

Zur Gottesfrage bei Augustinus

Von Basil Studer

*Erwägungen zur augustinischen Exegese von Exodus 3,14f.**

»Ich bin der Seiende« (Ex-LXX 3,14), so geben die LXX den Namen Jahwe wieder, welchen der Gott der Väter nach der Überlieferung aus der Zeit des Jesaja Mose auf dem Berg Horeb geoffenbart hat. Gott, der Seiende, dieser philosophisch anmutende Gottesname findet heute keineswegs eine ungeteilte Zustimmung. Während die einen dieser zu tiefst griechisch empfundenen Übertragung des eigentlichen Namens des Gottes Israels weiterhin positiv gegenüberstehen, stößt sie bei anderen geradezu auf Ablehnung¹. Auf jeden Fall ist es weithin üblich, im Blick auf die griechische Wiedergabe des Jahwe-Namens den Gott der Philosophen dem Gott der Väter gegenüberzustellen. Es ist hier nicht der Ort, die exegetischen und fundamentaltheologischen Probleme zu erörtern, welche hinter den zum Teil berechtigten Kritiken stehen. Wir wollen die Frage allein in der Sicht des Augustinus angehen, für den die Offenbarung des Gottesnamens am Horeb zu den Höhepunkten der Geschichte Israels gehörte².

Es gibt denn auch gute Gründe, die Gottesfrage gerade bei Augustinus zu stellen, der von 395/6 bis 430 Bischof von Hippo gewesen ist. Dieser größte lateinische Theologe des christlichen Altertums steht einmal am Ende einer theologiegeschichtlichen Entwicklung. Das gilt mindestens für die Trinitätslehre. Augustinus selbst beruft sich am Anfang seines theologischen Hauptwerkes *De Trinitate* bewußt auf die frühere Tradition. Er hätte alle ihm zugänglichen Schriften der *tractatores catholici* gelesen, stellt er ausdrücklich fest³. Das gleiche gilt weitgehend auch für die Christologie⁴. Obwohl Augustinus das Konzil von Ephesus (431), zu dem er persönlich eingeladen worden war, nicht mehr erlebte und natürlich noch weniger auf dem Konzil von Chalzedon (451) dabei sein konnte, nahm er in seiner Lehre von der *una persona in utraque natura* die Ergebnisse dieser beiden Konzile in weitem Maße voraus⁵. Ebenso rundete er in der Anthropologie und Ekklesiologie die vorausgehende Entwicklung ab. Ein weiterer Grund, sich für die Gotteslehre des Augustinus zu interessieren, ist der wohl bekannte Umstand, daß er vom Mani-

* Gastvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilian Universität München, am 2. Juli 1986.

¹ Vgl. A. Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte I (Gütersloh, 1965), 99 u. 279.

² Vgl. E. Zum Brunn, L'Exégèse augustinienne de »Ego sum qui sum« et la métaphysique de l'Exode: *P. Vignaux* (Hrsg.), Dieu et l'être (Paris, 1978), 141–164.

³ Vgl. trin. I, 4, 7. — Dazu Bibl Aug 15, 566 ff, u. K. H. Lütcke, »Auctoritas« bei Augustin (Stuttgart, 1968), 136–146.

⁴ Vgl. B. Studer, *Consubstantialis Patri — Consubstantialis Matri*: REtAug 18 (1972) 87–115, bes. 104–114.

⁵ Vgl. c. s. Arrian, 7, 6. Dazu B. Studer, *Una persona in Christo*. Ein augustinisches Thema bei Leo dem Großen: FS A. Trapé (Rom, 1985), 453–487, bes. 475.

chäer zum christlichen Neuplatoniker geworden ist⁶. Obwohl diese Geistesrichtungen mit dem Gnostizismus des 2. Jahrhunderts beide eng verwandt waren, standen sie dennoch in einem scharfen Gegensatz zueinander. Während der Manichäismus eindeutig dualistisch ausgerichtet war, tendierte die spätere platonische Überlieferung zu einem spiritua- listischen Monismus. Wenn man nun bedenkt, wie sehr die Gottesfrage sich in der Auseinandersetzung mit diesen beiden Traditionen entwickelt hatte⁷, muß einem sogleich aufgehen, wie abklärend eine Untersuchung dieser Problematik gerade bei Augustinus sein kann, welcher selbst wie kaum jemand sonst mit ihnen konfrontiert war. Ein dritter Grund, der Gottesfrage bei Augustinus nachzugehen, liegt in der Tatsache, daß er die umfassendste Kritik an der antiken Theorie der Religion ausgeübt hat, wie sie in der sog. *theologia tripartita* zusammengefaßt ist. Mehr als andere Kirchenväter, auch mehr als Eusebius von Cäsarea oder Laktanz, läßt er uns ermessen, warum die Christen die Theologie der Mythen ablehnten, welche Reserven sie gegenüber der Theologie der Philosophen haben mußten und welche Risiken sie bei der Übernahme der politischen Theologie eingingen⁸. Schließlich lohnt es sich die Lehre von Gott gerade beim Bischof von Hippo zu untersuchen, weil er selbst sie ganz von seinen persönlichen Erfahrungen her entfaltet hat⁹. In seinem ganzen Schrifttum, besonders jedoch in seinen Frühschriften, legt er von seinem Ringen um seinen Gott Zeugnis ab. Vor allem in den *Confessiones*, diesem einzigartigen Werk der Weltliteratur, hat er uns das Zwiegespräch erhalten, in welchem er mit Gott über ihn und sich selbst geredet hat¹⁰.

