

# Augustinus — was er uns heute zu geben hat

Fünfzehnhundert Jahre sind es her, seit der große Denker und Beter, der Kirchenlehrer und Bischof in der Stadt Hippo Regius am Meere seine Augen schloß, während draußen die Vandalen die Stadt umlagerten und in ihrem schicksalshaften Kommen der alten Welt — der Welt auch Augustins — das Ende ansagten, sie und die andern Germanenstämme der Völkerwanderung.

Fünfzehnhundert Jahre — das ist eine lange Zeit. Kann, wer damals lebte, heute geistig noch lebendig sein? Wir meinen damit nicht, ob es nicht genug Anlaß und Stoff zu irgend einer Jubelfeier gäbe; denn es wäre zu wenig, festzustellen, daß Augustins Geistesarbeit in unser Geistesleben eingegangen ist und wir recht daran tun, in dankbarer kulturgeschichtlicher Besinnung dessen zu gedenken. Die Frage ist vielmehr, ob uns heute noch unmittelbar berührt, was Augustin erlebt, ob es uns etwas zu sagen und zu geben hat für das heutige Nun, in dem wir stehen und dem wir mit unserem Leben zu antworten haben.

Gestehen wir es uns nur ein: die meisten Geistesgrößen aus damaliger Zeit, auch die meisten Kirchenväter, sind uns in diesem Lebenssinn sehr fremd geworden. Das Wissen darum bleibt zumeist antiquarisches Wissen. Steht es so auch mit Augustin? — Ernst Trölsch hat vor Jahren ein Buch geschrieben: „Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter“, in dem er zu zeigen versucht, daß unser Kirchenlehrer ganz der alten Welt angehört. Dann wäre es allerdings überflüssig, außerhalb des Gelehrtenkreises viel Aufhebens von der vergangenen Größe zu machen. Die Ablehnung, die Trölschs These erfuhr, kam aus der lebhaften Überzeugung, daß Augustin anders als so viele andere Führer von ehedem noch heute lebt und ein Führer zu sein vermag. Das ist auch der Grundklang in dem Feiern dieses Erinnerungsjahres.

Worin aber mag seine Bedeutung für heute zumeist gelegen sein? Welcher Zug seines wunderbar reichen Wesens greift am tiefsten in unser geistiges Leben? — Man wird antworten: der ganze Augustinus ist es, der unvergleichliche Zauber seiner Persönlichkeit, aus der alle Seiten seines geistigen Schaffens und seines menschlichen Mühens entsprangen und in der sie zu einer so eindrucksvollen Einheit verbunden blieben. Da ist in der Tat das Geheimnis des großen Mannes berührt, wie es uns noch heute in Bann schlägt. Wir dürfen aber weiter fragen, ob in diesem quellenden Reichtum seines Wesens nicht eine besondere Kraft und Richtung vorherrscht, die alles andere trägt. Bei dieser Frage steht allsogleich Augustin der Mann der Frömmigkeit vor uns, und wir glauben auch, daß dieser Augustin am nachhaltigsten zu den folgenden Jahrhunderten gesprochen hat und noch heute spricht.

Augustinus war Philosoph und Theolog, Deuter der heiligen Schriften und Denker der Menschengeschichte, er war Prediger und Seelenführer, praktischer Verwalter einer Diözese mit allen verworrenen Anliegen eines Bischofs damaliger Reichskirche und Lehrer des geistlichen Lebens bis in seine fernsten Höhen. Aber das alles war er als der große und innige Fromme, dem es doch letztlich um das Eine ging: „Gott und die Seele möchte ich erkennen; nichts weiter? — Nein, nichts weiter!“ Frömmigkeit ist ihm wegweisendes Ziel

und zielsuchender Antrieb. Sie ist ihm seines Lebens Mitte und Krönung. Und dieses Leben in seiner unwiederholbaren Einmaligkeit und Einzigkeit hat es verstanden, sich in niemals alternder Allgemeingültigkeit auszusprechen. Was Augustinus — zumal in den ersten Jahren seiner Bekehrung — als Philosoph ringend durchdachte über Grundlage und Weg und Ausgang menschlicher Erkenntnis, über Begriff und Begründung des Guten, Wahren, Schönen, ist vielfach zeitbedingt; seine Theologie, vorab die Theologie der Dreifaltigkeit, der Gnade, der Kirche als des Leibes Christi, wirkt anregend bis auf den heutigen Tag; aber die Forderung einer restlosen Übernahme, wie sie für die Gnadenlehre noch im 17. Jahrhundert die Jansenisten leidenschaftlich als verbindlich katholisch anstrebten, ist von der katholischen Kirche in dieser Schroffheit sehr ehrerbietig, aber auch sehr bestimmt abgelehnt worden; sie erwies sich katholischer, indem sie sich das Recht wahrte, auf Augustin fußend doch über ihn hinauszuschreiten. Augustin der Ereget hat Wege gewiesen, aber noch mehr Wege aufgelassen. Seine Geschichtsphilosophie des „Gottesstaates“ hat das Weltbild des Mittelalters geformt und getragen und ist heute nicht vergessen, aber sie ist uns heute mehr Rahmen als deutender Inhalt. Einzig Augustinus der Gottsucher und Gottkfinder aus den Tiefen der Seele und dem Reichtum des Lebens ist noch jung wie einst. Da hat er Urlaute des Menschenwesens gefunden. Seine Frömmigkeit ist noch lebendig, weil sie so einzigartig eine Frömmigkeit des Lebens war. Der ganze Lebensstrom eines Menschenherzens ergießt sich aus unerhörten Tiefen in die Frömmigkeit und kehrt verklärt und verklärend ins Leben zurück.

