

NORBERT FISCHER · EICHSTÄTT

## »Erfahrung« in Augustins »Confessiones«

Zum Gedenken an Josef Stallmach († 29. Juli 1995)

Was *Erfahrung* heißt, hat Immanuel Kant, dessen kritisches Denken bis heute einen beachtenswerten Maßstab für philosophische Untersuchungen bietet, so gefaßt, daß diesem Wort zwar ein ziemlich *eindeutiger Sinn* zukommt, aber ein Sinn, der angesichts des *Vielfältigen*, das auf den Menschen einstürmt, doch auch *wirklich Gegebenes* auszublenden scheint. Was *Erfahrung* bei Kant heißt, ist indessen nicht allein den skeptischen und kritischen Thesen der *Träume eines Geistersehers* und der *Kritik der reinen Vernunft* zu entnehmen. Kant kennt nämlich selbst Erfassungsweisen, die in ihrer *Rezeptivität* faktisch *geistige Erfahrung* repräsentieren, wenngleich er für solche Erfassungsweisen nur selten den sprachlichen Ausdruck *Erfahrung* gebraucht.<sup>1</sup>

Ein erstes Beispiel hängt mit dem Auftreten des Bewußtseins des moralischen Gesetzes in *moralisch relevanten Situationen* zusammen. Ohne die *Erfahrung* von Situationen, in denen *die Not oder das Recht Anderer* begegnet und die den in sie Geratenden unbedingt beanspruchen, kommt das *moralische Gesetz* nicht zu Bewußtsein. Dieses Bewußtsein ist laut Kant das *einzigste Faktum der reinen Vernunft*. Obwohl es kein *empirisches Faktum*, sondern ein *Faktum der reinen Vernunft* darstellt, ist es doch etwas *Gegebenes*.<sup>2</sup> Die in der *Kritik der praktischen Vernunft* implizit durchgeführte Erweiterung der mit *Erfahrung* gemeinten Bedeutungen provoziert die bekannten Konsequenzen in Kants *Analytik des Schönen und des Erhabenen* und eröffnet zuletzt den Bereich der *Religion*.<sup>3</sup>

Im Bewußtsein, daß das mit dem Ausdruck *Erfahrung* Gemeinte nicht auf das durch die Sinne vermittelte empirisch Faßbare eingeschränkt werden darf, aber auch im Bewußtsein, daß das, was als *Erfahrung* präsentiert werden kann, kritisch gesichtet werden muß, soll im folgenden

NORBERT FISCHER, Jahrgang 1947, Studium der Philosophie, Theologie und Germanistik in Mainz und Freiburg; Professuren für Philosophie in Mainz, Trier und Paderborn; er lehrt heute »Philosophische Grundfragen der Theologie« an der Katholischen Universität Eichstätt.

gefragt werden, wie Erfahrung in Augustins *Confessiones* auftaucht. Augustinus steht in einer Tradition, die auf Platon zurückweist und bei Kant noch lebendig ist.<sup>4</sup> Das Prooemium der *Confessiones* nennt den unendlichen Gott als den absoluten Ursprung, den absoluten Halt und das absolute Ziel der das Endliche übersteigenden Sehnsucht des ruhelos suchenden Menschen. Vom ersten bis zum neunten Buch erzählt und bedenkt Augustinus – gleichsam vor Gottes Angesicht – Erfahrungen aus seinem Lebensweg bis zum Zeitpunkt seiner Bekehrung.<sup>5</sup>

In den *Confessiones* werden Erfahrungen unterschiedlicher Formen, Stufen und Interpretationen präsentiert. Augustinus bringt dabei allgemein zugängliche Erfahrungen zur Sprache<sup>6</sup>, aber auch Geschehnisse, die nicht jeder als Erfahrung anerkennen würde und die einerseits mit der besonderen Disposition des Erfahrenden, andererseits mit einem unableitbaren, den Einzelnen treffenden Einbruch der Ewigkeit in die Zeitlichkeit des Menschen zusammenhängen.<sup>7</sup> Er richtet seine Suche, durch die er sich Antwort auf dem Wege von Erfahrungen erhofft, zunächst nach außen (*foris*), sodann nach innen (*intus*) und schließlich über das Innere hinaus (*intimum*). Diesen Stufen, die einen *Aufstieg nach innen* bezeichnen, entspricht ein Finden im Äußeren, im Inneren und über das Innere hinaus. Da der Erfahrende diesen Weg des Rezipierens selbst gehen, seine Stufen selbst ersteigen muß, ist klar, daß auch seine ureigene Spontaneität und seine besondere Weise der Sinnsuche im Erfahrungs-geschehen eine tragende Rolle spielen.

Man könnte in diesem Zusammenhang also fragen, was am Erfahrenen das unabhängig von einer Tätigkeit des Subjekts *Rezipierte*, was an ihm aber *spontane Interpretation* des Subjekts ist. Beispielsweise scheint die Erschütterung, die Augustinus anlässlich des Todes seines Jugendfreundes erlebt, beim ersten Hinsehen eine allgemein zugängliche Erfahrung zu repräsentieren, die von einem äußeren Ereignis provoziert ist. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich allerdings, daß sie nur vor dem Hintergrund einer bestimmten subjektiven Disposition – in diesem Falle jedoch solch einer Disposition, die bei Menschen weit verbreitet ist – auftreten konnte.<sup>8</sup> *Erfahrung* ist offenbar stets ein zusammengesetztes Geschehen, eine *Synthesis der Aufnahmestrukturen und Erwartungshaltungen des erfahrungsfähigen Ich einerseits und ichunabhängiger Ereignisse andererseits*. Die Rezeption der Materie der Erfahrung setzt im Subjekt Dispositionen voraus, die man als die subjektiven Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung auslegen kann. Wer solche Erfahrungen gemacht hat, kann im Anschluß an sie neue Erfahrungen als erfahrenes Ich machen, dabei zugleich etwas von sich selbst erfahren und zu gesteigerten Erfahrungen gelangen, die auf der besonderen Bewältigung der vorausliegenden Erfahrung basieren. Dieses komplexe Geschehen, das

objektive wie subjektive Momente enthält, fordert die kritische Sichtung dessen, was jeweils als Erfahrung zur Sprache gebracht wird.

