

Meiner

Philosophische Bibliothek

Aurelius Augustinus

Suche nach dem
wahren Leben

(Confessiones X / Bekenntnisse 10)

Lateinisch-Deutsch





AURELIUS AUGUSTINUS

Suche nach dem wahren Leben

(Confessiones X / Bekenntnisse 10)

Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen
von
Norbert Fischer

Lateinisch-deutsch

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information
der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte
bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über

<<http://dnb.d-nb.de>>.

ISBN-10: 3-7873-1808-9

ISBN-13: 978-3-7873-1808-7

© Felix Meiner Verlag 2006. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck: Strauss, Mörlenbach. Buchbinderische Verarbeitung: Litges & Dopf, Heppenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. *www.meiner.de*

INHALT

Vorwort	VII
Einleitung.....	XIII
I. Zur Kompositionsstruktur des zehnten Buches	XIX
II. Systematische Hinweise zu den Hauptthemen des zehnten Buches	XXXI
1. Zum Ausgangspunkt der Suche	XXXIV
2. Zum Aufstieg nach innen	XL
3. Zur Inversion der Aktivität	LIII
4. Zum Abstieg nach außen	LXIV
5. Zu Christus als dem Weg zum wahren Leben ...	LXXXV
III. Zu dieser Ausgabe	XCI

Aurelius Augustinus
Suche nach dem wahren Leben
(Confessiones X / Bekenntnisse 10)

Text und Übersetzung	1
Anmerkungen zum Text	105
Siglen	163
Literaturverzeichnis	167
Personenregister	185

VORWORT

»cum enim te, deum meum, quaero,
vitam beatam quaero« (29).

Angeregt wurde die vorliegende Ausgabe des zehnten Buchs von Augustins *Confessiones* durch das zweite Augustinus-Seminar in Kloster Weltenburg im Jahr 2001. Es stand unter dem Titel »Selbsterkenntnis und Gottsuche. *Confessiones* 10«. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, der den Festvortrag zum Seminar am Gedenktag des hl. Augustinus gehalten hat, riet damals, die Reihenfolge der Titelworte umzukehren, also zu sagen: »Gottsuche und Selbsterkenntnis«. Sein bedenkenswerter Vorschlag hat manches Grübeln ausgelöst, das über verschiedene Stufen zum jetzt gewählten Titel geführt hat. Ihm sei für diesen Anstoß herzlich gedankt.

Der jetzt gewählte Titel – *Suche nach dem wahren Leben* – weist auf mehrere Bedeutungen, die ihm innerhalb des zehnten Buches zukommen. Augustinus ist von Beginn an überzeugt, daß Gott ihn kennt, ist sich aber weder seiner selbst noch Gottes gewiß. Die Absicht, zu bekennen, wer er selbst in seinem Inneren ist, hat folglich nichts mit dem Ansinnen zu tun, etwas ausbreiten zu wollen, was dem Autor in seinem Inneren offen vor Augen läge. Obwohl er nicht bezweifelt, daß jeder Mensch sich selbst besser kennt, als andere ihn kennen, leugnet er nicht die Unsicherheit und Zweideutigkeit der Selbsterkenntnis und gesteht sich ein, nicht einmal selbst sein eigenes Sein ganz erfassen zu können (15): »nec ego ipse capio totum, quod sum.« An der Analyse seiner inneren Vollzüge müht er sich so ab, daß er sich zu einem Ackerland wurde, das schwer zu bearbeiten ist und ihn unsäglichen Schweiß gekostet hat (25): »ego certe, domine, laboro hic et laboro in me ipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii.«

Aber nicht nur die *theoretische* Selbsterkenntnis bleibt in der Suche stecken, sondern auch die *praktische* Frage, wer er

selbst im Blick auf *gut* (>bonum<), *schlecht* oder *böse* (>malum<) ist. Ohne Zweifel spricht er sich Prädikate zu, die Freiheit und Verantwortlichkeit voraussetzen. Sonst wäre die Annahme verfehlt, daß Gott sein Urteil über ihn fällt (7): »tu enim, domine, diiudicas me«. Ein Richter, der alles beherrschte und vorherbestimmt hätte, wäre ein Unding, dem gleichsam verborgen wäre, daß er urteilend über das richtet, was er selbst angerichtet hat. Die Annahme eines tyrannisch-selbstischen Gottes und die widersprüchliche Art, sein Verhältnis zu den Menschen zu charakterisieren, läßt sich dem Autor der *Confessiones* nicht anlasten. Wer sich seiner Fehler und Schwächen bewußt ist, wer davon spricht, Fortschritte auf dem Weg zum Guten gemacht zu haben, und erklärt zu kämpfen, um nicht gefangengenommen zu werden (43: »pugno, ne capiar«), spricht von sich als freiem, verantwortlichem Wesen, auch wenn er sich bewußt ist, vielfältiger Hilfe bedurft zu haben und kein gültiges Urteil über sich selbst fällen zu können. Zur Selbstbeurteilung sieht er sich schon deshalb nicht imstande, weil Rückschläge stets möglich sind, weil das Leben in der Zeit von Versuchung bestimmt bleibt (7; 39). Da Augustinus die Gier, sich von Menschen loben zu lassen, für die gefährlichste Verlockung hält (63), vermeidet er streng, sich Verdienste an Lobenswertem zuzurechnen, das er ja nur mit gegebenen Kräften verwirklichen konnte, mit Kräften, die er empfangen hatte. Also nennt er das Gute an ihm Werk und Gabe Gottes, das Schlechte aber Folge seiner eigenen Verfehlungen (5). Die teils bigotten, teils hämischen Deutungen, die einmütig insinuierten, Augustinus spreche alles Gute nur Gott, alles Schlechte und Böse nur den Menschen zu, scheitern an der Gesamtaussage der *Confessiones*, und auch von deren zehntem Buch. Die modische Rede, Augustins Menschenbild sei »finster«, zuweilen unter Hinweis auf Nietzsche (dessen Wegweisungen selbst genug Finsteres an sich haben), erweist sich angesichts der *Confessiones* als unbegründete Fama.