Freilich ist das auch nur eine unter den vielen möglichen Weisen, den Reichtum augustinischer Frömmigkeit zu betrachten. Doch soll sie uns hier allein beschäftigen. Und hier wiederum werden wir uns vorab mit dem einen Buch befassen, den „Bekennnissen“.

Alle seine Werke sind geboren aus dem lebendigen Suchen nach Gott, sind durchglüht von der Lebensnähe zu Ihm. Eines aber ragt unter ihnen hervor und enthüllt uns den geheimen Antrieb zu ihnen allen und das Geheimnis der Seele ihres Verfassers: das unsterbliche Buch seiner Konfessionen. Dieses Lebensbuch ist unzählige Male gepriesen worden als die erste und bis heute unvergleichliche Selbstbiographie. Man hat vor allem den Weg des Gottsuchers aus ihm abgelesen. Uns soll es die Offenbarung der reifen Frömmigkeit Augustins sein, und von da aus der Reichtümer menschlicher und christlicher Frömmigkeit überhaupt. Beides freilich nur in einigen Umrissen gezeichnet.

Ein Lebensbuch nennt man die „Bekennnisse“. Augustin hat es auf der Höhe seines Lebens geschrieben: er ist seit sechs Jahren Bischof von Hippo Regius am Meere, die Irrfahrten seines Suchens sind vorüber, die Stürme haben sich gelegt, sein Leben hat Ankergrund gefunden, tief und sicher in Gott. Hat er nun etwa sein Leben „erzählt“, sachlich oder gefühlsbeschwingt, aber immerhin so, wie eben Menschen ihr menschliches Geschehen auf dieser geschichtlichen Ebene erzählen? — Sobald man durch die erhabene Eingangspforte der „Bekennnisse“ eingetreten ist, umfängt uns eine andere Welt: hier wird gebetet. Das ganze Leben wird zum Gebet. Da steht ein Mensch vor seinem Gott; er trägt sein Leben vor ihn hin, so offen, wie nie ein Mensch sein Innerstes durchschaut hat. Und dieses Stehen und dieses Tragen ist seine

Frömmigkeit. Das ist das Eigenartige und Ergreifende an ihr; es ist auch das Neue und nun nicht mehr Veraltende für alle Frömmigkeit. Nicht also die erschütternden Schicksale eines Irrfahrers fesseln uns hier, nicht die oft erschreckenden Tiefblicke in die Abgründe einer Seele, die aus Schuld und Wahn zu lauterem Licht emporringt, nicht die magische Schöpfergewalt der Sprache, das in den Herzensgründen Erschaute in menschliche Worte zu bannen, sondern einzig die Tatsache: hier wird das Geheimnis von Menschenschicksal in seinem Innersten erfaßt und vor Gottes Angesicht gestellt, und wird so zum Beten, und darin empfängt die Frömmigkeit ihren wunderbarsten menschlichen Klang: der Mensch nicht mehr vor Gott irgendwie, sondern vor ihm, der ist: „Du Gott meines Lebens“.

„Groß bist Du, Herr“, so beginnt dieses Lebensgebet, „groß bist Du und überaus lobenswert; groß ist Deine Kraft, und Deiner Weisheit ist keine Zahl. Und loben will Dich ein Mensch, irgend ein Teilchen Deiner Schöpfung; und ein Mensch, der seine Sterblichkeit mit sich herumträgt, mit sich herumträgt das Zeugnis seiner Sünde, und das Zeugnis, daß Du den Hochmütigen widerstehst; und dennoch loben will Dich ein Mensch, irgend ein Teilchen Deiner Schöpfung“ (Conf. 1, 1). Und am Schlusse des Lebens-Lobgebetes klingt es aus: „Möge ich Dich erkennen, mein Erzeuger, möge ich Dich erkennen, wie ich auch erkannt bin. Kraft meiner Seele, tritt in sie ein und bereite sie Dir, daß Du sie habest und besitzest ohne Makel und Runzel. Das ist meine Hoffnung; darum rede ich, und in dieser Hoffnung freue ich mich, wenn ich mich heilsam freuen will. Und nun, Herr, vor dessen Augen der Abgrund des menschlichen Gewissens bloßliegt, was könnte in mir verborgen sein, auch wenn ich es Dir nicht bekennen wollte? Dich würde ich doch nur vor mir verbergen, nicht mich vor Dir. Nun aber, da mein Seufzen Zeuge ist, daß ich mir selbst mißfalle, leuchtest Du auf und bist mein Gefallen, wirst geliebt und ersehnt, auf daß ich über mich erröte und mich verwerfe, aber Dich erwähle und nicht in Dir noch in mir mein Gefallen habe, wenn nicht wegen Deiner“ (Conf. 10, 1—2).

Und zwischen diesem Eingang und diesem Ausklang liegt das Leben so ganz einzig im Gebet ausgebreitet. Daß „Gott aufleuchte“, das ist der Sinn dieses Gebetes, aufleuchte aus einem ganzen Leben.

Ist damit nicht etwas Tiefmenschliches ausgesprochen?