Indem eine äußere Wirklichkeit auf das Subjekt einwirkt, verändert diese das Subjekt, wird auch das Subjekt selbst provoziert, in freier Reaktion die Inhalte seiner Disposition zu bedenken und womöglich zu ändern, so daß ihm Erfahrungen möglich werden, die auch von seinem schon zurückgelegten Weg abhängen. Solche Erfahrungen sind nur von jemandem nachzuvollziehen, der ähnliche Wege gegangen ist. Aus diesem Grund ist es für das Gelingen der Intention der *Confessiones* nötig, daß ihr Autor seine besonderen Erfahrungen und deren Verarbeitung präsentiert. Die notwendige Doppelaufgabe der *Confessiones* besteht folglich im *narrare* und im *excitare*. Augustins *Erzählungen* von Erfahrung sollen den Leser *antreiben*, sich auf seine Erfahrungen zu besinnen und sich auf gesteigerte Erfahrung einzulassen. Gelingt die *excitatio*, umnebelt sie die Vernunft nicht mit Schwärmereien, sondern weckt *unendliche Sehnsucht nach Unendlichem*, die von Endlichem nicht ableitbar ist und im Endlichen als sinnlos denunziert werden kann, die sich also nur als *Einbruch des Ewigen in das Zeitliche* denken läßt.

### 1. Die äußere Wahrnehmung als Initiation der inneren Erfahrung

Was Augustinus in den *Confessiones* als äußere Erfahrung zur Sprache bringt, ist schon durch seinen besonderen Weg und seine subjektiven Dispositionen vermittelt. Er wendet sich nämlich sofort denjenigen äußeren Erfahrungen zu, die ihm ein Stück Antwort auf seine Grundfrage nach Gott und der Seele verheißen: *Deum et animam scire cupio*.<sup>9</sup> Derart spielen Erfahrungen kaum eine Rolle, die der Erforschung und Beherrschung der Natur dienen und seit dem Aufbruch der neuzeitlichen Wissenschaften im Zentrum des Interesses stehen. Diese Nichtbeachtung kann ohne Einbuße an der nötigen kritischen Reflektiertheit hingenommen werden, weil man zum Beispiel auf Max Schelers Unterscheidung der Wissensarten – vor allem auf die Phänomenologie des *Herrschaftswissens* – weisen und zeigen kann, daß zwar die Analyse der Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis, nicht aber der im Dienste der Erfahrungswissenschaften stehende Erkenntnisvollzug zur Aufgabe der Philosophie gehört.<sup>10</sup> Auch Kants Analytik des Verstandes hatte nicht das Ziel, den Erfahrungswissenschaften zu dienen (solchen Dienst haben die Wissenschaften zum Zweck ihrer Forschungen nicht nötig), sondern sollte unberechtigte Grenzüberschreitungen der Empiristen ebenso wie der Rationalisten verhindern.

Klammert man die scheinbaren Grenzüberschreitungen in Augustins Darstellung seiner Erfahrungen ein, die ein neuzeitliches Bewußtsein womöglich gar nicht verletzen, weil sie – wie zum Beispiel die Gartenszene (C 8,19–30) – metaphorisch gemeint sein können, dann lassen sich Erfahrungen im Text der *Confessiones* ins Auge fassen, die zwar zu keiner Eindeutigkeit von der Art führen, wie sie für das Herrschaftswissen nötig ist, die aber doch wesentlich mit der Erfahrung äußerer Wirklichkeit verbunden sind. Solche Erfahrungen der nach außen gewandten Suche bilden für Augustinus die Grundlage zur Beantwortung der Frage, *was (oder wer) er denn selbst in seinem Inneren sei*. Da diese Grundlage nur aus der besonderen Erfahrung eines Einzelnen erwachsen kann, stellt er die Frage in Ichform: *quid ipse intus sim* (vgl. C 10,4).

Eine erste Gruppe von Erfahrungen, die Augustinus in den *Confessiones* nennt, spiegelt die Reize wider, die im Äußeren begegnen. Die Unerreichbarkeit der in den Reizen präbendierten Erfüllung reißt sodann den inneren Zwiespalt auf, der Augustinus zur Suche nach neuen und anderen Erfahrungen provoziert. Einige dieser Erfahrungen sollen hier kurz vergegenwärtigt werden.

Anfangs erwähnt Augustinus die Tröstungen des Säuglings mit Milch (*consolationes lactis humanae*), die sein Unbehagen beruhigt hätten (C 1,7: *adquiescere delectationibus*). Augustinus sieht indessen, daß die von der Milch hervorgerufene, angenehme Ruhe des Säuglings vorläufig bleibt und auch Fragwürdiges in sich birgt. Er erzählt von einem Säugling, den er gesehen und bei dem er bemerkt habe, wie mißgünstig dieser seinem Milchbruder gegenüber gewesen sei (C 1,11: *vidi et expertus sum zelantem parvulum: nondum loquebatur et intuebatur pallidus amaro aspectu conlactaneum suum*). Es mag wenigstens voreilig sein, Säuglingen, die ihre Sauglust – solange diese ungestillt ist – gewiß egoistisch zu befriedigen suchen, als Schuld anzulasten. Dennoch ist klar, daß es die frühkindlichen Aggressionen, von denen Augustinus hier spricht, wirklich gibt.<sup>11</sup> Daß Augustinus von dieser Erfahrung berichtet, hat offenbar damit zu tun, daß ihm ihr Inhalt als Bestandteil seiner Lebensgeschichte problematisch geworden ist. Daß sich Tierjunge um die von den Alten herbeigeschaffte Nahrung balgen, ist in den *Confessiones* weiter kein Thema. Angesichts der genannten Beobachtungen bei Menschen gerät Augustinus jedoch in solchen Zwiespalt mit sich, daß er fragt, was er noch mit dem Säugling, der er einmal war, zu tun hat (C 1,12: *et quid mihi cum eo est, cuius nulla vestigia recolo?*). Es überkommt ihn eine Fremdheitserfahrung, die gewiß die sich durchhaltende Identität seines Ich voraussetzt, in der aber doch das unmittelbare Bewußtsein der Identität in Mitleidenschaft gezogen ist.<sup>12</sup>

