

Schlüssel Augustinus

Wilhelm Köster SJ

In vielen unserer Zeitgenossen ist eine nachchristliche Epoche angebrochen. Sie sind Heiden, so ähnlich wie die alten Griechen und Römer – freilich nur so ähnlich. Denn das Heidentum der Gegenwart unterscheidet sich wesentlich von dem der Antike. Es trägt die Spuren seiner christlichen Vergangenheit an sich. Es könnte nicht sein, was es ist, wenn es nicht eine christliche Epoche geschichtlich im Rücken hätte. In diesem Sinne ist es geradezu noch christlich.

Was es nun näherhin ist, was das moderne Heidentum von dem antiken unterscheidet – es vor ihm auszeichnet oder hinter ihm zurückbleiben läßt, je nach Standpunkt – das läßt uns Augustinus erkennen. Er ist darum eine Schlüsselgestalt für das Verständnis der Gegenwart so gut wie der abendländischen Geschichte. In ihm eröffnen sich Verbindungslinien zwischen modern und christlich. Jedem, der als Christ in der Gegenwart steht, muß darum an Augustinus gelegen sein. Wer aber allen christlichen „Rückständen“ am liebsten den Abschied geben möchte, darf sich vor Augustinus darauf besinnen, wie viel von sich selbst er aufgeben müßte, wenn er verwirklichen wollte, wovon ihm träumt.

In drei Schritten soll sich uns Sankt Augustinus als Schlüsselgestalt enthüllen. Wir werden das Phänomen Augustinus ins Auge fassen, um es zu beschreiben. Wir werden eine Erklärung dafür suchen, was die Beschreibung zutage fördert. Wir werden die Erklärung verallgemeinern und darin Augustins Bedeutung als eines Schlüssels erkennen.

Das eigentümlich Augustinische

Der afrikanische Kirchenvater überrascht uns in mehr als einer Hinsicht, wie er schon seine Zeitgenossen überrascht hat. Er hat die Entwicklung des Abendlandes vorangetrieben.

In seinem ureigenen Gebiet, der Theologie, hat er – erstens – einen Durchbruch erreicht, indem er die theologische Behandlung der Dreifaltigkeit Gottes fortentwickelt hat. Die vor-augustinischen Kirchenväter haben Vergleiche für die göttliche Drei-Einigkeit in der äußeren Erfahrung des Menschen gesucht. Athanasius sprach von der Sonne und dem von ihr ausgehenden Licht, um den Hervorgang des Sohnes aus dem Vater dem Verständnis näher zu bringen. Man könnte – in

demselben Stil – an Wurzel, Stamm und Krone denken, die, obwohl drei, dennoch einen Baum bilden. Man könnte sich daran erinnern, daß das Feuer, der von ihm ausgehende Schein und die Wärme, die es spendet, unterschieden, aber nicht voneinander geschieden werden können, daß sie also (wenn auch in verschiedenen Hinsichten) gleichzeitig drei und eins sind. Augustinus bringt etwas Neues. In einem unerhörten Schritt unternimmt er es, das Mysterium vom Innern des Menschen her zu beleuchten. Im Selbstbewußtsein erschaut er Zusammenhänge, die Licht auf den grundlegenden christlichen Glaubensartikel werfen. Er entdeckt, daß Gedächtnis, Einsicht und Wille, obwohl drei, dennoch eine besonders geartete Einheit ausmachen. Das Gedächtnis ist wie ein geräumiger Palast, wo die Schätze ungezählter Bilder niedergelegt sind, wie die Sinne sie gesammelt haben (vgl. Augustinus, Bekenntnisse X 8). Im Gedächtnis darf man die Entsprechung zur ersten göttlichen Person, zum Vater, sehen. Wenn wir im Denken ein Bild aus dem Gedächtnis hervorholen, geht damit der Gegenstand unserer Aufmerksamkeit vom Gedächtnis aus, so ähnlich wie der Sohn vom Vater. Die freudige Zustimmung, die die Erinnerung begleitet und damit Gedanken und Gedächtnis zusammenschließt, ist ein Gleichnis des Heiligen Geistes, der da ist der Geist des Sohnes und des Vaters. Augustinus gibt seine Entdeckung (im 10. Buch seines Werkes über die Dreifaltigkeit) in verschiedenen Abwandlungen. Jedesmal werden psychische Vorgänge zu Elementen der Trinitätstheologie. Es ist nicht mehr nur die äußere Welt, es ist der Mensch, der sich als Weg zum göttlichen Geheimnis erschließt.

