

Augustinus zwischen Tagaste und Mailand

Das Vorspiel seiner existenziellen Seinsentdeckung und der erste ontologische Denkversuch*)

Von Franz K ö r n e r, Würzburg

A.

Das Problem

Bei der Beschäftigung mit Augustins Ontologie hat man sich bisher meistens damit begnügt, seine über viele Schriften verstreuten diesbezüglichen Gedankensplitter systematisch zusammenzustellen und durch den Aufweis gewisser Abhängigkeiten von anderem Gedankengut geistesgeschichtlich zu erklären. So wichtig derlei ist, zum V e r s t ä n d n i s eines Denkers gehört mehr¹). Wer Augustin nicht nur aus den leicht greifbaren geistesgeschichtlichen Parallelen zu älteren Geistesströmungen heraus erklären, sondern darüber hinaus auch verstehen will, der muß sich doch fragen: Warum hat hier ein Mensch gerade so und nicht anders gedacht, gesprochen oder geschrieben? Warum finden wir bei ihm Anklänge gerade an dieses historisch vorgegebene Geistesgut und nicht an jenes? Wie kommt es, daß Augustinus sich eines Tages plötzlich von einer ganz bestimmten Schrift Ciceros begeistern läßt und auf seiner Suche nach der Wahrheit – die ja nichts anderes als Suche nach dem wahren Sein, Suche nach Gott ist – ausgerechnet den Manichäern in die Arme fällt, um dann nach jahrelangem Ringen zu den akademischen Skeptikern überzuwechseln, die eine Wahrheitserkenntnis grundsätzlich leugneten? Warum spricht er schließlich nach dem großen Mailänder Umbruchserlebnis zuerst mehr neuplatonisch und auf dem Höhepunkt seines literarischen Schaffens vor allem biblisch? Warum so und nicht anders? Das muß doch einen Grund gehabt haben! Oder sollte der Kirchenvater nur einer von jenen epigonenhaften Eklektikern gewesen sein, die mehr oder weniger zufällig aus diesem oder jenem äußeren Anlaß einmal hier und ein andermal dort genippt haben, um zum Schluß reichlich Verschiedenes synkretistisch zu einem recht heterogenen Konglomerat zusammenzuzwängen? Dann wäre freilich unerklärlich, wie einem Manne vom Range Augustins in der abendländischen Geistesgeschichte eine so entscheidende Stellung zukommt, daß man in ihm den Beginn einer der griechischen Philosophie gegenüber ganz neuen Entwicklungsteile sehen und ihn sogar „Urheber des modernen Denkens“ nennen kann²). Solches ist ohne einen o r i g i n ä r e n Denkansatz, ohne ein ureigenes schöpferisches Anliegen unvorstellbar.

*) Der vorliegende Aufsatz stellt ein in sich selbständiges Teilergebnis einer umfassenderen Untersuchung über die existenziellen Grundlagen der augustinischen Ontologie dar.

¹) Zur kritischen Auseinandersetzung mit der bisherigen Fachliteratur vergleiche des V e r f a s s e r s „*Prolegomena zu einem neuen Studium der Ontologie Augustins*“ in: *Revue des Études Augustiniennes* 3 (1957) 249–280 (v. a. S. 252 ff.).

²) Vgl. W. W i n d e l b a n d, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Tübingen 1948¹⁴), 232 f.

An dieser Stelle kann uns kein geistesgeschichtlicher Einordnungsversuch, keine philologische Erklärung, sondern nur die Frage nach dem existenziellen Grundanliegen, das hinter Augustins Denken steht, weiterhelfen. Wer die augustinischen Gedanken nicht nur erklären, sondern verstehen will, muß nach ihrem „Sitz im Leben“ suchen. Man hat ja gerade diesen existenziellen Denker mit Recht als einen der profiliertesten Vertreter dessen bezeichnet, was heute „Existenzphilosophie“ genannt wird³⁾. Augustinus denkt, was er lebt⁴⁾.

Das gilt innerhalb seines universalen Gesamt Denkens zweifellos auch von seiner so oft als griechisch hingestellten Ontologie. Bei aller geistesgeschichtlich nachweisbaren Abhängigkeit im Äußeren gründet Augustins Seins-Denken doch zutiefst in seiner ureigenen persönlichen Seins-Begegnung⁵⁾. Wie er selber immer wieder berichtet, entspringt das Grundanliegen seiner späteren Ontologie nicht einem von außen kommenden Anstoß, gleich ob platonisch-plotinisch, aristotelisch, ciceronisch oder auch biblisch. Es erwächst genau genommen auch nicht etwa nur aus seiner eigenen wechselvollen Geistesentwicklung, wie sie sich unter dem Einfluß von „Platonismus und Prophetismus“ vollzogen hat⁶⁾, sondern im Grunde erst aus der dahinter sich vollziehenden Geschichte seiner personalen Ich-Du-Begegnung mit dem allein wahren Sein des Deus intimus cordi.

Zum Verständnis dessen wird man freilich im Unterschied zur bisherigen einschlägigen Literatur noch weiter als bis zur Abfassung der augustinischen Erstlingsschriften zurückgreifen müssen; denn wer Augustins Gedanken nachspüren will, muß der Spur seines Lebens folgen. Das Drama, das in seiner Ontologie zum denkerischen Austrag gekommen ist, fängt eigentlich schon mit den allerersten Existenzerfahrungen seiner frühesten Kindheit an. Handgreifliche Gestalt gewinnt es erstmals in Augustins Lebensberichten von dem, was zwischen Tagaste und Mailand deutlich zu werden beginnt.

Wenn wir uns im folgenden diesem wichtigen Lebensabschnitt zuwenden, dann geschieht das nicht, um die ohnehin schon oft und breit genug behandelte Entwicklungsgeschichte Augustins noch einmal mit all ihren historisch-philologisch feststellbaren äußeren Daten darzustellen; denn diese Forschungsergebnisse und ihre Problematik dürfen wir als bekannt voraussetzen (vgl. dazu Körner a.a.O. 250 ff.). Uns geht es hier vielmehr um das dahinter sich vollziehende Grundgeschehen seiner immer bewußter werdenden existenziellen Seinsbegegnung, die sich Schritt um Schritt deutlicher als eine innere Gott-Mensch-Begegnung erweist.

Ähnlich wie wir uns damit auf die Grundlinie des fraglichen Lebensabschnittes beschränken, tun wir es der größeren Klarheit zuliebe auch beim zweiten Punkt unserer Untersuchung, bei der Darstellung des auf diesem existenziellen Grunde

³⁾ Vgl. z. B. H. Meyer, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung* Bd. II (Würzburg 1947), 41.

⁴⁾ Vgl. den am Beispiel der augustinischen Erkenntnislehre durchgeführten Nachweis des Verfassers, *Die Entwicklung Augustins von der Anamnesis- zur Illuminationslehre im Lichte seines Innerlichkeitsprinzips*, in: *Theol. Quartalschr.* 134 (1954) 397–447; Ders., *Deus in homine videt*. Das Subjekt des menschlichen Erkennens nach der Lehre Augustins, in: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 64 (1956) 166–217.

⁵⁾ Zu dieser These vgl. des Verfassers „*Prolegomena zu einem neuen Studium der Ontologie Augustins*“, in: *Revue des Études Augustiniennes* 3 (1957) 249–280 (v. a. S. 276–279!).

⁶⁾ So z. B. J. Hessen in seinem langjährige Forschung zusammenfassenden Hauptwerk: *Augustins Metaphysik der Erkenntnis* (Berlin/Bonn) 1931. Vgl. auch vom selben Verfasser, *Platonismus und Prophetismus*. Die antike und biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung, München 1939.

aufbauenden ontologischen D e n k e n s : Statt des Vielen, Konzentration auf das eine Entscheidende, auf Augustins Frage nach dem S e i n a l s s o l c h e n . So verfehlt dieser erste augustinische Versuch, das Sein philosophisch zu denken, auch gewesen sein mag, es leuchtet doch ohne weiteres ein, daß ein Verständnis des späteren, ausgereiften Denkens ohne die existenzielle Entwicklungsgeschichte desselben vor allem dann unmöglich sein wird, wenn man - wie es bisher fast ausschließlich geschah - den Abschnitt, in dem der Knoten des Lebensdramas geschürzt wird, zur Darstellung der augustinischen Ontologie so gut wie gar nicht beizieht.

B.

Zwischen Tagaste und Mailand

Im Leben Augustins gibt es zwei Geburtsstädte, Tagaste und Mailand. Da jeder Geburt Wehen vorauszugehen pflegen, ist es nicht verwunderlich, daß der hoffnungsvolle Student der Rhetorik auf dem Wege zwischen beiden die Wehen seiner Wiedergeburt selber auszutragen hatte. Seine Mutter hat ihm bei dieser nur eine äußere Hilfestellung leisten können, wie es ja - wenn es um die wahre Selbstwerdung geht - mit allem ist, was uns von außen her zu Hilfe kommen will.