Aus der Perspektive des die *Confessiones* schreibenden Augustinus



scheinen seine Kindheit und Jugend folglich von *Sünde* und *Nichtigkeit* gezeichnet zu sein. Jedenfalls kann er sich einige Geschehnisse und Erlebnisse nicht erklären, außer wenn sie von Sünde und Nichtigkeit herührten (C 1,20: *de peccato et de vanitate vitae*). Indem er sich seine kindlichen Lügen, Betrügereien und Diebstähle in Erinnerung ruft, sieht er sich schließlich zu der Annahme getrieben, daß es die Kindesunschuld (*innocentia puerilis*) nicht gibt (C 1,30). In exemplarisch zugespitzter Form wird dem Leser der *Confessiones* eine solche Erinnerung im Bericht vom Birnendiebstahl präsentiert. Dieser Bericht beginnt mit der These, daß Diebstahl nach göttlichem wie menschlichem Gesetz als Unrecht zu gelten habe. Sein Diebstahl sei, so erklärt Augustinus, umso schlimmer gewesen, als ihn keine äußere Not getrieben habe. Deshalb spricht er bezüglich seiner Motivation einerseits von einem *Gemisch aus Mangel und Überdruß an Gerechtigkeit*, andererseits von einer *Mästung mit Ungerechtigkeit* (C 2,9: *feci nulla compulsus egestate nisi penuria et fastidio iustitiae et sagina iniquitatis*).

Der Diebstahl war offenbar der Streich einer Clique von Jugendlichen, wie ihn bis auf den heutigen Tag viele so oder so gespielt und bei seiner Ausübung eine starke Lust empfunden haben. Fast jeder Erwachsene wird von ähnlichen Streichen aus seiner Jugendzeit berichten können; nicht jeder wird aber nachdenklich auf die Erfahrung eingegangen sein, die er bei der Lust, anderen einen Streich zu spielen, mit sich selbst machen kann. Augustinus fragt forschend danach, was er an diesem Diebstahl geliebt habe, will also Erfahrung von sich und seinem Motiv gewinnen (C 2,12: *quid ego miser in te amavi, o furtum meum*). Er ist überzeugt, daß er nicht die Untat geliebt hat, sondern etwas anderes.<sup>13</sup> Er vertritt die Annahme, daß Schönheit ihn gereizt hat, jedoch eine defizitäre und schattenhafte Schönheit (C 2,12: *defectiva species et umbratica*). Zwar geht wahrer Reiz stets von wahrer Höhe aus. Wer solche Höhe aber nicht innehat oder sich nicht in demütiger Anerkennung der Distanz um sie müht, kann nur versuchen, sie in der Hoffart nachzuahmen (C 2,13: *superbia celsitudinem imitatur*). Die Hoffart gilt folglich als Nachahmung göttlicher Höhe, allerdings auf fehlerhafte, verkehrte Weise (C 2,14: *vitiose atque perverse*). Augustinus nimmt sich in seiner Lust an scheinbarer Größe als schattenhaftes Zerrbild der Allmacht wahr (*tenebrosa omnipotentiae similitudo*).

Die vergängliche Lust, die durch eine angemäßte und vorgegaukelte Allmacht gewonnen wird, zerbricht in schmerzhaften Prozessen an der *Erfahrung der Endlichkeit des Lebens und des in ihm möglichen Glückes*. Dieses Zerbrechen läßt sich exemplarisch an Augustins Berichten vom Tod eines Jugendfreundes und der Trennung von seiner Konkubine nachvollziehen. Die Erfahrung, daß dieser Freund vom Tod hingerafft

wird, obwohl die Augen der Liebe dessen Sterblichkeit nicht sehen mochten (C 4,11: *quem quasi non moriturum dilexeram*), untergräbt den Boden, auf dem der menschliche Allmachtswahn gedeihen kann. Sobald dieser Boden nämlich zu wanken beginnt, erfährt sich das Subjekt der Erfahrungen selbst als eine große Frage (C 4,9: *factus eram ipse mihi magna quaestio*). Ebenso wie Augustinus durch den Tod des Freundes gewaltsam auf Erfahrungen mit sich selbst gestoßen wird, in denen er sein Elend erkennt (C 4,10: *miser enim eram et amiseram gaudium meum*), so leidet er an der unerwünschten Verabschiedung seiner Konkubine, die auch die Mutter seines Sohnes Adeodat war. Diese Konkubine stand, wie Augustinus berichtet (C 6,25), dem Plan einer standesgemäßen Verhelichung entgegen, zu der ihn vor allem seine Mutter drängte. Das schmerzhaft Zerschneiden seiner Lebensgemeinschaft mit der langjährigen Geliebten, die ihr Schicksal würdevoll hinnimmt und ihm beim Abschied gelobt, keinem anderen Mann mehr gehören zu wollen, quält ihn wie eine nicht heilende Wunde (ebd.: *nec sanabatur vulnus illud meum, quod prioris praecisionis factum erat*).

Obwohl diese Erfahrung das Bewußtsein des Elends verschärft, fügt Augustinus an dieser Stelle hinzu, daß Gott – das unendliche Du der *Confessiones* – ihm mit der Erfahrung seines Elends gleichwohl näher gekommen sei (C 6,26: *ego fiebam miserior et tu propinquior*). Die Aussage, daß das größere Elend ihn näher an seine Glückseligkeit gebracht hat, setzt voraus, daß Gott als das absolute Ziel des Weges mittlerweile gefunden worden ist. Was sich der Erfahrung vorher darbietet, ist zunächst einmal das offenbare Elend, das im Scheitern des Allmachtswahns und im Verlust geliebter Menschen liegt und sich als Bedrohung der Identität des Ich durch dessen Zerstreckung in die Zeiten (*distentio*) zeigt, in denen die Gedanken durch lärmende Abwechslungen zerrissen werden (C 11,39: *tumultuosos varietatibus dilaniantur cogitationes meae*). Dieses Elend zeigt sich schließlich als versteckter Hinweis auf Unendliches, da es nur ein Mensch erfahren kann, der bereits von einer Sehnsucht affiziert ist, die bei äußerlich Erfahrbarem keine Ruhe findet. Die von äußeren Erfahrungen provozierte Erfahrung des Elends verweist also auf einen Bereich im Inneren, der eigener Aufmerksamkeit bedarf.