Dieses Scheitern wird endgültig im dritten Sinn der Suche nach dem wahren Leben faßbar, das dem Ereignis entsprechen soll, das Augustinus im Zentrum des zehnten Buchs vergegen-

wärtigt (38). Da er überzeugt ist, daß er als endlicher Mensch die von ihm gewünschte Beziehung zu Gott, in die er sich gelangt sieht, nicht selbst hatte herbeiführen können, schreibt er ihren Ursprung dem Tun Gottes zu. Der Ursprung der Beziehung der Menschen zu Gott verdankt sich laut Augustinus nicht der Suche, sondern *reinem Finden*. Das Ereignis, das er als Hinwendung Gottes zum Menschen darstellt, ist unableitbar und doch für die Möglichkeit einer Beziehung von Menschen zu Gott grundlegend. Bevor diese *Inversion der Aktivität* im Finden geschehen konnte, mußte er sich in innerem Tun aber schon als suchendes Selbst gefunden haben, um durch die Begegnung mit Gott nicht im Meer des Unendlichen versinken zu müssen. Er mußte schon tätig gewesen sein, um für die Inversion der Aktivität empfänglich zu werden.

Nachdem sich eine solche Inversion ereignet hatte, findet er sich erneut zur Arbeit an sich herausgefordert, die wiederum die Freiheit und Verantwortlichkeit des Handelnden voraussetzt. Zwar sieht er, daß menschliches Tun auch der Gnade bedarf, wenn es zur Vollendung gelangen können soll. Diese Einsicht bedeutet aber nicht Verneinung der Freiheit, sondern Festhalten am höchsten Ziel menschlichen Handelns – wider das Versinken in Verzweiflung. Laut Augustinus können nur die Menschen die göttliche Vollendung, auf die hin alle geschaffen sind (1,1), erlangen, die trotz ihrer Endlichkeit den Weg wohlwollender, nichtegoistischer Liebe suchen. Diese Liebe lenkt den Blick auf die Christologie. Die Rede von Christus tritt im zehnten Buch anfangs versteckt zutage, wird am Ende aber explizit entfaltet (67–70). Christus gilt als Brücke, die von Gott zu den Menschen führt, sofern sie ihnen – trotz ihrer Bedürftigkeit, Schwäche und Endlichkeit – den Weg zu Gott, zum wahren Leben, zu einem Leben der Heiligkeit bahnt.

Nicht wiederholt werden in der *Einleitung* die Bemerkungen zu Augustins Leben und Werk, ebenso die Diskussion um das literarische Genus der *Confessiones* und um ihre Kompositionsstruktur, die der Herausgeber in der *Einleitung* zur Ausgabe des elften Buches, auch mit weiteren Literaturangaben, vorgetragen hat (vgl. AZ XXV–XLI). Die folgende *Einlei-*

tung ist als für sich lesbarer Text konzipiert, der aber frühere Überlegungen aufnimmt und weiterführt. Die früheren Arbeiten sind im Literaturverzeichnis genannt. Die vorliegende Einleitung soll vor allem die Stellung des zehnten Buches im Gesamtwerk verdeutlichen, seine Struktur und einige seiner Hauptthemen umreißen. Dabei wird gegen verbreitete irrige Meinungen argumentiert, vor allem gegen die Reduktion Augustins auf den Lehrer einer Gnade, die von Gott willkürlich verteilt werde. Daß Augustinus seit 397 als »philosophischer Kopf die Philosophie an der für ihn entscheidenden Stelle außer Kraft« gesetzt habe, findet keinen Anhaltspunkt im zehnten Buch der *Confessiones* (LdS 15). Zu konzedieren ist jedoch, daß Flasch, obgleich er die Intention von Augustins *Confessiones* verzeichnet, mit Recht Positionen an den Pranger stellt, die seine Gnadenlehre einseitig präsentieren (neuerdings z. B. EGA), ohne sich die Mühe zu machen, sie mit der Freiheitslehre zu verbinden, an der Augustinus zweifellos festgehalten hat. Ein starkes Indiz für die irreführende Einseitigkeit dieser Auslegungen sind auch die Anerkennung und der Einfluß, die er bei unbeugsam ihren Weg gehenden, selbständigen Denkern des 20. Jahrhunderts erlangt hat, von denen hier nur Martin Heidegger und Ludwig Wittgenstein genannt sein sollen. Um manche irrige Auffassung zurechtzurücken, werden zuweilen Anknüpfungspunkte an spätere Philosophen erwähnt, z. B. auch an Immanuel Kant.

Interpreten, die durch ihren Lebensweg an einer Art von ›Gottesvergiftung‹ leiden, die sie sich an autoritären oder sektiererischen Deutungen der christlichen Heilsbotschaft zugezogen haben mögen, kann das Verdienst zukommen, an der Destruktion gnadenloser Auslegungen der Gnadenlehre zu arbeiten. Wer Gedanken in das Werk Augustins trägt, die er mit Hilfe eines durch Karl Marx, Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud gewonnenen Instrumentariums zur Kritik nutzt (Kurt Flasch: *Augustin. Einführung in sein Denken*, z. B. 9–11), verdeckt aber auch die genuinen Motive des Autors, die bis heute Kraft für philosophisch fragende Leser besitzen. Angesichts der zutage getretenen Schwächen der gottlosen Inter-

pretation des wahren Lebens scheint es immer ratsam, sich auf die *Confessiones* einzulassen, in denen Augustinus seinen Weg als Weg zum wahren Leben zunächst *erzählt* – und im zehnten Buch dann *reflektiert*.

Wiederholt sei der Hinweis aus dem Vorwort zur Ausgabe des elften Buches, daß die hier vorgelegte Übersetzung nicht eine Art Interlinearversion bieten soll, sondern einen schlüssigen und flüssigen deutschen Text, der die Argumentationskraft des lateinischen Textes vergegenwärtigt und dessen Sprachgestalt von einem heutigen deutschsprachigen Leser nicht von vornherein als absonderlich empfunden wird. Stellen aus dem Werk Augustins werden wiederum nach den Regeln des Augustinus-Lexikons zitiert. Ein Verzeichnis der Siglen der in dieser Ausgabe erwähnten Schriften Augustins – und weiterer benutzter Siglen – findet sich am Ende des Bandes. Stellen aus anderen Büchern der *Confessiones* sind ohne Werkkürzel nur mit Angabe des Buches und des Paragraphen belegt (z. B. 1,1 = *conf.* 1,1); zu Stellen aus dem zehnten Buch wird nur der Paragraph aufgeführt (z. B. 1 = *conf.* 10,1). Die Passagen, in denen Augustinus Bibelstellen oder andere Autoren zitiert, sind im Text mit Anführungszeichen kenntlich gemacht und am Rand des lateinischen Textes entsprechend den Stellenangaben des CAG 2 nachgewiesen. In den Fußnoten der *Einleitung* und in den Anmerkungen zum Text zitierte Werke aus der reichhaltigen Erläuterungsliteratur sind in der Regel mit einem Kurztitel angeführt.