Was in dem Drama der augustinischen Daseinsentwicklung zwischen Tagaste und Mailand geschehen ist, wird von den Dramaturgen „Schürzung des Knotens“ genannt. Wer diesen Schlüssel zum Verständnis des Ganzen übersieht, wird in der Wirrsal des wechselvollen Geschehens ohne Ariadnefaden bleiben; er wird gar nicht begreifen, daß es sich im Leben Augustins tatsächlich um das Drama einer großen existenziellen Ich-Du-Begegnung handelt, die in seinem Denken, insbesondere auch in seiner Ontologie, ihren unverkennbaren geistigen Niederschlag findet. -

Der Lebensabschnitt, der diesem zukunftssträchtigen Geschehen vorausgegangen ist, war durch eine ausgesprochene Weltverfallenheit des allenthalben nach Selbstbefriedigung gierenden Jünglings gekennzeichnet: *In v a n i t a t e s i t a f e r e b a r e t a t e , D e u s m e u s , i b a m f o r a s !* (Conf. I, 18,28; vgl. I, 12,19; II, 1,1; C. Ac. II, 2,5; I, 1,3; De b.v. I, 4 u. ö.)⁷⁾. Dabei hatte diese Verfallenheit an das „D r a u - ß e n“ während einer durch finanzielle Schwierigkeiten erzwungenen Studienpause des jungen Studenten immer kritischere Formen angenommen (Conf. II, c. 3 ff.). Weil sich damit der Lebensweg unseres Denkers seiner dramatischen Verwicklung bereits zu nähern beginnt, lassen wir hier unsere Untersuchung einsetzen.

I. Karthago⁸⁾

Als Augustinus nach der Zeit des unseligen Müßigganges in Tagaste endlich zum Studium in die „Universitätsstadt“ Karthago kommt, scheint sich zunächst in seiner bisherigen Lebenshaltung nichts zu ändern, obwohl sie gerade mitten in

⁷⁾ Die ausführlichen Untersuchungsergebnisse dieses für Augustins späteres Welt-Verständnis so wichtigen Lebensabschnittes können wir hier nur kurz andeuten.

⁸⁾ *Zur Methode*: Auch zu dem nun folgenden, für die spätere Ontologie Augustins besonders bedeutsamen Lebensjahrzehnt vor seiner Bekehrung stehen uns bekanntlich immer noch keine im gleichen Zeitraum entstandenen Quellenschriften, etwa Jugendbriefe, Frühwerke oder sonstige Aufzeichnungen von eigener oder fremder Hand zur Verfügung. Die einzige vor dem großen Mailänder Lebensumbruch entstandene Jugendarbeit *De pulchro et apto*, die Augustinus um das Jahr 380/81 in Karthago verfaßt hat, ist ihm selber schon frühzeitig verloren

diesem „Höllenfuhl schändlicher Leidenschaften“ (Conf. III, 1,1) schon eine gewisse Neuwendung gewinnen sollte. Mit der gesteigerten Sinnlichkeit des Neunzehnjährigen wirft er sich wie früher so auch hier wieder „hinaus auf die Außenwelt“ (projiciebat se foras), um Linderung zu empfangen durch das „Beider-Sinnenwelt-Sein“ (contactu sensibulum): „Auch den Körper der Geliebten wollte ich genießen, dann erst war mir ganz süß, zu lieben und geliebt zu werden. So trübte ich die Quelle der Freundschaft durch den Schlamm der Leidenschaft und verdunkelte ihren reinen Glanz durch höllische Begierde“ (Conf. III, 1,1). „Hoch erhobenen Hauptes trieb ich mich in schrecklichen Gefahren herum, bereit, mich weit von Dir (o Gott) zu entfernen, indem ich m e i n e und nicht Deine Wege liebte und nach der Freiheit des flüchtigen Sklaven trachtete“ (Conf. III, 3,5). Ebenso trieb ihn auch bei seinem Studium, das ihn für die „Streithändel des Forums“ vorbereiten sollte, nichts anderes als egoistischer Ehrgeiz und Stolz, „um menschlicher Eitelkeit Triumphe zu bereiten“ (Conf. III, 3,6 f.). Die alte Existenzhaltung hybrider Weltverfallenheit treibt in Karthago offensichtlich immer größere Giftblüten.

gegangen. Auch von ihr wissen wir, ähnlich wie von dem ganzen Lebensabschnitt, nur aus den n a c h der Bekehrung entstandenen Schriften (vgl. Conf. IV, c. 13 ff.).

So können wir dieses wichtige Stück im Werdegang Augustins nur im Spiegelbild seines späteren literarischen Schaffens sehen. In der Hauptsache sind wir auf die erst in den Jahren 397 bis 400 entstandenen Aufzeichnungen seiner Confessiones angewiesen, denen nur einige wenige Andeutungen in den früheren Schriften vorausgehen. Dabei ist zu beachten, daß nicht nur die Confessiones, sondern auch die Jugendschriften erst Jahre nach den Ereignissen dieses Kapitels aufgezeichnet worden sind. Obwohl beide in diesem Punkte ziemlich gleich dastehen, unterscheiden sie sich doch bereits von vornherein dadurch, daß Augustinus als junger Philosoph in Cassiciacum und als späterer Bischof in Hippo zwei sehr verschiedene Leserkreise anspricht. Allein schon von daher wird die Kürze der älteren und die Ausführlichkeit der jüngeren Berichte über seine früheren Irrwege verständlich.

Die ohnehin nicht zahlreichen Texte aus den ersten Schriften sind nun leider auch noch so knapp, daß sie für sich allein genommen kaum ein eigenes Bild dieses Lebensabschnittes entstehen lassen. Sie reichen gerade dazu aus, daß wir mit ihrer Hilfe den existenziellen Grundzug der späteren Berichte überprüfen können. Im übrigen müssen wir hier auf die demnächst zur Veröffentlichung kommende Untersuchung eines späteren Lebensabschnittes verweisen, bei dem uns die bessere Quellenlage erlaubt, neben das Bild der Spätwerke auch eine fast ausschließlich nach den ersten Jugendschriften gezeichnete Darstellung zu setzen. Dort wird sich aus dem Gesamtbild auch noch eine nachträgliche Bestätigung für den in allem Wesentlichen richtigen Bericht der hier mangels früherer Quellen vornehmlich gebrauchten Spätschriften ergeben.

Bei deren Benutzung werden wir behutsam genug sein, wenn wir uns von vornherein darüber im klaren sind, daß der Kirchenvater in den Confessiones den ersten Abschnitt seines Lebens mit einer ganz bestimmten Absicht in einer gewissen literarischen Schwarz-Weiß-Malerei so darstellt hat, wie er ihn eben von seinem s p ä t e r e n Standort aus gesehen hat. Die Betrachtungen und Wertungen, die er dabei anstellt, sind also nicht die des jugendlichen, sondern die des ausgereiften Augustin. Das muß nicht unbedingt und in jeder Hinsicht ein Nachteil sein: denn je höher die Warte um so besser auch die Überschau über das große Ganze!

Es kann ja auch schließlich nicht geleugnet werden, daß Augustinus, der unermüdliche Wahrheitssucher, als Bischof aufs ernsthafteste bemüht war, das zwischen dem gnädigen Gott und dem sündigen Menschen hin und her gegangene Heilsdrama seines eigenen Lebens in seinem Wesen t l i c h e herauszuheben, zeichnet er – wie wir sehen werden – mit den Kunstmitteln des antiken Rhetors manche Linie schärfer und manchen Schatten tiefer als es dem modernen Historiker richtig erscheinen möchte.

Da es nun uns bei der Darstellung von Augustins Seinsentdeckung als der existenziellen Wurzel seiner Ontologie nicht so sehr auf diese oder jene historische Einzelheit, sondern vielmehr auf das dahinter liegende G r u n d g e s c h e h e n seines Lebensdramas ankommt, brauchen wir bei den verschiedenen Texten der Früh- und Spätschriften nur zu fragen: Stimmen die Berichte der beiden Quellengruppen d a r i n überein oder nicht? Wenn ja, dann haben wir eine zuverlässige Textgrundlage vor uns.

Jedoch kann der begabte und bereits sehr selbständige junge Student trotz aller Erfolge (vgl. z. B. Conf. IV, n. 28; 30) merkwürdigerweise keine wirkliche Befriedigung finden. Der Grund dafür ist weder etwa der Mangel an Geld oder an geistigen Talenten noch etwa die Erfolglosigkeit auf dem Gebiete der Rhetorik oder des Geschlechtsgenusses; im Gegenteil, an all dem hat es nicht gefehlt. Während er dieses Leben in vollen Zügen genießt, macht sich jedoch unbewußt bereits ein ganz anderer, auf diese Weise niemals stillbarer Hunger bemerkbar. „Fames mihi erat intus ab interiori cibo tepso, Deus meus!“ so bekennt der Kirchenvater später, was ihm damals in Karthago selber noch rätselhaft blieb (Conf. III, 1,1).

Dieser wichtige Satz macht uns auf etwas aufmerksam, was im Leben und Denken Augustins zunehmend größere Bedeutung gewinnen sollte. In dem Ungenügen des Weltgenusses kündigt sich dem an das Foris Verfallenen offenbar immer nachdrücklicher ein innerlicher Wesenszug (fames erat intus) an, der auf ganz anderes, noch Innerlicheres, nämlich auf Gott hingeordnet ist (ab interiori cibo). „Zu Dir hin hast Du uns erschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Dir“, so heißt es klassisch formuliert im ersten Kapitel der Confessiones (I, 1,1).

