

Augustinus zwischen Tagaste und Mailand

Das Vorspiel seiner existenziellen Seinsentdeckung und der erste ontologische Denkversuch

(Fortsetzung)

Von Franz K ö r n e r, Würzburg

III. Manichäismus ^{a)}

Augustins erster ontologischer Denkversuch

1. Es ist tragisch zu sehen, wie in dem versteckten aber zähen Ringen Gottes um den Menschen dieser immer wieder aufs neue vor der großen Entscheidung seines Lebens ausweicht und Ihm durch alle möglichen Hintertüren zu entkommen sucht, um seine trotzig Selbstherrlichkeit zu behaupten. Augustinus versucht es nach dem Hortensius-Erlebnis neun lange Jahre in der Gemeinschaft der Manichäer: „Ab undevigesimo anno aetatis meae, usque ad duodetrigesimum, seducebamur et seducebamus, falsi atque fallentes in variis cupiditatibus (Conf. IV, 1, 1).

Aber selbst auf diesen Abwegen der „betrogenen Betrüger“ bleibt ihm von seiner durch Ciceros Lehrbuch ausgelösten Begegnung mit dem Geistig-Geistlichen doch etwas, was er nie mehr verlieren sollte, und was ihm insofern tatsächlich auch auf seinen weiteren Irrwegen eine neue Lebensrichtung gegeben hat: Es ist die „Liebe zur Weisheit“, die „φιλοσοφία“ (Conf. III, 4, 8), oder anders ausgedrückt: der bewußte Hunger nach der Wahrheit; d. h. nicht der Hunger nach irgendeinem theoretischen Fachwissen, sondern nach jenem heiligen Ur- und Wirkgrund alles Seienden, der ihn, undeutlich geahnt, innerlich bereits angerührt und entflammt hat (Conf. III, c. 4–6; vgl. III, 1, 1). *I m m o r t a l i t a t e m sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili!*, so hieß es oben schon von diesem zum Markstein der Entwicklung gewordenen Erlebnis (Conf. III, 4, 7).

Bereits in der Zeit, da Augustinus noch mitten im „Strudel der Karthagischen Sitten“ steckte, sind wir durch die Confessiones auf einen „innerlichen Hunger, der von einer noch innerlicheren Speise, nämlich von Gott herrührt“, aufmerksam gemacht worden (III, 1, 1). Dieser noch unbewußte, aber im Sinnengenuß unbefriedigt gebliebene Herzenshunger nach Höherem ist Augustinus offenbar im Hortensius-Erlebnis als „amor philosophiae“ (De b. v. I, 4) bewußt geworden. Deshalb sucht er von da an seine Selbstbefriedigung nicht mehr nur im sinnhaften Genuß der Welt. Diese ist ihm seit der ersten bewußten Begegnung mit jener „anderen Welt“ trotz aller Nebelhaftigkeit seines Erlebnisses jetzt doch irgendwie schal geworden. Wer erfahren hat, was es um das Übersinnliche ist, kann das Sinnliche nicht mehr über alles stellen.

a) Zum vorausgegangenen Abschnitt in der Entwicklung Augustins s. Heft 1, S. 17–33.

Aus diesem Zusammenhang wird deutlich, daß die Wendung *a terrenis ad philosophiam* – wie es übereinstimmend in den *Confessiones* (III, 4, 8) und den Frühschriften (*De b. v. I, 4*; *Sol. I, 10, 17*) heißt – weit über das hinauszielt, was man heute im allgemeinen darunter versteht. Die mit dem Hortensius-Erlebnis begonnene Entdeckung der Geisteswelt vollzog sich bereits dunkel geahnt unter dem Schatten des „Heilig-Geistigen“²⁷⁾. Nicht irgendein Schulwissen, sondern das von Anbeginn tief drinnen verborgene, heilige „*πνεῦμα*“ (vgl. o. C. Ac. II, 2, 5!) ist das eigentlich Forttreibende in der geistigen Entwicklung Augustins. Nachdem dieses vorher nur den dumpfen Hunger einer tiefen Unbefriedigtheit mit dem fragwürdigen Glück der Außenwelt bewirkt hatte, läßt es nun aus der Tiefe des Herzens den Brand der *Philosophia* auflodern. Das „*cor*“ weiß schon, daß hier nicht nur das, sondern der Heilige selber am Werk ist. Der Geist aber kann es noch nicht fassen, denn der personale *Deus intimus cordi*, dessen Namen Augustinus in dunkler Vorahnung vergeblich bei Cicero sucht, erscheint ihm vorerst noch kaum erkenntlich in der philosophischen Verhüllung des antiken *Sophia*-Ideals. Es ist, wie wenn einem im dichten Nebel bis zur Unkenntlichkeit verhüllt der eigene Vater begegnet: Man sieht ihn und erkennt ihn doch nicht.

So unvollkommen und unbefriedigend diese sich unter der Verhüllung vollziehende Gott-Mensch-Begegnung bis jetzt auch verlaufen sein mag, eines bleibt für Augustins Leben und Denken von größter Bedeutung: die damit begonnene Wendung vom *Foris* zum *Intus*. Augustinus ist noch längst nicht am Ziel, aber getreu der tullischen Parole „*una essemus beati cognitione naturae et scientia*“ (*De Trin. XIV, 9, 12*) versucht er doch wenigstens schon, sich von der Außenwelt mit ihren „Reichtümern, Ehren und sinnlichen Lüsten“²⁸⁾ abzuwenden. Er will jetzt hin zur Innenwelt des Geistes. Daß ihm darinnen verhüllt bereits der noch so ferne und doch schon so nahe *Deus veritas*, die Wahrheit in Person, begegnet, weiß er noch nicht. Die Richtigkeit dieser Existenzrichtung spürt vorerst nur sein Herz: „O Wahrheit, Wahrheit, wie innig

²⁷⁾ Damit ist die bisher fast allgemein übliche Erklärung des Hortensius-Erlebnisses als bloße Wendung zum antiken Ideal des *βίος θεωρητικός* (vgl. zuletzt etwa *Simon a.a.O. S. 38*) nicht aus-, sondern eingeschlossen. Man wird deshalb auch nicht mehr etwa unter Berufung auf *De b. v. I, 4* und *Sol. I, 10, 17* behaupten dürfen, Augustinus habe sich von Cicero lediglich für die damalige Philosophie begeistern lassen und sich daraufhin das in der Spätantike so weit verbreitete stoische Ideal der stolzen Geistes-Autarkie gegenüber den Sinnenreizen, die *Ataraxia*, zu eigen gemacht. Wir wollen nicht bestreiten, daß ihm derlei eine gewisse äußere Hilfestellung gegeben hat. In Wahrheit aber ist er doch – wie aus dem großen Zusammenhang nicht nur der Spät-, sondern auch der Frühschriften hervorgeht – von Gott her auf den „Geschmack“ der *immortalitas sapientiae* gekommen (*Conf. III, 6, 10* und *III, 4, 7*), mag er auch von all dem damals erst eine sehr vage Vorahnung gehabt haben. Denn von den tieferen Erkenntnissen, mit denen er später in seinen „Bekanntnissen“ darüber reflektiert, war er selbstverständlich zu der Zeit noch ein gutes Stück entfernt. Bei genauerem Zusehen stellt sich jedoch heraus, daß selbst hinter der tullischen Fassade der augustiniischen Erstlingschriften schon wesentlich Tieferes verborgen liegt als die Worte auf den ersten Blick zu sagen scheinen. Das wird sich uns in einer späteren Arbeit bei der ausführlichen Behandlung der Frühschriften an den verschiedensten Stellen noch sehr deutlich erweisen. Wir werden vor allem sehen, daß der Begriff „*philosophia*“ schon beim frühen Augustin einen unverkennbar religiösen Klang hat. Man lese nur einmal unseren oben zitierten Satz (*De b. v. I, 4*) in seinem ganzen Textzusammenhang und vergleiche ihn etwa noch mit bestimmten Stellen der im gleichen Jahr 386 entstandenen anderen Schriften, aus denen uns das noch deutlicher werden wird.