Der Herausgeber hat vielfältig für Rat und Unterstützung zu danken. Gedankt sei Herrn Professor Dr. Dr. h.c. Cornelius Mayer OSA, der seinerzeit die Initiative des Herausgebers, die Reihe der fünf Augustinus-Seminare in Kloster Weltenburg durchzuführen, tatkräftig unterstützt hat und in den ersten Jahren an deren Leitung beteiligt war. Er hat wiederum die Erlaubnis gegeben, den Text aus dem *Corpus Augustinianum Gissense* zu übernehmen, das nun in der zweiten, verbesserten Version vorliegt (= CAG 2; für die *Confessiones* liegt im CAG der Text von CCL zugrunde). Der lateinische Text wurde hier zusätzlich mit der revidierten Skutella-Ausgabe verglichen und

in einem Fall auch geändert (38; vgl. auch 108 mit Anm. 9). Wichtige Unterschiede sind in den Anmerkungen aufgeführt. Für die Durchsicht der Übersetzung danke ich herzlich meinem Eichstätter Kollegen, Herrn Professor Dr. Peter Krafft, und meinem Freund aus Trierer Tagen, Herrn Dr. Hermann Schnarr. Last but not least danke ich wieder meinen Mitarbeitern am Lehrstuhl für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, meinem Assistenten, Herrn Dr. Jakub Sirovátka, und meiner Sekretärin, Frau Anita Wittmann, außerdem den wissenschaftlichen Hilfskräften, Herrn cand. theol. Joachim Eck, Frau Katrin Graf M. A. und Frau cand. phil. Rebekka Thiel für ihr Engagement. Ebenso danke ich dem Verlag für die Geduld und die gute Zusammenarbeit.

Eichstätt/Wiesbaden

Norbert Fischer

EINLEITUNG

»deum et animam scire cupio. nihilne plus? nihil omnino.«
»caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta«. ¹

Das zehnte Buch der *Confessiones* steht im Zentrum dieses Werkes und hat – wie das elfte Buch mit der Bearbeitung der Frage, was Zeit ist – viele philosophisch fragende Leser fasziniert und zu eigenem Denken angeregt. Im ersten Teil reflektiert Augustinus den Weg seines Lebens, er fragt nach Gott und wie er ihn gefunden hat; im zweiten sucht er die Form wahren Lebens, die der Beziehung zu Gott entspricht, in die er im Laufe seines Weges gelangt ist. Selbsterkenntnis und Gottsuche, die zwei großen Themen Augustins, sind im zehnten Buch aufs innigste verschränkt. Auch gemäß dem Zeitschema steht es im Zentrum, sofern der Autor in ihm Antwort auf die Frage sucht, wer und was er *jetzt* innerlich ist – zur Zeit der Arbeit an den *Confessiones*. Die ersten neun Bücher präsentieren die Irrungen und Wirrungen der *Vergangenheit* bis zur Bekehrung, die ihn auf den Weg führte, den er als ›Weg der Wahrheit‹ zu beschreiten beginnt. Der Vergegenwärtigung der *Gegenwart* folgt der Blick auf die *Zukunft*, einerseits im Sinne der *künftigen Lebensgestaltung*, andererseits im Sinne der Hoffnung auf eine *Zukunft jenseits der Weltzeit*, auf eine Zukunft, die *uns* laut Augustinus *Ruhe in Gott* verheißt, von der er aber auch sagt, daß *Gott* dann *in uns ruhen* wolle (13,52).

¹ *sol.* 1,7: ›Gott und die Seele möchte ich erkennen.– Sonst nichts? Nein, sonst überhaupt nichts!‹; 12,27: Zweck des Gesetzes ist ›wohlwollende Liebe aus reinem Herzen, gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben‹ (aus *1 Tim* 1,5). Literatur zum 10. Buch im Anhang, vgl. bes. die *Notes complémentaires* in *BA* 14,556–572 von Aimée Solignac; *JD* III, 150–249 von James O'Donnell; Johann Kreuzer: *Confessiones 10: Der Abgrund des Bewußtseins*; Johannes Brachtendorf: *Augustins ›Confessiones‹*, 202–235; alle mit weiteren Literaturangaben.

Das Gesamtwerk ist von der Einsicht getrieben, daß die Suche nach wahren Leben in der Weltzeit nicht die ersehnte Erfüllung finden kann (39).

Die Frage nach dem *Sein der Zeit*, die im elften Buch explizit gestellt wird, kündigt sich in den vorausgehenden Büchern an – und besonders klar im zehnten Buch. Zu dessen Beginn betont Augustinus, daß es ihm nun nicht wie in den früheren Büchern darum geht, wer und wie er einst *war*, sondern darum, wer und wie er jetzt *ist* – also zur Zeit der Niederschrift der *Confessiones*.² Die Frage, wer und wie er in der Gegenwart ist, knüpft an den Weg an, den er bis zur Gegenwart zurückgelegt hat. Im zehnten Buch *reflektiert* er somit den vorher *erzählten* Weg und legt ihn als seine Suche nach dem wahren Leben aus, die sich ihm zugleich aus ihren immanenten Motiven heraus als Pfad der Gottsuche erwiesen hatte. Deren höchstes, »ewiges« Ziel *meditiert* er in den drei abschließenden Büchern im Anschluß an das Wort der Heiligen Schrift.³

Die Frage nach dem Sein der Zeit und das Eindringen in ihren tieferen Sinn prägen den Gedankengang der *Confessiones*,⁴ der sich in weitem Bogen von der Ruhelosigkeit des Anfangs bis hin zur Hoffnung auf die erfüllte Ruhe spannt, in der Augustinus die Feier der Zeit ersehnt (13,51 f.). Sogar das Ereignis, das den Gipfel des zehnten Buches markiert und ihn auf die Spur lebendigen Lebens gewiesen hat, präsentiert er als Begebenheit in der Zeit, als urplötzliches, kausalanalytisch unableitbares Geschehen, durch das der Ewige in die Zeitlichkeit des Menschen eintritt und neue Wege weist (38).⁵ Indem

² Vgl. 10,3–6: »qui sim«; »quis ego sim«; »quid ipse intus sim«; »qualis sim«; dazu Norbert Fischer: *Unsicherheit und Zweideutigkeit der Selbsterkenntnis*.

³ Vgl. Norbert Fischer: *Erzählung – Reflexion – Meditation. Das Zeitproblem im Gesamtaufbau der Confessiones*. Weiterhin: *Die Zeit, die Zeiten und das Zeitliche in Augustins »Confessiones*.

⁴ Die Zeit wird nicht als extramentales Ding, sondern als »distentio animi« erfaßt, als Erstreckung und Zerstreckung des Geistes (11,30.33.39.41). Ohne »Seele« (»Geist«) gäbe es »die Zeit« nicht; vgl. Aristoteles: *Physik* 223a16–27.

