

Helmut Kuhn

Die Bekenntnisse des heiligen Augustin als literarisches Werk

Der Aufbau der „Bekenntnisse“

Aus der gewaltigen Masse des augustinischen Schrifttums ragen drei monumentale Werke heraus: die *Bekenntnisse*, *Über die Dreieinigkeit* und *Über den Gottesstaat*. Die Bekenntnisse gehen den beiden anderen Hauptwerken nicht nur zeitlich voraus – sie tragen die Keime der nachfolgenden in sich. Der Gedanke, daß das inzwischen fest begründete Dogma der Trinität seine religiöse Kraft aus dem Begriff der Gottebenbildlichkeit des Menschen gewinnen kann – des Menschen, der sich selbst als Dreieinigkeit von Sein, Wissen und Wollen versteht – diese trinitarische Analogie wird im 13. Buch XI 12 skizziert; und zahlreiche Stellen im 12. und im 13. Buch deuten unverkennbar, wenn auch in abweichenden Formulierungen, voraus auf die in dem letzten Hauptwerk entwickelte Lehre von den zwei Gemeinwesen, deren Wanderung durch die Zeit den geistlichen Inhalt der Menschheitsgeschichte ausmacht¹.

Obwohl kein direktes Zeugnis über die Abfassungszeit vorliegt, läßt sich der Zeitraum zwischen Ende 397 und 401 mit ziemlicher Sicherheit erschließen². Die Niederschrift dürfte bald nach der Erhebung Augustins zur Bischofswürde begonnen haben. Über einen Abstand von zehn Jahren blickt der reife, zu hoher Würde gelangte Mann auf den ersten Lebensabschnitt zurück, der mit dem Tod der Mutter Monika (387) zu Ende gegangen war – auf die Jahre, in denen er wurde, was er jetzt noch, bei der Niederlegung der Lebensbeichte, war und bis zu seinem Tod am 28. August des Jahres 430 bleiben sollte. Der Bericht über das eigene Leben kommt mit dem Ende des 9. Buches zum Abschluß. Zwischen dem 9. und dem 10. Buch liegt eine deutliche Zäsur. Bemerkungen über den Wunsch Bekanntter und Unbekannter (III 4 im 10. Buch), mehr zu erfahren, legen die Vermutung nahe, daß die ersten 9 Bücher schon in Umlauf waren, als Augustin das 10. Buch zu diktieren begann. Doch weder stilistisch noch der Gedankenführung nach bedeutet die Zäsur einen Bruch. Die Einheit der *Bekenntnisse* steht außer Frage – ja, sie ist, wenn nicht strenger, so doch eindrucksvoller als die von *de Trinitate*, ein Werk, mit dem sein Autor mit großen Unterbrechungen zwei Jahr-

¹ 12. Buch XI 12: tua civitas (in Anrede an Gott); XV 20, XVI 23; über die Stadt, deren Endziel das irdische Glück ist: 13. Buch XVII 20, XVIII 22, XXXIV 49.

² Vgl. A. Solignac in: *Oeuvres, Bibliothèque Augustinienne*, XIII 45–54.

zehnte hindurch rang, oder die von *de civitate Dei*, von nicht viel kürzerer Entstehungszeit. Der Atem, der das Ganze belebt, ist in allen seinen Gliedern spürbar. So trägt ein mächtiger Strom von Gedanke und Rede, Bericht und Gefühl unwiderstehlich über die Zäsur hinweg. Über deren Sinn aber hat sich Augustin selbst mit aller Deutlichkeit ausgesprochen. Nachdem er in den ersten Kapiteln des 10. Buches von der erhofften Frucht der Bekenntnisse gesprochen hat, die sich auf sein vergangenes Leben beziehen, betrachtet er nun einen anderen Bekenntnisinhalt und eine andere Frucht. Jetzt will er bekennen nicht, was er gewesen ist, sondern was er ist (III 4). Damit ist das allgemeine Thema, besser noch der allgemeine Gesichtspunkt angegeben, der die abschließenden 4 Bücher zu einer Einheit innerhalb des Gesamtwerkes zusammenfaßt. Sie verhalten sich zu den Büchern 1–9 wie die Gegenwart zur Vergangenheit oder wie das Ziel zum Weg, wie das Sein zum Werden. Freilich müssen die Bücher in der Reihenfolge gelesen werden, in der sie geschrieben wurden – vom ersten bis zum dreizehnten Buch. Der Weg muß an der Hand des Bekenntners durchschritten sein, damit das Ziel einleuchten kann. Doch gilt auch, daß umgekehrt der Weg erst vom Ziel her verständlich wird. Die Bücher 10–13 wollen, ohne das Werden aus dem Auge zu verlieren, das Sein in die Mitte des Blickfelds rücken. So wenden sie sich vorzüglich an Leser, die am Sein interessiert sind, will sagen: an die philosophisch Gestimmten. Sie aber, die wahrhaft Weisheitsliebenden, die *veri philosophi*, sind nach augustinischer Lehre zugleich die Gottliebenden³.

Nun ist mit der einfachen Unterscheidung, durch die wir die abschließende Büchergruppe den neun ersten Büchern gegenüberstellen – Bericht vom Sein statt vom Werden, Beichte des gegenwärtigen Augustin statt des im Werden begriffenen – noch nichts Näheres über die konkrete Einheit der Vierergruppe gesagt. Scheint sie doch ihrerseits in zwei thematische Untergruppen zu zerfallen. Buch 10 behandelt die geistige Bewegung des Aufstiegs (*ascensio*) und ihr Gegenstück, die Versuchung und Perversion, 11–13 sind einer allegorischen Auslegung des Schöpfungsberichtes im Buch Genesis gewidmet; und aus der Problematik des Schöpfungsbegriffs entwickelt sich im 11. Buch die Frage nach dem Sein der Zeit zu jener berühmten, aus dem Rahmen theologischer Exegese heraustretenden Abhandlung. So wird aus der zwiefältigen eine dreieitliche Thematik: Aufstieg und Versuchung, Ewigkeit und Zeit, Weltschöpfung. Wie aber diese besonderen Themen miteinander zusammenhängen und wie sie gemeinsam hervorgehen aus der Absicht des Schriftstellers, über sich auszusagen wie er ist – statt über sich, wie er war und wurde –, das bedarf der Erklärung. Solange sie aussteht, ist die konkrete Einheit der Vierbüchergruppe noch unbegriffen. Der Schlüssel zu dieser für das Verständnis des Gesamtwerkes unentbehrlichen Einsicht kann nur durch Besinnung auf das Leitmotiv des Ganzen gewonnen werden. Wir müssen nach dem Sinn von „Bekenntnis“ fragen⁴.

³ *De civitate Dei* VIII 1.

⁴ Vgl. J. Ratzinger, Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der „*confessio*“, in: *Revue des Études augustiniennes*, 3 (1957) 375–392.