²⁸⁾ Vgl. dazu *Sol. I, 10, 17*; *De Trin. XIV, 19, 26*; *C. Jul. IV, 14, 72*.

hat d a m a l s schon das Innerste meiner Seele sich nach D i r gesehnt“ (Conf. III, 6, 10; vgl. III, 4, 7; De b. v. I, 4). Der Geist sollte erst später erfahren, wohin die innerste Mitte des Menschen wesensgemäß schon immer unterwegs ist (vgl. o. Conf. I, 1, 1). Bedeutsam ist jedoch, daß seine B l i c k r i c h t u n g bereits nicht mehr nur vom Deus veritas weg nach draußen, sondern bis zu einem gewissen Grade jetzt schon zu ihm hin n a c h i n n e n o r i e n t i e r t ist.

Fassen wir kurz zusammen: Der dem Menschenwesen zuinnerst eingeschaffene Hunger nach der Wahrheit war im Bewußtsein Augustins zum erstenmal anlässlich der Hortensius-Lektüre vom Deus veritas her zu jener brennenden Glut entfacht worden, die ihn – der wie wenige ein homo viator vom Foris zum Intus war – fortan auf allen seinen Wegen, auch den Irrwegen, nicht mehr zur Ruhe kommen ließ „bis er ruhte in Gott“ (ib.).

2. Die ersten selbständig-stolzen Schritte auf dem Wege des Geistes waren, wie das so geht, torkelnd. Vom Hortensius war es zur Bibel und von da zu dem vielversprechenden M a n i c h ä i s m u s gegangen. Augustinus klagt sich dessen später bitter an. Aber so unbefriedigend dieses verhältnismäßig lange Wegstück seines Lebens auch gewesen sein mag, so zeichnet es sich doch immerhin dadurch aus, daß Augustinus seine überragenden geistigen Kräfte nicht mehr nur in die Tageserfordernisse verströmen läßt, sondern erstmalig zu einem echten Einsatz bringt. Er bemüht sich neun Jahre lang um den e r s t e n e r n s t h a f t e n V e r s u c h , d a s D a s e i n g e i s t i g z u d u r c h l e u c h t e n .

Die Gemeinschaft der Manichäer schien ihm dazu aus mehreren Gründen damals besonders geeignet: Nirgendwo war nämlich sein wahrheitsdurstiger Bildungsstolz u n d das aus seiner religiösen Vorahnung heraus stammende, bei Cicero aber vergeblich gebliebene Suchen nach dem Namen Christi besser am Platze als bei ihnen²⁹⁾. Sie führten ja in einer sehr anmaßenden Art ständig nicht nur die Wahrheit, sondern zugleich auch den Namen Jesu Christi ebenso wie den Gottvaters und des Heiligen Geistes im Munde (Conf. III, 6, 10; De duab. anim. 11) und gebärdeten sich wenigstens in dem damaligen Nordafrika wie Christen (vgl. z. B. De ut. cred. XIV, 30). Dabei versprachen sie seinem Stolz statt kirchlich-autoritativer Dogmen eine selbständige Wahrheitseinsicht: Mihi persuasi docentibus potius quam jubentibus esse credendum (De b. v. I, 4; vgl. De ut. cred. I, 2). An Stelle der „anstößigen Unebenheiten“ der Bibel (Conf. III, 5, 9; De ut. cred. IV, 13) verhiessen sie nämlich – im Unterschied zur katholischen Lehrautorität – ihren auditores eine allmähliche Einweihung in die dann angeblich rational faßbaren Lebensgeheimnisse (Conf. III, 6, 10; De b. v. I, 4). „Du weißt doch, – so erinnert Augustinus später seinen Jugendgefährten Honoratus – daß wir aus keinem anderen Grunde unter diese Leute geraten sind, als weil sie vorgaben, unter Umgehung der schrecklichen Autorität auf dem Wege der lauterer und reinen Vernunft alle, die auf sie hören wollten, zu Gott zu führen und von jeglichem Irrtum zu befreien“ (De ut. cred. I, 2). Derartige Parolen haben bei Geistbeflissenen schon immer „Begeisterung“ geweckt, wie wir sehen auch bei Augustin.

²⁹⁾ Zum afrikanischen Manichäismus s. v. a. P. A l f a r i c s ausführliche Untersuchungen. Dazu aber auch die Kritik J. N ö r r e g a a r d s, *Augustins Bekehrung*. Übers. v. A. Spelmeyer, Tübingen 1923, S. 28–51; ferner E. de S t o o p, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire Romain*, Gand 1909; F. C u m o n t, *La propagation du manichéisme dans l'empire Romain*, in: *Revue d'histoire et de littérature religieuse* 1 (1910) und W. F r e n d, *Manichaeism in the struggle between Saint Augustine and Petilian of Constantine*, in: *Augustinus Magister*, Bd. II (Paris 1954) 859–66.

Außerdem war ihm der Manichäismus noch aus einem anderen Grunde sympathisch geworden. Die Karthagischen Sitten, die er gleich zu Beginn seines Studiums weidlich ausgekostet hatte, waren ihm, wie wir wissen, die wirkliche Befriedigung seines Glückstrebens schuldig geblieben und schal geworden. Sie paßten schon rein äußerlich nicht mehr zu einem Jünger Ciceros. Deshalb kam es ihm jetzt sicher nicht ungelegen, daß die Manichäer gern und hochtönend von Keuschheit und Enthaltbarkeit sprachen (vgl. *De mor. eccl.* I, 1, 2; *Conf.* VI, 7, 12), ohne allerdings die Konsequenzen zu ziehen und diese auch von den bei ihnen eintretenden „Anfängern“ zu verlangen. Dafür hatten diese „auditores“ aber die beruhigende Illusion, ihrem Reinheitsideal doch irgendwie schon durch die alleinige Gemeinschaft mit den dazu verpflichteten „electi“ zu dienen. Charakteristisch für diese Zeit ist das „Gebet“ Augustins: „O gib mir Keuschheit und Enthaltbarkeit, aber nur nicht gleich!“ (*Conf.* VIII, 7, 17). Um der alten, ans Herz gewachsenen „*exteriora bona*“ willen macht er also mit dem Neuen nicht allzu blutigen Ernst (*De ut. cred.* I, 2), zumal solches von ihm auch nicht unbedingt gefordert wird. Man konnte ja schließlich nach der dualistischen Weltanschauung der Manichäer alles Sündhafte im eigenen Leben bequem von sich weg auf ein überpersonales Malum schieben und sich dadurch selber der Verantwortung entledigen: *Et delectabat superbiam meam extra culpam esse!* (*Conf.* V, 10, 18). Für die leidigen Schuldgefühle war in dieser gnostisch-materialistischen Auffassung erfreulicherweise kein Platz. Nach ihr stehen sich ja bekanntlich zwei Urprinzipien feindlich gegenüber (vgl. *Conf.* V, 10, 20) und tragen auch im Menschen ihre Kämpfe miteinander aus, sodaß nicht wir, sondern jene an allem „schuld“ sind. Für eine echte, aus Freiheit heraus vollzogene Existenz bleibt dabei begreiflicherweise kein Raum.

