

# Ich glaube – darum rede ich

## Der Glaubensvollzug in augustinischer Sicht

Eugen Biser

Wer den Glaubensweg Augustins bis zu seiner großen Lebenskrise verfolgt, macht die erstaunliche und zugleich hochaktuelle Beobachtung, daß sein Weg dem einer überwundenen Identitätskrise gleichkommt. Dabei kann der heutige Christ nicht übersehen, daß er mit Christentum und Kirche in einer Schicksalsgemeinschaft steht, bei der es gleichfalls um Überwindung einer Identitätskrise geht. Denn der Kirche ist auf ihrem Weg ins nächste Jahrtausend nur mit einem zu sich selbst erwachten und entschlossenen, kurz: mit einem mündigen Menschen geholfen, so wie sich dieser bei seiner Suche nach der vollgültigen Beantwortung seiner Sinnfrage an das aus der Mitte der christlichen Botschaft an ihn ergehende Offenbarungswort verwiesen sieht.<sup>1</sup> Solange ihm dieser Zuspruch fehlt, wird er sich wie Augustin auf die sich ihm anbietenden Felder relativer Sinnfindung zurückziehen, sich womöglich sogar in ihnen verlieren: Arbeit, Kultur, Mitmenschlichkeit.

### Die große Frage

Es ist – so gesehen – kein Zufall, daß Augustin in der kritischen Lebensphase die Bedeutung der Mitmenschlichkeit für sich entdeckte und daß die Freundschaft, kompensatorisch zur versuchten Ablösung aus der übermächtigen Mutterbindung, für ihn entscheidend an Bedeutung gewann, dies freilich nur so, wie es Nietzsche unter dem Titel *Sternenfreundschaft* beschrieb: als punktuelle Annäherung zweier Lebensbahnen, die sich in der Folge unwiederbringlich trennten.<sup>2</sup>

Drei Lebensbeziehungen treten unter diesem Gesichtspunkt hervor: Eine erste zu dem ungenannten Freund der Studienjahre, der ihm nach einer heftigen Auseinandersetzung plötzlich durch den Tod entrissen wurde, ein Verlust, auf den er mit dem großen Wort eingeht:

Ich selbst wurde mir zu einer großen Frage ...; denn wirklicher war der Mensch, den ich verloren hatte, als der Truggott, den ich statt seiner aufzubauen suchte. Nur das Weinen war mir süß; es war anstelle meines Freundes der Trost meines Herzens.<sup>3</sup>

Als zweiter gelangte Alypius für einen Augenblick zu besonderer Bedeutung. Denn ihm verdankt Augustin den bestätigenden Zuspruch in der Entscheidungsstunde seines Lebensweges. Am flüchtigsten und folgen-

<sup>1</sup> Näheres dazu in meiner Schrift: *Überwindung der Glaubenskrise. Wege zur spirituellen Aneignung*. München 1997.

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*. IV, § 279.

<sup>3</sup> Augustinus, *Confessiones*. IV, c. 4,9.

schwersten ist schließlich die Begegnung mit Ambrosius, der ihm durch seine Predigten und den Hinweis auf die Bibellektüre zum wichtigsten Anreger wird. Denn diesem Hinweis zufolge stößt er in der Entscheidungsstunde auf das Pauluswort, das ihm im Ringen mit seinen Leidenschaften zur entscheidenden Wegweisung wird.

### *Anruf und Antwort*

Eindringlich verdeutlicht dies das in seinem Symbolwert begriffene »Tolle - lege!«, das den letzten Anstoß zu seiner Lebenswende gibt. Es verfügt zunächst das »Ende der Debatte«, in welcher Augustin mit seiner Sinnlichkeit begriffen ist. Einer römischen Neigung folgend, personifiziert er die ihn behellenden Leidenschaften, so daß ihr Sog eine Stimme gewinnt. Während sie am Gewand seiner Sinnlichkeit zupfen, raunen sie ihm zu: »Warum schickst du uns weg?« Dies jedoch nur, um alsbald in einen drohenden Ton zu verfallen: »Von jenem Augenblick an werden wir dir fehlen in alle Ewigkeit!«

Indessen ist dieser Redestreit, den Augustin als den inneren Disput »von mir zu mir« kennzeichnet, nur der schwache Schattenwurf des sich nunmehr anbahnenden Dialogs mit Gott. Er beginnt mit dem Hortensius-Erlebnis, das ihn in Rückbesinnung auf die frühe Prägung seines Bewußtseins zu allem auf Distanz gehen läßt, was nicht den Namen des Erlösers aufweist.<sup>4</sup> Was diese Bemerkung keimhaft enthält, wird in der kritischen Würdigung der neuplatonischen Schriften, die zum ersten Bericht über eine mystische Gottesföhlung überleitet, nachhaltig entfaltet. Wenn auch nicht wörtlich, so fand Augustin doch dem Sinn nach hier – nur umgesetzt in eine philosophische Reflexionssprache – die Wiederholung des Johanneswortes, daß im Anfang das Wort war und daß dieses als das göttliche Licht in die Finsternis einstrahlt. Doch fügt er hinzu:

Das andere aber, daß er in sein Eigentum kam und die Seinen ihn nicht aufnahmen – das habe ich dort nicht gelesen.

