

Von einer „gewissen Anregung“ bis zur „Süße des Verweilens“

Die Bedeutung des Geistes Gottes im Leben des Menschen nach Augustinus frühester Pneumatologie (bis 391)

Von Jacques Verhees

Vorbemerkung

Über die Pneumatologie des Augustin ist bisher nur wenig geschrieben worden. So sehr standen immer wieder andere Dinge auf der Tagesordnung, daß dieses Thema kaum in Frage kam.¹ Seitens der aktuellen Theologie bestand dafür Jahre lang auch wenig Bedürfnis. Denn was hätte der Geist mit dem aktuellen Leben zu tun? Der Geist wurde in der Trinitätstheologie „behandelt“, in einem erhabenen Traktat, dessen Implikationen für das Leben aber zumindest ziemlich undurchsichtig waren.² Dies galt im besonderen Maße, wie es in den großen Handbüchern zu lesen war, für die Trinitätstheologie des Augustin, welche im allgemeinen als nicht-heilsökonomisch qualifiziert wurde.³

Nun kann diese Qualifizierung aber auch verwundern. Augustin, für den Gott und menschliches Heil so sehr eine und dieselbe Wirklichkeit waren, schien mir zu einer derartigen heil-losen Trinitätsspekulation kaum disponiert zu sein. Möglicherweise hat gerade er etwas über jenen Geist zu sagen, der wenigstens nach dem – auch von Augustin gelesenen – Neuen Testament eine so tiefgreifende Rolle in der Lebensgeschichte eines Menschen spielt, insbesondere in Lebensprozessen wie dem, den der Rhetor aus Mailand um 386 selber erfuhr. In den folgenden Ausführungen möchte ich da-

¹ Ein Überblick über die veröffentlichten Studien bei: *J. Verhees*, *God in beweging. Een onderzoek naar de pneumatologie van Augustinus*, Wageningen 1968, XVIII. Seitdem sind erschienen: *H. Rondet*, *L'Esprit saint et l'Église dans saint Augustin et dans l'augustinisme: L'Esprit saint et l'Église*, hrsg. von der Académie internationale des sciences religieuses, Paris 1969, 153–178; *B. de Margerie*, *La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint comme communion et source de communion: Augustinianum* 12, 1972, 107–119; *S. Vergès*, *Pneumatologia en Augustin: Estudios ecclesiasticos* 49, 1974, 305–324; *D. Dideberg*, *Esprit Saint et charité. L'exégèse augustinienne de 1 Jn 4,8 et 16: Nouvelle revue théologique* 97 1975, 97–109; 229–250.

² Vgl. *Y. Congar*, *Actualité du Saint-Esprit: Lumen Vitae* 27, 1952, 543–560; *J. Verhees*, *Nieuwe vraag naar een pneumatologie?: Tijdschrift voor theologie* 9, 1969, 406–430.

³ Zu der betreffenden Literatur über Augustins Trinitätstheologie vgl. *J. Verhees*, *Augustins Trinitätsverständnis in den Schriften aus Cassiciacum: Recherches augustinienes* 10, 1975, 46, Anm. 6.

rum untersuchen, was jener Geist im Leben des Menschen nach den Frühschriften des Augustin bewirkt. Es geht um die Zeit vor seiner Priesterweihe und seinem ersten pastoralen Auftreten in der Gemeinde von Hippo. Diese Änderung seiner Lebensumstände hatte nämlich auch Folgen für seine Pneumatologie, zumindest insofern, als nun in der Beschreibung der Bedeutung des Geistes für Mensch und Welt auch die Gemeinde und die Großkirche ihren Platz einnehmen mußten.

Mit der Bezeichnung „Frühschriften“ ist also gesagt, daß ich in diesem Aufsatz nicht weitergehen werde als bis zum Jahr 391. Dabei möchte ich mich beschränken auf die Bedeutung, die Augustin dem Geist im Leben der Menschen zuerkennt. Ich übergehe also das Verhältnis des Geistes zur Schöpfung im allgemeinen, das in diesen Frühschriften im übrigen auch zur Sprache kommt. Ebenso wenig wird innerhalb der Grenzen dieses Aufsatzes ausdrücklich auf das Verhältnis des Geistes zu dem Vater und dem Sohn eingegangen werden, wenn ich auch vermute, daß Augustins einschlägige Formulierungen eng zusammenhängen mit seinem Verständnis der Relevanz und Bedeutung des Geistes für den Menschen.

1. *Contra Academicos* III 19, 42

Wenn Augustin in *Contra Academicos* die Initiative des Vaters zur Inkarnation des Sohnes zur Sprache bringt, so fügt er hinzu, daß ohne jene Inkarnation des belehrenden Intellekts Gottes die *ratio* den Menschen nie aus der Finsternis der Verirrung und des Verderbens zurückgerufen hätte.⁴ Augustin erwähnt Vater und Sohn zwar nicht ausdrücklich, aber aus dem Kontext geht klar hervor, daß sie mit „Höchster Gott“ (der die Initiative zur Inkarnation ergreift) und „göttlicher Intellekt“ (der in unserer Leiblichkeit zur Welt herabkommt) wohl gemeint sind.⁵ Auch an anderen Stellen in seinen Schriften aus Cassiciacum spricht der spätantike Rhetor gerne auf indirekte Weise und in verhüllenden Worten über das Andere.⁶

⁴ C. Acad. III 19, 42: „(nach vielen Jahrhunderten seit Aristoteles und Platon) *eliquata est, ut opinor, una uerissimae philosophiae disciplina. Non enim est ista huius mundi philosophia, quam sacra nostra meritissime detestantur, sed alterius intelligibilis, cui animae multiformibus erroris tenebris caecatas et altissimis a corpore sordibus oblitae numquam ista ratio subtilissima reuocaret, nisi sumus deus populari quaedam clementia diuini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque summitteret, cuius non solum praeceptis sed etiam factis excitatae animae redire in semet ipsas et respiscere patriam etiam sine disputationum concertatione potuissent.*“ (CC 29, 60).

⁵ Daß mit dem „höchsten Gott“ der Vater gemeint wird, geht außerdem klar hervor aus C. Acad. II 1, 1 (CC 29, 18), wo Augustin „die Kraft und Weisheit des Höchsten Gottes“ gemäß I Kor 1, 24 ausdrücklich mit dem Sohn Gottes identifiziert.

⁶ Vgl. z. B. die verschiedenen *indirekt* auf Vater, Sohn und Geist hinweisenden Triaden in Augustins ersten Schriften (siehe unten). In *De b. vita* 4, 35 ist nicht einmal mit Sicherheit zu ermitteln, welches Glied der Triade auf den Vater und welches auf den Geist hinweisen soll. Vgl. dazu *J. Verbees*, Augustins Trinitätsverständnis, 55–60. Chr. Mohrmann möchte Augustins indirekte und verhüllende

So ist es nicht von vornherein ganz ausgeschlossen, daß auch die „zurückrufende“ ratio ein solches verhüllendes Wort ist, wobei Augustin in Wirklichkeit an den Geist Gottes gedacht oder wenigstens mit dem Gedanken gespielt hat, dem, was das Christentum „heiliger Geist“ nennt, eine derartige „zurückrufende“ Funktion zuzuerkennen. Ein erster Hinweis für jene Möglichkeit ist, daß die zurückrufende ratio in direktem Zusammenhang mit Vater und Sohn (wenn auch in verhüllenden Worten angedeutet) erwähnt wird. In den Schriften aus Cassiciacum und auch aus den folgenden Jahren kommen mehrere derartige Triaden vor, wobei wenigstens in einigen Fällen deutlich wird, daß Augustin in Wirklichkeit Vater, Sohn und Geist vor Augen hat.⁷ In *De ordine* kommt (neben „Prinzip“ und „Intellekt“, womit sicher Vater und Sohn gemeint sind) das Wort ratio selbst vor.⁸ Ein zweiter Hinweis, daß Augustin bei der zurückrufenden ratio in *C. Acad. III 19, 42* an den Geist gedacht haben kann, ist die Tatsache, daß dem Geist, wie wir noch sehen werden, eine derartige Funktion in *De beata vita*⁹ und in den *Soliloquia*,¹⁰ ebenfalls aus 386–387, zweifelsohne zuerkannt wird. Drittens und endlich zeigt Augustin auch in *De ordine* die Neigung (der er übrigens niemals ausdrücklich nachgibt), eine mehr oder weniger transzendente, offenbarende und allen Dingen ihren Platz schenkende ratio mit dem Geist Gottes zu identifizieren.¹¹ Daß die zurückrufende ratio in *C. Acad. III 19, 42* in erster Linie identisch ist mit der wahren philosophia,¹² ist kein zwingender Grund, die Annahme, Augustin könnte bei jener ratio in *C. Acad. III 19, 42* an den Geist Gottes gedacht haben,

religiöse Sprache in den Frühschriften nicht einer etwaigen Unkenntnis bezüglich des christlichen Glaubensgutes zuschreiben, sondern denkt eher, daß sie eingegeben ist durch „les scrupules littéraires de l'ancien rhéteur“. (*Chr. Mohrmann*, *Comment Saint Augustin s'est familiarisé avec le latin des chrétiens: Augustinus Magister. Congrès international augustinien. Paris, 21–24 septembre 1954*, 3 Bände, Paris s. a., Bd. 1, 111–116). In seinen *Retractationes* sagt Augustin selber, daß er die Schriften aus Cassiciacum „adhuc saecularium litterarum flatus consuetudine“ geschrieben habe (*Retract.*, *Prol.*, 2; *CSEL* 36, 10). Dies bedeutet aber nicht, daß der Inhalt dieser Werke noch nicht christlich sei. Vgl. dazu *H.-I. Marrou*, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958⁴, 174.; *L. J. van der Lof*, *Die Einwirkung der katholischen Kirche in den Dialogen Augustins „De beata vita“ und „De ordine“*: *Nederlands Archief voor kerkgeschiedenis. Nieuwe serie* 47, 1965–1966, 195–207.

⁷ Eine ziemlich vollständige Aufzählung derartiger Triaden findet man bei *J. Verhees*, *God in beweging*, 272 f.

⁸ *De ord.* II 9, 26 (*CC* 29, 122).

⁹ *De b. vita* 4, 35 (*CC* 29, 84).

¹⁰ *Sol.* I 1, 2 (*PL* 32, 870).

¹¹ Vgl. *O. du Roy*, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, 126–148; *R. J. O'Connell*, *St. Augustine's Early Theory of Man*, A. D. 386–391, Cambridge Mass. 1968, 123–124. Wie in *C. Acad. III 19, 42* heißt jene offenbarende ratio in *De ord.* II 8, 24 (*CC* 29, 120) ebenfalls „occultissima ratio“.

¹² Augustin sagt wörtlich, daß „ista ratio subtilissima“ den Menschen nie zurückgerufen hätte. Nun ist direkt davor von der „Philosophie der anderen, intelligiblen Welt“ die Rede. Darauf bezieht sich das „ista“.

abzulehnen. Denn in *Contra Academicos* hat auch jene *philosophia* einen mehr oder weniger transzendenten und offenbarenden Charakter.¹³

Über die *ratio* wird nun in *C. Acad.* III 19, 42 gesagt, daß sie den Menschen aus der Finsternis der Verirrung und des Verderbens „zurückruft“ zu der „anderen, intelligiblen Welt“, die zu unterscheiden ist von „dieser (sinnlichen, materiellen) Welt“. Wie die *ratio* den Menschen zu der anderen Welt zurückruft, wird nicht näher angegeben. Wohl wird gesagt, daß die *ratio* das nie getan hätte, wenn Gott in seiner Güte seinen belehrenden Intellekt nicht in unserer Leiblichkeit zur Welt hätte herabkommen lassen, so daß wir, nicht nur durch dessen Worte, sondern auch durch dessen Taten auferweckt, auch ohne gelehrte philosophische Diskussionen zu uns selbst und zu unserem Ursprung zurückkehren konnten.¹⁴

Das „Zurückrufen“ durch die *ratio* oder „Vernunft“ (wobei Augustin möglicherweise also an den Geist Gottes gedacht hat) wird mit anderen Worten in engerem Zusammenhang gesehen mit dem inkarnierten Auftreten des Sohnes. Dieses inkarnierte Auftreten ist Bedingung für jenes „Zurückrufen“ durch die *ratio* und geht ihm voraus.¹⁵ Ein Unterschied zwischen der Erweckung des Menschen durch den inkarnierten Intellekt und dem Zurückrufen durch die *ratio* besteht weiter darin, daß der Intellekt, d. h. der Sohn Gottes, in Sichtbarkeit und Tastbarkeit auftritt, während dies von der zurückrufenden *ratio* wenigstens nicht ausgesagt wird. Denkt Augustin – anders als beim Aufwecken und Belehren in Wort und Tat durch den Sohn – beim „Zurückrufen“ durch die *ratio* vielleicht eher an einen inneren Appell, etwa an einen Anruf an das Gewissen (um aus der Finsternis der Unwahrheit und des Verderbens zu der „anderen Welt“ zurückzukehren)?¹⁶

2. *De beata vita* 4, 35

Sehen wir, was *De beata vita* und die darauf folgenden Schriften aus den Jahren 386–391 über jenen „inneren Appell“ sagen. War es unter Berufung auf *C. Acad.* III 19, 42 nicht möglich, zwingend und unumstößlich zu beweisen, daß Augustin dort bei der zurückrufenden *ratio* tatsächlich an den

¹³ Vgl. *C. Acad.* I 1, 3, wo es u. a. heißt: „*Ipsa (philosophia) uerissimum et secretissimum deum perspicue se demonstraturam promittit*“ (CC 29, 5). Siehe auch *De ord.* II 8, 24, wo die offenbarende „*occultissima ratio*“ auch „*alta quaedam ... disciplina*“ heißt (CC 29, 120).

¹⁴ Siehe Anm. 4.

¹⁵ In *De b. vita* 4, 35 ist das Wirken des Geistes im Menschen insofern durch Christus bedingt, als dieser ihn wie einen „Lichtstrahl“ in unser Inneres aussendet. Siehe unten S. 000.