Dieser Grundzug des menschlichen Wesens, der in tiefem Glückshunger zum allein wahren „summum bonum“ drängt, sich aber so oft in der falschen Richtung an die vielen extrema bona verströmt, konnte bei einem wohl von Mutters Seite her so tief religiös begabten Menschen wie Augustin nicht so ohne weiteres wie bei anderen „im Strudel der Karthagischen Sitten“ (Conf. VI, 7,11) enden. Drum ist auch sein Lebenswandel trotz allem immer noch „bei weitem gemäßigter“ als der seiner Gefährten, die man „Zerstörer“ (eversores) nannte, weil sie schlichte naive Menschen durch ihre unverschämte Raffinesse in Verwirrung brachten, um sie dann grundlos zu verhöhnen und sich selber darüber boshaft zu freuen⁹⁾. Von solchen letzten Auswüchsen hat ihn unbewußt wirksam der im eigenen Inneren geheimnisvoll verborgene Zug zu Höherem zurückgehalten.

⁹⁾ Conf. III, 3,6. – In den vergleichenden Augen des von Natur aus zwar tugendhaften, aber doch ebenfalls in den Karthagischen Strudel geratenen Schülers und Freundes Alypius galt Augustinus damals sogar als „bonus et doctus“ (Conf. VI, 7, 11; vgl. auch Conf. VI, 12, 22; ferner C. Ac. II, 2,3: nostrae mentis . . . puritas). Besuchte er doch auch in Karthago ab und zu den Gottesdienst (Conf. III, 3,5). Ein späterer Briefschreiber und Jugendgenosse bezeichnete den Kirchenvater außerdem schon vor seiner Bekehrung als einen „quietis et honestatis cultor“ (Ep. 93, 13, 51).

Man hat auf Grund dieser wenigen, äußerst knappen und deshalb ziemlich ungewissen Randbemerkungen des Quellenmaterials versucht, einen Widerspruch zu den in den Confessiones sonst so breit hervortretenden Sündenschilderungen dieses Lebensabschnittes zu konstruieren, um dann fast nur noch die guten Züge gelten zu lassen und alles andere als tendenziöse Hinzudichtung zur Seite zu schieben.

Nun liegt es uns fern, in den gegenteiligen Fehler zu verfallen. Auch wir wollen nicht etwa allein nach dem Maßstab der Quantität das Lebensbild des jungen Augustin vor allem von den großflächigen Schattenpartien der „Bekanntnisse“ her bestimmt sein lassen. Die eben zitierten, anscheinend anders lautenden kurzen Texthinweise sollen gewiß nicht übersehen werden. Sie sollten aber auch nicht unter dem Druck einer bestimmten Voreingenommenheit dazu verführen, den entsprechenden Lebensabschnitt nur eine „kurze Periode des Leichtsinns“ zu nennen, über die Augustinus „schon in einem Alter hinaus (war), das unsere Jugend noch auf der Schulbank erlebt“ (W. Thimme, *Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner „Bekehrung“* (Berlin 1908) 12 mit F. Lofs, *Augustinus*, in: Realenzyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche, II (Leipzig 1897⁸), 260; vgl. P. Alfarić, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, T. I.: Du Manichéisme au Platonisme (Paris 1918) 61; R. Schmid, *Zur Bekehrungsgeschichte Augustins*, in: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche (1897) 83; H. Lother, *Augustins Entwicklung als Christ*, in: Neuc Kirchl. Zeitschr. 37 (1926) 431 f.). Denn dadurch würde der oft

Daß es sich bei diesem „Hunger“, der von einer „noch innerlicheren Speise“, nämlich von Gott herrührte (s. o.), nicht um eine spätere, etwa aus der Bibel übernommene Hineindeutung der Confessiones handelt, beweist eine Stelle aus der in dieser Hinsicht ja durchaus unverdächtigen Erstlingsschrift *Contra Academicos* (II, 2,5). Dort spricht er im Zusammenhang mit seiner späteren Bekehrung davon, daß dem Menschen schon bei Beginn seiner bewußten Existenz (*pueris nobis*) eine sogenannte „regio“ (nach anderer Lesart: *religio*) „eingepflanzt und im Innersten eingesenkt ist“. Damit meint Augustinus jene für sein ganzes Leben so bedeutsame „Sphäre des Heiligen“ (= *regio*, bzw. *religio*) die jedem Menschenherzen inne ist¹⁰). „In Wahrheit - so berichtet er bereits in seiner Erstlingsschrift - war es dieses (Innerste) selbst, welches mich, ohne daß ich es wußte, (schon immer) an sich riß“ (C. Ac. II, 2,5). Mit dieser *regio* (bzw. *religio*) *insita et medullitus implicata* ist offensichtlich mehr gemeint als irgendein Schulwissen (*me ad se nescientem rapiebat lib.*). Augustinus weist in diesem Zusammenhang bereits im 1. Kapitel desselben Buches auf ein „*divinum animum mortalibus inhaerentem*“ hin (C. Ac. I, 1,1), das im Inneren des Menschen anfänglich oft

bis in kleinste Details reichende Bericht der Confessiones tatsächlich als ein rein tendenziöses Machwerk abgestempelt. Dem widerspricht schon die unbestrittene Tatsache seines in die damalige Zeit fallenden, keineswegs idealen Konkubinats (vgl. die anschließend geplante Geld-Ehe mit einem viel zu jungen Mädchen (Conf. VI, 11, 19) und das dieser vorausgehende Interims-Konkubinats mit einer dritten Frau: Conf. VI, 13,23; VI, 15, 25). Hinzu kommt das Zugeständnis Thimmes (a.a.O. 11), daß Augustinus seine Bekenntnisse „zweifellos mit der denkbar größten subjektiven Wahrfähigkeit niedergeschrieben“ habe.

Wir haben oben schon darauf aufmerksam gemacht, daß die Deutungen und Wertungen der Confessiones nicht die des jugendlichen, sondern die des inzwischen Bischof gewordenen Augustin sind. Dem ans Licht Gewöhnten erscheint schon die Dämmerung schwarz. Und wenn er diese mit den kontrastreichen Kunstmitteln der antiken Rhetorik beschreibt, wird der Schatten sicherlich nicht lichter. Der tiefere Einheitsgrund für das richtige Verständnis unserer nur scheinbar widersprüchlichen Texte aber liegt zweifelsohne darin, daß Augustinus - nach seinen eigenen Worten - eben „bei weitem gemäßiger“ war als seine Gefährten (s. o.). Unter Blinden ist bekanntlich noch der Einäugige König! Was den Jugendgenossen in Karthago bereits als relativ „gut“ erschien, erscheint dem Bischof von Hippo noch als schlecht genug. Man wird also den damaligen Stand von Augustins Sittlichkeit weder - wie es modern geworden ist - zu hoch, noch - wie es in der älteren Forschung gern geschah - zu tief veranschlagen dürfen (Dazu G. Wunderle, *Über die Hauptmotive zur Bildung von Augustins Gottesbegriff nach der Darstellung der Confessiones* (Leipzig 1930) 5; F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus* (München 1933) 2; P. Schäfer, *Das Schuldbewußtsein in den Confessiones des hl. Augustinus*. Eine religionspsychologische Studie, Würzburg 1930.

¹⁰) C. Ac. II, 2,5 (andere Lesarten in Klammern): *Respexi tantum (tamen) confiteor (confitebor), quasi de itinere in illam regionem (religionem, bzw. reigionem), quae pueris nobis insita est et medullitus implicata; verum autem ipsa (me) ad se nescientem rapiebat (rapiebant).* - Dieser Text ist schwierig und nicht ohne weiteres verständlich. Er hat deshalb auch durch Abschreiber und Interpreten begreiflicherweise schon mancherlei Entstellungen und Verdeutungen erfahren. Unter den verschiedenen Lesarten sind aber eigentlich nur zwei Abweichungen von wirklicher Bedeutung: „*tantum - tamen*“ und „*regio - religio*“.

Nach der Lage des zu dieser Textstelle vorliegenden Handschriftenmaterials, dessen ältester Codex immerhin „erst“ aus dem 9. Jahrhundert stammt, ist schwer zu entscheiden, welche Lesart wohl die ursprünglichere ist. Allein der Vergleich mit der inneren Folgerichtigkeit des augustianischen Gedankenganges kann hier weiterhelfen. Von daher werden wir uns im Fortgang unserer Untersuchung mit der Migne-Ausgabe für „*tantum*“ entscheiden müssen, weil bei der anderen, vom CSEL bevorzugten Lesart die - wie wir sehen werden - für den Inhalt bedeutungsvolle, kompositorische Gegenüberstellung „*tantum ... verum*“ verloren gegangen zu sein scheint.