Damit ist schon ein Zweites gesagt. Zu dem augustininischen Fortschritt in der Behandlung der göttlichen Dreifaltigkeit bedurfte es eines besonderen Blickes für psychisches Geschehen. Augustinus ist nun wirklich ein hervorragender Psychologe. Gewiß hat er nicht die Wissenschaft gekannt, die wir heute Psychologie nennen, noch auch sie grundgelegt. Aber er beherrscht die Methode, deren noch heute keine psychologische Forschung entraten kann, auch wenn es sich um die äußerlichsten psychologischen Messungsverfahren handelt. Er besitzt in bewunderungswürdigem Grade die Fähigkeit der Selbstbeobachtung. Was er im 10. Buch der Bekenntnisse über das Gedächtnis sagt, kann als Beispiel für eine einzigartige psychologische Beschreibungskunst stehen. Vor Augustinus gibt es kaum jemanden und nach ihm nur wenige, die sich mit ihm messen können, wenn es auf Bestandsaufnahme von Seelischem ankommt.

Mit seinem erweiterten inneren Horizont ist Augustinus – drittens – ganz natürlich ein Neuschöpfer der Sprache geworden. Es ist für unsern Zusammenhang weniger wichtig, daß er die Fachsprache der Theologie bereichert hat. Bedeutungsvoller ist schon, daß sein Latein grammatisch und lexikographisch gegenüber der Sprache seiner Zeit eine neue Frische annimmt. Seine Sprache ist tatsächlich so originell, daß er zu den unübersetzbaren Autoren der Weltliteratur gehört. Er selbst scheint darum zu wissen, wenn er sagt: „Du hast meine Zunge gelöst, wie du schon mein Herz gelöst hattest“ (Bekenntnisse IX 4). Es ist vor allem der Stil, der von

Augustinus weiterentwickelt wird. Um Berichten die Dynamik des Lebens zu geben, wendet er einfache Satzverbindungen an, wo klassischer Stil nur das Gefüge zuließ. Wohl steht er damit unter dem Einfluß der Semitismen biblischer Verfasser. Wenn er aber mit aneinandergereihten kurzen Sätzen der literarischen Darstellung innerseelischen Geschehens eine besondere Farbigkeit gibt, so liegt es offen zu Tage, daß hier nicht nur literarische Vorbilder wirken, daß vielmehr er selbst spricht. Ja, was in der Bibel tatsächlicher Stil ist, wird bei Augustinus zu bewußter Stilkunst.

Mit dem hier Gesagten ist keineswegs der ganze Augustinus gezeichnet. Aber was sich uns ergeben hat, weckt schon die Frage, aus welcher Quelle das eigentümlich Augustinische kommt, so mannigfaltig es auch sein mag. Läßt sich etwa das Phänomen Augustinus in eine Art Formel zusammenfassen?

Es gibt so etwas wie eine Formel. Wir kommen auf den Weg zu ihr, wenn wir uns fragen, auf welchen Gebieten Augustinus *nicht* hervorragend schöpferisch gewirkt hat. Kanonisches Recht, vor allem Logik, Mathematik, Physik, Astronomie – um hier nicht gleich so moderne Erkenntniszweige wie Statistik oder Betriebswissenschaft zu nennen –, alles dies hat für Augustinus am Rand gestanden. Er ist eben – womit wir zu einer positiven Zusammenfassung übergehen – besonders entzündet für den Menschen. Nach Mark Aurel muß der Mensch sich dem Kosmos einordnen. Nach Aristoteles ist die Seele des Menschen, seine Psyche, eine Art Anhang seiner Physis; die Psychologie wird beim Stagiriten zu einem Teil der Physik. Die alten Ägypter suchten in den Sternen Mächte, die über menschliches Geschick entscheiden. Für Augustinus dagegen ist der Mensch die Mitte der Welt. All sein Sinnen und Suchen kreist um den Menschen.