Der Titel „Bekenntnisse“ bezeichnet das Wesen der Sache. Augustin bekennt, und bekennd erzählt er in den ersten 9 Büchern die Geschichte seines Lebens. Er schreibt eine Autobiographie wie sie zuvor von keinem antiken Menschen geschrieben wurde. Kein Schriftsteller vor ihm hat uns mit vergleichbarer Intimität zum Mitwisser seines Lebens werden lassen. Kein Wunder, daß dies Ereignis, die Geburtsstunde der Autobiographie, zum Gegenstand eifriger Nachforschung geworden ist. Und ebenso wenig nimmt es wunder, daß diese Bemühungen zwar die Illusion eines absoluten Anfangs zerstört, zugleich aber die Bewunderung für die Ursprünglichkeit des Werkes vertieft haben. Wir kennen die Selbstbetrachtungen der hellenistisch-römischen Philosophen mit ihrem ausgeprägten Persönlichkeitsbewußtsein; wir erinnern uns der autobiographischen Dichtungen des Gregor von Nazianz, wir beobachten das Hervorwachsen des Lebensberichtes aus der Bußpraxis der Kirche, und überdies gab es, so lernen wir, möglicherweise einen äußeren Anlaß zu autobiographischer Äußerung: das freundschaftliche Interesse des Paulinus von Nola an der Lebens- und Bekehrungsgeschichte des Augustin⁵. Aber weder die Berücksichtigung dieser Vorgeschichte der Bekenntnisse noch die neuen und bedeutenden Ergebnisse der historisch-literarischen Ortsbestimmung des Werkes durch Pierre Courcelle⁶ können an der Feststellung von Georg Misch rütteln, wonach hier „eine große autobiographische Form zuerst original ... geschaffen“ wurde⁷. Anlässe sind vom Grund zu unterscheiden. Die Hauptwerke Augustins entstammen sämtlich einem Impuls aus dem Innersten seines Daseins. Das Sich-bekennen-Wollen führt zu autobiographischer Äußerung, aber auch zu mehr und zu anderem. Die Bekenntnisse sind mit dem Titel einer Autobiographie nur unzulänglich bezeichnet. Daher müssen wir zur Frage zurückkehren: was bedeutet Bekennen und Bekenntnis?

Bekennen und Bekenntnis

Die lateinischen Wörter *confiteri* und *confessio* stehen dem deutschen „bekennen“ und „Bekenntnis“ sehr nahe. Vielleicht sind, der Ableitung gemäß, die lateinischen Ausdrücke sprechender, die deutschen innerlicher. Für den Autor der *Bekenntnisse* ist *confessio* nicht bloß ein Titel – das Wort zusammen mit dem ihm entsprechenden Zeitwort bildet ein sprachliches Leitmotiv, das bis zum Schluß immer wieder erklingt, und wiederholt ergeht sich der Bekenner in Erklärungen über den Sinn seines Tuns, mit besonderer Ausführlichkeit in den Einleitungskapiteln des 10. Buches. „Bekennen“ heißt seinem elementaren, immer mitschwingenden Sinn nach: Kundgabe verborgener Schuld durch Rede, Verlautbarung reuigen Bewußtseins. Nichts natürlicher als die Entfaltung des bußfertigen Eingeständnisses zum Lebensbericht. Schon in den frühen Dialogen, in *Contra Academicos* und *De vita beata*, hatte die reuige Erinnerung an

⁵ Vgl. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin* (Paris 1950) 29–32.

⁶ P. Courcelle, *Les Confessions de Saint Augustin dans la Tradition littéraire. Antécédents et Postérité* (Paris 1963).

⁷ Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie*, 1. Bd. Das Altertum, 2. Hälfte (Frankfurt 1940) 657.

frühere Irrtümer zu autobiographischen Rückblicken Anlaß gegeben. Doch wie fern wir mit dieser Elementarbedeutung dem Kern des von Augustin gemeinten Wortsinnes sind, zeigt bereits das erste, mit einiger Feierlichkeit ausgesprochene Confiteor im 1. Buch VI 10.

„Ich bekenne dir, Herr des Himmels und der Erde, indem ich dir Lob sage für meine Anfänge und für meine Kindheit, deren ich mich nicht erinnere.“ Mit der Erinnerung ist auch schon die Elementarbedeutung von „Sündenbekenntnis“ ausgeschlossen. Dafür tritt ein anderer Sinn hervor, der sich weiterhin als Bedeutungszentrum behauptet: Bekennen heißt Loben – laudem dicere. Bis zum heutigen Tag hat sich dies Wortverständnis erhalten. Das „Sanctus“, der feierliche Lobgesang der Kirche im römischen Meßbuch, wird in der Praefatio der Marienfeste als „flehenliches Bekenntnis“ (supplex confessio) bezeichnet. Der Zusammenhang mit dem Elementarsinn ist leicht zu sehen. Der Bekenner, der durch Aufdeckung seiner Schuld seine Unwürdigkeit zur Schau stellt, ermißt seinen eigenen niederen Stand an der Hoheit Gottes, vor dem er sich beugt. Der Schmerz über die eigne Verfehlung verbindet sich mit der freudigen Hoffnung auf Ihn, der sich des Geschlagenen erbarmt und seine Wunden heilt. So wird die Gebärde der Zerknirschung zur Ehrenbezeugung, das reuige Geständnis zum Lob. Denn Loben heißt: das Hohe in seiner Hoheit erkennen und durch Kundgabe solcher Erkenntnis ehren. Bekenntnis als Eingeständnis und Bekenntnis als Lob – diese beiden Bedeutungen sind in einer dialektischen Schaukel miteinander verbunden. Der Bekennende kann seine Schuldhaftigkeit nicht entblößen, ohne die Hoheit zum Vorschein zu bringen, an der gemessen er seine Niedrigkeit erst als niedrig erkennt. Und umgekehrt: die göttliche Hoheit läßt sich nur von dem kundgeben, der sich in der Kundgabe der eigenen Niedrigkeit, und damit auch der Unzulänglichkeit dieser seiner Kundgabe, bewußt wird. Ob nun der Nachdruck auf der Selbstentblößung oder der Ehrenbezeugung liegt – weder in dem einen noch in dem anderen Fall, weder als Geständige noch als Preisende treten wir aus dem Bedeutungskreis von „Bekenntnis“ heraus. Wenn wir aber meinen: für Augustins Sprachgebrauch stünde das „Loben“ im Zentrum, nicht das „Gestehen“, dann soll damit gesagt sein: in dem dialektischen Verhältnis der beiden Bedeutungen liegt der Nachdruck auf der Affirmation. Das erste und letzte Wort gehört der Preisung⁸.

Aus der Ambivalenz von „Bekenntnis“ und der Asymmetrie im Verhältnis der Bedeutungspole erklärt sich die Eigentümlichkeit des Biographischen. An der Historizität des Lebensberichtes ist nicht zu rütteln. Das Geständnis verlöre seine Ernsthaftigkeit, wenn sich der Geständige nicht gewissenhaft an das hielte, was er aus eigener Erinnerung oder den Berichten anderer nach sorgfältiger Prüfung für Wirklichkeit hält⁹.

⁸ Die innerkirchliche Spezifizierung von confessio zum „formellen Glaubensbekenntnis“ spielt in den *Bekenntnissen* keine Rolle.

⁹ Auch der Versuch, die Historizität der berühmten Szene im Garten von Mailand mit dem Tolle, Igel durch den Hinweis auf Vorbilder in der Tradition in Frage zu stellen, gelingt nicht. Vgl. dazu P. Courcelle, *Les Confessions* ... (Anm. 6) 194.

Dennoch ist die autobiographische Erzählung exzentrisch: das Schwergewicht ihres Interesses liegt nicht in ihr selbst, und immer wieder schwingt sich der Erzähler über die pragmatische Wiedergabe der Ereignisse hinaus. Bekenntnis als Lobpreis hat das Übergewicht. Und im Licht der Gott gezollten Preisung verliert das Eigentümlich-Einmalige, das Nur-Augustinische, die Geschichte des Sohns der Monika, des Bischofs von Hippo Regius, an Eigengewicht. Es nimmt exemplarische Züge an. Es sagt jedem, der hören will: *tua res agitur*. Das Lob ist Chorgesang: alle Menschen, alle Wesen und Dinge sollen einstimmen – die gesamte Schöpfung. Deswegen bedeutet die Zäsur zwischen Buch 9 und 10 – zwischen den autobiographisch-erzählenden und den epideiktisch-exegetischen Büchern – keinen Stilbruch. Der Strom der Preisung ändert die Tonart und fließt doch ununterbrochen fort. Immer wieder, vor und nach der Zäsur, drängen sich Worte aus dem Psalter, dem „Buch der Preisungen“ (M. Buber), auf die Lippen des Bekennenden: „Lauda, Jerusalem, Dominum, lauda Deum tuum, Sion“ (Ps. 147). Die rühmende Darbietung des eigenen Lebens, schuldhaft und doch gottgelenkt, wird schließlich zum „Lobesopfer“, zur „Hostie des Frohlockens“ (VIII, I 1, IV, I 1). Sie stellt sich in das von Christus gewirkte, von der Kirche behütete Heilsgeschehen.

