

ET INDE REDIENS FECERAT SIBI DEUM (CONF. 7, 20)¹⁾.

BEOBACHTUNGEN ZUR GENESE DES AUGUSTINISCHEN GOTTESBEGRIFFES UND ZU DESSEN FUNKTION IN DEN CONFESSIONES

Wer auch nur ein wenig dem augustinischen Denken nachgeht, dem entgeht nicht, welche Bedeutung einem Ausspruch zukommt, den Augustinus in Cassiciacum formuliert hat.

In seinen *Soliloquia* fragt ihn die Vernunft:

«Was willst du also wissen?

Augustinus (antwortet): All das, was ich im Gebet²⁾ gesagt habe.

Vernunft: Faß es kurz zusammen.

Augustinus: Gott und die Seele will ich erkennen.

Vernunft: Weiter nichts?

Augustinus: Gar nichts»³⁾.

Dieser kleine Ausschnitt des Dialoges enthüllt die große Triebkraft augustinischen Denkens. Der Katechumen Augustinus bekennt sich im vorausgehenden Gebet mit vielen Bekenntnissätzen, zu seinem Gott. Die Du-Anrede läßt dort ein gerade Augustinus und vor allem Augustinus errettendes Verhältnis wirksam werden. Er bittet diesen Gott als *universitatis conditor* um Hilfe. Die vorwärts drängende Kraft im Denken Augustins kommt nun dadurch zum Vorschein, daß der Beter nicht im bekennenden Gebet ausruht, sondern seine Bekenntnissätze zu Wissenssätzen ausformen will⁴⁾.

¹⁾ Aug., conf. 7, 20, ed. L. Verheijen, CCL 27, S. 106: «Non est sanitas eis, quibus displicet aliquid creaturae tuae, sicut mihi non erat, cum displicerent multa, quae fecisti. Et quia non audebat anima mea, ut ei displiceret deus meus, nolebat esse tuum quicquid ei displicebat. Et inde ierat in opinionem duarum substantiarum et non requiescebat et aliena loquebatur. Et inde rediens fecerat sibi deum per infinita spatia locorum omnium et eum putaverat esse te et eum conlocaverat in corde suo et facta erat rursus templum idoli sui abominandum tibi. Sed posteaquam fouisti caput nescientis et clausisti oculos meos, ne uiderent uanitatem, cessavi de me paululum, et consopita est insania mea; et euigilaui in te et uidi te infinitum aliter, et uisus iste non a carne trahebatur».

²⁾ Cf. Aug., sol. 1, 2-6.

³⁾ Aug., sol. 1, 7: R.: «Quid ergo scire vis? A.: Haec ipsa omnia quae oravi. R.: Breviter ea collige. A.: Deum et animam scire cupio. R.: Nihilne plus? A.: Nihil omnino».

⁴⁾ E. DÖNT, Aufbau und Glaubwürdigkeit der Konfessionen und die Cassiciacum-gespräche des Augustinus, in: Wiener Studien (NF) 3, 1969, S. 181-197, formuliert das Dialogthema von Acad. ebd. S. 188 mit Recht so: «Es geht für ihn (= Augustinus) dabei

Dieses Arbeitsprogram umfaßt also zwei Themen: Erkenntnis Gottes und Erkenntnis der Seele. Da wir in unserer Studie nur dem augustinischen Gottesbegriff nachgehen wollen, klammern wir das Thema der Seele aus⁵⁾.

Überblickt man nun die seit Cassiciacum intensiv einsetzende literarische Produktion Augustins, so fällt auf, daß Augustinus im Unterschied zur Thematik der Seele keine Schrift verfaßt hat, in der er formal und thematisch das Problem der Gotteserkenntnis zur Diskussion stellt. Die Reflexionen über die Trinität in seinem Buch *De trinitate*, das man hier vielleicht zu erwähnen bereit ist, setzen den Begriff des einen Gottes logisch voraus. So mußten denn auch alle Interpreten des augustinischen Gottesbegriffes⁶⁾ erst die scheinbar unsystematisch niedergeschriebenen Reflexionen sammeln. Die Forschungsarbeiten zu dieser Thematik sind ungemein zahlreich, das sie leitende Interesse läßt ein großes Spektrum von Fragestellungen erkennen.

So wurde der Weg der Seele auf ihrer Suche nach Gott aufgezeigt⁷⁾, der Grundgedanke Augustinus über Gott herausgearbeitet⁸⁾, das Problem der philosophischen Beweisbarkeit diskutiert⁹⁾,

um nichts geringeres, als seinen eigenen Denkweg, der ihn dem Christentum zugeführt hatte, auch von der Philosophie her zu legitimieren...». Selbst noch in conf. 12, 6 schreibt Augustinus: «sed nosse cupiebam, non suspicari».

⁵⁾ Die Thematik der Seele bei Augustinus greift G. O'DALY, *Augustine's Philosophy of Mind*, London 1987, auf.

⁶⁾ Zum Problem des «Gottesbegriffes» und der «Gottesvorstellung» in der Antike sind die beiden entsprechenden Artikel von H. DÖRRIE, in: RAC 11 Sp. 944-951 und 12 Sp. 81-154 zu beachten.

⁷⁾ Man beachte dazu die Gliederung der Untersuchung bei Et. GILSON, *Der Heilige Augustinus. Eine Einführung in seine Lehre*, Hellerau 1930. Gilson erarbeitet seine Thematik aber nicht geschichtlich, sondern systematisch.

⁸⁾ Vergleiche dazu M. GRABMANN, *Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott. In ihrer Gegenwartsbedeutung*, Köln ²1929 (Neudruck: Darmstadt, 1967). Er stellt nach dem ersten Kapitel über «die Seele», in zweiten über «Gott» und nach einem Paragraphen über den «Gottesgedanke(n) in der Philosophie der Gegenwart und bei Augustinus» die augustinischen Grundgedanken über das «Dasein Gottes», dessen «Wesen» und über «Gott und die Welt» dar.

⁹⁾ Dazu ist einzusehen: B. KÄLIN, *St. Augustin und die Erkenntnis der Existenz Gottes*, in: *Divus Thomas* 14, 1936, S. 331-352; J. HESSEN, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Leiden ²1960, S. 107ff.; beachte schon ders., *Der augustinische Gottesbeweis*, Münster 1920; K.A. WOHLFARTH, *Die kritische Begründung der Gotteserkenntnis bei Augustinus*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 81, 1972, S. 26-39; D. SCHLÜTER, *Art.: Gottesbeweis*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3, Darmstadt 1974, Sp. 818-830, bes. Sp. 822-823; H.J. HORN, *Art.: Gottesbeweis*, in: RAC 11 Sp. 951-977, bes. Sp. 971-973 (zu Augustinus); weitere Lit. bei C. ANDRESEN, *Bibliographia Augustiniana*, Darmstadt ²1973; dazu auch G. SÖHNGEN, *Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre. Confessiones X c. 6-27*, in: ders., *Die Einheit in der Theologie*, München 1952, S. 63-100.

der Einfluß Plotins auf die Entfaltung seines Gottesbegriffes mit all den Implikationen analysiert¹⁰⁾, die spezifisch christlichen Aspekte des Gottesdankens wieder und wieder beschrieben¹¹⁾ und schließlich in¹²⁾ und nach der Phase der kritischen Distanzierung von den *Confessiones* die Frage gestellt, wie denn der augustinische Versuch einer Vermittlung des philosophischen mit dem biblischen Gott in und seit Mailand theologisch zu beurteilen sei.

Anscheinend noch ohne Kenntnis der Arbeitsergebnisse Courcelles¹³⁾ suchte Matthews die Frage, ob der Augustinus in Mailand als Neuplatoniker oder als Christ anzusprechen sei, mit der Darlegung der frühen Konzeption des augustinischen Gottesbegriffes zu lösen¹⁴⁾. Er kam zu dem Ergebnis, mit der Alternative Augustinus «Neuplatoniker» oder «Christ» sei diese Frage nicht zu beantworten¹⁵⁾. Dann griff 1970 König die Thematik der «Gotteslehre»¹⁶⁾ des Augustinus während der

¹⁰⁾ Zu den mannigfachen Fragen dieser Thematik verweise ich nur auf folgende Arbeiten: W. THEILER, *Porphyrios und Augustin*, Halle 1933; J. BARION, *Plotin und Augustinus. Untersuchungen zum Gottesproblem*, Berlin 1935; P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, Louvain 1934; J.J. O'MEARA, *Augustine and Neoplatonism*, in: *Rech Aug* 1, 1958, S. 91-111; die <Introduction> zu den <Confessiones>, in: *BA* 13 (1962) von A. SOLIGNAC; weitere Lit. dazu bei E. FELDMANN, *Konvergenz von Strukturen? Ciceros Hortensius u. Plotins Enneaden im Denken Augustins*, in: *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Roma 1986. *Atti* I, S. 315-330, ebd. S. 317 Anm. 11 und G. MADEC, *Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin. Etat d'une question (depuis Harnack et Boissier, 1888)*, in: *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung*, hg. von C. Mayer u. K.H. Chelius, Würzburg 1989, S. 9-25; zum Platonismus: cf. W. BEIERWALTES, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt 1972, zu Augustinus S. 26-37; P. HADOT, *Présentation du Platonisme par Augustin*, in: *Kerygma und Logos. FS f. C. Andresen*, hg. von A.M. Ritter, Göttingen 1979, S. 272-279.

¹¹⁾ Cf. J. NÖRREGAARD, *Augustins Bekehrung*, Tübingen 1923, bes. S. 104ff., G. WUNDERLE, *Einführung in Augustins Konfessionen*, Augsburg 1930, bes. 76-99; J. RATZINGER, *Der Weg der religiösen Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus*, in: *Kyriakon. FS f. J. Quasten*, hg. von P. Granfield/J.A. Jungmann, Münster 1970, 2. Bd., S. 553-564; B. STUDER, *Zur Gottesfrage bei Augustinus*, in: *Münchener Theol. Zeitschrift* 38, 1987, S. 143-152.