Damit nähern wir uns der gesuchten „Formel“. Wenn menschliches Geschehen für den Bischof von Hippo zu einem Mittel der Veranschaulichung eines undurchdringlichen Glaubensgeheimnisses wird, wenn er seelische Zusammenhänge aufdeckt, die bis dahin der Aufmerksamkeit entgangen sind, wenn augustinische Sprache und augustinischer Stil eine neue Kraft ausstrahlen, so offenbart sich in all dem eine neue Wachheit für alles, was im Innern des Menschen geschieht. Gerade das ist der besondere augustinische Wesenszug. Eine nach innen gerichtete Konzentration, eine hochentwickelte Reflexivität ist typisch für den Afrikaner und gibt eine Art Formel für sein Wesen ab.

Seine Richtung nach innen ist dabei keineswegs krampfhaft Gebundenheit an das Ich. Sie hat wenig gemeinsam mit stoischer Sorge um Unerschütterlichkeit und Leidenschaftslosigkeit. Im Gegenteil, wenn Stürme Augustins Seele aufwühlen und er nach Ruhe lechzt, tut er das nie bloß um des Zustandes der Ruhe willen. Seine Wachheit hat auch keine Verwandtschaft mit pietistischer Betulichkeit in Seelenangelegenheiten. Sie gleicht weder einem engen Kreisen um eigene Erlösung, noch hat sie etwas zu tun mit dem Bedürfnis, Seelisches zur Schau zu stellen. Am allerwenigsten ist sie eine neurotische Ichgebundenheit. Augustinus ist beglückt von

dem, was er sieht. Er ist wie ein Kind, das die Welt entdeckt. Eine selige Verwunderung über den Reichtum des Daseins erfüllt noch seine subtilsten theologischen Überlegungen. Um an ein Wort von Adolf von Harnack anzuknüpfen, so ist es bei ihm einfach das Herz, das lebt.

Er selbst kennt seine Eigenart. Während er alle Ichsucht klar verwirft, bekennt er sich ausdrücklich zu seiner unüberwindlichen Lust, beobachtend in das eigene Innere einzudringen. „Um Gott und die Seele möchte ich wissen“, heißt es in seinen Soliloquia (I 2), „um nichts weiter“. Seine selbstbiographischen Schriften bilden ein einziges sprechendes Zeugnis für seine Innerlichkeit.

Auch Plato wollte Sammlung und Selbsteinkehr, aber mit einer anderen Zielsetzung. Gewiß wird Menons Sklave schrittweise dazu geführt zu erwachen (Menon 82 ff.), gewiß wendet er sich zu seinem Innern zurück. Aber seine Aufmerksamkeit ist auf die Sache gerichtet, die es aufzufinden gilt. Er gelangt zu einer mathematischen Einsicht. Die platonische Wiedererinnerung gilt den Objekten. Augustinus dagegen wendet sich zu sich selbst. Er findet das Ich. Er selbst ist es, den er in seiner hohen Reflexivität antrifft.

Bevor wir – in unserm zweiten Schritt – eine Erklärung dafür suchen, was sich als das Phänomen Augustinus erwiesen hat, wollen wir uns daran erinnern, daß die an den Tag gekommene Eigenart Augustins auf uns Heutige eine unwiderstehliche Anziehungskraft ausübt. Wissen wir uns als moderne Menschen, so darum, weil wir uns mehr als vergangene Geschlechter unser selbst bewußt sind. Wir schmeicheln uns, reif zu sein, weil wir in hohem Grade bei uns selber sind. Darum sind wir geneigt, ohne Bedenken einzustimmen, wenn man Augustinus den ersten modernen Menschen genannt hat. Denn wir erkennen uns selbst in ihm wieder.

Augustinus und das Christentum

Sich seiner selbst bewußt zu sein, das ist etwas allgemein Menschliches. Ja, es zu werden ist in der Entwicklung jedes Kindes ein entscheidender Schritt. Anfangs spricht das Kind von sich selbst in der dritten Person. In einer guten Stunde gelangt es dazu, „ich“ sagen zu können, womit freilich ein langer Weg erst eben eingeschlagen ist. Ganz allmählich nimmt die Person sich in Besitz, sich ihrer immer deutlicher bewußt werdend und sich dem eigenen Selbst gegenüberstellend. In vielen Einzelschritten gewinnt der Mensch Abstand von sich, wird sozusagen der Zuschauer seines eigenen Daseins, um auf Grund dessen sich selbst zu bejahen. Psychologen und Pädagogen sind darin einig, daß die Berührung des einzelnen mit andern den Reifungsvorgang auslöst und fördert, durch den der Mensch mehr und mehr wird, was er ist – er selbst. Man kann die Entwicklung beschleunigen, indem man die Gemeinschaft verlebendigt. Kinder, mit denen die Eltern sprechen, reifen schneller als solche, die sich selbst überlassen bleiben.