Und er überbietet diesen Eindruck noch mit dem Satz:

Ebenso las ich dort, daß das Wort aus Gott geboren ist; aber daß das Wort Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat – das habe ich dort nicht gelesen.<sup>5</sup>

Mit der Einsicht in die Wahrheit dieses Wortes beginnt die große Wende in Augustins Denken, die sich um so einschneidender gestaltet, als sie sich in Form einer Gegenbewegung zu dem von ihm zunächst durchmessenen Erkenntnisweg vollzog. War es dort darum gegangen, bei der Bildung des Gottesbegriffs sich der Fesseln der Gegenständlichkeit zu entledigen, so sagt das Johanneswort von dem nun in reiner Geistigkeit gedachten Gott gerade das Umgekehrte aus: Das Wort ist Fleisch geworden. Konnte der platonische Aufstieg noch als ein geistiger Emanzipationsprozeß gedeutet

<sup>4</sup> A.a.O., III, c. 4,8.

<sup>5</sup> A.a.O., VII, c. 9,13 f.

werden, so bedeutete dieser Satz die Sprengung aller gewohnten Kategorien, die allem Platonismus Hohn sprechende These von der Selbstentäußerung des Absoluten, die das Göttliche in der historischen Endlichkeitsgestalt Jesu Christi suchen und finden ließ. Von nun an, das besagt diese These, wird das Göttlich-Umgreifende nicht mehr im Exzeß des Geistes, sondern auf dem Demutsweg gefunden, der es im Endlich-Bedingten erblicken lehrt. Denn Gott ist Mensch geworden.

Bevor Augustin diese Spur weiterverfolgt, berichtet er von dem Anlauf, den er genommen hatte, um das Göttliche auf dem Stufenweg einer fortgesetzten Seinsüberschreitung und schließlich im aufblitzenden Erlebnis eines »zitternden Erblickens« wahrzunehmen.<sup>6</sup> Dann aber sieht er sich durch die Paulusbriefe auf den entgegengesetzten Niedrigkeitsweg verwiesen, der ihn schließlich zum Inbegriff der Gotteswahrheit in deren menschgewordener Endlichkeitsgestalt führt.<sup>7</sup> Jetzt begreift er, daß sich nur dem Demütigen der Sinn des Rufes: »Kommt her zu mir, die ihr beladen seid!« voll erschließt, auch wenn er sich im Zug dieser Einsicht nicht zur vollen Christumystik erhebt. Kennzeichnend ist für ihn vielmehr das Geständnis:

Das alles durchdrang mich, ich weiß nicht wie, bis ins Innerste, als ich den »Geringsten« unter deinen Aposteln las. Ich habe deine Werke betrachtet – und ich erschauerte.<sup>8</sup>

Mit der Wendung »und ich erschauerte« droht freilich alles auf den vorchristlichen Ausgangspunkt Augustins zurückzufallen, zumal ihm der ambivalente Gott der Religionsgeschichte, der ebenso geliebt wie gefürchtet sein will, ohnehin nahelag. Indessen erweist das anschließende Eingangswort des Berichts über seine »Bekehrung«, daß er das Erschauern als Einübung in die Liebe begreift:

Deine Worte waren mir tief ins Herz gedrungen, und ich fühlte mich von dir von allen Seiten umfassen.<sup>9</sup>

Das ist nicht mehr die Sprache der Distanz und des sie bedingenden Gottesschreckens, sondern der Verbundenheit und einer Nähe, wie sie nur die Liebe gewähren kann. Daß es zu diesem Umschlag kommt, ist zweifellos daraus zu erklären, daß der vom Geheimnis seiner Absolutheit umdunkelte Gott für Augustin aus dem Dunkel seiner Verborgenheit hervortrat, daß er, wie schon der Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien in seinem Magnesierbrief (8,2) formuliert hatte, sein ewiges Schweigen brach und sich als der ihn mit ewiger Liebe Umgehende zu verstehen gab.

Es liegt im Wesen dieser Erfahrung, daß sich Augustin durch sie zur Antwort aufgerufen fühlte. Er gibt sie zunächst dadurch, daß er sich in aller Form auf die Gottsuche begibt und sich auf die täglich an ihn ergehende Frage: »Wo ist dein Gott?« einstimmt, indem er nach Gott ruft.

<sup>6</sup> A.a.O., VII, c. 17,23.

<sup>7</sup> Dazu W. Löser, *Universale Concretum als Grundgesetz der oeconomia revelationis*. In: *Handbuch der Fundamentaltheologie II*, Freiburg 1985, 108–122.

<sup>8</sup> A.a.O., VIII, c. 1,21,27.

<sup>9</sup> A.a.O., VIII, c. 1,1.

Doch steigert sich sein Ruf nicht wie der von Nietzsches »tollem Menschen« zu einem förmlichen De profundis, da er sich der Erhöhung versichert weiß. Wohl aber gewinnt er so die Basis für die vollgültige Antwort in Gestalt des Glaubens. Denn der Ruf ist für ihn nur die expressive Vorform des Glaubens.

### *Verstehender Glaube*

Glaube ist für Augustin ein von einer sich ständig vertiefenden Gotteserfahrung getragener dialogischer – und das besagt für ihn – ein vor dem Denken ebenso wie vor dem Gotteswort verantworteter Akt. Denn das Gotteswort hat für ihn, den Entdecker des »inneren Menschen« und des »inwendigen Lehrers«, einen Widerhall im glaubenden Herzen.<sup>10</sup> Daher seine Frage:

Wie soll ich meinen Gott anrufen, meinen Gott und meinen Herrn, da ich ihn doch, wenn ich ihn anrufe, in mich hereinrufe? Und wo ist der Ort in mir, zu dem er, mein Gott, kommen soll? Ist denn etwas, Herr mein Gott, in mir, was dich fassen könnte, dich, da dich doch Himmel und Erde, die du gemacht hast und in denen du mich gemacht hast, nicht fassen können?<sup>11</sup>

Wie für Nikolaus von Kues, der die »große Stimme« der Gottesoffenbarung ebenso im Wort der Propheten wie in der Lebens- und Leidensgeschichte Jesu, zumal aber in der Tiefe des Menschenherzens vernimmt, hat sie auch für Augustin eine innere Resonanz, die ihn dazu veranlaßt, das Verhältnis von Vernunft und Glaube im Sinn einer wechselseitigen Korrespondenz zu bestimmen. Deshalb gilt für ihn:

Willst du zur Einsicht gelangen, dann glaube! Denn die Einsicht ist der Lohn des Glaubens. Suche also nicht Einsicht, um zum Glauben zu gelangen, sondern glaube, damit du Einsicht gewinnst; denn ohne Glaube keine Einsicht.