¹⁶ Eine solche *innere* zurückrufende Funktion hat der Geist bei M. Victorinus in *Adversus Arium* IV 17 (Marius Victorinus. *Traité théologique sur la Trinité*. I. Texte établi par P. Henry. Introduction, traduction et notes par P. Hadot. Sources chrétiennes, Nr. 68, Paris 1960, 548–550). Der inwendige Charakter des Zeugnisses des hl. Geistes wird von Victorinus dem inkarnierten Auftreten und Zeugnis Christi oft gegenübergestellt. Siehe *Adv. Arium* I 12 (Henry-Hadot, 212–214); I 55 (Henry-Hadot, 362); III 14 (Henry-Hadot, 480); IV 33 (Henry-Hadot, 600); Hymnus I 73 (Henry-Hadot, 626).

Geist denkt, so tut er das bestimmt wohl bei der *admonitio*, der „Anregung“, Gott zu suchen, in *De b. vita* 4, 35. Als Augustin und seine Gesprächspartner in *De beata vita* zur Konklusion gekommen waren, daß das Glück für den Menschen darin besteht, daß er durch die Wahrheit Gott erreicht und „genießt“,¹⁷ hätte jemand die Frage stellen können, wie ein Mensch denn jemals so weit kommen kann. In diesem Zusammenhang, jener Frage sozusagen vorausgehend, weist Augustin auf „eine gewisse“, aus Gott selber dem Menschen zuströmende „Anregung“ hin, welche die Menschen bewegt, „uns an Gott zu erinnern, ihn zu suchen und mit Vertreibung aller Unlust nach ihm zu dürsten“.¹⁸ Daß mit jener „Anregung“ tatsächlich der Geist gemeint ist, wird wohl von allen, die sich mit diesem Text beschäftigt haben, angenommen. An anderer Stelle habe ich die Argumente für diese Überzeugung ausführlich aufgezählt.¹⁹ Während aber über die *ratio* in *C. Acad.* III 19, 42 nur ausgesagt wird, daß sie „zurückruft“, ist Augustin, wie unser Zitat zeigt, hinsichtlich der „Anregung“ des Geistes in *De b. vita* 4, 35 etwas ausführlicher.

Aus dem weiteren Kontext ergibt sich auch deutlich, daß Augustin an ein inneres Rufen und Bewegen denkt. Der Geist wird dort nämlich als ein „Lichtstrahl“ vorgestellt, durch den Christus unser Inneres erleuchten läßt. Jener Erleuchtung, so fährt Augustin fort, verdanken wir alles Wahre, das wir reden, wenn wir auch noch davor zurückschrecken, uns mit halbkranken und plötzlich geöffneten Augen ans Licht zu wenden und uns der Wahrheit zu übergeben.²⁰ Augustin beschreibt hier einen religiösen und psychischen Zustand, der vor kurzem noch der seine war, einen Prozeß, den er kürzlich selber durchgemacht hat²¹ und über den er zehn Jahre später in den Bekenntnissen ausführlicher, aber in ähnlichen Formulierungen wie in *De b. vita* 4, 35 nochmals berichten wird.²² Das gibt der Pneumatologie von Cas-

¹⁷ Siehe *De b. vita* 4, 34: „*Quisquis igitur ad summum modum (d. h. gemäß dem Kontext „patrem“) per ueritatem (d. h. gemäß dem Kontext „per filium“) uenerit, beatus est. Hoc est animis deum habere, id est deo perfrui.*“ (CC 29, 84).

¹⁸ *De b. vita* 4, 35: „*Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte ueritatis emanat.*“ (CC 29, 84).

¹⁹ Siehe *J. Verhees*, Augustins Trinitätsverständnis, 54–55.

²⁰ Im unmittelbaren Anschluß bei den in Anm. 18 zitierten Worten lautet der Text weiter: „*Hoc interioribus luminibus nostris iubar sol ille secretus infundit. Huius est uerum omne, quod loquimur, etiam quando adhuc uel minus sanis uel repente apertis oculis audacter conuerti et totum intueri trepidamus . . .*“ (CC 29, 84). Aus deutlichen Parallelen mit einem mailändischen Hymnus geht hervor, daß mit „*sol ille secretus*“ Christus gemeint sein muß. Vgl. O. du Roy, *L'intelligence*, 162.

²¹ Daß Augustin auch in *Cassiciacum* noch ein Suchender ist, beweisen die folgenden Stellen aus seinen cassicianischen Schriften: *C. Acad.* II 1, 2 (CC 29, 19); II 2, 4 (CC 29, 20); II 3, 9 (CC 29, 22); *De b. vita* 1, 5 (CC 29, 67–68); *De ord.* I 10, 29 (CC 29, 104); *Sol.* I 1, 5–6 (PL 32, 872).

²² Vgl. *Conf.* VII 10, 16: „*Et inde admonitus redire ad memetipsum intraui in intima mea . . . Intraui et uidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem . . . Et reuerberasti infirmitatem aspectus mei radians in me uehementer, et contremui amore et horrore . . .*“ (Saint

siciacum eine existentielle Note. Augustin betreibt keine Theologie weit vom Leben entfernt. Und wenn er in verhüllenden Worten den Geist Gottes zur Sprache bringt, spricht er nicht abstrakt und weltfremd über einen Gott-an-sich, sondern übersetzt mit der Schrift, wenn auch in der Sprache seiner eigenen Zeit, menschliche Erfahrung des Drängens Gottes in der Lebensgeschichte eines Menschen.

Der existentielle, lebensbezogene Charakter der frühen Pneumatologie des Augustin zeigt sich also nicht nur auf indirekte Weise in gewissen Übereinstimmungen mit den in den Bekenntnissen beschriebenen persönlichen Erfahrungen, sondern zuallererst und auf direkte Weise in der Formulierung selber von De b. vita 4, 35. Mit anderen Worten, auch wenn Augustin seine Bekenntnisse nie geschrieben hätte und uns seine Bekehrungsgeschichte mit allen ihren Einzelheiten und mit all ihrer Bewegtheit von Verlangen und Zögern, von Beunruhigung und Freude nicht bekannt wäre, beinhaltet die Aussage von De b. vita 4, 35 (zusammen mit den in der Folge noch zu besprechenden frühen Texten) an sich schon genügend Hinweise, daß in der Pneumatologie von Cassiciacum nicht abstrakt über einen Geist-an-sich, sondern über den Geist in seiner Relevanz und Bedeutung für den Menschen gedacht wird. Nicht in abstrakten Formeln wird das zeitlose Wesen des Geistes definiert, sondern er heißt „eine gewisse Anregung, die uns bewegt, uns an Gott zu erinnern, ihn zu suchen und mit Vertreibung aller Unlust nach ihm zu dürsten . . .“. So zeigt sich, daß das innere Licht, das der Geist als leuchtender „Strahl“ nach De b. vita 4, 35 auch ist, nicht nur die Vernunft und den Verstand erleuchtet, sondern den ganzen Menschen in Bewegung bringt und ihn unter Vertreibung aller Lustlosigkeit wieder verlangen, erwarten und Ausschau halten läßt. Sicher, der Geist verrichtet keine Zauberkünste, er setzt einen mühsamen Prozeß in Gang, der mit einem in die Tiefe sich ausstreckenden Selbstbewußtwerden beginnt – wir „erinnern uns“ an Gott –, sich dann aber fortsetzt in einem Suchen und Dürsten, wobei trotz Zögern und Zurückschrecken seitens des Menschen dessen ganze Affektivität mobilisiert wird.^{22a} In einer derartig affektiven Weise wird, wie wir noch sehen werden, Augustin in den folgenden Jahren noch oft über den Geist sprechen.

Wenn wir nun in De beata vita weiterlesen, begegnen wir direkt danach einer dreigliedrigen Formel, in der auf indirekte Weise Vater, Sohn und Geist zur Sprache gebracht werden. Wahrhaftig „glückliches Leben“, so führt Augustin in De b. vita 4, 35 nämlich weiter aus, besteht darin, „auf fromme

Augustin. Confessions. Texte établi et traduit par *Pierre de Labriolle*, Paris 1966⁹, t. I, 161–162). Zum Drängen Gottes, das Augustin erfuhr, siehe ferner Conf. VII 8, 12 (de Labriolle I, 185–186); VII 17, 23 (ib., 166–167); VIII 1, 1 (ib., 175–176); VIII 5, 10 (ib., 184); VIII 7, 16–18 (ib., 189–191); VIII 11, 25 (ib., 197); IX 1, 1 (de Labriolle II, 209); IX 2, 3 (ib., 210); IX 4, 7–12 (ib., 213–218).

^{22a} Unter Affektivität wird hier wie unten nicht mehr und nicht weniger verstanden als das, was die gangbare Bedeutung dieses Wortes ist, nämlich das menschliche Gefühls- und Gemütsleben. So *Duden*, Fremdwörterbuch. Der große Duden, Bd., 5, 3. Aufl., Mannheim/Wien/Zürich 1974, s. v. Affektivität.

und vollkommene Weise zu wissen, von wem man in die Wahrheit eingeführt wird, welche Wahrheit man genießt und wodurch man mit dem höchsten Maß (im Kontext Andeutung für den Vater) verbunden wird...“.²³ Die Formulierung erinnert Monnica, die auch am Gespräch über „das glückliche Leben“ teilnahm, an die in mailändischen Hymnen besungene „Trinität“ von Vater, Sohn und Geist.²⁴ Augustin bestreitet das nicht, es ist dabei aber leider nicht mit Sicherheit zu ermitteln, welches der drei Glieder der Triade speziell auf den Geist hinweisen soll. Das zweite Glied der Triade, „welche Wahrheit man genießt“, bezieht sich sicher auf den Sohn, der im unmittelbaren Kontext mehr als einmal (in Übereinstimmung mit der Bibel) „Wahrheit“ und „Weisheit“ genannt wird.²⁵ Doch Augustin kann sowohl beim ersten Glied („von wem man in die Wahrheit eingeführt wird“) wie beim dritten Glied der Triade („wodurch man mit dem höchsten Maß, d. h. mit dem Vater, verbunden wird“) insbesondere an den Geist gedacht haben. An anderer Stelle habe ich für beide Möglichkeiten mehrere Argumente angeführt.²⁶ Wie dem auch sei, jedenfalls wird der Geist, entweder als in die haltbietende Lebenswahrheit, nach der Augustin in diesen Jahren auf der Suche war, einführende oder als mit-Gott-verbindende Instanz, in seiner Bedeutung für den nach einem „glücklichen Leben“ suchenden Menschen gesehen. Keine der beiden Interpretationen widerspricht den oben zitierten Andeutungen aus De b. vita 4, 35 über die „Anregung“ und den „Lichtstrahl“, womit in beiden Fällen der Geist gemeint wird. Als „Anregung“ verband der Geist auch da irgendwie mit Gott, während er als von Christus ausgesandter leuchtender „Strahl“ die Wahrheit entdecken ließ. Für Augustin gibt es offensichtlich keinen Widerspruch zwischen den beiden Heilsfunktionen des Geistes – Wahrheitsoffenbarung nämlich und affektivem Appell, zu Gott zurückzukehren –, sonst hätte er sie nicht in einem Atemzug und unmittelbar nacheinander als Werk des Geistes erwähnen können. Das „Innere“, das in De b. vita 4, 35 durch den Geist als „Lichtstrahl“ erleuchtet wird, ist offensichtlich nicht nur die menschliche Vernunft, sondern auch das „suchende“ und „dürstende“ Herz des Menschen.²⁷

²³ De b. vita 4, 35: „Illa est igitur plena satieta animorum, hoc est beata uita, pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris in ueritatem, qua ueritate perfruaris, per quid conecctaris summo modo. Quae tria unum deum intelligentibus unamque substantiam exclusis uanitatibus uariae superstitionis ostendunt.“ (CC 29, 84).

²⁴ Ibidem: „Hic mater recognitis uerbis, quae suae memoriae penitus inhaerebant, et quasi euigilans in fidem suam uersum illum sacerdotis nostri: *foue precantes, trinitas*, laeta effudit...“ (CC 29, 85). Zum betreffenden Hymnus vgl. *M. M. Beyenka*, St. Augustine and the Hymns of St. Ambrose: American Benedictine Review 8, 1957, 121–132.

²⁵ De b. vita 4, 34: „Accepimus autem etiam auctoritate diuina dei filium nihil esse aliud quam dei sapientiam... Sed quid putatis esse sapientiam nisi ueritatem? Erit hoc dictum est: *ego sum ueritas*.“ (CC 29, 84).

²⁶ Vgl. Augustins Trinitätsverständnis, 55–60.

²⁷ Es ist übrigens nicht so verwunderlich (trotz der Ansicht derer, die meinen, daß Augustin in seinen Frühschriften alle Affektivität abgelehnt hat, siehe unten Anm. 86), daß De beata uita keinen Widerspruch sieht zwischen Erleuchtung und affektiver Anregung durch den Geist. Durch die neuplatonische Tradition, mit der

3. De ordine

In De b. vita 4, 35 regt der Geist zum „Gott suchen“ an. Dieselbe Formulierung kehrt in De ord. II 8, 25 wieder als das dritte Glied einer Triade, die zwar nicht explizit auf Vater, Sohn und Geist hinweist, möglicherweise jedoch als eine indirekte Anspielung auf diese verstanden werden muß. Im betreffenden Abschnitt ist von denen die Rede, die auf der Suche nach Weisheit sind. Zur Erreichung dieser Weisheit zählt Augustin die nötigen Bedingungen auf, u. a. „daß sie Gott ehren, an ihn denken und ihn suchen“.²⁸ Daß „denken“ und „suchen“ in dieser Reihenfolge eine Anspielung auf den Sohn und den Geist sein könnte, ist nicht ausgeschlossen, da „Gott suchen“ in den Schriften aus Cassiciacum und aus den folgenden Jahren mehrmals speziell mit dem Geist in Verbindung gebracht wird,²⁹ während „denken“ inhaltlich den Termini wie „Wahrheit“, „Weisheit“, „Intellekt“ und dergleichen verwandt ist, womit in denselben Schriften öfters speziell der Sohn angedeutet wird.³⁰ Daß „Gott ehren“ sich speziell auf den Vater beziehen könnte, kann vermutet werden an Hand der vielen Aussagen und Andeutungen, in denen der Vater mehr oder weniger als Inbegriff der ganzen Gottheit und als „Prinzip“ innerhalb derselben wie auch im göttlichen Wirken nach außen angesehen wird.³¹

Neben dieser Triade, in der also möglicherweise ein Zusammenhang zwischen dem Geist und dem „Suchen“ des Menschen nach Gott (wie das in De b. vita 4, 35 ausdrücklicher und dazu in eindeutig affektiven Termini wie „dürsten“ geschieht) gesehen wird,³² kommen noch einige andere Triaden in De ordine vor, in denen ebenfalls gerade das Glied der Triade, das einen affektiven Zustand oder ein affektives Verhältnis ausdrückt, sich auf den Geist beziehen könnte.³³ Daß Augustin in den betreffenden Triaden tatsäch-

Augustin in Mailand in Berührung kam, wird er dazu auch kaum angespornt sein, im Gegenteil. Vgl. P. Henry: „Another Plotinian feature is the identity of will and knowledge. For Plotinus, all knowledge is essentially a longing for, a desire of the object.“ (The Adversus Arium of Marius Victorinus, the first systematic exposition of the doctrine of the Trinity: Journal of Theological Studies. New Series 1, 1950, 46). Zum engen Zusammenhang zwischen Wahrheit, Erkenntnis und Affektivität bei Augustin vgl. unten, S. 175 ff.