„Kundgabe verborgener Schuld durch Rede“ – diese Elementarbedeutung von Bekenntnis gerät ins Wanken, da das Bekennen wesentlich vor Gott geschieht. Der Mensch, vor Gott sprechend, hat dem Allwissenden nichts kundzutun. Kundgabe, Bekenntnis, Lob – all diese uns aus dem menschlichen Verkehr vertrauten Ausdrücke wachsen über sich hinaus. Sie gewinnen eine neue Bedeutungsdimension aus dem Geschehen, dessen verschiedene Aspekte sie anzuleuchten bestimmt sind – aus der Gottesgemeinschaft des Menschen. Die *Bekenntnisse* sind ein Schriftwerk. Aber der Schreibende versteht sich vom ersten bis zum letzten Wort als Sprechenden – und zwar einen, der vor und zu Gott spricht und erst in zweiter Linie zu menschlichen Hörern. Gedankengehalt, Wortwahl, Ton der Äußerung – das Ganze der Rede setzt die ständige Gegenwart Gottes voraus. Sie bringt ein Geschehen zwischen dem Menschen Aurelius Augustinus und Gott zum Ausdruck. Gewiß, weil es Gott in der Meinung vieler gar nicht gibt, kann man die *Bekenntnisse* auch anders lesen. Aber jede andere Lesart weicht ab von der, die Augustinus in jedem Kapitel seines Werkes uns abfordert.

Das sprachliche Geschehen zwischen Personen heißt Dialog. So liegt der Gedanke nahe, die *Bekenntnisse* als einen Dialog mit Gott zu verstehen¹⁰. Auch ist die innere Affinität der augustinischen Denkweise zum Dialogischen nicht in Abrede zu stellen¹¹. Davon zeugen vor allem die in der Nachfolge Ciceros geschriebenen Dialoge von *Cassiciacum*, beginnend mit *Contra Academicos* (386). Aber da die Voraussetzung des Dialogs die wesenhafte Gleichheit der Partner ist, darf von einem Dialog mit Gott allenfalls in analogischem Sinn gesprochen werden. Gott als Partner des Augustin in

¹⁰ Vgl. Solignac a.a.O. 223 f.

¹¹ In einem gedankenreichen Buch hat Rudolph Berlinger dargetan, in welchem Maß das Denken Augustins von „einer dialogischen Dialektik“ beherrscht ist (Augustins dialogische Metaphysik, Frankfurt a. M. 1962).

den *Bekenntnissen* schweigt, wenn auch mit beredtem Schweigen. So wird nach der Form der Rede zu fragen sein, die das gott-menschliche Geschehen in den Bekenntnissen zum Ausdruck bringt.

Zunächst erhebt sich die Rede *vor* Gott immer wieder zur Anrede *an* Gott, d. h. zum Gebet. Die Stimmlage in den *Bekenntnissen* ist so angesetzt, daß sich das Sprechen mühelos zum Gebet aufschwingen kann. Das ist, literarisch gesehen, nichts weniger als eine Neuerung. Man denke nur an das große Gebet, mit dem Augustin das Zwiegespräch in den *Soliloquien* eröffnet. Und übrigens gehört die Unterbrechung des Arguments durch einen Gebetsanruf vor Inangriffnahme eines schwierigen Problems zu einem Stilmittel des platonischen Dialogs, in dessen Tradition beide, Cicero und Augustin, stehen. Aber die Höhenlage der gebetsnahen Kommunikation sagt noch nichts über ihre Bewegungsform. Diese ist durch einen Doppelaspekt gekennzeichnet. Einerseits stellt sie sich als kontinuierlich-zielgerichtete Bewegung dar – als Suchen nach Gott. Denn unbeschadet seiner aktiven Gegenwart bleibt er Gegenstand des Suchens – des Forschens und Fragens, das tiefer und immer tiefer in Gott hineinfragen will und doch weiß, daß es immer nur den Saum seines Gewandes berührt, und auch, daß es selbst dazu nur imstande ist, weil der Gegenstand des Erfragens dem Fragen Flügel leiht.

Die kontinuierliche Bewegung zu Gott hin, allgemein als fragend-suchendes Verlangen (quaerere) bestimmt, wird seiner eigentümlichen Form nach unter dem Titel „Aufstieg“ noch genauer zu untersuchen sein. Zunächst aber gilt es, daran festzuhalten, daß das Hin-zu überall und wesensmäßig begleitet ist von der Möglichkeit des Fort-von. Dem Verlangen nach Gott steht die Flucht vor Gott gegenüber, der Zuwendung (conversio) die Abwendung (aversio). So ergibt es sich aus der Wahlfreiheit, welche die Bewegung erst zu „meiner“, eines lebendigen Geistes Bewegung macht. Ihr Entscheidungscharakter stellt die Bewegung unter die Verantwortung des Handelnden, der sie ja nicht nur ausführt, sondern der, wenn man so sagen darf, sie *ist*, der sich in ihr darlebt und der durch sie erweist, wer er ist. Und hieraus ergibt sich das eben von uns so genannte diskontinuierliche oder dramatische Moment der Bekenntnisrede. Drama ist wahrlich kein zu starker Name für das von Augustin evozierte Geschehen. Da ist auf der Seite des Menschen andringendes Flehen: „Auf, Herr, wirke, erwecke und ruf uns zurück, entzünde und packe, gib Glut und Sanftmut“ (VIII, IV 9); oder wiederum die verzweifelte Frage: „Wo bist du, wohin hast du dich verborgen?“ (VI I 1); auf der Seite Gottes: sein liebendes aber auch furchtbares Zuwarten – „Ich lechzte nach Ehre, nach Geld, nach Vermählung – und du spottetest meiner“ (VI, VI 9); aber schließlich auch wunderbar helfendes Eingreifen wie in der Gartenszene von Mailand. Und in diesem erregenden Spiel wechselt der unbegreifliche Partner seine Position: eben noch fern und verborgen, dann wieder dem Berichterstatter innerlicher als er sich selbst (X, XXVII, 38); gewaltiger Magnet, dem wir zustürzen mit dem uns eingepflanzten unstillbaren Verlangen nach Seligkeit (X, XX 29), dann aber auch der inständige Verfolger, dem wir, die Verfolgten, vergebens zu entfliehen suchen

(V, II 2), „The Hound of Heaven“, dessen Bild Francis Thompson, inspiriert von dem 138. Psalm und von Augustin, dichterisch beschworen hat.

Alle Worte, die von diesem kontinuierlich fortschreitenden und zugleich dramatisch wechselvollen Geschehen Kunde geben, sind umfaßt und erfüllt von dem Sinn des Bekenkens als einer rühmenden Selbstentblößung des Menschen vor Gott. Wir verstehen nun, wie Augustin in einer äußersten Ausweitung des Wortsinnes noch seine Auslegung der Genesis ausdrücklich als *confessio* bezeichnen kann (X, XII 13). „Bekennen“ wird ihm zum Namen für die rechte Weise menschlichen Sprechens vor Gott.