Dabei bringt dieses Programmwort den subjektiven Aspekt der umfassenderen Tatsache zum Ausdruck, daß der Glaube nur deshalb zur Einsicht gelangt, weil sich »die Wahrheit selbst« den Weg zum Glaubenden bahnt und weil sie – während er sich zu ihr erhebt – in Wirklichkeit zu ihm kommt. Auf die Frage: »Was heißt glauben?« antwortet er deshalb mit einer weiteren Wendung seines Johanneskommentars: »Glaubend anhängen, glaubend lieben, glaubend in Christus eingehen und seinen Gliedern einverleibt werden«.<sup>12</sup> Doch das ist bereits vom Ziel her gesprochen. In seinem Bekenntniswerk aber geht es Augustin darum, den Weg dorthin noch deutlicher auszuleuchten.

Stärker, als es in diesen definitionsartigen Bestimmungen geschieht, kommt hier die lebensgeschichtliche Verankerung, das Erfahrungsmoment und der Vollzug des Glaubens zum Vorschein. Die Verflechtung mit

<sup>10</sup> Dazu C. Mayer, *Homo spiritualis*, Würzburg 1987; ferner meine Studie: *Der inwendige Lehrer. Der Weg zu Selbstfindung und Heilung*. München 1994.

<sup>11</sup> A.a.O., I, c. 2,2.

<sup>12</sup> Johanneskommentar 29,6.

der Lebensgeschichte zunächst, die sich vor allem in der Betonung der Dramatik des von ihm durchmessenen Weges bekundet. Denn der Glaubensweg gestaltet sich für Augustin keineswegs linear. Er ist vielmehr durch Momente des Zögerns, des Sich-Vortastens, aber auch des Zurückschreckens gekennzeichnet. Für ihn fällt der Glaube durchaus nicht mit der Tür ins Haus; er vollzieht sich vielmehr in Form einer allmählichen, streckenweise auch mühsamen Annäherung. Dem liegt eine wichtige Einsicht zugrunde: die strukturelle Verwandtschaft von Glaube und Gebet. Denn auch im Gebet – und gerade dort – verrät sich das schon in Sichtweite gelangte Ziel, so daß dem Beter wie dem sinkenden Petrus des Evangeliums nur der Notschrei »Herr, rette mich« bleibt.<sup>13</sup> Doch gerade dadurch ruft der Beter die Retterhand herbei, die ihn ans Ziel bringt. Für die Glaubentheorie besagt das, daß der Glaube – entgegen seiner allgemeinen Einschätzung – als die Krönung des Gebets gesehen werden muß, so wie dieses als seine Anbahnung zu gelten hat. Denn das Gebet ist die mit dem Herzen gestellte Gottesfrage, die nicht schon mit der Fühlung der Retterhand – also mit der Erfahrung der Gottesnähe, so wichtig diese ist –, sondern erst mit dem Hören des Offenbarungswortes und seiner gläubigen Annahme beantwortet ist.

Noch aktueller ist der Empiriebezug des augustinischen Glaubensbegriffs. Denn für den heutigen Glauben hat sich die Bedingung, ihm zuzustimmen, unverkennbar vom Argument auf die Glaubenserfahrung verlagert. Der heutige Christ möchte in das, was die Glaubenssätze umschreiben, eindringen, um ihren Inhalt zum Lebensinhalt zu gewinnen. So gesehen, liegt auf der von Augustin im Maß der Annäherung an das ersehnte Ziel empfundenen Faszination ein besonderer Akzent, ebenso aber auch auf seinem Erschauern vor dem sich zeitweise verfremdenden und sich in ein abweisendes Anderssein zurückziehenden Gott. Das letzte Wort spricht dann allerdings das allzu »spät« erlangte, dafür dann aber fast ekstatisch ausgekostete Glück der Gottesnähe. Man könnte es mit der Trilogie der Erfahrungsdaten verdeutlichen, mit denen Pascal das Erlebnis seiner »Feuernacht« beschreibt: Gewißheit, Freude, Friede. Trotz aller Nähe zu Paulus, dem er den entscheidenden Anstoß verdankt, gewinnt Augustin jedoch die volle Höhe von dessen Christumystik nicht. Das Schlüsselwort vom mystischen Herzenstausch hat in der augustinischen Mystik keine Entsprechung.<sup>14</sup> Sie ist, anders als die paulinische, nicht Christumystik, sondern Glaubens- und Gottesmystik. Die darin fühlbar bleibende Distanz hat Joseph Bernhart im Auge, wenn er die zwischen Hymnus und Spekulation oszillierende Sprachwelt Augustins mit den Worten würdigt:

Man staunt und schauert an den Abgründen der Erkenntnis, die sich auftun, und folgt, wider Willen fast, der Gebärde, mit welcher der Führer durch das Labyrinth unserer Existenz die Nacht in Tag und den Tag in Nacht verwandelt, Gott enträtelt, den Menschen verrätelt und mit dem Jubel eines ersten Entdeckers das aeternum internum gewahrt: daß wir Bescheid um das Ewige in uns tragen, welches zugleich doch die Gren-

<sup>13</sup> Mt 14,30.