Derlei hat damals zweifellos ausgezeichnet zur Lebenshaltung Augustins gepaßt. Denn bis jetzt ist er weder mit seiner alten glühenden Sinnlichkeit noch aber auch mit der Anklage seines Herzens fertig geworden. Trotz des Hortensius-Erlebnisses und der damit beginnenden philosophischen Bemühungen um das geistige Intus läßt er doch „in praxi“ seinen Lebensvollzug nach wie vor an das sinnlich-materielle Foris verströmen. Wenn auch der Geist bereits das Innerliche in den Blick gefaßt hat, der Wille hat das Steuer noch nicht herumgelegt. Die manichäische „Verführerin“ – so bekennt der Kirchenvater – „fand mich, wie ich noch *draußen* in den Augen des Fleisches wohnte und nur solches bei mir wiederkäute, was ich durch die Augen verschlungen hatte“ (*Conf.* III, 6, 11; vgl. V, 14, 25).

Da nun aber zur Wahrheit nur kommt, wer sie *tut* (*Conf.* X, 1, 1), bleibt auch das Denken des jungen Philosophen dort, wo er selber ist: *draußen!* Das gilt vor allem von seinen *ersten ontologischen Denkversuchen*. Trotz der bereits erfolgten Berührung mit der inneren Welt des Geistigen, kann er sich etwas wirklich Seiendes nur so denken, wie er das draußen sieht. *Wirklichkeit* ist für den jungen Manichäer *soviel wie Körperlichkeit* (vgl. z. B. VII, 1, 1; V, 2, 2; V, 10, 20): „Die falsche Meinung, die ich (damit) von allem Geistigen hatte, ließ mich nicht das Wahre schauen. Die unmittelbare Gewalt des Wahren drängte sich zwar meinem (geistigen) Auge auf, ich aber wandte meinen bebenden Geist weg vom Unkörperlichen und hin zu äußeren Gestalten, Farben und schwellenden Größen“ (*Conf.* IV, 15, 24).

Hier wird der für ein wirkliches Verständnis entscheidende Zusammenhang zwischen der damaligen Existenzhaltung Augustins und seinen ersten onto-

logischen Vorstellungen deutlich genug ausgesprochen. Sein ontologisches Denken ist im wesentlichen schon damals nicht nur einfach von anderen „übernommen“, sondern bereits in den von der Wahrheit noch weit entfernten Anfängen ins Bewußtsein erhobenes Leben. Auf den Gedanken, daß Augustinus auch seine nach draußen orientierte Existenzhaltung erst von den Manichäern gelernt und dann entsprechend gedacht haben könnte, wird nach dem, was wir von seinem bisherigen Lebensweg wissen, niemand verfallen. Er ist vielmehr deshalb Manichäer geworden, weil er als solcher das denken konnte, was er in seiner hybriden Weltverfallenheit damals schon seit längerem lebte. Das hatte ja bekanntlich selbst bei der Hortensius-Lektüre wohl eine Erschütterung, aber noch keine grundlegende Änderung erfahren. Denn der dabei empfangene Anstoß zur Innenwelt hin hatte zwar eine neue Blickrichtung des Geistes, aber noch keine wirklich neue Grundrichtung des Lebens zur Folge. Im Banne seiner alten Verfallenheit an das Foris aber vermag er nun einmal nur „Körperliches“ zu denken: *Imaginabar formas corporeas!* (Conf. IV, 15, 26).

Darin mag ihn sicher die damals so weit verbreitete Popular-Stoa³⁰⁾ und erst recht der manichäische Materialismus seiner Gesinnungsgenossen bestärkt haben. Bezeichnend ist jedoch, daß der junge Philosoph für andere, ihm sicher nicht völlig unbekanntes Lehrsysteme, wie etwa den damals ja auch schon in Blüte stehenden Neuplatonismus, eben offenbar aus existenziellen Gründen einfach noch kein Organ hat. Sein ist und bleibt für den dem Foris Verfallenen immer irgendwie Körper-Sein: *Quidquid privabam spatiis talibus, nihil mihi esse videbatur, sed prorsus nihil!* (Conf. VII, 1, 1)³¹⁾. Selbst Gott kann er sich nicht anders als etwas Körperliches denken und meint, ihn mit „fleischlichen Sinnen“ suchen zu können (Conf. III, 6, 10 f., vgl. V, 10, 19 u. ö.). In phantastisch-unwirklichen „Traumgebilden“, die einem „vom Sinnenschein berückten Geiste“ entstammten (Conf. III, 6, 10), stellt er sich auch das höchste Wesen als ein *corpus lucidum et immensum* und den Menschen als ein Stückchen davon vor (Conf. IV, 16, 31). Bezeichnenderweise wendet sich übrigens der junge Philosophie-Student entsprechend seiner damaligen Existenzhaltung vorübergehend auch dem ja ebenfalls nach draußen hin orientierten Aristotelismus³²⁾. Wie so vieles andere versucht er mit Hilfe der aristotelischen Kategorienlehre sich auch seinen Gott zurecht zu denken (Conf. IV, 16, 28 f.). Und schließlich erwächst etwa sechs, sieben Jahre später noch in Karthago als erste literarische Frucht die leider schon früh verlorengegangene Abhandlung *De pulchro et apto*, in der es ihm – nach der kurzen Inhaltsangabe der *Confessiones* – selbst bei der Behandlung des Geistigen noch in keiner Weise gelingt, über die der Sinnenwelt entstammenden körperlich-materiellen Vorstellungen hinauszukommen (vgl. Conf. IV, n. 20–27). „Die Stimmen meines Irrtums – so bekennt er später von diesem ganzen Lebensabschnitt – rissen mich nach draußen und das Gewicht meines Stolzes ließ mich in die Tiefe sinken“ (Conf. IV, 15, 27; vgl. n. 26; Conf. III, 6, 11). Kein Wunder, denn seine „Geistseele hielt sich nur an körperliche Formen“ (Conf. IV, 15, 24).

Deutlicher hätte Augustinus die hybride Extravertiertheit seiner damaligen Existenzhaltung und seines damit

³⁰⁾ Vgl. Pohlenz a.a.O. (vor allem Bd. I, S. 449 ff.) und R. M. Bushman, *St. Augustine's Metaphysics and Stoic Doctrine*, in: *The New Scholasticism* 26 (1952) S. 283–304.

³¹⁾ Vgl. z. B. auch die drastische Schilderung der manichäischen Auffassungen: Conf. III, 10, 18.