Das Drama findet auf zwei verschiedenen, aber miteinander kommunizierenden Ebenen statt: auf der Ebene des Berichteten, und das heißt in den ersten 9 Büchern: des vergangenen Lebens von der Kindheit bis zum Tod der Mutter, und zugleich auf der Ebene des Berichts, will sagen des als Rede geäußerten Bekenntnisvorgangs; und die beiden Ebenen verhalten sich zueinander wie vergangenes Erleben zu dessen erinnernder Re-Aktualisierung in der Gegenwart. Der Leser aber, der das Geschehen auf diesen beiden Ebenen auf einer dritten Ebene, kraft seines miterlebenden Verstehens, vereinigt, nimmt dadurch nicht bloß Kenntnis von Berichtetem und Bericht – er wird bewegt. Diese Bewegung ähnelt der von hoher, und das will sagen tragischer Dichtung ausgelösten Gemütsbewegung – wenn die beiden nicht überhaupt identisch sind. Das ist die Tatsache, die sich am wenigsten übersehen läßt: die Ausdrucksweise in den *Bekenntnissen* ist emotional, mit Gefühl geladen – viele Leser empfinden: überladen. Wir, in unserer Auffassung mitbestimmt durch die spätzeitliche Literatur des 20. Jahrhunderts, begegnen in Augustin einem Autor der römischen Spätzeit, und die beiden Spätzeiten, insgeheim miteinander verwandt, sind sich im Offensichtlichen entgegengesetzt. So wird, was uns ergreifen kann und soll, zunächst zum Hindernis des Mitgehens. Wir sind dank der modernen Dichtung und insbesondere dem modernen Anti-Theater, von dem Drama berührt, das unser Unvermögen dramatisiert, dramatisch, d. h. unter der Herrschaft einer strengen Antithese zu fühlen. So ist unsere Sensibilität, längst an das *pianissimo* des Gefühlsausdrucks gewöhnt, zu dem tragisch-ironischen Innuendo, dem verhaltenen Wink, fortgeschritten. Anders die lateinische Kunstprosa an der Schwelle des 4. und 5. Jahrhunderts: das überreiche rhetorische Instrumentarium wartet nur darauf, in Tätigkeit gesetzt zu werden, und die Versuchung, mit entnervender Intensität alle Register zu ziehen, ist groß¹². Doch wäre es pervers, die *Bekenntnisse* als ein Spezimen der Verfallsliteratur anzusehen. Zwar verschmäht Augustin keins der Kunstmittel, die ihm seine Zeit und seine rhetorische Schulung zur Verfügung stellen und mit deren Hilfe sich auf das Gemüt der Leser einwirken läßt. Aber was ihn bewegt und wodurch er andere bewegt ist die Sache, die auch heute und zu allen Zeiten bewegen kann und soll. Das Drama des Bekenntnisses

¹² Vgl. H. I. Marrou, Christliche Beredsamkeit, und C. Mohrmann, Der Schriftsteller Augustin, beides in: Zum Augustinusgespräch der Gegenwart (Darmstadt 1962) 43–121 (mit Bibliographie). Über das „afrikanische Latein“, das schon von antiken Beurteilern auf die „mens ardentior“ der Afrikaner zurückgeführt wurde (Sidonius, ep. 8, 11), vgl. E. Norden, Die antike Kunstprosa (Leipzig, Berlin 1909) 588–624.

selbst spiegelt sich in der Emotionalität des Ausdrucks. Denn die dialektische Struktur dieses Geschehens entspricht den Gefühlspolen, zwischen denen das affektive Leben spielt: dem Gefallen an Gott, dem Mißfallen am eigenen Ich. In der schrittweisen Auflösung der diese Pole auseinander haltenden Spannung besteht der Fortschritt der Lebensgeschichte des Augustin und seiner *Bekenntnisse* – bis, mit dem letzten Kapitel des letzten Buches, im Frieden des Sabbath, der keinen Abend kennt, das Anklopfen zur Ruhe kommt, die Pforte aufgetan wird.

Wenn wir den affektiven Charakter des augustinischen Bekenntnisses betonen und seine Sprechweise, nach seiner eigenen Unterscheidung dem *grande genus* zuzurechnen (*de doct. Chr.* IV, XVIII 35), dichterisch nennen, tragen wir keineswegs sachfremde Begriffe an den Text heran. Nicht nur ist in der spätrömischen Literatur die Unterscheidung von Poesie und Dichtung nahezu verlorengegangen – Augustin selbst ist sich dieser Zusammenhänge wohlbewußt. Sein Bekenntnis ist Lobpreis, und er vergißt nicht, daß er preisend tut, was auch die Dichter tun. Heißt doch *cantare* nicht nur singen, sondern auch besingen; und das gilt für den Psalmisten nicht anders als für Homer und Vergil. Würde und Wert solchen Tuns aber hängt ab von der Wahl des wahrhaft Preiswürdigen. Das war der Leitgedanke der antiken Dichterkritik – bei Platon, aber auch noch bei Horaz, wenn er im Buch der Briefe das poetische Getändel verwirft: *versus et cetera ludicra pono* (I 1, 10)¹³. In den *Bekenntnissen* findet sich, im Anschluß an die Erwähnung der verlorenen Frühschrift *de pulchro et apto*, die Augustin dem von ihm bewunderten Redner Hierius gewidmet hatte, eine scharfsinnige Betrachtung über Formen und Gründe des Lobens und über den Zusammenhang zwischen „loben“ und „lieben“ (IV, XIII–XIV). Wir loben, was wir lieben, und unser Lob entzündet Liebe im anderen: *ex amante alio accenditur alius*. So wird von Lieben und Loben unser affektives Leben gelenkt. Augustin berichtet, wie er als Knabe von der Aeneis hingerissen war. Mit Inbrunst weinte er über Dido, die sich aus Kummer über den verlorenen Geliebten den Tod gegeben hatte, während er sich selbst tränen- und gedankenlos dem Tod der Gottesferne überantwortete; und er war unglücklich, wenn man ihn an der Lektüre hinderte, die ihn unglücklich machte (I, XIII 22). Der Weg, den die *Bekenntnisse* nachzeichnen, ist zugleich eine Schule des Weinens und Jubelns. Auch noch am Ende des Wegs vergießt Augustin Tränen. Aber hier ist sein Weinen weder gedankenlos (er denkt an sich selbst) noch gibt er sich ihm verzweifelt hin – bei allem Schmerz lebt er in wohlgegründeter Zuversicht: *„multum fleo, sed multum teneor“* (X, XI 65). Das Ziel christlicher *Paideia*, mit dem uns die *Bekenntnisse* bekannt machen, ist, was das Gefühlsleben angeht, nicht verschieden von der Lehre der attischen Philosophen. Durch seine Freuden und seine Leiden bestimmt sich der Mensch als das, was er ist und wird und was er werden soll. Darauf kommt es an: über das, was wahrhaft freudewürdig ist, Freude zu fühlen auf rechte Weise, zur rechten Stunde, im rechten Maß, und so auch zu leiden¹⁴.

¹³ Vgl. Carl Becker, *Das Spätwerk des Horaz* (Göttingen 1963) 38.

¹⁴ Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* I 3.

Der Aufstieg

Von dem diskontinuierlichen, dramatischen Aspekt der inneren Bewegung, von der die *Bekenntnisse* Zeugnis ablegen, haben wir den kontinuierlich fortschreitenden Aspekt unterschieden. Seine erste Kennzeichnung als „fragendes Suchen“ (quaerere) ist nun zu ergänzen durch Herausarbeitung seiner bestimmten Form, des „Aufstiegs“. Zunächst aber muß eine historisch-kritische Bemerkung eingeschaltet werden.

Die fundamentale Bedeutung des Aufstiegs für das Denken Augustins wie für den nachfolgenden Augustinismus und überhaupt für die Geschichte der christlichen, islamischen und jüdischen Mystik kann schwerlich geleugnet werden. Deutlich wie sonst nur die ihm eng verwandte Illuminationslehre rückt er das platonische oder neuplatonische Element im Philosophieren des Kirchenvaters ins Licht. Die Quelle fließt unverkennbar in den *libris Platoniorum*, und aus seinem eigenen Bericht wissen wir, daß ihn diese Lektüre im Frühling und Sommer des Jahres 386 (dem Sommer der Mailänder Gartenszene und weniger als ein Jahr vor der Taufe) nicht nur belehrt hat – nein, sie entzündete in ihm eine wahre Feuersbrunst, gewaltig über alle Vorstellung hinaus (*C. Acad.* II, I 5). An diese Tatsache nun hat sich in neuerer Zeit ein Streit der Ausleger geknüpft. Da er den Sinn des augustinischen Philosophierens im Ganzen betraf und außerdem die von uns schon berührte Frage der Historizität der Bekenntnisse akut werden ließ, darf er nicht unerwähnt bleiben¹⁵.

