque amisisti te, quia non dignaris cum mendacio possideri.*).

ches der „Bekenntnisse“⁸⁴. Die Antwort Augustins, daß der wahre Mittler allein Jesus Christus ist, stellt zugleich den Höhepunkt in der gedanklichen Entwicklung des Bekenntnisses des zehnten Buches dar. Dafür spricht nicht nur, daß dieses Buch mit der Antwort schließt und daß durch diese Endstellung das Bekenntnis zu Jesus Christus ein besonderes Gewicht erhält. Sondern der Duktus des Bekenntnisses des zehnten Buches hat den Leser, gerade den mit Augustin in Liebe verbundenen Leser⁸⁵, betroffen und bestürzt gemacht, um ihn dann mit dem Hinweis auf den Mittler Jesus Christus wieder befreit aufatmen zu lassen. Im Glauben an Jesus Christus wird der Mensch mit Gott wieder versöhnt. Während andere Mittlergestalten Entwürfe der menschlichen Hybris sind⁸⁶, ist dieser Gottmensch der wahre Mittler, weil wahrer Gott und wahrer Mensch. Ihn hat Gott aus Liebe zu den Menschen gesandt⁸⁷. Der hervorstechendste Wesenszug Jesu Christi ist seine demütige Gesinnung (*humilitas*)⁸⁸. Indem der Mensch dieses Beispiel der Demut übernimmt, findet er Vergebung seiner Sünden, wird er gerechtfertigt⁸⁹. Die Rechtfertigung des Menschen, die Augustin in Anlehnung an biblische Aussagen entfaltet, ist die wesentliche Heilsgabe des Mittlers. So gereinigt, geht der Mensch den sicheren Weg zur Wahrheit. Der letzte Satz des zehnten Buches, das Psalmzitat Ps 21,27, faßt das ganze Bekenntnis Augustins noch einmal brennpunktartig zusammen: „Und preisen werden den Herrn, die ihn suchen.“⁹⁰

Zusammenfassend lassen sich als Ergebnisse der Analyse des zehnten Buches festhalten: 1. Das Bekenntnis zeigt uns einen Menschen, der Gott gefunden hat und aus dieser Begegnung lebt, der aber zugleich die schmerzliche Erfahrung machen muß, daß er nicht in Gott „bleiben“ kann. Das Gewicht seiner eigenen Schwäche zieht ihn wieder von Gott weg. Anders gewendet, heißt das: Das fundamentale Anliegen für Augustin ist die Suche nach Gott. Bei dieser Suche geht es allerdings nicht um die Frage, wie Gott überhaupt oder erstmalig gefunden werden kann, sondern wie der schon gefundene, aber wieder verlorene Gott endgültig gefunden werden kann. 2. Die Suche nach Gott ist getragen und bestimmt von der Kraft der Liebe. Die Liebe führt Augustin zu Gott, aber sie wendet ihn auch von Gott ab, wo sie sich auf andere Dinge richtet. Die innere Zerrissenheit Augustins ist in seiner geteilten Liebe begründet. 3. Auf seiner Suche nach Gott

⁸⁴ X, 42, 67–X, 43, 70.

⁸⁵ Vgl. X, 3, 3.4.

⁸⁶ Vgl. X, 42, 67.

⁸⁷ Vgl. X, 43, 69 B 596 (*Quomodo nos amasti, pater bone, qui filio tuo unico non pepercisti, sed pro nobis inpiis tradidisti eum!*).

⁸⁸ X, 43, 68.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ X, 43, 70 B 599 (*... et laudabunt dominum qui requirunt eum.*)

findet Augustin den wahren Mittler Jesus Christus. In seiner Demut hat der Gottmensch ein Beispiel gegeben, das die Menschen nachahmen sollen. So werden sie gerechtfertigt und erfahren Jesus Christus als den allein sicheren Weg zu Gott.

Die Analyse des zehnten Buches hat die Suche nach Gott als das Grundanliegen Augustins festgehalten und hat damit bestätigt, worauf schon der Rahmenvers Ps 21,27 hingewiesen hatte: Das Leben Augustins bewegt sich zwischen den beiden Polen von Suchen und Finden Gottes. Im folgenden soll dieses Anliegen der Suche auf dem Hintergrund aller Bücher der „Bekenntnisse“ entfaltet werden. Ausgehend von den drei Punkten der Analyse werden dabei die wesentlichen Aspekte der augustinischen Suche deutlich werden.

II. Die Suche nach Gott

1. Die Möglichkeit der Suche

Das offene Bekenntnis des Bischofs Augustin, daß er noch nach Gott sucht, überrascht zunächst. Denn Augustin legt dieses Bekenntnis ab, als seine Bekehrung schon jahrelang zurückliegt und er also schon „gefunden“ hatte. Überraschend ist also, daß er noch suchen mußte. Auch der Duktus der Darstellung seines vergangenen Lebens, das dem Leser der „Bekenntnisse“ wie ein Prozeß der fortschreitenden Bekehrung bis hin zur letzten Gewißheit erscheint⁹¹, läßt dieses Bekenntnis nicht erwarten. Die Worte, die sich an die Schilderung des entscheidenden Durchbruchs im Garten anschließen⁹², zeugen von Erleichterung und Dankbarkeit eines endlich ans Ziel Gekommenen. Dem entsprach auch ganz die zeitgemäße Vorstellung einer Bekehrung. Zur Zeit Augustins dachte man sich die Bekehrung zu einem religiösen Glauben wie das Erlangen einer endgültigen Sicherheit, wie man von stürmischer See in die stillen Wasser eines Hafens segelt⁹³. Diese Vorstellung wird nun durch das Bekenntnis des zehnten Buches korrigiert. Natürlich blieb die Bekehrung zum christlichen Glauben für den Bischof auch weiterhin das entscheidende Ereignis, aber sie war nun nicht mehr genug. „Keine derart dramatische Erfahrung sollte seine Leser in den Glauben hineintäuschen, daß sie so leicht ihre vergangene Identität abwerfen könnten. Der ‚Hafen‘ des Konvertiten

⁹¹ Vgl. I-IX.

⁹² VIII, 12, 30 B 416/18 (Convertisti enim me ad te ut nec uxorem quaererem nec aliquam spem saeculi huius...); ähnlich IX, 1, 1 B 422/24 (Iam liber erat animus meus a curis mordacibus ambiendi et acquirendi et volutandi atque scalpendi scabiam libidinum, et garriebam tibi, claritati meae et divitiis meis et saluti meae domino deo meo.).

⁹³ Vgl. P. Brown, *Der Heilige Augustinus* (München 1975) 155.

war noch immer von Stürmen aufgepeitscht.“⁹⁴ Mit dieser ernüchternden Erfahrung steht Augustin nicht allein. Denn Freude und Enttäuschung kennzeichnen ja nicht nur den inneren Zustand des Bischofs, sondern der meisten Christen überhaupt. So wird sein persönliches Zeugnis zum Sprachrohr vieler Christen, die sich in einer ähnlichen Situation sehen. Die Sehnsucht nach Gott und das Problem, wie er endgültig gefunden werden kann, bewegen nicht nur den Bischof, sondern in gleichem Maße auch seine Mitchristen, die der Verzweiflung ausgesetzt sind⁹⁵. So ist, bei aller persönlichen Färbung in der Darstellung der Suche, diese Suche doch nicht in einmaliger Weise auf Augustin beschränkt, sondern jeder Christ, ja jeder Mensch erfährt sich hineingestellt in diese Dynamik auf das Absolute.

Dem Suchenmüssen liegt für Augustin ein Suchenkönnen zugrunde. Seine Suche bedenkt er im Vollzug und fragt nach den Bedingungen, die sie ermöglichen⁹⁶. Am biblischen Beispiel der Frau, die die Drachme verloren hat, weist Augustin die Struktur des Suchens auf⁹⁷. Der Vollzug der Suche setzt einen Zustand des Nichtwissens voraus, der in Wissen übergeführt werden soll. Aber das Gleichnis zeigt Augustin, daß das Suchen nicht mit dem völligen Nichtwissen der *tabula rasa*, also voraussetzungslos beginnt, sondern von einem ursprünglichen Wissen um den gesuchten Gegenstand geleitet ist. Der Suchende weiß um diesen Gegenstand, weil er ihn schon einmal erfahren hat. Erst diese Erfahrung ermöglicht die sinnvolle Suche, sie ist der Anfang der Suche. Finden heißt dementsprechend: wiedererkennen, was schon einmal gewußt und erkannt war.

„Darum weiß ich um das Finden, weil ich beim Suchen solcher Dinge, wenn es hieß: ‚ist es dies vielleicht‘, ‚ist es das vielleicht‘, so lange sagte: ‚nein, das ist es nicht‘, bis man mir brachte, was ich suchte. Hätte ich mich seiner nicht erinnert, was es auch war, ich hätte die Sache, selbst wenn sie mir gebracht war, ohne Wiedererkennen nicht gefunden.“⁹⁸

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Vgl. X, 3, 4 B 490 (... *excitant cor, ne dormiat in desperatione et dicat: Non possum, ...*).

Das Problem, wie Gott endgültig gefunden werden kann, ist das eigentlich drängende für A. auch schon vor seiner Bekehrung gewesen. Aber damals sträubte er sich gegen den christlichen Glauben, der ihn zur Lösung hätte führen können. (Vgl. VIII, 1, 1; ebenso VII, 17, 23; 18, 24; 21, 27.) Das zehnte Buch der „Bekenntnisse“ ist das Zeugnis des Christen A., der trotz aller Neuausrichtung seiner Existenz die Macht der alten Gewohnheit schmerzlich erfährt. Deswegen ist das alte Problem, wie Gott endgültig gefunden werden kann, auch noch für den Christen A. akut, doch mit einem entscheidenden Unterschied: Er hat Christus, den (Aus-)Weg Gottes gefunden.

⁹⁶ Vgl. X, 18, 27–X, 19, 28.

⁹⁷ X, 18, 27 (Lk 15, 8).

⁹⁸ X, 18, 27 B 531 (*Inde istuc scio, quia, cum quaererem aliquid eorum et diceretur mihi: Num forte hoc est? num forte istud? tamdiu dicebam: non est, donec id offerretur quod quaerebam. Cuius nisi memor essem, quidquid illud esset, etiamsi mihi offerretur, non invenirem, quia non agnoscerem.*).

Die ursprüngliche Erfahrung des Gesuchten, von der die Suche ausgeht, wird von Augustin noch genauer reflektiert. Der gesuchte Gegenstand, sei er körperlich-sichtbarer oder geistiger Art, ist einerseits dem Suchenden im Gedächtnis (*memoria*) präsent, andererseits ist er (als sichtbarer Körper) den „Augen entschwunden“⁹⁹ oder (als geistiger Gegenstand) im Dunkel der Vergessenheit (*oblivio*) teilweise oder ganz verborgen, aber nicht ganz verloren. Denn „was wir ganz vergessen hätten, könnten wir auch gar nicht als Verlorenes suchen“¹⁰⁰. Dort, wo der gesuchte Gegenstand selbst im Vergessen verborgen ist, bleibt dem Gedächtnis kein Teilwissen des Gegenstandes präsent, vielmehr wird die Art und Tatsache des Nichtwissens vom Gedächtnis noch einmal umgriffen¹⁰¹. Damit erweist sich die Gedächtniskraft als unentbehrliche Vorbedingung jeder Suche. Fehlte dem Menschen diese Kraft, so wäre er ohne Wissen um das, was er eigentlich sucht, d. h. die Suche selbst wäre unmöglich.