¹²⁾ Dazu ist die immer noch lesenswerte, aber methodisch nicht mehr ausreichende Arbeit von G. WUNDERLE, *Über die Hauptmotive zur Bildung von Augustins Gottesbegriff nach der Darstellung der Confessionen*, Würzburg 1931, einzusehen.

¹³⁾ P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 2 1968.

¹⁴⁾ A.W. MATTHEWS, *On Augustine's early Concept of God*, in: *Studia Patristica* 6, 1962, S. 480-483.

¹⁵⁾ MATTHEWS, *Concept*, S. 483: «The above examination of Augustine's concept of God implies that the young convert cannot be placed exclusively in the category of 'Christian' or 'Neoplatonist'. It seems to be his intention, however, to accept the authority of the Catholic Church».

¹⁶⁾ E. KÖNIG, *Augustinus Philosophus. Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustins*, München 1970, S. 16; ebd. S. 17 heißt es: «Es soll versucht werden, die Frage zu beantworten, wie der junge Augustin den christlichen

Mailänder Phase auf, wobei er mit Courcelle Augustinus als Christen anerkennt. Nun aber wurde das Problem auf einer anderen Ebene gesehen. Der Christ Augustinus als Philosoph ist nach König zu unterscheiden vom Christen als «mythischen Menschen». Dieser «... konnte (und kann) die christliche Botschaft unreflektiert und gläubig hinnehmen — doch für den jungen Augustin ist das unmöglich»¹⁷). «Unter einem Mythos» versteht König «eine (ursprünglich für wahr gehaltene) Erzählung von einem persönlichen Gott oder mehreren persönlichen Göttern...»¹⁸). Erst als Augustinus in Mailand erkannt habe, — König beruft sich für diese Aussage auf die *Confessiones* — daß «... der katholische Glaube ... nicht der philosophisch unhaltbare Glaube (ist), für den (er) ihn lange Zeit gehalten hatte...»¹⁹) habe er die Rede vom «persönlichen Gott», vom «anthropomorphen Gott» (als allegorische Rede) annehmen können. Der Augustinus im Spannungsfeld von «christlichem Glauben» und «philosophischem Denken» entschied sich für das philosophische Denken²⁰).

Diese Sicht Königs dürfte auch die Konsequenz einer methodischen Entscheidung sein. König akzeptiert zwar die Einsichten Courcelles für die Mailänder Phase, er blendet aber so gut wie völlig die *Confessiones* als Quelle für das Denken Augustins vor Mailand aus²¹). Dieses Vorgehen hat erhebliche Auswirkungen für das Verstehen dessen, wie die Genese und Wesenbestimmung des augustininischen Gottesbegriffes vor sich ging. Um diese Genese zu begreifen, muß man zunächst erneut daran erinnern, was Augustinus selbst seinen Lesern sagt:

«Und wer meine Werke in der Reihenfolge lesen wird, wie sie geschrieben sind, wird vielleicht in der Tat finden, wie ich im Schreiben vorangekommen bin»²²).

Glauben an den persönlichen Gott und das philosophische Denken über Gott als das höchste Seiende miteinander vereinbart».

¹⁷) KÖNIG, Augustinus, S. 97.

¹⁸) KÖNIG, Augustinus, S. 88.

¹⁹) KÖNIG, Augustinus, S. 97; König verweist dazu auf conf. 6, 4.

²⁰) KÖNIG, Augustinus, S. 16. An König ist die Frage zu stellen, ob die von ihm formulierte Alternative, die auf das Gegenüber eines philosophisch gedachten und eines mythisch erzählten Gottes hinausläuft, die Problematik gewesen ist, die sich geschichtlich dem Augustinus von Mailand gestellt hat. Diese These scheint mir genau so unsinnig zu sein wie die lange Zeit in Augustins Denken hineingetragene Alternative zwischen Philosophie und Theologie, die zumindest nachaugustinisch ist; cf. dazu auch R. LORENZ, Zwölf Jahre Augustinusforschung (1959-1970), in: ThR 39, 1974, S. 263-265.

²¹) Cf. z.B. KÖNIG, Augustinus (Index und Quellenbenutzung auf S. 162). König verweist aus den conf. 1-6 nur auf conf. 3, 4, 8; 3, 7, 12 und 6, 3, 4.

²²) Aug., retr. prol. 3.

Man muß deshalb einerseits den denkerischen Weg Augustinus von seinem literarischen Schaffen in Mailand bis hin zur Niederschrift seiner *Confessiones* beobachten und ihn andererseits durch eine kritische Lektüre eben dieser *Confessiones* bis zum bewußten Beginn seines Denkens zurückverfolgen. Dieses Vorgehen verlangt einige Bemerkungen zu zwei stark diskutierten Problemen in der Augustinus-Forschung, zu denen meine früher erarbeiteten Positionen hier vorausgesetzt werden. (1) Augustinus hat sich in Mailand zum Christwerden in der *ecclesia catholica* entschieden, was aber eine philosophisch begriffliche Entfaltung seines Denkens keineswegs ausschließt, sondern sie geradezu auslöst. Die Anmeldung zur Taufe (Conf. 9, 2 und 9, 13) signalisiert gegenüber der manichäischen und skeptischen Phase einen wesentlichen Standortwechsel (Verwerfung des Manichäismus und des Skeptizismus²³). Die weitere Bemühung seines Denkens führt (in Augustins eigener Sicht) zwar noch zu starken, z.B. biblischen Modifikationen, aber diese Reflexionen sollen *nur* noch den in seinem Bewußtsein christlich intendierten *Gott* vor Augustins kritischem Denken verantworten und Gottes Wesen und Wirken tiefer erfassen²⁴). (2) Die Berichte der *Confessiones* im Blick auf die Zeit vor und in Mailand sind glaubwürdig, aber als reflektierte *narratio* zu interpretieren²⁵). Um einen geeigneten Einstieg zu meinem Thema zu finden, das die augustininische Denkentwicklung der beiden Phasen vor und nach Mailand bedenken will, wähle ich den Text conf. 7, 20, da Augustinus dort selbst den Durchbruch eines neuen Denkens thematisiert.

Das in der Überschrift zu dieser Untersuchung genannte Zitat (conf. 7, 20), das davon spricht, die Seele habe sich ihren Gott gemacht, steht an einem sowohl kompositionell wie theologisch geradezu zentralen Platz im 7. Buch der *Confessiones*. Dieses Buch umkreist fast

²³) Zur Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus ist einzusehen: T.G. BUCHER, Augustinus und der Skeptizismus. Zur Widerlegung in *Contra Academicos*, in: *Atti* 2, S. 381-392 (cf. Anmerkung 10).

²⁴) Beachte dazu die gelungene Formulierung von MADEC, *Néoplatonisme*, S. 22: «Les <critiques> invoquent volontiers le conseil qu'Augustin donnait au début de ses *Retractationes*: (cf. Zitat im Text oben). Mais je gage qu'Augustin aurait été étonné de l'usage qu'ils en faisaient; car le Progrès doctrinal n'est pas l'évolution conçue comme passage d'une <isme> à un autre».

²⁵) Für conf. 3, 7-18 habe ich in: E. FELDMANN, *Der Einfluss des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373*, Münster 1975, eine solche Interpretation vorgelegt; cf. dazu auch: ders., *Literarische und theologische Probleme der Confessiones*, in: *Symposion*, S. 27-45 (cf. Anmerkung 10).

ausschließlich das Thema des *cogitare te (deum)*²⁶⁾, also das Problem von Augustins Gotteserkenntnis. Wir müssen zum besseren Verständnis dieser These die Gedankenführung des Buches kurz umreißen²⁷⁾.

- 7, 1-2: Das Erreichte und das Scheitern im Versuch, «Gott zu denken»
- 3: Der bewußte Gegensatz zur manichäischen Gotteslehre und deren besondere Problematik
- 4-7: Der durch eine schlechte (conf. 7, 7) Methodik bedingte und immer noch nicht lösbare Gegensatz zwischen einem guten (conf. 7, 5) Gott und dem Phänomen des Bösen
- 8-10: Verwerfung der Astrologie
- 11: Trotz einiger fester Überzeugungen kein Ausweg für die Frage nach der Herkunft des Bösen
- 12-26: Die neuplatonische Lektüre — ihre Bedeutung für das Erkennen Gottes, christologische Abgrenzung gegen die Philosophen und Folgerungen aus dieser Erkenntnis.
- 12: Hinführung zur «inneren Schau» durch Gottes Barmherzigkeit²⁸⁾

²⁶⁾ Die 'Verwerfung der Astrologie' in conf. 7, 8-10 könnte man als Exkurs bezeichnen. — Zum Begriff im Thema dieser Studie ist zu achten auf conf. 10, 18, wo Augustinus *cogitare* als < aus der Zerstreuung sammeln > erklärt (cf. dazu Varro, de ling. lat. VI, 43). Augustinus gebraucht das Verbum in bezug auf Gott mit dem Akkusativ (conf. 7, 1; 7, 5 < *te iustum cogitare* >; 12, 37 < *cogitare deum quasi hominem* >; trin. 5, 2; 8, 3) und der Präposition *de* (conf. 2, 8 < *de te cogitare* >; 4, 12; 4, 29; 5, 19); in sol. 1, 14 erklärt er das < *Deum uidere* > als < *Deum intellegere* > und sagt dann in 1, 15 «*intellegibilis nempe Deus est*», wozu der instruktive Text en. Ps. 85, 12 einzusehen ist. In s. 117, 5 PL 38 Sp. 663 (aus dem Jahre 418) lehrt er: «*Si enim comprehendis, non est Deus ... Attingere aliquantum mente Deum; magna beatitudo est: comprehendere autem, omnino impossibile*». Gegen die Interpretation dieses Wortes bei E. JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977, S. 7f. wendet sich B. ALAND, *Cogitare Deum* in den *Confessiones* Augustins, in: *Pietas*. FS f. B. Kötting, hg. von E. Dassmann und K.S. Frank, Münster 1980, S. 93-104, wozu auf den Vorbehalt von R. LORENZ, Gnade und Erkenntnis bei Augustinus, in: *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart II*, hg. von C. Andresen, Darmstadt, 1981, S. 43-125, ebd. S. 124 Anm. 319 hinzuweisen ist.