²⁸ De ord. II 8, 25: „deum colant cogitent quaerant“ (CC 29, 121).

²⁹ Vgl. De b. vita 4, 35, wo der Geist als eine „Anregung“ angesehen wird, „Gott zu suchen“ (siehe oben S. 164 ff.); Sol. I 1, 2, wo der Geist das Unterpfand ist, „wodurch wir angeregt werden, zu dir (Gott dem Vater) zurückzukehren“ (siehe unten S. 171 ff.). Siehe ferner De morib. I 11, 18–14, 24 (unten, S. 178 ff.).

³⁰ Vgl. C. Acad. III 19, 42 (CC 29, 60); De b. vita 4, 34 (CC 29, 84); De ord. II 5, 16 (CC 29, 116); II 9, 26 (CC 29, 122). Siehe weiter J. Verhees, God in beweging, 280.

³¹ Vgl. C. Acad. II 1, 1 (CC 29, 18) und II 19, 42 (CC 29, 60), wo der Vater „höchster Gott“ heißt. In De ord. II 5, 16 (CC 29, 116) und II 9, 26 (CC 29, 122) ist der Vater „Prinzip aller Dinge“. Siehe weiter J. Verhees, God in beweging, 279.

³² Siehe oben, S. 164 ff.

³³ In den betreffenden Triaden lautet das dritte Glied nämlich: „dei legem custodiunt diligentius“ (De ord. II 8, 25; CC 29, 121); „delectando“ (De ord. II 12, 35; CC 29, 127); „beate contemplari“ neben „recte docere“ im zweiten Glied der Triade (De ord. II 12, 35; CC 29, 127).

lich an Vater, Sohn und Geist gedacht haben kann, ergibt sich auch aus den zwei anderen Gliedern der Triade. Neben dem „affektiven“ Glied der Triade, das jedesmal den dritten Platz einnimmt, kommen nämlich an zweiter Stelle in diesen Triaden Andeutungen vor, die inhaltlich mit den Termini wie „Wahrheit“, „Weisheit“ und „Intellekt“ verwandt sind, die in anderen Frühschriften Augustins den Sohn andeuten.³⁴ Und das erste Glied in den betreffenden Triaden ist in Formulierung und Inhalt bestimmten Termini verwandt, die in anderen Triaden sich ausdrücklich auf den Vater beziehen.³⁵

Übrigens wird in *De ordine*, das die universale Ordnung und scheinbare Unordnung des Weltalls und des totalen Weltgeschehens zur Sprache bringt, der Geist nur einmal explizit erwähnt. Neben Vater und Sohn, die nacheinander „Prinzip aller Dinge“ und „Intellekt“ (worin alle Dinge entworfen und ihrem Wesen nach geistig enthalten sind) genannt werden, wird der Geist angedeutet als „dasjenige, was daraus (aus dem Vater oder aus beiden, Vater und Sohn?) ohne die geringste Transzendenzverminderung zu unserem Wohl ausgeströmt ist“.³⁶ Was dieses „Wohl“ (*salus*) beinhaltet, wird nicht näher angegeben, die Formulierung aber „was daraus ohne die geringste Transzendenzverminderung ausgeströmt ist“ erinnert stark an den Kontext der affektiven „Anregung“ („daß wir uns an Gott erinnern usw.“) aus *De b. vita* 4, 35. Über diese „Anregung“ wurde dort nämlich ausgesagt, daß sie „aus der Quelle der Wahrheit selber zu uns ausströmt“ und daß ihre Emanation oder Ausströmung „nicht die geringste Transzendenzverminderung“ mit sich bringt.³⁷ Augustin kann also in *De ord.* II 5, 16 bei „demjenigen, was daraus ohne die geringste Transzendenzverminderung ausgeströmt ist“, tatsächlich sehr gut eine ähnliche Heilsfunktion des Geistes vor Augen gehabt haben wie in *De b. vita* 4, 35. Er spricht sich aber nicht darüber aus, und der Kontext in *De ord.* II 5, 16 ist auch einigermaßen verschieden. Vater und Sohn werden in der betreffenden Triade nicht nur (wie in *De b. vita* 4, 35) in ihrer Heilsrelation zu den Menschen, sondern in ihrer Schöpferrelation zu allen Dingen gesehen. Das hängt wohl mit der besonderen Problematik von *De ordine* zusammen: die scheinbar ungeordnete

³⁴ Siehe Anm. 30.

³⁵ Siehe Anm. 31.

³⁶ *De ord.* II 5, 16: „... nullumque aliud habet negotium, que uera et, ut ita dicam, germana philosophia est, quam ut doceat, quod sit omnium rerum principium sine principio quantusque in eo maneat intellectus quidue inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manauerit, quem unum deum omnipotentem, eumque tripotentem patrem et filium et spiritum sanctum, docent ueneranda mysteria, quae fide sincera et inconcussa populos liberant, nec confuse, ut quidam, nec contumeliose, ut multi, praedicant.“ (CC 29, 116).

³⁷ *De b. vita* 4, 35: „Admonitio autem quaedam . . . de ipso ad nos fonte ueritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris iubar sol ille secretus infundit. Huius est uerum omne, quod loquimur, etiam quando adhuc uel minus sanis uel repente apertis oculis audacter conuerti et totum intueri trepidamus, nihilque aliud etiam hoc apparet esse quam deum nulla degeneratione impediante perfectum.“ (CC 29, 84).

Schöpfung und die scheinbar allgegenwärtige Unordnung. Im unmittelbaren Kontext ist jedoch die Rede von den christlichen „Mysterien“, d. h. den christlichen Glaubenswahrheiten, welche die Triade als eine Andeutung der Wirklichkeit von Vater, Sohn und Geist verstehen lassen und „die Völker befreien“, wie auch von der Inkarnation „um unsertwillen“, welche in ihrer niedrigen Erbärmlichkeit die Güte eines so großen Gottes umso überzeugender offenbart.³⁸ Auch dieser Heilskontext legt die Annahme nahe, daß dasjenige, was „zu unserm Wohl“ ohne die geringste Transzendenzverminderung aus Gott ausgeströmt ist, für Augustin dieselbe Heilswirklichkeit bedeutet wie die affektive „Anregung“ aus *De b. vita* 4, 35, die ebenfalls „zu uns ausströmt“, ohne daß dadurch die „geringste Transzendenzverminderung“ stattfindet.

Weiter wird der Geist, wie gesagt, in *De ordine* nirgendwo mehr explizit erwähnt. Völlig ausgeschlossen ist es zwar nicht, daß Augustin einen Augenblick überlegt hat, die mehr oder weniger transzendente, universalordnende und hier und da auch offenbarende und Einsicht vermittelnde ratio aus *De ordine* mit jenem Geist Gottes zu identifizieren.³⁹ Alles in allem aber scheinen mir die u. a. von O. du Roy angeführten Argumente für diese Identifikation zu schwach, als daß man das, was hier und da in *De ordine* über die Wirkung jener ratio im Menschenleben angedeutet wird, ohne weiteres für den Geist Gottes gelten lassen könne.⁴⁰ Da du Roy dieses Wirken der ratio in Welt und Menschenleben schon ausführlich kommentiert hat,⁴¹ brauchen wir dies hier nicht zu wiederholen. Nur möchte ich noch hinzufügen, daß jene ratio bezüglich des Menschen nicht nur eine im modernen Sinne „rationelle“ Funktion hat, die sich einseitig in menschlichem Wissen und menschlicher Einsicht auswirken würde, sondern den ganzen Menschen, einschließlich dessen Affektivität in Anspruch nimmt. So „zieht“ sie ihre Bewunderer und die mit großer Erwartung erfüllten Freunde der Schönheit und Harmonie zu sich und „befiehlt ihnen, sie zu suchen“.⁴² Weiter ist die ratio identisch mit dem „Gesetz Gottes“, das weisen Menschen in die Seele geschrieben wird, „damit sie wissen, daß sie umso besser und erhabener leben, je vollkommener sie, das Gesetz begreifend, es betrachten und je eifriger sie, nach ihm lebend, es befolgen“. Dieses Gesetz begleitet und orientiert nicht nur auf dem Weg der eruditio (welche allmählich zur Begegnung mit der Wahrheit und zu deren Einsicht disponiert), sondern auch auf dem Weg

³⁸ Siehe Anm. 36. Auf die dort zitierten Worte folgt unmittelbar: „Quantum autem illud sit, quod hoc etiam nostri generis corpus tantus propter nos deus adsumere atque agere dignatus est, quanto uidetur uilius, tanto est clementia plenius et a quadam ingeniosorum superbis longe remotius.“ (CC 29, 116).

³⁹ Vgl. O. du Roy, *L'intelligence*, 126–148; R. J. O'Connell, *St. Augustine's*, 123–124.

⁴⁰ Vgl. J. Verbees, *Augustins Trinitätsverständnis*, 65.

⁴¹ O. du Roy, *L'intelligence*, 130–148.

⁴² *De ord.* I 8, 25: „Quid enim non ambiunt, qua non peragrunt oculi amantium, ne quid undeunde innuat pulchritudo rationis cuncta scientia et nescientia modificantis et gubernantis, quae inhiantes sibi sectatores suos trahit quacumque atque ubique se quaeri iubet?“ (CC 29, 101).

des „Lebens“, in dem zuallererst ein Programm der Katharsis und der sittlichen Läuterung realisiert werden muß.⁴³ Gegenüber diesen nicht rein „rationalen“, sondern auch affektiven und sittlichen Aspekten der Wirkung der ratio (welche – es sei nochmals gesagt – nirgends explizit mit dem Geist Gottes identifiziert wird) stehen eine Anzahl Texte, in denen Einsicht und Wahrheit speziell und viel deutlicher mit dem Sohn Gottes verbunden werden.⁴⁴ Kurzum, neben Gründen, die ich an anderer Stelle aufgezählt habe, ist es auch aus den eben erwähnten Gründen fragwürdig, De ordine als ein Werk anzusehen, in dem Augustin dazu neigt, mit dem Geist Gottes vor allem menschliche „Rationalität“ im modernen Sinn (d.h. Vernunft und Verstand mit Ausschluß aller Affektivität) in Verbindung zu bringen.

4. Soliloquia

Der Geist regt nach Sol. I 1, 2 aufs neue an, zu Gott zurückzukehren. Das erinnert in der Formulierung (*admonemur redire ad te*) an die „Anregung“ (*admonitio*), Gott zu suchen in De b. vita 4, 35. Das lange Gebet aus den Soliloquia, in dem jenes „Anregen“ erwähnt wird, beginnt mit einer Reihe Anrufungen an „Gott, Schöpfer des Alls“.⁴⁵ Ferner wird dieser auch angesprochen als „Vater der Wahrheit, Vater der Weisheit“ (d.h. des Sohnes) und darauf als „Vater des Unterpfandes, wodurch wir angeregt werden, zu dir zurückzukehren“.⁴⁶ Daß mit dem „Unterpfand“ der Geist gemeint ist, dürfen wir annehmen, sowohl auf Grund dieser biblischen Andeutung für den Geist⁴⁷ als auch wegen des „Angeregt-werdens, zu dir zurückzukehren“, das ja auch in De beata vita einige Monate zuvor dem Geist zugeschrieben wurde.⁴⁸ Weiter kommt die Anrufung „Vater unserer Erweckung und Erleuchtung, Vater des Unterpfandes usw.“ unmittelbar nach den Anrufungen vor, in denen Gott als „Vater der Wahrheit, Vater der Weisheit“, d.h. des Sohnes, angesprochen wird. Daß Augustin diese letzteren, den Sohn erwähnenden Anrufungen in trinitarischer Hinsicht spontan komplementieren wollte mit Anrufungen, in denen, wenn auch in verhüllenden Worten, der Geist

⁴³ In De ord. II 7, 24 (CC 29, 120) wird die ratio gleichgesetzt mit „*alta quaedam et a multitudinis uel suspicione remotissima disciplina*“. In De ord. II 8, 25 fährt Augustin dann fort: „*Haec autem disciplina ipsa dei lex est, quae apud eum fixa et inconcussa semper manens in sapientes animas quasi transcribitur, ut tanto se sciant uiuere melius tantoque sublimius, quanto et perfectius eam contemplantur intellegendo et uiuendo custodiunt diligentius. Haec igitur disciplina eis, qui illam nosse desiderant, simul geminum ordinem sequi iubet, cuius una pars uitae, altera eruditionis est. Adolescentibus ergo studiosis eius ita uiuendum est, ut a ueneriis rebus (etc.) . . . se abstineant . . .*“ (CC 29, 121).

⁴⁴ Vgl. De ord. I 11, 32 (CC 29, 106); II 5, 16 (CC 29, 116); II 9, 26, wo das zweite Glied der Triade „*intellectus*“ heißt (CC 29, 122); II 9, 27, wo die Rede ist von der Inkarnation der belehrenden „*auctoritas diuina*“ (CC 29, 122).

⁴⁵ Sol. I 1, 2: „*Deus uniuersitatis conditor . . .*“ (PL 32, 869).

⁴⁶ *Ibidem*: „*Deus pater veritatis, pater sapientiae . . . pater pignoris quo admonemur redire ad te.*“ (PL 32, 870).

⁴⁷ Vgl. II Kor 1, 22; 5, 5; Eph 1, 14.