## 2. Die Gegenwart einer leeren Unendlichkeit in der inneren Erfahrung

Das Innere des endlichen Geistes vollzieht sich in seiner natürlichen Verfassung als *Aktivität*, die sich zum Beispiel im Streben nach Lustgewinn und Macht äußert, und als *Passivität*, die unter anderem im Erleiden von

Schmerzen und in der Trauer um Verluste auftritt. Beide Weisen *natürlicher innerer Vollzüge* leben aus einer *Dynamik*, die von der Beziehung des endlichen Ich auf etwas nicht Gegebenes, aber doch Erstrebtes herührt, dessen Gegenwart sich im *defizienten Modus* von partieller Erfüllung oder gar völligem Entzug bezeugt. Derart öffnen Aktivität und Passivität des endlichen Subjekts von vornherein den *Horizont für eine unendliche Sehnsucht*. Das Ausbleiben des Zieles dieser Sehnsucht wird als *unendliche Leere* erfahren. Da Augustinus lebendiges Leben sucht (C 10,39: *vita viva*), schwankt er, ob er das faktische Leben als todhaft oder als lebendigen Tod bezeichnen soll (C 1,7: *vitam mortalem an mortem vitalem*). Weil seine Suche in der äußeren Erfahrung gescheitert ist, wendet er sich der inneren Erfahrung zu.

Damit schlägt er zunächst einen Weg ein, den Philosophen seit alters her immer wieder eingeschlagen haben, um der *Wandelbarkeit* und *Flüchtigkeit* zu entgehen, die allem Zeitlichen anhaftet.<sup>14</sup> Augustinus will sich in ähnlicher Weise, nachdem er schmerzhaft erfahren hatte, daß alles Zeitliche wider Willen verloren werden kann, von dessen Zufälligkeit und Verlierbarkeit lösen.<sup>15</sup> Der schmerzhaft erlebte Verlust geliebter Güter hat in ihm nämlich die Annahme begründet, daß jeder von Freundschaft zum Vergänglichen gefesselte Geist elend ist und zerrissen wird, sobald das Verlierbare, das er liebt, auch tatsächlich ihm verlorengeht (C 4,11: *miser est omnis animus vincit amicitia rerum mortalium et dilaniatur, cum eas amittit*).

Augustinus sieht sich durch das Scheitern der Erfüllungen in der Welt der äußeren Erfahrung auf die innere Erfahrung verwiesen; er vollzieht den Rückzug des Geistes zu sich selbst, wo dieser Autarkie zu besitzen scheint. Zunächst ändert sich seine Weise, Erfahrungen zu machen, indem er nicht mehr blind unmittelbar sinnlich Gegebenes erstrebt und ihm vertraut.<sup>16</sup> Aber auch der Sinn des im Inneren Erfahrenen bleibt solange schwankend, als es nicht auf dem sicheren Boden der absoluten Wahrheit steht (C 4,23: *Ecce ubi iacet anima infirma nondum haerens soliditati veritatis*). Augustinus macht mit seiner Erfahrung eine Erfahrung, die gerade auf den unendlichen Abgrund weist, auf den der *natürliche Gang der menschlichen Vernunft* laut Kant unvermeidlich zuläuft.<sup>17</sup> Augustinus erfährt folglich im Bemühen, sein Inneres zu erfahren, zunächst Leere, sofern die Fülle wegfällt, die der sinnlichen Erfahrung eignete. Da bei der Umwendung des Blicks – weg von der äußeren Welt und hin zur Natur des Geistes (C 4,24: *converti me ad animi naturam*) – die Konturen, Farben und Ausdehnungen der körperlichen Dinge verschwinden, glaubt er, er sei nicht imstande, seinen Geist zu sehen (*lineamenta et colores et tumentes magnitudines et, quia non poteram ea videre in animo, putabam me non posse videre animum meum*).

Diese Leere, zu der die Wendung zu sich selbst führt, provoziert in ihm den *wunderlichen Wahn*, er selbst sei durch seine Natur eben das, was Gott ist (C 4,26: *asserem mira dementia me id esse naturaliter, quod tu es*).<sup>18</sup> Wie hoffnungslos diese Selbstausslegung Augustins auch gewesen sein mag, wie sehr sich auch wirklich Hochmut in ihr verborgen haben kann, so ist sie doch wahrer Ausdruck der Sehnsucht nach Unendlichem. Das Traumziel des im Äußeren Suchenden war es, unsterblich und ohne Furcht des Verlustes in dauernder körperlicher Lust zu leben (C 6,26: *si essemus immortales et in perpetua corporis voluptate sine ullo amissionis terrore*). Im Scheitern des Inhalts dieses Traums vom endlos währenden Genuß des Endlichen bleibt eine leere Unendlichkeit zurück, die einen im Endlichen unerfüllbaren Sog hinterläßt. Der seines verlierbaren Inhalts beraubte Geist beharrt also gleichwohl auf seiner Suche nach unendlicher Fülle. In seinem Inneren, in seinem Gedächtnis, soweit er dessen Inhalt durch äußere Erfahrungen und durch Denken erworben hat, findet er das gesuchte unendliche und selige Leben nicht.<sup>19</sup> Daß er dieses seligen Lebens dennoch gedenkt, es liebt und ersehnt, ist ihm nicht zweifelhaft (C 10,31: *ut recorder eam et amem et desiderem*); er kann aber nicht sagen, wo und wann er das selige Leben so erfahren hat, daß er es lieben konnte (*ubi et quando expertus sum vitam meam beatam*). Indem er die Frage nach dem Ursprung seiner Suche nach dem seligen Leben nicht aus eigenem Urteil beantworten kann, wird offenbar, daß sie in die Transzendenz verweist. Die Wahrheit tritt damit im defizienten Modus auf, sofern der Mensch ihrer bedürftig ist und sie sucht.