⁵ Die Rede von der Plötzlichkeit der Umwendung des Blicks – in einer

er diesem Anstoß zu folgen versucht, bleibt Zeitliches Thema seines Lebens und Denkens, jetzt aber in verändertem Sinn: nämlich mit der Aufgabe, so in der Zeit zu leben, daß sein Leben fortan dem Anspruch des Ewigen entsprechen sollte.

Lebendiges Leben, das – anders als das faktische Leben – nicht von Tödlichem mitbestimmt wäre, hatte er schon immer ersehnt.⁶ Indem er nun den Weg der ›Wahrheit‹ gehen (1), also ›mit Gott‹ und ›von ihm her leben wollte‹ (6), zerrann ihm die Hoffnung, es allein aus eigener Kraft erlangen zu können, obwohl er sie im ersten Buch von *De libero arbitrio* noch zuversichtlich erwähnt hatte (1,28): »voluntate nos [...] laudabilem et beatam vitam [...] mereri et degere«. Er hatte früher sogar den *Willen zum Sieg* eigens als Motiv betont und für gerechtfertigt gehalten, zumal Gott selbst den Willen, unbesiegt zu sein, in uns Menschen gelegt habe (*vera rel.* 85): »invicti esse volumus et recte«.⁷ Im Beschreiten dieses Weges, im Aufstieg nach innen, wollte der Neubekehrte selbst Göttliches auf sich übertragen, ja: sich in der Ruhe abgeschiedenen Lebens selbst vergöttlichen: »deificari [...] in otio«.⁸ Die Selbstgewißheit, in der er eine gleichsam göttliche Autarkie erringen zu können gemeint hatte, erwies sich ihm später aber als unwahr. Obwohl die Wendung nach innen Fesseln löste, die ihn versklavt hatten, bemerkte er bald ihre Unzulänglichkeit, so daß er sie als zwar notwendige, aber noch defiziente Vorstufe zum wahren Leben begriff. Damit öffnet er sich zunehmend einer Inversion der menschlichen Aktivität kraft göttlicher Gnade, gibt allerdings

Inversion der Aktivität – ist schon bei Platon zu finden, z. B. im Höhlengleichnis der *Politeia* 515c, 516a/e; z. B. 521c: ψυχῆς περιαγωγῆ.

⁶ Das faktische Leben gilt ihm als ›vita mortalis‹ oder ›mors vitalis‹ (vgl. 1,7; auch 26). Ziel ist die ›vita viva‹ (39).

⁷ Danach heißt es aber: »habet hoc enim animi nostri natura post deum a quo ad eius imaginem factus est; sed eius erant praecepta servanda, quibus servatis nemo nos vinceret.« Vgl. dazu Platon, z. B. *Politeia* 548c/d; 550b.

⁸ Vgl. *ep.* 10,2 (an Nebridius); zum Aufstieg nach innen (»introrsum ascendere«) vgl. *trin.* 12,25.

nicht die zuvor erlangten Einsichten preis, die er in philosophischer Betrachtung errungen hatte, insbesondere auch nicht den Freiheitsgedanken.

Einerseits hatte er sich im Denken der höchsten Möglichkeit des Handelns von Klugheitslehren gelöst und war zu den Grundlagen echter Tugend gelangt, zum Ideal guten Willens, der das Gute uneigennützig und frei aus Güte will.⁹ Andererseits hatte er Klarheit erlangt, daß er so absolut verlässliche Wahrheit suchte, wie er sie in der äußeren Welt nicht hatte finden können.¹⁰ Ohne Voraussetzung *aktiv* erlangter Einsichten wäre die Rede von einer *Inversion* der Aktivität sinnlos, wäre die Zuwendung Gottes zu Menschen nicht denkbar, wären endliche Wesen auch gar nicht imstande, ihr Selbstsein in der Begegnung mit einem unendlichen Gott zu behalten. Nur wer die Aufgabe der Suche kennt und übernimmt, kann sich Neuem und Anderem öffnen: Nur zu freiem Handeln befähigte Personen sind empfänglich für reines Finden, für Gnade.

Zunächst beschreibt Augustinus seine erneute Wandlung aber als Geschehen, in dem er sich völlig passiv erlebt, ja als traumatisches Ereignis, das gleichwohl seine Liebe geweckt habe (8): »percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te.« Der von philosophischer Reflexion geleitete *Aufstieg nach innen*, den er in heftigem Ringen begonnen hatte, bleibt notwendig, erweist sich im Rückblick aber als vorläufiger Schritt. Da die Möglichkeit des Findens im Normalfall unter der Direktion des Gesuchten steht, ist es plausibel, *Erkennen als Erinnern* auszulegen. Wer die Kriterien nicht kennt, denen Begegnendes entsprechen muß, um als Fund bemerkbar zu werden, kann sich für gewöhnlich gar nicht erst auf die Suche machen, ge-

⁹ Vgl. 7,4f.; 8,10: »voluntas autem nova, quae mihi esse coeperat, ut te gratis colerem«; 13,17. Vgl. *lib. arb.* 1,6–27.

¹⁰ Z. B. *vera rel.* 72; vgl. 7,13–16; der Weg führt nicht schon ›innen‹ zu Gott, sondern erst in einem ›Innersten‹ (3,11): »tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.« Vgl. dazu Norbert Fischer: *foris – intus*.

schweige denn etwas finden. Augustinus führt diese Einsicht im Gleichnis der Frau vor Augen, die eine Drachme suchte, die sie verloren hatte und wiederfinden konnte, weil sie im Gedächtnis hatte, was sie suchte (27). Vor dem Beginn der Gottsuche aber haben wir laut Augustinus weder Gotteserkenntnis besessen noch ein erfülltes Leben in der Nähe Gottes geführt. Insofern sind Gottsuchende in gänzlich anderer Lage als die Drachmensucherin. Denn diese sucht ein Produkt menschlicher Tätigkeit, das ihr bekannt war und abhanden gekommen ist. Gottsuchende sind aber auch in anderer Lage als Forschende, die wissenschaftliche Erkenntnis auf dem Gebiet der Natur oder menschlicher Angelegenheiten suchen. Für solche Forschung hat schon laut Augustinus zu gelten, was später Kant erklärt hat, daß nämlich »die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt« – und daß das in einem solchen Entwurf Hervorgebrachte nicht Gott ist.¹¹

Gegen diese These scheint zu sprechen, daß Augustinus wenigstens negative Kriterien für das ›Wesen Gottes‹ gelten läßt. Zum Beispiel zeigt er sich fest von der ›Unverletzlichkeit Gottes‹ überzeugt (7): »te novi nullo modo posse violari«. Ohne wenigstens negative Kriterien anzulegen, hätte er sich zudem von früheren Annahmen zum ›Wesen Gottes‹ nicht lösen können.¹² Obwohl er die Irrigkeit einiger Meinungen von Gott

¹¹ KrVB XIII; vgl. Norbert Fischer: *Suchen und Finden. Zur Inversion der Aktivität in der Beziehung zu Gott*. Am stärksten spricht Augustinus zum Gottfinden in 38 – allerdings in erläuterungsbedürftigen Metaphern (s.u.).