⁴⁸ De b. vita 4, 35, siehe oben S. 164 ff.

ebenfalls einen Platz hat, ist sehr wahrscheinlich, zumal da auch sonst in den Schriften aus Cassiciacum mehrere direkt oder indirekt auf Vater, Sohn und Geist hinweisende Triaden vorkommen.⁴⁹ Daß „unsere Erweckung und Erleuchtung“ sich auf den Geist beziehen, ist weiter auf Grund von *De b. vita* 4, 35 anzunehmen, denn auch da werden Erweckung und Erleuchtung in einem Atemzug dem Geist zugeschrieben, wenn auch mit anderen Worten, nämlich „Anregung“ und „Lichtstrahl“.⁵⁰ Außerdem werden weiter im Gebet der Soliloquia – und zwar in einem Gebetsabschnitt, in dem Augustin nach der Ansicht einiger Kommentatoren insbesondere an den Geist gedacht habe⁵¹ – wie in *Sol. I* 1, 2 die Ideen „Erweckung“ (*evigilatio*) und „Anregung“ (*admonemur*) nochmals miteinander verbunden: „Gott, durch den wir angeregt werden (*admonemur*), aufzuwachen (*ut vigilemus*)“.⁵²

In demselben, möglicherweise speziell dem Geist gewidmeten Gebetsabschnitt betet Augustin zu „Gott, durch den wir dem Bösen entfliehen. Gott, durch den wir der Lockspeise des Bösen nicht verklavt sind . . . Gott, der du uns bekehrst . . . Gott, der du uns auf den Weg zurückrufst . . . Gott, durch den wir dürsten . . . Gott, der du die Welt der Sünde überführst . . .“.⁵³ Die Heilswirkungen, die hier Gott zugeschrieben oder von ihm erbeten werden, kommen also alle in einem Abschnitt vor, in dem nach der Meinung einiger Forscher Augustin sich insbesondere an den Geist gewandt haben soll. Dies ist tatsächlich nicht ganz ausgeschlossen, wenn mir auch aus an anderer Stelle angegebenen Gründen scheint, daß das nicht exklusiv, d. h. mit Ausschluß von Vater und Sohn, aufgefaßt werden darf; wenn Vater, Sohn und Geist irgendwo bei Augustin eine Einheit bilden, dann gerade in den Soliloquia.⁵⁴ Was den eben zitierten Anrufungen jedenfalls gemeinsam ist, ist der Glaube und die Erwartung, daß Gott (und also möglicherweise insbesondere der Geist) in Übereinstimmung mit der „Anregung“ (so *De b. vita* 4, 35) und dem anregenden Unterpfand (so *Sol. I* 1, 2) den Menschen bewegt, anregt und es ihm ermöglicht, zu erwachen und zurückzukehren. Das affektive Moment ist nicht betont, es fehlt aber auch nicht und ist z. B. zu hören im „Dürsten“, das in den Menschen erweckt wird. Auf diese Weise

⁴⁹ Eine Liste jener Triaden findet man bei *J. Verbees*, *God in beweging*, 272–273.

⁵⁰ *De b. vita* 4, 35, siehe oben S. 164 ff.

⁵¹ Zur Diskussion über die eventuelle triadische Komposition und Einteilung des langen Gebetes in *Sol. I* 1, 2–6 vgl. *J. Verbees*, *Augustins Trinitätsverständnis*, 66 f. Nach einigen Forschern kann man in jenem Gebet drei Serien Anrufungen unterscheiden. In der ersten hätte Augustin sich an den Vater gerichtet, in der zweiten an den Sohn und in der dritten an den hl. Geist.

⁵² *Sol. I* 1, 3: „*Deus a quo admonemur ut vigilemus.*“ (*PL* 32, 870).

⁵³ *Sol. I* 1, 3: „*Deus per quem mala fugimus . . . Deus per quem malorum escis atque illecebris non haeremus . . . Deus qui nos convertis . . . Deus qui nos revocas in viam . . . Deus per quem sitimus . . . Deus qui arguis saeculum de peccato . . .*“ (*PL* 32, 870–871). Das „*arguere de peccato*“ ist bei *M. Victorinus* – nach dessen Ansicht das Zeugnis des Geistes, wie bei Augustin in *C. Acad.* III 19, 42 und *De b. vita* 4, 35, nötig war, weil die Menschen Gott „vergessen“ hatten (*Adv. Arium IV* 17; *Henry-Hadot*, 548–550) – ein Zeugnis, das entweder zur Reue oder zur Strafe führt (*Adv. Arium III* 16; *Henry-Hadot*, 486–488).

⁵⁴ Vgl. *Augustins Trinitätsverständnis*, 66 f.

wird auch in den Soliloquia die Linie der affektiven „Anregung“ aus De b. vita 4, 35 weitergezogen.

Die Linie des wahrheitsoffenbarenden „Lichtstrahles“ aus De b. vita 4, 35 ist vielleicht innerhalb desselben Gebetsabschnittes zu erkennen in den möglicherweise besonders an den Geist gerichteten Anrufungen („möglichweise“ in dem Sinn, daß dies nicht völlig ausgeschlossen ist): „Gott, durch den wir lernen, daß dasjenige, was wir einst als zu uns gehörend ansahen, uns fremd ist, und daß dasjenige, was wir einst als fremd ansahen, uns eigen ist . . . Gott, der du uns in alle Wahrheit einführst. Gott, der du alles Gute zu uns sprichst und uns nicht töricht machst und auch nicht zuläßt, daß wir es durch sonst jemanden werden . . . Gott, der du die Welt der Sünde, der Gerechtigkeit und des Gerichts überführst. Gott, durch dessen Zutun wir nicht erschüttert werden von denen, die kaum glauben. Gott, durch den wir den Irrtum derer ablehnen, die meinen, daß es bei dir keine Verdienste der Seelen gibt . . .“.⁵⁵ Man könnte weiter geneigt sein, die offenbarende Funktion des Geistes im Versprechen der ratio (Sol. I 6, 12), Gott so zu „zeigen“ (demonstrare), wie die Sonne mit den leiblichen Augen gesehen wird, zu erkennen.⁵⁶ Wie bei der ratio in De ordine scheinen mir aber auch hier nicht genügend Gründe vorzuliegen, um jenes Versprechen der ratio ohne weiteres dem Geist Gottes zuzuschreiben.⁵⁷ Eindeutiger dagegen scheint die Linie des wahrheitsoffenbarenden „Lichtstrahles“ aus De b. vita 4, 35 in der Anrufung der Soliloquia zu dem „Vater unserer Erweckung und Erleuchtung“ aufgegriffen zu werden; mit beiden Heilsfunktionen wird, wie wir oben sahen, sehr wahrscheinlich der Geist angedeutet. „Erleuchtung“ steht hier aber unbetont zwischen zwei Heilswirkungen, die jedenfalls nicht nur an das Erkenntnisvermögen, sondern an den ganzen Menschen, an die ganze Person appellieren, nämlich „Erweckung“ und „Unterpfand, wodurch wir angeregt werden, zu dir zurückzukehren“.⁵⁸

Ein letzter Hinweis, daß in den Soliloquia dem Geist eine sozusagen affektiv-neutrale Wahrheits- oder Offenbarungsfunktion zugeschrieben wird, könnte nach einigen Interpreten schließlich eine Triade in Sol. I 8, 15 sein. Wie man in der Sonne „drei Dinge“ (tria quaedam) unterscheiden kann, schreibt Augustin, nämlich daß sie besteht, scheint und leuchtet, so kann man auch in Gott eine Dreiheit unterscheiden, nämlich daß er besteht, be-

⁵⁵ Sol. I 1, 3: „Deus per quem discimus aliena esse quae aliquando nostra, et nostra esse quae aliquando aliena putabamus . . . Deus qui nos in omnem veritatem inducis. Deus qui nobis omnia bona loqueris, nec insanos facis, nec a quoquam fieri sinis . . . Deus qui arguis saeculum de peccato, de iustitia, et de iudicio. Deus per quem nos non movent qui minime credunt. Deus per quem improbamus eorum errorem, qui animarum merita nulla esse apud te putant.“ (PL 32, 871).

⁵⁶ Sol. I 6, 12: „Promittit enim ratio quae tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur.“ (PL 32, 875).

⁵⁷ Dasselbe, das die ratio in Sol. I 6, 12 verspricht, wird in C. Acad. I 1, 3 (CC 29, 5) von der „philosophia“ versprochen.

⁵⁸ Sol. I 1, 2: „pater evigilationis atque illuminationis nostrae, pater pignoris quo admonemur redire ad te.“ (PL 32, 870).

griffen wird und alles übrige begreifen läßt.⁵⁹ Muß man in dieser triadischen Formulierung tatsächlich einen Hinweis auf Vater, Sohn und Geist sehen? Speziell mit dem Vater wird in triadischen Formulierungen in der Tat öfters das Bestehen und Sein verbunden, besonders insofern alles Geschaffene daran Anteil hat und sein Dasein dem Vater als dem „Prinzip aller Dinge“ verdankt.⁶⁰ Das zweite Glied der Triade in Sol. I 8, 15 („wird begriffen“) könnte sich natürlich auf den Sohn beziehen, denn durch ihn, in seiner biblischen Qualität oder Funktion von „Wahrheit“, wird Gott tatsächlich erkannt, wie schon in De b. vita 4, 34 gesagt wird.⁶¹ So würde in der oben zitierten Triade also der Geist übrigbleiben und „alles übrige begreifen lassen“. Das ist nicht ausgeschlossen. Der Erleuchtung unseres Inneren durch den von Christus ausgesandten „Lichtstrahl“ verdanken wir ja alles Wahre, das wir reden, so wurde schon in De b. vita 4, 35 festgestellt.⁶² Die Triade in Sol. I 8, 15 bleibt aber eine sehr summarische Andeutung. Nicht nur wird der Zusammenhang mit Vater, Sohn und Geist nicht ausdrücklich ausgesprochen, ebensowenig wird angegeben, wie Gott – eventuell also insbesondere der Geist – „alles übrige begreifen läßt“. In De b. vita 4, 35 wurde wenigstens noch ausgesagt, daß der Geist ein inneres Licht ist, das von Christus im Herzen des Menschen entzündet wird.⁶³ Augustins Interesse für den Geist als wahrheitsoffenbarende Instanz scheint inzwischen nicht zugenommen zu haben.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß die Triade „sein, leben, begreifen“ (esse, vivere, intellegere), der Augustin möglicherweise bei Marius Victorinus begegnet war,⁶⁴ und welche er zum ersten Mal in Sol. II 1, 1

⁵⁹ Sol. I 8, 15: „Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere; quod est, quod fulget, quod illuminat: ita in illo secretissimo Deo quem vis intelligere, tria quaedam sunt; quod est, quod intelligitur, et quod caetera facit intelligi.“ (PL 32, 877).

⁶⁰ Vgl. J. Verbees, *God in beweging*, 271 f.

⁶¹ De b. vita 4, 34: „Accepimus autem etiam auctoritate diuina dei filium nihil esse aliud quam dei sapientiam... Sed quid putatis esse sapientiam nisi ueritatem? Etiam hoc enim dictum est: ego sum ueritas.“ (CC 29, 84).

⁶² Siehe oben S. 165.

⁶³ Oben sahen wir auch (S. 164), daß die ratio den Menschen nie aus Unwahrheit und Verderben zurückgerufen hätte, wenn die Inkarnation nicht stattgefunden hätte. Es ist, wie wir sahen, nicht völlig ausgeschlossen, daß Augustin bei dieser „ratio“ an den Geist Gottes gedacht hat.

⁶⁴ Vgl. M. Victorinus, *Adv. Arium* III 4 f. (Henry-Hadot, 448 f.); IV 16 f. (Henry-Hadot, 544 f.). Die meisten betreffenden Forscher (u. a. R. Schmid, P. Henry und P. Hadot) sind der Ansicht, daß der Einfluß des Victorinus auf Augustin, wenn davon überhaupt die Rede sein kann, sicherlich nicht groß gewesen ist. Es gibt zwar Beweise, daß Augustin wenigstens bestimmte Texte des Victorinus gelesen hat. In mehreren Fällen aber lehnt Augustin Ideen, die bei Victorinus vorkommen, entschieden ab. (Vgl. R. Schmid, *Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin*, Kiel 1895, 70 f.). Das braucht aber nicht zu bedeuten, daß bestimmte Formulierungen aus den Schriften des Victorinus nicht von Augustin übernommen sein können, wie z. B. die Vorstellung vom Geist als dem Band zwischen dem Vater und dem Sohn (vgl. B. de Margerie, *La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit-Saint comme communion et source de communion: Augustinianum* 12, 1972, 107–119). Das Wort „tripotens“ im Zusammenhang mit der Trinität in

verwendet,⁶⁵ nirgends mit einem Hinweis auf Vater, Sohn und Geist angewandt wird, während bei Victorinus die Triade dazu ausschließlich gebraucht wurde. Wenn Augustin ebenso wie Victorinus im Geist Gottes vor allem einen Geist der Offenbarung, der Erleuchtung und der Wahrheit gesehen hätte, hätte er die Triade „sein, leben, begreifen“ – das letztere Glied bezieht sich bei Victorinus stets auf den Geist –⁶⁶ sehr wahrscheinlich auch wohl in diesem Sinn und dieser Bedeutung weitergegeben.

5. Wahrheit und Affektivität

Alles in allem scheint man tatsächlich feststellen zu können, daß Augustin auch in den Schriften, die auf *De beata vita* folgen, von dem Geist noch stets aussagt, er appelliere an die Affektivität und das Herz des Menschen, seine Offenbarungsfunktion aber immer schwächer betont. Diese Linie aus *De b. vita* 4, 35, wo der Geist leuchtender „Strahl“ hieß, wird stets dünner und vager. Symptomatisch dafür ist das völlige Fehlen des Geistes in *De magistro* (388–390); hier führt Augustin das menschliche Erkennen auf die innere Erleuchtung durch die Wahrheit zurück, die ausdrücklich nicht mit dem Geist, sondern mit dem Sohn Gottes identifiziert wird, der ja in der Schrift „Kraft und Weisheit“ Gottes genannt wird.⁶⁷ Was er hinsichtlich des Geistes Gottes, der von Victorinus vor allem als offenbarer und lehrender Geist der Wahrheit angesehen wird, bei diesem einstigen römischen Rhetor besonders geschätzt und von ihm übernommen haben könnte, ist die bei Victorinus viel seltenere Idee des Zurückrufens und der Erweckung durch den Geist aus Verirrung und Verderben zu einem neuen Leben.⁶⁸ Aber auch hier übernimmt Augustin jedenfalls nicht sklavisch und wörtlich. Während Victorinus in diesem Zusammenhang von „Zeugnis“ und „lehren“ durch den Geist spricht, wendet Augustin Begriffe und Ideen an wie zurückrufen, Anregung, Erweckung, erwachen, suchen und dürsten.