Es liegt über dem religiösen Sehnen der Menschheit oft wie eine Trauer, daß es uns nicht gelingen mag, Gott unmittelbar zu schauen, seine unendliche Fülle und Blut mit einem einzigen Lebensakt zu umgreifen, mit einem Blick und einer Hingabe. Sollen wir diesen unsern Pilgerstand, dieses unser „Fernsein von Gott“ eine Not nennen? Sie wäre jedenfalls in unserem eigensten Menschenwesen angelegt. Dafür aber haben wir in eben dieser Not einen Zugang zu einem wundervollen Reichtum; in ihm darf sich unser Menschsein krönen und zu seinem zartesten Glück und Zauber erblühen. Ist uns der Anteil der Engel nicht gegeben, so ist uns der Anteil des Menschen bestimmt: eben, daß unser Gott uns aufleuchten darf aus dem eigenen Leben. — Sicherlich kann Gott, soweit es uns überhaupt beschieden ist, in der Seele aufstrahlen wie sieghaftes Morgenlicht, daß der Mensch nur dankfelig darin zu stehen hat; aber die gewöhnliche, die echt menschliche Gottesführung ist das nicht. Die will, daß erst aus dem Lebensgang uns Gottes Antlitz aufgeht. Ja man darf sagen, daß ein ganz tiefes und reifes Wissen von Gott uns erst so zuteil wird. Es soll das Gottesbild in uns mit unserem Herzblut gebildet werden;

es sollen alle Stunden daran weben, die dunklen und die frohen, unsere Nächte und unsere Morgenröten, unser rüstiges Schreiten und unser banges Zagen, das Stehen vor offenen Himmeln und vor schauernden Abgründen: ein ganzes Menschenleben. Wer so seinen Gott aus seinem Leben zu sehen beginnt, wem sich so das Leben zur Frömmigkeit erschließt, der mag zu reifer Frömmigkeit gelangen. — Man hat in unserer Zeit so viel vom Erleben in der Frömmigkeit gesprochen; hier haben wir das Echte, das man damit meinte; das eigene Leben wird durchsichtig zu Gott; es enthüllt uns sein letztes Geheimnis: Begegnung mit unserem Gott auf unserem Lebensweg. Da wird denn das Leben in dieser Schau zu einem heiligen Ort: „hier wohnte Gott, und ich wußte es nicht“; zu einem Danklied der Anbetung, wie es kein Engel singen kann. Seine innerste, nur uns zugehörige Einmaligkeit wird zum besondern Klang unseres Betens: „Du Gott meines Lebens“.

Das hat Augustin erfahren und gekündet wie niemand außer ihm. Damit steht er so groß in der Geschichte der Frömmigkeit, des menschlichen Geisteslebens überhaupt; darum bleibt er immer neu und immer der Unsrige. Wenn ein Kardinal Newman mit seinem Beten uns so unmittelbar ans Herz greift, wenn man ihn den größten Vater des letzten Jahrhunderts genannt hat: sein Bestes ist Geist von Augustins Geist, ein ehrfürchtiges, tief menschliches Aufblicken aus dem eigenen Leben zu Gott, mit einem Blick, in dessen Tiefen ein ganzes Leben ruht<sup>1</sup>.

Daß man aber nicht meine, Augustin bleibe mit seiner Frömmigkeit im Nur-Lebensmäßigen stecken! Das wäre doch nur eine Verarmung des Lebens selbst. Er knüpft sie mit unendlichem Lebensdrang an das letzte Sein. Und dieser metaphysische Drang, dieses Stehen-müssen in letzten Seinsgründen, wird nun selbst wieder zu einem hinreißenden Strom lebendiger Frömmigkeit. Und auch das ist etwas bleibend Großes und Starkes.

Wir sprechen von dem, was man den neuplatonischen Zug in Augustins Frömmigkeit genannt hat. Daß Augustin von der religiösen Philosophie des Neuplatonismus stärkste Anregung empfing, unterliegt keinem Zweifel. Wenn er es nicht selbst bezeugte, seine Schriften verkünden es überall. Man hat aus dieser Tatsache auf Zeitgebundenheit seiner Geistesarbeit überhaupt und seiner religiösen Welt- und Lebensschau insbesondere erkennen wollen. Es ist aber doch sehr ernstlich zu fragen, ob diese Philosophie für den christlichen Denker nicht vielmehr nur Anregung war und ihn zu seinem eigensten Gleichklingenden erweckte. Jedenfalls sollte man anerkennen, daß im Neuplatonismus ewige Menschheitsgedanken und Gedanken aller Frömmigkeit nach Ausdruck rangen. Und sie gerade hat Augustin mit neuer Deutungskraft ergriffen. — Sicher, es ist der Stufengang der gottsuchenden Seele über alle ansteigenden Spuren des Wahren, Guten und Schönen in der Schöpfung bis zu der ewigen Wahrheit, Schönheit und Seinsfülle nicht ohne weiteres schon der christliche Weg zu Gott; aber er strebt zu dem einen, unaufgebbaren Höhenziel, unsere Frömmigkeit an letzte wesenhafte Wirklichkeit zu binden. Nur so erreicht sie ihren geistigen Grund und erhält ihre beherrschende Weite im Reiche des Geistes, nur so kann sie auch im Namen des Seins selbst gebieten.

<sup>1</sup> Siehe vom Verfasser: „Zwei Arten zu beten“, in dieser Zeitschrift 100 (1920) 77 ff.

Das ist denn auch der Hauch, der so geistesmächtig durch Augustins Beten geht und seine Frömmigkeit prägt. Aber der christliche Beter hat die Gefahr vermieden, der die Neuplatoniker erlagen, wenn sie den Gottesgedanken in einem leblosen Begriff des Seins erstarren oder in ein leeres Alleins zergehen ließen; bei ihm mündet der Unendlichkeitsdrang in den unendlichen persönlichen Lebens- und Liebestrom, er geht ein in das persönliche Du unseres Gottes. Augustin ist der Metaphysiker der Gottesliebe: die Sehnsucht der Liebe will Unendlichkeit, und die Unendlichkeit des liebenden Gottes dehnt die kleine Menschenliebe über alle Grenzen und Ufer.