Die Begegnung – als die lebendige Beziehung zwischen einem Ich und einem Du, ist in der Gegenwart neu entdeckt worden. Philosophen und Religionswissenschaftler sind ihrer Bedeutung inne geworden.

Unsere eigene Erfahrung bestätigt, daß wir um so mehr zu uns selbst gelangen, je lebendigeren Austausch mit andern Personen wir haben. Ruft die Mutter ihr Kind, so wendet das Kind sich zu ihr und ist damit zugleich zu sich gelangt. Ist unser Freund im Begriff, in die Irre zu gehen, so rufen wir ihn bei seinem Namen. Wenn überhaupt etwas ihn zum Besseren bringen kann, dann ein persönliches Zureden. Rufen wir jemanden, so rufen wir ihn zu uns, aber gleichzeitig ist er zu sich selbst gerufen. Spricht der Erzieher zum Zögling, so wird dieser dazu geführt, mehr er selbst zu sein. Eine menschengerechte Erziehung ist unmöglich ohne persönliche Anrede. Diese treibt die Reifung voran, schützt vor Fehlern und hilft zur Überwindung schon erworbener fehlerhafter Haltungen, zur Reue. Alle, die sich mit Jugendkriminalität befassen, sollten das wissen.

Die Begegnungen alttestamentlicher Patriarchen und Propheten mit Gott können als Urform eines Ich-du-Verhältnisses betrachtet werden. Da Gott Abraham rief und da er Moses rief, lautete die Antwort: „Hier bin ich“ (Gen 22, 1; Ex 3, 4). Es ist unmöglich, einen Ruf zu beantworten, ohne zugleich vom Ich zu sprechen. Denn es ist unmöglich, sich zu einem Rufer zu wenden, ohne gleichzeitig tiefer zum Selbst zu gelangen.

Wenn wir bei Augustinus ein intensives Ichbewußtsein beobachten, dürfen wir also vermuten, daß eine wichtige persönliche Begegnung dahinter steht. Welche Begegnung kann das gewesen sein?

Als ungezwungene Antwort bietet sich an, daß der Christusglaube es war, der die den heiligen Augustinus auszeichnende Fähigkeit geweckt hat, in den Tiefen des Ich zu leben. Gewiß ist das Christentum eine Erlösungsreligion, so daß man sich anfangs fragt, was sie mit der augustinischen Wachheit zu tun haben kann. Aber näherhin ist die christliche Erlösung die Frucht göttlicher Selbstoffenbarung. Ein Anruf des Menschen von seiten Gottes gehört zu den Grundlagen des Christentums. Die absolute Macht, die das All trägt, weist sich in Christus als ein lebendiges persönliches Wesen. Gott hat zum Menschen gesprochen. Er hat Verbindung mit den Erdbewohnern aufgenommen und wartet, daß sie zu ihm sagen „Abba, Vater“ (Röm 8, 15; Gal 4, 6). „Nachdem Gott oft und auf vielfache Weise durch die Propheten zu den Vätern gesprochen hat, hat er in diesen letzten Tagen zu uns gesprochen durch seinen Sohn“ (Hebr 1, 1–2). Ja, das Wort ist es, das Fleisch geworden ist (vgl. Jo 1, 14).

Die Erklärung für das Phänomen Augustinus liegt also – im Christentum!