²⁷⁾ Zu Buch 7 der *Confessiones* verweise ich aus der Fülle der Literatur nur auf THEILER, Porphyrios, S. 62-65; COURCELLE, *Recherches*, bes. S. 93-138. 153-174; SOLIGNAC, BA 13, S. 576-643; G. MADEC, *Une lecture de Confessions VII*, ix, 13 - xxi, 27 (*Notes critiques à propos d'une thèse de R.J. O'Connell*), in: *REAug* 16, 1970, S. 79-137; Fr.E. VAN FLETEREN, *Augustine's ascent of the soul in book vii of the confessions: a reconsideration*, in: *Augustinian Studies* 5, 1974, S. 29-72 und W. STEIDLE, *Augustins Confessiones als Buch (Gesamtkonzeption und Aufbau)*, in: *Romanitas-Christianitas ... J. Straub zum 70. ... hg. von G. Wirth u.a.*, Berlin-New York 1982, S. 436-527.

²⁸⁾ Dagegen schreibt MADEC, *Lecture*, S. 82: «*Les traducteurs ont la bonne habitude de distinguer deux parties dans le livre VII. La première (VII, i, i-viii, 12) rend*

- 13-15: Lektüre und Abgrenzung durch (kirchliche) Christologie
- 16-19: «Innere Schau» — (1) Folgerungen für die Erkenntnis des Seins
 - 16: Rückkehr zu sich selbst, seinem geistigen Wesen — das 'Licht, Wahrheit sehen' in Schwäche und Distanz — Einstrahlung der Gotteserkenntnis²⁹⁾
 - 17: Gestufte Bauformen des Seins
 - 18: Das Böse als Korruption des Guten
 - 19: Das Nichtvorhandensein des Bösen an sich — Erkenntnis von dessen Funktion durch die Betrachtung der Gesamtschöpfung
- 10-22: (2) Folgerungen für das 'Gott denken' und die Sünde
 - 20: Sein 'Erwachen' in Gott aus dem 'Wahn'
 - 21: Erkenntnis des geschaffenen Seins, von Raum und Zeitlichkeit durch den zeitlosen Gott
 - 22: Aufgrund der (erfolgenden) Gesundung der Seele Erkenntnis des Bösen als (ethische) Abwendung von Gott
- 23-26: Schwierigkeiten und Wesen des Aufstieges zu Gott
 - 23: Bleibender Eindruck der Gotteserkenntnis im Gedächtnis — Unfähigkeit des Verweilens in der Schau

compte des 'incertitudes métaphysiques' ... La seconde partie (ix, 13 - xxi, 27) raconte la phase décisive de la conversion intellectuelle d'Augustin...».

²⁹⁾ Ob Augustinus bereits im Jahre 386 eine Synthese seiner neuplatonisch grundierten Entdeckung mit Ex 3, 14 vollzog (cf. conf. 7, 16), lasse ich hier offen. Zustimmung darf man der intendierten Richtung, nicht aber allen Einzelaspekten der Aussage Harnacks, cf. A. VON HARNACK, Die Höhepunkte in Augustins Konfessionen, in: ders., Aus der Friedens- und Kriegsarbeit, Gießen 1916, S. 69-99, ebd. S. 83f. «Der, der ihm zurief: 'Ich bin es, der da ist', war nicht nur der Gott Platos, dessen Erfahrung den Aufstieg der Seele krönte, sondern es war auch der lebendige Gott, von dem die Sänger der Psalmen gezeugt haben, deren Gesänge er kannte. Er hat Plato, ohne es zu wissen, immer schon unter biblischen Einflüssen gelesen». Zu Ex 3, 14f. bei Augustinus cf. STUDER, Gottesfrage (cf. Anm. 11) mit weiterer Lit.; - zu conf. 7, 16 cf. auch: BA 13, S. 614-619; erhellend zu conf. 7, 16 «... uidi ... supra mentem meam lucem incommutabilem, non hanc uulgarem et conspicuam omni carni...» läßt sich der Vorwurf Augustins gegen die Manichäer c. Faust. 22, 8 CSEL 25, 1, S. 597, 5-6 «... non distinguunt inter lucem, quod est ipse deus, et lucem, quam fecit deus...» lesen, auf den H. BLUMENBERG, Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung, in: Studium Generale 10, Heft 7, 1957, S. 432-447, ebd. S. 440 aufmerksam macht.

24-26: Suche nach Christus — der unansehnliche Christus als Kraftspender für die Erhebung zum 'Genuß Gottes' — Intellektuelle Gewißheiten und (ethische) Schwäche im Blick auf die Gotteserkenntnis — Bewahrung vor einer möglichen Gefährdung durch die göttlich gefügte Reihenfolge der Lektüren: erst neuplatonische, dann biblische Lektüre

27: Paulus-Lektüre — Auflösung von vermeintlichen Widersprüchen in der paulinischen Theologie.

Der Abschnitt conf. 7, 20 läßt die Kunst Augustins erkennen, Übergänge zu schaffen, die weit zurück- und vorausgreifen. Augustinus markiert nämlich einerseits noch einmal den Beginn seines Denkens über Gott, das bis zu dem Ereignis, welches er in conf. 7, 13ff. theologisch reflektierend vorstellt, das Sinnlich-Imaginative nicht zu überschreiten vermochte. Andererseits gibt er dem Leser rekapitulierend zu erkennen, daß seinem Geist etwas Besonderes widerfahren ist. Eine neue, andersartige, eine ihm bisher unbekannte Weise des Wahrnehmens, seinem Geist wie ein Erwachen geschenkt, befähigte ihn, wenn auch noch nicht bleibend, eine nicht begrenzte, den leiblichen Sinnen nicht zugängliche Wirklichkeit, die er «Gott» genannt hat, geistig zu sehen. Dieses Erwachen erscheint Augustinus wie eine Zäsur, wie ein hermeneutischer Standortwechsel, dessen endgültige Umschreibung in conf. 8, 29 erreicht wird. Das Wesen dieser Zäsur läßt sich durch zwei Themen bestimmen: (1) mit diesem Erwachen beginnt für Augustinus die Arbeit, einen *neuen Gottesbegriff* mit philosophischen Methoden auszuformen, wie er es im eingangs zitierten Gespräch der *Soliloquia* formuliert hatte. Diese Arbeit ist auch bei der Niederschrift von conf. 7, 13ff. noch nicht abgeschlossen und wird in den vielfachen Abgrenzungen gegenüber den Philosophen in conf. 7, 13ff. greifbar. Sie löst korrespondierend mit dem definitiver werdenden Gottesbegriff³⁰⁾ zugleich eine begriffliche Anstrengung aus, in der Augustinus zunehmend akzentuierter die bisherigen Entwürfe seines Denkens über

³⁰⁾ Ein Wort aus *De trinitate* spricht sehr schön die Dynamik des augustininischen *cogitare deum* aus: «Warum sucht man noch, wenn man begreift, daß unbegreiflich ist, was man sucht? Warum anders als deshalb, weil man nicht nachlassen darf, solange man in suchendem Bemühen um die unbegreiflichen Dinge voranschreitet, und weil immer besser und besser wird, wer ein so großes Gut sucht, das man sucht, um es zu finden, das man findet, um es weiter zu suchen? Denn es wird gesucht, auf daß es süßer gefunden wird, und gefunden, daß es inbrünstiger gesucht wird» (lat. Text: trin. 15, 2 CCL 50 A, S. 461, 17-23).

Gott verwirft oder modifiziert; (2) die durch das Erwachen einsetzende Reflexion führt Augustinus zu einer bis etwa zur Zeit der Abfassung der *Confessiones* sich noch ausformenden Einsicht, daß die Erkenntnis Gottes und die ihr entsprechende Bildung des Gottesbegriffes *funktional* mit der ethischen Lebensführung zusammenhängen. Er entdeckt *das hermeneutische Problem*, indem er die neuplatonisch-porphyrrianische Purgatio-Lehre in eigener Akzentuierung umbaut³¹⁾.

Im Text von conf. 7, 20 selbst diagnostiziert Augustinus eine Krankheit, die bei gewissen Menschen zu finden ist. Sie liegt immer dann vor und wird offenkundig, wenn irgend etwas in der Wirklichkeit den Menschen mißfällt³²⁾. Dabei hebt Augustinus nicht auf deren Urteil über die Dinge an sich ab, sondern auf das von diesen Menschen beurteilte Verhältnis der Dinge zu Gott. Und dieses Verhältnis wird nicht unter dem Aspekt betrachtet, ob sich aus ihm etwas über die *Existenz* eines Gottes erschließen läßt. Sie wird vorausgesetzt. Es geht nicht darum, ob ein Gott existiert, sondern *wer* dieser Gott ist. Im Nachdenken über Gott ist also ein Vorverständnis von Gott im Spiel³³⁾. Es geht vielmehr um die Frage, was die Menschen über Gottes Wesen aussagen, wenn sie diese Dinge anschauen und werten, um ihr Gottesverständnis zu formulieren. Es geht darum, ob gewisse Eigenarten der Dinge in der Welt, die als mißlich, häßlich, anstößig, Ärgernis erregend empfunden werden, mit einem irgendwie schon vorhandenen Gottesbild vereinbar seien. Eine Parallelstelle in conf. 13, 45 zeigt, daß Augustinus mit den Menschen, die er als krank

³¹⁾ Ich verweise dazu nur auf Stellen wie sol. 1, 2: «Deus, qui nisi mundos uerum scire noluisti», cf. dazu retr. 1, 4, 2; 1, 3: «Deus ... quem nemo inuenit nisi purgatus»; 1, 12: «<oculi sani> mens est ab omni labe corporis pura, id est a cupiditatibus rerum mortalium iam remota atque purgata»; ut. cred. 2; 21; 34; cf. auch R. HOLTE, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962, S. 309 und S. 423 (Index).