Um uns nun ein Bild zu machen, was Gott für Augustinus bedeutete, stellen wir uns ganz einfach die folgenden Fragen. Wie kam Augustinus zur Gottesfrage? — Was hielt er dabei von der *verissima philosophia*? — Wie korrigierte er seinen philosophischen Ansatz? — Was hielt er im letzten von seinem Gott?

Der Zugang Augustins zur Gottesfrage.

Die Größe Augustins bestand ohne Zweifel zu einem guten Teil darin, daß er fähig war, seine religiöse Erfahrung in einer Weise zugänglich zu machen, die damals und später vielen Menschen aus dem Herzen sprach. Noch heute fällt es uns am leichtesten, in seiner Selbstdarstellung uns selbst wiederzufinden. Nicht umsonst wird er als der »existentialistischste« unter den Kirchenvätern bezeichnet¹¹. So legt es sich geradezu nahe, bei ihm zuerst zu fragen, was ihn bei der Begegnung mit Gott persönlich am meisten bedrängt hat.

⁶ Vgl. E. Feldmann, Christus-Frömmigkeit der Mani-Jünger — Der suchende Student Augustinus in ihrem Netz: FS B. Kötting (Münster, 1980), 198—216 (Lit).

⁷ Vgl. H. Dörrie, Gottesvorstellung: RAC 12 (1983) 150—154, u. bes. G. May, Schöpfung aus dem Nichts (Berlin, 1978), 3 ff.

⁸ Vgl. G. Lieberg, Die *Theologia tripartita* in Forschung und Bezeugung: Aufst Nied Röm Reich 1/4 (Berlin, 1973), 63—115; J. Pépin, Mythe et allégorie (Paris, ²1976), 13—32; 276—392.

⁹ L. Boros, Aurelius Augustinus. Aufstieg zu Gott (Olten, 1982), 11—15.

¹⁰ Vgl. A. Solignac, S. Augustin, Les Confessions: Bibl Aug 13, 12—15, sowie B. Aland, Cogitare Deum in den *Confessiones* Augustins: FS B. Kötting, 93—104.

¹¹ Vgl. M. Simonetti, La letteratura cristiana antica greca e latina (Milano, 1969), 366.

In den *Confessiones*, welche als erste »Selbstbiographie« in die Weltliteratur eingegangen sind, beschreibt der große Konvertit seine Rückkehr zur *fides catholica*, zum Glauben seiner Mutter¹². Er tut es, indem er in einem Zwiegespräch mit Gott dessen Barmherzigkeit besingt und das eigene Elend beklagt.

Wie bekannt sein dürfte, hat Augustinus diesen Lobpreis auf die göttliche Gnade erst mehr als zehn Jahre nach seiner Bekehrung (386) niedergeschrieben. Die *Confessiones* spiegeln darum sicher seine spätere seelische Verfassung wider. Es ist nicht nötig, hier auf die historischen Probleme einzugehen, die sich daraus für eine biographisch exakte Darstellung seiner Konversion ergeben¹³. Wir beschränken uns vielmehr darauf, wie Augustinus um 400 seine Umkehr beurteilte. Das wird für unsere Untersuchung der Gottesfrage bei ihm genügen.

Nach seiner Selbstdarstellung machte Augustinus folgende Entwicklung durch. Im Anschluß an die Lektüre der Kategorien des Aristoteles stellte er sich zuerst Gott als körperliche Substanz vor¹⁴. Dabei erfuhr er Gott als ungeheuren Lichtkörper, als Substanz des Guten, welcher die Substanz des Bösen entgegensteht¹⁵. Im weiteren ging ihm jedoch auf, daß Gott nur ein einziges, wenn auch räumlich unendlich ausgedehntes Prinzip sein könne¹⁶. Er kam, er wußte nicht wie, zum Begriff der Unveränderlichkeit Gottes¹⁷. Schließlich erfaßte er Gott als das wahre, unendliche und rein geistige Sein: die *libri platoniorum* hatten ihm dazu verholfen¹⁸. Aus seiner späteren Sicht heraus interpretierte er diese endgültige Erkenntnis als die Entdeckung des Namens, den Gott selbst Mose eröffnet hatte: »*Et clamasti de longinquo: immo vero ego sum qui sum*«¹⁹. Mit anderen Worten, in seiner Bekehrung gelangte Augustinus vorerst einmal zur Anerkennung der Überlegenheit der platonischen Philosophie, welche nach ihm am meisten mit der *verissima philosophia*, mit dem, was auch ein einfacher Christ über Gott und den Menschen wissen kann, zusammenfällt²⁰.