Hier braucht nicht entschieden zu werden, ob die christliche Botschaft wahr ist oder nicht. Wir brauchen nicht gläubige Christen zu sein, um die Zusammenhänge zu begreifen. Der methodische Rahmen, in dem wir uns hier bewegen, legt unabhängig von unserer persönlichen Überzeugung die Frage nahe, wie die christliche

Religion mit einem so zentralen Element, wie der göttliche Ruf es ist, auf solche wirken muß, die glauben. Die Frage entsteht schon, ehe Augustinus in unser Blickfeld kommt. Ja, wenn jede Begegnung mit einer lebendigen Person den Begegnenden vertieft, muß der persönliche Anruf, der in Christus ergangen ist, eine entscheidende Vertiefung herbeiführen. Die Reflexivität muß unter dem Einfluß des Christentums ihre innere Vollendung erreichen. Denn die Mächtigkeit des Rufenden und das Maß des Erwachens beim Gerufenen dürfen als zueinander proportional angesehen werden. Ruft also er, der absolut ist, so muß die Folge auf seiten des vom Ruf Getroffenen endgültig sein. Ist es Gott, der den Menschen anspricht, so wird das Erwachen definitiv.

Jahrhundertlang blieb die Wirkung des Christentums, von der hier die Rede ist, verborgen. Einerseits waren die ersten christlichen Generationen so überwältigt von dem Licht, das sich ihnen eröffnet hatte, daß sie alles noch nicht recht in Worte zu kleiden wußten. Andererseits banden die Verfolgungen und das interne Ringen um die theologische Klärung zentraler Glaubensgeheimnisse die Energien. Aber womit auf Grund der Eigenart des Christentums von Anfang an gerechnet werden mußte, das ist in Augustinus greifbar geworden. Er war unbefangen genug zu erblicken, was schon seit dreieinhalb Jahrhunderten wirksam gewesen war. Und er war genial genug, sagen zu können, was sich elf oder zwölf Generationen hindurch gestaut hatte. Der Durchbruch machte Epoche.

Schon vor Augustinus deutet sich die Reflexionskraft an, die in ihm dominant wurde. Eine neue Innerlichkeit verraten schon Origenes, die Apostolischen Väter, Paulus. Aber in Augustinus flammt der bisher glimmende Funke auf. Das Christentum legt etwas von seiner noch ungesehenen Kraft an den Tag.

Von christlich zu menschlich

Die Tragweite unserer Erklärung wird sich offenbaren, wenn wir sie verallgemeinern. Sie sagt nämlich Verschiedenes sowohl vom abendländischen Menschen wie auch vom christlichen Glauben. Sie zeigt, in welchem Sinn Augustinus eine Schlüsselgestalt für die abendländische Geistesgeschichte ist.

Die Reflexivität, die sich bei dem afrikanischen Kirchenvater aufdrängt, ist auf der einen Seite etwas Menschliches. Es zeichnet ja den Menschen aus, sich seiner bewußt zu sein. Auf der anderen Seite hat die besondere augustinische Reflexivität nach unserer Erklärung ihre Wurzeln im Christentum. Damit ist gesagt, daß eine Religion über ihre Ufer hinausgedrängt hat. In ihren Wirkungen ist sie mehr als Religion. Ein Glaube hat menschliche Folgeerscheinungen nach sich gezogen. Das Christentum hat die Christen in ihrem Menschsein verändert.

Dabei ist es nicht nur so, daß der christliche Glaube seine Bekenner tatsächlich in deren menschlicher Konstitution berührt und damit eine Entwicklung zum Ab-

schluß gebracht hat, die möglicherweise auch ohne Christentum gereift wäre. Vielmehr hat das Christentum zu etwas geführt, das sich auf andere Weise überhaupt nicht hätte verwirklichen können. Soll die Reflexivität zu ihrer Vollendung gelangen, so bedarf es nun einmal eines Rufes vom Absoluten her. Soll der Mensch definitiv sich selbst finden, so muß Gott es sein, der ihn anspricht. Er hat gesprochen in Christus und nur in ihm.

In ihrer verallgemeinerten Form sagt also unsere Erklärung, daß die christliche Religion auf den Menschen in einer Hinsicht einwirkt, die an und für sich nicht in den Bereich des Religiösen fällt. Offenbar hat das Christentum den Menschen nicht nur mit seinen Glaubensvorstellungen erfüllt, mit seinen theologischen Gehalten im eigentlichen Sinn. Es steht vielmehr darüber hinaus als eine der Wirkkräfte für die Formung des Menschen als Menschen da und hätte zudem unter dieser Rücksicht durch nichts anderes ersetzt werden können.