³²⁾ J. GIBB - W. MONTGOMERY, *The Confessions of Augustine*, Cambridge 1927, verweisen zu dieser Aussage auf Plotins Widerlegung derer, die die Vorsehung gegen mißliebiger Dinge kritisieren (enn. 3, 2, 11); wie sich Augustinus seit Mailand mit dieser Problematik philosophisch auseinandersetzt, zeigt J. KOPPERSCHMIDT, *Rhetorik und Theodizee. Studie zur hermeneutischen Funktionalität der Rhetorik bei Augustin*, in: *Kerygma und Dogma* 17, 1971, S. 273-291; zu conf. 7, 20 cf. auch FELDMANN, *Einfluss* S. 185-189.

³³⁾ In der Thematik: 'Gottes Existenz' im Denken Augustinus sind zumindest drei Aspekte zu unterscheiden: (1) das (vorreflexe) Vertrauen, Gott existiere (cf. conf. 6, 7); es dürfte durch Monnikas christliche Erziehung erklärbar sein; (2) das vorübergehende Schwanken des Vertrauens, einen (rational überzeugenden) Weg zu ihm zu finden (cf. conf. 6, 8); (3) die späteren Versuche, Gottes Existenz rational aufzuweisen (cf. z.B. lib. arb. 2, 5-39).

bezeichnet, die Manichäer meint³⁴). In conf. 7, 20 dagegen schweigt er über sie. Er spricht sogleich von seiner eigenen Weise des Urteilens. Er bekennt, welche Folgerung er aus seiner Betrachtung der Dinge für die Frage nach Gottes Wesen gezogen hat³⁵). Dennoch bekommt das individuelle Problem seines Denkens über Gott, das seinem kranken Wesen entsprang, etwas Grundsätzliches, den Stellenwert einer verallgemeinernden anthropologischen Aussage. Diese Transponierung ins Allgemeine wird deutlich durch den Einsatz des Verbums *displicere*, das im Denken Augustins eine wichtige Funktion hat. Das Verbum erweist sich gemeinsam mit *placere* als ein Begriff, der eine anthropologisch-hermeneutische Kategorie bezeichnet. Sie benennt die notwendige Disposition des Menschen für die Gotteserkenntnis. Das Wortpaar wird darüber hinaus zu einem Kompositionsmittel, mit dem Augustinus seine *Confessiones* strukturiert. Das Begriffspaar *displicere - placere* kennzeichnet in den *Confessiones* den Umschichtungsprozess im Entwicklungsgang des augustininischen Denkens³⁶).

Im Abschnitt conf. 7, 20 umreißt Augustinus noch einmal in wenigen Zeilen die Wende oder besser noch den Beginn einer wesentlich neuen Sehweise (*uisus iste non a carne trahatur*). Sie ging ihm durch die Lektüre neuplatonischer Werke auf³⁷). Dieser *uisus* ließ eine andere, neue Wirklichkeit sehen³⁸). Augustinus braucht das Bild vom Aufwachen aus dem Schlaf (*euigilau in te*)³⁹). Was sein Denken bisher

³⁴) Conf. 13, 45: «... et elinxi stillam dulcedinis ex tua ueritate et intellexi, quoniam sunt quidam, quibus displicent opera tua, et multa eorum dicunt te fecisse necessitate compulsam, ... ut ea constructione deuicti aduersus te iterum rebellare non possent ...».

³⁵) Conf. 7, 20: «... sicut mihi non erat, cum displicerent multa, quae fecisti. Et quia non audebat anima mea, ut ei displiceret deus meus, nolebat esse tuum quidquid ei displicebat».

³⁶) Cf. dazu FELDMANN, Einfluss, S. 178-183a (dort findet man zudem eine Skizze, die die Komposition der conf. auch mit Hilfe des Wortpaares *displicere - placere* veranschaulicht; jetzt auch in: ders., Literarische und theologische Probleme der *Confessiones*, in: Mayer, Symposium, S. 27-45, ebd. S. 45).

³⁷) Zur näheren Bestimmung dieser Literatur verweise ich nur auf SOLIGNAC, in: BA 13, S. 682-689 note 25.

³⁸) Diesen neuen *uisus* beschreibt Augustinus in conf. 7, 16. Dazu bemerkt SÖHNGEN, Aufbau (cf. Anm. 9), S. 80: «Das große 'neuplatonische Erlebnis' in Augustins Werdegang war die Entdeckung eines rein Geistigen, das nicht draußen, sondern inwendig wohnt und sich zeigt...».

³⁹) Protreptisch scheint die pädagogische Bedeutung dieser Erfahrung an Romanianus weitergegeben zu werden in Acad. 1, 3 «... quod in te diuinum nescio quo uitae huius somno ueternoque sopitum est, uariis illis durisque iactationibus secreta prouidentia excitare decreuit. euigila, euigila, oro te»; cf. dazu O'MEARA, in: ACW (Bd. 12, 1950) S. 171 Anm. 17. Augustinus dürfte bei diesem Bild an das Erlebnis denken, das er in conf. 7, 16 im Sinn hat.

erreicht hat, verhält sich zu dem, was jetzt in sein Denken hineinleuchtet, wie Bilder des Traumes zum Geschauten im Wachzustand. Oder begrifflich ausgedrückt: konnte er bisher nur räumliche Unendlichkeiten denken (cf. conf. 7, 1), so sieht er nun seinen Gott in einer ganz anderen Weise unendlich (*uidi te infinitum aliter*). Er konnte unräumliches Sein denken. Diese Wende hat aber noch andere Aspekte. Augustinus weiß durchaus und mit großer Wachheit, wie sehr seine Einsichten durch das Denken bis zu dieser Lektüre Ausdruck seines denkerischen Bemühens waren (conf. 7, 1: *conabar cogitare te homo*; conf. 7, 11: *at ego intendebam ... et non ibi inueniebam*). Nun erfährt er eine ihm von außen zukommende Hilfe. Gott erquickte, heilte, hegte, unterstützte sein Haupt (*fouisti caput*)⁴⁰). Durch das Zitat von Ps 118, 37 gibt Augustinus zu erkennen, was geschah: der bislang der *uanitas* 'Unterworfenen' wird durch Christus zur Wahrheit befreit (en. ps. 118, s. 12, 1), auf Hoffnung hin zur *contemplatio ueritatis* erhoben⁴¹). Aber was dort von seinem Gott her geschah, das hat Augustinus im Augenblick der Lektüre noch nicht gewußt (*caput nescientis*). Hier setzt Augustinus ein kompositionelles Signal zur Unterscheidung der narrativen von der reflektierenden Schicht⁴²) in seinen *Confessiones*. Er bearbeitet in der Reflexionsschicht theologisch, was durch die narratio als Ereignis geschildert wird. Was ihm damals noch ohne (volles) Wissen um Bedeutung und Konsequenz des Geschehenen widerfuhr, wird nun in theologische Zusammenhänge gestellt. In dieser Reflexion vollzieht sich nichts Geringeres als die bereits genannte Herausarbeitung des Gedankens, daß das *cogitare deum* nur aus einer (hermeneutischen) Disposition heraus gelingen kann, die der zu erkennende Gott selber schaffen muß. Dies bringt, in conf. 7, 20 nur negativ, das Bild von der Krankheit zum Ausdruck. Von dieser neu gewonnenen hermeneutischen Position aus kann Augustinus nunmehr die Denkprozesse seiner manichäischen Phase beurteilen.

Augustinus nennt im Rückblick auf seine Zeit vor dem in conf. 7, 20 erwähnten *uisus* das eigene Wesen «krank». Wichtig für unsere Thematik ist nunmehr, welche Folgerungen Augustinus in dieser Phase des Krankseins aus seinem *Ärgernis-nehmen* (*displicere*) an den Dingen seiner Lebenswelt gezogen hat. Er zeigt sie uns an, indem er schreibt:

⁴⁰) Das *fouere* erscheint in den conf. nur in 7, 20 und 13, 32.

⁴¹) Die *primitiae spiritus* in conf. 9, 24 deuten sich durch den Ps 118, 37 (cf. en. psd. 118, s. 12, 1) hier bereits an.

⁴²) Zu diesem Begriff, cf. FELDMANN, Einfluss 1, S. 364 und die S. 375ff. vorgelegten Textanalysen.

«Und da meine Seele nicht wagte, daß ihr mein Gott mißfiel, wollte sie nicht, daß dein sei, was ihr mißfiel. Und von dort (dieser Position) aus war sie zur Konzeption von zwei Substanzen gegangen...»⁴³⁾.