„O Wahrheit, wie innigst seufzte auch damals das Mark meiner Seele nach Dir“ (Conf. 3, 6), so spricht er von den Tagen seiner manichäischen Irrungen. Und da ihm in einer Stunde tiefster Sammlung aufgeht, wonach er so lange geseufzt, und er „das unmittelbare Licht“ in der geheimnisvollen Stille des Seelengrundes erschaut, ruft er aus: „Wer die Wahrheit kennt, kennt es (dieses Licht), und wer es kennt, kennt die Ewigkeit.“ — Könnte nicht etwa auch ein Plotin noch so reden? Aber Augustin fährt fort: „Die Liebe kennt sie. Die ewige Wahrheit und wahre Liebe und liebenswerte Ewigkeit. Du bist mein Gott. Nach Dir seufze ich bei Tag und bei Nacht“ (Conf. 7, 10).

Und diese ewige Wahrheit und ewige Liebe ist zugleich ewige Schönheit. Sie hat das schönheitsdürstende Herz Augustins verwundet. Aber auch hier ist das bloß staunende Schauen des Neuplatonikers in lebensstiefe Frömmigkeit hinein gelöst:

„Spät habe ich Dich geliebt, Schönheit, so alt und so neu, spät habe ich Dich geliebt Und siehe, Du warst drinnen, ich aber war draußen; und in all das Schöne, daß Du gemacht, stürzte ich mich in meiner Unschöne. Du warst bei mir, und ich war nicht bei Dir . . .“ (Conf. 10, 27).

Da betet jene Innerlichkeit, der das unaussprechliche Geheimnis: Mensch vor seinem Gott, zum betenden Ereignis wird, jene Innerlichkeit, der das unsterbliche Wort entstieg: „Du hast uns zu Dir hin geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in Dir“ (Conf. 1, 1). Religion als Wesensausdruck des Geschöpfes! Der Mensch ein einziges drängendes Heim müssen; nicht nur, weil es so der Drang ist, sondern weil Gott uns so gemacht, so hat machen müssen: „Fecisti nos ad te.“ Und dieses Drängen in lauterer Treue erfährt und getätigt: das ist Augustins Frömmigkeit, ist große Frömmigkeit immerdar. Unendlichkeit und Innerlichkeit zu einem wundervollen Leben sich einend.

Aber freilich, diese Wesenserfüllung des Geschöpfes, wovon die Begegnung mit dem Schöpfer in der lebendigen Innerlichkeit hienieden nur eine Vorahnung ist, geschieht so, wie es dem Geschöpf vor dem lebendigen Gott einzig ziemt. Es kann doch schließlich nur die Augen erschauernd niederschlagen, um hinzusinken in die erbarmenden Tiefen: Gott unser Heil.

„Wer wird mir geben, in Dir zu ruhen? Wer wird mir geben, daß Du in mein Herz kommest und es heraussehest, daß ich vergesse all mein Böses und als mein einziges Gut Dich umfange? Was bist Du mir? Erbarme Dich, daß ich sprechen darf. Was bin ich Dir, daß Du von mir geliebt sein willst und mir zürnst, wenn ich es nicht tue, und drohest mit unendlichem Elend? Und ist es ein kleines Leid, allein schon, wenn ich Dich nicht liebe? Ach, sage es mir um Deiner Erbarmungen willen, mein Herr und mein Gott, was Du mir bist. Sag es meiner Seele: Dein Heil bin ich“ (Ps. 35, 3). Hinter diesem Worte will ich einherreisen und Dich ergreifen. Verbirg Dein Anklag

nicht vor mir. Möge ich sterben, um dem Sterben zu entgehen, auf daß ich es schauen darf . . ." (Conf. 1, 5).

Selbstverständlich ist uns dieses Erbarmen Gottes nur in Christus erschlossen. Nur auf ihn vertrauend, birgt sich Augustin in Gott, seinem Heil. Soviel er den Platonikern verdankte, so hoch er sie auch noch später schätzte, er hat doch den grundlegenden Unterschied zwischen platonischer Geisteshaltung vor dem Göttlichen und christlicher Frömmigkeit sehen gelernt.

Dort „fehlen die Züge der Frömmigkeit, die Tränen des Bekenntnisses, die Opfer, welche Gott gefallen, der geängstete Geist, das zerschlagene und demütige Herz, des Volkes Heil, die Braut, die Stadt Gottes, das Unterpfand des Heiligen Geistes. Kein Platoniker singt: ‚Meine Seele ist stille dem Herrn, der mir hilft. Denn er ist mein Hort, meine Hilfe, mein Schutz, daß ich nicht falle.‘ Kein Platoniker hört auf die Stimme: ‚Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid.‘ Sie verschmähen es, von ihm zu lernen, daß er demütig und sanftmütig von Herzen ist. Das hat er den Klugen und Weisen verborgen, aber den Unmündigen geoffenbart“ (Conf. 7, 21). „Man kann (bei den Platonikern) lesen, daß das Wort aus Gott geboren und Gott gleich wurde; aber daß es Fleisch wurde und den Tod am Kreuze starb, davon ist bei ihnen nichts zu finden. Sie verkünden, daß das Wort vor Beginn der Zeiten bei Gott weilte, und daß man von seiner Fülle Gnade um Gnade nehmen konnte; aber daß es in der Zeit für uns Gottlose gestorben ist, darüber schweigen sie“ (Conf. 7, 9).