Ebenso wie im Vollzug der theoretischen Wahrheitssuche erfährt der Suchende im praktischen Lebensvollzug eine Möglichkeit der Autarkie. Er sieht, daß er ein Gut wollen kann, das als das höchste, in einer Welt mögliche Gut gelten darf und das sich der Wille nur durch sich selbst zu geben vermag, nämlich das Gut des guten Willens (*bona voluntas*).<sup>20</sup> Die in diesem Willen gedachte reine Güte und die ihm auf Grund der Verfügungsgewalt über sich selbst zukommende Unverlierbarkeit lassen den guten Willen als ein so hohes Gut erscheinen, daß über ihn vorerst nichts Besseres gesetzt werden kann.<sup>21</sup> Das Gute, das aus reiner Güte und aus eigener Kraft gut ist (*DLA 1,26: sola voluntas per se ipsam*), wird von Augustinus als das höchste in einer Welt mögliche Gut gedacht. Auch in der Rückkehr zu sich selbst im praktischen Lebensvollzug kann also der Wahn auftreten, durch eigene Tätigkeit das glückselige Leben *verwirklichen* zu können.<sup>22</sup> Aber dieser Wahn zerbricht in analoger Weise durch die Erfahrung des Ausbleibens des glückseligen Lebens kraft des guten Willens. Zwar schwindet nicht das Bewußtsein, das Gute *wollen* zu können; es läßt sich jedoch nicht leugnen, daß dem guten Willen Wissen und Macht fehlen, dem Leben Glückseligkeit zu verschaffen.<sup>23</sup>

Augustinus macht demgemäß in der theoretischen Wahrheitssuche wie im praktischen Lebensvollzug eine doppelte Erfahrung, nämlich einerseits die Erfahrung von einem unfassbaren Bezogensein auf eine unendliche Erfüllung und andererseits die Erfahrung von der Dürftigkeit der erreichbaren Autarkie des endlichen Geistes. Im Finden seiner selbst als Suchenden ist zwar eine sichere Wahrheit gefunden, die nicht gegen den Willen des Suchenden, solange er eben da ist, verloren werden kann, eine Wahrheit aber, die auf ein Finden bezogen ist, das die Kraft des Suchenden übersteigt. Im Finden seiner selbst als Kraft zur Hervorbringung des guten Willens ist zwar ein oberstes Gutes gefunden, das nicht wider Willen verloren werden kann, das jedoch nur der *Wille zum Guten* ist, nicht schon dessen *vollendete Verwirklichung*.

Die mögliche Größe des endlichen Geistes läßt sein Elend umso schärfer erfahrbar werden. Gerade in dem, was er am reinsten aus sich selbst kann, zeigt sich nämlich seine Angewiesenheit auf eine Gabe, die er nicht durch sich selbst zu erlangen vermag. Diese Erfahrung des endlichen Menschen sprengt die Grenzen des Endlichen auf. Betroffen von ihr wird der Mensch sich seiner Sehnsucht nach unendlicher Wahrheit und Gerechtigkeit bewußt und muß sich gleichwohl eingestehen, daß diese Sehnsucht in der Welt nicht ihre gesuchte Erfüllung findet. Ob das Scheitern einen spekulativ rekonstruierbaren Sinn hat – dieser könnte in der Trennung zwischen Endlichem und Unendlichem liegen –, fragt Augustinus nicht weiter; vielmehr wendet er sich dem Versuch zu, in wiederholtem Nachspüren seiner Erfahrungen etwas vom Ursprung der unendlichen Sehnsucht zu erfassen.

### 3. Unendliche Sehnsucht als endliche Erfahrung vom Unendlichen

Indem Augustinus die Vergänglichkeit – und damit zugleich das Unzureichende – der Welt der äußeren Erfahrung sieht, nimmt er sich in seiner *Suche nach lebendigem Leben* wahr. Diese Suche verweist indirekt auf eine über allem Endlichen stehende Wirklichkeit, die den Sinn des Endlichen zu retten vermöchte. Gesucht werden im Inneren unwandelbare, verlässliche Wahrheit und unverlierbares Gutes. Dieses unendliche Ziel ist in der endlichen Welt nicht als unmittelbar begegnende, positive Wirklichkeit, sondern nur in der Sehnsucht erfahrbar. Diese Sehnsucht hat die *Entflüchtigung des Zeitlichen* in einer *beständigen Gegenwart* zum Inhalt, seine Bewahrung trotz seiner offenbaren Transitivität. In diesem Sinne spricht Augustinus von seiner Hoffnung, in der unendlichen, lebendigen Wahrheit Gottes – ohne Verlust seiner individuellen Besonderheit – Beständigkeit zu erlangen (C 11,40: *Et stabo atque so-*

*lidabor in te, in forma mea, veritate tua*). Er wendet sich also nicht vom Zeitlichen ab, sondern hofft, in der Liebe Gottes das selige Leben in unzerstörbarer Gemeinschaft mit allen geliebten Menschen zu erlangen (C 4,14: *Beatus qui amat te et amicum in te et inimicum propter te. Solus enim nullum carum amittit, cui omnes in illo cari sunt, qui non amittitur*).

Dem Unendlichen, das Endliche bewahrenden und das Zeitliche entflüchtigen Ziel, soweit es wahre Liebe verdient, gilt die Sehnsucht des ruhelosen Herzens (*cor inquietum*). Die vollkommene Wirklichkeit des Wahren und Guten ist in der Welt nicht nur nicht da, sondern steht in ihr aus; sie *fehlt* der weltlichen Wirklichkeit. Solches Fehlen gesuchter Vollendung wird als Sehnsucht erfahren – als die Gegenwart des Unendlichen im Modus der Defizienz. Auf diesem Weg kann schließlich die Rede von einer Gotteserfahrung eingeführt werden, die von kritischen Einwänden nicht ernsthaft bedroht wird, da die *Sehnsucht nach Unendlichem* von Endlichem nicht ableitbar ist, da diese Sehnsucht den *berechtigten Belangen des Endlichen* nicht Abbruch tut und da solche Sehnsucht nicht durch *Funktionen im Rahmen des Endlichen* bestimmt ist, also eine *Wirklichkeit sui generis* eröffnet. Sie kann sich *in der Zeit* nur in der Weise einer *Vorankündigung des Einbruchs des Ewigen in die Zeit* ereignen. Auf die Frage, wo und wann er vom glückseligen Leben eine Erfahrung gewonnen habe, die ihm den Weg gebahnt hat, seiner zu gedenken, es zu lieben und zu ersehnen (C 10,31), spricht Augustinus zugleich von einem ersten Schimmer der Erleuchtung und einem Verbleiben von Schatten (C 11,2: *primordia inluminacionis tuae et reliquias tenebrarum mearum*).