Augustinus wurde indes noch auf einem anderen Weg dazu geführt, in der platonischen Philosophie die *verissima philosophia* wiederzuerkennen. Als bei der Eroberung Roms 410 Christen und Heiden ihre Anklage gegen die göttliche Vorsehung erhoben, wurde er schärfer als je zuvor mit der Frage nach dem Sinn der Geschichte, mit der Bedeutung der *tempora christiana*, konfrontiert. In der Antwort, welche er auf diese brennende Frage

¹² Vgl. A. Schindler, Augustinus: TRE 4 (1979) 646–698, bes. 660 ff: Exkurse über die Confessiones-Forschung.

¹³ Vgl. A. Schindler, a. a. O.

¹⁴ Vgl. conf. IV, 16, 28–31.

¹⁵ Vgl. conf. V, 10, 20.

¹⁶ Vgl. conf. I, 1, 1 f.

¹⁷ Vgl. conf. VII, 1, 1.

¹⁸ Vgl. conf. VII, 9, 13.

¹⁹ conf. VII, 10, 16, mit dem ganzen Kontext: conf. VII, 9, 13–14, 20, bes. VII, 14, 20. — Zu beachten, daß Augustin Ex 3, 14 f erst von vera rel. (a. 391) an zitiert. So nach der Zusammenstellung der Texte bei E. Zum Brunn, art. cit., 164.

²⁰ Vgl. civ. VIII, 10, 2, mit der Anm. 53: BiblAug 34, 595–599 — Zu vergleichen wären auch die früheren Schriften, etwa sol. I. 2. 7: über Gottes und Selbsterkenntnis.

in seiner berühmten Apologie *De Civitate Dei* zu geben versuchte, befaßte er sich vorerst mit der *theologia tripartita*²¹. Gemäß diesen apogetischen Ausführungen, welche die ersten zehn Bücher dieses großartigen Werkes füllen, ist Varro nicht berechtigt, die mythische Theologie der Dichter zu bekämpfen, wenn er gleichzeitig die *theologia politica*, den im Staatsinteresse vollzogenen traditionellen Kult der Götter, verteidigen will; denn diese beiden Arten von Gottesverehrung hingen aufs engste zusammen. Wenn er schon eine der drei Theologien sich zu eigen machen wolle, dann käme für ihn allein die *theologia naturalis*, die Religion der Philosophen in Frage. Doch in diesem Fall müßte er sich an eine andere *theologia naturalis* halten, nicht an jene der Stoiker, die Gott mit der Welt identifizierten, das Vergängliche mit dem Unvergänglichen vermischten²². Es bliebe ihm keine andere Wahl als jene der platonischen Philosophie, welche der Wahrheit am nächsten kommt²³.

Mit dieser Kritik an der varronischen Auffassung von der *theologia tripartita* begründete also Augustinus, warum er in seiner eigentlichen Widerlegung des römischen Heidentums, das heißt, von Buch 8 bis Buch 10 von *De Civitate Dei*, sich auf die platonische Philosophie beschränkte, die es allein verdient, ernst genommen zu werden²⁴. Bei diesen Überlegungen handelte es sich übrigens keineswegs um ein bloß akademisches Problem. Abgesehen davon, daß Augustinus in *De Civitate Dei* sich mit der höchst akuten Krise von 410 auseinandersetzen mußte, stand er auch sonst immer wieder heidnischen Korrespondenten gegenüber, welche die Götter als Namen und Kräfte der höchsten Gottheit betrachteten und demgemäß ihnen den von den Vätern überlieferten Kult darbrachten²⁵.

Verissima Philosophia

Von seiner eigenen persönlichen Erfahrung und seiner Auseinandersetzung mit dem damaligen Heidentum kam also Augustinus zur Überzeugung, für die Gottesfrage sei die platonische Philosophie allein es wert angehört zu werden. Er begründet dies in besonders eindrücklicher Weise im Brief 118 weiter, den er 410 an Dioscorus, einen jungen Griechen, richtete, der ihn vor seiner Rückreise in die Heimat, um Aufschluß über die lateinische Kultur gebeten hatte²⁶.

In diesem Brief unterzieht Augustinus zuerst die Epikuräer²⁷ und die Stoiker²⁸ einer eingehenden Kritik. Dann hebt er auch hier die Vorzüge der platonischen Philosophie hervor. Die Platoniker anerkennen den höchsten Gott. Sie setzen ihn weder mit den Stoikern mit der Seele noch zusammen mit den Epikuräern mit den Gütern des Leibes gleich²⁹.