So ist doch Christus der innerste Klang seiner Frömmigkeit, wie er ja selbst in den Tagen des schlimmsten Irrens die geheime Sehnsucht seines Herzens gewesen war. Auch wenn sein Geist sich nun bis zu den Höhen der Gottheit aufschwingt, ist er doch getragen von der Gnadenkraft des Erlösers, und in den erhabensten Hymnen auf Gottes Größe und Schönheit vernimmt man hörbar den süßen Namen Jesu. Auch hier ist Augustinus der Beter einer lebensvollen Frömmigkeit: die Gottesnähe in der Frohbotschaft und die Gottesferne in seiner unnahbaren Majestät gehen ein in das demütig-selige Lieben dieser großen Seele.

Mit all dem finden wir eine Grundfrage der Frömmigkeit in der herzenseichen Lebensfrömmigkeit Augustins eindrucksvoll gelöst: die Frage, wie sich reine Liebe Gottes um seiner selbst willen und Liebe Gottes, der unsere Seligkeit sein will, vereinen. Diese Frage hat oftmals die grübelnde Frömmigkeit gequält. Sie wurde im 17. und 18. Jahrhundert zu einem Kampfruf, als ein Bossuet und Fénelon sich wegen der „reinen Liebe“ feindlich gegenüberstanden und Frankreichs höhere Gesellschaft sich darüber in zwei Lager spaltete. Und auch heute ist die Frage nicht ganz verstummt. Zwar hat eine besonnene Theologie der Gottesliebe, wie sie ein Bonaventura und ein Thomas schufen, längst gezeigt, wie sich beide, die Liebe Gottes, des höchsten Gutes, um seiner innern Gutheit willen und die Liebe Gottes, unseres Heiles, sich vereinen. Die Liebe rein um der Liebenswürdigkeit Gottes willen ist freilich das Höchste; so wird diese reine Liebe auch immer in dem Ganzen eines Christenlebens mitschwingen müssen, je nach Anlage, Gnadenstand und Gnadenführung mehr oder minder. Aber ebenso wahr ist es, daß die Liebe Gottes bei uns Menschen in ihrem lebendigen Vollzug gar nicht absehen darf und kann von unserem wesenstiefen „Hin zu Gott“, in dem wir einzig ruhen können als in unserem Heil. Das alles hat Augustin in lebendigen Herzensströmen ausgesprochen und darum die

katholische Lösung dieser Frage über alle Formel hinaus glaubhaft gemacht. Es ist keine Frage, daß Augustin kraft seines innersten Wesens mit Ungeßüm zur Seligkeit in Gott drängt. Da findet er die zartesten Laute. Er ist der Mensch mit dem tiefen Glücks- und Liebesbedürfnis. Aber wie strahlt bei allem Seligkeitsverlangen Gott, die unerschaffene Gutheit und Schönheit, in diese Seele, daß sie nichts will, als nur ihn lieben.

„Fern sei es vom Herzen Deines Dieners, der sich Dir erschließt, fern sei es, in irgend einer Freude, die mir kommen mag, mich selig zu wähnen. Es gibt eine Freude, die den Unfrommen nicht gegeben wird, sondern denen, die Dich ohne Lohn verehren, deren Freude Du selbst bist. Und das ist das selige Leben, sich erfreuen auf Dich hin, in Dir und um Deinetwillen“ (Conf. 10, 22). „Ja, seliges Leben ist die Freude über die Wahrheit. Ist es doch die Freude über Dich, der Du die Wahrheit bist, Gott, mein Leuchten, das Heil meines Antlitzes, mein Gott“ (ebd. 23). So kann es denn mit einer unendlich zarten Wehmut durch die Seele ziehen: „Spät habe ich Dich geliebt, Schönheit, so alt und so neu, spät habe ich Dich geliebt“ (ebd. 27).

Hier muß nun ein Bedenken gegen die Frömmigkeit Augustins zur Sprache kommen. Es geht gegen katholische Frömmigkeit überhaupt, aber es kann daran Augustins Bedeutung erneut sichtbar werden. Das Bedenken kommt von der protestantischen Seite und gerade von der heute wieder so stark erwachenden urlutherischen Heilstheologie. Man kann dort ein Mißtrauen nicht verbergen, wenn man Augustin mit der ganzen Inbrunst seines Herzens nach der Gottvereinigung verlangen sieht, die auch schon hienieden sich der gnadenhaft-übernatürlichen Gotteskindschaft erfreuen will. Kommt damit, so fürchtet man, die christliche Grundtatsache und Grundstimmung zum genügenden Ausdruck, daß es sündige Menschen sind, denen sich die Gottesgnade in Christo grundlos erbarmend schenkt? Man meint es der Hoheit der Gotteserbarmung zu schulden, daß sie ohne jede mögliche Anknüpfung an gegebenes menschliches Seelenleben, ohne übernatürliche Erhebung und Heilung der Seele rein unbegreiflich uns umfängt. Darf der Mensch sich vermessen, diese Begegnung Gottes in der Christusgnade sich anzueignen und gar zu genießen? — Man sieht, hier stelgen urlutherische Fragen auf. Man hat (Loofs, Dogmengesch. 4. Aufl. 352 ff.) von einer neuplatonisch intellektualistisch-mystischen Heilslehre Augustins gesprochen, nach der die Seele sich nach ihrem Ursprung zurücksehne, um, eigentlich gleicher Art mit Gott, in die wesenhafte Schönheit und Wahrheit einzugehen. Man hat in ähnlicher Weise Augustin echt christliche Frömmigkeit absprechen wollen (K. Seeberg, Augustins Bekehrung, Religion und Geisteskultur [1909] 305). Man glaubt die Geschichte der christlichen Frömmigkeit von zwei miteinander kämpfenden Richtungen beherrscht: von dem Erosmotiv, dem es um ein Genießen in Einigung geht, und dem eigentlich christlichen Agapemotiv, nach dem die Seele die Gnade im Glauben und Vertrauen hinnimmt, stets ihrer unendlichen Unwürdigkeit und ihres Abstandes sich bewußt (Andres Nygren, Professor in Lund: „Eros und Agape“. Eine Skizze zur Ideengeschichte des Christentums, in Zeitschr. für systemat. Theol. 6 [1929] 690—733). Diese Linie muß natürlich auf die kommende Heilslehre Luthers zielen, in der sie ganz rein dastehet. Zwar habe auch Augustin, der doch das Christentum ganz auf Liebe gestellt, immer wieder der Agape Zeugnis gegeben; immer wieder aber „tritt gleich eine Entgleisung in der Richtung des