Der Streit begann im Jahre 1888 mit einer Besprechung der von K. v. Raumer veranstalteten Ausgabe der *Bekenntnisse* durch Adolf von Harnack, und die dort vorgebrachte Ansicht wurde bald von Harnack selbst und später von anderen, vor allem von F. Loofs und Prosper Alfarc verschärft, entwickelt und sorgfältig begründet¹⁶. Die These der „Analytiker“ (wie wir die Parteigänger Harnacks nennen wollen) lautete, in Kürze gesagt: Weder die Krise im Garten von Mailand noch die Taufe machten Augustin zum Christen. Die völlig undramatische Bekehrung zum christlichen Glauben kann erst später, nach der Rückkehr in die afrikanische Heimat, erfolgt sein. Die Mailänder Krise, wie sie in den *Bekenntnissen* dargestellt wird, ist eine Erfindung des Bischofs von Hippo, der als Rückblickender seinen gegenwärtigen Zustand in seine Vergangenheit projizierte. Seine eigenen, in Cassiciacum und Mailand verfaßten Schriften zeugen gegen die Glaubwürdigkeit des 10 Jahre später erstatteten Berichts. „Moralisch wie auch intellektuell hat er sich vielmehr zum Neuplatonismus als zum Evangelium bekehrt.“¹⁷ Gegen dies „Hier irrt Augustinus“ stellten sich Verteidiger der früher als selbstverständlich hingenommenen Historizität der *Bekenntnisse*, und führend unter diesen „Traditionalisten“ war zunächst Pater Charles Boyer¹⁸. Nun zeigt eine Durchmusterung der Augustin-Literatur der Nachkriegszeit, daß die radikale Position eines Alfarc kaum noch Verteidiger findet. Doch bedeutet das nicht einen Sieg der Traditionalisten in dem Sinn, als wäre die Forschung zu den vor Harnack herrschenden Vorstellungen zurückgekehrt. Die Kritik der Analytiker hat ihre Wirkung getan, und die Frontlinie von einst hat an Bedeutung verloren. Durch den Angriff auf die Glaubwürdigkeit der *Bekenntnisse* herausgefordert haben sich Forscher wie

¹⁵ Vgl. den ausführlichen Bericht von A. Solignac a.a.O. 55–64.

¹⁶ A. v. Harnack, Augustins Confessionen (Gießen 1888) (wiedergedruckt in: Reden und Aufsätze, 1906); F. Loofs, Augustinus, in: Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche II 257–285; P. Alfarc, L'évolution intellectuelle de saint Augustin (Paris 1918).

¹⁷ P. Alfarc a.a.O. 398 f.

¹⁸ Ch. Boyer, Christianisme et Néo-platonisme dans la Formation de Saint Augustin (Paris 1920;

²Rom 1954).

P. Courcelle und A. Solignac daran gemacht, die Fakten und Texte mit zuvor nicht geübter Genauigkeit und zugleich in einem erweiterten historischen und philosophischen Horizont zu durchforschen. Dabei hat sich, bei Unsicherheiten und Zweifeln in einer Reihe von Einzelfragen, ein viel differenzierteres Bild der geistigen Entwicklung Augustins ergeben – ein Bild, das die Angaben der *Bekenntnisse* als zuverlässig, wenn auch als lückenhaft bestätigt. Vor allem aber hat sich die harte Gegenüberstellung von plotinischer Philosophie und biblischer Tradition, mit der die Analytiker operierten, als unzulässig erwiesen. Sie verkennt die Innigkeit der Durchdringung von Neuplatonismus und christlichem Glauben vor Augustin und bei Augustin selber. Schon vor der Lektüre der *Libri Platoniorum* und d. h. in der Hauptsache des Plotin¹⁹ hörte Augustin Predigten des hl. Ambrosius, und P. Courcelle hat in den *Recherches* (124–132) die Spuren des ambrosianischen Einflusses im augustinischen Schriftwerk nachgewiesen. Aber der fromme Bischof von Mailand war zugleich ein platonisierender Denker. So hält auch das Urteil über den Autor der philosophischen Dialoge von Cassiciacum als einen im Grund vom Christentum noch kaum berührten Neuplatoniker einer Prüfung nicht stand. Die christliche Umformung plotinischer Gedanken, charakteristisch ausgeprägt in den *Bekenntnissen*, ist bereits in den Schriften des sich für die Taufe vorbereitenden Katechumenen zu finden²⁰.

Hinter dem Streit um den Neuplatonismus des Augustin und die Historizität der *Bekenntnisse* verbirgt sich eine prinzipielle Auseinandersetzung. Ihrer Tendenz nach gehört die These der „Analytiker“ zu der noch heut wirksamen Bemühung, die griechisch-philosophische Tradition und den christlichen Glauben als unvereinbare Gegensätze auseinanderzureißen. Diese kritische Auflösung, die, wenn sie konsequent sein will, mit ihrem Trennungswerk bei der Bibel selbst – den Weisheitsbüchern des Alten Testaments und dem Neuen Testament – beginnen muß, führt zur Zerstückelung, nicht zum Verständnis Augustins²¹. Die Betrachtung des „Aufstiegs“ kann zeigen, daß in der Tat eine Verbindung von Gedanken verschiedenen geschichtlichen Ursprungs vorliegt. Wichtiger aber als die Feststellung dieser allbekannten und offensichtlichen Differenz der Herkunft (offensichtlich zuallererst für Augustin selbst) ist die Frage: ob die Verbindung in der Sache selbst gegründet ist; mit anderen Worten, ob sie eine Wahrheit erschließt. Wer diese Frage verneint, verbannt das Studium Augustins in den Limbus archäologischer Neugier.

Der Aufstieg (ascensus, ascensio, griechisch anodos, epanodos), neben Ideenlehre und Illuminationstheorie – oder zusammen mit ihnen – das Hauptmerkmal des Platonismus, findet sich vorgeprägt bei Plato selbst in der Diotima-Rede des *Gastmahls* und in dem Aufstiegsgegnis (gewöhnlich Höhlengleichnis genannt) im 7. Buch des *Staates*. Er hat seinen festen Ort im mittleren Platonismus, besonders bei Albinos, und dann bei Plotin, vorzüglich in der sich eng an das *Gastmahl* haltenden Abhandlung *Über das Schöne* (I 6), eins der *libri Platoniorum*, die Augustin entflammten. Aber bei keinem der vorangehenden Platoniker findet sich dies Motiv so häufig, so reich und so selbständig entwickelt wie bei Augustin. Die vollkommenste Entfaltung bietet Buch 10 (VI 9 –

¹⁹ Neben Plotin dürfte A. auch Porphyrios gelesen haben, und W. Theiler hat sogar zu zeigen versucht, daß Porphyrios die einzige Quelle von A.s Neuplatonismus war (Porphyrios u. A., Halle 1933).

²⁰ Vgl. hierzu A. Solignac a.a.O. 64–84.

²¹ Vgl. z. B. A. Nygren, *Eros und Agape*. 2 Bde. (1930/37). Für N. sind Eros und Agape Gegensätze, und die caritas bei Augustin erscheint ihm als eine Verbindung des Nichtzuverbindenden.