¹² So wendet er sich gegen die Manichäer und behauptet gegen diese, Gott könne keine Verderbnis ereilen, weder durch eigenen Willen, noch durch irgendeine Notwendigkeit oder einen unvorhergesehenen Zufall (vgl. 7,6): »nullo enim prorsus modo violat corruptio deum nostrum, nulla voluntate, nulla necessitate, nullo improvise casu, quoniam ipse est deus et quod sibi vult, bonum est, et ipse est idem bonum; corrumpi autem non est bonum.« Vgl. auch 10.

beteuert und diese Meinungen zurückweist, trägt er keine Begriffe vor, die sich als *Entwurf* oder *Projektion* denunzieren ließen. Der Verdacht, die Gottesidee sei ein *Produkt* menschlichen Geistes, könnte zwar gehegt werden, wo Augustinus zum Wesen Gottes spricht, wo er Gott als Wahrheit bezeichnet (33–37: ›veritas‹), als Leben des Lebens, als wahres, seliges oder lebendiges Leben (10: ›vitae vita‹; 26: ›vera vita‹; 29: ›vita beata‹; 39: ›vita viva‹). Er verliert aber die Plausibilität, die ihm zunächst zukommen mag, da diese Ansätze vage bleiben und sie erst in dem Ereignis, in dem Gott sich selbst zeigt, einen bestimmten Inhalt erlangen, der jedoch aus natürlichen Wünschen nicht ableitbar ist.

Das zehnte Buch ist den Fragen gewidmet, anhand derer Augustinus das wahre Leben sucht, nämlich den Fragen nach Gott und dem eigenen Ich (*sol.* 1,7): »deum et animam scire cupio«. Die Antwort auf die Frage nach seinem inneren Ich verfolgt er vorderhand als Frage nach seinen theoretischen und praktischen Kräften, wobei ihn stets die Frage begleitet, wie er selbst Gott wirklich gefunden hat und wie die Wirklichkeit Gottes von Menschen gefunden werden kann. Kaum daß er eine Antwort auf diese Fragen geben kann, bedrängt ihn erneut die Frage, wer er selbst *ist* und wie er sein konkretes Leben im Angesicht Gottes gestalten *soll*. Schon zu Beginn des zehnten Buches hatte er ja berichtet, daß er sich selbst mißfalle, seit ihm die Nähe Gottes aufgeleuchtet sei und er den Blick Gottes auf sich verspüre (vgl. 2 und 7).

Im folgenden wird zunächst die Kompositionsstruktur des zehnten Buches im Rahmen des Gesamtwerks erläutert. Sodann geht es um die systematischen Fragen der Beziehung zwischen der Suche nach dem wahren Leben und dem Finden Gottes, also um zwei Aufgaben, die laut Augustinus vielfältig ineinander verschränkt sind. Da er nicht auf eine monistische Ontologie im Stile Plotins zielt, gelingen ihm keine glatten, dogmatisch klaren Lösungen; dennoch müht er sich, Gott in seiner Göttlichkeit zu denken und die Welt als Schöpfung so zu verstehen, daß das Sinnliche in ihr als Gut integriert ist und das Zeitliche in den Augen des Ewigen Bestand behalten kann.

I. Zur Kompositionsstruktur des zehnten Buches
im Rahmen des Gesamtwerks

Die Kompositionsstruktur des zehnten Buches verdichtet die Makrostruktur des Gesamtwerks. Diese Entsprechung belegt, daß die Strukturen nicht von äußerlichen Kriterien bestimmt sind, sondern von der wesentlichen Intention, die Augustinus in den *Confessiones* vermitteln will. Das zehnte Buch beginnt wie das Gesamtwerk mit einem von Zuversicht und Hoffnung kündenden Schriftwort; der beiden Anfängen folgende Blick auf die faktische Wirklichkeit führt jedoch zu einer Ernüchterung, die dem hohen Ton der Glaubenszuversicht hohnzusprechen scheint.¹³ Denn die faktische Wirklichkeit des Menschen ist – laut dem Anfang der *Confessiones* – vom Bewußtsein der Belanglosigkeit des Menschen im Ganzen des Kosmos und seiner Sterblichkeit bestimmt,¹⁴ vom Bewußtsein der Irrigkeit seines faktischen Lebens und seines dennoch platzgreifenden Hochmuts (1,1): »aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia ›superbis resistis‹.«

Im Ausgang von der ärmlichen Situation des Menschen in der Welt beginnt der lange und mühsame Aufstieg aus dem faktischen Leben zur ersehnten, inneren Höhe, die anfangs nur in der Hoffnung gegeben war und leicht als eine leere Träumerei hätte denunziert werden können. Um das faktische Leben

¹³ Die Hinweise zur Struktur des Gesamtwerks in AZ XXXII–XLI werden hier nicht wiederholt. Vgl. auch Gottlieb Söhngen: *Der Aufbau der Augustinischen Gedächtnislehre. Conf. X, c. 6–27*, bes. 67–69.

¹⁴ Ähnlich spricht Kant von der faktischen Situation des Menschen in der Welt (*KpV* A 288 f.); »der bestirnte Himmel über mir« weist auf den Platz, »den ich in der äußern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. [...] Der [...] Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines thierischen Geschöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß«.

nicht zu überspringen, war – aus denkerischen Motiven – seine Vergegenwärtigung unabdingbar, die in den Erzählungen der ersten neun Bücher wirklich vorliegt.¹⁵ Augustinus versucht nämlich, das faktische Leben zur Erfüllung seiner höchsten Sehnsucht zu führen, und wehrt sich dagegen, es wegen seiner allenthalben sichtbaren Defizite abzustreifen. Er spricht als *Verteidiger des Lebens*, der unter dessen Tödlichkeit leidet (1,7: ›vita mortalis‹), der nach Kräften lebendiges Leben *erstrebt* und als Gabe *erhofft* (39: ›vita viva‹), wahres Leben, das nicht von Flüchtigkeit und Nichtigkeit bestimmt ist, das ohne Ende währt und der Minderung durch Übel, Irrwege und Verfehlungen (›malum‹, ›peccatum‹) nicht ausgesetzt ist.