Wäre es nicht denkbar, daß Augustins frühe Kenntnisaufnahme des Paulus ihn in dieser Beziehung beeinflusst hat, bei dem der Geist ja „seufzt mit un-

De ord. II 5, 16 (CC 29, 116) könnte Augustin auch bei Victorinus vorgefunden haben (*Adv. Arium* IV 21; Henry-Hadot, 564), wie auch die in *Adversus Arium* unübersehbare Triade *esse, vivere, intellegere*, wenn diese Triade von Augustin auch anders gedeutet wird als bei Victorinus. Möglicherweise geht Augustins früherer Gedanke, daß der Geist den Menschen aus Gott-vergessenheit zur Gottes-erinnerung anregt (*C. Acad.* III 19, 42; *De b. vita* 4, 35), auch auf Victorinus zurück (*Adv. Arium* IV 17), wenn auch in diesem Zusammenhang Augustin nicht sklavisch und wörtlich übernimmt. Für weitere Literaturangaben siehe *A. Schindler*, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen 1965, 46 f.

⁶⁵ *Sol.* II 1, 1: „...esse vis, vivere et intelligere; sed esse ut vivas, vivere ut intelligas. Ergo esse te scis, vivere te scis, intelligere te scis.“ (PL 32, 885). Weitere Stellen, wo die Triade vorkommt, werden angegeben in *O. du Roy*, *L'intelligence*, 173–177; 471–473.

⁶⁶ Vgl. *M. Victorinus*, *Adv. Arium* III 8 f. (Henry-Hadot, 462 f.); IV 16 f. (Henry-Hadot, 544 f.).

⁶⁷ *De mag.* 11, 38 (CC 29, 196).

⁶⁸ Vgl. *M. Victorinus*, *Adv. Arium* IV 17 (Henry-Hadot, 548–550); *Hymnus* II 55 (Henry-Hadot, 632).

aussprechlichen Seufzern“, in unseren Herzen „Abba ruft“ und „Liebe in unsere Herzen ausgießt“?⁶⁹ Vielleicht hat Augustins Interesse für das affektive Wirken des Geistes aber zugleich etwas zu tun mit seiner eigenen emotionalen und affektiven Veranlagung. Für ihn waren Dinge wie Liebe, Zuneigung und Gefühle der Freundschaft immer schon über die Maßen wichtig gewesen.⁷⁰ Es ist kein Zufall, daß er von allen Paulustexten über den Geist gerade Röm 5, 5 weitaus am häufigsten zitiert: „Durch den heiligen Geist ist die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen“.⁷¹ Das bedeutet aber nicht, daß der Geist, mit dem Augustin seit De moribus vor allem die Liebe in Verbindung bringt, mit Wahrheit und Weisheit nichts mehr zu tun hat. Die Wahrheit, nach der Augustin leidenschaftlich auf der Suche ist, wird nicht nur mit der Vernunft wahrgenommen und eingesehen, sondern auch mit dem Herzen verstanden; nicht nur begriffen, sondern auch gekostet und „genossen“.⁷² Besonders in Augustins Frühschriften kehrt diese affektiv geladene Wahrheits- und Weisheitsidee so oft und so regelmäßig wieder, daß es untunlich und zugleich überflüssig ist, alle betreffenden Aussagen anzuführen. Es beginnt schon am Anfang von *Contra Academicos*, wo die Philosophie ihren „wahren Liebhabern“ Einsicht verspricht.⁷³ In *De beata vita* sind die Weisen, und nur sie, „glücklich“.⁷⁴ Glücklich wird man dadurch,

⁶⁹ Siehe Röm 5, 5; 8, 26; Gal 4, 6. Aus Conf. VII 21, 27 ergibt sich, daß Augustin, der sich nach seiner Begegnung mit bestimmten platonischen Schriften in Mailand der Lektüre der hl. Schrift, besonders des Paulus, hingab, diesen auch früher schon – wahrscheinlich in seiner manichäischen Zeit – gekannt haben muß. Vgl. dazu R. Schmid, Marius Victorinus, 69.

⁷⁰ Das ergibt sich nicht nur aus seinem früh entwickelten Einfühlungsvermögen gegenüber der dramatischen klassischen Literatur (vgl. Conf. I 11, 20–21; III 2, 2–3), sondern z. B. auch aus seiner ratlosen Betroffenheit über den Tod eines Freundes (Conf. IV 4, 7–9, 14) und aus seinen Freundschaftsbeziehungen in Mailand und Cassiciacum (Conf. VI 7, 11; VI 10, 17; VI 14, 24). Siehe weiter T. J. van Bavel, Augustinus. Van liefde en vriendschap, Baarn 1970, 23–36.

⁷¹ Vgl. A.-M. La Bonnardière, *Le verset paulinien Rom., V. 5 dans l'oeuvre de saint Augustin*, in: Augustinus Magister, Bd. 2, 657–665.

⁷² Vgl. z. B. De b. vita 4, 35: „qua ueritate perfruaris“ (CC 29, 84). Nun rufen die Worte *perfrui* und *fruitio* (dei) bei Augustin zwar nicht dieselbe einseitige ichbezogene Subjektivität hervor wie das deutsche Wort (oder sein Äquivalent in anderen modernen Sprachen) „Genuß“ oder „genießen“. R. Lorenz spricht von einer bei Augustin „in *frui* vorhandenen Doppelschichtigkeit“. *Frui* sei bei Augustin nicht nur vom Ich, sondern auch von der genossenen *res* her bestimmt. „Es ist gefordert, daß der Genießende der *res* in der Haltung *propter ipsam* entgegentritt – er ordnet sich ihr unter.“ (*Fruitio dei bei Augustin: Zeitschrift für Kirchengeschichte* 63, 1950–1951, 83–86). Ob Augustin aber, wenn er das Wort *fruitio* gebraucht, gerade an „sich unterordnen“ gedacht hat, scheint mir nun auch wieder fraglich. Er geniert sich jedenfalls nicht, im Zusammenhang mit der menschlichen Geistbewegten Beziehung zu Gott Worte wie *voluptas*, *suauitas* atque *dulcedo* zu gebrauchen (siehe unten, S. 178 und S. 183). In einer späteren Schrift heißt *frui*: „*uti cum gaudio*“. Wer genießt, „*assumit enim aliquid in facultatem uoluntatis cum fine delectationis*“ (*De Trin* X 11, 17; CC 50, 330).

⁷³ C. Acad. I 1, 1: „*Quam sententiam ... se demonstraturam ueris amatoribus suis ad quam te inuito philosophia pollicetur.*“ (CC 29, 3).

⁷⁴ Siehe *De b. vita* 2, 14: „... *quaerant illi (Academici) semper ueritatem – uolunt ergo inuenire, uolunt igitur habere inuentiam ueritatis – at non inueniunt,*

daß man durch die Wahrheit Gott erreicht und „genießt“.⁷⁵ Auf „fromme“ Weise Gott kennen – Augustin glaubt nicht an eine sog. objektive Gotteserkenntnis; Gott „wird besser erkannt in dem Maße, als er nicht erkannt wird“ –⁷⁶ ist „völlige Sättigung“ und „glückliches Leben“.⁷⁷ Dieses besteht u. a. darin, daß man weiß, „welche Wahrheit man genießt“.⁷⁸ Die Teilnehmer an dem Gespräch, über das De ordine berichtet, „schmachten“ nach der „geliebten“ Wahrheit.⁷⁹ Den Nutzen der artes liberales, einer Art Allgemeinbildung würde man heute vielleicht sagen, sieht Augustin nach De ordine darin, daß sie dazu beitragen könnte, die Liebhaber der Wahrheit noch feuriger und beharrlicher zu machen in der Umarmung der Wahrheit, was auch hier wieder gleichgesetzt wird mit einem „glücklichen Leben“.⁸⁰ Die Notwendigkeit, nach der Wahrheit ungeteilt zu verlangen und zu begehren, wird in den Soliloquia – mittels einer ausführlichen Gewissensforschung in dieser Richtung – stärkstens betont.⁸¹ Wer dieses Verlangen nach der Wahrheit nicht in sich spürt, wird auch nie die nötigen Schritte tun, sie zu erwerben, und wird ein halber Mensch bleiben.⁸² Und nicht nur, um die Wahrheit zu erreichen, ist Liebe zu ihr nötig, sondern auch, um für immer mit ihr verbunden zu bleiben.⁸³

Dieser enge Zusammenhang zwischen Wahrheit und Affektivität bleibt auch nach Cassiciacum in Kraft. Weise ist man in dem Maße, sagt Augustin in De immortalitate animae (387), als man mit der Wahrheit „durch göttliche Liebe“ unerschütterlich verbunden ist und ihr, d. h. Gott selber,

sequitur eos non habere quod uolunt, et ex eo sequitur etiam beatos non esse. At nemo sapiens nisi beatus . . .“ (CC 29, 73). Vgl. De b. vita 4, 33: „Ergo beatum esse nihil est aliud quam non egere, hoc est esse sapientem.“ (CC 29, 83).

⁷⁵ De b. vita 4, 34: „Quisquis igitur ad summum modum per ueritatem uenerit, beatus est. Hoc est animis deum habere, id est deo perfrui.“ (CC 29, 84).

⁷⁶ De ord. II 16, 44: „(de) qui scitur melius nesciendo“ (CC 29, 131).

⁷⁷ De b. vita 4, 35: „Illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata uita, pie perfecteque cognoscere, a quo inducaris in ueritatem . . .“ (CC 29, 84).

⁷⁸ Auf die Anm. 77 zitierten Worte folgt unmittelbar: „qua ueritate perfruaris“.

⁷⁹ De ord. I 8, 23: „Quidue aliud est dei facies quam ipsa, cui suspiramus et cui nos amata mundos pulchrosque reddimus, ueritas?“ (CC 29, 100).

⁸⁰ De ord. I 8, 24: „Nam eruditio disciplinarum liberalium modesta sane atque succincta et alacriores et perseverantiores et comptiores exhibet amatores amplectandae ueritati, ut et ardentius appetant et constantius insequantur et inhaereant prostromo dulcius, quae uocatur, Licenti, beata uita.“ (CC 29, 100).

⁸¹ Sol. I 13, 22 f. (PL 32, 881 f.).

⁸² Sol. I 6, 12: „Quid, si (anima) et credat . . . et se speret posse sanari, ipsam tamen quae promittitur lucem non amet, non desideret . . . nonne medicum illum nihilominus respuit?“ (PL 32, 875). Vgl. De morib. I 17, 31: „Nam si sapientia et ueritas non totis animi uiribus concupiscatur, inueniri nullo modo potest.“ (PL 32, 1324).

⁸³ Sol. I 7, 14: „Ergo cum animae Deum uidere, hoc est intelligere contigerit . . . Caritati uero non solum nihil detrahetur, sed addetur etiam plurimum. Nam et illam singularem ueramque pulchritudinem cum uiderit, plus amabit; et nisi ingenti amore oculus infixerit, nec ab aspiciendo uspiam declinaverit, manere in illa beatissima uisione non poterit.“ (PL 32, 877).

anhängt.⁸⁴ Auch *De quantitate animae* (387–388) spricht sich in dieser Richtung aus und gebraucht dabei Worte wie *gaudia*, *perfructio* und *voluptas*.⁸⁵ Daß ebenfalls in den noch zu besprechenden Schriften aus der Zeit vor 391 (*De moribus*, *De vera religione*, *Epistula* 11) die Affektivität einen wichtigen Platz einnimmt, gerade im Zusammenhang mit der Heilsbedeutung des Geistes, werden hoffentlich die folgenden Abschnitte zeigen.⁸⁶

6. *De moribus*

Augustins Formulierungen und Aussagen über Wahrheit und Affektivität bekommen eine neue Färbung von *De moribus* an. Was er in *De beata vita*, wo er den Geist „eine gewisse Anregung, um nach Gott zu dürsten“

⁸⁴ *De immort. animae* 11, 18: „Sed si, quod nemini dubium est, tunc est animus sapientissimus, cum veritatem, quae semper eodem modo est, intuetur, eique immobilis inhaeret divino amore conjunctus est; et illa omnia quae quoquo modo sunt ab ea essentia sunt, quae summe maximeque est...“ (PL 32, 1030).

⁸⁵ *De quant. animae* 33, 76: „Jamvero in ipsa visione atque contemplatione veritatis... quae sint gaudia, quae perfructio summi et veri boni, cujus serenitatis atque aeternitatis afflatus, quid ego dicam?... Tanta autem in contemplanda veritate voluptas est...“ (PL 32, 1076–1077).