In dieser Aussage sind mehrere Aspekte von Bedeutung: 1) Augustinus hat in sich selbst das Bedürfnis erlebt, ein Gottesbild auszuformen. 2) Er setzt in diesem ersten Entwurf eines Gottesbildes die Existenz eines Gottes voraus, was auch andere Textstellen und Beobachtungen bestätigen⁴⁴⁾; 3) Augustinus verarbeitet seine eigenen Erfahrungen; 4) er sucht seine in ihm virulente *Gottes-Vorstellung* mit seinem Erfahrungen und Beobachtungen in ein logisches System zu bringen; 5) er spricht in diesem Versuch, Gott zu denken, diesen (!) Gott als eine Person an. In diese Interpretationsrichtung dürften sowohl die längere Zeit unleugbar von Augustinus vollzogene manichäische Gebetsfrömmigkeit⁴⁵⁾ weisen wie auch das Wort in conf. 5, 20 «*Et quia deum bonum nullam malam naturam creasse qualiscumque me pietas credere cogebat...*». Es scheint, wir sind darum berechtigt zu sagen, daß Augustinus in conf. 7, 20 nicht nur seine jetzige Position reflektiert, sondern narrativ den Vorgang seines Denkens um 373 beschreibt. Damit wird greifbar, daß er mit der Thematik gerungen hat, wie er sich Wesen und Wirken Gottes zu denken habe. Hier lag die wirkliche Schwierigkeit für sein Denken. Sie kommt sogleich im ersten Anlauf seines *cogitare deum* zum Vorschein. Da Augustinus sich um 373 einen deus als Schöpfer aller, auch der Anstoß erregenden Dinge in der Welt nicht denken kann⁴⁶⁾, gelangt sein Denken zu einem dualistischen Gottes-Entwurf. Der Student und junge Professor Augustinus hat also demnach nicht diskutiert, ob es einen Gott gibt, sondern als was und

⁴³⁾ Conf. 7, 20: «et quia non audebat anima mea, ut ei displiceret deus meus, nolebat esse tuum quicquid ei displicebat. Et inde ierat in opinionem duarum substantiarum...»; cf. auch conf. 5, 20.

⁴⁴⁾ Cf. dazu meine Analyse zu conf. 3, 7-8 in: FELDMANN, Einfluss 1, S. 430-431.

⁴⁵⁾ Dazu E. FELDMANN, Christus-Frömmigkeit der Mani-Jünger. Der suchende Augustinus in ihrem <Netz>?, in: Pietas. FS f. B. Kötting, hg. von E. Dassmann und K.S. Frank, Münster 1980, S. 198-216.

⁴⁶⁾ Die Schwierigkeit des Denkens zeigt noch der Text, duab. an. 10 CSEL 25, 1 S. 63, 15-20: «Hic fortasse quis dicat: unde ipsa peccata et omnino unde malum? ... uidentur tamen inperitis ... quasi per quandam catenam ad deum mala et peccata conecti». — Wie das Problem des Bösen auch Camus beschäftigt hat, der in einem Vortrag vor Pariser Dominikanern im Dezember 1946 sagte: «Wir stehen vor dem Bösen. Was mich angeht, so fühle ich mich ein wenig wie jener Augustinus aus der Zeit vor seinem Christsein...», zeigt bereits seine Diplomarbeit, die mit einer guten Einleitung M. Lauble herausgab: A. CAMUS, Christliche Metaphysik und Neoplatonismus (rde 385), Reinbeck bei Hamburg 1978; ebd. S. 15 das Zitat.

wie er in der Auseinandersetzung mit unserer Wirklichkeit zu denken sei.

In welche logischen Schwierigkeiten Augustinus mit dieser dualistischen Konzeption kam, zeigt neben anderen Texten vor allem conf. 7, 3:

«Indessen genügte mir ..., was schon lange, als wir noch in Karthago waren, Nebridius vorzubringen pflegte, womit er uns alle, die es hörten, außer Fassung brachte. Was hätte dir, sagte er, jenes wunderliche Nachtgezücht, entsprungen aus der entgegengesetzten Macht des Bösen, das sie dir gegenüberzustellen pflegten, tun können, wenn du mit ihm nicht hättest kämpfen wollen? Antwortete man darauf, es würde dir Schaden getan haben, wärest du verletzlich und verderblich gewesen. Sagte man aber, es hätte dir nichts schaden können, wäre kein Grund ausfindig zu machen gewesen, weswegen du hättest kämpfen, noch dazu so kämpfen sollen, daß ein Teil ... deines eigenen Wesens sich mit feindlichen Mächten ... hätte vermischen müssen und ... daß seine Seligkeit in Qual sich gewandelt und sein hilfsbedürftiges Verlangen nun nach Rettung und Reinigung ausgeschaut hätte».

Augustinus hat also schon früh⁴⁷⁾ Widersprüchlichkeiten im manichäischen Gottesbegriff entdeckt, aber sie reichten nicht aus, um den Manichäismus zu überwinden⁴⁸⁾ oder ihn gar durch einen rationaleren Gottesbegriff zu ersetzen. Aber so viel ist Augustinus schon in Karthago gewiß geworden: ein Gott, der als verletzbar (*uiolabilis*)⁴⁹⁾ gedacht wird, ist kein ernsthaft anzuerkennender Gott. Und so wirkt es glaubhaft, wenn er in conf. 7, 20 äußert, er habe (in diesem Gottesgedanken) keine Ruhe gefunden⁵⁰⁾.

Die aus der manichäisch-dualistischen Konzeption sich ergebende Idee einer Verletzbarkeit und damit einer Veränderlichkeit (*mutabilitas*) des (guten) Gottes weist auf eine weitere Schwierigkeit im frühaugustinischen *cogitare deum*. Augustinus kann diesen Sachverhalt in zweifacher Weise ausdrücken. Er klagt einmal, wenn er sich eine geistige Wesenheit (*spiritalis substantia*) hätte denken können, so wäre mit einem Schlage das ganze Machwerk (seiner Phantasien über Gottes

⁴⁷⁾ Zeitlich läßt sich kaum genau bestimmen, wann Augustinus diese Widersprüchlichkeiten zu entdecken begann.

⁴⁸⁾ In conf. 5, 25 schreibt Augustinus: «Tum uero fortiter intendi animum, si quo modo possem certis aliquibus documentis manichaeos conuincere falsitatis. Quod si possem spiritalem substantiam cogitare, statim machinamenta illa omnia soluerentur...».

⁴⁹⁾ Cf. conf. 7, 1; in 7, 3 (cf. Zitat oben im Text) heißt es: «Si enim responderetur aliquid fuisse nocituram, uiolabilis tu et corruptibilis fores».

⁵⁰⁾ Conf. 7, 20: «... et non requiescebat...».

Wesen) zerbrochen (cf. conf. 5, 25)⁵¹). Er kann das Gleiche aber auch mit dem Hinweis auf das Sinnlich-Imaginative seiner Bemühung um den Gottesgedanken erläutern. Sein Versuch, Gottes Wesen zu erfassen, bleibt dem Sich-Vorstellen von räumlichen Unendlichkeiten verhaftet. Gerade in dem Übergang zu einem anderen «*uisus*» sieht er in conf. 7, 20 das unerwartet Neue, das ihm die Lektüre der «*Platonicorum libri*» gebracht habe. Die Schwierigkeit, dem bildhaften Erfassen des göttlichen Wesens zu entgehen, hat in Augustinus eine sehr paradoxe Problematik heraufbeschworen. Dachte er sich Gottes Wesen im Versuch, eine in ihm virulente Gottesidee begrifflich zu fassen, als unbegrenzte, unendliche Größe, so kam ihm immer wieder nur der Begriff der räumlichen Unendlichkeit in den Sinn. Eine solche Vorstellung schließt aber in sich die Idee der Teilbarkeit und damit der Mutabilität Gottes ein. Diese Problematik hat nun in zweifacher Hinsicht sehr beunruhigend auf Augustinus eingewirkt.

(1) Einmal konnte dieses Verständnis Gottes keine Lösung und Ruhe für seine *beata vita*-Suche bringen, denn nach der Abwertung aller äußeren Güter durch Cicero im Hortensius konnte die Seele in der Konsequenz dieses Gedankens, auch Gott sei verletzbar und damit ungesichert, keinen (begrifflich überzeugenden) Halt mehr finden⁵²).

(2) Die zweite Beunruhigung entstand in Augustinus durch das Problem der vermeintlich biblischen Aussage von der Menschengestaltigkeit Gottes. Er hat sie einerseits — wiederum durch die in ihm virulente Gottesidee — verworfen und fand andererseits gerade dadurch vermutlich die Manichäer sympathisch, da sie eine solche Vorstellung bekämpften. Augustinus geriet auch mit dieser Verwerfung auf die Dauer in ein echtes Dilemma hinein. Er lehnte die Idee einer begrenzten Gottheit ab und sah sich doch immer wieder mit der Vorstellung einer räumlichen Begrenztheit konfrontiert.

Die Rede von der Menschengestaltigkeit Gottes führt aber nun ihrerseits in einen Problemkomplex hinein, der Augustinus über Mailand und über die Niederschrift seiner *Confessiones* hinaus noch beschäftigt hat. Er betrifft sein Verständnis der Bibel und mit ihr ganz

⁵¹) Die Verhaftung seines Denkens an das Sinnlich-Imaginative zeigen Wendungen wie conf. 4, 3: «... qui nisi fulgores corporeos cogitare non noueram»; cf. ähnliche Aussagen in: 5, 19; 5, 20; 5, 21; 5, 25; 6, 6; 7, 1; 7, 11.

⁵²) Klassisch im reflektierenden Bericht über den Tod seines Freundes dargestellt (conf. 4, 7-19). Sicher nicht zufällig dürfte gerade in diesem Kontext (conf. 4, 12) die Bemerkung Augustins fallen: «... quia non mihi eras aliquid solidum et firmum, cum de te cogitabam».

wesentlich die Schwierigkeit seines *cogitare deum*. Sie ist darum kurz zu entfalten⁵³).