<sup>14</sup> Gal 2,20.

zen unseres Wesens übersteigt – ein Haben, das auch ein Nichthaben, und ein Nichthaben, das doch auch ein Haben ist.<sup>15</sup>

Vor allem aber tritt in dieser Sicht der dialogische Vollzug des Glaubens zutage. Der Glaube, wie er aus den augustinischen Konfessionen aufscheint, ist zuinnerst Antwort auf die vorgängige Selbstzusage Gottes. Schon als Möglichkeit verdankt er sich der Tatsache, daß Gott – um nochmals die ignatianische Formel aufzunehmen – in Christus sein Schweigen brach, um dem Menschen im Doppelsinn dieses Ausdrucks zu sagen, »wer er ist«. Glauben heißt insofern, sich einstimmen auf den Anruf des sich mitteilenden Gottes. Daß der Mensch überhaupt darauf hören kann, hängt mit der Erfahrung seiner existenziellen Fragwürdigkeit, genauer noch, mit seiner von Guardini hervorgehobenen »Nicht-Selbstverständlichkeit« zusammen.<sup>16</sup> Das gibt seiner Selbstaussage einen Zug ins Exklamatorische, wie es schon von dem Pauluswort vorweggenommen worden war: »Ich unglücklicher Mensch! Wer wird mich von diesem todverfallenen Leib befreien?« (Röm 7,24)<sup>17</sup> Aus der gleichen Veranlassung wird die Glaubensaussage, wie Guardini gleichfalls betont, für Augustin zur *confessio*, also zu jenem Akt des Selbst-Bekennnisses, in dem der Glaubende berichtet, wie das Dunkel seiner Glaubensversuche Zug um Zug von ihm genommen wurde.

### Die Sprachekstase

Seinen Höhepunkt erreicht das augustinische Bekenntniswerk im Bericht von der Ostia-Vision, in der er, zusammen mit der Mutter, die den Geflüchteten schließlich doch zurückgewann, im gemeinsamen Aufstieg die Höhe der Gottesweisheit erreicht, und deren Stellenwert er dadurch unterstreicht, daß er dem Bericht eine »nacharbeitende« Reflexion folgen läßt.<sup>18</sup> Dabei hebt er ausdrücklich darauf ab, daß es sich bei der Szene nicht um ein literarisches Konstrukt, sondern um die – wenn auch nicht wörtliche – Wiedergabe eines realen Erlebnisses handelt. Es ist die Schilderung seines Eintritts in die Zielruhe, mit dem sein Glaube die unter den endlichen Bedingungen mögliche Vollgestalt erreicht.

Bei der Beschreibung des mystischen Erlebnisses hält sich Augustin in dem durch seine früheren Schilderungen gezogenen Rahmen. Demgemäß vollzieht sich die Föhlung des Göttlichen nicht in einem ekstatischen Aufschwung, sondern in Form eines stufenweisen Aufstiegs, der ihn von der Körperwelt zur Ordnung des Geistes und von da zu der als Inbegriff der Schöpfungsideen gedeuteten Weisheit föhrt. Doch damit überschreitet er auch schon die »Zeitmauer« (Jünger) in Richtung auf ein alles Gewesen-

<sup>15</sup> J. Bernhart, *Gestalten und Gewalten*, Würzburg 1962, 27 f.

<sup>16</sup> R. Guardini, *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen*. Mainz und Paderborn 1989, 99.

<sup>17</sup> Dazu W. Schmithals, *Die theologische Anthropologie des Paulus*, Stuttgart 1980, 73 ff.; ferner meine Studie: *Paulus: Zeuge, Mystiker, Vordenker*. München 1992, 242 ff.

<sup>18</sup> *Confessiones*, a.a.O., IX, c. 10,23 ff.

sein und Künftigsein umgreifendes Jetzt und damit gleichzeitig auch die Schwelle der eigenen Geschichtlichkeit. Das bringt es mit sich, daß er sich in dieser Föhlung nicht zu halten vermag, sondern sie nur flüchtig in einer erfüllenden Aufwallung des Herzens berührt. Freilich kehrt er nicht als der frühere, sondern gewandelt zur kategorialen Vielfalt der Lebenswelt und dem »Gerede der Worte«, die sie beschreiben, zurück. Denn er bleibt von der mystischen Angrenzung – so flüchtig sie sich gestaltete – auf Dauer gezeichnet, zurückgebunden an sie durch die »Erstlinge des Geistes«, wie er sich im Anschluß an ein Römerwort ausdrückt.<sup>19</sup>

So sehr die Vision mit früheren, in neuplatonischem Stil vollzogenen Aufschwüngen übereinstimmt, unterscheidet sie sich von ihnen doch grundsätzlich dadurch, daß sie gemeinsam mit der Mutter und darum dialogisch erfahren wird. Kennzeichnend dafür ist die Tatsache, daß bei der anschließenden Reflexion das auditive Element überhandnimmt. Die im ekstatischen Stufengang durchschrittene Welt ist jetzt vor allem die der unterschiedlichen Sprachzeichen, angefangen vom »Getöse der Sinnlichkeit« bis hin zur Zeichensprache der Träume und dem »Wort des Alls«. Dabei wird das Moment des Fortschreitens dadurch deutlich gemacht, daß die jeweils überschrittenen Bereiche in Schweigen versinken:

Wir sagten uns also: Brächte es einer dazu, daß ihm das ganze Getöse der Sinnlichkeit verginge, daß ihm vergingen alle Bilder der Erde, des Wassers und der Luft, daß ihm selbst das Himmelsgewölbe verginge und schließlich auch die eigene Seele verstummte und selbstvergessen über sich hinausschritte, daß ihm verstummten die Träume und Phantasiebilder, daß jede Art von Sprache, jede Art von Zeichen und alles, was sich im Vorübergang ereignet, für ihn völlig verstummte – denn wer ein Ohr dafür hat, dem sagt das alles: nicht wir sind's, die uns schufen, sondern er schuf uns, der da bleibt in Ewigkeit –; wenn also nach diesem Bekenntnis das All in Schweigen versänke, weil es sein Ohr zu dem erhob, der es erschuf, und wenn nun er allein redete, nicht durch die Dinge, sondern durch sich selbst, so daß wir sein Wort vernähmen, nicht durch Menschenzungen, auch nicht durch Engelstimmen und nicht im Wolkendonner, doch auch nicht im Rätsel und Gleichnis, sondern ihn selbst vernähmen, den wir in allem Geschaffenen lieben, ihn selbst ganz ohne dies, so wie wir uns nunmehr nach ihm ausreckten und in aufblitzender Erkenntnis an die ewige, über allem waltende Weisheit rührten; und wenn dies von Dauer wäre und alles andere, andersartige Schauen uns entschwände und einzig dies den Schauenden ergriffe, hinnähme und in tiefste Wonnen versenkte, so daß nun ewiges Leben wäre, wie jetzt dieser Augenblick des aufblitzenden Erkennens, dem unser Seufzen galt: wäre dies nicht die Erfüllung des Herrnwortes: »Gehe ein in die Freude deines Herrn?«<sup>20</sup>

Deutlich lassen sich die einzelnen Phasen dieser Hör-Ekstase unterscheiden. Ausgangsgedanke ist die Vorstellung von der Welt als einem stimmenreichen Parlament, das Zug um Zug zum Schweigen gebracht wird. Dabei schließen sich die verstummenden Kreaturen zu einer Gemeinschaft des Hörens zusammen, die, nachdem sie ihre geschöpfliche Abkünftigkeit bekannte, dem ewigen Gotteswort entgegenlauscht. Ziel der Erhebung ist das Vernehmen dieses Wortes, jedoch nicht in kreatürlicher oder kirchlicher Vermittlung, sondern in der reinen Unmittelbarkeit seines Gesprochenseins. An dieser Stelle tritt ein Kategorientausch ein. Die zunächst

<sup>19</sup> Röm 8,23.

<sup>20</sup> A.a.O., IX; c. 10,25.

vorherrschenden auditiven Kategorien werden durch haptische verdrängt. Organ dieser Föhlung ist das Menschenherz, von dem schon das berühmte Eingangswort der *Konfessionen* gesagt hatte, daß es von ungestillter Unruhe nach Gott umgetrieben wird. Indessen gelingt der Kontakt mit der ewigen Weisheit nur für einen vollen »Herzschlag«, da zwischen der Endlichkeit der menschlichen Fassungskraft und der Unendlichkeit des Beröhrten kein Maßverhältnis besteht. Ermattend sinken die Gesprächspartner vom Gipfel ihrer Erhebung wieder in die Niederungen der Alltäglichkeit zurück. Weil die Region des Ewigen beröhrte wurde, behalten sie aber den Eindruck eines bleibenden Zurückgebundenseins. Darin besteht der unverlierbare Besitz, der ihnen von dem flüchtigen Augenblick bleibt.

Davon bleibt dann vor allem der sprachliche Nachklang. Denn Augustins Sprache erweckt bisweilen den Eindruck, von der Aufstiegsbewegung des visionären Erlebnisses ergriffen und mitgerissen zu sein. Im Grenzfall wirkt das sogar so, als verselbständige sich seine Sprache und strebe eigengesetzlich ihren Aussagezielen entgegen. Das ist der Fall der augustinischen Sprachekstasen. Darin ist er Paulus näher als in dessen Mystik. Denn in den Paulusbriefen finden sich wiederholt Stellen, in denen sich die Sprache von der Ebene konflikthafter Fakten abhebt, um in autonomer Fortentwicklung ekstatische Höhepunkte zu erreichen. In Reingestalt begegnet diese Sprachform etwa an einer Stelle des Römerbriefs, die den Tatbestand lebensgeschichtlicher Bedrängnisse buchstäblich in den einer liebenden Geborgenheit aufhebt. In diesem Sinn versichert der Apostel:

Nun röhmen wir uns wegen der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes. Mehr noch: Wir röhmen uns sogar wegen unserer Bedrängnis; denn wir wissen: Bedrängnis schafft Geduld, Geduld Bewährung, Bewährung Hoffnung. Die Hoffnung aber kann nicht trögen; denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist.<sup>21</sup>

Wie eine begründende Fortföhrung dieser Stelle wirkt es, wenn Augustin in behutsamer Abgrenzung bedenkt:

Was aber liebe ich, wenn ich dich liebe? Nicht das Aussehen eines Körpers, nicht die Anmut eines Lebensalters, nicht den Glanz des Lichtes, der den leiblichen Augen so geföllt, nicht die süßen Melodien vielstimmiger Gesänge, nicht den lockenden Duft von Blüten – nichts von alledem liebe ich, wenn ich meinen Gott liebe. Und doch liebe ich eine Art von Licht, von Stimme, von Wohlgeruch, von Speise und von Umarmung, wenn ich meinen Gott liebe; denn er ist das Licht, die Stimme, der Wohlgeruch, die Speise und die Umarmung meines inneren Menschen. Hier leuchtet meiner Seele auf, was kein Raum umfaßt. Hier erklingt etwas von dem, was keine Zeit verzehrt, hier duftet, was kein Wind verweht; hier wird etwas verkostet, was niemals Widerwillen erregt; hier schmiegt sich an, was keinen Überdruß hervorruft. Das ist es, was ich liebe, wenn ich meinen Gott liebe!<sup>22</sup>

Vor allem aber erfüllt die hymnische Röhmung der Liebe diesen Tatbestand, in der noch der Schmerz über die verzögernden Föhlhaltungen nachklingt und die deshalb zu den bewegendsten Stellen des Werkes zählt:

<sup>21</sup> Röm 5,2 ff.