²¹ Vgl. bes. civ. IV, 27; VI, 5 f.; VI, 10.

²² Vgl. auch vera rel. II, 2. — Dazu J. Pépin, Mythe et allégorie, 321.

²³ Vgl. civ. VIII, 1. — Dazu J. Pépin, Mythe et allégorie, 322.

²⁴ Vgl. bes. civ. VIII, 1 u. II.

²⁵ Vgl. etwa ep. 16; 90; 91; 103; 234. — Dazu P. M. Camus, Ammien Marcellin (Paris, 1967), 147 f.

²⁶ ep. 218: CSEL 34/2, 665—698. — Dazu P. Hadot, La présentation du platonisme par Augustin: FS C. Andresen (Göttingen, 1979), 272—279.

²⁷ Vgl. ep. 118, 3, 14.

²⁸ Vgl. ep. 118, 3, 15.

²⁹ Vgl. ep. 118, 3, 16 f.

Dabei übergeht Augustinus die Schwächen der platonischen Überlieferung in keiner Weise. Es fehlt den Platonikern an Demut. Darum erkennen sie wohl den höchsten Gott. Aber sie gelangen nicht zu ihm³⁰. Wir kommen später auf diese Kritik zurück. Vorläufig wollen wir nur zusehen, wie Augustinus sucht, aus der platonischen Gottesauffassung für eine Philosophie aus christlicher Sicht Nutzen zu ziehen.

Im Anschluß an die klassische Einteilung der Philosophie in Physik, Logik und Ethik³¹ zeigt er auf, daß Gott als *sapientia*, als Gegenstand der wahren Liebe, den Inhalt der gesamten Philosophie bilden muß. In der Physik geht es um die *sapientia* als *causa rerum*. Die Logik befaßt sich mit der *sapientia* als *fiducia ratiocinandi*, als das alle Erkenntnis begründende Vertrauen. Die Ethik läßt uns in der *sapientia* den *finis boni* finden³².

Diese Grundthese wird durch ein anderes, platonisches Dreier-Schema näher begründet. Danach befindet sich zwischen dem unveränderlichen Gott und der veränderlichen Welt die zugleich unveränderliche und veränderliche Seele. Es folgen weitere Triaden, welche diese Antithese von Gott und Welt mit der Seele dazwischen ihrerseits entfalten. So erscheint Gott als Sein, als Wahrheit, als Gut oder als Prinzip des Seins, der Gewißheit, der wahren Tugend und Freude. Die Seele hingegen erweist sich als mittleres Sein, als mittlere Erkenntnis, als mittlere Freiheit. Mit der Welt hingegen ist das Sinnfällige, die wandelbare Meinung, die scheinbare Tugend gemeint³³.

Es ist nicht schwer, hinter diesen Überlegungen den großen Meister Cicero zu finden³⁴. Wie weit auch mit eigentlich neuplatonischen Quellen zu rechnen ist, bleibt schwerer auszumachen³⁵. Auf jeden Fall geht Augustinus weit über seine philosophischen Quellen hinaus. Offensichtlich christlich, das heißt, trinitarisch inspiriert, muß seine Systematisierung als originell angesehen werden. Seine Reihenfolge der drei Teile der Philosophie: Physik, Logik, Ethik, entspricht denn auch dem Taufglauben: Vater, Sohn, Geist³⁶. In ähnlicher Weise stellt Augustinus auch anderswo die Übereinstimmung dessen, was er als *verissima philosophia* erachtet, mit dem Platonismus heraus³⁷. Nach P. Hadot handelt es sich dabei um nichts anderes als um den Nachweis der Übereinstimmung der christlichen Botschaft und des Platonismus. Das Christentum zeige sich darin als eine Art Platonismus für das Volk, als wirkliche *via universalis*³⁸. Dabei verzichtet Augustinus tatsächlich auf die Subtilitäten eines Plotin oder eines Porphyrius. Von seinem christlichen Glauben her bringt er im Gegenteil die neuplatonischen Auffassungen auf ganz einfache Linien. Darnach steht die Seele zwischen Gott und der Welt. In der Hin-

³⁰ Vgl. ep. 118, 3, 22 f.

³¹ Vgl. außer ep. 118, 3, 19 Acad. III, 17, 37; vera rel. III, 3; civ. VIII, 6f.

³² Vgl. ep. 118, 319. — Dazu P. Hadot, art. cit., 275.

³³ Vgl. P. Hadot, art. cit., 275, sowie auch O. Gigon, Lactantius und die Philosophie: FS C. Andresen, 196—213, u. C. De Vogel, Der sog. Mittelplatonismus, überwiegend eine Philosophie der Diesseitigkeit?: FS H. Dörrie (Münster, 1983), 276—302, bes. 279 f.

³⁴ Vgl. P. Hadot, art. cit., 275.

³⁵ Vgl. P. Hadot, art. cit., 275 f.