Die Sehnsucht nach dem glückseligen Leben, die im Endlichen kein Ende findet, tritt zwar beim endlichen Menschen auf; dennoch ist kein endlicher Mensch ihr Meister.<sup>24</sup> Obwohl diese Sehnsuchterfahrung keineswegs nur bei explizit gläubigen Menschen auftritt<sup>25</sup>, kann doch nur ein Gläubiger die Sehnsucht als endliche Erfahrung der unfaßbaren Gegenwart des Unendlichen im Endlichen entgegennehmen, als erstes Aufleuchten des Ewigen in die Zeit hinein. Nur unter Preisgabe des trügerischen Wahns, durch eigene Kraft das Ziel der Sehnsucht erreichen zu können, und im Bewußtsein des Risikos läßt sich also die *Möglichkeit der Gotteserfahrung* denken. Gott ist nämlich, solange er sich nicht von sich her zeigt, nicht im Gedächtnis (C 10,37: *Neque enim iam eras in memoria mea*). Gott kann demnach nur in Gott selbst, über dem ihn suchenden Menschen, gefunden werden (ebd.: *Ubi ergo inveni te, ut discerem te, nisi in te supra me?*). Augustinus betont, man könne für eine solche Erfahrung keinen Ort angeben, so daß man kraft des Endlichen auch keinen Weg zu ihr zu weisen vermag (ebd.: *Et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus*).

Zwar kann jeder Mensch über alle endlichen Erfüllungen hinaus *suchen*; wer aber immer überzeugt ist, Gott gefunden zu haben, kann die Wahrheit des Gefundenen nur *glauben*. Er kann es nur glauben, sofern er das *Finden* nicht als eigene Leistung, sondern als Tat Gottes annimmt. Nur der Unendliche selbst vermag die Ohren, die Augen und die anderen Sinne des endlichen Menschen für Unendliches zu öffnen, seine Gebundenheit an Endliches zu überwinden. Ein Mensch, dem seine Sinne geöffnet sind, erfährt demnach eine Sehnsucht, die allein der unendliche Gott stillen kann (C 10,38: *Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, flagrasti, et duxi spiritum et anhelu tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam*).

Der Weg zurück ins Innere bietet zwar sichere Wahrheit, aber doch eine solche Wahrheit, die an sich selbst dürftig ist und den Menschen in ihrer Dürftigkeit für eine absolut vollkommene Wahrheit erst empfänglich macht. Dieser im Endlichen erfahrbaren Empfänglichkeit für Unendliches spürt Augustinus nach, indem er nicht nachläßt, die unendliche Wahrheit und Güte zu suchen, von der er annimmt, daß sie tiefer in seinem Inneren als sein Innerstes und höher als sein Höchstes sei (C 3,11: *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*).<sup>26</sup> Die sichere Basis, die für die Begegnung mit solch einer überschwinglichen Schönheit gelegt ist, besteht demnach in der *Selbsttranszendenz des endlichen Geistes*. Augustinus erfährt sich in dieser Suche als sich selbst übersteigenden Geist, indem er sieht, daß er nicht imstande ist, sich selbst als Ganzheit zu erfassen (C 10,15: *nec ego ipse capio totum, quod sum*).

Die Erfahrung des unendlichen Ausstands in der unendlichen Sehnsucht verlangt eine Antwort; sie kann in der *Verzweiflung* bestehen, aber auch in der *Hoffnung*, daß diese Sehnsucht dereinst ihr unendliches Ziel erreicht. Wer verzweifelt, steht – ebenso wie einer, der hofft – vor dem Abgrund des menschlichen Bewußtseins (C 10,2: *abyssus humanae conscientiae*). Beide Alternativen sind mögliche Antworten auf die durch die Erfahrung der unendlichen Sehnsucht gestellte Frage. Kein Mensch, der von dieser Sehnsucht getrieben wird, kommt um eine solche Antwort herum. Gibt er sie, so kann er neue Erfahrungen machen, entweder unter dem Vorzeichen der Verzweiflung oder eben dem der Hoffnung. Das gegenwärtige Leben erfährt Augustinus zwar als todhaft (C 1,7: als *vita mortalis* oder *mors vitalis*), sein Zustand erscheint ihm zwar als beklagenswert (C 10,2: *gemitus meus testis est displicere me mihi*), dennoch verzweifelt er nicht. Er ist überzeugt, daß Gott vor ihm aufgeleuchtet sei und sein Gefallen, seine Liebe und Sehnsucht aufgeweckt habe (*tu refulges et places et amaris et desideraris*), daß er sich nur mißfallen, über sich erröten und verwerfen konnte (*erubescam de me et abiciam me*), weil die

höchste Schönheit vor ihm aufgestrahlt war. In dieser Erfahrung sieht er den Grund der Möglichkeit, sich für die Hoffnung zu entscheiden und von Gott her wieder das Gefallen an sich zurückzugewinnen (*eligam te et nec tibi nec mihi placeam nisi de te*).

Auf diesem Wege wird eine *neue Erfahrung der Freude* möglich, die das Vergängliche liebt, aber nun in Gott – nicht mehr von der Vergänglichkeit des Vergänglichen gefesselt. Sie lebt aus der Entscheidung und der geschenkten Gabe der Hoffnung, daß Gott – als Kraftquell der Seele, der sie von Schwäche befreit – in die Seele eintreten und sie sich passend an bilden werde (C 10,1: *Virtus animae meae, intra in eam et coapta tibi*). Augustinus bekennt, daß dies seine Hoffnung sei, daß er aus dieser Hoffnung rede und sich in ihr freue, wann immer seine Freude gesund sei: *Haec est mea spes, ideo loquor et in ea spe gaudeo, quando sanum gaudeo*.