Erosmotivs hin ein“ (728). So ließe sich das echt protestantische Mißtrauen gegen Augustins Frömmigkeit der Liebe noch weiter belegen<sup>1</sup>. Gerade die jüngste Erneuerung der urlutherischen Theologie durch die Bewegung um Karl Barth muß die stärkste Abneigung gegen ein Leben der Gottesliebe auf Grund der Gottähnlichkeit und Gottverähnlichung in der begnadeten Seele empfinden, da doch mit dieser augustinischen Frömmigkeit ihr Hauptsatz durchkreuzt wird: das Endliche auch in der Gnade unfähig, Unendliches aufzunehmen. Selbst ein so besonnener Forscher wie W. Thimme macht hier protestantische Vorbehalte (Augustins Selbstbildnis in den Konfessionen. Eine religionspsychologische Studie, Gütersloh 1929). Wo Augustin von der Liebe spricht, die Gottes inne werden, Gott genießen will, habe er „das Gottesverhältnis nicht im echt christlichen Sinn erlebt und verstanden“ (107). „Insoweit Augustin sich der sündenvergebenden Gottesgnade getröstet, lebt er klares und entschiedenes Christentum. Freilich nicht ohne weiteres in echt evangelischem Sinne“ (108). Es macht den Lutheraner irre, daß Augustin sich in Christi Taufgnade wesentlich geheilt und erneuert weiß und von eben der Gnade Christi immer weitere Ausheilung und Erneuerung der eigenen Seele erwartet, anstatt nach Luther in Christus stets die Verzeihung der gegenwärtigen Schwächen zu ergreifen. „Nicht getrösteter Sündenschmerz, sondern Sehnsucht nach Vollendung in Gott, kurz Liebe, im Sinn der augustinischen Wortprägung verstanden, ist die Seele seiner Frömmigkeit“ (109).

Es kann unsere Aufgabe nicht sein, Augustin zu verteidigen. Auch nicht, die katholische Lehre von der feinschaften Gotteskindschaft und Gottverähnlichung in der Gnade gegenüber Luther und dem Neuluthertum darzulegen. Wohl aber darf man der Überzeugung Ausdruck geben, daß es genügt, Augustin so von katholischer Frömmigkeit in ihrem Vollgehalt zeugen zu hören, um zu wissen, wo die lebendige und ungeschmälerte christliche Wahrheit ist.

Sicher, Augustin atmet tief in dem seligen Bewußtsein, durch Christi Verdienst dem Reich der Sünde und des Todes entnommen und im Reich der Gnade Gottes Freund zu sein; aber wie weiß er es in kindlich rührendem Aufblick der Seele einzig der Gnade zu danken! Sicher, er hofft mit Hilfe des Kreuzes Christi sich immer mehr zu läutern; aber in welcher herber Selbstprüfung und erschütterndem Mißtrauen gegen die tiefe Verderbnis der sich selbst überlassenen Seele geschieht es! Da steht eben zartestes Gewissen vor seinem heiligen Gott.

„Was soll ich dem Herrn vergelten, daß mein Gedächtnis dies (die Jugendsünden) sich vorhalten darf und die Seele darob doch nicht mehr fürchtet? Lieben will ich Dich, Herr, und Dank sagen und Deinen Namen preisen, daß Du mir so große böse und nichts-würdige Taten verziehen hast. Deiner Gnade und Barmherzigkeit schreibe ich es zu, daß Du meine Sünden wie Eis zerschmolzen hast. Deiner Gnade schreibe ich es auch zu, was immer ich an Bösem nicht vollführte. Denn wozu hätte ich nicht noch kommen können, der ich eine Schandtät ganz ohne Zweck und Nutzen geliebt habe? Und nun ist mir alles erlassen, ich darf es bekennen: was ich aus meiner Wahl getan und was ich unter Deiner Hut nicht getan“ (Conf. 2, 7).

<sup>1</sup> Auch das sonst so überraschend verständnisvolle und auch Katholiken ansprechende Augustinusbuch von E. F. Klein (Berlin 1930) wird hier unverständlich und unverständlich. Luther verdeckt Augustin („Augustin“ 308).



Und wie diese wehe Dankbarkeit in die vergangenen Tage schaut, so prüft eine fast überzarte Gewissenhaftigkeit im Angesichte ihres Gottes den jetzigen Zustand der Seele und ihre leisesten Regungen. Die Kapitel 30—43 des 10. Buches der Bekenntnisse sind ein einzigartiges Zeugnis christlicher Seelenprüfung.