Augustinus begegnet dem Gottesproblem schon in Karthago im Kontext der Schöpfungslehre. Sie stand deshalb zur Debatte, weil die Manichäer ohne ihre Ablehnung den für ihre Heilslehre wichtigen kosmologischen Mythos nicht verkünden konnten. In der kaum zu bezweifelnden und vor den Ohren Augustins vorgetragenen Polemik gegen die biblischen Schöpfungsberichte vollzieht sich ein für die Theologiegeschichte kaum recht zu würdigendes Ereignis. Augustinus, ohnehin schon bei einer privaten Bibellektüre gescheitert, lernt die Bibel zugleich in polemischer Sicht zu deuten. In seinem eigenen, die Eindrücke denkerisch verarbeitenden Wesen stoßen zwei Traditionen zusammen, und dieser Zusammenstoß ist von kirchengeschichtlich hoher Bedeutsamkeit geworden. Augustinus wiederholt damit noch einmal in seiner Person, womit das Christentum schon seit mehr als zwei Jahrhunderten zu kämpfen hatte. Die eine Tradition ist die lateinisch-griechische Sprach- und Denkstruktur, die Augustinus ganz bewußt im *Hortensius* in sich aufnahm. Die andere ist die israelisch-frühchristliche. Die eine arbeitet mit scharfen Begriffen, baut logisch auf und zieht rationale Folgerungen. Die jüdisch-christliche erzählt und berichtet von Erfahrungen, die Menschen in Jahrhunderten gemacht haben. Ihre Niederschrift zog sich über ein Jahrtausend hin. Eben diese Tradition vermittelt keine philosophisch geprägte Begrifflichkeit und Lehrmeinung. Da nun Augustinus die griechisch-römische Tradition in Ciceros *Hortensius* allerdings sehr bewußt rezipiert und akzeptiert (conf. 3, 7-8), er andererseits noch keine Erfahrung im Umgang mit völlig andersartig gewachsenen Traditionen hat, vermag er beide Traditionen auf Grund einer fehlenden Hermeneutik im ersten Anlauf nicht zu vermitteln und miteinander positiv in Beziehung zu setzen⁵⁴). Man kann dies noch anders ausdrücken. Der soeben (373) zum Logiker und Rationalist gewordene Augustinus lächelt überlegen über den (naiven) Erzähler der jüdischen Traditionen⁵⁵). Unter dem Eindruck

⁵³) Cf. auch: E. FELDMANN, Sinn-Suche in der Konkurrenz der Angebote von Philosophien und Religionen. Exemplarische Darstellung ihrer Problematik beim jungen Augustinus, in: *Homo Spiritualis*. Festgabe f. Luc Verheijen, hg. von C. Mayer unter Mitwirkung von K.H. Chelius, Würzburg 1987, 100-117, bes. S. 111ff.

⁵⁴) Damit dürfte schon 373 ein erster Anstoß für das von Augustinus später wissenschaftlich reflektierte Problem der Hermeneutik (cf. *doctr. chr.*) gegeben worden sein.

⁵⁵) Cf. FELDMANN, Sinn-Suche, S. 111.

der manichäischen Polemik erst recht werden die Aussagen über Gott und über Gott als Schöpfer zum Gespött. Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe⁵⁶⁾, geriet Augustinus durch die Manichäer innerhalb des Schöpfungsberichtes an die anthropomorphe Rede vom (Schöpfer-) Gott:

«Denn das Geistige, das wahrhaft ist und wirklich, kannte ich nicht und ein heimlicher Stachel trieb mich an, jenen ... nachzuschwätzen, wenn man mich fragte: ... ob Gott körperliche Formen, ob er Haare habe und Nägel...»⁵⁷⁾.

Damit war für Augustinus das Problem der Bibelinterpretation gestellt. Er hat es zunächst verdrängt, dann bei der Niederschrift der *Confessiones* sein Scheitern an der Bibel im Jahre 373 wie schon bei der Gottesfrage wiederum aus der mangelnden hermeneutischen Disposition seines eigenen Wesens heraus erklärt. Die Disposition ist sicher auch im Spiel gewesen, aber Augustinus hat zeitlebens nicht begriffen und konnte es auch nicht begreifen, daß ihm wichtige literarische Voraussetzungen zum Verständnis der Texte fehlten. Diese Voraussetzungen hatte er weder im Jahre 373 noch schließlich als Bischof. Aber er hat besser als viele seiner späteren Interpreten gesehen, daß ihm die Lösung von Mailand nicht entscheidend durch die allegorische Schriftauslegung (conf. 6, 6), sondern durch die Entdeckung eines neuen Gottesbegriffes zufiel (conf. 5, 25).

Wenngleich Augustinus durch die Aufdeckung der philosophisch unhaltbaren Lehre der Manichäer in eine beachtliche Skepsis gestürzt wurde⁵⁸⁾, so mußte im gegebenen Augenblick der in ihm vorhandene Problemdruck ihn äußerst empfänglich für gewisse philosophische Vorlagen machen. Dies läßt die Bemerkung in conf. 7, 12 erkennen:

«Mit inneren Stacheln triebst du mich, daß ich keine Ruhe fände, bis du mir durch innere Schau gewiß geworden wärst»⁵⁹⁾.

⁵⁶⁾ FELDMANN, Einfluss, S. 568ff.

⁵⁷⁾ Conf. 3, 12: «Nesciebam enim aliud, uere quod est, et quasi acutule mouebam, ut suffragarar stultis deceptoribus, cum a me quaerent, ... utrum forma corporea deus finiretur et haberet capillos et ungues...»; cf. dazu FELDMANN, Einfluss, S. 529ff.

⁵⁸⁾ Cf. conf. 5, 25. Augustinus war niemals, selbst nicht in der skeptischen Phase, der Auffassung, es existiere kein Gott; skeptische Resignation drohte sein intellektuelles Wesen abzuschnüren, als die Furcht ihn überfiel, es lasse sich für die Wahrheit kein rational zwingender «quaerendi modus» (ut. cred. 20; mit nicht ganz dem gleichen Akzent schon in Acad. 2, 23) finden. NÖRREGAARD, Bekehrung, S. 52 konstatiert: «Überzeugter Skeptiker wurde Augustinus indessen nie; dazu war er nicht angelegt». Zum Problem cf. auch M. BALTES, Art.: Academia, in: AL 1, Sp. 40-45.

⁵⁹⁾ Conf. 7, 12 «Et stimulus internis agitabas me, ut impatiens essem, donec mihi per interiorem aspectum certus esses».

Diese Aussage interpretiert sich von conf. 6, 6 her, wonach Augustinus in seinem Wissen über Gott zur mathematischen Gewißheit kommen wollte⁶⁰). Aber dies bezeugt er auch hinreichend in den Berichten über seine Lektüre der «*Platonicorum libri*»⁶¹).

Schwer zu interpretieren — sowohl von der sachlichen Thematik wie von der chronologischen Einordnung her — ist der in der Überschrift zitierte Satz aus conf. 7, 20:

«Und wiederkehrend machte sie (die Seele) sich einen Gott, in die Unendlichkeit der Räume ausgegossen, und glaubte nun, der seiest du, und stellte ihn in ihrem Herzen auf und ward so wiederum zum Tempel ihres Götzen, dir zum Abscheu»⁶²).

Der Satz läßt jedoch drei Aspekte im *cogitare deum* Augustins in dieser Phase erkennen. 1) Augustinus erdenkt sich aufs neue⁶³) seinen Gott, dessen Wesen er reflektierend als der räumlichen Unbegrenztheit verhaftet bezeichnet; 2) Augustinus erkennt (später) die gefährvolle Problematik, das eigene Gedankengebilde zum Objekt persönlicher Verehrung zu machen. Die Seele wird zum Tempel eines durch seine eigene Geistestätigkeit fabrizierten Götzen⁶⁴); 3) Augustinus hat dennoch geglaubt, in und durch diesen Entwurf hindurch, der den wahren Gott nicht zur Aussage brachte, eben diesen wahren Gott anzurufen.

Nach diesem erneuten Versuch, sich einen Gottesbegriff zu bilden, vermerkt Augustinus in dem nahezu rein narrativen Text von conf. 7, 20, der allerdings in eine theologisch reflektierte Protreptik (conf. 7, 12-

⁶⁰) Conf. 6, 6; cf. zu diesem Gedankenkomplex auch Acad. 2, 9; ord. 2, 24; ord. 2, 24; lib. arb. 2, 24.

⁶¹) Cf. Acad. 2, 5; cf. dazu auch J.J. O'MEARA, in: ACW, (Bd. 12, 1950), S. 176, Anm. 17.

⁶²) Conf. 7, 20: «et inde rediens fecerat sibi deum per infinita spatia locorum omnium et eum putauerat esse te et eum conlocauerat in corde suo et facta erat rursus templum idoli sui abominandum tibi». Übersetzung nach H. HEFELE, Des Heiligen Augustin Bekenntnisse, Jena, 1922. Bereits die Übersetzung des *rediens* zeigt Unsicherheiten der Interpreten. Bernhart (²)1960) schreibt: «Und wieder davon abgekommen»; Thimme (1982): «Davon sich abwendend»; Flasch/Mojsisch (1989): «Als sie davon wieder abkam». Wie ein Kommentar zur Sachaussage im zitierten Satz von conf. 7, 20 läßt sich *uera rel. 18* lesen. Wann ist zudem der zeitliche Beginn dieses Entwurfes anzusetzen?

⁶³) MADEC, Lecture, S. 89, schreibt dazu, indem er unter anderen auf Ch. BAGUETTE, Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de saint Augustin, in: REAug 16, 1970, S. 47-77 verweist, «Cette nouvelle conception de Dieu est vraisemblablement due à l'influence stoïcienne...».

⁶⁴) Cf. *uera rel. 18-19*. Der gesamte Text kann als Vorstufe zu conf. 7, 20 gelesen worden.