Beim zweiten Differenzpunkt haben sich Migne und CSEL, einfach der Mehrzahl der Codices folgend, für „*religio*“ entschieden. Dagegen scheint uns „*regio*“ besser in den ganz anschaulichen Zusammenhang mit dem bildhaften „*in me cursim redibam; respexi ... quasi de itinere in illam regionem ...*“ hincinzupassen; zumal dieses Bild bei Augustinus öfters vorkommt

nur sehr verborgen wirksam ist¹¹). Im III. Buche nennt er es noch sehr unbestimmt und zurückhaltend ein „numen aliquod“ (III, 6,13), und etwas später spricht er in seiner um das Jahr 388 begonnenen Schrift *De diversis quaestionibus LXXXIII* davon, daß nicht durch menschliche Bemühungen, sondern durch eine gewisse von Geburt an im Menschen wohnende Macht (*vis innata*) die Religion in unser Wesen hineingesenkt sei¹²). Ein rundes Jahrzehnt danach bringt es der Kirchenvater in den *Confessiones* ganz klar zum Ausdruck, daß Gott selber diese innerste Mitte seiner Seele ist, die ihn, den Glückshungrigen, ohne daß er es wußte, schon immer an sich gezogen hatte: „Ich wandelte durch die Finsternis auf schlüpfrigen Pfaden und suchte Dich außerhalb von mir und fand den Gott meines Herzens nicht . . . Denn siehe Du warst drinnen (*intus*), ich aber war draußen (*foris*) und suchte Dich dort und stürzte mich in meiner Mißbildung leidenschaftlich auf die Wohlgebilde Deiner Schöpferhand. Du warst bei mir, aber ich war nicht bei Dir.“¹³)

In diesen rückschauenden Bekenntnissen spricht Augustinus vom innersten und heiligsten Geheimnis seines Lebens. Er nennt es hier nicht mehr nur in der unbestimmten Sprechweise der akademisch gehaltenen Frühschriften „d a s innere Göttliche“, sondern klar umgrenzt in der personalen Sprache der christlichen Offenbarung „D u, o Gott meines Herzens“. Das hatte schon sein „junges Herz mit der Muttermilch fromm eingesogen und stets tief in sich bewahrt“ (*Conf.* III, 4,8). Ist doch Gott, auf den schon frühzeitig die Mutterhand hingewiesen hat, selber bereits im Herzen derer, die ihn noch suchen (*Conf.* V, 2,2)¹⁴). Im ver-

und im III. Buche derselben Schrift eine unverkennbare, fast wortgetreue Parallele hat: . . . *redire in semetipsas et respicere p a t r i a m* (III, 19,42; vgl. u. z. B. C. Ac. I, 1,3; *De b. v.* I, 1 u. 4; *Conf.* VII, 20,26 f.). Dabei ist die Lesart „*regio, quae pueris nobis insita est et medullitus implicata*“ ohne Zweifel schwerer verständlich als das scheinbar so naheliegende „*religio*“ und sollte eben deshalb nach den Regeln der Handschriftenkunde bevorzugt werden. Dazu kommt, daß sie aus dem Teil des *Codex Monacensis* stammt, der im 11. Jahrhundert nach einem Exemplar aus der ä l t e r e n der beiden überlieferten Textfamilien „*l i e b e v o l l u n d s o r g f ä l t i g*“ – wie P. K n ö l l, *Sancti Aurelii Augustini Contra Academicos, libri tres, De beata vita, liber unus, De ordine, libri duo*, CSEL, Vol. LXIII, 1922, S. 6 betont – abgeschrieben und kurze Zeit später noch einmal von einem Korrektor überprüft worden ist.

In demselben *Codex* finden sich bezeichnenderweise neben „*regio*“ auch die ebenfalls aus dem Zusammenhang heraus von uns bevorzugten Lesarten „*tantum*“ (statt: *tamen*) und „*confiteor*“ (statt: *confitebor*)! Es scheint also, als habe dieser Strang der Textüberlieferung hier die innere Folgerichtigkeit des ursprünglichen Wortlautes am unverfälschtesten bewahrt.

Für das richtige Verständnis dieser Stelle ist es aber schließlich nicht von allzu großer Bedeutung, ob es ursprünglich „*regio*“ oder „*religio*“ hieß. Beide Lesarten deuten – wie aus dem Zusammenhang unserer Untersuchung hervorgehen wird – richtig verstanden in dieselbe Sinnrichtung. Die Interpretation braucht sich dabei nur an das im Leben und Denken Augustins beherrschende Prinzip der Innerlichkeit zu halten; denn ohne dieses ist ein tieferes Verstehen der augustianischen Entwicklung ohnehin nicht möglich. Wir haben aus diesem Grunde die b e i d e Lesarten (*regio* bzw. *religio*) berücksichtigende Übersetzung „Sphäre des Heiligen“ gewählt, womit jener schon von Geburt gegebene r e l i g i ö s e Innenbereich gemeint ist, in welchem Gott schon immer auf die Rückkehr des nach draußen Verirrten wartet: *Est enim religio vera, qua se uni Deo anima, unde se peccato velut abrupterat, reconciliatione religat* (*De quant. an.* 36,80; vgl. 3,4; *De v. rel.* 55,111 fin.; 55,113).

¹¹) C. Ac. I, 1,3; *Illud ipsum . . . quod in te divinum . . . somno veternoque sopitum.*

¹²) *De div. quaest. q. 31,1; non opinio genuit, sed quaedam innata vis inseruit . . . religionem . . .*

¹³) *Conf. VI, 1,1 . . . X, 27,38; vgl. De ut. cred. I, 1: Cujus (veritatis) ut sis, ab ineunte adolescentia, magno amore flagravimus. – Conf. I, 20,31: Eram enim etiam tunc, vivebam atque sentiebam, meamque incolumitatem, vestigium secretissimae unitatis ex qua eram, curae habebam; custodiebam interiore sensu integritatem sensuum meorum, inque ipsis parvis, parvarumque rerum cogitationibus veritate delectabar.*

¹⁴) Vgl. *De v. rel.* 3,4: *Regnum Dei i n t r a v o s est* (Lk 17,21).

borgenen Seelengrunde der memoria, d. h. im „Unbewußten“, hat Augustinus ihn allerdings erst spät entdeckt: *Sero te amavi! Et ecce intus eras, et ego foris* (Conf. X, 27,38). Dabei weiß er nicht zu sagen, seit wann ihm diese Sphäre des Heiligen „eingepflanzt und im Innersten eingesenkt“ worden ist (C. Ac. II, 2,5; Conf. X, 20,29). Soviel ist nur sicher, daß dieser „Hunger“ nach dem Ewigen vom „Gott seines Herzens“ selber herrührt (s. o. Conf. III, 1,1)¹⁵). Der Mensch lernt solches ja niemals von außen her, sondern eigentlich immer nur durch das „magisterium i n t i m u m“ (De Trin. XIV, 15,21). Denn in Gott „lebt er, bewegt er sich und ist er, und deshalb kann er sich Seiner erinnern . . . Von daher denken nämlich auch die Gottlosen (an) die Ewigkeit“ (ib.). So hat dieser „Deus intimus cordi“ (Conf. IV, 12,18) auch den jungen Augustin unbewußt schon von den ersten Tagen der Kindheit an „mit seinem innersten Lichte“ durch alle Finsternis begleitet¹⁶), um ihn im Kairos seines Lebens schließlich aus der Ferne zu sich zurück heimzusuchen. *Me ad se n e s c i e n t e m rapiebat*, so heißt es schon in der Erstlingsschrift (C. Ac. II, 2,5).

Damit ist - wie wir noch im einzelnen sehen werden - nicht etwa nur eine auf mütterlichen Erziehungseinfluß zurückgehende „Kindheitsreligion“ oder gar nur C. G. Jungs im „kollektiven Unbewußten“ der menschlichen Seele wirkender *A r c h e t y p u s* „Gott“ gemeint. Hier geht es um etwas, oder besser: um d e n „Ganz-Anderen“. Was bei Augustin bereits in der verhaltenen Philosophen-Sprache der Erstlingsschrift anklingt und - wie wir eben in einem kurzen historischen Durchblick gesehen haben - von Schrift zu Schrift deutlicher wird, findet schließlich in dem um das Jahr 426 vollendeten Spätwerk *De civitate Dei* seinen klarsten Ausdruck. Da ist nicht mehr nur von einer gewissen „regio (bzw. religio) insita et medullitis implicata“, von einem unbestimmten „numen aliquod“, einem dem Menschen inwohnenden „divinum“ oder einer die Religion in unser Wesen einsenkenden „vis innata“ die Rede; hier erklärt er ganz unmißverständlich, daß „die wahre Religion nur vom wahren Gott, dem Geber des ewigen Lebens, selber eingehaucht und gelehrt wird“ (De civ. D. VI, 4,1).

Diese außerordentlich wichtigen Paralleltex te sollen an dieser Stelle unseres Gedankenganges vorerst nur verstehen helfen, was das III. Buch der *Confessiones* mit jenem merkwürdigen *i n n e r e n H u n g e r* „ab interiore cibo“ meint, der da ausgerechnet mitten im „Strudel der Karthagischen Sitten“ bereits unbewußt wirksam ist (s.o. Conf. III, 1,1). Bereits hier geht es für Augustin um nichts geringeres als das *G r u n d p r o b l e m d e r m e n s c h l i c h e n E x i s t e n z*, die sich zwischen der Welt und Gott wesensgemäß nicht zum Draußen, sondern zum Drinnen hin vollziehen soll. Denn niemand anderes als Gott hat dem Menschen diesen „inneren Hunger“ eingesenkt, um ihn aus seiner trotzigen Verirrung hinaus in die Fremde zurückzureißen in das Innere, in das „Vaterland“, von dem wir alle ausgegangen sind, und zu dem wir im Grunde alle wieder hinstreben (vgl. C. Ac. III, 19,42 und Conf. I, 1,1 m. Par.). Er ist es selber, der den Menschen aus seinem egozentrischen Monolog zum liebenden *D i a l o g* aufruft; der uns drängt, uns selbst nach oben hin zu transzendieren, damit wir uns nicht in den nichtenden Abgrund der Welt stürzen, sondern von der göttlichen Vaterhand emporheben lassen. Es geht, wie wir sehen, im Leben Augustins eigentlich schon

¹⁵) Vgl. Conf. III, 6,10: *teipsam, te, Veritas, in qua non est commutatio nec momenti obumbratio* (Jac 1,17), *esuriebam et sitiebam*.