„Wehe mir, Herr, erbarme Dich meiner, wehe mir! Siehe, ich will meine Wunden nicht verbergen. Du bist der Arzt, ich bin krank; Du bist der Erbarmungen voll, und ich ihrer bedürftig. Ist nicht eine des Menschen Leben auf der Erde einzige Versuchung?“ (c. 29). . . . „Siehe, Herr, ich werfe meine Sorge auf Dich, auf daß ich lebe und die Wunder Deines Gesetzes betrachte. Du kennst meine Unerfahrenheit und meine Schwäche; lehre mich und heile mich. Es ist ja Dein Eingeborener, in dem alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen sind, der mich mit seinem Blute erlöst hat“ (c. 43).

Da ist alles, was an echt Religiösem in Luther zum Leben will, die Allhoheit der Gnade und die restlose Demut des begnadeten Sünders, gesichert; aber hineingefügt in den ebenso katholischen, beglückenden Glauben an die Gotteshuld, die uns in Christus wesenhaft zu sich erhebt und diese Erhebung uns schon auf dieser Erde als unser Leben schenkt.

Es mag in den sich erneut anmeldenden Aussprüchen über den eigentlichen Sinn und Gehalt lutherischer Gnadenfrömmigkeit Augustin wieder einmal als der katholische Sprecher sich erheben; freilich fast mehr noch überzeugend durch die Kraft der überwältigenden Lebenswahrheit seiner katholischen Frömmigkeit als durch die Abhandlungen, wie er sie später im pelagianischen Gnadenstreit schrieb. Das Beste und Bleibende jener Schriften hat er selbst vorher gelebt; als lebendige Frömmigkeit steht es bereits in den „Bekenntnissen“. So hat Augustin selbst geurteilt (De dono perseverantiae c. 20).

Indem Augustin so die wesenhafte Gnadenerhebung der Seele nicht minder als ihre rein gnadenhafte Berufung in das Leben der Frömmigkeit eingehen ließ, hat er die Grundlagen jeder echten christlichen Mystik gesichert. Indem er diese Frömmigkeit in ihrer Seinsfülle so reich ausströmte, ist er Meister und Führer der Mystik für alle Zeiten geworden. Zwar gibt er keine Theorie der mystischen Beschauung, es kann ihn keine der heutigen Auffassungen vom Wesen mystischen Betens ausschließlich für sich beanspruchen. Er ließ der kommenden Forschung und Erfahrung noch manches zu tun übrig. Aber er hatte auch hier das Bessere zu geben: indem er durch den Zauber seiner Gebetsausprache unwiderstehlich zum Mitvollzuge lockt, weckt er alle Tiefen und Kräfte der Seele, daß sie sich aufmacht und auf der Höhe ihres Weges demütig ausschaut, wie weit Gott in seiner besondern Gnade ihr etwa begegnen und sie an sich ziehen wolle. Wer mit Augustin betet, dem geht das Herz über alles Irdische bis in die schweigende Unendlichkeit — und findet diese Unendlichkeit doch persönlich nahe in der Innerlichkeit der eigenen Seele. Die wesenhafte Wahrheit, Gutheit und Schönheit tut es der Seele an — und doch weiß sie sich an die süße Person Jesu Christi gewiesen, in dessen Herzen alle jene Schätze lebhaftig wohnen; sie muß sich im Angesicht des heiligen Gottes von der eigenen Niedrigkeit weinend abwenden — und weiß doch selig um die Gnadeneinwohnung des Heiligen Geistes; sie bekennet, daß Gott alles in ihr wirken muß — und darf doch nicht ablassen, sich ständig

mehr zu läutern. — Das alles ist noch nicht schon gleich Mystik im Sinne der Beschauung; aber es ist das Beten, wie es dem im „Mysterium“ der Gnade stehenden Christen zukommt. Und es ist Vorbereitung zum eigentlich mystischen Beten, so Gott es uns schenken will. Es ist jene Vorbereitung, in der auf jeden Fall der schönste Segen der mystischen Beschauung sich schon über den Weg und den Anstieg zu ihr ergießt, indem die Seele zu immer reineren Höhen der Erkenntnis und Liebe Gottes geführt wird, worin doch aller Gebetsgnaden Erfüllung beschlossen ist.

Augustins reife Frömmigkeit als ein lebensvolles und lebenskündendes Gebilde darzutun, das war der Zweck der vorausgehenden Zeilen. Wie aber mag, so könnte man zum Schlusse fragen, diese Frömmigkeit voll reichen geistigen Lebens sich im „Leben“ ausgenommen haben? Es ist diese Frage mehr als bloße Neugier. Dahinter steht die Überzeugung, daß das Leben in der Wirklichkeit mit all seinem so ungeistigen Ungefüge irgendwie der Prüfstein echten Geistes sei. Wie oft weiß hoher Geistesflug gegenüber dem Werktag des Lebens nichts anderes zu tun, als die Flügel zu senken, bis die Knechtschaft vorübergeht, und inzwischen traurig-sehnsüchtig in die Weiten des Geistes hinüberzuschauen! Augustin war in seinen reifen Jahren in eine Lebensarbeit eingebannt, die seinen Aufschwung nur allzusehr zu hemmen schien. Die ihm anvertraute Herde bestand wahrlich nicht aus Menschen, die ihm geistesverwandt waren. Die kleinen Leute mit ihren kleinlichen Gedanken und Anliegen, diese Fischer und Krämer und Bauern, forderten rücksichtslos ihren Bischof für sich, seine Sorgen, seine helfende Liebe. Und nicht nur in geistlichen Dingen. So wollte es die damalige Auffassung vom Bischofsamt. Dazu kam die Verwaltung der kirchlichen Güter und Liegenschaften, dazu der endlose Kampf mit den streitsüchtigen und gewalttätigen Regern, die den Bestand der Gläubigen bedrohten.