26) eingebaut ist, mit einem Satz den Beginn der wesentlich neuen Sehweise. Um die Bedeutung dieses Vorganges zu erfassen, müßte nun zuerst entfaltet werden, welche theologisch-philosophische Synthese Augustinus seit den Vorgängen von 386 auszubauen begann. Nur die Umrisse seien skizziert. Mir scheint es sehr glaubwürdig zu sein, daß in ihr drei Komponenten zu einem System der Gotteslehre gefügt wurden. Es sind dies: (1) der *Hortensius* mit der Zielvorgabe der *vita beata*⁶⁵); (2) der neuplatonisch-porphyrrianische Aufstieg zu dem «Einen», das Augustinus Gott zu nennen beginnt und auf den hin er die *beata vita* auszurichten sucht; (3) der neuplatonisch uminterpretierte und bisher manichäisch verstandene Paulus, der ebenso wie Christus in den Dienst des Aufstieggedankens eingebaut wurde. Darüber habe ich mich an anderer Stelle geäußert⁶⁶). *Die fundamentale Sacheinsicht war die Entdeckung des durch das Phänomen der (logischen) Wahrheit sich als unräumlich eröffnenden Wesens der Seele und von ihr her des göttlichen Wesens*⁶⁷). Diese Entdeckung war für Augustinus um so faszinierender, als mit ihr zugleich eine ihm rational einleuchtende Methode des Aufstiegs zu Gott sichtbar wurde.

Dieser Durchbruch zur (augustinisch verstandenen) Geist-Wirklichkeit ergab dann auch eine (vorläufige) neue Sinneinsicht in das Allegorieproblem⁶⁸). Biblische Aussagen wurden zu Bildaussagen, falls sie nicht unmittelbar annehmbar waren. Es ist nicht zufällig, daß Augustinus in ord. 1, 22 gerade den Psalm 79, 8 zitiert⁶⁹).

Die zunehmende Bibelkenntnis, die erneuten Paulusstudien in seinem Werk *Ad Simplicianum libri duo* und der Entwurf der ersten systematischen Bibelhermeneutik in *De doctrina christiana* schufen dann die Voraussetzungen für die Niederschrift der *Confessiones*. Wie Augustinus in ihnen seinen Gottesbegriff funktional einsetzt, — nur darum geht es hier —, das soll nun nur für zwei thematische Aspekte dargestellt werden.

⁶⁵) Zum Einbau der beata-uita-Thematik in die conf. cf. FELDMANN, Einfluss 1, S. 212-213; zur gleichen Thematik in der augustinischen Theologie insgesamt, cf. R. LORENZ, Das vierte bis sechste Jahrhundert, in: Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hg. von K.D. Schmidt und E. Wolf, Bd. 1, Göttingen 1970, S. 56-57.

⁶⁶) Cf. FELDMANN, Konvergenz (cf. Anmerkung 10).

⁶⁷) Cf. auch Anm. 38.

⁶⁸) Cf. dazu FELDMANN, Einfluss, S. 561; zur Anwendung der Allegorie bei den Manichäern, cf. ebd. S. 544ff.

⁶⁹) Ord. 1, 22 «deus uirtutum, conuerte nos et ostende faciem tuam, et salu erimus» (Ps. 79, 8).

1) Augustinus strukturiert den Umschichtungsprozeß seines Denkens mit dem Begriffspaar *displicere* - *placere* und zeichnet damit die anthropologische Voraussetzung für die rechte Bildung des Gottesbegriffes⁷⁰).

In dieser Entwicklung kann man drei Phasen unterscheiden. Die erste Phase reicht bis zu den Erlebnissen von Mailand. Sie ist dadurch charakterisiert, daß Augustins Denken nicht durch die Wahrheit von Gott her geformt wird. In ihr ist die Natur seiner Seele krank und wie <ver-wesen-d>. Seine Gestalt, sagt er, verblühte, und vor den Augen Gottes «verfaulte» er,

«indes ich mir selbst gefiel und trachtete, den Menschen zu gefallen»⁷¹).

Die zweite Phase ist durch den Umbruch bestimmt. Nach der Entdeckung seines Gottes als *lux incommutabilis*, als *ueritas* und als *aeternitas* (conf. 7, 16) und nach seinem Paulusstudium heißt es dann in conf. 8, 1

«zwar gefiel ihm (Augustins Herzen) der Weg, der Erreter selbst, aber ihn zu gehen widerstrebte ihm, da er so eng ist»⁷²).

Die Spannung zwischen dem Gefallen-Finden am Weg und der Unlust, ihn zu gehen, löst sich unter dem Eindruck der exempla und des Schriftwortes (Röm 13, 13f.) in conf. 8, 29, und damit in Buch 8 auf⁷³). Die dritte Phase beginnt mit dem neu gewonnenen Standort und den daraus folgenden Konsequenzen. Nunmehr sieht Augustinus sein auf das <den-Menschen-Gefallen> bedachte Wesen zu einem Geschöpf werden⁷⁴), das auf seinem Schöpfer hin bezogen ist, sich re-formiert (re-forma-re) und über diesen Schöpfer meditiert. Dies spricht er im Prooemium conf. 10, 2 so aus:

⁷⁰) Schon in uera rel. 43 schreibt Augustinus: «Ita uniuersitatis huius conditio atque administratio solis impiis animis damnatisque non placet, sed etiam cum miseria earum multis uel in terra uictricibus uel in caelo sine periculo spectantibus placet. Nihil enim iustum displicet iusto».

⁷¹) Conf. 2, 1: «... et computrui coram oculis tuis *placens mihi* et *placere* cupiens oculis hominum»; cf. auch conf. 6, 9: «... sed *placere* inde quaerebam hominibus, non ut eos docerem, sed tantum ut placerem».

⁷²) Conf. 8, 1: «et *placebat* uia ipse saluator et ire per eius angustias adhuc pigebat».

⁷³) Dazu bemerkt H.F. VON CAMPENHAUSEN in: Augustinus Magister, Paris 1954, 3. Bd. S. 101: «... sa (Aug.) conversion n'est pas seulement une conversion à des idées néoplatoniciennes, mais en même temps une conversion à une nouvelle manière de vivre».

⁷⁴) Cf. den unten zitierten Text von conf. 7, 12.

«nunc autem quod gemitus meus
testis est *displicere me mihi, tu
refulges et places et amaris ...*»

«Jetzt aber, da mein Seufzen
Zeugnis gibt, daß ich mir selbst
mißfalle, jetzt strahlst du über
mir, gefällt du mir und wirst du
geliebt...».

Die erste Auswirkung des veränderten Standortes wird bereits in der Psalmenlektüre in conf. 9, 8-11 greifbar⁷⁵). Erst jetzt kann Augustinus Gottes Wort ohne Anstoß vernehmen und an ihm sich erfreuen. Die volle Bedeutung dieser *conuersio* signalisiert Augustinus erst in conf. 11, 4. Er bittet dort, es möge Gott (der ihm ja nunmehr gefällt) gefallen, ihm, dem Augustinus, seine Reden (= Hl. Schrift) zu erschließen⁷⁶).

Im Blick auf die zweite Phase, die Umbruchphase, bekennt nun Augustinus, daß das *cogitare deum* offenbar nicht nur eine logische Tätigkeit des Geistes ist. Darin steckt das schon oben erwähnte (und hier von Augustinus nicht weiter reflektierte) hermeneutische Problem, da diese Tätigkeit des Geistes sich nämlich in zweifacher Hinsicht betrachten läßt. Im *cogitare deum* werden einmal die Gesetz der Logik eingesetzt und zudem wirkt und meditiert in ihm der Geist selbst, die *anima* oder der *animus*⁷⁷). Eben dieser Geist, die Seele, kann krank und von gestörter Denkkraft (oder Sehkraft) sein. Das Bildwort von der Krankheit und der infolgedessen notwendigen Gesundung und Heilung (für die Gotteserkenntnis) wird durch zwei wichtige Texte bestätigt. So heißt es in dem wie ein Prooemium zu conf. 7, 13-26 anzusehenden Text conf. 7, 12:

«Unter der heilenden Kraft deiner geheimnisvoll wirkenden Hand
schwand meine Geschwulst dahin, und meines Geistes getrübe und
verdüsterte Sehkraft ward durch die scharfe Salbe heilsamer Schmerzen
allmählich geheilt»⁷⁸).

Der zweite Text steht in sol. 1, 25 und liest sich wie eine eigenständige, aber dennoch als Zwischenstufe zu conf. 7, 12 und 7, 20 zu

⁷⁵) Zur hermeneutischen Stellung dieser Psalmenlektüre, cf. R. HERZOG, Non in sua voce. Augustins Gespräch mit Gott in den Confessiones - Voraussetzungen und Folgen, in: Das Gespräch. Poetik und Hermeneutik XI, München 1984, S. 213-250, ebd. 231ff. und die Diskussion dieser These bei FELDMANN, Probleme (cf. Anm. 25).

⁷⁶) Conf. 11, 4: «... et placeat in conspectu misericordiae tuae inuenire me gratiam ante te, ut aperiantur pulsanti mihi interiora sermonum tuorum».

⁷⁷) Zu diesen Begriffen, cf. G. O'DALY, Art.: Anima, Animus, in: Augustinus-Lexikon Fasc. 1/2, 1986 Sp. 315-320 und Fasc. 3, 1988, Sp. 321-340.

⁷⁸) Conf. 7, 12: «Et residebat tumor meus ex occulta manu medicinae tuae aciesque conturbata et contenebrata mentis meae acri collyrio salubrium dolorum de die in diem sanabatur». Man könnte in dieser Sentenz eine neuplatonisch-christliche Umformung eines ciceronischen Gedankens aus Hort. frg. 115 sehen.

interpretierende Aussage. Dort nennt die Ratio Augustinus einen Patienten, dessen Auge gesunden muß. Es heißt da:

«Doch jene Schönheit (= Gott) weiß, wann sie sich zeigen soll. Denn sie versteht die Aufgabe des Arztes und erkennt besser, wer gesund ist als die Patienten selber»⁷⁹⁾.