³²⁾ Vgl. H. Meyer, a.a.O. Bd. III, S. 201.

in Wechselwirkung stehenden Denkens nicht charakterisieren können. Seine alte Verfallenheit an die Außenwelt hat mit dem manichäischen Gewande nur eine neue, geistig etwas sublimiertere Form angenommen. Aus dem praktischen Materialismus ist nun auch noch der theoretische geworden. Zusammenfassend müssen wir feststellen: Schon die ersten ontologischen Denkversuche des jungen Studenten sind Auslegungsversuche der eigenen Existenz Erfahrung: Der Mensch – ein Körper unter Körpern! *Bereits der junge Augustinus denkt, was er lebt*, und was er gedacht hat, lebt er von da abbewußt, d. h. noch intensiver: „Es sollten fast neun Jahre vergehen, während deren ich mich in jenem ‚Schlamm der Tiefe‘ (Ps. 68, 3) und den Finsternissen der Nichtigkeit wälzte, aus denen ich mich oft zwar zu erheben suchte, um mich jedoch nur immer noch tiefer zu verstricken“ (Conf. III, 11, 20; *im einzelnen vgl. die eingebundenen Schilderungen des III., IV. und V. Buches*). Wie seine damalige nach draußen gerichtete Existenzhaltung im wahrsten Sinn des Wortes „verkehrt“ war, so verkehrt waren trotz aller geistigen Bemühungen auch seine ersten, noch ganz dem Sinnlich-Materiellen verhafteten ontologischen Versuche, das Sein als Körper-Sein zu denken. Eine solche Fehlorientierung des Lebens und Denkens konnte freilich nicht lange ohne Folgen bleiben.

IV. Krisis

1. ¶ Sehr bald schon sollte der junge Denker die innere Haltlosigkeit erfahren, die seinem ersten zwar geistigen, aber doch noch ganz der vergänglich-flüchtigen Sinnenwelt verhafteten Daseinsentwürfe eignete. Kaum hatte er seine Studien in Karthago beendet und in seiner Heimatstadt eine erste Lehrtätigkeit aufgenommen (Conf. IV, 4, 7), da traf ihn mit dem Tode seines überaus teuren Jugendfreundes ein schwerer Schicksalsschlag. Man muß den viele Jahre später geschriebenen Bericht der *Confessiones* selber lesen, um sich von der nachhaltig tiefen Erschütterung Augustins ein einigermaßen entsprechendes Bild machen zu können (Conf. IV, 4, 7 ff.): *Quo dolore contenebratum est cor meum!* (n. 9). Dabei ist bezeichnend, wie mit der Krise seiner Existenz zugleich auch die seines Denkens hereinbricht: *Quid quid aspiciebam mors erat*, so heißt es uns Heutigen ganz geläufig schon in den *Confessiones* (IV, 4, 9). „Ich selbst war mir zu einer großen Frage geworden“ (ib.). Aus diesem Bekenntnis tritt uns die ganze Ungesicherheit und Fraglichkeit entgegen, die das damalige Leben und Denken dieses wahrlich „modernen Menschen“ kennzeichnet: *Miser eram, et miser est omnis animus victus amicitia rerum mortalium* (Conf. IV, 6, 11). Im Banne des Sterblichen ist der Mensch dem Sterben nahe³³). Alles erscheint ihm vom Tode gezeichnet. Augustinus ist des Lebens überdrüssig; und trotzdem packt auch ihn bereits die existenzielle „Angst vor dem Tode“ (ib.). In dieser Grenzsituation schaut er wie früher wieder nach dem Jenseitigen aus, der Hilfe bringen könnte. Der junge Manichäer hat Gott nicht vergessen; wie sollte er auch, da dieser ja schon immer selber in der Tiefe seiner „*memoria*“, d. h. in der Tiefe seines Herzens gegenwärtig ist (vgl. Conf. X, n. 26–38 u. o.)³⁴). Augustinus ist zwar auf dem richtigen Wege; doch was hatte sein materialistischer Geist inzwischen aus dem „Gott seines Herzens“ (Conf. VI, 1, 1) für einen

³³) Vgl. Conf. IV, 15, 26: *ut saperem mortem*.

³⁴) Im einzelnen s. dazu Körner, *Deus in homine videt ...*, S. 193 ff. (mit weiterer Lit.).

phantastischen Körper-Gott gemacht (s. o.): *Error meus erat Deus meus!* (Conf. IV, 7, 12). Noch nie hat der Mensch bei seinem eigenen Irrwahn Hilfe gefunden. Es ist ein verhängnisvoller Kreis: Aus der falschen Existenzhaltung erwächst das falsche Denken, das wiederum unmöglich zu einem wahren Existenzvollzug verhelfen kann. Am deutlichsten wird das dem Menschen in der Krisis.

So ist es kein Wunder, daß Augustinus, von der „Last seines Elends“ aufs schwerste bedrückt, auf der Suche nach einem tragfähigen Grunde vergeblich seine Seele bei dem „unwirklich-leeren Trugbilde“, das er sich von seinem Gott gemacht hatte, niederzulegen sucht. Bei dem, was gar nicht ist, ist auch kein Halt zu finden: „Versuchte ich es, so fiel meine Seele ins Leere und stürzte wiederum auf mich zurück, und ich war für mich selbst der unglückselige Ort geblieben, wo ich nicht sein und von wo ich nicht weggehen konnte. Denn wohin hätte mein Herz fliehen können weg von mir? Wohin wäre ich nicht nachgefolgt?“ (Conf. IV, 7, 12). In seiner Weltverfallenheit fehlt Augustin der feste metaphysische Grund, auf dem er hätte Fuß fassen können, um die schicksalhaften Prüfungen seines Lebens bestehen zu können: Ein Fallender, der vergeblich bei *s i c h s e l b s t* nach einem festen Halt sucht! Nicht erst in den *Confessiones*, sondern schon in *De beata vita* (I, 4) spricht Augustinus davon, daß zu dieser Zeit der Kurs seines Lebens, durch „Nebel verwirrt“, lange von „*u n t e r g e h e n d e n* Sternen“ in die Irre geführt worden ist.

Nach den hier durchaus übereinstimmenden Quellschriften ist also der dem Hortensius-Erlebnis folgende Lebensabschnitt infolge seiner immer noch falsch zum Foris hin gerichteten Existenzhaltung von einer tiefgreifenden geistigen Unruhe gekennzeichnet. Augustins Denken sucht trotz aller Bemühungen manichäischer Art – oder besser: gerade wegen dieser metaphysischen Phantastereien vergeblich nach einem wahrhaftes Leben erst ermöglichenden Existenzgrund. Was er sich unter Gott vorstellte, waren nur „*figmenta inania*“, die von der Sinnenwelt her genommen waren, mit Gott aber in Wahrheit nichts zu tun hatten und deshalb den Menschen selber nicht „nährten, sondern immer mehr auspumpten“ (Conf. III, 6, 10: *exhauriebar*). Das aus der falschen Existenzrichtung resultierende falsche Denken vermochte keinen besseren Weg zu weisen, und so mußte beides in die Brüche gehen. „Der Mensch – ein Körper unter Körpern“, diese Selbstausslegung des Daseins war auf die Dauer unhaltbar, weil sie selber keinen wahren Halt zeigen konnte: „Nirgendwo war Ruhe oder Rat. Ich trug meine geschlagene, blutende Seele, die ungeduldig war von mir getragen zu werden, und fand keinen Ort sie niederzulegen“ (Conf. IV, 7, 12).