¹⁶) Vgl. *De v. rel.* III, 3, wo es unter Anspielung auf Jesus Christus heißt: . . . *nec hominum magisterio, sed intima illuminatione ab incunabilis illustratum*.

in Karthago um nichts anderes als die innere Begegnung des Menschen mit Gott¹⁷), so anfänglich und vorläufig das auch immer noch geschehen mag. Nach dem, was uns Augustinus da aus der Erfahrung seines Lebens berichtet, greift also nicht etwa nur ein unbewußter Archetypus, oder nur „etwas Göttliches“, auch nicht nur eine „Kraft“ Gottes, sondern der „wahre Gott und Spender des ewigen Lebens“ selber in den Existenzvollzug des Menschen ein. „Wißt ihr nicht, daß ihr ein Tempel Gottes seid und der Geist Gottes in euch wohnt?“, so heißt es ja doch auch schon lange vor Augustin bei Paulus (1 Kor. 3,16). Tief drinnen im Menschenherzen wartet dieses πνεῦμα τοῦ θεοῦ geheimnisvoll wirksam, bis es - oft erst auf einen äußeren Anlaß hin - eines Tages plötzlich mit seiner überirdischen δύναμις in unserer bewußten Existenz deutlich in Erscheinung tritt, um zu vollenden, was wir vorher kaum wußten und erst recht nicht allein vermochten: „O Herr, unser Gott, laß uns hoffen ‚im Schatten Deiner Flügel‘ (Ps. 62,8; 16,3) beschütze uns und trage uns. Du trägst uns und wirst uns tragen, von unserer Kindheit an bis in das graue Alter trägst Du uns (Jes. 46,4), da unsere Kraft erst dann zu Kraft wird, wenn Du sie bist“ (Conf. IV, 16,31). Solches hatte Augustinus bis zu einem gewissen Grad schon als Schulknabe zum erstenmal gespürt. „Man gab mich - so erzählt er - in die Schule, damit ich die Buchstaben lerne, deren Nutzen ich Armer nicht einsah. Und dennoch prügelte man mich, wenn ich im Lernen träge war. Die Erwachsenen fanden das durchaus in der Ordnung; hatten es doch von jeher die Menschen darauf angelegt, den Weg, den man als Schüler gehen muß, so mühselig wie nur möglich zu machen, um den Söhnen Adams die Plage und den Schmerz noch zu erhöhen“ (Conf. I, 9,14). Nach diesem Bericht scheint der an sich begabte, aber sehr eigenwillige Knabe (vgl. Conf. I, 9,15) bereits hier zum erstenmal bewußt in eine Art „Grenz-situation“ geraten zu sein. Unter den geschilderten Verhältnissen fühlte er offenbar seine Eigenständigkeit ernsthaft gefährdet; denn die Schläge, über die sogar die eigenen Eltern lachten, bedeuteten für ihn damals „ein großes und schweres Übel“ (Conf. I, 9,14). In dieser kindlichen Existenzkrise aber fand er wohl nicht durch Zufall Menschen, die zu Gott beteten: „Und von ihnen lernten wir, Dich, so weit wir es vermochten, als etwas Großes zu empfinden, der Du, auch ohne unseren Sinnen zu erscheinen, uns erhören und uns helfen könntest. So begann schon der Knabe zu Dir zu beten, Du meine Hilfe und mein Schutz, und in Deiner Anrufung löste sich die Fessel meiner Zunge, und so klein ich war, bat ich Dich wahrlich nicht mit kleiner Inbrunst, daß ich in der Schule keine Prügel mehr bekäme“ (ib.).

Augustinus hatte gewiß auch vor diesem Ereignis schon religiöse Menschen in seiner Umgebung, aber ihre Religiosität scheint bislang keinen besonderen Einfluß auf sein Leben ausgeübt zu haben. Erst jetzt richtet er - sogar von seinen Eltern verlassen und aus Eigenem unfähig, mit den neuen Lebensschwierigkeiten fertig zu werden - seinen hilfeschreitenden Blick zum erstenmal bewußt hinaus über die eigenen engen Grenzen und entdeckt dort draußen nun auf einmal Menschen, die ihn wie Wegweiser auf jenen großen und mächtigen Helfer aufmerksam machen, der selber jedoch nicht in der sinnlichen Außenwelt (non apparens sensibus), sondern anderswo zu finden ist. An Ihn, den er allerdings erst viel später als den „interior intimo meo“ (Conf. III, 6,11) erfahren sollte, wendet sich also damals schon der Kleine „mit gar nicht kleiner Inbrunst“. Da löst sich zwar

¹⁷) Mit den davon handelnden Texten werden wir uns ähnlich wie mit ihrer bisherigen Interpretation noch eingehender zu befassen haben.

noch unvollkommen, aber doch bereits zum erstenmal in inständigem Gebet die „Fessel seiner Zunge“ zu jenem Dialog mit Gott, ohne den der Mensch nun einmal nicht wahrhaft existieren kann.

Für unseren Zusammenhang sind daran folgende Momente bedeutsam:

1. Die Grenzsituation der kindlichen Nöte, die ähnlich wie das Ungenügen des späteren Karthagischen Genußlebens zur Ausschau nach einer wirklichen Lebensmöglichkeit gezwungen hat.

2. Die offensichtlich nicht etwa erst dem Bischof von Hippo, sondern schon dem Knaben bewußt gewordene Unterscheidung zwischen dem in der äußeren Umwelt zu findenden Menschlichen und dem im Unsinnlichen zu suchenden Göttlichen. Dabei erinnern wir uns unwillkürlich an die klassische Formulierung, die der Kirchenvater dieser rudimentär schon frühzeitig gemachten Erfahrungen von der „media regio salutis“ zwischen der Niedrigkeit der Welt und der Höhe Gottes später gegeben hat (Conf. VII, 7,11; In Jo. 20,11).

Sicher war dieses Wissen dem Knaben noch längst nicht klar; aber es ist gewiß, daß bereits um diese Zeit etwas tiefgreifend Neues und nicht zu „dieser Welt“ Gehöriges in sein Bewußtsein eingebrochen ist. War dieses Kindheitserlebnis doch offenbar von solcher Bedeutsamkeit, daß der Erwachsene sich dessen noch nach Jahrzehnten erinnert. An seiner Echtheit ist - soweit wir sehen - noch nie ernsthaft gezweifelt worden; wohl schon deshalb, weil ein derartiges Erlebnis bei jedem religiös veranlagten Kinde in gleicher Situation geradezu zur Regel gehört.

Es scheint allerdings der Altersstufe entsprechend noch ein recht „pragmatistisches“ Gebet gewesen sein. Seine egozentrische Unvollkommenheit wird in dem weiteren Bericht deutlich: „Wir fürchteten zwar die Züchtigungen durch die Lehrer nicht weniger, flehten auch nicht weniger zu Dir, daß wir ihnen entkommen möchten, aber wir sündigten trotzdem weiter“ (Conf. I, 9,15). Kein Wunder, daß bei solcher auch im jugendlichen Alter durchaus nicht richtigen Existenzhaltung der im Innern des Herzens wartenden göttlichen Mitte eine wirklich umwandelnde Einwirkung bis auf weiteres versagt bleibt.

Erst einige Zeit später, als sich derselbe Grundvorgang unter verändertem Zeitgewand wiederholt, kommt es zu einer etwas tieferen Wirkung auf die selbstische Lebenshaltung des jungen Augustin. Er hatte inzwischen als Katechumene von der „Verdemütigung des Herrn, unseres Gottes, der da herabstieg zu unserer Hoffart“ (Conf. I, 11,17). Da erkrankt er eines Tages plötzlich an lebensgefährlichen Magenbeschwerden und verlangt daraufhin sofort nach der Taufe: „Du weißt, mein Gott - denn schon immer warst Du mein Hüter - mit welcher seelischen Erregung (motu animi) und mit welchem Glauben ich die Taufe Deines Gesalbten, meines Gottes und Herrn, von der zärtlichen Liebe meiner Mutter und unser aller Mutter, Deiner Kirche, verlangte“ (ib.). Aber nach einigem, aus dem damaligen Zeitgeist heraus verständlichem Zögern wird der Kranke schließlich zu schnell gesund, und man verschiebt deshalb die heilige Handlung, damit er - und das ist wiederum bezeichnend - später nach uneingeschränktem Sich-Ausleben mehr „Nutzen“(!) aus dem Sakrament ziehen könne (ib.).

Die Parallelen zwischen diesem und dem ersten, ebenfalls noch ganz egozentrisch verfangenen Auslangen des Knaben nach göttlicher Hilfe sind offensichtlich: Wieder - und zwar noch ernsthafter - ist der junge Augustinus in eine Grenz-

situation seiner Existenz geraten und ruft - durch äußere Belehrung aufmerksam gemacht - nach dem sakramentalen Beistand seines innerlich „s c h o n i m m e r“ gegenwärtigen göttlichen Hüters. Doch ist auch jetzt seine Ich-Haltung noch immer nicht sturmreif genug, um zu einer echten und anhaltenden Selbsthingabe an Gott gewandelt zu werden. Es folgt vielmehr ein Lebensabschnitt, in dem - wie wir bereits wissen - seine allzu menschliche Superbia nach wilden Triumphen jagt, ohne daß sie allerdings in der Verfallenheit an die sinnliche Außenwelt den tiefgründigen Glückshunger seines cor inquietum zu stillen vermag. Denn den tieferen Grund dieses Ungenügens sollte der Kirchenvater erst später erkennen: „Mein Hunger und mein Durst galten Dir selbst, Dir, o Wahrheit, in der ‚kein Wechsel und kein Schatten der Veränderung ist‘ (Jac. I, 17)“ (Conf. III, 6,10).