Die ersehnte Höhe im Wendepunkt berührt zu haben, berichtet Augustinus im achten Buch – und im neunten Buch beim Gespräch mit seiner Mutter Monnica, bevor sie stirbt.¹⁶ Dieses den Leser anrührende Gespräch hat eine denkerische Funktion, sofern es die Befreiung von der alten Art des Umgangs mit dem Tod eines geliebten Menschen sehen läßt, die er im vierten Buch vor Augen gestellt hatte (4,11.13), und dabei auf eine neue Lebenshaltung weist. Zwar trauert er beim Tod seiner Mutter ebenso heftig, zumal er zu ihr ja eine tiefere Beziehung hatte als zu seinem Jugendfreund. Gewiß unterscheiden sich die Darstellungen der zwei wichtigen Todesfälle, die in den *Confessiones* zur Sprache kommen, noch in weiteren Merkmalen.¹⁷ Grundlegender als die Divergenzen dessen, was in beiden Fällen von außen und gegen seinen Willen auf Augustinus

¹⁵ Die narrativen Passagen dienen systematischen Motiven. Sie sollen weder die Neugierde der Leser noch die Geltungssucht des Autors befriedigen. Vgl. *AuN* 165: »das übliche Zusammenbringen des Historischen mit dem Relativen ist sinnwidrig.« Es geht Augustinus um den absoluten Sinn des Geschichtlichen.

¹⁶ Zur Bekehrung vgl. bes. 8,25–30; zum Gespräch mit der Mutter vgl. bes. 9,23 f.; vgl. dazu das ›tigitisti‹ in 38.

¹⁷ Vgl. Norbert Fischer: *Confessiones 4. Der Tod als Phänomen des Lebens und als Aufgabe des Denkens*.

einstürmte, war aber die Änderung seiner inneren Haltung, in der er dem Tod nach seiner Bekehrung begegnet. Sie ist eine erste, wenn auch nur punktuelle Bestätigung dafür, daß sich in der Bekehrung ein Impuls zur Änderung des faktischen Lebens ereignet hat. Augustinus war dorthin gesprungen, wohin er gerufen wurde (8,26: »transilire quo vocabar«). Und so fand er Bestätigung im Erlebnis, gemeinsam mit der Mutter die ewige Weisheit berührt zu haben (9,24: »et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam modice toto ictu cordis«).

Die Wegstrecke, die er im Gesamtwerk bis zum Ende des neunten Buches durchlaufen und in der er die Höhe des Anfangs zurückgewonnen hat – zwar jubelnd, aber doch nur vorläufig – kommt im Gang des zehnten Buches mit Paragraph 38 zum Ziel. Die Präsentation dieses innerzeitlichen Höhepunkts beginnt mit Anklängen an Signalworte des Bekehrungserlebnisses (38: »vocasti et clamasti«). Im Anschluß an den Ruf Gottes, dessen Sinn noch zu erläutern sein wird, untersucht er in der zweiten Hälfte des zehnten Buches, wie er sein Leben zu gestalten hat, wenn er dem Ruf entsprechen will, von dem er glaubt, daß er ihn ins wahre Leben ruft.

Augustins Antworten auf diesen Ruf – einerseits in der zweiten Hälfte des zehnten Buches, andererseits in den drei letzten Büchern der *Confessiones* – haben beide einen doppelten Sinn: der eine betrifft das innerzeitliche Leben, der andere weist in die Ewigkeit.¹⁸ Zuerst sucht er eine Form zeitlichen Lebens, die dem Anspruch des Ewigen entspricht; dann versucht er die Ewigkeit in einer Weise zu denken, daß sie Zeitlichem nicht den Atem raubt, so daß Zeitliches nicht endgültig dem Nichtsein anheimfallen muß, sondern entflüchtigt in Gott Ruhe finden kann.

Das zehnte Buch ist somit inhaltlich und strukturell der Kern der *Confessiones*, es reflektiert und verdichtet ihren Ge-

¹⁸ Diese Doppelperspektive im Blick auf die Folgen der Lebensführung findet sich in altgriechischem Kontext z. B. schon bei Platon: *Politeia* 612a–616b.

dankengang gleichsam als Abbild der *Confessiones* in den *Confessiones*.

Und am Ende des zehnten Buches, in den Paragraphen 65 und 66, komprimiert Augustinus den Leitgedanken noch ein weiteres Mal, bevor er abschließend Christus als wahren Mittler zwischen Gott und Mensch denkt, als göttlichen Grund seiner Hoffnung auf endgültige Rettung.¹⁹ Einige strukturell bedeutsame Motive dieser beiden Paragraphen seien hier hervorgehoben.

Augustinus sieht im Rückblick, daß die Sehnsucht nach Gott von Anfang an in ihm lebendig war, daß die Unruhe, die ihn nach seligem Leben suchen ließ, ihren tiefsten Grund in dieser Beziehung hatte (29). Im ersten Paragraphen des Gesamtwerks charakterisiert er sie als *metaphysische Naturanlage der menschlichen Vernunft*, indem er sagt, Gott treibe uns so an, (»tu excitas«), daß unser Herz ruhelos bleibe, bis es seine Ruhe in Gott findet (»et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te«). Die Unruhe, die von der Sehnsucht nach göttlicher Erfüllung getrieben ist, führt er darauf zurück, daß Gott uns auf sich hin geschaffen habe (»quia fecisti nos ad te«). Diesem Anstoß sei er gefolgt, soweit seine Kraft gereicht habe (65: »quo potui«). Er gibt damit seine *aktive* Antwort auf ei-

¹⁹ Die Grundzüge der Christologie, die Augustinus hier vorlegt, finden sich in Kants »praktische[m] Glauben an den Sohn Gottes« wieder; vgl. RGV B 75f.: »Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit (mithin einer moralischen Vollkommenheit, so wie sie an einem von Bedürfnissen und Neigungen abhängigen Weltwesen möglich ist) können wir uns nun nicht anders denken, als unter der Idee eines Menschen, der nicht allein alle Menschenpflicht selbst auszuüben, zugleich auch durch Lehre und Beispiel das Gute in größtmöglichem Umfange um sich auszubreiten, sondern auch, obgleich durch die größten Anlockungen versucht, dennoch alle Leiden bis zum schmachlichsten Tode um des Weltbesten willen und selbst für seine Feinde zu übernehmen bereitwillig wäre.« Für Kant ist dieser Christus zugleich der geschichtliche »Heilige des Evangelii« (GMS BA 29). Weitere Hinweise bei Norbert Fischer: *Der Rationalitätsanspruch der Augustinischen Christologie*. Eine Darstellung der Christologie Augustins bietet Goulven Madec: *Christus*, allerdings ohne Beachtung der einschlägigen Passagen von *conf.* 10.

nen *gegebenen* Anreiz, dem mit der Naturausstattung gegebenen Einfallstor der göttlichen Gnade. Seine Antwort erarbeitet er sich – über lange Irrwege – in tätigem und erkennendem Umgang mit der Welt, beginnend mit der ausgedehnten Körperwelt, die uns vermittels der Sinne gegeben ist (›foris‹). Die Zuwendung zur äußeren Welt begreift er als faktische Vorstufe für den Eintritt in die Innenwelt (›intus‹), für den Eintritt in die vielfältigen Innenräume des Gedächtnisses (65: »inde ingressus sum in recessus memoriae meae«).