So gehören zur Suche sowohl Wissen als auch Nichtwissen. Indem jeder einzelne Suchakt auf ein bestimmtes Ziel gerichtet ist, verrät er damit ein ursprüngliches Wissen um das Gesuchte. Nur so kann der Mensch vernünftigerweise suchen. Und dieses Wissen wurzelt in einer grundlegenden Erfahrung des Gesuchten, die sich dem Gedächtnis eingepägt hat. Andererseits ist das Wissen nur ein Vor-Wissen. Es ist nicht vollständig und nicht aktuell-gegenwärtig; deswegen wird noch gesucht. Am Ende der Suche („Finden“) steht daher die gewonnene Ganzheit und präzente Totalität des Wissens bzw. der ursprünglichen Erfahrung. „Finden heißt nun: die ins Dunkel der Vergessenheit abgesunkene Seite der ursprünglichen Erfahrung wieder ins Licht des Gedächtnisses zu heben.“¹⁰² Diese Struktur läßt sich nach Augustin in jedem einzelnen Akt der Suche erheben. Wenn der gesuchte Gegenstand gefunden ist, dann ist dieser jeweilige Akt ans Ziel gekommen. Doch das Suchen selbst ist damit noch nicht beendet. Jeder einzelne Vollzug ist vielmehr nur Teil einer umfassenden Suche nach einem letzten Ziel. Die Suche nach endlichen Gegenständen gelangt zu einem Finden und geht von da wieder suchend aus auf neue, endliche Objekte. Diese suchende Unruhe, der nichts Kontingentes genügt, ist für Augustin im Vollzug nur möglich, wenn sie aus einem Wissen um ihre letzte Bestimmung geleitet und dieses Wissen in der ursprünglichen Erfahrung einer absoluten inneren Einheit begründet ist. „Diese in der Tiefenschicht der *memoria* gewußte, aber nicht aktuell gedachte Einheit ist nach Augustin die Er-

⁹⁹ X, 18, 27 B 530 (. . . si forte aliquid ab oculis perit, non a memoria . . .).

¹⁰⁰ X, 19, 28 B 533 (Hoc ergo nec amissum quaerere poterimus, quod omnino obliti fuimus.).

¹⁰¹ X, 19, 28; ebenso X, 16, 25.

¹⁰² A. Schöpf, Augustinus (München 1970) 40.

fahrung des glückseligen Lebens (*vita beata*).¹⁰³ Weil Augustin dieses glückselige Leben erfahren hat, deswegen kann und will er es suchen, deswegen genügt ihm nichts, was nicht dieses Leben selbst ist. Und wie ihm geht es allen Menschen. Mag auch darüber gestritten werden, was das glückselige Leben ist, so steht doch die Tatsache ohne jeden Zweifel fest, daß alle Menschen nach diesem Leben streben, was eben ohne vorgängige Erfahrung nicht möglich wäre¹⁰⁴.

Doch was ist dieses glückselige Leben? In den „Bekennnissen“ wählt Augustin vielfältige Bezeichnungen, die verschiedene Aspekte dieser Wirklichkeit hervorheben. Das glückselige Leben ist Licht (*lumen*)¹⁰⁵, Freude (*gaudium*)¹⁰⁶ und Heil (*salus*)¹⁰⁷, es ist der Ort der Ruhe (*quies*)¹⁰⁸ und die ersehnte Heimat des Friedens (*patria pacis*)¹⁰⁹. Die Bezeichnung, die die Wirklichkeit der *beata vita* allein adäquat erfaßt, ist aber die „Wahrheit“. Das glückselige Leben ist die Wahrheit. Tatsächlich wird die Wahrheit von allen Menschen zutiefst gesucht und gewollt, ja selbst von denjenigen, die ihr subjektiv zuwiderhandeln¹¹⁰. Allerdings überschreitet der Wahrheitsbegriff Augustins die Grenzen eines erkenntnistheoretischen Wahrheitsverständnisses. „Wahrheit“ hat für Augustin den in einer langen philosophischen Tradition geprägten, unbegrenzt weiten, mit Sein koextensiven Bedeutungsumfang¹¹¹, der die Merkmale der Notwendigkeit, Unwandelbarkeit und Ewigkeit¹¹² einschließt. „Wahrheit“ wird so für den Bischof Augustin *die* Bezeichnung für Gott selbst, wie ihn das Christentum verkündigt¹¹³. Die Übertragung des philosophischen Wahrheitsbegriffs auf den personalen, liebenden Gott des christlichen Glaubens erweitert zugleich den bisherigen Bedeutungsumfang um solche Akzente, die sich nicht aus dem philosophischen Begriff deduzieren lassen. Das glückselige Leben ist Freude an der Wahrheit, und das ist Freude an Gott selbst. „Denn Freude an der Wahrheit ist Seliges Leben. Und das ist Freude, Gott, an Dir, ‚der Du die Wahrheit bist‘, ‚meine Erleuchtung, Heil meines Angesichts, mein Gott‘. Dieses

¹⁰³ A. Schöpf, 41.

¹⁰⁴ X, 21, 31.

¹⁰⁵ Z. B. III, 4, 8; IV, 16, 30; VII, 10, 16; X, 23, 33; IX, 4, 10; XIII, 2, 3.

¹⁰⁶ Z. B. VIII, 3, 8.

¹⁰⁷ Z. B. I, 5, 5.

¹⁰⁸ Z. B. I, 1, 1; II, 10, 18; IV, 16, 26; XIII, 36, 51.

¹⁰⁹ Z. B. VII, 21, 27.

¹¹⁰ Vgl. X, 23, 33.

¹¹¹ L. B. Puntel, Art. „Wahrheit“, in: HphG 6 (1974) 1650.

¹¹² E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Paris 1949) 18.

¹¹³ So konnte A. auch die nicht spezifisch christliche Form der Autobiographie übernehmen, die das Leben als Suche nach der Wahrheit darstellt. Er fügt sich damit in eine lange autobiographische Tradition ein, ohne sie einfachhin zu kopieren. Suche nach der Wahrheit wird verstanden als Suche nach dem christlichen Gott. Vgl. dazu P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (Paris 1950) 91. 96.

Selige Leben wollen alle, dieses Leben, das allein das selige ist, das wollen alle, Freude an der Wahrheit wollen alle.“¹¹⁴

Wenn Augustin damit das selige Leben als Freude an Gott bestimmt, so kann entsprechend der augustinischen Suchstruktur die Suche nach dieser Freude nur in der ursprünglichen Erfahrung Gottes begründet und ermöglicht sein. Augustin hat Gott schon finden können. „Wo also habe ich Dich gefunden, daß ich Dich kennenlernte. Denn in meinem Gedächtnis warst Du ja nicht, bevor ich Dich kennenlernte. Wo also habe ich Dich gefunden, daß ich Dich kennenlernte? Wo anders als in Dir, über mir?“¹¹⁵ Diese Erfahrung Gottes, die am Anfang der Suche Augustins nach Gott steht, läßt sich noch genauer fassen, wenn man darauf achtet, wie und mit welchen Worten Augustin solche Erfahrungen beschreibt. Hier kann auf eine vollständige Wortstatistik verzichtet werden, es genügt ein allgemeiner Überblick über den Wortgebrauch Augustins, um entsprechende Aussagetendenzen erkennen zu können. Gott spricht (*loqui*¹¹⁶, *dicere*¹¹⁷) zu Augustin, er lehrt (*docere*¹¹⁸) ihn, was wahr und richtig ist, er engagiert sich, indem er ruft (*vocare*¹¹⁹) und schreit (*clamare*¹²⁰), und er ist souverän und frei, wenn er sich offenbart (*indicare*¹²¹) oder verbirgt (*latere*¹²², *recedere*¹²³). In all diesen Wendungen wird deutlich, daß in dem Geschehen zwischen Gott und Augustin die Initiative auf seiten Gottes liegt. Umgekehrt wird diese Beobachtung bestätigt durch die Bezeichnungen, die mehr das Verhalten Augustins beschreiben. Augustin hört (*audire*¹²⁴) auf Gottes Wort, oder er fragt (*consulere*¹²⁵), damit Gott antwortet. Er erfährt die Zuwendung Gottes in einem Schauen (*conspicere*¹²⁶) oder Erleuchtetwerden (*inluminare*¹²⁷), zeitweise in einer solchen Intensität und Heftigkeit, daß er in Liebe und Erschrecken erschauert¹²⁸. Die angeführten Stellen reichen aus festzuhalten, daß Erfahrung Gottes für Augustin ein Geschehen ist, in dem

¹¹⁴ X, 23, 33 B 541 (*Beata quippe vita est gaudium de veritate. Hoc est enim gaudium de te qui veritas es, deus, inluminatio mea, salus faciei meae, deus meus. Hanc vitam beatam omnes volunt, hanc vitam quae sola beata est, omnes volunt, gaudium de veritate omnes volunt.*).

¹¹⁵ X, 26, 37 B 547 (*Ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me?*); vgl. auch I, 1, 1 B 12 (*Sed quis te invocat nesciens te?*).

¹¹⁶ III, 6, 10.

¹¹⁷ XI, 3, 5.

¹¹⁸ X, 40, 65; XI, 8, 10.

¹¹⁹ X, 27, 38.

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ X, 23, 34.

¹²² Ebd.

¹²³ VI, 1, 1.

¹²⁴ X, 3, 3.

¹²⁵ X, 26, 37.

¹²⁶ XIII, 22, 37.

¹²⁷ IX, 4, 10.

¹²⁸ VII, 10, 16.

vor allem Gott handelt und sich dem Menschen in freier, unverfügbarer Weise zuwendet. Der Mensch erfährt Gott, weil dieser sich offenbart. Weiterhin deuten die Stellen auf den Ort der Erfahrung hin. Gott wird nicht „draußen“ gefunden, sondern er zeigt sich nur dem nach „innen“ gewandten Menschen. So kann das Fazit dieses Gedankenganges gezogen werden. Indem Augustin nach Gott sucht und darüber reflektiert, erkennt er, daß er nur suchen kann, weil sich Gott zuvor ihm gezeigt hat. Gott selbst ermöglicht die Suche nach ihm, er ist der Anfang der Suche.

Daß Gottes freie, zuvorkommende Mitteilung die Suche nach ihm auslöst, hat seine objektiv-ontologische Seite in der Hinordnung der ganzen Schöpfung auf ihren Schöpfer. Unter dem Einfluß neuplatonischer Schriften, die aber dann doch christlich verarbeitet werden ¹²⁹, entwickelt Augustin eine Schöpfungslehre, die den Vollzug der Gottesuche ontologisch begründet. Für Augustin ist Gott der eine und einzige Grund und Ursprung der ganzen Schöpfung. Er ist die Geistmitte, aus der sich alles andere zu verstehen hat. Allein wirklich, wahrhaft seiend und zugleich Wahrheit, höchstes Gut und ursprüngliche Schönheit bleibt und verharrt Gott in sich ohne Wandel ¹³⁰, ist immer derselbe ¹³¹, ursprungsloser Anfang vor aller Zeit ¹³². Außerhalb dieser Absolutheit Gottes steht nichts, nur völlige Leere und Negativität, die nur die Kehrseite der absoluten Fülle Gottes ist. Diesen seismächtigen Ursprung begreift Augustin gegenüber dem neuplatonischen Einen als inneren göttlichen Dialog, in dem zugleich und immer alles ausgesprochen wird ¹³³. Diesem innergöttlichen Sprechen des ewigen Wortes korrespondiert ein Sprechen nach außen, durch das die Dinge ins Sein treten ¹³⁴.