So hat der erste ontologische Entwurf Augustins – wie nicht anders zu erwarten war – in der praktischen Bewährung sehr bald versagt³⁵). Er konnte nun einmal

³⁵) *Guarini* (a.a.O. S. 207) will bei der in diese Lebensperiode fallenden innigen Freundschaft Augustins zu dem ungenannt bleibenden Jugendgefährten, dessen früher Tod ihm so tief ans Herz greift (s. o. Conf. IV, 4, 7 ff.), ein neues, ebenfalls noch unbewußt bleibendes Durchdringen des Göttlichen entdecken. Was hier zu beobachten sei – so meint er –, ist „nicht der Eros des Platon, sondern die Liebe der Johannesbriefe“ (S. 207). Dabei scheint G. übersehen zu haben, daß Augustinus von dieser Freundschaft gleich zu Beginn seines Berichtes *a u s d r ü c k l i c h* das gerade Gegenteil erklärt (Conf. IV, 4, 7). Das wiegt um so schwerer, weil es sonst ein Hauptanliegen der *Confessiones* ist, von der späteren Überschau her alle – auch die ihm seiner Zeit noch unbewußten – göttlichen Einwirkungen auf sein Leben aufzudecken. Hinzu kommt, daß ihm auch während seiner lebensüberdrüssigen Totentrauer das eigene Leben lieber ist als der Freund, und er das seine wohl kaum für ihn hätte hergeben wollen (Conf. IV, 6, 11). Von der johannischen Liebe aber heißt es: „Niemand

der in innerster Herzmitte bereits erahnten Wirklichkeit und Wahrheit des Seins in keiner Weise gerecht werden. Und genau genommen geht der Irrtum ja nicht nur an sich selber, sondern an der Wahrheit zugrunde. Der Kirchenvater hat es später klar genug ausgesprochen, daß es eigentlich niemand anders als der Deus veritas selber war, der ihn bei seinen manichäischen Wahngedanken, den corporalia phantasmata (Conf. III, 6, 10 u. ö.), nicht zur Ruhe kommen ließ, sondern in zunehmendem Maße zur wirklichen Umkehr vom Draußen der Welt zum Drinnen Gottes hin drängte: „Mit inneren Stacheln treibst Du mich, so daß ich unruhig wurde, bis ich Deiner durch innerliches Schauen gewiß wäre“ (Conf. VII, 8, 12). Im Grunde genommen ist also der erste bei den Manichäern unternommene Versuch Augustins, aus seiner damals immer noch an das Foris verfallenen Existenzhaltung heraus eine Ontologie zu entwerfen, nicht nur an seiner praktischen Unbrauchbarkeit, sondern eigentlich am Sein und Wirken Gottes selber gescheitert.

2. Damit ist dieser wahrheitshungrige homo viator von neuem aufgetrieben. Der Weg zur Wahrheit ist schwer und fordert eine existenzielle Entscheidung, denn nur „wer sie tut gelangt zum Licht“ (Conf. X, 1, 1). Ohne das gibt es aber auch keine Ruhe. So folgt im Leben und Denken Augustins eine Periode zähen Ringens zwischen dem von der inneren Herzmitte her vorwärts drängenden Stachel Gottes und dem sich hinter hochtönenden Reden dagegen verschanzenden Menschen, der in seiner extravertierten Hybris immer noch nicht bereit ist, sich dem Deus veritas anheimzugeben: „In meinem Stolz – so berichtet er aus dieser Zeit – irrte ich herum und wurde von jedem Winde umhergetrieben, in tiefster Verborgenheit aber wurde ich von Dir (o Gott) gelenkt“ (Conf. IV, 14, 23). Noch ist er von der Wahrheit weit entfernt, aber er versucht doch wenigstens immer wieder sich aus den „Finsternissen der Unwahrheit“ zu erheben (Conf. III, 11, 20).

Dabei ist seit dem Hortensius-Erlebnis immerhin schon so viel gewonnen, daß die Geistigkeit des nach seiner ersten Lehrtätigkeit daheim bald in die Bildungsmetropole Karthago avancierten jungen „Philosophie-Dozenten“ (Conf. IV, 7, 12; V, 8, 14) die Unverbindlichkeit seiner früheren Studienzeit verloren hat. Auch seine manichäischen Irrwege sind seither durch jenen existenziellen „Hunger nach der Wahrheit“ bestimmt, der weder mit „vielschwätzigere Rederei noch mit vielen dicken Büchern“ zu stillen ist (vgl. Conf. III, 6, 10): „Du, mein Gott, hattest mich bereits auf wunderbare und verborgene Weise belehrt . . . daß ein Ausspruch noch nicht deshalb als wahr zu betrachten ist, weil er beredt vorgebracht wird“ (Conf. V, 6, 10). Dabei ist dem jungen „auditor“ noch durchaus unklar, nach welchem Maßstab er diese klingenden Reden messen und beurteilen soll. Soviel aber ahnt er bereits in der verborgenen Tiefe seiner Seele, daß die gesuchte Wahrheit gar nicht in den wohlgesetzten Worten der Menschen, sondern anderswo liegen muß. Eines ist ihm auf jeden Fall schon ganz klar: Wahres Denken muß sich im lebendigen Vollzug der Existenz bewähren! Was ihm aber die Manichäer mit großartigen Versprechungen an Wahrheitserkenntnis verheißen hatten, war in der Krise des Lebens den erwarteten Halt schuldig geblieben. Diese bittere Erfahrung hatte er bereits gemacht (s. o.).

hat eine größere Liebe, als wer sein Leben hingibt für seine Freunde“ (Joh. 15, 13). Von solcher Liebe war Augustinus erst später durchdrungen, so daß er dann – veranlaßt durch die Erinnerung an den Tod seines Freundes – in den Confessiones tiefsinnige Meditationen über sie schreiben konnte.

Augustinus ist von der Brüchigkeit seiner ans Foris verlorenen Existenz auf die Brüchigkeit seines manichäischen Denkens aufmerksam geworden. Er hat damit auf einmal einen Blick für die bisher übersehenen Ungereimtheiten dieses Denkschemas bekommen und quält sich nun in seinem zutiefst von Gott herrührenden Wahrheitshunger redlich mit ihnen herum. „Denn Du, o Herr, – so bekennt er in einem anderen Zusammenhang – Du gerechtester Lenker des Alls, Du bewirkst durch Deine den Fragenden und Befragten unbewußte, geheime Eingebung, daß der einzelne, wenn er fragt, das zu hören bekommt, was ihm aus der Tiefe Deines gerechten Urteils nach den verborgenen Verdiensten der Seele zu hören frommt“ (Conf. VII, 6, 10; vgl. n. 11). Obwohl der junge Philosoph noch längst nicht weiß, woher die innere Unruhe seiner vom Tode des Freundes erschütterten Existenz und seines von intellektuellen Zweifeln geplagten Denkens eigentlich kommt, spürt er doch diese „inneren Stacheln“ schon deutlich genug (s. o. Conf. VII, 8, 12). Erst später ist es ihm aufgegangen, daß auch hier niemand anders als Gott selber aus geheimnisvoller Tiefe heraus am Wirken war: „Deshalb will ich Dir, mein Gott, Deine Erbarmung aus den tiefsten Innenräumen meiner Seele bekennen. Du nämlich warst es, g a n z u n d g a r D u“ (Conf. VII, 6, 8).