II. Hortensius-Erlebnis

Mitten in der falsch orientierten und deshalb vergeblichen Glücksuche seiner Studienzeit stößt Augustinus, den es nach immer stärkerer Selbstentfaltung drängt, endlich auf das „Buch eines gewissen Cicero, dessen Sprache fast alle bewundern“ (Conf. III, 4,7). Dieses gehörte in der damaligen Rhetorenschule zu dem ordnungsgemäßen Lehrstoff, den er bisher eigentlich nur zum Zwecke ruhmstüchtiger Beredsamkeit - zwar ohne jedes echte philosophische Interesse, aber infolge seines Ehrgeizes doch mit beachtlichen Erfolgen - persolviert hatte (Conf. III, 3,6). Das wird nun mit Ciceros „Hortensius“ anders: „Nicht um meine Zunge zu schärfen, las ich jenes Buch; nicht seine Sprache, sondern sein I n h a l t hatte es mir angetan“ (Conf. III, 4,7). Diese Lektüre muß ihm offenbar zu einem tieferen Erlebnis geworden sein. Bezeichnet er sie doch auch später in Cassiciacum als die Grundschule für ein wahrhaftes Weiterstreben seiner Philosophie-Studenten (C. Ac. III, 4,7). Ihm selber steht Cicero nicht nur damals (vgl. C. Ac. I, 3,7 f.), sondern sogar Jahrzehnte danach noch in so hohem Ansehen, daß er dessen „Hortensius“ immer wieder ausführlich zitiert (vgl. etwa De beata vita, De Trinitate, De Civitate Dei, Contra Julianum u. ö.)¹⁸).

„Jenes Buch - so berichtet der Kirchenvater - hat tatsächlich meine geistige Haltung verwandelt und zu Dir selbst, Herr, hingelenkt; hat meine Gebete gewandelt und aus meinen Wünschen und Sehnsüchten etwas anderes gemacht. Plötzlich welkten mir alle eitlen Hoffnungen und mit unglaublicher Herzensglut begehrte ich nach der Unsterblichkeit der Weisheit und begann mich zu erheben, um zu Dir zurückzukehren . . . Wie brannte ich, mein Gott, wie brannte ich, von den Erdendingen weg zu Dir hin zurückzufliegen, und ich wußte nicht, was Du mit mir vorhattest. Bei dir ist nämlich die Weisheit. Die Liebe zur Weisheit aber hat den griechischen Namen ‚Philosophia‘, und für sie entflamte mich jene Schrift.“¹⁹

¹⁸) Vgl. dazu im einzelnen R. Diemel, *Ciceros Hortensius und S. Augustins De beata vita*, Wien 1914; W. Neumann, *De Augustino ciceroniano*, (Diss. Königsberg) 1923; M. Zepf, *Augustins Confessionen*, (Tübingen 1926) 23-28; A. Dyrhoff, *Über Form und Begriffsgehalt der augustianischen Schrift De ordine*, in: Aurelius Augustinus. Festschrift der Görresgesellschaft (Köln 1930) 15-62; A. J. Claesen, *Augustinus en Cicero's Hortensius*, in: *Miscellanea Augustiniana* (Rotterdam 1930) 391-417; J. Stroux, *Augustinus und Ciceros Hortensius nach dem Zeugnis des Manichäers Secundinus*, in: Festschrift Richard Reitzenstein (Leipzig 1931) 106-18; M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung I-II* (Göttingen 1948); P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin* (Paris 1950) 56 ff.

¹⁹) Conf. III, 4,7 f; vgl. auch die entsprechenden, allerdings sehr knappen Schilderungen der Frühschriften: Ego ab usque undevigesimo anno aetatis meae, postquam in schola rhetoris librum illum Ciceronis, qui Hortensius vocatur, accepi, tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me transferre meditarer (De b. v. I, 4). - Nam cum triginta tres annos agam, quatuordecim fere anni sunt ex quo ista (sc. divitias) cuperedestiti . . . Prorsus mihi unus Ciceronis liber facillime persuasit, nullo modo appetendas esse divitias (Sol. I, 10, 17).

Dieses Werk ist uns zwar heute bis auf wenige Bruchstücke verloren gegangen²⁰). Wir wissen aber doch soviel, daß es die Philosophie gegen die Angriffe des Hortensius verteidigte und zu beweisen suchte, daß die „beata vita“ nicht in der sinnlichen Welt, sondern im Bereiche des Geistigen zu finden sei. Ähnliches hatte Augustinus wahrscheinlich auch schon früher einmal gehört, ohne daß es allerdings eine solche Wirkung gehabt hätte. Kein Wunder, denn seine egozentrische Weltsucht war ja auch bis dahin noch nicht nachdrücklich genug in die „notwendige“ Grenzsituation gelangt, die erst sein inneres Ohr für einen solchen Ruf „a terrenis ad philosophiam“ aufbrechen mußte. Jetzt aber ist der Kairos gekommen. Sein tiefer Glückshunger war bisher trotz allen begierigen Sich-Auslebens ungestillt geblieben. Es war wie mit dem Durst, den einer durch salziges Meerwasser zu stillen sucht. Je mehr es Augustinus mit dem „Strudel der Karthagischen Sitten“ versucht hatte, desto durstiger wurde er. In solcher Situation wird der Mensch wach und bereit, seinem Trachten eine bessere Richtung geben zu lassen, und es bedarf dann meist nur noch eines äußeren auslösenden Momentes für das, was innerlich schon seit langem vorbereitet ist. Ille vero liber mutavit affectum meum - so heißt es in unserem Text - . . . et vota ac desideria mea fecit alia (Conf. III, 4,7).

Doch sind wir damit dem Hortensius-Erlebnis noch längst nicht auf den Grund gekommen. Denn nur wer diesen Satz der Confessiones aus seinem Zusammenhang reißt, könnte kurzzeitig meinen, daß allein ein „Buch“ genügt hätte, das Leben und Denken Augustins in eine neue Richtung zu bringen; etwa so, daß die vielgepriesene Sprachkunst des berühmten Cicero den jungen Schüler in noch nicht dagewesener Weise fasziniert und statt für ein einkömmliches Genußleben für eine ähnliche Rhetoren-Fertigkeit begeistert hätte. Augustinus schreibt selber, daß es ihm bei der Lektüre des „Hortensius“ nicht um die Kunst der Rhetorik gegangen sei; das wäre auch nichts wesentlich Neues gewesen. Dieses Lehrbuch habe ihn nicht durch seine Sprache, sondern durch seinen Inhalt überzeugt (ib. 7). Danach könnte es fast scheinen, als hätte nicht so sehr die Sprachgewalt als vielmehr eine gewisse Geistesmächtigkeit des Cicero vielleicht durch eine unausweichliche Logik der Gedankenführung oder eine andere derartige Überzeugungsmächtigkeit das Denken des jungen Studenten in seinen Bann gerissen. Doch auch davon kann, nach dem ganzen Bericht zu urteilen, nicht die Rede sein; besonders wenn man hinzunimmt, daß Augustinus bei aller Wertschätzung der tullischen Sprachgewandtheit doch mit Ciceros Eklektizismus auf die Dauer nicht viel anzufangen weiß²¹). Weder klingende Worte noch logische Schlußfolgerungen können für sich allein schon eine zureichende Begründung für jene „unglaubliche Herzensglut“ oder „übergroß aufflammende Liebe“ geben, von der Augustinus nicht etwa erst in den Confessiones, sondern schon in einer seiner allerersten Schriften berichtet (vgl. o. Conf. III, 4,7 und De b. v. I, 4). Ciceros Hortensius konnte dafür höchstens der äußere Anlaß werden, auf den hin das in der inneren Seelentiefe schon lange wartende, wahrhaft Umwandelnde endlich zum Durchbruch kam²²).

²⁰) Dazu vgl. Cicero, *Opera*, hrsg. von Müller, Bd. IV, 3 (Leipzig 1890) 312–327; Cicero, *Hortensius*, opp. ed. Baiter u. Kayser XI, 55–67; O. Plasberg, *De M. Tullii Ciceronis Hortensio dialogo*, (Diss. Berlin/Leipzig) 1892; M. Peters, *Augustins erste Bekehrung*, in: Harnack-Ehrung (Leipzig) 1921; S t r o u x a a. O.

²¹) Conf. III, 4,7: linguam fere omnes mirantur, pectus non ita! – Vgl. De civ. D. II, 27; IV, 30; VI, 2; Ep. 118, 10.

²²) Zu diesem Zweck hat wohl Augustinus später den „Hortensius“ auch bei seinen eigenen Schülern als Lehrbuch benutzt (vgl. C. Ac. I, 1,4; III, 7, 14; III, 4, 7).