Das seismächtige Sprechen geschieht nicht aus der Notwendigkeit, sich mitteilen zu müssen, sondern Gott ruft in totaler Freiheit und vollkommener Güte ¹³⁵ („aus dem Nichts“) alle Dinge ohne Ausnahme durch sein wirkmächtiges Wort ins Sein. Alles ist nur durch dieses

¹²⁹ Ohne Zweifel hat die Lektüre neuplatonischer Schriften A. in seinem Denken wesentlich geprägt (vgl. VII, 9, 13 ff.). Allerdings wird gegenüber einer unklaren Vorstellung Plotins (*J. Barion*, Plotin und Augustinus. Untersuchungen zum Gottesproblem [Berlin 1935] 127: „Eine eindeutige Bestimmung des Verhältnisses des Einen zur Welt läßt sich nicht gewinnen.“) der Schöpfungsgedanke von A. deutlich festgehalten. Gott hat nach A. die Welt in vollkommener Freiheit und Güte („aus dem Nichts“) erschaffen. Vgl. XIII, 33, 48. Siehe dazu auch: Barion 124–27, und: R. Holte, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne* (Paris 1962) 54.

¹³⁰ Vgl. VII, 11, 17; XII, 11, 11.

¹³¹ Vgl. VIII, 3, 6; IX, 4, 11; XII, 7, 7.

¹³² Vgl. I, 6, 9; VII, 15, 25; XI, 6, 8 f; XI, 13, 15 f.

¹³³ XI, 6, 8 f.

¹³⁴ XI, 5, 7; 7, 9.

¹³⁵ XIII, 2, 2–4, 5.

Wort dem Nichts enthoben, und so ist alles Geschaffene gekennzeichnet in der Durchdringung von Seinsmächtigkeit und Nichtigkeit. Alles trägt das Merkmal der Vergänglichkeit. Doch soweit etwas ist, ist es zugleich schön und gut, verdankt es sich nämlich der Hand dessen, dem in ursprünglichem Sinn Sein, Schönheit und Gutheit eignet.

„Du also, Herr, hast sie (erg. Himmel und Erde als Inbegriff alles Geschaffenen) ¹³⁶ erschaffen, der Du schön bist – denn sie sind schön; der Du gut bist – denn sie sind gut; der Du bist – denn sie sind. Aber nicht in gleicher Weise schön sind sie, nicht in gleicher Weise gut sind sie, nicht in gleicher Weise seiend wie Du, ihr Schöpfer, mit dem verglichen sie weder schön sind noch gut sind noch seiend sind.“ ¹³⁷

Diese Spuren ihres Schöpfers tragen die geschaffenen Dinge jedoch in unterschiedlicher Deutlichkeit an sich. Je näher sie zu ihrem Schöpfer stehen, je geistgeprägter sie sind, je ausschließlicher sie von Gott bestimmt sind, um so umfassender nehmen sie an der Seinsfülle Gottes teil ¹³⁸. Ihre Nähe zum Schöpfer stellt damit eine Ordnung her, in der auch das Geschaffene zu sich selbst in Vorordnung und Nachordnung tritt. Der sichtbaren Körperwelt ist der Mensch übergeordnet ¹³⁹, d. h. im Menschen die Seele als Geistprinzip, denn sie durchdringt mit Kraft die Masse des Leibes und verleiht ihm Leben, so wie es kein Körper einem Körper verleihen kann ¹⁴⁰. Die Seele selbst lebt nur von Gott, dem „Leben der Seelen“ (*vita animarum*) ¹⁴¹. Hier wird nun das dynamische Element dieser Ordnung deutlich: Alle Kreatur ist von Gott an seinen Ort innerhalb der Schöpfung gestellt, aber jedes Geschaffene zieht es zu seinem Schöpfer zurück. Augustin übernimmt hier einen Gedanken der griechischen Philosophie, wonach jeder Körper durch eine Art natürliches Gewicht zu einem bestimmten Ort des Universums gezogen wird. Dieser Ort ist nach augustinischem Verständnis der Schöpfer selbst. Er ist der Ort der Ruhe für alles Geschaffene ¹⁴². Alles ist von Gott geschaffen, „aus dem Nichts als formloses Ungleichnis, aber fähig, in der Ähnlichung mit Dir geformt zu werden, so in Dich, den Einen zurückstrebend nach festgesetzter Fassungskraft, soviel hieran jedwedem unter den Dingen innerhalb seiner Art gegeben ist.“ ¹⁴³

¹³⁶ XI, 12, 14.

¹³⁷ XI, 4, 6 B 611 (Tu ergo, domine, fecisti ea, qui pulcher es: pulchra sunt enim; qui bonus es: bona sunt enim; qui es: sunt enim. Nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt, sicut tu conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt.).

¹³⁸ XII, 7, 7.

¹³⁹ VII, 7, 11.

¹⁴⁰ X, 6, 10.

¹⁴¹ III, 6, 10; X, 6, 10.

¹⁴² Vgl. XIII, 9, 10.

¹⁴³ XII, 28, 38 B 735/37 (... sed de nihilo dissimilitudinem informem, quae formaretur per similitudinem tuam, recurrens in te unum pro captu ordinato, quantum cuique rerum in suo genere datum est ...).

An dieser Rückkehr des Universums zu seinem Ursprung nimmt auch der Mensch teil, „denn geschaffen hast Du uns zu Dir, und ruhelos ist unser Herz, bis daß es seine Ruhe hat in Dir“¹⁴⁴. Diese geschöpfliche Hinordnung auf den Schöpfer, in der sich auch der Mensch vorfindet, soll dieser nach der ihm „festgesetzten Fassenskraft“ vollziehen, d. h. gemäß den Fähigkeiten, die ihn als Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheiden. Die vornehmste Eigenschaft des Menschen sieht Augustin in der Fähigkeit der (vernunftbegabten) Seele (anima), Gott, die Wahrheit zu erfahren und aus ihm zu leben¹⁴⁵. Vitalkraft¹⁴⁶ und auch Gedächtnis (im Sinne des Datenspeichers)¹⁴⁷ teilt der Mensch mit „Pferd und Maultier“, allein in der rationalen Fähigkeit, Gott erkennen zu können und darin das glückselige Leben zu finden, ist er den Tieren überlegen. Glück im eigentlichen Sinn ist daher nur der geistigen Natur möglich¹⁴⁸. „... la beata vita est dans son principe une vita intellectualis, et c'est pourquoi seule l'âme humaine douée de raison (mens, ratio), peut avoir part à la vie bienheureuse, à l'encontre de l'âme des animaux. Vue sous cet aspect la participation à la vie bienheureuse est identique à la contemplation du Dieu-Vérité.“¹⁴⁹ So ist der Mensch geschaffen, seine Bezogenheit auf den Schöpfer durch den Gebrauch seiner vernunftbegabten Fähigkeiten zu realisieren. Er ist aufgefordert, in seiner Seele und durch seine Seele Gott zu suchen und zu finden. Hier ist m. E. auch der Ausgangspunkt einer natürlichen Gotteserkenntnis bei Augustin. Nicht nur der Christ, sondern jeder Mensch kann Gott finden, insofern er sich auf seine Vernunftbegabung besinnt und diese auch einsetzt in der Hinordnung auf Gott, wie es der Schöpfungsordnung entspricht. Indem der Mensch nach Gott sucht, verwirklicht er also in der ihm möglichen, ermöglichten und adäquaten Weise seine geschöpfliche Hinordnung auf den Schöpfer. Dabei ist dem Menschen auch der Weg dieser Suche vorgezeichnet: Abkehr von der Sinnenwelt, von dem, was

¹⁴⁴ I, 1, 1 B 13 (... quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.); vgl. dazu R. Guardini, Die Bekehrung des Aurelius Augustinus (München 1950) 90 f.

¹⁴⁵ Ein ähnlicher Gedanke findet sich bei Plotin. Indem sich dort die Seele ihres eigentlichen Wesens als der intelligiblen Welt Zugehöriges versteht und sich dessen bewußt wird, alles andere abstreift, schaut sie den Nous, der mit seinem Glanz die Seele erfüllt (Enn. I, 6, 2; VI, 7, 35); vgl. auch Barion, 135–137.

¹⁴⁶ X, 7, 11.

¹⁴⁷ X, 17, 26.

¹⁴⁸ Plotin stellt, um zu zeigen, was das Glück ist, eine Seinshierarchie auf, wobei er verschiedene Grade des Lebens differenziert. Jedem Lebensgrad entspricht ein „richtiges Leben“. Aber jeder Grad des „richtigen Lebens“ ist nicht identisch mit dem Glück. Dieses eignet nur dem vollkommenen Leben, dem Leben, das sich in der geistigen Natur findet. Hier ist wieder die gedankliche Übereinstimmung mit A. zu erkennen, der die beata vita, verstanden als Erkenntnis Gottes, dem Menschen vorbehält. Vgl. Holte, 55.

¹⁴⁹ R. Holte, 215.

„draußen“ ist, und Hinkehr zu dem Innenraum der menschlichen Seele, wo das dem Menschen Gemäße, allen sinnlichen Dingen Überlegene zu finden ist¹⁵⁰. Und weil der Mensch vom Grund seiner Existenz radikal auf Gott bezogen ist, kommt die Suche nur in ihm ans Ende. Denn Gott hat die vernunftbegabte Schöpfung so angelegt, daß ihr „zum ruhevollen Seligsein nichts von allem, was weniger ist als Du, irgend genug sein kann, und darum auch sie selbst nicht“¹⁵¹.

Schließen wir den ersten großen Gedankengang über die Möglichkeit der Suche zusammenfassend ab. Augustin sucht als Christ und Mensch nach Gott; darin findet er sich vor. Indem er seine Suche überdenkt, entdeckt er, daß er Gott nur suchen kann, weil er ihn vorher schon gefunden hat. Gott hat sich ihm in freier, unverfügbarer Weise zugewandt, und damit hat er die Suche erst in Gang gebracht. In dem konkreten Vollzug des Suchens meldet sich die geordnete Dynamik der Schöpfung selbst. Hier ist der Mensch in die Rückkehrbewegung der ganzen Schöpfung einbezogen. An seiner Stelle und auf die ihm vom Schöpfer vorgegebene Weise, die die Suche nach ihm ist, verwirklicht der Mensch die Rückkehr der Schöpfung zu Gott. Damit wird klar: Die Suche ist ganz und gar von Gott her ermöglicht. Er setzt ihren Anfang.

2. Das Scheitern der Suche

Augustin kann Gott suchen, weil Gott sich ihm zuvor zugewandt hat. Das hat der erste Reflexionsgang erbracht. Aber Augustin *will* Gott auch suchen. Er hat ein existentielles Interesse daran, Gott zu finden. Hier kommt also die „praktische“ Seite in den Blick. Welche Kraft der Existenz trägt die Suche nach Gott? Augustin sucht Gott, weil er Gott liebt. Die Liebe (*amor*) ist die Kraft, die der sich offenbarende Gott in Augustin entzündet hat und die nun die Suche trägt. „Ich liebe Dich, Herr – ohne Wank und Zweifel, meiner Liebe voll und fest bewußt. Mein Herz hast Du mit Deinem Wort getroffen und ich war Dein.“¹⁵² Mit Liebe meint Augustin allerdings nicht nur eine bloße Sympathie oder Zuneigung, die für etwas oder für jemanden empfunden wird. Liebe geht auf das Zentrum des Menschen, wo die letzte Entscheidung über gut oder böse fällt. Sie ist das den Menschen letztlich bestimmende *Existential*, also eine menschliche Grundgegebenheit, von der sein Wohl und Wehe, sein Glück und sein Elend abhängt, je nachdem, woran sie festhält. Woran die Liebe hängt,

¹⁵⁰ Vgl. X, 6, 9.