Bei diesen also nicht etwa von irgendetwas Menschlichem, sondern zutiefst vom Deus veritas selber heraufgeführten Zweifeln an der Richtigkeit seines eigenen bisherigen Denkens ist es daher nicht verwunderlich, daß ihm – weit mehr als die offensichtlichen Ungereimtheiten der astrologisch-mythischen Feseleien – in der materialistisch-dualistischen Kosmologie und Metaphysik des Manichäismus vor allem die Schwierigkeit eines der dunkel geahnten Wirklichkeit wenigstens einigermaßen entsprechenden G o t t e s b e g r i f f e s zu schaffen macht³⁶). Anfänglich war Augustin die Vorstellung, daß die endliche Schöpfung wie „ein Schwamm“ von dem „unendlichen Meere“ Gottes durchdrungen sei (Conf. VII, 5, 7,) schon deshalb sympathisch erschienen, weil er sich dabei nicht wie das Alte Testament in anthropomorphen Bildern, sondern in phantastischen, hoctönenden Spekulationen ausdrücken konnte. Wie aber soll er sich nun neben diesem in unermesslich stofflicher Ausdehnung gedachten Gott (z. B. Conf. III, 7, 12; III, 10, 18; IV, 16, 31; V, 10, 19; VII, 1, 1 ff.) das B ö s e denken? An dessen Wirklichkeit kommt er ja genau so wie an der Gottes angesichts seiner ureigenen Lebenserfahrung nicht vorbei. Nach seiner bisherigen ontologischen Grundauffassung kann er sich aber alles Wirkliche nur als irgendwie körperlich vorstellen; denn immer noch ist für ihn Sein soviel wie Körper-Sein (s. o.). Darüber hinaus kann er nichts – weder einen Geist noch eine geistige Intentionalität – als seinhaft wirklich denken (Conf. V, 10, 19 f.; VII, 3, 5). „Daher glaubte ich, es gebe (neben Gott) eine ebensolche S u b s t a n z d e s B ö s e n, eine finstere und unförmige Masse; entweder grob und als solche Erde genannt, oder dünn und fein, wie es der Luftkörper ist. Diese kriecht – nach der Vorstellung der Manichäer – wie ein böser Geist durch jene Erde. Und weil mir m e i n e F r ö m m i g k e i t (!), so gering sie auch war, zu glauben verbot, daß der gute Gott eine böse Natur geschaffen habe, stellte ich z w e i Massen einander f e i n d l i c h g e g e n ü b e r, b e i d e u n e n d l i c h, die böse aber enger, die gute weiter“ (Conf. V, 10, 20).

Der Text ist für die Schwierigkeiten, in die sich das ontologische Denken des jungen Augustin verwickelt hat, sehr aufschlußreich. Die bekanntlich aus existenziellen Gründen stammende Verkehrtheit seines damaligen grob sinnlichen

³⁶) Vgl. z. B. Conf. IV, 3, 5 f.; V, n. 6+8+10; VII, 2, 3 ff.

Denkansatzes hatte nach unverkennbar manichäischer Vorlage offenbar auch den jungen „auditor“ zu reichlich obskuren Spekulationen getrieben. In seiner Existenzhaltung aber inzwischen zuinnerst erschüttert, wird dem dadurch kritisch gewordenen Denker an den sich ergebenden Konsequenzen endlich die Unhaltbarkeit des Ganzen bewußt. Wie könnte er sich denn auch auf die Dauer im Ernst vorstellen, daß z w e i „u n e n d l i c h e Massen“ gegeneinander stehen sollten, ohne sich nicht im Raume gegenseitig zu begrenzen, und das heißt doch: e n d l i c h zu machen?

Einen weiteren logischen Widerspruch erkennt er darin, daß der manichäisch gedachte „Gott“ von dem gleich-ewigen, ebenfalls stofflich gedachten „Bösen“ (Conf. VII, 14, 20; III, 7, 12; IV, 15, 24 u. a.) im dualistischen Kampf zwischen Licht und Finsternis (Conf. V, 15, 20) verletzt und geschädigt werden könne und folglich doch n i c h t ewig-unveränderlich, sondern eben veränderlich sein müßte. Die Veränderlichkeit und Verletzlichkeit Gottes anzunehmen, hätte jedoch wiederum dem widersprochen, was Augustinus, ohne zu wissen woher und wie, von Gott schon weiß³⁷⁾. „Ich glaubte an Dich, den Unvergänglichen, Unverletzlichen und Unveränderlichen mit meinem ganzen Innersten (totis medullis). Denn ohne zu wissen, woher und wie mir solches zuteil wurde (n e s c i e n s unde et quomodo), war mir dennoch vollkommen einsichtig und gewiß, daß Vergängliches schlechter als Unvergängliches sei, und ... mein H e r z wehrte sich leidenschaftlich gegen all die Trugbilder (meines Geistes)“ (Conf. VII, 1, 1).

Wir wissen, was bei Augustin dieses geheimnisvolle „Innerste“ bedeutet, das da offenbar unabhängig von irgendeiner äußeren Lehrautorität um die Wahrheit bereits mehr weiß als der sich noch mit völlig inadäquaten phantasmata abquälende bewußte Geist (vgl. o. C. Ac. II, 2, 5 m. Par. und Conf. III, 4, 8). Das von Gott her (apriori) wissende und jetzt gegen die abwegigen manichäischen Ontologica protestierende „Mark“ der Seele war zuletzt am deutlichsten im Hortensius-Erlebnis auf den „Geschmack“ der göttlichen immortalitas sapientiae gekommen. Dabei war ja Augustinus endlich auf die höheren Güter aufmerksam gemacht und zur bewußten Wahrheitssuche entflammt worden (vgl. o. Conf. III, 6, 10). Was ihm aber inzwischen von den Manichäern mit pseudowissenschaftlichem Gehabe als „Gott“ vorgesetzt worden war, trug – wie er jetzt immer deutlicher merkt – nicht jenen von seinem tiefen Wahrheitshunger bereits gekosteten „Geschmack des göttlichen Wesens“ (vgl. Conf. III, 6, 10). Es waren ja nur corporalia phantasmata, „leere Einbildungen“, die einem „vom falschen Sinnenschein berückten Geist entstammten“ und seinem bisherigen und erst recht seinem späteren Gotteserlebnis (sicut nunc mihi locuta es!) in keiner Weise entsprechen konnten (ib.). Ihnen fehlte der Wahrheitsgehalt, weil Gott nicht „in ihnen“ war: Nec sapiebas in ore meo sicuti es! (ib.).

Schon zu dieser Zeit ist also tatsächlich – zunächst zwar nur undeutlich geahnt, aber doch bereits von der Tiefe her wirksam – nichts anderes als der „Deus intimus cordi“ (Conf. IV, 12, 18) selber der eigentliche Prüfstein bei Augustins rastloser Wahrheitssuche. Ihm geht es ja bekanntlich in seiner manichäischen Periode bei den ersten Versuchen einer Ontologie im Grunde um nichts anderes als die geistige Auslegung des existenziell Erfahrenen. Deshalb versucht er – wenn auch noch anfängerhaft – offensichtlich damals schon, alles, was er von

³⁷⁾ Siehe dazu die breite Darlegung Conf. VII, c. 1 ff.; vgl. Conf. III, 8, 16: Sed quae flagitia in te, qui non corrumpis? aut quae adversus te facinora, cui noceri non potest?

außen her an Anregungen empfängt, „drinnen mit der (göttlichen) Wahrheit zusammenzubringen“ (vgl. Conf. X, 6, 10); und immer da, wo die Übereinstimmung zwischen seiner eigenen, wenn auch noch so unvollkommenen, existenziellen Wahrheitserfahrung und der gedanklichen Ausdrucksform fehlt, bleibt der Wahrheitshunger seines Innern ungestillt (Conf. III, 6, 10; VI, 11, 18; VIII, 7, 17). „Aus ihnen – so erklärt er deshalb von den hochtrabenden Reden der Manichäer – sprach nicht D e i n (göttliches) W o r t!“ (Conf. VII, 2, 3). Und die Konsequenz lautet: „N o n a s s e n t i e b a r!“ (De b. v. I, 4).