Wie hat Augustin in dieser erdhafte Umgebung gestanden, der Mann der „Konfessionen“, der Mann mit dem so feinen und reichen Geistesleben zu Gott? — Es ist schon ein anziehendes Schauspiel, ihn überhaupt so herzlich seines Berufes inmitten seines Volkes walten zu sehen, wie zumal die Predigten es lebenswahr erkennen lassen. Da erweist sich ohne Zweifel seine hohe Frömmigkeit als echt genug, dieses Leben zu meistern. Aber das könnte ja auch geschehen, indem sie aus ihrer Höhe nur die gütige Geduld in den Alltag sendete und ihn höchstens durch eine „gute Meinung“ weichte und zu sich emporzöge. Das Überraschende aber ist, seiner ganzen reichen Frömmigkeit im Seelsorgeleben zu begegnen, wie wir sie als seinen persönlichsten Besitz erkannt hatten. Da muß eine wunderbare Durchdringung von Leben und Frömmigkeit geschehen sein. Da zeigt sich diese Frömmigkeit erst recht in ihrer Lebenskraft.

Wir besitzen ein Werk Augustins, das uns wie kein anderes in diese lebensstarke Frömmigkeit blicken läßt: die Sammlung seiner lebensvollsten Predigten, die Enarrationes in Psalmos. Eine eingehende Darstellung muß einer andern Gelegenheit vorbehalten bleiben. Hier muß ein flüchtiger Blick genügen.

In der Tat zeigen uns diese Predigten mit packender Anschaulichkeit, daß Augustin nicht der Geistesaristokrat ist, der aus seinem umhegten Besitz heraus-

treten muß, wenn er zum „Volke“ geht, um ihm zu geben, was es „braucht“. Alles, was er geschaut und geliebt, ist ihm Eigentum seiner Brüder und Schwestern in Christus. Er muß es austeilen. Da bekommt das Geheimnis vom „Leibe Christi“, das immer wieder in den Psalmenpredigten aufleuchtet, leibhaftige Gestalt: Haupt und Glieder ein Leib. Alles Schönste, was der eine empfangen, gehört allen. So stand es ihm ja auch bei seinen „Bekennnissen“ vor der Seele.

„Ist es doch keine kleine Frucht, mein Herr und Gott, daß von vielen Dank zu Dir aufsteige wegen meiner und Bitten für mich. Das macht der brüderliche Sinn. . . . Sie mögen in meinem Guten aufatmen und seufzen in meinem Bösen; und Preis und Tränen mögen aufsteigen zu Deinem Anlitz aus brüderlichen Herzen, Deinen Wehrauschalen. . . . Das ist die Frucht meiner Bekenntnisse, nicht wie ich war, sondern wie ich bin, daß ich es bekenne nicht nur vor Dir in verborgenem Jubeln und Zittern, in verborgenem Trauern und Hoffen, sondern auch in den Ohren der gläubigen Menschenkinder, der Genossen meiner Freuden und der Mitträger meiner Sterblichkeit, meiner Mitbürger und meiner Mitpilger, aller, die da vorausgehen und nachfolgen, der Weggeführten meines Lebens. Das sind Deine Diener, meine Brüder, die Du zu Deinen Kindern haben wolltest, mir aber zu Herren, denen Du mich dienen hießest, wenn ich mit Dir leben will — aus Dir“ (Conf. 10, 4).

In diesem Geiste hat der Bischof unter seiner Herde gestanden. Er kennt die Bedürfnisse und Nöte dieses Volkes, auch seine Armseligkeiten; er gibt sich keiner Täuschung hin. Aber er lenkt die Herzen immer wieder von der Oberfläche weg zu den Tiefen des begnadeten Christenstandes und zu den Höhen der Himmelsheimat bei Gott. Mit der fast kindlichen Unmittelbarkeit zu höchsten Idealen, wie sie nur den ganz großen Menschen eignet, redet er zu den einfachen Leuten, seinen Brüdern, aber so glaubhaft, daß der Alltag in Verklärungslicht zu leuchten beginnt. — Auch den Grübler Augustin erkennt man noch in den Reden zum Volke; aber es ist nicht der einsame, ringende Frager; die Fragenot verschweigt sich in die katholische Geborgenheit des Glaubensbesitzes; sie wird zur sehnsüchtigen Hoffnung, die harren kann, die den Pilgerschritt der Brüder besflügelt, bis sie alle daheim sind.

„O Volk Christi, o Leib Christi, o edle Pilgerschaft — Du bist nicht von hier, du bist von andersher . . . (in Ps. 136, 12). „Ziehet eure Straße mit allen Stämmen, ziehet eure Straße mit allen Völkern, o Kinder des Friedens, Kinder der Einzigen Katholischen; ziehet eure Straße, singet, indem ihr zieht. So tun es ja die Pilger zum Trost in der Mühsal. So singt auf diesem Wege; ich beschwöre euch bei dem Pilgerwege selbst, singt auf ihm. Ein neues Lied singet, niemand soll da alte Lieder anstimmen; singet die lieben Heimatlieder, kein altes Lied. Neu ist der Pilgerweg, neu der Pilger, neu das Lied . . .“ (in Ps. 66, 6).

Das ist die reife Frömmigkeit Augustins. So ist katholische Frömmigkeit von einem begnadeten Geiste gelebt. So hat sie durch alle Zeiten belebend gewirkt. So lebt sie noch heute und weckt Leben.

Ernst Böminghaus S. J.