¹⁵¹ XIII, 8, 9 B 765 (... cui nullo modo sufficit ad beatam requiem quidquid te minus est, ac per hoc nec ipsa sibi.).

¹⁵² X, 6, 8 B 497 (Non dubia, sed certa conscientia, domine, amo te. Percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te.).

→ daran hängt der Mensch und das bestimmt sein Leben. So steht die Entscheidung der Liebe synekdochisch für die Entscheidung des Menschen überhaupt. Was die Liebe erfüllt, das macht den Wert des Menschen überhaupt aus. Der Wert des Geliebten entscheidet für Augustin über den Wert des Liebenden. „L'amour est force d'unité, d'identification, à la limite: tout homme est donc ce qu'il aime.“¹⁵³ Begrifflich nähert sich hier „Liebe“ der Bedeutung „Wille“ (voluntas) bzw. „wollen“ (velle). Beide Bezeichnungen stehen bei Augustin in enger semantischer Verwandtschaft, wenn sie nicht gar bedeutungsgleich gebraucht werden¹⁵⁴. Denn beide Begriffe bezeichnen ja „die eine Grundkraft, die alle seelischen Bewegungen, affektive wie voluntative, trägt“¹⁵⁵.

→ „Wollen“ und „lieben“ bezeichnen das Strebevermögen des Menschen, in dem dieser sich in Freiheit¹⁵⁶ auf anderes hinordnet und darin bis in seine Wesensmitte selbst bestimmt. Hier ist noch auf einen dritten Begriff hinzuweisen, der auch innerhalb des Bedeutungsfeldes von „wollen“ und „lieben“ anzusiedeln ist. Augustin spricht in den „Bekenntnissen“ auffallend häufig von seinem Herzen (cor), wenn er sagen möchte, wer er im Grunde wirklich ist und, was dasselbe ist, wer er vor Gott ist. Was ihn eigentlich bewegt, ist (in augustinischer Terminologie) das, was sein Herz bewegt, „dort, wo ich wirklich bin, wie ich bin“¹⁵⁷. Bei genauer Untersuchung¹⁵⁸ wird deutlich, daß der Ausdruck „Herz“, der sich bei Augustin bemerkenswerterweise erst nach seiner Priesterweihe durchsetzt¹⁵⁹, eine durch den Kontakt mit der Bibel gewonnene metaphorische Bezeichnung ist, um den Menschen in seiner (inneren) Aktivität, in seinen geistigen und spezifisch menschlichen Tätigkeiten zu beschreiben. Anders gesagt, meint „Herz“ die innere geistige Kraft, in der sich der Mensch auf einen Gegenstand konzentriert oder sich in guter oder schlechter Weise hinordnet und

¹⁵³ A. Salignac, Introduction et Notes, in: Les confessions. Oeuvres de saint Augustin, Bibliothèque Augustinienne 13/14 (Paris 1962) 622; ähnlich E. Gilson, Introduction, 171.

¹⁵⁴ Das genaue Verhältnis von „Liebe“ und „Wille“ wird von den einzelnen Autoren unterschiedlich bestimmt. Eine Übersicht über die verschiedenen Antworten bringt Holte, 283. Ich schließe mich in dieser Arbeit der Auffassung von Schöpf, 65, an, der sich auf die Untersuchungen von J. Burnaby, Amor dei (London 1947) beruft: „Wille und Liebe werden von Augustin bedeutungsgleich gebraucht...“ Auch die Ansicht Gilsons, 175, nach der die Liebe das innere Movens des Willens ist, geht in Richtung einer praktischen Gleichstellung von „Liebe“ und „Wille“.

¹⁵⁵ Schöpf, 65.

¹⁵⁶ Die Freiheit seines Willens entdeckt A. gerade in dem Konflikt zwischen altem und neuem Willen. Vgl. VIII, 5, 10; VII, 3, 5.

¹⁵⁷ X, 3, 4 B 491 (... sed auris eorum non est ad cor meum, ubi ego sum, quicumque sum.).

¹⁵⁸ Vgl. E. De La Peza, El Significado de „cor“ en San Agustín (Paris 1962); A. Maxsein, „Philosophia cordis“ bei Augustinus, in: AM (Paris 1954) 357 ff.; J. Chatillon, Art.: „Cor“ und „Cordis affectus“, in: DSp. (1953) 2278–2307, bes. 2288 ff.

¹⁵⁹ De La Peza, 24.

dadurch seinen Wert als Person bestimmt ¹⁶⁰. So überschneiden sich die Wortfelder von „Herz“ wie von „wollen“ und „lieben“ dort, wo sie die Kraft des Menschen zur Selbstbestimmung bezeichnen in der Hinordnung auf anderes.

Wenn der Wert dessen, was geliebt wird, auch über den Wert des Menschen, der liebt, entscheidet, dann ist wichtig, worauf sich die Liebe richtet. Das Objekt der Liebe tritt damit in den Blick. In der vordergründigen Ebene der Erfahrung weiß sich die Liebe zunächst durch nichts eingeschränkt. Sie ist nicht auf irgendein bestimmtes Objekt festgelegt, das sie mit Notwendigkeit lieben müßte. Alles kann der Mensch wollen und lieben, an alles kann sich sein Herz klammern ¹⁶¹. In den „Bekennnissen“ gibt Augustin ja ein eindrucksvolles Zeugnis, von welchen verlockenden Reizen sich das menschliche Herz betören lassen kann und wie es sich an diesen Trugbildern festbeißt – und dadurch selbst zum Trugbild wird. Nach allem kann das Herz greifen, und tatsächlich tut es das auch. Aber meist bleibt ihm nur Enttäuschung und Unzufriedenheit. Das Herz des Menschen wird umgetrieben von einer eigentümlichen ursprünglichen Unruhe, die den Menschen an keinem Ort in der Welt läßt und die sich als permanente Suche artikuliert ¹⁶². Hier deutet sich die ontologische Ebene an, die der Alltagserfahrung zugrunde liegt. Was sich vielleicht nach außen als ziellose Unruhe zeigt, erschließt sich demjenigen, der aus der Wahrheit, d. h. aus Gott lebt ¹⁶³, als gottgewollte Suche des Geschöpfes nach dem Schöpfer als seinem Bestimmungsort. Der in allem von der Liebe bestimmte Mensch sucht nach dem, was seine Liebe wirklich erfüllt. Er verlangt zu sein und er will in dem zur Ruhe kommen, was er liebt ¹⁶⁴. Während er als Kreatur an dem stetigen Wechsel von Kommen und Gehen, Entstehen und Vergehen teilnimmt, sucht er nach dem, der allein bleibt und der ihn zur Ruhe kommen läßt. Nichts

¹⁶⁰ Mit „cor“ bezeichnet A. „el hombre interior en actividad, o sea el hombre en su dinamismo espiritual y en su operación específicamente humana, o dicho de otro modo, la fuerza interior y espiritual que le permite concentrarse de modo humano en algún objeto, la orientación buena o mala que toma responsablemente, y en consecuencia el valor real de la persona en una situación determinada“. De La Peza, 87. „Herz“ und „Liebe“ gebrauche ich in meiner Arbeit bedeutungsgleich.

¹⁶¹ Vgl. III, 1, 1; II, 2, 2.

¹⁶² Der biographische Teil der „Bekennnisse“ orientiert sich an dem Leitfaden der stetigen Suche nach der Wahrheit, d. h. nach Gott. G. Pfligersdorffer, Das Bauprinzip von Augustins Confessiones. Festschr. K. Vretska (Heidelberg 1970) 124 bis 147, meint daher, daß die Suche nach der Wahrheit das Strukturprinzip der „Bekennnisse“ sei und als Lebensrückblick ähnlich strukturiert sei wie De beata Vita.

¹⁶³ Leben aus der Wahrheit, aus Gott heißt für A. auf der Erkenntnisebene: die Welt in ihrer Wahrheit, d. h. als Schöpfung Gottes erkennen. Die Erfahrungsebene wird in ihrem objektiven Wert gesehen und beurteilt. So hat die Ausrichtung des Menschen auf Gott auch kognitive Relevanz.

¹⁶⁴ VI, 10, 15.

Geschaffenes kann, weil es vergänglich ist, diese Ruhe gewähren¹⁶⁵. So bleibt die Liebe des Menschen ungesättigt, bis sie ihr Ziel gefunden hat. Die Eigendynamik der Liebe, die ihr der Schöpfer mitgegeben hat, drängt den Menschen auf sein, ihm bestimmtes Ziel. „Meine Schwere ist meine Liebe; sie zieht mich, wohin immer es mich zieht.“¹⁶⁶ Wie auf ihren Gravitationspunkt geht die Liebe suchend auf Gott zu. Ihrer Führung braucht sich der Mensch nur zu überlassen, um Gott zu finden¹⁶⁷. Die Liebe findet so in Gott ihr eigentliches „Objekt“ und verwirklicht darin zugleich das ihr zuge dachte Wesen. Die Liebe wird hier zur „wahren“ Liebe (*caritas, dilectio*)¹⁶⁸.

Dem Menschen, dessen Liebe geordnet, d. h. auf Gott gerichtet ist, erschließt sich die Welt als Schöpfung Gottes. Sein Weltbezug wird stimmig. Die geschaffenen Dinge leuchten in ihrer Schönheit gerade dann und nur dann auf, wenn die Liebe zu ihnen aus der grundlegenden Liebe zum Schöpfer entspringt¹⁶⁹. Die Liebe zu Gott ist der hermeneutische Schlüssel, um die Schöpfung als Schöpfung zu verstehen. Die geschaffenen Dinge fangen dann geradezu an zu sprechen, „aber die allein verstehen es, die das Vernommene von draußen drinnen mit der Wahrheit, die dort ist, zusammenbringen. Denn die Wahrheit ist es, die mir sagt: dein Gott sind Himmel nicht und Erde nicht noch irgendwas Körper ist“¹⁷⁰. Nur wenn sich die Liebe Gott zuwendet, vermag der Verstand die Dinge in ihrem Verweischarakter auf den Schöpfer zu beurteilen¹⁷¹. Hier ist nun die oben gemachte Bemerkung über die natürliche Gotteserkenntnis bei Augustin zu ergänzen¹⁷². Um Gott durch die geschaffenen Dinge „*secundum intellectum mentis*“ erkennen zu können, bedarf es einer auf Gott hingeordneten Liebe¹⁷³. Die Entscheidung der Liebe bestimmt hier die Richtung und

¹⁶⁵ IV, 10, 15; 7, 12.

¹⁶⁶ XIII, 9, 10 B 767 (*Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror.*)

¹⁶⁷ Vgl. dazu J. Ratzinger, *Der Weg der religiösen Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus*, in: *Kyriakon II, Festschr. Johannes Quasten* (Münster 1970) 553–64, bes. 563.