Der Kirchenvater schildert das mit glühenden Worten: Quomodo ardebam, Deus meus, quomodo ardebam revolare a terrenis ad te; et nesciebam quid ageres mecum! (Conf. III, 4,8). Dieses menschliche „Nicht-wissen, was mit einem von Gott her geschieht“ ist uns in einer ganz ähnlichen Sinnverbindung schon einmal in Augustins Erstlingsschrift begegnet. Dort hieß es in seinem ältesten Bekehrungsbericht von der bereits seit Anbeginn „im Innersten eingesenkten und eingepflanzten“ Sphäre des Heiligen (regio bzw. religio): ipsa me ad se nescientem rapiebat! Die bis ins Sprachliche hineinreichende Parallelität dieser beiden Texte ist nicht zu verkennen; wir brauchen statt des Wortes „ipsa“ nur das noch klarere „Deus“ der Confessiones einzusetzen. Hier handelt es sich - wie sich von daher jetzt schon vermuten läßt - tatsächlich auch um ein und denselben existenziellen Grundvorgang, der sich im Leben des jungen Augustin zu verschiedenen Zeiten und hinter verschiedenen historischen Ereignissen immer nachdrücklicher als das eigentliche (Heils-)Ereignis vollzieht. Dabei ist offensichtlich nicht so sehr Menschengestalt als vielmehr Gottes Geist am Werke. Denn anlässlich der Hortensius-Lektüre ist nicht etwa nur die Geistigkeit eines Cicero, sondern Er, der schon seit Anbeginn in der innersten Seelentiefe wartet (s. o.), selber mit brennender Urgewalt über den Abtrünnigen gekommen, ohne daß dieser eigentlich weiß (nesciebam!), wie ihm geschieht. Damit stoßen wir auf eine merkwürdige Mehrschichtigkeit der Aussage, denn eben hieß es noch: „Ich begann mich zu erheben, um zu Dir zurückzukehren“ (Conf. III, 4,7). Und zuallererst erzählte Augustinus: „Jenes Buch hat tatsächlich meine geistige Haltung verwandelt und zu Dir selber, Herr, hingelenkt“ (ib.). Welches war nun die Ursache für diese existenzielle Wandlung: das Buch, der Mensch selber oder Gott?

Bei der Beantwortung dieser Frage müssen wir beachten, daß der Kirchenvater den Vorgang ganz nach den Gesetzen der Phänomenologie schildert. Vom oberflächlichen äußeren Anschein steigt er immer tiefer zum inneren Wesen des Geschehens. Auf den ersten Blick scheint sein Erlebnis „tatsächlich“ auf „jenes Buch“ zurückzuführen zu sein. Genauer betrachtet, spielt dieses aber nur die Rolle des äußeren Anlasses, während das Entscheidende sich im Innern vollzieht. Es wäre ja auch für Augustin erstaunlich, wenn ein zur Körperwelt gehöriges Ding in der Seele irgendetwas bewirken könnte (De mus. VI, 4,7 f.). Wie sollte schon nach der hierarchisch gestuften Seinsauffassung des Kirchenvaters etwas zur niederen Außenwelt Gehöriges die darüber hoch erhabene Innenwelt der menschlichen Seele bestimmen oder gar in eine neue Existenzrichtung zwingen können: Nunquam enim anima est corpore deterior! (De mus. VI, 5,8). Solches ist auch keinem Buche, nicht einmal der vom Kirchenvater so hoch geschätzten Bibel möglich²³). Jede existenzielle Entscheidung wird allein verantwortlich „in interiore homine“ gefällt, wo in die Hand unseres königlichen Ich' personale Freiheit gegeben ist. „Ich - nicht das Buch - begann mich zu erheben!“ heißt es deshalb auch in unserem Text (Conf. III, 4,7).

Doch ist damit Augustins phänomenologische Beschreibung noch nicht bis zum Letzten gelangt. Über dem menschlichen Ich waltet ja ein noch Höherer und Mächtigerer: Nesciebam quid ageres mecum! (Conf. III, 4,8). Es handelt also nicht nur der Mensch allein, sondern Gott mit ihm; was keineswegs etwa

²³) Vgl. z. B. Conf. XI, 8, 10. - Zu diesen erkenntnistheoretischen Problemen vgl. außer den bereits genannten Arbeiten des Verfassers (Deus in homine videt ..., S. 169 ff.; Die Entwicklung Augustins ..., S. 398 ff.) auch die systematische Zusammenschau F. Körner, *Das Prinzip der Innerlichkeit in Augustins Erkenntnislehre*, (Würzburger Diss.) 1952.

besagt, daß die Freiheit menschlicher Existenzentscheidung von dem, der sie gab, nun wieder zurückgenommen würde. Hier handeln vielmehr zwei in personaler Eigenständigkeit *m i t e i n a n d e r*. Damit stoßen wir zum erstenmal auf die typisch augustinische „Bi-personalität“ des Heilgeschehens, die er in seinem eigenen Leben nicht nur hier, sondern auch später immer wieder ganz in Übereinstimmung mit der Hl. Schrift an sich selber beobachtet hat. Denn am Beginn seines „neuen Lebens“ steht - wie er aus eigener Erfahrung weiß - nicht menschliche Anstrengung, sondern das gnädige Wirken Gottes, der schon immer zuvor sein „Hüter“ war (s. o. Conf. I, 11,17). Er ist es, der bereits drinnen war, als Augustinus noch weit draußen umherirrte; der „so neu und doch so alt“ den lange Widerstrebenden „mit lauter Stimme gerufen“ hat, um seine Taubheit zu sprengen; der „geblitzt und geleuchtet“ hat, um die materialistische Blindheit zu verschleichen; der ihn „berührt hat“, bis der Mensch endlich „in Sehnsucht nach Gottes Frieden entbrannte“ (Conf. X, 27,38). Mit Ihm braucht der Mensch nur insofern mitzuwirken als er der im Herzen brennenden Gotteskraft keinen Riegel vorschiebt: *Viluit mihi repente omnis vana spes, et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili* (Conf. III, 4,7).

Durch diese „unglaubliche Herzensglut“, die da von Gott her urplötzlich in Augustins Bewußtsein eingebrochen ist, wird nun also auch die ganze existenzielle Verkehrtheit seines bisherigen Sinnens und Trachtens spürbar. Der solange an die Außenwelt Verfallene hatte zwar schon zweimal in einer ähnlichen Grenzsituation - wir erinnern uns an seine kindlichen Schulnöte und eine ernstere Krankheit (s. o.) - näheren Kontakt mit dem Göttlichen gesucht. Schon dabei mag etwas von jenem bereits seit langem tief drinnen brennenden Feuer durch den brüchig gewordenen Abwehrdamm der egozentrisch nach draußen orientierten Bewußtseinshaltung gebrochen sein. Wir haben aber gesehen, wie rasch dieser durchglimmende Feuerbrand jedesmal wieder von der Selbstbewahrung des Ego erstickt worden ist. Jetzt aber geschieht das alles mit radikalerer und deshalb auch größerer Intensität. Nachdem in Karthago nicht nur eine Schul- oder Krankheitsnot, sondern die viel tiefere Not der existenziellen Fehlorientierung den jungen Studenten durch die Unbefriedigtheit seines Daseins zum ersten Male in wirkliche Ausweglosigkeit getrieben hat, schlagen die Flammen nun auch entsprechend höher, und es gelingt dieser „unglaublichen Herzensglut“ die alte, starr nach draußen hin verfestigte Bewußtseinshaltung wenigstens bis zu einem gewissen Grade umzuschmelzen: *Quomodo ardebam, Deus meus, quomodo ardebam revolare a terrenis ad te!* (Conf. III, 4,8). In der Grenzsituation des unbefriedigt lassenden Karthagischen Sinnenstrudels war der existenzielle Seinshunger des jungen Augustin, der ihn unbewußt schon seit langem umgetrieben hat, endlich auf den Geschmack des *V e r e E s s e* gekommen (vgl. u. Conf. III, 6,10). Denn jetzt ist ihm zum ersten Male statt des Uneigentlichen zumindest ahnungsweise das Eigentliche, die göttliche „*immortalitas sapientiae*“ aufgeleuchtet.

Dabei geht es ihm - wie er berichtet - nicht etwa um dieses oder jenes philosophische Schulsystem, sondern im tiefsten Herzensgrunde eigentlich damals schon um die göttliche „Weisheit selbst“. Diese „zu lieben, zu suchen, ihr zu folgen, sie zu ergreifen und standhaft festzuhalten“, ist er - soweit ihm das jetzt schon möglich ist - bereit (Conf. III, 4,8): „Meine geistige Haltung war verwandelt und zu Dir selbst, Herr, hingelenkt . . . Ich *b e g a n n* mich zu erheben, um zu Dir zurückzukehren“ (ib.).

Trotz aller Rückschläge und Verirrungen, die noch kommen sollten, fängt hier im Leben und Denken des jungen Wahrheitssuchers ein neuer Abschnitt an. Was ihn bisher in der unbewußten Tiefe des Herzens beunruhigt hat, beginnt nun in einer bisher noch nicht dagewesenen Weise als das eigentliche Existenzproblem bewußt zu werden. Es ist der Augenblick, da sich im Lebensdrama Augustins der „Knoten schürzt“, um dessen Lösung zu ringen er künftig nicht mehr aufhören kann. Dabei geht es nicht um die Suche nach irgendwelcher antiker Schulweisheit, sondern eigentlich jetzt schon um den, der die Weisheit selber in Person ist, um Gott, der allein das wahre Sein ist: Teipsam, te, Veritas, in qua non est commutatio nec momenti obumbratio, esuriebam et sitiebam (Conf. III, 6,10). Es handelt sich also bei Augustins Hortensius-Erlebnis im Grunde um nichts anderes als eine neue Phase der schon seit langem in Gang befindlichen und immer nachdrücklicher dem dramatischen Höhepunkt zustrebenden Gott-Mensch-Begegnung. Das Erregende besteht darin, daß hier der Mensch in einer ganz neuen Spürbarkeit von Gott her in Anspruch genommen wird.