³⁶ Vgl. trin. VI, 10, 12; civ. VIII, 4, 3; XI, 25.

³⁷ Vgl. vera rel. III, 3; conf. XII, II, II ff; XII, 15, 18—22; Io. eu. tr. 2, 2 ff.

³⁸ P. Hadot, art. cit., 278, mit civ. X, 32, 1f.

wendung zum Unvergänglichen und in der Abwendung vom Vergänglichen vollzieht sich ihr Leben. Augustinus hätte allerdings diese platonische Sicht kaum bis in seine letzten Jahre hinein durchgehalten, wenn er nicht davon überzeugt gewesen wäre, daß Gott selbst seinen Namen, das, was er in sich selbst ist, sein *idipsum esse*, Mose geoffenbart hat³⁹.

Der Gott des Glaubens

Augustinus war also offensichtlich der festen Überzeugung, im Platonismus seiner Zeit jene Philosophie sehen zu dürfen, welche der *verissima philosophia* am nächsten kommt und damit auch mit dem Evangelium am meisten übereinstimmt. Diese Philosophie der Platoniker führt genauerhin zur höchsten Erkenntnis Gottes, zum Erkennen dessen, der allein wahrhaftig ist. Doch seit seiner Bekehrung zur *fides catholica* war ihm klar geworden, wie wenig selbst der Platonismus für sich allein genügen kann. Wenn er in seiner Lehre von den zwei Erkenntniswegen vorerst noch annahm, eine Intuition des göttlichen Seins, eine Art Gottesschau, sei wenigstens einigen besonders offenen Seelen auch unabhängig vom Glauben zum mindesten in kurzen Augenblicken möglich, kam er ziemlich schnell dazu, nicht nur für die »Kleinen«, sondern für alle ohne Ausnahme den Glauben als unabdingbare Voraussetzung für den Aufstieg zu der dem Jenseits vorbehaltenen *visio beata* anzunehmen⁴⁰. Bezeichnenderweise suchte er schon in seinem Frühwerk *De libero arbitrio* (388—395) in keiner Weise, den Heiden gegenüber das Dasein Gottes zu beweisen, sondern bemühte sich vielmehr, sie zur Bibel zu führen⁴¹. Schon damals galt für ihn das *credo ut intellegam*.

Beim zur vollen Gotteserkenntnis erfordernden Glauben handelt es sich um den Glauben an Jesus Christus, das menschgewordene Wort Gottes⁴². Der Mensch kann nämlich nicht zu dem gelangen, der ist, ohne sich auf den einzigen Mittler Jesus Christus zu stützen⁴³. Er benötigt die *auctoritas* des menschgewordenen Sohnes Gottes⁴⁴. Er muß zuerst den anerkennen, der ihn zu dem trägt, der ist. Das Kreuz muß für ihn zur Brücke werden, die zur Schau des ewigen Gottes führt⁴⁵. Augustinus hat dies an unzähligen Stellen, besonders eindrücklich jedoch am Anfang seiner Bekenntnisse ausgesprochen: »Wirst Du etwa angerufen, um erkannt zu werden? ›Wie aber soll man den anrufen, an den man nicht glaubt? Wie aber wird man glauben ohne Prediger‹ (Röm 10,14). ›Loben werden den Herrn, die ihn suchen‹ (Ps 21,17). Denn wer sucht, der findet ihn, und wer ihn findet, wird ihn preisen. So will ich dich denn suchen, o Herr, indem ich dich anrufe, und dich anrufen, da ich an dich glaube; denn du bist uns verkündet worden. Dich, o Herr, ruft

³⁹ Vgl. en. Ps. 121, 5; 49, 14; 101, II, 10.

⁴⁰ Vgl. Acad. III, 19, 42—20, 43; ord. II, 5, 16; II, 9, 26. — Dazu M. Löhrer, Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones (Einsiedeln, 1955), 61—65; 106—110; 114—117.

⁴¹ Vgl. lib. arb. III, 2, 2.

⁴² Vgl. conf. VII, 18, 24. — Dazu B. Aland, art. cit., 96 f.

⁴³ Vgl. en. Ps. 121, 6, sowie das ganze Buch civ. X.

⁴⁴ Vgl. ep. 118, 5, 32.

⁴⁵ Vgl. etwa Io. eu. tr. 2, 2.

an mein Glaube, den du mir gegeben hast, den du mir eingehaucht hast durch die Menschwerdung deines Sohnes, durch das Amt deines Predigers«⁴⁶.