¹⁶⁸ *Amor, dilectio und caritas* werden als Bezeichnungen der Liebe oft synonym gebraucht. Dennoch lassen sich bei A. verschiedene Bedeutungsnuancen erkennen. Während „*amor*“ den allgemeinsten Begriff darstellt, werden „*dilectio*“ und „*caritas*“ als Bezeichnungen der geordneten, guten Liebe vorbehalten. Vgl. Holte, 262.

¹⁶⁹ Vgl. IV, 12, 18; 9, 14; 4, 7; X, 29, 40.

¹⁷⁰ X, 6, 10 B 501 (*... immo vero omnibus loquitur, sed illi intellegunt qui eius vocem acceptam foris intus cum veritate conferunt. Veritas enim dicit mihi: non est deus tuus caelum et terra, neque omne corpus.*)

¹⁷¹ X, 6, 10. Wo die Liebe nicht in Gott zentriert ist, äußert sich die Beschäftigung mit den Dingen der Schöpfung als Neugierde (*curiositas*); vgl. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt 1966) 267 f.

¹⁷² S. oben S. 202.

¹⁷³ Der Aufstieg zu Gott aufgrund einer auf Gott hingeordneten Liebe liegt ja in X, 6, 8–X, 27, 38 vor. Ähnlich IX, 10, 24 f.; VII, 17, 23. Die Grade des Aufstiegs zu Gott haben als Vorbild die neuplatonische Abhandlung „Über das Schöne“ (Enn I, VI). Vgl. Solignac, 105.

die Richtigkeit der Erkenntnis; die Liebe hat kognitive Relevanz. Erkennen und Wissen sind so für Augustin Bewußtseinsvollzüge, die sich innerhalb der Grundausrichtung der Liebe bewegen. Sie holen ein, worauf die Liebe vorgegriffen hat. „Was aber liebe ich, da ich Dich liebe?“¹⁷⁴

Die Liebe findet in der Hinordnung auf Gott ihre Erfüllung und verwirklicht darin ihr Wesen. Aber dieses Ideal einer ungeteilten, ganz auf Gott gerichteten Liebe wird in der Praxis nicht erreicht. Die Liebe, die auf Gott bezogen ist, ist zugleich noch auf anderes aus. Nicht nur der Schöpfer allein, sondern Schöpfer und Geschöpf bestimmen die Liebe des Menschen gleichermaßen. „Es liebt Dich zu wenig, wer neben Dir ein anderes liebt, das er nicht Deinetwegen liebt.“¹⁷⁵ Die Zerrissenheit der Liebe, von der alle Menschen betroffen sind¹⁷⁶, erfährt Augustin in aller Schärfe. „Ich wollte Dich nicht verlieren, aber ich wollte neben Dir doch auch die Lüge haben.“¹⁷⁷ Seine Liebe zieht ihn zu Gott hin und gleichzeitig geht sie auf anderes, auf Geschöpfliches und führt ihn von Gott weg. Mit anderen Worten: Augustin will das Gute, aber er läßt nicht das Böse, das gerade darin besteht, die geschaffenen Dinge als absolute Werte zu lieben und sie dadurch Gott gleichzustellen. Diese geteilte Liebe bestimmt auch entscheidend die Suche nach Gott. Denn die Suche wird ja getragen von der Kraft der Liebe und ist ganz auf sie angewiesen. Den Weg der Suche geht die Liebe voraus. Nur wenn sich die Liebe ungeteilt auf Gott ausrichtete, könnte der Mensch Gott endgültig finden. Tatsächlich verliert aber die Liebe Gott immer wieder aus den Augen, so daß sie sich erneut auf die Suche nach Gott begeben muß. So kann Augustin Gott suchen, weil dieser sich ihm kundgetan hat. Und er *muß* ihn immer neu suchen, weil er Gott noch nicht mit seiner ganzen Liebe anhängt¹⁷⁸.

Die Liebe ist in sich gespalten, und darin widerspricht sie ihrer gottgewollten Bestimmung, nur in Gott ihre Ruhe zu suchen und zu finden. Aber woher kommt die Bosheit in eine Welt, die von Gott nur gut geschaffen wurde? Was oder wer ist die Ursache des Bösen? Daß Gott selbst für das Böse verantwortlich ist und also das höchste Wesen als gutes und böses Prinzip zu denken ist, hat Augustin immer verworfen¹⁷⁹. Gott ist der Urgrund der Gerechtigkeit (*origo iustitiae*)¹⁸⁰,

L

Jesse

¹⁷⁴ X, 6, 8 B 497 (Quid autem amo, cum te amo?).

¹⁷⁵ X, 29, 40 B 551 (Minus enim te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat.); ähnlich II, 5, 10.

¹⁷⁶ Vgl. I, 7, 11.

¹⁷⁷ X, 41, 66 B 593 (...at ego per avaritiam meam non amittere te volui, sed volui tecum possidere mendacium.).

¹⁷⁸ Vgl. X, 28, 39.

¹⁷⁹ Vgl. VII, 3, 5.

¹⁸⁰ IV, 3, 4.

und deswegen kann von ihm keine Bosheit kommen. Die Wurzel des Bösen ist daher ausschließlich im Menschen zu suchen¹⁸¹. Indem sich Augustin bewußt wird, daß er wollen (= lieben) kann, d. h. daß er frei ist, entdeckt er den Grund des Bösen. „Wenn ich also etwas wollte oder nicht wollte, so war ich es, dessen war ich vollkommen sicher, und nicht ein anderer, der wollte und nicht wollte, und mehr und mehr wurde ich gewahr, hier fasse meine Sünde Grund.“¹⁸² In der Freiheit des menschlichen Willens ist das Böse begründet. Das Böse ist das Risiko der menschlichen Liebe, weil sie pervertieren kann. „Und ich forschte, was das Böse sei und ich fand in ihm nicht Wesenheit, sondern Umsturz im Willen (detortae in infima voluntatis perversitas), eines Willens, der sich dem höchsten Wesen, Dir, Gott, entwindet ins Niedere hinab, sein Herz hinauswirft und weltfeist sich ins Außen bläht.“¹⁸³ Dieser Perversion des Willens kann faktisch kein Mensch entgehen. Jeder ist durch die Sünde gekennzeichnet¹⁸⁴. Darüber hinaus erkennt Augustin mit Scharfblick die Folgeerscheinungen der Sünde. Der pervertierte Wille verfestigt und verhärtet sich zur fesselnden Gewohnheit, durch die sich der Mensch selbst gefangen setzt¹⁸⁵. Wo sich der Wille Gott neu zuwendet, erfährt er den Widerstand dieser Gewohnheit. Gewohnheitsmäßiges Wollen und Wollen der Wahrheit liegen im Streit miteinander und machen die ganze Zerrissenheit des Willens aus. „Es ist ein und dieselbe Seele, nur ist sie nicht mit ganzem Willen zu dem einen oder anderen gewillt, und so zerspannt sie sich zu ihrer schweren Pein, weil sie dem einen, kraft der Wahrheit, wohl die Ehre gibt, aber das andere, kraft der Gewohnheit, doch nicht aufgibt.“¹⁸⁶

Der Konflikt im Willen, in der Liebe zeigt sich in seiner ganzen Schärfe, wenn man untersucht, worin denn das Böse der Liebe und des Willens besteht. Was macht die Liebe böse? In den „Bekennnissen“ stößt man hier zunächst auf die häufig gebrauchte, auch noch formale Antithese von „drinnen“ (intus) und „draußen“ (foras).

¹⁸¹ Diese Erkenntnis läßt bei allem neuplatonischen Einfluß den selbständigen Denker A. hervortreten. Denn während Plotin das Böse in letzter Konsequenz doch außerhalb des Menschen suchte, sieht es A. in der Freiheit des Menschen begründet. Vgl. V. Schubert, Plotin. Einführung in sein Philosophieren (München 1973) 77.

¹⁸² VII, 3, 5 B 309 (Itaque cum aliquid vellem aut nollem, non alium quam me velle ac nolle certissimus eram, et tibi esse causam peccati mei iam iamque animadvertēbam.).

¹⁸³ VII, 16, 22 B 345 (Et quaesivi quid esset iniquitas, et non inveni substantiam, sed a summa substantia, te deo detortae in infima voluntatis perversitatem, prociētis intima sua, et tumescentis foras.).

¹⁸⁴ Vgl. I, 7, 11.

¹⁸⁵ VIII, 5, 10 f.; VII, 17, 23; III, 8, 16.

¹⁸⁶ VIII, 10, 24 B 409 (... eadem anima est non tota voluntate illud aut hoc volens et ideo discerpitur gravi molestia, dum illud veritate praepōnit, hoc familiaritate non ponit.).

Während sich die Liebe nach innen wenden sollte, wo allein die Wahrheit zu finden ist, richtet sie sich doch zugleich nach draußen. Dem Bereich der Innerlichkeit, der deswegen den Vorzug verdient, weil sich hier die Wahrheit kundgibt¹⁸⁷ und die Liebe nur in dieser Begegnung ihre Ruhe findet, diesem Bereich steht die Außenwelt des Geschaffenen und Vergänglichen gegenüber. „Draußen“, das ist nach Augustin in einem ersten Sinn die äußere Dingwelt¹⁸⁸, bedeutet dann aber prinzipiell alles, was nicht die Wahrheit ist¹⁸⁹, also alles Geschöpfliche, insoweit es in einer Weise geliebt wird, wie allein Gott geliebt zu werden verdient. Wo die Liebe in dieser Weise sich dem Geschaffenen zuwendet, verirrt sie sich „nach draußen“ und wird böse. „All das und Ähnliches wird Anlaß zur Sünde, wenn man in übertriebener Hinneigung zu diesen doch nur untersten Gütern bessere und höchste preisgibt: Dich, Herr, unser Gott, und Deine Wahrheit und Dein Gesetz.“¹⁹⁰ Jede ungeordnete, d. h. der Schöpfungsordnung widersprechende Weise zu lieben bedeutet diese Kehre nach draußen, deren biblische Form für Augustin das Gleichnis vom verlorenen Sohn ist¹⁹¹. Wie der Sohn den Vater verläßt, um anderswo sein Glück zu suchen, so kehrt sich auch der sündige Mensch vom ewigen Vater ab, wenn er anderes liebt.

Die Abkehr von Gott dokumentiert sich in zahllosen Vergehen, die Augustin auf drei Grundformen der Schuld zurückführt. Nach dem 1. Johannesbrief (2, 16) erkennt Augustin die drei Formen in der eher peripheren „Fleischeslust“ (*concupiscentia carnis*), der gefährlicheren „Augenlust“ (*concupiscentia oculorum*) und der bei aller Schuld zentralen „Hoffart der Welt“ (*ambitio saeculi*)¹⁹². Schon auf den Ebenen der sinnlichen und der intellektuellen Versuchung, die die beiden ersten Formen darstellen, sucht die Liebe, wohl noch etwas verdeckt, sich selbst als letztes Ziel. Während sie sich auf der Stufe des

¹⁸⁷ Vgl. VI, 16, 26; VII, 10, 16; 14, 20.

¹⁸⁸ X, 34, 53.

¹⁸⁹ So kann „draußen“ auch den geistigen Bereich einschließen, wenn sich der Mensch in ziellosem Erkenntnisstreben betätigt (*curiositas*).