Sicher war sich der junge Rhetorik-Student damals noch längst nicht über die Bedeutung dieses Ereignisses im klaren, wie allein ein Vergleich mit den im Laufe der Entwicklung immer deutlicher werdenden Berichten von den späteren Phasen dieser Begegnung zeigt. Vom Telos her rückschauend aber weiß der sich inzwischen seines tieferen Lebenssinnes bewußt gewordene Kirchenvater, daß er im Grunde schon damals - auch ohne es noch recht zu ahnen - in der Sapiencia tatsächlich nichts anderes als den in Christus menschgewordenen Gott gesucht hat: Apud te est enim sapientia!²⁴⁾ Nicht einem, wenn auch noch so vollkommenen Etwas, sondern einer Person hat er sich also mehr oder weniger bewußt schon damals zugewandt.

Sein zwar noch unreflektiertes aber dennoch lebendiges Gespür, mitten in einer personalen Begegnung zu stehen, ist daher auch befremdet, weil von Christus nichts in Ciceros Hortensius zu lesen ist²⁵⁾. Was dort steht ist unpersönlich und trägt deshalb auch keinen Namen: „Dieses ‚leine‘ nur dämpfte mich in der großen Glut: daß der Name Christi nicht darin stand. Denn nach Deiner Erbarmung, o Herr, hatte mein junges Herz schon mit der Muttermilch diesen

²⁴⁾ Conf. III, c. 4 ganz! - Auf die bekannten Einwendungen gegen die diesbezügliche Zuverlässigkeit der Confessiones gegenüber den Frühschriften können wir erst an anderer Stelle mit Erfolg näher eingehen. Aus dem dort im Zusammenhang behandelten ersten Bekehrungsbericht Augustins wird klar werden, daß hinter den oben bereits zugleich mit Conf. III, 4,7 f. zitierten knappen Parallelen De b. v. I, 4 und Sol. I, 10,17 mehr steht als auf den ersten Blick scheint.

²⁵⁾ In diesem Zusammenhang stellt P. Simon (*Aurelius Augustinus*. Sein geistiges Profil, Paderborn 1954, S. 39 f.) fest, daß Augustinus sich vorerst noch lange Zeit vergeblich um die Verbundenheit „zwischen Christsein und dem Ideal des antiken Weisen“ bemühen mußte; denn - so fährt er fort - die Harmonisierung seiner Vorstellungen von der „Idee des Weisen“ und seiner „Vorstellungen vom Christentum“ seien „das Problem für ihn“ gewesen. Soviel Richtiges an der ersten Feststellung ist (vgl. u.) so wenig trifft die zweite zu. Denn das Problem Augustins war nicht etwa nur die Vereinigung gewisser Vorstellungen, sondern die personale „Vereinigung“ Gottes und des Menschen, um die in seinem Leben noch immer heißer gerungen werden sollte; und zwar nicht nur akademisch-theoretisch, sondern wirklich von Person zu Person. Obwohl uns dieses existenzielle, alles andere in den Schatten stellende Grundproblem in aller Eindeutigkeit nicht erst in den Confessiones, sondern bereits in den Erstlingsschriften begegnet, ist es bisher kaum als die eigentliche Wurzel des augustininischen Denkens beachtet worden.

Auch Simon hat das offenbar schon bei seiner mehr an der Oberfläche intellektueller „Vorstellungen“ bleibenden Fragestellung überschen. Deshalb nimmt es auch nicht wunder, wenn seine Antworten an derselben „Oberfläche“ bleiben.

Namen, den Namen meines Erlösers, Deines Sohnes, fromm eingesogen und ihn stets in sich bewahrt, und was ohne diesen Namen gewesen wäre, wie gelehrt und gefeilt und wie wahr es im übrigen sein mochte, es konnte mich nicht ganz hinreißen. Daher beschloß ich, meinen Geist auf die Hl. Schrift zu richten²⁶⁾. Bei aller Begeisterung, die Ciceros Hortensius ausgelöst hatte, muß also bereits bei dem jungen Studenten irgendwo in der Tiefe des Herzens etwas unbefriedigt geblieben sein. Der Grund liegt nach allem, was wir von Augustin bereits gehört haben, natürlich nicht etwa nur darin, daß bestimmte Kindheitserinnerungen an die ersten religiösen Unterweisungen der Mutter unangesprochen blieben. Die eigentliche Ursache dieser existenziellen Unbefriedigtheit steckt tiefer. Das Herz spürt: die tullischen Sentenzen - so schätzenswert sie auch sonst gewesen sein mochten - entsprechen nicht dem *personalen* Charakter der in dunkler Ahnung erlebten Ich-Du-Begegnung mit dem, der selber schon seit Anbeginn verborgen im Innersten wohnt, und dessen Name bereits dem Kinde von der Mutter her vertraut war (s. o.). Deshalb greift Augustinus nun auch mit sicherem Herzensinstinkt nach der göttlichen Offenbarung der Hl. Schrift.

In ihr hätte er tatsächlich einen wesentlich adaequateren Ausdruck finden können für das, was ihn zuinnerst bewegte, und was „sich weder den Stolz erschließt, noch den Knaben enthüllt, sondern im Eingang niedrig ist, im Weitergehen hochehoben und von Geheimnissen verhangen“ (Conf. III, 5,9). Doch auch hier macht es das Buch allein noch nicht. Um das eigene Angerührtsein von Gott und damit die Wahrheit zu verstehen, bedarf es mehr als nur der Hilfestellung eines äußeren Schriftwortes; denn für den, der nicht die notwendige *innere Haltung* mitbringt und sich nicht existenziell hineingibt, bleibt alles stumm, die Begegnung mit Gott und das Wort seiner Offenbarung. Nur Bücher wälzende „Schrift-Gelehrte“ haben - wie das Beispiel des jungen Augustin zeigt - noch zu keiner Zeit begriffen, warum es bei der Existenz des Menschen vor Gott in Wahrheit geht. Von der dazu notwendigen Offenheit war der damalige Cicero-Verehrer ja auch noch weit entfernt. Es fehlt ihm die sich hineingebende Demut für das, was „im Eingang niedrig und erst im Weitergehen hoch erhaben“ ist (s. o.). Statt dessen behauptet sein jahrzehntelang eingefleischter Stolz die Vorherrschaft. Der Rhetorik-Student bringt es nicht über sich, sein Haupt demütig zu beugen und dem Gang der Bibel zu folgen: „Diese erschien mir unwürdig mit tullischer Würde auch nur verglichen zu werden. Das heißt, meine Aufgeblasenheit zog sich von ihrer Art zurück, und so drang mein Scharfblick nicht in ihr Inneres ein. Sie war jedoch dazu gemacht, zu wachsen mit den Kleinen, allein ich fand mich nicht bereit, mich klein zu machen und hielt mich, den der Stolz nur aufgebläht, für groß. - Daher geriet ich unter Menschen, deren Hochmut an Wahnsinn grenzte“ (Conf. III, 5,9 f.).

Damit ist - ähnlich wie schon in früheren Jahren - noch einmal dem von innen her umschmelzenden Wirken des gnädigen Gottes trotzig ein Riegel vorgeschoben. Einen Augenblick hatte es bereits so ausgesehen, als wäre bei der Lektüre

²⁶⁾ Conf. III, 4, 8 f. (Vgl. VI, 4,5: *Ecclesia unica corpus Unici tui, in qua mihi nomen Christi infanti est inditum, . . .*) In diesem Zusammenhang erklärt Guardini (*Die Bekehrung des heiligen Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen*, Leipzig 1935, S. 199) treffend: „Wir haben nicht das geringste Recht, in diesen Worten eine Rückverlegung aus späterer Zeit zu sehen. Die Deutung des damaligen Erlebnisses stammt allerdings vom Zurückblickenden, der aus seinem entschiedenen Glauben heraus den Weg versteht, den er einst zurückgelegt hat. Die Wirklichkeit aber, um die es da geht; das Gefühl, der aus innerster, ihrer selbst noch nicht mächtiger Herzenschristlichkeit kommende Urlaut kann nicht hineingesehen sein . . .“

des Hortensius im Aufflammen des „Deus intimus cordi“ der alte stolze Starrsinn Augustins in Fluß geraten und das wahrhaft „neue Leben“ zum Zuge gekommen. Aber die satanische Macht der Superbia ist nicht zu unterschätzen. Kaum ist die begnadete Stunde verronnen, erhebt sie im grauen Alltagsstaube wieder ihr Schlangenhaupt. Und so fällt Augustinus - wie es zu gehen pflegt - in die Gesellschaft Gleichgesinnter: er wird „binnen weniger Tage“ Manichäer (De duabus anim. 1).

(Je ein Abschnitt über den in der Gefolgschaft des Manichäismus unternommenen ontologischen Denkversuch Augustins und die unausbleibliche Krisis werden im nächsten Heft die Untersuchung abschließen.)