<sup>22</sup> A.a.O., X, c. 6,8.

Spät habe ich dich geliebt, du uralte und stets neue Schönheit, spät habe ich dich geliebt! Du warst drinnen, doch ich war draußen und suchte dich in den Schöngestalten deiner Schöpfung, ich, die Mißgestalt. Du warst bei mir, doch ich war nicht bei dir. Weit von dir abgehalten haben mich die Dinge, die doch nicht wären, wenn sie nicht in dir wären. Du hast mich gerufen, und dein Schrei brach meine Taubheit; du leuchtetest in mir, und dein Blick vertrieb meine Blindheit; du strömtest deinen Duft aus, und ich sog ihn ein und verlange nach dir. Ich habe dich verkostet, und nun hungere und dürste ich nach dir. Du hast mich angerührt, und nun brenne ich vor Verlangen nach dem Frieden in dir!<sup>23</sup>

Die ganze Spannung von vergeblicher Suche und erfüllender Heimsuchung mißt demgegenüber eine Stelle aus Augustins Erklärung des 42. Psalms aus, die in das für die Sprachekstasen kennzeichnende eigengesetzliche Kreisen der Worte ausklingt und deshalb von Henri Marrou zu Recht als eine Spitzenaussage der augustininischen Sprachwelt herausgestellt wurde:

Täglich hörte ich die Frage: »Wo ist dein Gott?« Da begab ich mich auf die Suche nach meinem Gott, um, wenn möglich, nicht nur zu glauben, sondern auch etwas von ihm zu erschauen. Und während ich nun meinen Gott in den sichtbaren und körperlichen Geschöpfen suche und nicht finden kann, und während ich sein Wesen in mir selbst suche, als wäre es etwas von meiner Art, und es gleichfalls nicht finde, wird mir klar, daß Gott etwas ist, was auch noch die Seele übersteigt; denn wie könnte sie das erfassen, was doch über ihr gesucht werden muß? So suche ich denn meinen Gott in jedem körperlichen Geschöpf, sei es im Himmel oder auf Erden, und ich finde ihn nicht; ich suche sein Wesen in meiner Seele und finde es nicht; und doch lasse ich in der Suche nach meinem Gott nicht nach! So ließ ich meine Seele über sich hinauswachsen und schon habe ich alles erfaßt – bis auf meinen Gott. Denn dort, über meiner Seele, ist Gottes Haus. Dort wohnt er, von dort schaut er auf mich herab, von dort hat er mich erschaffen, von dort lenkt er mich, von dort umsorgt er mich, von dort ruft er mich, von dort ermutigt er mich, von dort leitet er mich, von dort führt er mich, von dort geleitet er mich zum Ziel.<sup>24</sup>

In den hinreißenden Schlußwendungen dieses Textes spricht die Sprache, mit einer Wendung Heideggers ausgedrückt, tatsächlich *sich selbst*. Das Mittel der Verständigung erhebt sich zum Selbstzweck. Damit aber wird etwas von dem erfahrbar, was dem erstaunlichsten von allen Bibelversen zugrunde liegt, der nicht umsonst zu den von Augustin am häufigsten zitierten Stellen zählt. Es ist der Eingangssatz des Johannesevangeliums, der nicht etwa, wie man im Blick auf dieses oder auf seinen »Begleitbrief« meinen sollte, die Wahrheit oder die Liebe, sondern das Wort zum Anfang aller Dinge erklärt. Am Anfang des Christentums steht somit, anders als im Ursprung der philosophischen Erkenntnis, keine Seinserfahrung, sondern das Wissen um die offenbarende Selbsteröffnung Gottes in der Menschwerdung seines Sohnes, eine Spracherfahrung also, die sich nicht grundsätzlicher ausdrücken konnte als in dem Satz: »Im Anfang war das Wort«. Es ist das Wort, von dem es im Fortgang des Prologs dann heißt, daß er allen, die ihn aufnahmen und an seinen Namen glauben, die Vollmacht gab, Kinder Gottes zu werden; und es ist das Wort, das nach seiner paulinischen Ausdeutung dort, wo es gehört wird, zum Glauben bewegt.

<sup>23</sup> A.a.O., X, c. 27,38.

<sup>24</sup> Ennarratio in Psalm 42, 2–10; dazu H. Marrou, Augustinus in Selbstzeugnissen und Bild-dokumenten. Reinbek 1958, 96–101.

### Der Sprachimpuls

Für einen Augenblick könnte der Eindruck entstehen, als genüge die Sprache auf dieser ekstatischen Höhe sich selbst. Doch damit wäre Augustin, der auch in seinem Bekenntniswerk der große Prediger bleibt, als der er in die Geschichte der Glaubenssprache eingegangen ist, völlig mißverstanden. In ihren ekstatischen Höhepunkten kehrt die Sprache nur zu dem Zweck bei sich ein, um sich dann desto wirkmächtiger aussagen zu können. Auch darin steht Augustin auf den Schultern des Apostels Paulus, der auf dem Höhepunkt seiner im Römerbrief entwickelten Glaubenslehre die Bekenntnispflicht hervorhebt, noch bevor er in dieser chiastisch gestalteten und dadurch besonders hervorgehobenen Stelle auf die Sache selber eingeht:

Wenn du mit deinem Mund Jesus als den Herrn bekennst und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten erweckt hat, erlangst du das Heil; denn mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit, und mit dem Mund bekennt man zum Heil.<sup>25</sup>

In dieser Aussage spricht nicht etwa der Missionar, sondern der in die Tiefen des Glaubensaktes eingedrungene Theologe. Denn für Paulus ist der Glaube ein kreativer, die Erkenntnis- und Sprachfähigkeit des Glaubenden erweckender Akt. Er ist für ihn, im Anschluß an ein Bildwort Jesu gesprochen, das Licht, das auf den Leuchter gestellt werden muß, damit es allen Hausbewohnern leuchte. So wie der Glaube »aus dem Hören« kommt, muß er sich nach paulinischem Verständnis mitteilen, damit auch andere zu Hörern des Wortes werden. Das darf freilich nicht zweckhaft verstanden werden. Denn der Glaube redet nicht, um andere für seine Sache zu gewinnen, sondern aus eigengesetzlicher Nötigung. Das bringt Paulus auf die an den kartesischen Cogito-Satz erinnernde Formel: »Ich glaube, darum rede ich.« Deshalb rechnet er sich seinen erstaunlichen Missionserfolg, durch den er nach eigenem Bekunden das Christentum im weiten Bogen von Jerusalem bis Illyrien zu tragen vermochte, nicht zum Verdienst an, da er dabei nur dem »Zwang« gehorcht habe, der vom Lebensgesetz des Glaubens ausging. Ein stummer, wenn nicht gar verschwiegener und verheimlichter Glaube, wie er heute weithin praktiziert wird, ist für ihn daher ein unter den Scheffel gestelltes und dadurch zur Nutzlosigkeit und zum Erlöschen verurteiltes Licht. Das gilt nicht weniger für den auf seinen Schultern stehenden Augustin, dessen Rolle als Prediger daher nicht hoch genug eingeschätzt werden kann.<sup>26</sup>

Denn die Predigt war für Augustin das vorzüglichste Medium der Selbstdarstellung, die Fortsetzung seines wohl infolge einer Erkrankung aufgegebenen Berufs als Rhetor mit den neuen Mitteln der christlichen Beredsamkeit.<sup>27</sup> Mit ihr griff er gestaltend, korrigierend, auferbauend, oft mit harter Hand, meist aber schonend und behutsam in das Leben seiner Ge-

<sup>25</sup> Röm 10,9.

<sup>26</sup> Mt 5,15; nach Röm 10,17; 2 Kor 4,13; Röm 15,19; 1 Kor 9,16.

<sup>27</sup> Dazu F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters. Köln 1953, 419–469.

meinde ein. In ihr feierte sein sprachliches Ingenium wahre Triumphe. Man kannte ihn, diese »Posaune des Herrn«, wie ihn Paulin von Nola nannte, nur, wenn man ihn nicht nur gelesen, sondern auch gehört hatte.<sup>28</sup> Nicht umsonst riß er durch sein Predigtwort seine Hörer nicht selten zu Beifallsbekundungen hin. In seinen Predigten erschloß er sich und ihnen den Reichtum des biblischen Wortes. Mit einem von Peter Brown aufgenommenen Briefwort könnte man sagen, daß er sich, auf seiner bischöflichen Kathedra sitzend, als Interpret der heilbringenden Lehre empfand, »die sich herbeiläßt, die Herzen ihrer Anhänger zu rühren«.<sup>29</sup> Nicht umsonst gehen zwei seiner Hauptwerke, die *Enarrationes in Psalmos*, die auch die auf den Psalm 42 bezogene Sprachekstase enthalten, und die Traktate über das Johannesevangelium auf Predignachschriften zurück. In seinem Wirken als Prediger praktiziert er somit – wie kurz vor ihm der gleichfalls im paulinischen Geist wirkende Johannes Chrysostomos, der große Prediger des Ostens<sup>30</sup> –, den für ihn zur Leitlinie seiner Lebensarbeit gewordenen Grundsatz: »Ich glaube, darum rede ich«.

### Die Glaubenswende

Die Gegenwart lebt im Widerspruch von Sprachüberflutung und Sprachlosigkeit. Sogar auf das große Zeitzeichen, das ihr in Gestalt des freiheitlichen Aufbruchs von 1989 gegeben wurde, reagierten die berufenen Sprecher aus dem Bereich der Literatur, der Philosophie und sogar der in besonderer Weise angesprochenen Theologie nur mit betretenem, betroffenem und ratlosem Schweigen.<sup>31</sup> Doch das ist nur die Spitze der bis in die Glaubenswelt hineinreichenden Schweigespirale. Denn nach den demoskopischen Erhebungen der letzten Zeit legt der überwiegende Teil der Bevölkerung zwar immer noch Wert auf Zugehörigkeit zu Christentum und Kirche; doch wird dies wie eine mehr oder minder streng gehütete Verschlusssache gehandhabt. Der Glaube ist im krassen Widerspruch zur paulinischen Direktive verstummt.

Das käme einer schlimmen Vorbedeutung gleich, wenn der »archäologische« Tiefenblick nicht gleichzeitig eine ausgesprochene Glaubenswende ausmachen könnte. Sie stellt sich dreifach dar, und zwar als Wende:

vom Gehorsams- zum Verstehensglauben,  
vom Bekenntnis- zum Erfahrungsglauben,  
vom Leistungs- zum Verantwortungsglauben.

Denn der nachkonziliare Glaube begreift sich auf der Basis des vom Zweiten Vatikanum vermittelten Offenbarungsbegriffs als ein Dialoggeschehen

<sup>28</sup> A.a.O., 428.