Sowohl in diesem Text wie auch in conf. 7, 12 und 7, 20 wird von einem Eingreifen Gottes zur Gesundung gesprochen. Die beiden Texte der *Confessiones* lassen die (erste) Gesundung durch die Lektüre der «libri Platoniorum» geschehen. In conf. 7, 12 heißt es in geprägter augustinuscher Terminologie:

«... et placuit in conspectu tuo reformare deformia mea».

In conf. 7, 20 differenziert Augustinus dagegen die Ereigniskomponenten. Was im Vollzug dieser Lektüre von seinem Gott her geschah, das habe er im Augenblick der Lektüre noch *nicht* gewußt (caput nescientis). Damit kommen wir zum zweiten thematischen Aspekt.

2) Augustinus setzt seinen Gottesbegriff, über den er als Bischof verfügt, auch funktional ein, um das Gottesproblem zu erhellen und um seinen Gott vor den Menschen zu verkünden. Gleich zu Beginn seiner *Confessiones* läßt Augustinus schon im Prooemium seinen Leser wissen, zu welchem Gott er lobend, bittend und fragend spricht. Besonders eindringlich kommt dies in dem inzwischen von Simon⁸⁰⁾ analysierten Abschnitt conf. 1, 4 zum Ausdruck.

«Was bist du also, frage ich, du mein Gott? ... Du Höchster, Bester, Mächtigster, Allermächtigster, Barmherzigster und Gerechtester, Verborgenster und Gegenwärtigster ...»⁸¹⁾.

Aber ebenso deutlich führt Augustinus seinen Leser sogleich vor die enormen Erkenntnisprobleme und die möglichen Gefährdungen, durch Täuschungen auf dem Weg zur Gotteserkenntnis in die Irre zu gehen. Vor dem Hintergrund der oben aufgezeigten Entwicklung Augustins bekommen die folgenden Gedanken (conf. 1, 1) ihre ganzes Gewicht:

⁷⁹⁾ Sol. 1, 25 «novit autem illa pulchritudo, quando se ostendat. ipsa enim medici fungitur munere meliusque intelligit, qui sint sani, quam iidem ipsi qui sanantur»; cf. auch den Text aus sol. 1, 12 in Anm. 31.

⁸⁰⁾ W. SIMON, Von Gott reden. Beobachtungen und Bemerkungen zu Augustins *Confessiones* I, 4, in: Wissenschaft und Weisheit 45, 1982, S. 130-157.

⁸¹⁾ Conf. 1, 4 «Quid es ergo deus meus? ... Summe, optime, potentissime, omnipotentissime, misericordissime et iustissime, secretissime et praesentissime...».

«Laß, Herr, mich wissen und erkennen, ob ich eher dich anrufen muß oder dich preisen, und ob ich dich eher kennen muß oder dich anrufen. Doch wer wollte dich anrufen, ohne dich zu kennen? Er könnte ja, wenn er dich nicht kennt, **einen Fremden statt deiner anrufen**. Oder ruft man dich vielmehr darum an, dich kennen zu lernen?...»⁸²⁾.

Der Autor der *Confessiones* hat seinen Lebensweg mit all den Irrungen und Täuschungen vor seinen Augen. Und in welchem Geist er sie niederschrieb, gibt sehr eindringlich ein zu wenig beachtetes Wort wieder, das er schon 387/88 in seinem Werk *De quantitate animae* formulierte:

«Wir sollten aber wissen, daß wir den verwandten Seelen, die im Irrtum befangen sind und sich abmühen, Hilfe zu bringen haben, soweit es erlaubt und vorgeschrieben ist. Dabei müssen wir uns vor Augen halten, daß gerade dies, wenn es richtig geschieht, **Gott durch uns tut**»⁸³⁾.

Diesen Grundsatz darf man als hermeneutische Hilfe bedenken, um die Funktion des Gottesbegriffes in den *Confessiones* zu begreifen. So läßt denn Augustinus seine intellektuellen und existentiellen Positionen auf seinem Weg zur Gotteserkenntnis bis einschließlich Buch 8, wenn auch selektierend⁸⁴⁾, zu Wort kommen. Aber diese Positionen werden so erzählt und komponiert, daß sie einerseits in ihrer Geschichtlichkeit greifbar werden, aber andererseits durch theologische Reflexion als überwunden oder unvollkommen vom Leser durchschaut werden können. Das in dieser Komposition führende Kriterium ist der augustinische Gottesbegriff, nach dem die Wahrheit mit Gott selbst identisch ist⁸⁵⁾. So wird die Gesellschaft mit ihren Lebens- und Erziehungszielen der Kritik unterworfen. Das Kriterium ist die Bestimmung des Menschen für Gott, der als sein Schöpfer, als die Wahrheit und als das beseligende Leben für die Seele konzipiert ist. In dritten Buch der *Confessiones* darf der Manichäismus so weit ins Licht treten, daß er als christlich-dualistische Gruppierung in seinem Gegensatz zur Verkündigung der

⁸²⁾ Conf. 1, 1 «Da mihi, domine, scire et intellegere, utrum sit prius inuocare te an laudare te et scire te prius sit an inuocare te. Sed quis te inuocat nesciens te? *Aliud enim pro alio potest inuocare nesciens*. An potius inuocaris, ut sciaris?».

⁸³⁾ An. quant. 78.

⁸⁴⁾ Cf. FELDMANN, Einfluss, S. 209-215.

⁸⁵⁾ Zur Gleichsetzung von Gott und Wahrheit, cf. KÖNIG, Augustinus, S. 77-86; in den conf.: 1, 6; 3, 10; 4, 10; 4, 14 (Zitat Ps. 118, 42); 4, 18; 4, 27; 4, 31; 5, 5; 5, 22; 7, 16; 7, 23; 9, 23; 10, 33; 10, 35; 10, 37; 10, 65; 10, 66; 11, 5; 11, 10; 12, 10; 12, 35; 13, 36; 13, 38(!); 13, 44; zur theologischen Reflexion cf. FELDMANN, Einfluss, S. 154-156.

catholica sichtbar wird. Doch mit Hilfe seines jetzigen Gottesbegriffes verweist Augustinus ihn in den Bereich der Phantasmen und damit unter das Niveau einer begrifflichen Auseinandersetzung. Die Astrologen, die man teilweise mit den Physikern oder Astronomen oder auch den Philosophen der alten Welt gleichsetzen darf, erhalten Lob, da sie unbestechliche Beweise für ihre astronomischen Theorien erbringen. Sie sind aber zu tadeln, da sie dem Urheber der astronomischen Gesetz nicht die geforderte Ehre erweisen⁸⁶). Mit den *Platonicorum libri* treten die Philosophen hervor, deren Einsichten im Blick auf die Gotteserkenntnis Augustinus geradezu enthusiastisieren. Aber bevor der Bischof ihre Erkenntnisfrüchte erntet, werden ihre Einsichten als unzureichend in ihre Grenzen gewiesen. Um schließlich zu der von ihnen entdeckten, aber nur erahnten *fruitio dei* zu kommen, zeigt der Theologe in aller Eindringlichkeit, daß der Weg dorthin nur in Christus und seinem Wort geschenkt ist.

Wer all diese Akzentuierungen schon in den frühen Schriften Augustins sucht, findet sie nicht. Doch die in diesen Akzentuierungen durch Reflexion verarbeiteten Ereignisse und Strukturen lassen sich aus seinem Werk glaubhaft rekonstruieren. In den *Confessiones* erzählt Augustinus nicht, um seine Biographie zu schreiben, um also autobiographisch tätig zu werden, wie Misch meinte⁸⁷). Oder anders ausgedrückt: Augustinus «genießt» nicht seine *vita* zur Selbstdarstellung, er «gebraucht» sie protreptisch, um die Wahrheit, Gott selbst und seine Wortoffenbarung, durchzusetzen⁸⁸).

Nachdem Augustinus diesen Gott gefunden hat, wird durch das Gespräch mit der Mutter in Ostia und deren Tod das von Platonikern erstrebte Ziel einer **contemplatio** biblisch-eschatologisch eingeholt und modifiziert. Wie schließlich dieser Gott zu denken ist (conf. 10, 8-38) und welche existentielle Lebensführung dieser Erkenntnis entspricht (conf. 10, 39-64), das entfaltet Augustinus im 10. Buch, weil nur in der

⁸⁶) Cf. E. FELDMANN, Unverschämt genug vermaß er sich, astronomische Anschauungen zu lehren. Augustins Polemik gegen Mani in conf. 5, 3ff., in: Signum Pietatis. Festgabe f. C.P. Mayer, hg. von A. Zumkeller, Würzburg 1989, S. 105-120.

⁸⁷) Cf. FELDMANN, Probleme, in: Symposion, S. 31-32 (cf. Anm. 10).

⁸⁸) Welche theologischen Probleme dieser neue, seit Mailand erarbeitete Gottesbegriff (1) für den heutigen theologischen Gottesbegriff mit sich bringt (cf. dazu auch die Bemerkung von U. DUCHROW, Ergebnisse und offene Fragen zur 'Civitas'-Lehre Augustins, in: C. ANDRESEN, Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart II, Darmstadt, 1981, S. 205-226, bes. 215f) und (2) im Blick auf die Frage nach einem eventuellen «Abbau der Individualität» evoziert (auf diese Problematik machte mich Kollege R. Herzog aufmerksam), das müßte neu untersucht werden.

Kraft seines geläuterten Gottesbegriffes der in seiner existentiellen Lebensführung auf diesen Gott hin ausgerichtete Schriftausleger Augustinus die ihm seit den Tagen seiner Manichäerzeit zum Problem gewordene Genesis als Wort Gottes einsichtig machen kann (conf. 11-13).

Münster

Erich FELDMANN