Diese grundlegende, immer wiederkehrende Thematik wird in einer ganzen Reihe von treffenden, meist antithetischen Themen weiter entfaltet. Einmal im schon erwähnten Thema *credo ut intellegam*⁴⁷. Darin sind allerdings zwei Dinge besonders zu beachten. Auf der einen Seite läßt Augustinus auch dem Glauben eine gewisse Erkenntnis, wir würden sagen, ein Vorverständnis, vorausgehen⁴⁸. Auf der anderen Seite führt der Glaube den geistigen Menschen schon in diesem Leben, wenn auch nicht zur Gottesschau, doch zu einer tiefen Gotteserfahrung⁴⁹. Im Anschluß an den Apostel und damit an die christlich-apokalyptische Schau der Geschichte kommt Augustinus tatsächlich in verschiedenen Zusammenhängen auf das zu sprechen, was der gläubige Christ bereits im Glauben besitzt und was er noch in geduldiger Hoffnung erwarten muß. Ein besonders anschauliches Beispiel dafür bietet er in seiner Erklärung zum Psalm 120. Darin deutet er die Vision, in der Mose den vorbeiziehenden Gott von hinten sehen durfte, auf den Glauben an die bereits geschehene Auferstehung Christi und die noch ausstehende Schau des Angesichtes Gottes⁵⁰. In den Themen *per viam ad patriam* oder *per Christum hominem ad Christum Deum* wandelt er in mannigfacher Weise die Kritik an der platonischen Philosophie ab, welche das Vaterland nur von ferne grüßt, ohne dahin zu gelangen, weil ihr der glaubende Zugang in Christus zu ihm abgeht⁵¹. In mehr philosophischer Weise entfaltet er die gleiche Thematik mit der Antithese *Christus-scientia — Christus-sapientia*⁵². Darnach gelangt der Mensch nur durch die geschichtliche Erkenntnis, durch den Glauben an Jesus Christus, zur vollen Schau im Worte Gottes. Gerade weil Christus beides ist, *scientia* und *sapientia*, besitzt der glaubende Mensch die sichere Hoffnung, im Glauben an das zeitliche Handeln Gottes zur Schau der ewigen Wahrheit aufzusteigen. In klarster und zugleich lebensnaher Weise erläutert Augustinus schließlich seine Grundauffassung von der im Glauben fundierten Erkenntnis Gottes in der Antithese von *nomen substantiae — nomen misericordiae*, mit welcher er mehrmals die Offenbarung des Namens Gottes am Horeb zu interpretieren sucht⁵³. Darnach übersteigt der Gottesname *Ego sum qui sum* die durchschnittliche Erkenntnis. Nur wenigen ist es vorbehalten, seinen Sinn zu erfassen, zu begreifen, daß Gott einfachhin der Seiende ist, sein *nomen substantiae* zu verstehen. Doch Gott nannte sich Mose gegenüber auch Gott der Väter,

⁴⁶ conf. I, 1, 1.

⁴⁷ Das Thema *credo ut intellegam* wurde in dieser Form bekanntlich durch Anselm von Canterbury im Anschluß an Augustinus entwickelt. Vgl. *G. Söhngen*, *Credo ut intelligam*: LThK 3 (1959) 89 ff. Hinter dem Thema steht schon bei Augustinus Jes 7,9. Vgl. etwa ep. 120, 1, 3.

⁴⁸ Vgl. *M. Löhrer*, *Glaubensbegriff*, 155–160, sowie *E. Przywara*, *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge* (Leipzig, 1934), 157–189 (Einleitung und Texte).

⁴⁹ Vgl. *vera rel.* 49,97, mit Ex 3, 14.

⁵⁰ Vgl. en. Ps. 120,6, mit dem ganzen Kontext. Dazu en. Ps. 104, 3; 129, 10.

⁵¹ Vgl. *doct. chr.* I, 11, 11; s. 123, 3; 141, 1, 1; en. Ps. 70, II, 3; *Io. eu. tr.* 42, 8, usw.

⁵² So vor allem in *trin.* XII, 14 f. Dazu *G. Madec*, *Christus, scientia et sapientia nostra*: *RchAug* 10 (1975) 77–85.

⁵³ Vgl. die Zusammenstellung der Texte bei *E. Zum Brunn*, *art. cit.*, 164, u. *G. Madec*, »Ego sum qui sum« de Tertullien à Jérôme: *P. Vignaux* (Hrsg.) *Dieu et l'être*, 129–139, bes. 128³⁷.

Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Damit kam er den Menschen entgegen. In seiner Menschwerdung teilte er ihnen sein *nomen misericordiae* mit, das, was er nicht einfach für sich selbst ist, sondern für sie sein will. So machte er allen möglich zu erkennen, was er selber ist, allerdings noch nicht im vollen Sinn. Die endgültige Schau des Wesens Gottes bleibt denn auch für das ewige Leben vorbehalten⁵⁴.