So durchzieht – wie wir zusammenfassend feststellen können – nach dem Scheitern der ersten optimistischen Anfänge ein zutiefst unbefriedigt bleibendes Suchen nach dem Eigentlichen seine ganze übrige Manichäer-Zeit. Dabei hat die innere Brüchigkeit, die damals offensichtlich sein ganzes Leben und Denken kennzeichnet, ihren tieferen Grund nicht lediglich in gewissen logischen Widersprüchen seines manichäischen Gedankensystems, sondern in jener immer bewußter werdenden Diskrepanz zwischen der damals immer noch nach draußen hin orientierten, ein falsches Denken nach sich ziehenden Existenzhaltung und der seit langem schon von Gott um die Wahrheit wissenden Herzenstiefe³⁸): „Offen liegen mein Herz und meine Erinnerung vor Dir, (mein Gott), der Du nach dem verborgenen Geheimnis Deiner Vorsehung damals in mir wirksam warst und schon begonnen hattest, mir meine schimpflichen Irrtümer vor Augen zu führen, damit ich sie sähe und hassen lernte“ (Conf. V, 6, 11; vgl. n. 13 f.; VI, 4, 5).

3. Da Augustinus mit seinem einst so hoffnungsvoll im Fahrwasser der Manichäer begonnenen Denken durch den Deus veritas selber in die Enge getrieben worden ist, konnte es ihm auch nicht mehr viel helfen, bei seinen Gesinnungsgenossen Rat zu suchen. Diese konnten nicht die Waage halten und vertrösteten ihn geheimnistuerisch zunächst auf angebliche spätere Eröffnungen und schließlich auf das Kommen ihres berühmten Meisters und „Bischofs“ Faustus (De b. v. I, 4; Conf. V, 6, 10; V, 3, 3; C. Faust. I, 1; De ut. cred. 8, 20). Die langersehnte Begegnung mit diesem zwar galanten, aber im Letzten ebenfalls ratlosen und darin sogar ehrlichen Sprüchemacher kommt eines Tages sogar tatsächlich noch zustande, jedoch nur um dem Auditor die Haltlosigkeit der einst so viel versprechenden Irrlehre restlos offenbar zu machen (Conf. V, c. 6 f.; De ut. cred. I, 2).

Von da an hält den kritischen Wahrheitssucher in der Gemeinschaft der Manichäer eigentlich nur noch sehr wenig. Es sind einmal gewisse Freundschaftsbande (Conf. V, 10, 19; De duab. anim. 11), dann die bequeme Erklärung, daß der Mensch nicht selber sündige, sondern eine „alia natura“ in ihm (Conf. V, 10, 18), und nicht zuletzt die durch seine immer noch nicht überwundene Extraversion bedingte Unmöglichkeit, sich eine „g e i s t i g e Substanz“ vorzustellen (Conf. V, 10, 19; V, 11, 21; V, 14, 25 u. ö.): „Woher hätte ich das auch einsehen sollen, dessen Sehen mittels der Augen nur bis zu den Körpern, mittels der Geist-Seele nur bis zu (körperlichen) Phantasievorstellungen reichte“? (Conf. III, 7, 12;

³⁸) Darüber – so scheint uns im Gegensatz zu Holl (*Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Tübingen 1928, Bd. III, S. 58) – darf selbst die Tatsache nicht hinwegtäuschen, daß Augustinus zeitweise nach außen als überzeugter Manichäer aufgetreten ist und andere zur gleichen Lehre überredet hat (C. ep. fund. 3; De ut. cred. I, 2; Conf. IV, 1, 1). Solche hektisch wirkende Proselytenmacherei vor allem bei geistig Unterlegenen ist nicht selten ein Beweis für tief innen versteckte Selbstunsicherheit. Schließlich ist Augustinus auch niemals ein manichäischer „electus“ geworden!

vgl. III, 6, 10; IV, 1, 1 f.; VII, 1, 1)³⁹⁾. Denn immer noch ist Augustinus „im Herzen verstockt“ (ego incrassatus corde) und in seiner Existenzhaltung so auf die körperliche Außenwelt festgelegt, daß seine Geist-Seele trotz des Hortensius-Erlebnisses nicht einmal ihre eigene Geistigkeit, geschweige denn die Gottes begreifen kann (Conf. VII, 1, 2; V, 2, 2; V, 10, 20). Hier haben wir ein jahrelang gelebtes und für uns Heutige nicht uninteressantes Beispiel dafür, daß dem auf das „Draußen“ gebannten materialistischen Blick der *superbia* trotz aller Großsprecherei die Entdeckung der eigenen geistigen Innenwelt niemals wirklich möglich ist (vgl. z. B. Conf. IV, 15, 24). Da jedoch Augustinus von dieser existenziellen Haltung trotz aller Ratlosigkeit noch immer nicht wegkommen kann, bzw. wegkommen will, läßt er in seinem Leben zumindest äußerlich alles beim alten. Die innere Daseinsnot seines unbefriedigt nagenden Wahrheits-hungers aber wird immer quälender⁴⁰⁾.

C.

Ergebnis und Ausblick

Kurz gesagt ist das Ergebnis des zwischen Tagaste und Mailand von Augustin zurückgelegten Wegstückes ein Fiasko, freilich ein zukunftssträchtiges. Es handelt sich um die ersten Geburtsschmerzen eines neuen Daseins und Denkens. Weitere, noch tiefer greifende sollten folgen. Wir wissen aus dem Bericht sowohl der Früh- als auch der Spätschriften, in welcher *kritischen Grenzsituation* der junge Philosophie-Dozent auf dem nächsten Stück seines Lebensweges von Karthago über Rom nach Mailand noch kommen mußte, ehe der Durchbruch des Neuen, sich schon lange vorher Ankündigenden tatsächlich gelang. Am ausführlichsten erzählen uns davon die *Confessiones* im V.-VIII. Buche. Die Krise, die in Karthago bereits spürbar geworden ist, erreicht ja bekanntlich erst in Mailand in einer völlig verzweifelten Skepsis gegenüber dem Leben und Erkennen, gegenüber Glück und Wahrheit ihren absoluten Tiefpunkt. Hier *schreit der geschürzte Knoten des Daseins und Denkens zu einem hoffnungslos unentwirrbaren Knäuel geworden zu sein: Der Deus in timus cordi ruft den Menschen an, aber dieser will nicht antworten* (vgl. z. B. Conf. IV, 12, 18). In seiner hybriden Verfallenheit an das Draußen macht er den wahren Vollzug seines *Daseins* zunichte, denn dieses läßt sich nur vom Innersten, vom *Vere Esse* Gottes her erfüllen. In der falschen Existenzrichtung ist aber auch dem *Denken* des Menschen kein Finden der Wahrheit möglich; denn diese ist ebenso wie das wahre Sein niemals draußen, sondern immer nur drinnen bei dem zu entdecken, den Augustinus später, als er gefunden hatte, „interior intimo meo et superior summo meo“ nennt (Conf. III, 6, 11). Dem in Gott untrennbaren Zusammenhang von *Vere Esse* und *Veritas Ipsa* entspricht nämlich auf unserer Seite der von wahren Dasein und Denken. Wir sehen am Beispiel Augustins, welchen vergeblichen Kampf das menschliche Denken um die Wahrheit führt, solange es auf der Grundlage eines verkehrten Sich-Verhaltens steht. Auch heute versucht man wieder „existenziell“ über das Sein zu denken. Die Ergebnisse sind bekannt; und von daher drängen sich unwillkürlich Parallelen auf zu dem damals ja ebenfalls schon von „Unsicherheit“,

³⁹⁾ Vgl. auch die bei St. Grabowski, *St. Augustine and the Presence of God*, in: *Theological Studies* 13 (1952) 336–58, S. 336 ff. angegebenen Texte.