⁸⁶ Ich möchte jetzt schon auf die Frage aufmerksam machen, ob das stoisch-neuplatonische Ideal der *apatheia*, dem man hier und da in den Frühschriften Augustins tatsächlich begegnet (vgl. G. Folliet, „Deificari in otio“. Augustin, *Epistula* 10, 2: *Recherches augustiniennes* 2, 1962, 232), auch tatsächlich und in absolutem Sinne bedeutet, daß man, was die Jahre 386–391 betrifft, mit T. J. van Bavel sprechen muß von „une éthique, qui ne laisse pas de place aux affections“ (*Recherches sur la christologie de saint Augustin*, Fribourg 1954, 120). U. Duchrow, der dieselben wenigen Augustintexte zitiert wie van Bavel, schließt sich dieser Ansicht ohne Kommentar an (*Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, Tübingen 1965, 24). Daß der menschliche Geist der Wahrheit „immobilis“ verbunden bleiben soll (*De ord.* II 6, 18), bedeutet aber doch wohl eher, daß er unerschütterlich als daß er unbeweglich bleiben soll. Nach *De b. vita* 4, 35 wird er angeregt, Gott zu suchen und „mit Vertreibung aller Lustlosigkeit“ nach ihm zu dürsten (siehe oben S. 165). Daß Augustin bei „immobilis“ eher an unerschütterlich als an affektlos im allgemeinen gedacht hat, lassen auch die von van Bavel und Duchrow angeführten Stellen vermuten, wo es heißt, daß der wahrhaftig Weise den Tod nicht fürchtet. Indirekt geht jene Bedeutung aus *Sol I* 1, 3 hervor: „Deus per quem nos non movent (erschüttern, beunruhigen) qui minime credunt“ (PL 32, 871), und aus *Epist.* 11, 2: „miror te (Nebrium) esse commotum, cur non pater et filius dicatur hominem suscepisse, sed etiam spiritum sanctum“ (CSEL 34, pars 1, 26). Als einziges Argument dafür, daß der frühe Augustin eine affektlose Ethik verrete, bliebe dann noch die von van Bavel und Duchrow zitierte beiläufige Bemerkung aus *De ord.* I 3, 8 übrig, wo das Staunen (*mirari*, *admiratio*) ein Übel, ein *vitium* genannt wird. In *Retract I* 3, 2 widerruft Augustin diesen stoischen Fehlreifer. Daß man diesen nicht allzu ernst nehmen muß und nicht als einen Beweis ansehen kann, daß Augustin in den Jahren 386–391 nichts von Verwunderung wissen wollte, zeigt nicht nur der eben erwähnte Brief 11, wo Augustin unbefangen staunt („miror te esse commotum“), sondern auch schon der weitere Text in *De ordine* selbst, wo man ebenfalls unbefangen staunt und sich verwundert oder bewundert (siehe z. B. *De ord.* I 6, 16; I 7, 17; I 8, 23). Daß auch noch andere Gefühle toleriert werden, beweisen neben den in Anm. 77–85 angeführten Stellen die in den noch zu besprechenden Schriften vorkommenden Worte wie (vom Geist Gottes bewirkte) *voluptas*, *suavitas* atque *dulcedo* (siehe unten S. 183 f.).

nennt, schon einigermaßen gewußt zu haben scheint – er hatte spätestens schon in Mailand mit der Lektüre des Paulus angefangen –,⁸⁷ wird jetzt deutlich und offen formuliert. Im Gespräch mit den Manichäern über die Ethik, in der diese sich weit über andere erhaben fühlten, unterstreicht Augustin namentlich in *De moribus* den zentralen Platz, den die Liebe nicht nur in dem von ihnen verworfenen Alten, sondern auch im Neuen Testament einnimmt. Durch diese Liebe werden Menschen davor behütet, sich von ihrem Gott abzuwenden.⁸⁸ Durch die Liebe werden sie dazu angetrieben, ihn zu suchen,⁸⁹ kehren sie zu ihm zurück,⁹⁰ werden sie dem Einfluß dessen entzogen, worüber sie als Geist- und Vernunftwesen stehen sollten, und anstatt völlig in dieser Welt aufzugehen, werden sie in Geistesverwandtschaft ihrem Gott gleichförmig gemacht. Dies alles nun geschieht durch Zutun des Geistes, durch den – hier zitiert Augustin zum ersten Mal Röm 5, 5 – „die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen ist“.⁹¹ Auf diese Weise, so Augustin, gewinnt der Mensch seine Ganzheit und Integrität zurück, wird befreit aus der Lüge und der Sinnlosigkeit eines leeren Daseins und mit der Wahrheit verbunden.⁹² So wird er – und das gilt nicht nur für den Einzelnen, sondern für die universale Menschheitsfamilie – glücklich in bleibender Verbundenheit mit dem, was allein ihn ganz erfüllen und ihm völlige Sättigung schenken kann.⁹³

„Wahrheit“ steht hier⁹⁴ und in einigen anderen derartigen Kontexten

⁸⁷ Vgl. Anm. 69.

⁸⁸ *De morib.* I 13, 22: „Sanctificati enim plena et integra charitate flagramus, qua sola efficitur ut a Deo non avertamur . . .“ (PL 32, 1321).

⁸⁹ *De morib.* I 11, 18: „Secutio igitur Dei, beatitatis appetitus est: consecutio autem, ipsa beatitas. At eum sequimur diligendo . . .“ (PL 32, 1319).

⁸⁷ Vgl. Anm. 69.

⁸⁸ *De morib.* I 13, 22: „Sanctificati enim plena et integra charitate flagramus, qua sola efficitur ut a Deo non avertamur . . .“ (PL 32, 1321).

⁸⁹ *De morib.* I 11, 18: „Secutio igitur Dei, beatitatis appetitus est: consecutio autem, ipsa beatitas. At eum sequimur diligendo . . .“ (PL 32, 1319).

⁹⁰ *De morib.* I 12, 21: „Dilectione igitur redit (animus) in Deum . . .“ (PL 32, 1320).

⁹¹ *De morib.* I 13, 23: „Fit ergo per charitatem ut conformemur Deo, et ex eo conformati atque configurati, et circumcisi ab hoc mundo, non confundamur iis, quae nobis debent esse subjecta. Fit autem hoc per spiritum sanctum. Spes enim, inquit, non confundit; quoniam charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis.“ (PL 32, 1321.)

⁹² *Ibidem*: „Nullo modo autem redintegrari possemus per Spiritum sanctum, nisi et ipse semper et integer et incommutabilis permaneret . . . Neque nos potest a vanitate separare, veritatis connectere, quod subjectum est vanitati. Et hoc nobis Spiritus sanctus praestat: creatura igitur non est.“ (PL 32, 1321.)

⁹³ *De morib.* I 14, 24: „Quanto enim melius atque diffusius diffamatur (Deus), tanto diligitur et amatur ardentius. Quod cum fit, nihil aliud ab humano genere quam certo et constanti gradu in optimam vitam et beatissimam pergatur.“ (PL 32, 1321–1322.)

⁹⁴ *De morib.* I 13, 23: „Neque nos potest a vanitate separare, veritatis connectere, quod subjectum est vanitati. Et hoc nobis Spiritus sanctus praestat . . .“ (PL 32, 1321.)

aus diesen Jahren der *vanitas* gegenüber,⁹⁵ d. h. der Leere und dem trügerischen Schein eines Lebens, das der erfolgreiche Rhetor aus Carthago, Rom und Mailand vor kurzem selber gelebt, das ihn aber nicht glücklich machen konnte.⁹⁶ „Wahrheit“, womit in derartigen Kontexten oft auch Gott selber gleichgesetzt wird,⁹⁷ bedeutet positiv deshalb soviel wie Erfüllung, das, wofür es sich lohnt zu leben, und was nicht nur der forschenden Vernunft, sondern auch dem suchenden und dürstenden Herzen Ruhe und Sättigung schenkt. Jene Wahrheit wird bei Augustin dann auch nicht nur begriffen und eingesehen, sondern auch erfahren, erlebt und genossen.⁹⁸ Alle diese „affektiven“ Aspekte der vollmenschlichen Beziehung zur Wahrheit – zur Wahrheit, die Gott selber ist – werden nun, wie wir zum Teil noch sehen werden, von Augustin mit dem Geist Gottes in Verbindung gebracht. Es handelt sich in seiner Pneumatologie deshalb nicht um Nebensächlichkeiten in einem Menschenleben. Augustin denkt außerdem nicht einzig und allein an das Leben des Einzelnen, sondern an das der Menschheit.⁹⁹ Sehr unwahrscheinlich würde es darum klingen, seine Pneumatologie nicht-heilsökonomisch zu nennen, als würde Augustin sich in seiner Theologie, insbesondere in seiner Trinitätstheologie, für einen Gott-an-sich interessieren, ohne daß gleichzeitig dessen Bedeutung für Mensch und Welt gesehen und beachtet würde.

Wird „Wahrheit“ in den Frühschriften des Augustin also häufig gleichgesetzt mit der zuverlässigen Wirklichkeit „Gottes“ selber, so wird „Wahrheit“ oft auch speziell mit dem Sohn in Verbindung gebracht. Letzterer wird

⁹⁵ Siehe *De quant. animae* 33, 76: „quo (summo principio rerum omnium) intellecto, vere videbimus quam sint omnia sub sole *vanitas vanitantium*.“ (PL 32, 1076–1077); *Epist.* 11, 4: „*suavitas atque dulcedo in ista cognitione (dei) permanendi contemnendique omnia mortalia*“ (CSEL 34, pars 1, 28); *De div. quaest.* 83, quaest. 9: „*Quamobrem (d. h. weil die sinnliche Wahrnehmung nicht zuverlässig sei zur Entdeckung und Erkenntnis der Wahrheit) saluberrime admonemur averti ab hoc mundo . . . et ad Deum, id est veritatem, quae intellectu et interiore mente capitur, quae semper manet et ejusdem modi est . . . tota alacritate converti.*“ (PL 40, 13–14.)

⁹⁶ Siehe z. B. *Conf. VI* 6, 9–10 (de Labriolle I, 126–128), wo Augustin seinen gesellschaftlichen Erfolg in Mailand und sein gleichzeitiges Unbehagen über die Leere seines damaligen Lebens beschreibt. Es war alles Lüge und *vanitas*. Vgl. *Conf. VI* 11, 18–19 (de Labriolle I, 135–137), wo das gleiche damalige Unbehagen ebenfalls in derartigen Termini formuliert wird.

⁹⁷ Siehe *De ord. I* 8, 23 (CC 29, 100); *De quant. animae* 33, 74 (PL 32, 1076) *Ibid.*, 36, 81 (PL 32, 1080); *De mag.* 8, 21 (CC 29, 180); *De Gen. c. Man. II* 16, 24 (PL 34, 208); *De div. quaest.* 83, quaest. 1 (PL 40, 11); *Ibid.*, quaest. 9 (PL 40, 13–14).

⁹⁸ Siehe die in Anm. 77–85 angegebenen Stellen.

⁹⁹ Vgl. *De morib.* 14, 24: „*Quanto enim melius atque diffusius diffamatur (Deus), tanto diligitur et amatur ardentius. Quod cum fit, nihil aliud ab humano genere quam certo et constanti gradu in optimam vitam et beatissimam pergitur.*“ (PL 32, 1321–1322). Um darzulegen, daß Augustin auch schon vor 391 in seiner Heilstheologie nicht rein individualistisch, sondern weltweit denkt, könnte man u. a. auf die folgenden Stellen hinweisen: *C. Acad. III* 19, 42 (CC 29, 60); *De ord. II* 5, 16 (CC 29, 116); *De ord. II* 10, 28 (CC 29, 123); *De morib. I* 3, 4 (PL 32, 1312); *De morib. I* 30, 62 (PL 32, 1336); *De v. rel.* 3, 3 f. (CC 32, 188 f.).

einerseits als der transzendente, göttliche Intellekt angesehen, in dem alle Dinge ihrer Essenz und ihrem Wesen nach konzipiert, entworfen und geistig enthalten sind,¹⁰⁰ andererseits aber auch als das Ebenbild des Vaters, durch das dieser nach außen hin erkennbar und tatsächlich auch erkannt wird.¹⁰¹ Aber auch dann, wenn also die „Wahrheit“ gleichgesetzt wird mit dem Sohn Gottes und dessen zur Gotteserkenntnis und Gottesbegegnung vermittelnde Funktion ausdrücklich anerkannt und erwähnt wird, werden der Einfluß und die Rolle des Geistes in der menschlichen Begegnung mit Gott nicht übersehen.

So lesen wir in *De morib.* I 17, 31, daß die vom Geist inspirierte Liebe „zu dem Sohn führt, d. h. zu der Wahrheit Gottes, durch welche der Vater selber erkannt wird“.¹⁰² Die besondere Funktion, welche jene vom Geist inspirierte Liebe hier hat, ist die des Verlangens nach Wahrheit. Im Kontext setzt Augustin sich mit den Manichäern auseinander, die das Alte Testament (das sie verwerfen) nicht verstehen, weil sie die religiöse Sprache der Bibel in vielen Fällen allzu buchstäblich und massiv-materialistisch auffassen. Deshalb wird es Zeit, schreibt Augustin, „nicht daß ihr das alles schon begreift, was unmöglich ist, sondern daß ihr endlich mal danach verlangt, zu begreifen . . .“. Das nun bewirkt die vom Geist inspirierte Liebe. „Ohne daß man mit Herz und Seele nach Wahrheit und Weisheit verlangt, können diese unmöglich gefunden werden“.¹⁰³

7. *De vera religione*

Hat bis hierher die vom Geist bewegte Affektivität und „ausgegossene Liebe Gottes“ vor allem eine Rolle gespielt als Anregung, als Verlangen, Dürsten und Begierde nach Gott und seiner Wahrheit und als Antrieb, ihm entgegenzugehen, so bekommt dieselbe Geist-bewegte Affektivität in Augustins Schriften allmählich auch einen mehr bleibenden und einen vollendenden Charakter. Sie führt nicht nur zu Gott, sondern verbindet auch bleibend mit ihm, so daß man ihn nie mehr aufgeben möchte, ihn nicht mehr vergessen könnte.

Daß übrigens nicht in allen Schriften aus den Jahren 386–391 jene vom Geist bewegte Affektivität und „ausgegossene Liebe“ zur Sprache kommt, hängt mit der jeweiligen Thematik jener Schriften zusammen. So handelt das antimanichäische *De libero arbitrio* (388–395) von der Natur und dem Ursprung des Bösen.¹⁰⁴ *De Genesi contra Manichaeos* interpretiert in stetiger

¹⁰⁰ So z. B. *De ord.* II 9, 26 (CC 29, 122).

¹⁰¹ Siehe z. B. *De b. vita* 4, 34 (CC 29, 84).

¹⁰² *De morib.* I 17, 31: „Quare vobiscum modo sic agendum est, non ut jam intelligatis, quod fieri non potest; sed ut intelligere aliquando cupiatis. Facit enim hoc simplex et pura charitas Dei, quae maxime spectatur in moribus . . . quae inspirata Spiritu sancto perducit ad Filium, id est ad Sapientiam Dei, per quam Pater ipse cognoscitur.“ (PL 32, 1324.)

¹⁰³ *Ibidem*: „Nam si sapientia et veritas non totis animi viribus concupiscatur, inveniri nullo pacto potest.“ (PL 32, 1324.)

¹⁰⁴ Zur Chronologie des *De libero arbitrio* vgl. O. *du Roy*, *L'intelligence*, 236 f.; O. *Perler*, *Les voyages de saint Augustin*, Paris 1969, 146; 159.