¹⁹⁰ II, 5, 10 B 81 (*Propter universa haec atque huius modi peccatum admittitur, dum immoderata in ista inclinatione cum extrema bona sint, meliora et summa deseruntur, tu, domine deus noster, et veritas tua et lex tua.*). Ähnlich I, 20, 31.

¹⁹¹ Vgl. I, 18, 28; II, 10, 18; III, 6, 11 u. a. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn mag A. auch deswegen herangezogen haben, weil es nicht nur die Abkehr, sondern auch die Rückkehr zum Vater erzählt. Dieses Motiv der Abkehr von Gott taucht ähnlich bei Plotin auf. Aber es wird von A. gerade dadurch „christianisiert“, daß es in dem Gleichnis vom verlorenen Sohn als echt biblisch und christlich wiedererkannt wird. Vgl. J. F. Callahan, *Augustine and the greek philosophers* (Villanova 1967) 54.

¹⁹² Eine ähnliche Dreiteilung findet sich in III, 8, 16. Dort werden die Hauptarten der menschlichen Schuld in umgekehrter Folge genannt: *libido principandi*, *libido spectandi*, *libido sentiendi*.

Sinnlichen an die verführerischen Schönheiten der Welt verliert und sich an sinnlicher Lust ergötzt, offenbart sie ihren Charakter einer selbstbestätigenden Eigenliebe auf der Stufe der „Augenlust“ und ziellosen Neugier (*curiositas*) deutlicher. „Die *curiositas* unterscheidet sich gerade darin von der sinnlichen *voluptas*, daß sie gleichgültig gegenüber den Qualitäten des Schönen und Angenehmen ihrer Gegenstände ist: *curiositas autem etiam his contraria*. Sie ‚genießt‘ ja nicht ihre Gegenstände, sondern sich selbst, das im Erfahren sich bestätigende Wissenkönnen.“¹⁹³ Unter dem Vorwand von Erkenntnis und Wissenschaft versucht sich der menschliche Verstand urteilslos an allem und irrt umher, weil die Liebe sich zur Eigenliebe verkehrt hat und gerade so heimatlos geworden ist. „Neugierde ist erst sekundär Attraktion durch den Gegenstand, primär ist sie spontane Unruhe, Ungenügen an sich selbst, Umgetriebensein. Die Zerstreuung durch den Verlust der wesenhaften Zentrierung des Daseins vollzieht sich im Sehen des Vielen statt des Einen.“¹⁹⁴ Das Böse wurzelt daher letztlich dort, wo die menschliche Existenz zentriert wird. Hier steht die Liebe vor der grundlegenden Alternative, ob sie Gott oder sich selbst will – und sie wählt sich selbst¹⁹⁵. Die Liebe wird hier zur Selbstliebe, zur *superbia* und zur *ambitio saeculi*. Indem sie sich selbst will, wird sie selbsterherrlich und stolz. Der in sich selbst zentrierte Mensch baut sich als „Gegengott“ auf und versucht, aus seiner Selbstbezogenheit die Schöpfung zu verstehen¹⁹⁶. Aber diese verschließt sich, weil sich dem Stolz die Wahrheit, Gott, verschließt, in dem allein die Schöpfung verstanden werden kann. Wahrheit ist nun, was der Mensch als Wahrheit sehen will, sie wird der irregeleiteten Liebe untergeordnet, und dadurch wird sie beliebig¹⁹⁷. Der Mensch der *superbia* will wie Gott sein, aber er imitiert ihn nur unvollkommen und äfft ihm nach¹⁹⁸. Ja, er bleibt sogar hinter seiner Bestimmung zurück, im Gehorsam gegen

¹⁹³ H. Blumenberg, Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde, in: *RevEAug* 7 (1961) 35–70, hier 39.

¹⁹⁴ Derselbe, Die Legitimität der Neuzeit, 268.

¹⁹⁵ Indem sich die Liebe für sich selbst entscheidet, wird auch ihre Selbsterkenntnis wesentlich getrübt. Die subtilen Beobachtungen A.s bezüglich der Selbstliebe (X, 36, 59 ff.) zeigen, wie schwer es A. fällt, sich der Reinheit seiner Liebe zu Gott zu vergewissern. Denn seine Liebe, die von sich aus nicht rein ist, verdunkelt noch einmal die Erkenntnis darüber, ob sie wirklich rein ist. Hier stößt die Selbsterforschung A.s an eine Grenze. Vgl. dazu auch X, 5, 7: das Bekenntnis Augustins als Bekenntnis von Wissen und Nichtwissen.

¹⁹⁶ Der Gedanke, daß der Stolze wie Gott sein will, legt sich schon durch den Aufbau von Conf X nahe. Durch die parallele Konzeption des Aufstiegs zu Gott und der Abkehr von ihm stellt A. Gott und den stolzen Menschen einander gegenüber. Dem „wahren Gott“ auf der einen Seite entspricht das Gegenbild des „falschen Gottes“ auf der anderen Seite. Zwischen beiden muß sich der Mensch entscheiden.

¹⁹⁷ Vgl. X, 23, 33.

¹⁹⁸ Vgl. II, 6, 13, 14.

Gott Herr zu sein über alle körperliche Kreatur, und wird stattdessen von diesen niederen Geschöpfen beherrscht, weil er sich an sie in seiner verkehrten Liebe weggibt¹⁹⁹. „En effet même lorsqu'il se tourne vers les choses sensibles pour en jouir avec un amour qui vise à la fruitio propter seipsam rei, cet amour le pousse à une subordination qui va à l'encontre de ses intentions. Il devient l'esclave du sensible, il perd la maîtrise de soi-même.“²⁰⁰ In dem Bestreben, wie Gott zu sein, fällt der Stolze auf eine niedrigere Seinsstufe zurück. In seinem verkehrten Verhalten stößt er sich immer wieder an der objektiven Schöpfungsordnung Gottes wund²⁰¹.

Was Augustin, so läßt sich das bisher Ausgeführte zusammenfassen, auf seiner Suche nach Gott trägt und in Bewegung hält, ist die Kraft seiner Liebe, die nach Gott verlangt, seitdem sie ihn erfahren hat. Gott ist der natürliche Gravitationspunkt der Liebe, zu dem diese hingezogen wird, und in dieser Hinordnung verwirklicht sie die Bestimmung, die ihr der Schöpfer zgedacht hat. Würde die Liebe also den Willen des Schöpfers erfüllen, dann käme auch die Suche nach Gott endgültig und sicher ans Ziel. Augustin würde Gott finden. Daß er aber Gott faktisch wieder verliert, ist in seiner eigenen Bosheit begründet. Und das ist seine Bosheit: Anstatt ganz auf Gott hingeeordnet zu sein, liebt er noch gleichermaßen Geschaffenes, letztlich aber sich selbst. In der gleichen Weise, wie Augustin Gott liebt, hängt er auch noch an sich selbst. So verliert er Gott immer wieder aus den Augen und muß ihn erneut suchen. Seine Suche kommt nicht endgültig ans Ziel, sie scheitert.

3. Der wahre Weg der Suche

Die Tragik Augustins ist darin begründet, daß er Gott liebt und darin Halt erfährt, aber daß er diesen Ort der Ruhe nur in Augenblicken genießen kann, weil seine Liebe noch an anderem außer Gott hängt²⁰². „Hier wo ich zu sein vermag, mag ich nicht sein; dort, wo ich sein möchte, vermag ich nicht zu sein: elend im Haben, elend im Mangel.“²⁰³ Das Glück kann Augustin durchaus erfahren, aber es zerfällt ihm wieder zwischen den Fingern durch seine Schuld, und es bleibt nur die Sehnsucht nach diesem Glück. Daher ist für ihn die wirk-

¹⁹⁹ VII, 7, 11.

²⁰⁰ Holte, 230 f.

²⁰¹ A. weist an mehreren Stellen der „Bekenntnisse“ darauf hin, daß er sich in seinem, der Schöpfungsordnung widersprechenden Verhalten immer selbst bestraft hat; z. B. I, 12, 19 B 42 (Iussisti enim et sic est, ut poena sua sibi sit omnis inordinatus animus.), ähnlich II, 2, 3, 4; III, 3, 5; IV, 10, 15; VI, 10, 17; u. a.

²⁰² Daß A. Gott nur in Augenblicken erfahren kann, sagt er in X, 40, 65; VII, 17, 23; IX, 10, 24.

²⁰³ X, 40, 65 B 593 (Hic esse valeo nec volo, illic volo, nec valeo, miser utrobique.).

lich drückende Last und das eigentlich drängende Problem, wie er mit seinem Versagen und seiner Schuld fertig werden kann. Wie kann er von der Schuld loskommen, durch die er das Glück verloren hat? Diese Frage muß beantwortet werden, will er sich nicht der Verzweiflung als bleibendem Konflikt zwischen Wollen und Nicht-Können überlassen²⁰⁴. So wird hier die Suche nach Gott zur Suche nach dem (Aus-)Weg, der in Wahrheit und endgültig zu Gott führt. Und dieser Weg kann nur ein Weg der Reinigung sein, weil nur die reine, ungeteilte Liebe Gott „festzuhalten“²⁰⁵ vermag. Nicht alle Wege, die die Reinheit der Liebe und des Herzens verheißen, führen auch tatsächlich zu ihr. Zur Zeit Augustins konkurrieren verschiedene philosophische Schulen, Religionsformen und Sekten miteinander und bieten ebenso unterschiedliche Wege an, die zum Glück führen wollen. Mit ihnen geht Augustin hart ins Gericht²⁰⁶. Er entlarvt die Selbstrechtfertigung der Astrologen, die die Ursache der Schuld Gott anzulasten versuchen und sich auf diese Weise freikaufen wollen²⁰⁷. Die angebliche Reinheit des Herzens ist das Produkt eines verkehrten Herzens. Auch jene überführt Augustin, die wohl ihre Bosheit erkennen mögen, aber mit besonderen Gebeten und frommen Verrichtungen (*preces et sacramenta*) sich zu reinigen glauben²⁰⁸.

Schließlich demaskiert Augustin den Versuch der Selbsterlösung einiger neuplatonischer Philosophen, wenn sie sich stolz und „sich was dünkend im Prunke ihrer Wissenschaft“²⁰⁹ ihren Heilbringer suchen, von dem sie die Reinigung ihres Herzens erhoffen²¹⁰. Hier zielt die augustinische Kritik wohl nur auf eine bestimmte Gruppe neuplatonischer Philosophen²¹¹, aber sie trifft darüber hinaus den Neuplatonismus als philosophische Heilslehre überhaupt, wenn sie die Selbsterlösung als Weg zum Heil verwirft. Denn nach Plotin ist jeder Mensch fähig, das glückselige Leben aus eigener Kraft zu erreichen. Das sei mit einigen Sätzen zur Lehre Plotins erläutert²¹². Nach dem Weltverständnis Plotins wird jedes einzelne in stufenweiser Abfolge aus einem einzigen letzten Urgrund hergeleitet, in den es auch zurückkehrt²¹³. Die Welt wird durch das Überströmen der Fülle dieses Ur-

²⁰⁴ X, 43, 69.

²⁰⁵ VII, 21, 27.

²⁰⁶ Vgl. X, 42, 67.

²⁰⁷ Vgl. IV, 3, 4.

²⁰⁸ X, 42, 67.

²⁰⁹ X, 42, 67 B 595 (*Elati enim te quaerebant doctrinae fastu . . .*).

²¹⁰ X, 42, 67.

²¹¹ Vgl. *J. Bernhart*, *Confessiones/Bekenntnisse*. Erläuterung zu Conf X, Nr. 117, S. 109.