XXIX 40) der *Bekenntnisse* – der locus classicus des augustinischen Aufstiegdenkens. Ihm präludiert, einzigartig in seiner Schönheit, das Entrückungserlebnis von Ostia, das Augustin mit seiner Mutter teilte (IX, X 23–25), und vorher noch die mit unzulänglicher Sehkraft versuchten Aufschwünge in Buch 7, die ihn wieder zurückwarfen in das „Reich der Unähnlichkeit“ – „reverberasti infirmitatem adspetus mei“ (X 16)²². Dabei erlaubt und erfährt das Schema zahlreiche Modifikationen, ohne seinen unverwechselbaren Sinn zu verlieren. Sein sich gleichbleibender Umriss mag durch eine Reihe von Strukturelementen bezeichnet werden.

1. Die durch das Bildwort vom Aufstieg bezeichnete Bewegung ist *Erkenntnisfortschritt*,forschendes und schauendes Vorrücken von Gegenstand zu Gegenstand oder von Gegenstandsart zu Gegenstandsart nach einer in den erkannten Dingen und Wesen vorgezeichneten Ordnung. Der nächstfolgende Gegenstand ist jeweils „höher“, weil er, wenn er erkannt ist, den zuvor erkannten Gegenstand neu und tiefer verstehen läßt. Die Bewegung geht also, ohne die schon durchschrittenen Regionen hinter sich zu lassen, von dem uns Nächstliegenden, aber aus sich minst Verständlichen zu dem uns fern Liegenden, jedoch in sich Hellen, und schließlich zu der schlechthin grundlegenden Erkenntnis des in sich ganz Durchsichtigen und Durchsichtig-Machenden. Dabei kann die Frage, ob der Fortschritt in diesem oder erst in einem postmortalen Leben sein Ziel zu erreichen vermag, verschieden beantwortet werden. Jedenfalls bedeutet Aufstieg die Philosophie in actu, und entsprechend diesem seinem intellektuellen Charakter kann das Aufstiegsschema zur Grundlage eines Unterrichtsplans werden wie im 7. und 8. Buch des *Staates*, es kann wie bei Plotin (I 6) zur Gliederung eines Lehrvortrags dienen, und im 10. Buch der *Bekenntnisse* kann es sich zu jener berühmten Lehre von der memoria entfalten, deren philosophische Tragweite zu ermessen erst der modernen, d. i. nach-cartesischen Philosophie möglich geworden ist. Kurzum, Aufstieg bedeutet ein geordnetes Fortschreiten in der Wahrheit zur Wahrheit.

2. Aufstieg bedeutet *aktualisierte Transzendenz*. Das Übersteigen hat dabei eine zwifache Bedeutung. Es ist einmal infra-mundan oder ontisch gedacht: als das Durchsteigen der hierarchisch geordneten Welt; sodann, in einer zweiten Phase, transmundan oder ontologisch als Übersteigen der Welt auf ihren Ursprung hin. Doch wird der Vorgang nach platonischem Vorbild als Dreitakt-, nicht als Zweitaktrhythmus entworfen: äußere Welt – innere Welt – transzendentes Sein; wobei jedes der drei Glieder der Untergliederung zugänglich ist. Das zweite Glied aber („das Schöne in den Seelen“, *Gastmahl* 210 b) dient als Bindeglied. Ungeachtet nun der Bedeutung dieses vinculum humanum geht es im Grunde immer um eine Zweiheit und um den Aufstieg von dem Einen zum Anderen: von dem Werden-und-Vergehen der sinnlich-wahrnehmbaren Dinge, die ein wahres Sein nicht zulassen, zu dem Seiend-Seienden, der „Ursache von Leben, Geist und Sein“ bei Plotin (I 6, 7, 33), dem „id ipsum“, dem „est est“ bei Augustin (*Bekenntnisse* XIII, XXXI 46). Dank diesem seinem ontologi-

²² Weitere Beispiele: In Ps. 41, 7–9; Epist. 147, 17, 41–44; de quantitate an. XXXIII 70–76.

schen Sinn ist der Aufstieg zeitliche Entzeitlichung oder Verewigung, augustinisch gesprochen Umwandlung der temporalen *distentio* in die transtemporal gezielte *intentio* (XI, XXIX 39).

Kein ontologisch verstandener Aufstieg ohne voraufgegangenen Abstieg: die Stufenleiter muß erst herabgelassen sein, damit sie dann Stufe um Stufe erstiegen werden kann in einer Bewegung, die sich damit als Rückkehr erweist. Von diesem kosmogonischen und anthropogonischen Abstieg ist bei Plato in Andeutungen die Rede²³, bei Plotin (I 6, 7, 33) wird er zu einem Lehrstück. Bei Augustin kann man ihn (unter Absehung von dem augustinischen Sprachgebrauch) im göttlichen Schöpfungsakt wiederfinden; ausdrücklich aber wird er im Bild des göttlichen Erlösungsaktes: aus dem durch Christi Geburt und Auferstehung „*descensu, ascensu*“ vorgelebten Kreislauf folgt für uns Menschen die Mahnung: „*descendite ut ascendatis ad Deum*“ (IV, XII, 19).

3. Die Aufstiegsbewegung wird ausgelöst und in Atem gehalten durch *die Schönheit*: deren Anblick entzündet die Kraft, die *eros, amor* oder *caritas* heißt – eine *Liebe*, die den Liebenden in seinem Innersten ergreift. Das *Gastmahl*, der Dialog *Phaidros* und Plotins Abhandlung über das Schöne unterscheiden sich darin nicht vom 10. Buch der *Bekenntnisse*. Hier gipfelt die aufsteigende Bewegung im Lobpreis der Schönheit Gottes: „*sero te amavi, pulchritudo tam antiqua quam nova*“ (XXVII 38)²⁴. So ist die Stufenleiter der sich steigernden intellektuellen Durchsichtigkeit zugleich eine Skala vom sinnlich Schönen bis hin zur Schau, in der sich, nach den Worten Platos, „das Schöne selbst durch sich selbst in der ihm für immer zugeeigneten Form enthüllt als das, wodurch alles Schöne schön ist“ (*Gastmahl* 211 b). Die am Schönen entflammte Liebe ist hervorbringender Art, und ihre Erstfrucht ist das preisende Wort.

4. Fortschritt in Erkenntnis, Hinauswachsen über die Vergänglichkeit, Wachstum der Liebe im Anblick der Schönheit – dies einheitlich-vielfältige Geschehen bedeutet *einen Wandel der ganzen Person*. Denn nachdem das innere Auge die Blendung durch Überfülle von Licht überwunden hat, reinigt es sich und entfaltet sich zu neuer Sehkraft. Dies Auge aber ist nicht bloß ein Organ der Seele – es ist die in der Schau auf sich versammelte Seele, die im Anblick der geistigen Schönheit selbst schön geworden ist. Aufstieg ist Anähnlichung an Gott. Wir haben bei der Betrachtung des dramatisch-diskontinuierlichen Aspekts des Bekenntnisgeschehens von seiner Gefühlskomponente gesprochen. Dies emotionale Drama verhält sich zu dem Affekt, der die Läuterungserfahrung des Aufstiegs trägt und durchtränkt, wie sturmgepeitschter Wellengang zu machtvoller Tiefenströmung. Hören wir Plotin: „Betroffenheit, süße Erschütterung, Sehnsucht, Liebe, lustvolles Beben – das sind die Empfindungen, die von allem, was schön ist, erregt werden müssen“ (I 6, 4, 19). Die Orchestration der Empfindungen bei Augustin ist unendlich reicher, aber der plotinische Akkord klingt darin fort.

²³ Vor allem *Phaidros* 248. Ferner ist zu denken an die symbolische Bedeutung von *Phthia*, der Heimat des Achill, im *Kriton* 44 b.

²⁴ Vgl. dazu J. Tscholl, Gott und das Schöne beim hl. A. (Heverlee-Leuven 1967).