⁴⁰⁾ Conf. V, 7, 13; vgl. V, 6, 10; V, 10, 18 f.; V, 14, 25; VIII, 7, 17; *De ut. cred.* VIII, 20; *C. Ac.* II, 9, 23.

„Angst“ und „Sorge“ umgetriebenen jungen Augustin⁴¹⁾, der erst durch die gefährliche Krisis hindurch „von der Krankheit zur Gesundheit“ gelangen sollte (Conf. VI, 1, 1). An seinem Schicksal, von dem wir hier nur einen kleinen Ausschnitt untersucht haben, könnte klar werden, daß auch die heutige philosophische Frage nach dem Sein anders als lediglich durch geistige Spekulationen, gegen die das „Herz mit aller Gewalt aufschreit“, beantwortet werden muß. Denn solange der Mensch nicht zuallererst sein „Herz“ erforscht und seine Daseinshaltung vom Foris zum Intus hin „bekehrt“, wird er vergeblich und zutiefst unbefriedigt weiter in der falschen Richtung nach der Wahrheit des Seins suchen.

Doch ist das kein Grund zur Hoffnungslosigkeit. Wir sehen auch das am Beispiel des jungen Augustin. Solange er in seinem Dasein und Denken falsch orientiert war, bedurfte er freilich wie zu allen Zeiten der *stimula interna*: „Du, o Herr . . . triebst mich (weiter) mit inneren Stacheln an, so daß ich keine Ruhe hatte, bis ich Deiner durch *in n e r l i c h e s* Schauen gewiß wäre!“ (Conf. VII, 8, 12)⁴²⁾.

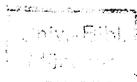
Es soll das also keine Krankheit zu jenem „Tode“ hin sein, von dem man heute so viel hört und liest, sondern zur Gesundheit, zur Daseinsvollendung führen. Augustinus selber vergleicht diesen Zustand ja gerade deshalb zurecht mit den Geburtswehen des „neuen Lebens“, das freilich nur im Miteinander von Gott und Mensch zur Welt kommen kann (vgl. z. B. Conf. VII, 7, 11 ff.).

So verwickelt dem Menschen der durch das eigene Versagen vor Gott geschürzte Knoten seines Lebensdramas auch erscheinen möchte, er ist kein Gordischer Knoten, der mit der stolzen Macht eines Schwertreiches zu spalten wäre; er kann und soll vielmehr mit der Behutsamkeit der Demut aufgelöst werden, die unter dem Anruf des *Deus intimus cordi* nicht mehr Ich, sondern Du sagt.

⁴¹⁾ Vgl. etwa Texte wie Conf. VII, 3, 5: *Talia volvebam pectore misero ingravidato curis mordacissimis de timore mortis, et non inventa veritate.*

⁴²⁾ Bereits in Augustins Erstlingsschrift ist in diesem Zusammenhang davon die Rede, daß jenes im Innern des Menschen verborgene „Gö t t l i c h e“, das durch eine rätselhafte „Trägheit und Schlafsucht dieses Lebens eingewiegt“ scheint, von der verborgenen Vorsehung (*secretata providentia*) oft erst „durch verschiedene harte Schicksalsschläge herausgerüttelt“ werden muß (C. Ac. I, 1, 3). Denn dann erst gelangt der Mensch in den Schoß der Philosophie, wo er „*a u s d e r i n n e r s t e n T i e f e* von dem Wahn befreit wird“, der ihn kopfüber in die Verstrickungen der Außenwelt gerissen hat (ib.). Statt dessen verspricht diese „Philosophie“ ihm, „den wahrhaftigsten und verborgensten Gott deutlich zu offenbaren und ihn alsbald gleichsam durch leuchtende Wolken hindurch zu zeigen“ (ib.). Allerdings – so betont die ebenfalls noch im Jahre 386 entstandene Schrift *De beata vita* I, 1 noch einmal – würden die wie in ein „stürmisches Meer gleichsam grund- und ziellos hinabgestürzt“ Menschen niemals zu solcher Erkenntnis gelangen, „wenn nicht bisweilen ohne, ja wider ihren Willen ein Sturm – von den Toren für ungünstig angesehen – die Umherirrenden o h n e i h r W i s s e n zu jenem hochwillkommenen Lande hintriebe“ (vgl. *De b. v.* I, 2; C. Ac. II, 1, 1).

Diese bereits im Jahre 386 entstandenen und deshalb sicher zuverlässigen Texte geben uns trotz ihrer Knappheit eine außerordentlich wertvolle Bestätigung dafür, daß wir uns den methodischen Erfordernissen entsprechend (s. o. Anm. 8) bei der Darstellung der bisherigen Entwicklung Augustins – durch die Quellenlage gezwungen – ruhig auf die Grundzüge der früher so oft zu Unrechtmals „unzuverlässig“ verdächtigten „Bekanntnisse“ verlassen durften, denn sie stellen dieses existenzielle Drama zwischen Gott und dem abtrünnigen Menschen im wesentlichen nicht anders dar als es bereits die frühesten Werke tun. Nicht wir, sondern Augustinus selber betont in den verschiedensten Früh- und Spätschriften immer wieder mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, daß sein Lebensschicksal und sein Denken schon in dieser Zeit nicht so sehr durch äußere Einflüsse, sondern vielmehr durch den einen von der Forschung bisher so auffällig vernachlässigten *i n n e r e n F a k t o r* bestimmt worden ist, der als „*interior intimo meo*“ (Conf. III, 6, 11) schon von Anbeginn in der unbewußten Tiefe des Menschenherzens wirksam ist.



Dabei geht es um nichts anderes als die Entwirrung des durch unsere Schuld verwirrten Gegenübers zwischen Gott und dem Menschen. *D e u m e t a n i m a m scire cupio*, so verkündet darum später auch unser Denker, was noch in Mailand zum Durchbruch kam und vom Jahre 386 ab sein ausschließliches Lebensprogramm darstellt (Sol. I, 2, 7).

In diesem umfassenden Rahmen steht auch die Ontologie des Kirchenvaters. Sie kann deshalb niemals unabhängig von ihrer lebendigen Wurzel, d. h. unabhängig von der dialogischen Existenz des Menschen vor Gott wirklich in ihrem eigentlichen Grunde verstanden werden. Das hat sich im Laufe unserer Untersuchung schon bei den dramatischen Auftakten dieses existenziellen Denkens gezeigt, dessen Probleme sich zum ersten Male zwischen Tagaste und Mailand stellten, um – wie an anderer Stelle dargestellt werden soll – von da weiter Schritt für Schritt deutlicher der wahren Lösung entgegen zu drängen.