Diskussion mit dem Manichäismus, der die biblische Schöpfungslehre verwirft, den Anfang des Buches Genesis und entwickelt, wie zu erwarten war, eher eine antimanichäische Schöpfungstheologie als eine Anthropologie. In *De magistro* (389) kommt der Mensch zwar zur Sprache, jedoch nur ziemlich einseitig. Das Werk bespricht vornehmlich die Funktion der Worte und anderer Zeichen und das Erkennen und Verstehen der durch diese Worte und Zeichen angedeuteten Wirklichkeit. *De musica*, angefangen wahrscheinlich 388, handelt fünf Bücher lang von Rhythmik, während im sechsten und letzten Buch nachgedacht wird über deren menschliche Wahrnehmung und über die Anwesenheit und Wirkung transzendenter und ewiger Formen in aller sowohl sinnlich wahrnehmbaren als auch geistigen Schönheit.¹⁰⁵

In *De vera religione* aber (390), worin ausdrücklicher als in den eben erwähnten Schriften das Verhältnis zwischen Mensch und Gott erneut zur Sprache kommt, kehren diesbezüglich auch bestimmte Gedanken aus *De moribus* wieder. So wird auch hier der affektive Moment im positiven Verhältnis zwischen Gott und den Menschen auf den Geist zurückgeführt. Während aber in *De beata vita*, den *Soliloquia* und in *De moribus* die vom Geist bewegte Affektivität vor allem als Verlangen und Anregung, Gott zu suchen, fungierte, ist sie in *De vera religione* zur Ruhe gekommen in Freude an der gefundenen Wahrheit, die Gott selber ist, in Anhänglichkeit und bleibender Verbundenheit. Diese Akzentverschiebung – von Antrieb und Verlangen zur Erfüllung – könnte zusammenhängen mit der relativen Ruhe, zu der Augustin selber inzwischen gekommen ist, während er namentlich in den *Soliloquia* noch ein Suchender war,¹⁰⁶ hat aber indirekt wahrscheinlich auch zu tun mit seinen in den Jahren 387–390 sich mehrfach wiederholenden antimanichäischen Auseinandersetzungen über den Ursprung des Bösen und im Zusammenhang damit über Schöpfung und Weltordnung. In diesem Zusammenhang erkennt Augustin nämlich insbesondere dem Geist eine vollendende Aufgabe zu, während er einerseits den Vater als das *principium*, d. h. als die allererste oder Anfangsursache aller Dinge ansieht, welcher diese ihr Sein und Dasein verdanken, und andererseits der Sohn als das Formungsprinzip, die Ursache des So-seins, des Dieses-oder-jenes-seins aller Dinge angesehen wird.¹⁰⁷

Die vollendende Funktion nun, die Augustin dem Geist bezüglich der geschaffenen Wirklichkeit im allgemeinen zuschreibt, erkennt er ihm auch hinsichtlich des Menschen zu (der seine Vollendung findet in der endgültigen, definitiven Liebes- und Freundschaftsverbundenheit mit seinem Gott). So lesen wir in *De v. rel.* 12, 24, daß der Mensch, der den Anfechtungen des Bösen widersteht, aus Zerstreuung und Vielfalt zu dem unvergänglichen Ei-

¹⁰⁵ Buch VI des *De musica* könnte in seiner jetzigen, definitiven Form erst nach 391 geschrieben sein. Vgl. *H.-I. Marrou, Saint Augustin et la fin*, 580–583.

¹⁰⁶ Vgl. *Sol. I* 1,5, wo Augustin zu Gott betet: „...unde ad te perveniatur, ignoro. Tu mihi suggere, du ostende, tu viaticum praebe. Si fide te inveniunt qui ad te refugiant, fidem da; si virtute, virtutem; si scientia, scientiam.“ (PL 32, 872). Siehe ferner die in Anm. 21 angegebenen Stellen aus den cassicianischen Schriften.

¹⁰⁷ Vgl. *J. Verhees, God in beweging*, 277 f.

nen zurückkehrt, und re-formiert durch die nicht-geformte, aber alles-formende Weisheit, „Gott genießen wird durch den heiligen Geist“.¹⁰⁸ Der Vater ist auch hier, wie an so vielen Stellen in den Schriften aus den Jahren 386–390, Ursprung aller Dinge (das Eine, wozu der Mensch „zurückkehrt“). Der Sohn wird auch hier gleichgesetzt mit der alles-formenden Weisheit Gottes, und der Geist ist, wie an anderen Stellen auf die gesamte geschaffene Wirklichkeit bezogen, so hier insbesondere im Blick auf den Menschen vollendend wirksam. Der Geist bringt, darin ist er vom Vater und dem Sohn unterschieden, alle Dinge auf den ihnen zukommenden Platz, behütet sie auf diese Weise vor Verlorenheit und Entfremdung und schenkt ihnen, in harmonischem Zusammenhang mit allem übrigen Bestehenden, Geborgenheit, Ruhe und Frieden. Auch der Mensch wird von diesem vollendenden Geist heimgeführt, dorthin, wo er sich in Wahrheit geborgen weiß, nicht rein passiv, wie ein Ding, sondern wie ein Mensch, dessen tiefstes Verlangen, nämlich sich unbefangen, befreit und gelöst mitzuteilen, jetzt erfüllt wird; nicht wie ein gezähmtes Wesen, das an dem ihm angewiesenen Platz nur schön stillhalten muß, sondern wie einer, der seinen Gott „genießt“, sich maßlos an ihm erfreut und, mit ihm vertraut geworden, sich restlos an ihn ausliefert.¹⁰⁹

In De v. rel. 39, 72 wird in einer indirekten triadischen Formulierung der Geist in seiner Unterschiedlichkeit von Vater und Sohn als „Güte“ angedeutet, die allen Dingen ihre von der transzendenten Weisheit empfangene Schönheit von Herzen gönnt, so daß niemand so völlig von der alles-formenden Wahrheit abfällt, daß in ihm jede Spur der Wahrheit ausgewischt und er selber völlig formlos würde. Alles und alle werden auf diese Weise behütet vor äußerster Disintegration. Und wie Harmonie im Körper „Wohlbehagen“ (voluptas) mit sich bringt, so bringt auch die harmonische Verbundenheit des menschlichen Geistes mit der ihn übersteigenden, zugleich aber ihm innewohnenden Wahrheit „Wohlbehagen“ mit sich, wenn auch keine niedrige und sinnliche, sondern eine edle und erhabene voluptas.¹¹⁰

Jene voluptas wird in De v. rel. 39, 72 zwar nicht ausdrücklich das Werk des Geistes genannt, aber die triadische Formulierung des betreffenden Textes und die deutliche Übereinstimmung mit sonstigen derartigen Aussagen,

¹⁰⁸ De v. rel. 12, 24: „Si autem, dum in hoc stadio uitae humanae anima degit, uincat eas, quas aduersum se nutritit, cupiditates fruendo mortalibus et ad eas uincendas gratia dei se adiuuari credat mente illi seruiens et bona uoluntate, sine dubitatione reparabitur et a multis mutabilibus ad unum incommutabile reuertetur reformata per sapientiam non formatam, sed per quam formantur uniuersa, frueturque deo per spiritum sanctum, quod est donum dei.“ (CC 32, 202).

¹⁰⁹ Zur fruitio (dei) bei Augustin vgl. oben Anm. 72.

¹¹⁰ De v. rel. 39, 72: „Quaere in corporis uoluptate, quid teneat; nihil aliud inuenies quam conuenientiam. Nam si resistentia pariunt dolorem, conuenientia pariunt uoluptatem. Recognosce igitur, quae sit summa conuenientia. Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat ueritas. Et si tuam naturam mutabilem inueneris, transcende et te ipsum... Tu autem ad eam (ueritatem) quaerendo uenisti non locorum spatio, sed mentis affectu, ut et ipse interior homo cum suo inhabitatore non infima et carnali, sed summa et spiritali uoluptate conueniat.“ (CC 32, 234.)

worin der Geist wohl explizit erwähnt wird,¹¹¹ machen es wahrscheinlich, daß Augustin einen Zusammenhang zwischen jenem „Wohlbehagen“ und dem Geist Gottes bestimmt gesehen hat. Jedenfalls hat der Geist mit der Vollendung nicht nur der Vernunft, sondern des ganzen Menschen zu tun. Er führt nicht nur zur Einsicht und Erkenntnis, nicht zu einer Sittlichkeit, die in der peinlich genauen und freudlosen Erfüllung von allerhand Verpflichtungen besteht, sondern zur Erfüllung von Liebe, Mitteilsamkeit und Selbsthingabe und zur Geborgenheit im Wohlwollen, das Gott selber ist.¹¹²

Nach De v. rel. 55, 112 macht der Geist „glücklich“, und alles, was glücklich ist, hat dieses Glück ihm zu verdanken. Auch dieses Glückmachen wird dem Geist zugeschrieben in seiner Unterschiedlichkeit von Vater und Sohn, die auch in diesem Kontext der Reihe nach als „Prinzip aller Dinge“ und als „Weisheit“ Gottes angedeutet werden.¹¹³ In den darauffolgenden Zeilen, die zugleich den Abschluß von *De vera religione* bilden, wird mittels mehrerer triadischer Formulierungen auf die unterschiedliche Relevanz und Heilswirkung von Vater, Sohn und Geist fortwährend angespielt. Der Geist vertritt in diesen Anspielungen die „Güte“ Gottes, die diesen zum Erschaffen antrieb und wodurch er allen Dingen das ihren jeweiligen Möglichkeiten entsprechende Wohl bereitete. Als die „Güte“ Gottes behütet der Geist die Menschen davor, „ganz und gar verloren zu gehen“, ist er die „Gnade“, das Wohlwollen Gottes, wodurch der Mensch mit Gott versöhnt wird, und der Friede, wodurch und worin er Gott anhängt. „Diesen liebend und genießend, führen wir ein glückliches Leben.“¹¹⁴

In diesen Worten, die eine letzte Anspielung auf die Heilsbedeutung des Geistes für den Menschen bilden, kehren affektive Termini wieder, denen wir vorher schon begegnet sind. Daß sie in dieser Anhäufung *De vera religione* vollenden und abschließen, ist kein Zufall. Was durch diese Worte angedeutet wird, bedeutet für Augustin nämlich die Vollendung des Mensch-

¹¹¹ Siehe namentlich Epist. 11, 4 (unten S. 186) aus ungefähr derselben Zeit als *De vera religione*.

¹¹² In *De v. rel.* 55, 113 wird der Geist gleichgesetzt mit „der Gnade, wodurch wir (mit Gott) versöhnt werden“ und mit „dem Frieden, wodurch wir der Einheit (d. h. Gott, wenn nicht insbesondere dem Vater) anhängen“ (CC 32, 260).

¹¹³ *De v. rel.* 55, 112: „*Ecce unum deum colo unum omnium principium et sapientiam, qua sapiens est, quaecumque anima sapiens est, et ipsum munus, quo beata sunt, quaecumque beata sunt.*“ (CC 32, 259).

¹¹⁴ Nachdem Augustin ausgesagt hat, daß der Vater durch die Wahrheit alles erschaffen hat, fährt er fort: „*Quae tamen omnia neque fierent a patre per filium neque suis finibus salua essent, nisi deus summe bonus esset, qui et nulli naturae, quae ab ipso bona esse posset, inuidit, et in bono ipso alia, quantum uellent, alia, quantum possent, ut manerent, dedit. Quare ipsum donum dei cum patre et filio aequae incommutabile colere et tenere nos conuenit . . .*“ (CC 32, 260). Im weiteren Kontext bezieht sich die folgende Formulierung auf den Geist: „*a quo perire non permisi sumus . . . gratiam, qua reconciliamur . . . pacem, qua unitati adhaeremus . . . donum benignitatis eius (i. e. dei), quo placuit et conciliatum est auctori suo, ut non interiret, quidquid ab eo (deo) per uerbum factum est . . . quem (deum) diligentes et quo fruentes beate uiuimus.*“ (ibid.). Die eben zitierten Textteile beziehen sich, wie gesagt, alle speziell auf den Geist. Vgl. *J. Verbees, God in being*, 275 f.

seins durch den Geist, welche eben in Lieben, Gott-genießen und Glückseligkeit besteht. Dies ist auch die vollkommene „Religion“, ein Wort, das nach Augustin ja aussagt, daß der Mensch mit Gott re-ligiert, d.h. wieder-verbunden wird.¹¹⁵ Auf diese Weise nimmt der Geist in der Religiosität des Augustin einen wichtigen Platz ein. Einen erhabenen Platz, einen Ehrenplatz nimmt der Geist natürlich in jeder christlichen Theologie ein, aber in der Theologie und der Religiosität des Augustin hat er auch eine wichtige existentielle, im Leben der Menschen sich manifestierende Bedeutung und ist als Bewirker und Vollender von Versöhnung und Gottesbegegnung auch in heilsökonomischer Hinsicht äußerst relevant und bedeutsam.

8. *Epistula 11*

Die heilsökonomische Relevanz des Geistes zeigt sich auch in einem Brief des Augustin aus den Jahren 390–391 – aus ungefähr derselben Zeit also wie *De vera religione* –, worin er dem ihm seit Jahren befreundeten Nebridius Antwort gibt auf verschiedene von diesem an ihn gestellte Fragen. Auf die Frage, warum allgemein angenommen wird, daß nicht nur der Vater und der Sohn, sondern auch der Geist an der Inkarnation beteiligt sei, antwortet er mit einem Hinweis auf die von der Kirche gelehrt Untrennbarkeit von Vater, Sohn und Geist auch in ihrem Auftreten nach außen.¹¹⁶ Diese Untrennbarkeit ist aber nicht das einzige, das Augustin in *Epist. 11* zur Sprache bringt. Vater, Sohn und Geist sind zwar untrennbar wirksam, jedoch nicht auf identische Weise, und ihre Untrennbarkeit ist kein Einwand dagegen, daß die Inkarnation speziell mit dem Sohn verbunden wird. Im weiteren Verlauf seiner Antwort versucht Augustin u.a. auch, eine Erklärung des Sinnes und der Heilsbedeutung der Inkarnation wie auch des Zusammenhanges zwischen der Inkarnation des Sohnes und dem darauffolgenden Heilswerk des Geistes zu geben.