Die Wandlung der Person – eine Angleichung an das Erschaute – ist ihrer innersten Natur nach nicht Geschehen, sondern Tat. Sie vollzieht sich durch eine ständig zu erneuernde Wahl der Seele. Und deswegen ist sie ständig bedroht durch Fehlentscheidungen, die den Aufstieg zum Stehen bringen; oder richtiger (da Stillstand ausgeschlossen ist): die den Absturz vorbereiten. Die Erregungs- und Anziehungskraft, die dem Schönen eignet, ist nämlich auf allen Stufen, mit Ausnahme der Stufe der letzten Vollendung, zweideutig. Eine jede der vorbereitenden Stufen zieht an und weist zugleich über sich hinaus auf die nächsthöhere Stufe. Aber die hinausweisende Kraft kann in der Erfahrung der Seele überwältigt werden durch die Anziehungskraft. Dann gibt sie sich einem unteren Schönen hin als wäre es die Schönheit selbst. Damit wird das an sich Gute zur Verführung, der heilsame Zauber zur bösen Verzauberung. Die Linie des Aufstiegs erscheint dann travestiert durch die Linie des stufenweisen Abfalls. So in Platons *Staat*: der Aufstieg aus der Höhle, pervertiert, ergibt die absteigende Stufenordnung des Verfalls von der erleuchteten Milde der philosophisch-herrscherlichen Menschen bis zur blinden Raserei der tyrannischen Natur in Buch 8–9. Ähnlich bei aller Verschiedenheit in den *Bekenntnissen* Buch 10. Dort folgt dem Großen Aufstieg der durch die Reihe der Versuchungen bezeichnete Abfall (XXX 41–XL 65). Zunächst scheint die Dreiheit der Versuchungen – Fleischeslust, Augenlust, Ehrgeiz – der aufsteigenden Linie zu folgen: die Idolatrie heftet sich in der Abfolge des Dreitakts an immer höhere Gegenstände. Aber gerade darin zeigt sich die totale Verkehrung, nach dem Grundsatz: *corruptio optimi pessima*. Der Zenith wird zum Nadir, die *imitatio Dei* zur Nachäffung göttlicher Allmacht. So steht am Schluß der Reihe, nicht viel anders als bei Plato, der Stolz (*tyfus*)²⁵ dessen, der um seiner selbst willen herrschen, d. h. geliebt und gefürchtet werden will, eine von satanischem Glanz umkleidete Figur.

Da Aufstieg menschliches Tun ist, da aber im Tun und nur im Tun der Mensch sich erweist als das, was er eigentlich ist – als gut oder verderbt, so ist der Aufstieg als die Heilstat der Menschen zu verstehen. Ihr Thema ist die Verwirklichung des *bonum humanum*. Aber wie kann, so muß man fragen, ein und dasselbe, der Aufstieg, zugleich zwei ganz verschiedene Dinge sein – Fortschritt im Erkennen (zu messen an der Norm der Wahrheit) und Fortschritt im Sein (zu messen an der Norm des Guten)? In Antwort auf diese Frage verweist Plato auf ein allgemein-menschliches Verhalten: Hinsichtlich alles sonst Geschätzten, auch des Gerechten und Schönen, begnügen sich viele mit dem Besitz des Anscheins: man will im Ruf stehen, all dies zu besitzen. Geht es aber um das Gute, dann will jedermann die Sache in Wahrheit, sie selbst haben (*Staat* 505 d). Ähnlich Augustin: Noch um den Preis des Elends will der Mensch sich lieber am Wahren als am Falschen erfreuen. So sehr er sich auch vor der für ihn furchtbaren Wahrheit verstecken möchte – sie zwingt ihn schließlich, sich ihr zu stellen. Ja, noch der mörderische Fanatismus, mit dem sich die Parteien an ihre Irrtümer klam-

²⁵ Typhos = *inflatio cordis vel superbia*; vgl. das platonische Wortspiel mit dem Namen des übermütigen Giganten Typhon, Phaidros 230 a.

mern als wären sie unerschütterliche Wahrheiten, legt indirektes Zeugnis ab von der Unwiderstehlichkeit der Wahrheit. Derart ist im Grund der menschlichen Natur das Verlangen nach Wahrheit eins mit dem Verlangen nach dem Guten (X, XXIII 34).

5. Der Aufstieg ist Tun des Menschen unter seiner eigenen Verantwortung. Aber übersteigt nicht die Aufgabe seine Kräfte? Maßt er sich nicht mit ihr die Rolle des Selbsterlösers an? Diese Warnung, die dem Aufstiegsdenken und der von ihm mitbestimmten Mystik immer wieder kritisch entgegengehalten wird, ist in dem kritisierten Denken selbst lebendig. In der Tat: die in Frage stehende Bewegung bedarf eines *Helfers* – eines Anstoßes und einer Lenkung göttlich-menschlicher Art. Im Rahmen des Gewöhnlichen, Zu-Erwartenden bleibt diese Hilfe unauffindlich. Sie hat den Charakter des Wunderbaren. Plato macht das im *Gastmahl* deutlich: die Lehre vom erotischen Aufstieg wird der Seherin Diotima in den Mund gelegt, und ihrer Form nach ist sie ein Initiationsritus, dem orphischen Kult nachgebildet. Von ihrer politisch-pädagogischen Umbildung im *Staat* abgesehen, kommt nur ein einziger Dialog, der *Phaidros*, auf die Botschaft der Diotima zurück, und das geschieht in einer Rede des Sokrates, die als göttlich eingegeben hingestellt wird. Plotin, der zweite große Lehrer des Aufstiegs, folgt auch darin dem Beispiel des Meisters, daß er sich als Verwalter einer uralten religiösen Weisheit versteht. Und schließlich Augustin: man beachte nur die planvolle Kadenzierung des 10. Buchs der *Bekenntnisse*: der Gipfel ist nach langer Mühe erreicht, ein gebetähnliches Aufatmen im Blick auf die beseligende pulchritudo tam antiqua et tam nova; aber sogleich folgt ein erneutes Absinken, der Bekenkende wird sich selbst zur Last, noch weiß er nicht, wo der Sieg sein wird, bei den schlimmen Betrübnissen oder bei den guten Freuden. Die Liste der maiores mei mali, will sagen der Versuchungen, wird durchgegangen bis hinauf – nein, hinunter zum Stolz, der Gott Trotz bietet. Auch diese Möglichkeit harrt in den Tiefen der Memoria ihrer Stunde. Schließlich aber das sieghafte Finale. Doch nicht Augustin erringt den Sieg: er wird ihm geschenkt durch den sündenlosen Gott-Menschen, den Mittler (mediator) – alioquin desperarem: „sonst müßte ich verzweifeln“ (XL III 69). Aus der mythischen Gestalt des erahnten Helfers ist eine gläubig ergriffene Wirklichkeit geworden.

So drängt sich mit der Erörterung des fünften und letzten Aspekts der Aufstiegsbewegung die Frage, die sich schon immerfort am Rande gezeigt hat, in den Mittelpunkt: gehört nicht Augustin als Lehrer des Aufstiegs in die Reihe der Platonici? Oder wie unterscheidet sich sein itinerarium mentis ad Deum von jener Reise, über die Plotin sagt: „Nicht mit Füßen sollst du sie vollbringen, denn die Füße tragen überall nur von einem Land in ein anderes . . . nein, du mußt dies alles dahinten lassen und nicht blicken, sondern nur gleichsam die Augen schließen und ein anderes Gesicht statt des alten in dir erwecken“ (I 6, 40, 8 Harder)? Sagt doch auch Plotin, daß dort, wo der Weg hinführt, „der Vater“ wohnt.