In seinem Inneren findet er nicht die gesuchte Fülle der Wahrheit und des Guten. Zwar zeigt er sich angesichts dessen erschrocken, was alles er in seinem Inneren vermochte, aber er gesteht, nichts ohne Gott vermocht zu haben, weil er sieht, daß er seine Kräfte nicht selbst erzeugt hat. Nicht einmal sich selbst kann er zureichend erkennen. In der Analyse der Möglichkeit objektiver Erkenntnis bleiben ihm Gott und das eigene Selbst notwendige, aber unlösbare Aufgaben.

In dieser entscheidenden Situation, in der das suchende Ich zwar sieht, wie es Erkenntnisse erlangen kann, dabei aber Bedingungen voraussetzen muß, die sich der Erkennbarkeit entziehen, erklärt Augustinus, die lehrende und befehlende Stimme Gottes gehört zu haben (65): »audiebam docentem ac iubentem«. Sein Hinweis auf das innere *Hören eines Rufs* entspricht im Mikrotext der Paragraphen 65 und 66 der Funktion des Paragraphen 38 (»vocasti et clamasti«) innerhalb des zehnten Buches und im Makrotext des Gesamtwerks der Bekehrung (bes. 8,26). Schon ›in der Zeit‹ legt er die befreiende Kraft der Stimme Gottes als Grund der Freude aus, aber auch als Grund der Trauer, weil der gewohnte Weltlauf ihn weiterhin beherrscht und lähmt. Diese Stimme erfreut ihn, weil sie wahres Leben und eigentliches Selbstsein verheißt, weil sie ihn auf die Rettung des Endlichen hoffen läßt. Sie ist ihm Grund zur Trauer, weil ihre Verheißung ihm vor Augen führt, wie schwer die Bürde der Gewohnheit noch auf ihm lastet.

Die zwiespältige Wirkung, die das Hören der Stimme Gottes in ihm entfacht, treibt ihn vorerst dazu, seine Nachlässigkeiten auf dem ›Feld der dreifachen Begierde‹ zu betrachten

(66). In dieser Betrachtung entfaltet er – eingedenk seiner Leser – die Suche nach einer neuen Form des Lebens, die auf den ersten Blick nur freudlos, mühsam und selbstquälerisch zu sein scheint. Der genauere Blick lehrt aber, daß seine skrupulöse Selbstbekümmern der überschwenglichen Freude entsprungen ist, die er im überwältigenden Augenblick der Nähe Gottes erfahren hat und ihn den Weg des wahren Lebens erahnen ließ. Der Glaube an die Nähe Gottes und die Ahnung der Möglichkeit lebendigen Lebens endlicher Wesen haben ihm zwar nicht die am Anfang erwünschte Art der Beruhigung verschafft, die er in zeitlicher Erfüllung seines Glücksstrebens erhofft hatte (6,9: ›laetitia felicitatis temporalis‹), aber doch die Rettung auch dieses Glücks (8). Weil die Wegweisung, die er mit seinem inneren Ohr gehört hat, ihn auf eine Spur setzt, die zu einem höheren Ziel der Suche führt, löscht sie das Feuer des ruhelosen Herzens nicht, sondern entfacht es vielmehr sogar stärker. Die neue, nicht mehr unbewußte und dumpfe Unruhe läßt ihn sich als Wesen finden, dem die Sorge um sein Leben aufgegeben ist, das seine Aufgabe in der Welt zu übernehmen hat, die weder ein göttliches Marionettentheater noch fremdbestimmt ist. Er denkt das Leben vielmehr als Prüfung, die ihn und alle Menschen reif machen soll für die Gemeinschaft freier Bürger in einem ewig währenden Reich unter der Herrschaft Gottes.²⁰

Dieses Ziel, das sich ohne freie Willensentscheidung der Bürger im Reich Gottes nicht denken läßt, da es auf Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe gründet, wäre das höchste vollendete Gut.²¹ Jedem, der diesem Ziel zu dienen sucht, stellt sich die

²⁰ 11,3; diese Hoffnung steht gegen Plotins Deutung der ›Rückkehr zum Einen‹; vgl. *APE* 116–147. Obwohl Augustinus oft an Worte Plotins anknüpft (z. B. 40), wehrt er die Aufhebung des Endlichen ins absolut Unendliche ab. Gegen die pantheistische Deutung Plotins vgl. Werner Beierwaltes: *Plotin. Über Zeit und Ewigkeit*, bes. 17–19. Augustinus sperrt sich gegen Versuche, die Unruhe zu betäuben und die Plagen des Lebens zu verdrängen (6,9).

²¹ Zum guten Willen als oberstem Gut vgl. *lib. arb.* 1,26f.; dazu Norbert Fischer: *bonum*. Zur ›Zweideutigkeit‹ im »Begriff des Höchsten« als

Aufgabe, an sich zu arbeiten. Augustinus weiß sich einerseits gedrängt zu fragen, was und wer er selbst in seinem Inneren ist, andererseits sieht er sich aufgefordert, die Lebensform zu suchen, die der Beziehung zu Gott entspricht, zu der er im Laufe seines Weges gefunden hat – und sich diese Lebensform zu eigen zu machen. Alle genannten, wesentlichen Aufgaben kann er nur zu kleinen Teilen aus eigener Kraft lösen.

Er arbeitet an sich, müht sich an sich selbst ab, ist sich ein Ackerland geworden, das schwer zu bearbeiten ist und unsäglichem Schweiß kostet (25): »ego certe, domine, laboro hic et laboro in me ipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii.« Trotz aller Mühe gewinnt er die Einsicht, sein eigenes Sein nicht adäquat erfassen zu können, und gesteht sich ein, daß der Geist eine Weite der Bedeutung hat, die er selbst nicht begreifen kann (15): »nec ego ipse capio totum, quod sum. ergo animus ad habendum se ipsum angustus est.« So erkennt sich der Geist, der sich selbst zu fassen sucht, als notwendige, aber unlösbare Aufgabe. Er kann sich nur als Suchenden finden; aber im Finden seiner selbst als Suchenden ist – für die Weltzeit – das Gesuchte doch gefunden. Denn in der Suche nach wahren Leben weiß er sich nun als ›cor inquietum‹ (1,1).