Diese *höchste und kostbarste Erfahrung*, die Erfahrung des Getragenseins von der Hoffnung, daß das Endliche in Gott gerettet ist, von der Augustinus in den *Confessiones* spricht, diese Erfahrung wahrer Freude, kann als *religiöse Erfahrung*, ja als *Gottese Erfahrung*, bezeichnet werden. Sie gründet auf allgemein zugänglichen Phänomenen und vernimmt in sich darüber hinaus eine Kraft, deren Meister sie nicht ist und die sie nur als Geschenk annehmen kann. Diese von geschenkter Hoffnung und freier Entscheidung getragene religiöse Erfahrung verdichtet sich in der unableitbaren, unendlichen Sehnsucht, die durch ihre Distanz zur faktischen Lebenswirklichkeit auch die Verzweiflung am Sinn des Ganzen verstehbar werden läßt. Die Hoffnung, die also zugleich mit einer *Entscheidung zum Vertrauen* auf das Ziel der Sehnsucht und mit einer *reinen Gabe* zu tun hat, geht einher mit einer *Freude*, die nicht mehr durch die Vergänglichkeit des Endlichen getrübt ist, jenseits von Raum und Zeit, jenseits von Mangel und Überdruß (C 10,8). Obwohl die positive Erfahrung der Wirklichkeit des Unendlichen in der Welt fehlt, ist dem Glaubenden doch die mit Freude erfüllende Hoffnung erfahrbar, daß das die Sehnsucht weckende Ziel die endgültige und das Endliche bewahrende Wirklichkeit sein werde. Die unendliche Sehnsucht des ruhelosen Herzens (*cor inquietum*) erscheint als die im Endlichen mögliche Erfahrung vom Unendlichen; sie läßt den Suchenden in der *Unruhe*, bis er absolut erfüllende *Ruhe in Gott* findet (C 1,1; vgl. dazu C 13,53).

## ANMERKUNGEN

1 Schon in der *Kritik der reinen Vernunft* spricht Kant ausdrücklich auch von *Erfahrung* in weiterem Sinne, nämlich z. B. von *praktischer Erfahrung* (vgl. B 373 und 375).



2 Vgl. *Kritik der praktischen Vernunft* A 54ff. Bevor Kant das *Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft* nennt, skizziert er eine moralisch relevante Situation, die zum Bewußtsein des moralischen Gesetzes führt. *Autonomie des Willens* ist kein Index hybrider Selbstherrlichkeit; vielmehr ereilt sie den Menschen in einer Situation, deren unbedingte Forderung alle Selbstherrlichkeit zunichte macht. Kants Beispiel ist der Fall, daß ein Fürst einem Untertanen unter Androhung der »unverzögerten Todesstrafe zumute, ein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen«.

3 Vgl. *Kritik der Urteilskraft* B 3 ff.; B 74 ff.; dazu: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* B IX. Diese Erweiterung hat *Hegels Begriff der Erfahrung* ermöglicht; vgl. dazu auch M. Heidegger, *Holzwege* (Gesamtausgabe 6, S. 115–208).

4 Auch Platon kennt den mehrfachen Sinn von Erfahrung, vgl. die kritische Diskussion der sinnlichen Erfahrung (*αἴσθησις*, z. B. im *Theaitetos* 160d ff.) oder die Weise, in der sich die Fülle der Wahrheit offenbaren kann, nämlich *plötzlich, wie ein Licht, das aus einem springenden Funken entzündet wird* (Siebenter Brief 341e: *ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδησαντος ἐξαφθὲν φῶς*). Vgl. als Hintergrund der folgenden Darstellung meine Bücher: *Augustins Philosophie der Endlichkeit*. Bonn 1987, und: *Die philosophische Frage nach Gott*. Paderborn 1995. Im letztgenannten Buch vgl. bes. § 2 und das Literaturverzeichnis, das einige Aufsätze erwähnt, die hier in Kurzform Behandeltes ausführlicher reflektieren.

5 Nicht berücksichtigt wird im folgenden Augustins Analyse der Zeiterfahrung; vgl. dazu meinen Aufsatz: *Sein und Sinn der Zeitlichkeit im philosophischen Denken Augustins*, in: *Revue des Etudes Augustiniennes* 33 (1987), S. 205–234. Zur Gesamtkonzeption der *Confessiones* vgl. meinen Aufsatz *Transzendieren und Transzendenz in Augustins »Confessiones«* (»tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo«), in: L. Honnefelder/W. Schüßler (Hrsg.), *Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*. Paderborn u. a. 1992, S. 115–136.

6 Z. B. *Confessiones* (= C) 1,11 (Nahrungsgier); C 2,2 (Liebe des Liebens); C 2,9 ff. (Lust am Stehlen); C 4,7 ff. (Schrecken der Todeserfahrung); C 1,1 (Wahrnehmung seiner selbst als ruhelosen Herzens); die letztgenannte Wahrnehmung kann als existenzielles Resultat der in entgegengesetzte Richtungen weisenden Erfahrungen betrachtet werden, die vorher genannt worden sind.

7 Als herausragende Beispiele können folgende Stellen gelten: C 8,19–30 (Bekehrung und Gartenszene); C 9,23 ff. (Gespräch mit der Mutter); C 10,38 (Sehnsucht nach Gott).

8 Vgl. C 4,11; diese Erschütterung setzt bei Augustinus – wie bei jedem, der von ihr getroffen wird – voraus, daß ein Mensch so geliebt wird, als ob dieser nicht sterben würde: »quem quasi non moriturum dilexeram«.

9 *Soliloquia* 1,2; vgl. *Contra Academicos* 1,18. Zu Augustins Verhältnis zu den Wissenschaften vgl. H.-I. Marrou, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*. Paderborn 2 1995, bes. S. 141–278.