Damit zeigt die Erklärung, worauf sie hinausläuft. Sie hat ideengeschichtlichen Sinn.

Das Christentum hat bedeutende denkerische Energien geweckt. Es hat das künstlerische Schaffen inspiriert. Es hat politische Organisationsformen verändert, soziologische Umwertungen heraufgeführt und das Lebensgefühl erneuert. Es hat, wie man mit Recht gesagt hat, im Abendland als kulturschöpferische Macht gewirkt, nicht nur als Erlösungsreligion. Die christliche Offenbarung enthält eben wichtige Aufklärungen über die Lage, in der der Mensch sich in der Welt befindet, ja sie verändert diese selbst von Grund auf.

Wenn die christliche Verkündigung darüber hinaus zu einer Vertiefung des Ichbewußtseins geführt hat, hat auch dies seine Spuren in der Kultur hinterlassen; aber es hat vor allem den Menschen geformt. Das Christentum hat auf den Menschen in der Schicht eingewirkt, die dem Blick auf die Lage vorausgeht und durch die der Mensch auch noch etwas anderes ist als ein kulturschaffendes Wesen. Wohl geht auch der göttliche Ruf als Bestandteil in die Lage ein. Dennoch bleibt ein wesentlicher Unterschied zwischen der Ausweitung des Erkenntnis- und Bewertungshorizontes auf der einen und einem persönlichen Anruf auf der andern Seite. Der Ruf besteht nicht darin, daß etwas vorgelegt, daß etwas mitgeteilt würde, daß ein Unterricht oder eine Aufklärung gegeben würde, so daß der Gerufene einen sachlichen Gehalt auffassen und nach Hause tragen könnte. Ein Ruf geschieht ja nicht in einer Aussage, ist nicht derart, daß er mit seinem Eigentlichen in einen Satz gefaßt werden könnte. Angesichts eines Rufes kann man sich nicht die Frage stellen, ob das Vernommene wahr ist oder falsch. Hier bedarf es anderer Maße. Ein Ruf ist wirklich oder eingebildet. Er ist real oder geträumt. Er liegt vor oder nicht. Als Ruf hat er eine andere Seinsweise denn eine Mitteilung. Diese kann, wenn einmal empfangen, in Sätzen gespeichert werden – in einem etwas verschobenen Sinne sogar in Elektronenhirnen. Sie kann vom „Absender“ und vom „Empfänger“ gelöst werden. Als Mitteilung kann sie gewiß nicht ohne persönliche

Begegnung zustandekommen. Aber obwohl sie stets das Element einer solchen ist, ist ihr Gehalt auch außerhalb der Begegnung sinnvoll. Er kann in sich gedacht werden, ein Ruf nicht.

Der Ruf hat zudem eine nur ihm eigene Wirkung. Was er hervorruft, geht dem Auffassen eventueller Sachgehalte voraus. Ja, das von einem Ruf erreichte Individuum braucht nicht einmal gleich die rufende Person zu erkennen – wie Samuel, da er eine Stimme vernahm und sie als die Helis mißdeutete (1 Sam 3). Der Ruf wirkt durch sich selbst. Er erweckt den Menschen. Er kann beruhigen, aufrühren, erschrecken. Immer führt er den Gerufenen zu sich selbst.

Das Christentum ist gewiß eine Kulturmacht. Aber was bei Augustinus in die Augen springt, ist etwas anderes. In ihm offenbart sich die christliche Religion mit dem Ruf, den sie enthält. Augustinus steht mitten in einer persönlichen Begegnung. Die unverkürzte Kraft christlichen Glaubens kommt damit ans Licht. Als Religion hat das Christentum Folgen, die mit den Mitteln einer „reinen“ Religionswissenschaft nicht zu fassen sind. Die christliche Offenbarung ist eben nicht etwas „bloß“ Religiöses. Sie ist – auch – ein menschliches Ereignis.

Darum muß der Historiker immer mit der Religion als mit einem der Faktoren des Geschehens rechnen, das ihn angeht. Die methodische Forderung ist gestellt, daß er sich nicht damit begnügen darf, auf die Motivwelt der Religionen zu achten, auf den Inhalt ihrer Bekenntnisse. Er muß die Augen offen halten für Einwirkungen der Religion auf fundamentale seelische Strukturen.