Aus all diesen Darlegungen über den Gott des Glaubens möchte ich vor allem zwei Dinge festhalten. Vom Menschen aus gesehen ist die umfassende Gotteserkenntnis wegen der *superbia* der Philosophen unmöglich⁵⁵. Es braucht darum dazu die christliche Demut⁵⁶. Diese Demut muß sich im Glauben, in einer nicht bloß rationalen, sondern zu tiefst willensmäßigen Hinkehr zu Gott vollziehen⁵⁷. Von Gott aus gesehen ist die Gotteserkenntnis hingegen ohne die herablassende Offenbarung Gottes selbst letztlich, das heißt, im Hinblick auf eine Vereinigung mit Gott, unmöglich. Gott muß uns nicht bloß in seiner Demut den einzigen Weg zu ihm, die demütige Liebe vorleben. Er mußte auch in seiner Demut uns entgegenkommen, uns selbst aus der *regio dissimilitudinis* herausholen, Anführer unseres Glaubens sein⁵⁸.

Deus caritas

Es mag wohl sein, daß die neuplatonisch geprägte Reflexion über das Verhältnis von Gott und Seele einen eher zwiespältigen Eindruck in uns erweckt. Die Gegenüberstellung der *conversio ad Deum*: der Hinwendung zum unwandelbaren Sein, und der *conversio ad mundum*: der Hinwendung zum wandelbaren Sein, kommt uns vielleicht reichlich abstrakt vor⁵⁹. Immerhin wollen wir nicht übersehen, daß Augustinus in dieser vereinfachenden Schau zwei Dinge stets mitberücksichtigt. Die *conversio ad mutabile* ist immer auch als Sünde verstanden, nicht einfach als rationale Abkehr vom unwandelbar höchsten Gut, sondern als Ungehorsam, als Stolz, als Rebellion⁶⁰. Wenn er andererseits die Menschwerdung für die volle Hinkehr zum unwandelbaren Sein voraussetzt, betrachtet er sie nicht bloß als Basis des Glaubens, der allein den sündigen und kranken Menschen für die Gottesschau reinigen kann⁶¹. Er sieht in der Menschwerdung selbst vielmehr eine Erlösung: die Befreiung vom Bösen, die Versöhnung mit Gott, die Mitteilung des lebensspendenden Geistes⁶². Allein damit schon ist der platonische Ansatz seiner Gotteslehre weitgehend überwunden, christlich umgeformt.

Diese Verchristlichung erscheint noch deutlicher darin, daß Augustinus die Thematik der Hinkehr und Abkehr in seiner Geschichtstheologie auch als Gegensatz der *duo amo-*

⁵⁴ Vgl. s. 6; 7; 341, 4. 10; en. Ps. 49, 14; 101, II, 2; 121, 5; 134, 4 ff.

⁵⁵ Vgl. ep. 118, 3, 17.

⁵⁶ Vgl. ep. 118, 3, 22.

⁵⁷ Vgl. ep. 118, 5, 32.

⁵⁸ Vgl. B. Studer, Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche (Düsseldorf, 1985), 215–219.

⁵⁹ Vgl. beata u. 2, 8; ord. II, 2, 6; lib. arb. III, 7, 20; en. Ps. 89, 15.

⁶⁰ Vgl. conf. II, 6, 13f. Dazu A. Solignac, Bibl Aug 13, 175–181.

⁶¹ Vgl. conf. VII, 18, 24; trin. IV, 18, 24.

⁶² Vgl. ench. 10, 33; 13, 41.

res, das heißt, der *duae civitates* zur Darstellung bringt⁶³. Damit stellt er die Gotteserkenntnis in einen ungeheuer weiten Zusammenhang hinein: in das geschichtliche Ringen Gottes mit den Kräften des Bösen, in das *mysterium iniquitatis*, das gleichsam zu einer Lawine, der *massa damnata*, anschwillt, bis es durch den Sieg des Kreuzes überwältigt wird⁶⁴.

Doch selbst diese Erweiterung des Verhältnisses von Gott und Seele zur Geschichte des *totus Christus* ist noch nicht das letzte Wort des Augustinus. Wenn er nämlich sowohl den Einzelnen als die ganze Menschheit auf das Kreuz verweist, bezeugt er damit die Überzeugung, daß Gott erst im Tod seines Sohnes offenbart, was er letztlich ist. Gott ist für ihn, um es vereinfachend, vielleicht provozierend zu sagen, nicht nur derjenige, der wahrhaft ist. Er ist auch und noch viel mehr die Liebe. Sein ganzes geschichtliches Wirken darf deswegen als *commendatio amoris Dei humilis*, als Offenbarung der Liebe des demütigen Gottes zusammengefaßt werden⁶⁵.

In dieser ganz johanneischen Sicht des *Deus-caritas* erweist sich die Rückkehr zum wahren Sein nicht mehr bloß als wachsende Einsicht in das unwandelbare Sein Gottes, nicht nur als fortwährende *purificatio mentis*, nicht nur als ehrfurchtsvolle Annäherung an den brennenden Dornbusch, nicht bloß als Ausziehen der Sandalen. Die Rückkehr zu Gott besagt vielmehr darin auch ein Aushalten des liebenden Gottes, ein *sustinere Deum*⁶⁶, konkreter, sie bedeutet Liebe zu Christus in den Armen⁶⁷, Treue in der in diesem Leben nie fehlenden Anfechtung⁶⁸, unerschütterliche Hoffnung in der Angst vor dem Tod⁶⁹. Kurz, die so verstandene Rückkehr zu Gott geschieht in der Vereinigung mit dem, welcher uns liebt, weil er selbst die Liebe ist: die Liebe des Vaters zum Sohn und die Liebe des Sohnes zum Vater im Heiligen Geist.