Nachdem er sich als Suchenden gefunden hatte, konnte ihm der Ruf Gottes begegnen, der ihm Orientierung für die weitere Suche gibt, die der Ruf nicht unnötig gemacht hat, weil der Ruf ihn nur blitzartig den aufgegebenen Weg hat sehen lassen. Hunger und Durst nach wahren Leben sind durch den Ruf nicht gestillt, sondern haben sogar zugenommen, die Berührung Gottes hat ihn nicht besänftigt, sondern hat seine Sehnsucht neu entbrennen lassen (38): »gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam« (vgl. 9,24). Unmittelbar sieht er sich vor die Aufgabe gestellt, ein Leben aus dem Wort Gottes zu führen, sofern er im Hören des Rufs nun glauben kann, daß Gott sich um die Menschen sorgt und sich ihnen

»das Oberste (supremum) oder auch das Vollkommene (consummatum)« vgl. Kant (*KpV A* 198), der die Aufgabe wie Augustinus doppelsinnig versteht: sie weist in die Zeit, aber auch in die Ewigkeit.

in Liebe zugewandt hat. So ringt er um ein Leben, das Gottes Liebe entspricht: »amore amoris tui facio istuc« (2,1; 11,1). Seine praktische Antwort, die er mit großer Energie sucht (40–54), bleibt jedoch ebenso unvollkommen wie die theoretische. Rettung verheißt ihm schließlich der Glaube an Jesus Christus, der ihm denkbar werden läßt, daß das fast unmöglich Scheinende doch das Ziel ist, das Gott mit den Menschen im Auge hatte, als er sie auf sich hin schuf (1,1): »quia fecisti nos ad te«.

Mit dem faktischen Leben hatte Augustinus sich nie beruhigen können. Nach der Bekehrung ist er noch mehr von der *Flachheit* des faktischen, bisher gelebten Lebens überzeugt, die sich in der Vorgabe der Ziele durch Natur und Gesellschaft dokumentiert, ebenso von seiner *Ärmlichkeit*, die im versteckten Egoismus der Glücksuche liegt, und von seiner *Verfehltheit*, die insgeheim mit der Bereitschaft verbunden ist, sich selbst und andere über das wahre Leben zu täuschen. Augustins Absicht, die Höhe des Ziels trotz der Flachheit, der Ärmlichkeit und der Verfehltheit des faktischen Lebens nicht aus den Augen zu lassen, führt ihn zuweilen zu Überlegungen, die heutige Leser für übertrieben, ja für verkrampft halten mögen und ihn zu Lösungsvorschlägen geführt haben, die sie (aus der Distanz von über 1600 Jahren) zu belächeln geneigt sein könnten. Kritik und Ironie mögen zuweilen angebracht sein. Weil sie aber nicht die gestellten Aufgaben lösen, bleibt die kritische Selbstdiagnose, die Augustinus in der zweiten Hälfte des zehnten Buches betreibt, eine unerläßliche Aufgabe. Ebenso einleuchtend ist die Einführung der Christologie (67–70), die den Glauben an die Erreichbarkeit des überhohen Ziels zu stärken vermag.

Schon zu Beginn des Weges, den Augustinus im zehnten Buch beschreitet, weist er implizit auf die Hilfe, die ihm das Beispiel Christi als sterblichen, aber heiligen Menschen gewährt habe. Zwar hatte er Gottes Wort (die Forderung der Gerechtigkeit und Liebe) gehört; es habe ihn aber – wie er sagt – solange wenig beeindruckt, als es ihm nicht in wirklichem Tun vorgelebt worden sei (6): »et hoc mihi verbum tuum parum erat si loquendo praeciperet, nisi et faciendo praeiret.« Die Christologie, deren *Annehmbarkeit* er zunächst abstrakt

geprüft hatte, wird ihm konkret sogar zu einem *notwendigen* Mittelglied, das ihm erlaubt, die Möglichkeit eines Weges von Menschen zu Gott zu denken – und die Möglichkeit, daß dieser Weg wirklich zum Ziel führt.

Augustinus sieht in Christus das *Ideal einer Gott wohlgefälligen Menschheit*, den Menschen, der als Mensch den Menschen das Gott wohlgefällige Leben vorgelebt und das wahre Leben durch Wort und Tat gepredigt hat (6), der das faktische, von Tödlichkeit mitbestimmte Leben besiegt hat (47: »qui »vicit saeculum«).²² In ihm preist er den, der ihn heilig macht (53: »sacrifico laudem sanctificatori meo«), in ihm sieht er die Barmherzigkeit Gottes vor seinen Augen stehen (53: »»misericordia tua ante oculos meos est«). Christologie ermöglicht Nachfolge; sie zielt auf Heiligung und Heilung des Menschen, nicht auf eine Art von »Rückkehr des Vielen ins Eine«, in der Zeit und Welt – mit ihrem Blut und ihren Tränen – kalten Herzens für ein bloßes, nichtiges Spiel gelten und zuletzt auf dem Misthaufen der Geschichte zurückgelassen werden.

Der Gedankenweg des zehnten Buches, auf dessen zweiter Hälfte Augustinus erneut um die Gestaltung des äußeren Lebens ringt, verdeutlicht, daß es ihm nie um *mystisch-schwärmerische* Einung mit dem Einen geht, sondern um die *Gestaltung der Schöpfung* aus der Beziehung zum Schöpfer, der die Menschenwelt als eine heilige Gemeinschaft freier Bürger will (vgl. auch 52). Insofern greift die dreistufige Wegweisung, die sich in *De vera religione* findet, noch zu kurz.²³ Denn Augustinus wendet sich nach dem Aufstieg ins Innere, den die Inversion

²² In diesen Kontext gehört auch 34 (»homo tuus«), auch wenn zunächst Paulus gemeint sein sollte (vgl. Anm. 185 zum Text).

²³ Oft werden nur die beiden ersten Stufen beachtet, die Wendung von außen nach innen, obwohl Augustinus fordert, das Innere zu übersteigen (*vera rel.* 72): »noli foras ire, in te ipsum redi. in interiore homine habitat veritas. et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum.« Dazu Norbert Fischer: *foris – intus*, 37f. Zum Weg hinauf und hinab (ἀνω καὶ κάτω) vgl. Platon: *Siebenter Brief* 343 d/e; aber auch *Poiteia* 515e–516e.