Es steht noch aus, das konkrete geschichtliche Geschehen in den Blick zu nehmen, in welchem Augustinus, mit uns allen, steht. Damit wird sich der sachliche Anspruch enthüllen, den unsere Erklärung für das Phänomen Augustinus stellt.

Es sind zwei psychologische Schritte, in denen das Christentum den abendländischen Menschen beeinflusst hat. Ja, es handelt sich dabei um zwei seelische Schichten. Das Blickfeld ist erweitert und das Ichbewußtsein vertieft worden. Die Sicht des Menschen hat sich verändert, und darüber hinaus er selbst.

Nun entsprechen dem doppelten christlichen Einfluß sozusagen in gewendeter Folge zwei Perioden der abendländischen Geschichte. Die erste ist die Zeit, da das Christentum seine uneingeschränkte Kraft entfaltete, sowohl als Glaube wie mit seiner menschlichen Tiefenwirkung. Die christliche Weltsicht schlug sich in der Kultur nieder; gleichzeitig erlebte der kulturschaffende Mensch sich selbst mit einer vorher nicht gekannten Intensität. In Augustinus ist das Zusammenspiel zwischen christlich und menschlich zu seiner ersten vollen Entfaltung gelangt, um für mehr als ein Jahrtausend lebenskräftig zu bleiben. Heute ist diese Zeit vorbei. Die andere Periode hat begonnen. Die moderne abendländische Menschheit ist weithin nicht mehr gläubig. Das bedeutet aber nicht, sie sei von der Religion der Väter nicht mehr geprägt. Denn sie ist immer noch in einem hervorragenden Grade bei sich selbst. Gerade das ist das Kennzeichen der anderen Periode. Obwohl nur eine Minderheit im Glauben fest steht, befinden sich doch weiterhin alle im Kraftfeld

des Christentums. Hat der moderne Mensch etwas verloren, so sind es die Glaubensartikel. Verabschiedet worden ist der lebendige Glaube im theologischen Sinne des Wortes. Aber das vertiefte Selbstbewußtsein ist geblieben. Unser Geschlecht ist weder davon frei geworden noch ist es auch nur willens, seinen intensiveren Selbstbesitz aufzugeben.

Ist es wahr, daß das Christentum die geschichtliche Ursache für des Menschen endgültiges Erwachen gewesen ist, so ist es ebenso wahr, daß die abendländische Menschheit mitsamt ihrer Kultur noch heute in einem gewiß herabgesetzten, doch echten Sinn unter dem Einfluß des Christentums steht. Sie bewegt sich immer noch in dessen Kielwasser.

Es ist richtig, daß die menschliche Tiefenwirkung des Christlichen ursprünglich an einen lebendigen Glauben gebunden ist. Das Ich kann sich nur verinnerlichen, wo der Mensch den Ruf Gottes vernimmt und sich dafür auf tut. Der Glaube war also das Mittel, durch das das Christliche sich mit seiner vollen Kraft geltend machte. Es ist auch richtig, daß der Glaube, wo er weiterhin lebt, gleichzeitig der fruchtbare Boden für eine gesammelte Innerlichkeit bleibt. Dennoch hat die durch das Christliche ausgelöste Reflexionskraft eine gewisse Selbständigkeit. Eine Zeitlang kann sie ohne Glauben weiterleben – so ähnlich wie ein Organismus außerhalb seines eigentlichen Elementes. Die Atmosphäre, die zu schaffen sie mitgewirkt hat, hält sie selber lebendig. Sie wirkt fort in dem mannigfachen privaten und öffentlichen Miteinander aller mit allen, von dem Kultur- und Gesellschaftsleben getragen sind. Stirbt die Religion, so kann sie also von ihren menschlichen Folgen überlebt werden.

Heute ist es so, daß die Folgen weiterleben. Schon die verbreitete Aufgeschlossenheit für Augustinus verrät es. Wenn wir den Verfasser der Bekenntnisse als den ersten modernen Menschen empfinden, so um seiner Reflexivität willen, nicht weil er geglaubt hat. Daß wir in hohem Grade bei uns selbst sind, ist ja eine gemeinsame Eigenschaft bei uns Heutigen, Christen oder Heiden. Der schwindende Glaube hinterläßt einen Leerraum, der um so schmerzlicher gefühlt wird, als er mit der verbleibenden seelischen Tiefererstreckung erlebt wird. Leiden und Sehnsucht sind darum geschärft und nehmen leicht einen Zug von Bitternis an. Verzweiflung steht vor der Tür. Um wieviel schlichter war die Klage, die die Antike erhob, von Sophokles und Herodot angefangen bis zu Horaz und Tacitus, als die, die unsere Dichter, Deuter des allgemeinen Fühlens, uns anbieten oder die sie auch mit der Perfektion der Ausdrucksmittel zudecken möchten.