Der Unterschied ist bei aller Ähnlichkeit fundamental, und obwohl aus ihm vieles folgt, läßt er sich mit wenigen Worten angeben. An die Stelle des „Schönen selbst“ bei Plato, oder „des Vaters“, bei Plotin ein aus dem *Timaos* genommener mythischer

Name für das Eine, ist bei Augustin der lebendige Gott getreten – Gott, der nicht nur „est est“ oder „sum qui sum“ heißt (der Name der Ewigkeit), sondern der sich auch mit dem „Namen des Erbarmens“, „den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ nennen läßt (*Serm.* VI 4–5). Im Aufstieg weiß sich der Suchend-Fragende immer schon dem Partner Gott gegenübergestellt, derart, daß sich die gesamte Bewegung hineinstellt in den Prozeß des Bekenntens. Damit ist im Grund schon alles gesagt.

Der Weg geht nach innen – bei Plotin wie bei Augustin. Das plotinische Eins, dem sich das Denken durch Sammlung nähert, ist jenseits, oberhalb des denkenden Geistes. So auch der Gott Augustins: in der Memoria gefunden ist er doch über der Memoria – supra mentem. Aber bei Plotin sieht das Ich, in Annäherung an das Unsagbare, sich mit sich selbst konfrontiert: „Und wenn ihr euch selbst erblickt in eurer eignen inneren Schönheit, was empfindet ihr, warum seid ihr dabei in Schwärmerei und Erregung und seht euch nach dem Zusammensein mit eurem Selbst?“ (a. a. O. 5, 21). Wo aber bleiben bei euch, kommt die Gegenfrage Augustins wie aus einer unendlichen Entfernung, „die Tränen des Bekenntnisses, dein Opfer, das zerknirschte und gedemütigte Herz?“ (VII, XXII, 27). Nichts hier von entzückter Selbstbetrachtung, von dem Versuch, aus dem Ich das verborgene Götterbildnis herauszumeißeln: die Transzendenz wird von Augustin als personales Gegenüber erfahren. Und diese Transzendenz bestimmt den Aufstieg als zielbewußt suchendes Fragen: „Wo ist Gott?“ und dann, an das jeweilige Geschöpf gerichtet, „bist du Gott?“ Die Antwort der Geschöpfe ist immer zweiteilig: „non sumus Deus“ – das ist die Stimme ihrer Hinfälligkeit; dann aber: „Deus fecit nos“ – die Stimme ihrer Schönheit. Der Gott, der dem Menschen in personaler Transzendenz gegenübertritt, ist ihm in gewissem Sinn ferner als das Eine des Plotin. Porphyry, der Biograph Plotins, erzählt von den Erfahrungen mystischer Einswerdung, deren Plotin sich rühmen konnte (23, 131). Davon findet sich nichts bei Augustin, wenn er auch einmal, im Buch 10 (XL 65), mit Worten der Ergriffenheit von einem ihm von Gott geschickten Vorgeschmack der Seligkeit spricht. Der Aufstieg, für sich genommen, bleibt in diesem Leben eine vor ihrer Vollendung abgebrochene Erfahrung – Vorwegnahme, nicht letzte Verwirklichung.

Doch anderseits gilt auch, daß der lebendige Gott dem Menschen unendlich näher ist als sein platonisches Schattenbild. Denn am Anfang der Bewegung, noch vor allem Wissen von Gott, steht die Liebe zu Gott: die Frage nach Gott ergibt sich als Frage nach dem unbekannten Gegenstand der Liebe, und Gott selbst hat dem Fragenden die Frage eingegeben („Getroffen hast du mein Herz mit deinem Wort“, VI 8). Und so ist auch jeder weitere Schritt, eingeleitet mit einem „transibo . . .“, ein Aufsteigen, aber zugleich ein Geführt- und Gehoben-werden.

Gott, Ziel des Aufstiegs, ist wirklich, die Wirklichkeit aller Wirklichkeiten. Damit gewinnt sein menschlicher Partner, gewissermaßen als Abglanz dieser Wirklichkeit, auch seinerseits ein wirklich-individuelles Sein, seinen nur ihm eignen Namen, seine Stelle in der Geschichtszeit der Welt und in der Gemeinschaft der Mitlebenden und der Mitgläubenden. Er wird und bleibt, auch und gerade im Vollzug allgemeingültiger Ge-

danken, dieser Besondere, Aurelius Augustin, der, sich bekennend, vor Gott und zu Gott spricht, aber doch auch zu uns, seinen menschlichen Brüdern und Schwestern, mit ihm Teilhaber des großen Geschehens, des Lebens der Menschheit in ihrem Lauf durch die Jahrhunderte und Jahrtausende, mit ihm unter die gleiche Verheißung gestellt, der gleichen Gefahr ausgesetzt. Die Platoniker sprechen vom Aufstieg als einer hohen Möglichkeit des Menschen. Augustin spricht auch vom Aufstieg, aber nicht von ihm im allgemeinen, sondern entweder von einer zeitlich bestimmten, konkreten Erfahrung, deren er sich erinnert (wie z. B. des Entrückungserlebnisses, das ihm und Monika in Ostia zuteil wurde); oder, wie im Buch 10, meditativ, d. h. vor uns, den zum Mitvollzug Eingeladenen, den Aufstieg beispielhaft vollziehend. Und diese reale Meditation wird wunderbar hellichtig. Das Wort von der Reise verliert seine allegorische Blässe: an Augustins' Hand mitgehend sehen wir zuvor Ungesehenes. Das wird am deutlichsten auf der zweiten Stufe des kontemplativen Ganges, beim Durchqueren des Innenraums der memoria. Diotima, dort, wo sie auf Gegenstände zu sprechen kommt, an denen sich die innerseelische Schönheit offenbart, nennt mit knappem Hinweis „Tätigkeitsformen und Gesetze“ (*Gastmahl* 210 c). Das Innere wird wie ein Äußeres angeschaut. Und bei Plotin kehren am entsprechenden Ort die gleichen oder ähnliche Ausdrücke wieder (I 6, 4, 19). Augustin hingegen führt uns, staunend, schauernd und voll ehrfürchtiger Entdeckungslust, in die weiten Felder und Hallen des inneren Menschen: „Groß ist die Kraft des Gedächtnisses: ein schaudervolles Etwas, tief und grenzenlos in seiner Vielfalt. Und das ist Geist, und das bin ich selbst“ (X, XVII 26). So weit ist dieser Innenraum, daß er sich selbst nicht zu fassen vermag. Dennoch ist er nicht der Ort des Verweilens: *transibo et memoriam* . . .

In den Büchern 1–9 bekennt sich Augustin als der, der er einst war; in den abschließenden Büchern als der, der er ist. Erst wird das Werden, dann das Sein behandelt. So schien es uns. Aber läßt sich diese Gegenüberstellung aufrechterhalten? Ist nicht gerade in den letzten Büchern die Rede von Prozeß und Werden, von Aufstieg und Schöpfung? Gewiß, und doch bleibt der Unterschied. Der Aufstieg ist Werden nicht so sehr im Sinn des zeitlichen Nacheinander, sondern als zeitliche Überwindung der Zeit. Er ist die ins Innere transponierte Quintessenz und Frucht der zuvor berichteten Lebensgeschichte. Aufstieg heißt: fortschreitendes Fragen, und die Antwort der Geschöpfe lautet nicht nur: „Wir sind nicht dein Gott“, sondern auch „Er selbst schuf uns“. Über das Schaffen nun liegt ein von dem Schöpfer selbst eingegebener, aber der Deutung bedürftiger Bericht im Buche Genesis vor. So ist es folgerichtig, daß Augustin in den Büchern 11–13 diesen Bericht interpretiert. Zunächst, im Buch 11, geht er, in Umkehrung des entzeitlichenden Aufstiegs, der Verzeitlichung nach – der Ausdehnung, *distentio*, auf Grund deren es ein meßbares Nacheinander geben kann. Dann folgt in Buch 12 und 13 die Deutung der Schöpfung der Welt, „des Himmels und der Erde“, hinstrebend auf ihr Zentrum, die Geistwesen und den Menschen. So endet das Werk mit einer Bestimmung des Ortes, von dem alles Bekennen ausgeht, und des Ziels, in welchem es sich vollendet.