Um zu wissen, worauf sie in ihrem Menschsein ausgerichtet waren und wie sie demgemäß auf ihre Bestimmung hinleben müßten, hatten die Menschen Bedürfnis nach einem Anhaltspunkt, nach gewissen Normen und Lebensregeln. So etwas findet eigentlich immer statt, meint Augustin, wenn man etwas gründlich kennenlernen und sich für immer zu eigen machen will. Am Anfang eines solchen Prozesses steht immer ein erster Anhaltspunkt, von dem ausgehend man versucht, weiter voranzukommen, zum Kern der Dinge vorzudringen, um schließlich seinen Geist beim Erkannten ruhen und verweilen zu lassen. Ein solcher Anhaltspunkt war hinsichtlich der Lebensbestimmung des Menschen die Inkarnation, „damit wir folglich durch den Sohn auch den Vater selber, d.h. das Prinzip, dem alles sein Da-

¹¹⁵ Vgl. *De v. rel.* 55, 111: „ad unum deum tendentes et ei uni religantes animas nostras, unde religio dicta creditur (CC 32, 259). Vgl. *De quant. animae* 36, 80 (PL 32, 1079–1080).

¹¹⁶ *Epist. 11, 2*: „miror te (Nebridium) esse commotum, cur non pater et filius dicatur hominem suscepisse, sed etiam spiritus sanctus. nam ista trinitas catholica fide ita inseparabilis commendatur et creditur . . . ut quicquid ab ea fit, simul fieri sit existimandum et a patre et a filio et ab spiritu sancto.“ (CSEL 34, pars 1, 26).

sein entlehnt, erkennen und eine gewisse innere und unaussprechliche Süße und Wonne darin erfahren würden, bei jener Erkenntnis zu verweilen und alles Vergängliche zu verachten, eine Gunst und Gabe, welche speziell dem heiligen Geist zugeschrieben wird“.¹¹⁷ Diese Vorstellung von der Inkarnation des Sohnes als einem ersten äußeren Anhaltspunkt zu näherer Gotteserkenntnis steht nicht im Widerspruch zu anderen Aussagen, nach denen der Geist es ist, der anregt, um zu Gott zurückzukehren. Es besteht für Augustin nämlich ein großer Unterschied zwischen drinnen und draußen, zwischen dem äußeren Anhaltspunkt zu Gotteserkenntnis und Gottesverbundenheit, der in seinen Augen die Inkarnation des Sohnes ist – durch jene Inkarnation wird uns eine Lebensorientierung von außen her „demonstriert“ – und der inneren und affektiven Erweckung und Anregung durch den Geist. Durch die Inkarnation des Sohnes in Sichtbarkeit und Leiblichkeit wird der Welt zwar ein Lebensmodell demonstriert, um aber zu dem Sohn selber als transzendenter Wahrheit vorzudringen, ist nach dem um einige Jahre zuvor geschriebenen *De moribus* ein durch den Geist inspiriertes Liebesverlangen nach der Wahrheit nötig.¹¹⁸ An diesem Unterschied zwischen in- und auswendig hat Augustin stets festgehalten. Noch um 420 macht er in seinem Johanneskommentar ausdrücklich einen Unterschied zwischen „einer gewissen inneren Manifestation Gottes“ und der „Manifestation des Sohnes im Fleische“. Letztere konnte, im Gegensatz zu der ersteren, auch von Menschen wahrgenommen werden, die in keiner Vertrauensrelation zu Gott stehen.¹¹⁹

Eine derartige affektive Vertrauensrelation aufzubauen und instandzuhalten ist nun das Werk des Geistes, „eine Gunst und Gabe, welche speziell dem heiligen Geist zugeschrieben wird“.¹²⁰ Daß nach *Epist.* 11 besonders darin sein Heilswerk von dem des Sohnes unterschieden ist, ergibt sich indirekt auch aus der – mit großer Bescheidenheit präsentierten –¹²¹ Erklärung,

¹¹⁷ *Epist.* 11, 4: „disciplina hominibus erat necessaria, qua iuberentur et qua ad modum formarentur. nam tamen id ipsum, quod per hanc disciplinam fit in hominibus, aut non esse possumus dicere aut non appetendum? sed scire prius intendimus, et per quod coniciamus aliquid et in quo maneamus. demonstranda igitur prius erat quaedam norma et regula disciplinae. quod factum est per illam suscepti hominis dispensationem, quae proprie filio tribuenda est, ut esset consequens et ipsius patris, id est unius principii, ex quo sunt omnia, cognitio per filium et quaedam interior et ineffabilis suavitas atque dulcedo in ista cognitione permanendi contemnendique omnia mortalia, quod donum et munus proprie spiritui sancto tribuitur.“ (CSEL 34, pars 1, 28.)

¹¹⁸ *De morib.* I 17, 31. Siehe oben Anm. 102.

¹¹⁹ In *Io. Ev. Tract.* 76, 2: „Est ergo quaedam Dei manifestatio interior, quam prorsus impii non noverunt, quibus Dei Patris et Spiritus sancti manifestatio nulla est; Filii uero potuit esse, sed in carne . . .“ (CC 36, 518).

¹²⁰ *Epist.* 11, 4. Siehe oben Anm. 117.

¹²¹ Vgl. *Epist.* 11, 2: „cur ergo in mysteriis et sacris nostris hominis susceptio filio tributa celebratur? haec est plenissima quaestio ita difficilis et de re tam magna, ut nec sententia hic satis expedita nec eius probatio satis secunda esse possit. audeo tamen, si quidem ad te scribo, significare potius, quid meus animus habeat, quam explicare, ut cetera pro ingenio tuo et familiaritate nostra . . . per te ipse coniectes.“ (CSEL 34, pars 1, 26.)

warum die Inkarnation speziell mit dem Sohn verbunden wird. Das ist verständlich, meint Augustin, weil er, der in der Schrift „Wahrheit“ und „Weisheit“ Gottes genannt wird, als das transzendente Modell und die transzendente Formursache angesehen werden kann, als die *species* und *forma*, auf die alle Dinge in ihrer Essenz oder Wesenheit, in ihrem Dies-oder-jenessein zurückverweisen. Von Normgestalt, Modell und idealer Form nun kann man auch in Handwerk und Kunst sprechen. Wenn den Menschen also durch die Inkarnation ein Modell und eine ideale Form für ihre Lebenskunst demonstriert wird, liegt es auf der Hand, daß jene Inkarnation speziell mit dem Sohn, der *species* und *forma* aller Dinge, verbunden wird.¹²² Grob formulierend könnte man sagen, daß für Augustin in diesen Jahren – wenigstens seit *De moribus*; in *Cassiacum* laufen die Heilsfunktionen von Sohn und Geist noch ineinander über und decken sich zum Teil – der Sohn vor allem normierende und offenbarende Wahrheit ist, der Geist dagegen einladende, zur Besinnung und Rückkehr anregende, mit dem Verlangen nach Wahrheit erfüllende und zu definitiver Gottesverbundenheit vereinigende Liebe. Wichtiger aber als diesen Unterschied zu betonen scheint es mir, in Anbetracht auch der Hartnäckigkeit, mit der hier und da immer noch über eine nichtheilsökonomische Gottesidee und Trinitätstheologie Augustins geredet wird, die Übereinstimmung des Sohnes und des Geistes wie auch des Vaters in ihrem Einsatz, in ihrer Bedeutung und Relevanz für Mensch und Welt zu akzentuieren.

Zusammenfassung

In den frühesten Texten, in denen Augustin mit Sicherheit über den Geist spricht – es gibt auch Zweifelsfälle, z. B. *C. Acad.* III 19, 42 – ist der Geist affektive „Anregung“ und wahrheitsoffenbarer, im Innern des Menschen leuchtender „Strahl“ zugleich. Einerseits bewegt der Geist in *De b. vita* 4, 35 als affektive „Anregung“ den Menschen, sich an Gott zu erinnern, ihn zu suchen und mit Vertreibung aller Unlust nach ihm zu dürsten, andererseits erleuchtet der Geist als „Lichtstrahl“ das Innere des Menschen und läßt ihn die anfänglich fast blendende Wahrheit entdecken. Der Geist ist also Erleuchtung und affektive Anregung zugleich. Die Affektivität wird nicht ausgeschaltet beim Suchen nach der Wahrheit. Im Gegenteil, was ausgeschaltet und vertrieben wird, ist Lustlosigkeit. Was mitgeteilt wird, ist Erwachen, Suchen und Dürsten, Verlangen und Begierde. Wo es keine Begierde nach Wahrheit gibt, sagt Augustin in *De moribus*, wird diese nie gefunden. Aber nicht nur das Verlangen, die Wahrheit zu entdecken und

¹²² *Epist.* 11, 4: „*species, quae proprie filio tribuitur, ea pertinet etiam ad disciplinam et ad artem quandam, si bene hoc vocabulo in his rebus utimur, et ad intellegentiam, qua ipse animus rerum cogitatione formatur. itaque quoniam per illam susceptionem hominis id actum est, ut quaedam nobis disciplina vivendi et exemplum praecepti sub quarumdam sententiarum maiestate ac perspicuitate insinaretur, non sine ratione hoc totum filio tribuitur.*“ (*CSEL* 34, pars 1, 27). Vgl. *De div. quaest.* 83, quaest. 43 (*PL* 40, 28).

zu finden, wird auf das Wirken und die Inspiration des Geistes zurückgeführt, sondern allmählich auch die Freude, bei ihr zu verweilen und ihr – d. h. der Wirklichkeit Gottes selber – anzuhängen und für immer mit ihr verbunden zu sein. Und auch dort sucht Augustin immer wieder nach neuen Worten, um die Anwesenheit und den Einfluß (ad nos emanat; caritas diffusa) des Geistes zu beschreiben: *fruitio*, unaussprechliche *suavitas atque dulcedo*, *voluptas*, *beatitudo*, *haerere*, *pax*, *caritas*.

Wenn man die Schriften aus den Jahren 386–391 überblickt, zeigt sich, daß vor allem und in zunehmendem Maße der affektive Einfluß des Geistes auf den Menschen zur Sprache gebracht wird. Die andere Linie aus *De b. vita* 4, 35, nämlich, daß der Geist erleuchtet und die Wahrheit entdecken und sehen läßt, wird, anders als bei Marius Victorinus, schwächer durchgesetzt. Offenbarende Wahrheit wird vor allem und immer mehr mit dem Sohn verbunden. Das ändert jedoch, wie wir sahen, nichts daran, daß bei Augustin Wahrheit und menschliche Affektivität sehr eng miteinander zusammenhängen.

Daß Augustins frühe Pneumatologie keine rein theoretische Abhandlung über den Geist Gottes bildet, zeigte sich nicht nur aus bestimmten auffälligen Parallelen mit seinen affektiv geladenen Bekenntnissen – rein methodisch gesehen, kann dies auch nicht mehr als eine nachträgliche Bestätigung bedeuten –, sondern zuallererst und unwiderleglich aus der menschen- und lebensnahen Formulierung der betreffenden frühen Texte selber über den zurückrufenden und heimführenden Geist. Was Augustin auch noch sagen wird über das innertrinitarische Verhältnis des Geistes zu dem Vater und dem Sohn – das wurde in diesem Aufsatz nicht untersucht –, schon jetzt ist deutlich geworden, daß der Geist für Augustin mehr ist als Gegenstand trinitätstheologischer Spekulation. Der Geist ist nicht weit weg, sondern nahe. In ihm „strömt“ Gott dem Menschen entgegen, erfüllt diesen mit Sehnsucht, mit Suchen und Dürsten, treibt ihn an, wirbt um seine Zuneigung und versucht, mit Banden der Liebe ihn für immer mit sich zu verbinden. Im übrigen wurde auch deutlich, daß nach Augustins Auffassung das Wirken des Geistes im Menschen heilsgeschichtlich bedingt ist durch die vom Vater gewollte und aus Güte vorgesehene Inkarnation der Wahrheit Gottes. Dieser Zusammenhang wurde von Augustin aber nicht ausgearbeitet. Wohl ergab sich auch hier, daß der Sohn, der in *C. Acad.* III 19, 42 die Menschen durch Wort und Tat „aufweckte“, mehr und mehr als offenbarende Wahrheit angesehen wird – in *Epist.* 11 ist die Inkarnation ein Anhaltspunkt zu näherer Gotteserkenntnis und ein Modell für eine neue Lebenskunst –, während, damit verglichen, der Geist, der in *De b. vita* 4, 35 noch erleuchtender, wahrheitsoffenbarender „Strahl“ Christi war, mehr und mehr die Affektivität und das Willensvermögen des Menschen beseelt. In *De moribus* führt die von ihm „ausgegossene Liebe“ als Wahrheitsverlangen auf den Sohn hin, während in *Epist.* 11 mit dem Geist die „unaussprechliche *suavitas atque dulcedo*“, das Verweilen bei der durch die Inkarnation vermittelten Wahrheit Gottes, in Verbindung gebracht wird.

Augustin, dessen frühe Pneumatologie im gewissen Sinne zugleich ein Stück Autobiographie ist, denkt, wie wir sahen, trotzdem nicht rein individualistisch über den Geist, sondern weltweit. Der Geist versucht seinen Einfluß nicht nur in der Lebensgeschichte jedes einzelnen Menschen geltend zu machen – Augustin spricht übrigens meistens von „wir“ und „uns“ –, sondern in der Lebensgeschichte der Menschheit. Zwar wird noch wenig ausgesagt über das Verhältnis Geist–Kirche. Als Bischof von Hippo wird Augustin aber, besonders in seinen jahrelangen Auseinandersetzungen mit dem Donatismus, noch vollauf Gelegenheit haben, sich über dieses Thema auszusprechen.

Was er vor 391 bezüglich des Geistes zur Sprache gebracht hat, ist übrigens an sich schon der Mühe der Erwägung mehr als wert. Dabei müßte man dann vielleicht auch noch den menschlichen Bedingungen Rechnung tragen, die Augustin hier und da indirekt mit dem vollen und freien Wirken des Geistes verbindet.¹²³ Zu beachten wären seine Ideen über Katharsis (viel mehr als strenge Aszese), die er als unentbehrlich erachtet, wie auch die verschiedenen direkten oder indirekten Hinweise auf – meistens eigenes – Beten, die dann und wann auf sehr natürliche Weise mit dem jeweiligen philosophischen oder theologischen Kontext verflochten sind. Auch hierin, in dieser unbefangenen Verflechtung von Denken und Seufzen, zeigt sich die Lebensechtheit seiner Theologie. Er denkt nicht nur über Gott, sondern, angeregt und angehaucht durch den Geist, auf ihn hin.

¹²³ Siehe z. B. De ord. II 8, 25 (CC 29, 121); Sol. I 6, 12 f. (PL 32, 875 f.); De v. rel. 12, 24 (CC 32, 202).