Die in der Gegenwart umgehende Angst ist eine Bestätigung für die Erklärung des Phänomens Augustinus, die hier gegeben worden ist. Der Zusammenhang zwischen Christentum und Innerlichkeit steht offensichtlich in einer Ursachbeziehung zu einem Grundzug der modernen Seele. Die Ratlosigkeit unseres Geschlechtes und der Verlust des Glaubens haben vielleicht schon an der Oberfläche, sie haben vor allem in der Tiefe etwas miteinander zu tun.

Die Verwandtschaft zwischen modern und christlich ist schon im 19. Jahrhundert gesehen worden. Sören Kierkegaard, selbst an einer „ungeheuer reflexiven Seele“¹ leidend und sich „so reflexiv wie nur ein Pronomen“² fühlend, ist überzeugt, daß Christentum, Ichbewußtsein und moderne Seelenfinsternis miteinander zusammenhängen. Ja, nach seiner Ansicht hat das Christentum nicht bloß einen beim Menschen schon vorliegenden Keim zur Reifung gebracht. Kierkegaard schreibt der Begegnung zwischen dem Menschen und dem in Christus redenden Gott nicht nur eine fördernde Kraft zu. Für ihn hat vielmehr das Christliche hier die Rolle der alleinigen Ursache. Das Gottesverhältnis soll die Zurückwendung des Ich auf sich selbst nicht nur vollendet, sondern allererst geweckt haben. „Der Fatalist ist verzweifelt“, sagt Kierkegaard, „hat Gott verloren und also sich selbst; denn wer keinen Gott hat, hat auch kein Selbst.“³

Es war das reformatorische Erbe, das den dänischen Denker zu einer Sicht oder jedenfalls zu einer Ausdrucksweise verleitet hat, für die die Erscheinungen keine Deckung geben. Jedenfalls weiß Kierkegaard um die menschliche Reichweite der christlichen Religion. Ja, auch er beruft sich dafür auf Augustinus! „Reduplikation (d. h. ein Denken vor dem Angesicht des lebendigen Gottes)“, so klagt er, „sieht man fast nie.“ Er kennt „eigentlich nicht einen einzigen religiösen Schriftsteller, es sei denn Augustinus, der seinen Gedanken redupliziert“⁴.

Mit all dem ist gesagt, inwiefern Augustinus für die abendländische Geistesgeschichte sowie für das Verständnis der Gegenwart eine Schlüsselstellung einnimmt. Einerseits enthüllen sich in ihm die Wurzeln für einen Grundzug der modernen Seele, nämlich für ihre hochentwickelte und energisch festgehaltene Reflexivität. Andererseits verrät in Augustinus das Christentum, wieweit seine Wirkungen reichen. Es zeigt, was es ist. Als Religion treibt es die Entwicklung des Menschen voran.

Hat das Christentum menschliche Auswirkungen, so sind diese darum menschlich, weil sie den Menschen verändern in dem, was er ist. Bis in seine Personwerdung hinein erstreckt sich der christliche Glaube, also bis in die Tiefe, in der der Mensch sich selbst schon gegeben ist, bevor er anfängt, etwas zu planen und etwas zu tun. In Augustinus tun sich unterirdische geschichtliche Wirkzusammenhänge auf.

¹ Sören Kierkegaards Papirer (Nachgelassene Aufzeichnungen), Band III (Kopenhagen 1911) 61.

² Ebd. Band II (Kopenhagen 1910) 202.

³ Sören Kierkegaard, Sygdommen til Døden (Die Krankheit zum Tode). Samlede Vaerker (Gesammelte Werke) Band XI (Kopenhagen 1929) 172.

⁴ Sören Kierkegaards Papirer, Band IX (Kopenhagen 1920) 61.