²¹² Bei dieser Darstellung der Gedanken Plotins vgl. die Untersuchungen von: Barion, Holte, Schubert; *H. J. Störig*, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie I* (Hamburg 1971).

²¹³ Vgl. *Enn.* V, 1, 1.

grundes ²¹⁴ und ordnet sich in verschiedene Seinssphären je nach der Nähe zu dem Urgrund. So entstehen (auch in dieser Reihenfolge) Nous, Weltseele, Einzelseele und Materie. Dieser Weg der stufenweisen Entfaltung von dem Urgrund her ist ein Weg aus dem geistigen Bereich auf Materialisierung und Materie hin, die die unvollkommenste Erscheinungsform des Göttlichen, ja geradezu das Prinzip des Bösen ist. Das Göttliche ist dagegen das Eine, Erste, Ewige, Höchste, Gute und Schöne, obgleich mit diesen Namen der Mensch nur versucht, das eigentlich Unaussprechliche und Unfaßbare zu bezeichnen ²¹⁵. Wie die Welt aus diesem göttlichen Urgrund hervorgegangen ist, so soll sie auch zu ihm zurückkehren. Für den Menschen heißt das: „die Pfade des Sinnlichen verlassen und sich vom Eros emportragen lassen; sich vom Körperlichen durch die Tugend reinigen (Katharsis) und den Weg nach innen beschreiten; im Innern aber selbst von der Seele zur Schau des Nous emporsteigen und dann, wenn durch angestrengte intellektuelle Tätigkeit alle Andersheit und die letzte Zweiheit von Subjekt und Objekt überwunden ist, warten, bis es plötzlich gelingt, Es zu berühren und in der unio mystica mit ihm eins zu werden.“²¹⁶ Diesen Weg von außen nach innen und von innen nach oben kann der Mensch ohne fremde Hilfe gehen ²¹⁷, von seinem Wesen her ist er fähig, zu seinem göttlichen Ursprung zurückzukehren. Was also bei Plotin erstrebt wird, ist Selbsterlösung ²¹⁸.

Dagegen ist für Augustin jede Form der Selbsterlösung und jeder Versuch, die Reinheit des Herzens aus eigener Kraft zu erreichen, ein Irrweg und geradezu ein Indiz für eine verkehrte, irreführende Liebe. Während nach der Lehre Plotins die Seele des Menschen gar nicht von Grund auf böse werden kann und nur äußerlich beschmutzt wird (diese letzte Schuldlosigkeit ist gerade die Bedingung für eine Selbsterlösung) ²¹⁹, ist Augustin sich der Tiefe und Tragweite des Bösen bewußt, das den Menschen in seinen Grundfesten erschüttert. Das Herz

²¹⁴ Enn. V, 2, 1. „Aber wie kann es (= alles) aus dem einfachen Einen kommen, da in diesem sich keinerlei Vielfältigkeit, keine Zusammenstückung von irgend etwas zeigt? ... Diese vergleichsweise sogenannte Zeugung ist ja die ursprüngliche; da Jenes von vollkommener Reife ist (es sieht ja nichts, hat nichts und bedarf nichts), so ist es gleichsam übergeflossen, seine Überfülle hat ein Anderes hervorgebracht.“ Aus: Plotins Schriften I, übersetzt von R. Harder (Hamburg 1956) 239.

²¹⁵ Vgl. Enn. V, 5, 6; V, 3, 13.

²¹⁶ Schubert, 65 f.

²¹⁷ Vgl. Holte, 56 f. Enn. I, 4, 16.

²¹⁸ Enn. I, 6, 8. „Was ist es denn für eine Reise, diese Flucht (erg. zu dem Einen)? Nicht mit Füßen sollst Du sie vollbringen, denn die Füße tragen überall nur von einem Land in ein anderes, Du brauchst auch kein Fahrzeug zuzurüsten, das Pferde ziehen oder das auf dem Meer fährt, nein, Du mußt dies alles dahinten lassen und nicht blicken, sondern nur gleichsam die Augen schließen und ein anderes Gesicht statt des alten in Dir erwecken, welches jeder hat, aber wenige brauchen.“ Übersetzung R. Harder, 23; ähnlich auch Enn. III, 2, 9.

²¹⁹ Vgl. Schubert, 77.

des Menschen ist von dem Bösen nicht nur oberflächlich beschmutzt, sondern in seiner Mitte getroffen. Die Wurzel des Bösen steckt in diesem Herzen, kein Mensch ist frei von Bosheit²²⁰. Woher soll aber der Mensch die Kraft nehmen, zu Gott zurückzukehren, wenn das Herz, sein „Kraftzentrum“, schwach und krank ist? Wie will seine Liebe allein den Weg zum Heil finden, wenn sie gespalten und zerrissen ist? Alle Versuche, das Heil dennoch aus eigenem Vermögen zu finden, führen ins Unheil²²¹. „Denn die Suchenden waren Sterbliche und Sünder . . .“²²² Weil das Herz des Menschen von der ersten Stunde seines Lebens an nicht rein ist, deswegen kann es nicht aus sich den Weg der Reinigung finden. Weil der Mensch schon immer seinem Ich verfallen ist, deswegen ist der neuplatonische Weg zu Gott für Augustin ein Irrweg, deswegen ist Selbsterlösung für ihn ein Unding. Die Schüler Plotins verheißten eine Reinheit des Herzens, die nicht „radikal“ genug ist, weil sie das Herz nicht bis in die Wurzel reinigt. Was ihnen fehlt, ist das „cor contritum et humiliatum“²²³. Was eigentlich nützt, ist eine Bekehrung des Herzens, eine Kehre der Existenz „a fundo cordis“²²⁴, eine Wende der Liebe weg vom Ich des Menschen zu Gott hin, von dem allein Hilfe zu erwarten ist.

Diese Kehrtwende zu Gott ist eine Wende vom äußeren zum inneren Menschen, denn nur diesem offenbart sich die Wahrheit. Aber während Plotin in übermäßigem Vertrauen auf die eigene Kraft den Weg zu dem Einen selbst gehen zu können glaubt, gestaltet sich für den Christen Augustin die Wende zu Gott als demütig-glaubende Annahme Christi. Jesus Christus ist der Weg, auf dem Gott gefunden wird.

„Und ein anderes ist es, von waldiger Höhe aus die Heimat des Friedens zu sehen und den Weg dorthin nicht zu finden und vergeblich sich zu mühen in unwegsamer Wildnis, da ringsum Entlaufene auf ihrer Flucht im Hinterhalt liegen und lauern mit ihrem Häuptling ‚Löwe und Drache‘ – ein anderes aber, den Weg dorthin einzuhalten, den die Liebessorge des himmlischen Herrschers gebahnt hat, wo keine Wegelagerer ihr Unwesen treiben, die vom himmlischen Kriegsdienst ausgerissen sind; denn die meiden ihn wie Folterqual.“²²⁵

Zu Gott zurückzukehren ist hier nicht ein Appell an die Leistungsfähigkeit des Menschen („Du sollst, weil Du kannst!“), so daß einer sich um so mehr Gott nähert, je mehr er sich darum bemüht. Sondern

²²⁰ Vgl. I, 7, 11.

²²¹ Vgl. dazu das Bild in VII, 21, 27.

²²² X, 42, 67 B 595 (Erant enim illi mortales et peccatores, tu autem domine, cui reconciliari superbe quaerebant immortalis et sine peccato.).

²²³ VII, 21, 27. ²²⁴ IX, 1, 1.

²²⁵ VII, 21, 27 B 359 (Et aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis et iter ad eam non invenire et frustra conari per invia circum obsidentibus et insidiantibus fugitivis desertoribus, cum principe suo leone et dracone, et aliud tenere viam illuc ducentem, cura caelestis imperatoris munitam, ubi non latrocinantur, qui caelestem militiam deseruerunt; vitant enim eam sicut supplicium.).

Rückkehr zu Gott heißt bei Augustin: Jesus Christus, den von Gott selbst gebahnten und daher allein sicheren Weg zu ihm erkennen und annehmen ²²⁶. Sie gründet primär nicht in einer Aktivität des Menschen, sondern Gottes. Dem Weg der heidnischen Philosophen steht daher nicht eigentlich der Weg der christlichen Philosophen gegenüber, sondern genauer: Christus selbst. „Aux philosophes païens, ne sont pas opposés les ‚neo-platoniciens chrétiens‘, mais bien le Christ lui-même, qui est la Voie.“ ²²⁷ Hier zeichnet sich auch wieder die Struktur der christlich-augustinischen Wahrheitsoffenbarung ab: Gott, der die Wahrheit ist, tut sich dem Menschen in freier, unverfügbarer Weise kund, und nur auf seinen Wegen kann der Mensch ihn finden. Er wendet sich dem Menschen zu – allein aus Liebe und Erbarmen. Daß Gott den Menschen liebt und sich seiner erbarmt, wird durch das Kommen des ewigen Wortes offenbar, das den Menschen zur Wahrheit zurückruft. „Wie hast Du uns geliebt, guter Vater, der Du Deines eingeborenen Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns Gottlose hingegen hast.“ ²²⁸

Bezeichnenderweise deutet Augustin die Person Jesu Christi vornehmlich unter dem Aspekt der Demut (*humilitas*) ²²⁹. Jesus Christus ist der Demütige schlechthin, und als solcher ist er das Gegenbild des stolzen, ich-verfallenen Menschen. Demut darf hier nicht als bloß äußere Verdemütigung mißverstanden werden ²³⁰. Gerade in der Gegenüberstellung zur *superbia*, die ja auch als verkehrte Grundausrichtung des Herzens eine innere Gesinnung meint, bedeutet Demut ein inneres Sich-Loslassen, eine Selbstentäußerung. Als eigentliches Vorbild dieser Haltung sieht Augustin die Selbsterniedrigung des Gottmenschen an. Er, das ewige Wort des Vaters, durch das alles geschaffen ist ²³¹, ja, selbst „ewige Wahrheit“ ²³², hat sich erniedrigt zu den Menschen. Gerade die Inkarnation Christi ist für Augustin die Tat der Demut, die über allen anderen Zeugnissen der Demut im Leben Jesu, den Tod am Kreuz eingeschlossen, steht ²³³. Die Selbst-

²²⁶ Vgl. dazu die für die Bekehrung A.s entscheidende Schriftstelle Röm 13, 13 (VIII, 12, 29).

²²⁷ G. Madec, *Connaissance de Dieu et action de grâces*, in: *RechAug* 2 (1962) 273–309, hier 281.

²²⁸ X, 43, 69 B 597 (*Quomodo nos amasti, pater bone, qui filio tuo unico non pepercisti, sed pro nobis impiis tradidisti eum.*).

²²⁹ X, 43, 68; I, 11, 17; VII, 9, 13; u. a.

²³⁰ Vgl. A. Dible, Art.: „Demut“, in: *RAC* 3 (1957) 735–778, hier 762; Im 4. Jh. wurde die Demut von den westlichen Theologen (z. B. Ambrosius) als Tugend der Gesinnung verstanden; eine äußere Demut allein genügte für das Heil nicht.

²³¹ Vgl. IV, 12, 19.

²³² Vgl. VII, 18, 24.