<sup>29</sup> Epistola 55, c. 7,13; dazu P. Brown, *Der Heilige Augustinus* (Originaltitel: *Augustine of Hippo*), München 1975, 227.

<sup>30</sup> Dazu Hans Freiherr von Campenhausen, *Die griechischen Kirchenväter*. Stuttgart 1955, 137–152.

<sup>31</sup> Dazu mein Beitrag: *Weder Gold noch Silber. Vom sprachlichen Fehlverhalten nach der Wende*. In: *Stimmen der Zeit* 211, 1993, 343–350.

zwischen dem mitgeteilten Gotteswort und dessen gläubiger Rezeption und damit als ein Gott-Verstehen. Gleichzeitig geht es ihm darum, in die von den Glaubenssätzen umschriebenen Inhalte einzudringen, um sie in Akten der Einfühlung und Aneignung zum Lebensinhalt zu gewinnen. Und schließlich begreift er sich nicht mehr als eine verdienstliche Leistung, sondern als Beitrag zur Auferbauung der Glaubensgemeinschaft des mystischen Christusleibes, in welchem jeder für jeden einsteht und die Last des anderen, einschließlich der Last des Glaubens, mitträgt.

Im Zentrum dieser dreifachen Wende aber zeichnen sich erste Symptome eines Vorgangs ab, der mehr noch als der angesprochene Strukturwandel auf die Überwindung der Sprachlosigkeit hoffen läßt. Danach tritt der zum Glaubensobjekt Erhobene und zum Inbegriff der Lehre Stilisierte aus dem Schrein seiner doktrinalen und liturgischen Vergegenständlichung hervor, um auf neue Weise initiativ zu werden: als der zur tieferen Erfassung der Mysterien verhelfende inwendige Lehrer, als der synergetisch mit dem Glaubenden zusammenwirkende »lebendige Glaube« und als der in den Seinen sich selber Liebende. Mit der Formel »unus Christus amans seipsum« hat Augustin die glaubenstheoretische Basis für diese mystische Inversion geschaffen. Denn mit ihr machte er deutlich, daß die durch Glaube, Hoffnung und Liebe definierten höchsten Lebensakte darin gipfeln, daß sie vom »Haupt« des mystischen Leibes mitgetragen und mitvollzogen werden. So ist der in den Seinen fortlebende Christus die leibhaftige Gewähr dafür, daß es bei der gegenwärtigen Stagnation nicht bleibt, sondern daß Bewegung in die Glaubensszene kommen wird, von der die bereits erkennbaren mystischen Aufbrüche ein Vorgefühl vermitteln.

Daß dieser Vorgang genauer und insbesondere auch suggestiver umschrieben werden kann, zeigt die Formel, mit welcher Guardini der durch die Folgen des Ersten Weltkriegs erschütterten Generation das Stichwort neuer Selbstfindung zusprach: »Die Kirche erwacht in den Seelen.«<sup>32</sup> In dessen erkannte er schon bald, daß er damit eher eine vergehende als die bereits entstehende Situation auf den religiösen Begriff gebracht hatte. Gleichzeitig registrierte er in der ihm eigenen Sensibilität, daß sich der Brennpunkt des Glaubensbewußtseins vom Mysterium der Kirche auf den christologischen verlagert hatte. Im Hinblick darauf könnte der aktuelle Stand des Glaubensbewußtseins mit dem Satz umschrieben werden, daß der fortlebende Christus dadurch aus dem Schrein der traditionellen Vergegenständlichung hervortritt, daß er im Glauben der Seinen zu sich selbst erwacht. Und selbst diese Bestimmung könnte nochmals durch den Satz überboten werden: *Ihr Glaube an ihn ist sein Selbstbewußtsein in ihnen.*

Da das Augustinuswort von dem sich selbst liebenden Christus ebenso gut von seiner Selbstverständigung reden könnte, ist damit im Grunde nichts Neues gesagt. Wohl aber ist die große Formel jetzt in rückbezüglichem Sinn auf das heutige Glaubensbewußtsein angewendet.

<sup>32</sup> Dazu meine Schrift: Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis. Paderborn 1979, 17; 123 ff.

Dieses ist, wie sich im Licht der Formel zeigt, auf denkbar höchste Weise reflex: ein gegenseitiges Verstehen von Glaubendem und Geglaubtem. Auch in diesem wiederum höchsten Sinn ist es an der Zeit, daß sich der überkommene Autoritäts- und Gehorsamsglaube zu einem Verstehensglauben lichtet. Verstehen aber heißt – auf seine Ermöglichung zurückverfolgt –, sich das von sich aus zuzusprechen, was jeweils vernommen wird, so wie umgekehrt der Sprechende sich das gesagt sein lassen muß, was er zu sagen hat, wenn er verstanden werden will. Das aber hat in der Ordnung des Glaubens jenen inwendigen Lehrmeister zur Voraussetzung, den Augustin in seiner Frühschrift *De magistro* als den magister interior identifiziert. In ihm nimmt der auferstandene und in den Seinen fortlebende Christus seine Tätigkeit aufs neue auf. Allerdings nicht wie in seiner historischen Wirklichkeit, die ein für allemal in die Geschichte eingegangen ist, und ebenso wenig wie im Denken jener urchristlichen Charismatiker, die sich als seine Sprecher fühlten und – von seinem Geist inspiriert – die nachgestalteten Herrenworte des Evangeliums schufen. Wohl aber so, daß er als der im Glauben der Seinen Glaubende und in ihrer Liebe Liebende entdeckt und wahrgenommen wird. Dann aber erweist er sich als jener lebendige Beweggrund, der die Verstummten zur Rechenschaft über ihren Glauben befähigt und dadurch der herrschenden Sprachlosigkeit ein Ende setzt.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Nach 1 Petr 3,15.