Wenn wir abschließend nochmals den Weg kurz abschreiten, auf dem wir der Gottesfrage bei Augustinus nachgegangen sind, müssen wir einmal den Sitz im Leben dieser grundlegenden Thematik gut vor Augen halten. Augustinus war ein zutiefst religiöser Mensch. Aber er gelangte erst nach langwierigen Kämpfen zu seinem Gott, zu Gott, den er vor seinem Verstand nicht zu verbergen brauchte und den er auch der gebildeten Welt von damals nahebringen konnte. Aus seinen persönlichen und seinen pastoralen Erfahrungen heraus gelangte er dazu, in der platonischen Philosophie einen Ansatz zur *verissima philosophia* und damit eine Bestätigung der Offenbarung des Namens Gottes zu sehen, welche Mose am Horeb zuteilgeworden war. Er wurde dabei jedoch auch inne, daß kein sterblicher Mensch, auch nicht mit der Hilfe der höchsten Philosophie, von sich aus zur vollen Erkenntnis Gottes, des einzig wahren Seins, aufsteigen könne. Es braucht nach ihm dazu vielmehr den reinigenden Glauben an den Tod und die Auferstehung Jesu. Der Gott

⁶³ Vgl. G. Bardy, S. Augustin, La cité de Dieu: Bibl Aug 33, 75–97.

⁶⁴ Vgl. nat et gr. 8, 9–9, 10; gr. et pecc. or. II, 29, 34; 31, 36. Dazu A. De Veer, S. Augustin, La crise pélagienne II: Bibl Aug 22, 735–738 (mit Texten u. Studien).

⁶⁵ Vgl. B. Studer, Soteriologie der Kirchenväter: HDG III/2a (Freiburg, 1978), 156–174.

⁶⁶ Vgl. en. Ps. 32, II/2, 26; s. 105, 5, 7.

⁶⁷ Vgl. s. 25, 8, 8; 345, 3 f.

⁶⁸ Vgl. s. dom. m. II, 9, 30–34 (Vater-unser-Erklärung); ep. 95, 2.

⁶⁹ Vgl. s. 40, 1, 1 ff; c. lul. imp. VI, 14: ML 45, 1530.

der Väter muß den Menschen in seiner herablassenden Barmherzigkeit entgegenkommen, sie zuerst mit seiner Demut zur demütigen Offenheit des Glaubens führen. Gerade in diesem Entgegenkommen Gottes enthüllt sich uns schließlich, was Gott im letzten ist. In seiner *commendatio caritatis humilis* offenbart er sich als Gott der Liebe. Damit ist eine bloß griechische Deutung der Selbstoffenbarung Gottes endgültig aufgehoben. Gott ist für Augustinus letztlich der Seiende, weil er in seiner Liebe der gegenwärtige Gott ist. Gerade darum kann er seine Bekenntnisse mit dem Gebet beginnen: ‚Selbst in seiner Sterblichkeit will der Mensch, selbst ein Teil deiner Schöpfung, dich loben.‘ »Du selbst veranlaßt ihn, in deinem Preis seine Wonne zu suchen, denn geschaffen hast du uns im Hinblick auf dich, und unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in dir. Verleihe mir, Herr, die rechte Erkenntnis und Einsicht, ob man dich erst anrufen oder preisen, erst dich erkennen oder anrufen muß«⁷⁰. Im Glauben an die Gegenwart des liebenden Gottes ließ er sich in den Bekenntnissen ebenso zum Gebet hinreißen: »Spät habe ich dich geliebt, o Schönheit, so alt und doch immer neu, spät habe ich dich geliebt. Und siehe du warst in meinem Inneren und ich draußen, und draußen suchte ich dich und stürzte mich in meiner Häßlichkeit auf die schönen Gebilde, die du geschaffen. Du warst bei mir, aber ich nicht bei dir. Weit weg von dir zog mich, was doch keinen Bestand hätte, wenn es nicht in dir wäre. Du hast mich laut gerufen und meine Taubheit zerrissen; du hast geblitzt und geleuchtet und meine Blindheit verscheucht. Du hast mir süßen Duft zugeweht; ich habe ihn eingesogen und nun seufze ich nach dir. Ich habe dich geschmeckt, und nun hungere und dürste ich nach dir. Du hast mich berührt, und ich bin entbrannt in deinem Frieden«⁷¹.

⁷⁰ conf. I, 1, 1.

⁷¹ conf. X, 27, 38.