²³³ Wo A. auf die *humilitas* Christi verweist, geschieht dies überwiegend im Kontext der Inkarnation des göttlichen Wortes; vgl. VII, 18, 24; I, 11, 17; VII, 9, 13. Vgl. dazu auch W. Eborowicz, *Les approches du mystère sotériologique dans les confessions de saint Augustin*. *Studia Patristica* 9 (= TU 94) (Berlin 1966) 393–403, hier 396.

entäußerung der Wahrheit in der Inkarnation und dem Leben Christi markiert für den Menschen den Weg, auf dem er zur Wahrheit zurückkehren kann²³⁴. Der Abstieg Gottes wird zum Heilsweg für den Menschen. Durch seine Demut will Christus die Menschen lehren, demütig zu werden²³⁵, in Wort und Tat ist er ihnen dafür vorangegangen²³⁶. Er ist der Weg, „auf dem sie (die Philosophen) von ihrem Ich zu Ihm hinabsteigen und durch Ihn hinaufsteigen sollten zu Ihm“²³⁷. Der Wert und die Heilsbedeutung der Demut liegen also eigentlich nicht in der demütigen Haltung als solcher, sondern nur insofern darin die Demut Christi nachgeahmt wird²³⁸. Gerade die ausdrückliche Rückbindung der humilitas an die Erlösungstat Christi ist der genuin augustinische Beitrag in der Tradition des Demutverständnisses in der frühen Kirche. Die demütige Gesinnung ist der Weg zur Wahrheit, wenn sie als Nachahmung der Demut Christi verstanden wird.

Dem demütigen Christus nachfolgen, heißt für Augustin, sich ihm glaubend unterwerfen. In der Tat des Glaubensgehorsams verwirklicht sich die demütige Gesinnung Christi für den Menschen, weil sich der Glaubende von stolzer Selbstbehauptung abwendet und sich Jesus Christus unterstellt. Im Glauben beschreitet der Mensch den Weg Gottes, den dieser aus Liebe zu den Menschen geschaffen hat. Zugleich wird hier im Glauben die innere Verbindung zwischen der demütigen Gesinnung des Menschen und der Demut Christi deutlich. Der Glaube ist angewiesen auf das Beispiel Christi, das gerade dadurch und nur dadurch übernommen wird, indem an Christus geglaubt wird. Diesen Glaubensgehorsam versteht Augustin folgerichtig nicht als Leistung des Menschen, wodurch dieser sich noch einmal behaupten würde. Ja, aus eigenem Vermögen und Willen die Demutstat des Glaubens zu vollbringen, ist gar nicht möglich, sondern ist allein Wirkung des gnadenhaften Handelns Gottes. „Aber mein freier Wille, wo war er in all der jahrelangen Zeit, und aus welchem tiefuntersten Geheimen ward er in einem Augenblick herausgerufen, auf daß ich den Nacken beugte Deinem ‚sanften Joch‘ und die Schulter Deiner ‚leichten Bürde‘, Chri-

²³⁴ Vgl. VII, 9, 13.

²³⁵ X, 43, 68.

²³⁶ X, 4, 6; IV, 12, 19.

²³⁷ V, 3, 5 B 197 (Non noverunt hanc viam, qua descendant ad illum a se et per eum ascendant ad eum.); ähnlich A. über sich selbst vor seiner Bekehrung VII, 18, 24 B 348 (Non enim tenebam deum meum Iesum humilis humilem nec cuius rei magistra esset eius infirmitas noveram. Verbum enim tuum, aeterna veritas, superioribus creaturae tuae partibus supereminens subditos erigit ad se ipsam, in inferioribus autem aedificavit sibi humilem domum de limo nostro, per quam subdendos deprimeret a se ipsis et ad se traiceret, sanans tumorem et nutriens amorem, ne fiducia sui progredierentur longius, sed potius infirmarentur videntes ante pedes suos infirmam divinitatem ex participatione tunicae pellicae nostrae et lassii prosternerentur in eam, illa autem surgens levaret eos.).

²³⁸ Vgl. Dihle, 771 f.; und R. Arbesman, Christ and the medicus humilis in St. Augustine, in: AM (Paris 1954) 623–629, hier 629.

stus Jesus, „Du mein Helfer und mein Erlöser?“²³⁹ So beinhaltet der Glaube ein kenotisches Moment. Im Glauben erniedrigt sich der Mensch und unterwirft sich der Autorität des göttlichen Wortes, also der Autorität Christi und der Schrift, durch die die Wahrheit selbst spricht²⁴⁰. Er beugt seinen Hochmut und „steigt“ zu Christus herab, er fühlt und bekennt seine Schwachheit²⁴¹. Aber wie Jesus Christus sich entäußert hat, um in die Herrlichkeit des Vaters zurückzukehren, so umfaßt auch die Demutstat des Glaubenden neben dem Moment der Erniedrigung auch das Moment der Erhöhung. Während der Glaubende im Bekenntnis Christi als Retter Gottes von seiner Selbstgewißheit und Selbstbehauptung heruntersteigt, erfährt er gerade darin Verzeihung und Erbarmen. Indem er Christus als „Helfer und Erlöser“ bekennt, werden ihm seine Sünden vergeben²⁴². Die Frucht des Glaubens an den wahren Mittler ist die Rechtfertigung des Sünders, und das ist die Reinigung der verkehrten und irregeleiteten Liebe. Die Liebe wird gereinigt und befreit, daß sie die Wahrheit „im Innern“ wieder erkennen kann. Das erneuerte Herz findet wieder die Wahrheit²⁴³.

Da die Liebe des Menschen nur durch den Glauben an den Erlöser Jesus Christus gereinigt wird, dieser Glaube selbst aber Gottes Werk ist, deswegen ist auch die reine, auf Gott gerichtete Liebe (caritas) Gabe Gottes. Augustin versteht sie als Wirkung des Geistes Gottes, ja sie ist der Geist Gottes selbst²⁴⁴, der ein Geist der Liebe ist²⁴⁵. Die Liebe ist ausgegossen in „unseren Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben worden ist“²⁴⁶. So ist es in dieser Liebe der Heilige Geist, der auch die Schöpfung in ihrer Ordnung erkennt und Gott im Geschöpf liebt. „... und ein anderes endlich ist es, wenn im Menschen – der da sieht, daß etwas gut ist – Gott sieht, daß es gut ist, will sagen, daß Gott geliebt wird im Geschöpf. Und diese Liebe zu ihm kommt allein durch den Geist, den er gegeben hat.“²⁴⁷ Daher gilt Au-

²³⁹ IX, 1, 1 B 423 (Sed ubi erat tam annoso tempore et de quo imo altoque secreto evocatum est in momento liberum arbitrium meum, quo subderem cervicem leni iugo tuo et umeros levi sarcinae tuae, Christe Iesu, adiutor meus et redemptor meus?); ähnlich VIII, 5, 12.

²⁴⁰ Vgl. XIII, 29, 44; 23, 33; VI, 5, 8. ²⁴¹ VII, 18, 24.

²⁴² Vgl. I, 11, 17. Gerade in diesem Abschnitt meint W. Eborowicz, 396, die Elemente einer Christologie und einer Soteriologie erkennen zu können: die Inkarnation als „leçon d'humilité“, das Kreuzesopfer und das ewige Leben als Wirkung der Erlösung.

²⁴³ Vgl. IV, 12, 19.

²⁴⁴ A. M. La Bonnardière, Le verset paulinien Rom V, 5 dans l'oeuvre de saint Augustin, in: AM (Paris 1954) 657–665, hier 658. ²⁴⁵ Vgl. IV, 12, 19; 4, 7.

²⁴⁶ IV, 4, 7 B 149 (... caritate diffusa in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis.); La Bonnardière weist darauf hin, daß A. Röm 5, 5 zwischen 387 und 429 wenigstens 201mal zitiert.

²⁴⁷ XIII, 31, 46 B 833 (... aliud autem, ut, cum aliquid videt homo quia bonum est, deus in illo videat, quia bonum est, ut scilicet ille ametur in eo, quod fecit, qui

A kenotisch. Chr. hat b.s. Henschendorf auf
göttliche Gegenstände
verrichtet

gustin auch nur jene Freundschaft unter den Menschen als wahre, in der die Befreundeten durch diese gottgeschenkte Liebe untereinander verbunden sind²⁴⁸. Die Verbundenheit in der *caritas* ist das Kennzeichen der christlichen Gemeinde, die Augustin ja an seinem Bekenntnis teilnehmen läßt und die es nur in der *caritas* richtig versteht. „Ja die Liebe (*caritas*), durch die sie (die Menschen) gut sind, sagt ihnen, daß ich nicht lüge, wenn ich über mich bekenne, und diese Liebe in ihnen ist es, die mir glaubt.“²⁴⁹ So drängt der Glaube an Jesus Christus, der sich im Bekenntnis äußert, auf Gemeinde, auf Kirche hin, die Augustin aber letztlich nicht vom Glauben (*fides*), sondern von der Liebe (*caritas*) her begreift als der von Gott geschenkten, alle Lebensvollzüge bestimmenden Ausrichtung der Existenz des einzelnen Christen wie der ganzen Kirche.

Die Suche nach Gott wird von der Erfahrung und Sehnsucht nach ihrem „Ort der Ruhe“ getragen. Aber aufgrund der eigenen Schwäche und Schuld, die in seiner zwischen Gott und Geschöpf geteilten Liebe begründet ist, vermag Augustin aus sich Gott nicht endgültig zu finden. Immer wieder verliert er Gott aus den Augen. Gibt es für ihn einen Weg, der ihn sicher zu Gott führt? Wird die Suche in ihrer Möglichkeit und in ihrem Scheitern aufgrund des menschlichen Versagens ernst genommen, so impliziert sie den Glauben an Jesus Christus, den „Helfer und Erlöser“, durch den allein die Suche sicher und dauerhaft ans Ziel gebracht wird. Denn im Glauben an ihn, in dem der Mensch die Demut Christi übernimmt, wird dem Menschen die Vergebung seiner Schuld und die Rechtfertigung geschenkt. Die schuldig gewordene, verkehrte Liebe wird gereinigt, d. h. neu auf Gott hingeeordnet, so daß die Wahrheit, Gott selbst, im Herzen wiedergefunden wird. In dieser vom göttlichen Geist erfüllten Liebe findet Augustin Gott. „Und preisen werden den Herrn, die ihn suchen.“ – dieser Psalmvers erscheint nun tatsächlich als die brennpunktartige Konzentration des Lebens des Heiligen und darüber hinaus als Gottes „schriftliche“ Zusage an jeden Menschen, daß Gott gefunden werden kann, wenn er gesucht wird. Wo sich der Mensch ganz auf diese Suche einläßt und sich ihr überläßt, dort wird er, nach unserer Deutung des zehnten Buches der „Bekenntnisse“, Gott im Glauben an Jesus Christus finden.

non amaretur nisi per spiritum, quem dedit, quoniam caritas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis...); vgl. auch *E. Bailleux*, Dieu, Trinité et son Oeuvre, in: *RechAug* 7 (1971) 189–218, hier 198: „C'est au Saint-Esprit, qu'il revient spécialement d'assurer la création dans l'ordre et la paix, en infusant aux créatures le dynamisme par lequel chacune s'ordonne au bien, soit pour le rechercher, soit pour s'y tenir en repos; ce dynamisme, en effet, est une sorte d'amour.“²⁴⁸ Vgl. IV, 4, 7.

²⁴⁹ X, 3, 4 B 491 (Dicit enim eis caritas, qua boni sunt, non mentiri me de me confitentem, et ipsa in eis credit mihi.).