10 Vgl. Max Scheler, *Philosophische Weltanschauung* (Gesammelte Werke 9, S. 75–84), bes. S. 77f. Die Differenz zwischen der äußeren Erklärungsweise und dem philosophischen Fragen wird schon in Platons *Phaidros* deutlich (vgl. 229e/230a).

11 Trotz seiner Neigung, Schuld bereits dem *animus infantium* zuzumessen, sieht Augustinus, daß es weder Brauch noch Vernunft zulassen, diese Gier zu tadeln, allerdings nur deshalb, weil der Tadel von solchen Kleinen nicht verstanden werde (C 1,11). Immerhin macht Augustinus damit deutlich, daß er den Unterschied zwischen der *Erfahrung* und der *Theorie* (nämlich der Erbsündenlehre) kennt, die er mit der Erfahrung verbinden will.

12 Vgl. R. Musil, *Die Amsel* (Gesammelte Werke 7), S. 548: »Man ändert sich im Laufe solcher Jahre vom Scheitel bis zur Sohle und von den Härchen der Haut bis ins Herz, aber das Verhältnis zueinander bleibt merkwürdigerweise das gleiche und ändert sich so wenig

wie die Beziehungen, die jeder einzelne Mensch zu den verschiedenen Herren pflegt, die er der Reihe nach mit Ich anspricht. Es kommt ja nicht darauf an, ob man so empfindet wie der kleine Knabe mit dickem Kopf und blondem Haar, der einst photographiert worden ist; nein, man kann im Grunde nicht einmal sagen, daß man dieses kleine, alberne, ichtige Scheusal gern hat.«

13 Als Beispiel nennt Augustinus die Untaten Catilinas, die auch dieser nicht geliebt, sondern aus einem anderen Grund ausgeführt habe; vgl. C 2,11: »Nec ipse igitur Catilina amat facinora sua, sed utique aliud, cuius causa illa faciebat.«

14 So hielt Aristoteles es für Irrtum und Lästerung, das Größte und Schönste dem Zufall zu überlassen (*Nikomachische Ethik* 1, 1099 b 24 f.: τὸ δὲ μέγιστον καὶ κάλλιστον ἐπιτρέψαι τύχῃ λίαν πημιμελές ἂν εἴη). Er sah in der tugendhaften Tätigkeit, die auf nichts anderes angewiesen ist, wahre Glückseligkeit. Jedoch gestand er am Ende ein, daß *das Leben, in dem sich diese Bedingungen erfüllen, höher ist, als es dem Menschen als Menschen zukommt, sondern nur insofern er etwas Göttliches in sich hat* (*Nikomachische Ethik* 10, 1177 b 26 ff.: ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἀνθρώπων · οὐ γὰρ ἢ ἀνθρώπος ἐστὶν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ἢ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει).

15 Laut *De libero arbitrio* (= *DLA*) 1,33 handelt es sich beim Zeitlichen um Dinge, die gegen den Willen entrissen werden können (*res quae invito auferri possunt*). Die Rede von der *Unveränderlichkeit Gottes* hat hier ihren Ort. Sie sagt nichts über dessen inneres Sein, sondern ist als Gegenpol gegen die Veränderlichkeit und Verlierbarkeit des Zeitlichen gedacht.

16 Z. B. C 4,20: »Et animadvertebam et videbam in ipsis corporibus aliud esse quasi totum et ideo pulchrum, aliud autem, quod ideo deceret, quoniam apte accommodaretur alicui.«

17 *Kritik der reinen Vernunft* B 612: »Dieses ist nun der natürliche Gang, den jede menschliche Vernunft, selbst die gemeinste, nimmt, obgleich nicht eine jede in demselben aushält. Sie fängt nicht von Begriffen, sondern von der gemeinen Erfahrung an und legt also etwas Existierendes zum Grunde. Dieser Boden aber sinkt, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felsen des Absolutnotwendigen ruht. Dieser selber aber schwebt ohne Stütze, wenn noch außer und unter ihm leerer Raum ist, und er nicht selbst alles erfüllt und dadurch keinen Platz zum *Warum* mehr übrig läßt, d. i. der Realität nach unendlich ist.« Vgl. auch B 641: »Die unbedingte Notwendigkeit, die wir als den letzten Träger aller Dinge so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund der menschlichen Vernunft.«

18 Entgegen Augustins Deutung wird *mira dementia* hier zunächst nicht als Zeichen der *superbia* genommen, sondern als Ausdruck des Strebens, das Platon als *θεία μανία* thematisiert (vgl. *Phaidros* 265a/b).

19 Vgl. C 10,29: »Cum enim te, deum meum, quaero, vitam beatam quaero.« Das selige Leben wird von allen begehrt (*quod eos velle certissimum est*). Diese Sehnsucht nach der *vita beata* ist genauso unfassbar und unableitbar wie die Sehnsucht nach dem unendlichen Gott.

20 Vgl. *DLA* 1,26 (bez. der Überlegungen zur praktischen Philosophie wird dieses Werk Augustins herangezogen): »Quisquis autem non habet, caret profecto illa re, quam praestantior omnibus bonis in potestate nostra non constitutis sola illi voluntas per se ipsam daret.« Der gute Wille ist also ein so großes Gut, daß er nur gewollt zu werden braucht, um besessen zu werden: »tam magnum, bonum, velle solum opus est, ut habeatur.«

21 *DLA* 1,27: »Quisquis ergo habens bonam voluntatem ... hanc unam dilectione amplectetur qua interim melius nihil habet.«

22 *DLA* 1,28: »Quid ergo causae est cur dubitandum putemus, etiamsi numquam antea sapientes fuimus, voluntate nos tamen laudabilem et beatam vitam, voluntate turpem ac miseram mereri ac degere?«

23 Der natürliche Zustand des Menschen, wie er sich faktisch vorfindet, ist laut Augustinus durch Unwissenheit und Schwäche (*ignorantia* und *difficultas*) bestimmt; vgl. *DLA* 3,52 und 64 ff. Durch diesen Zustand wird der die Sittlichkeit auf Klugheit reduzierende und die Ethik vernichtende Intellektualismus vermieden, weil nur ein Mensch, der nicht um den Weg zur Glückseligkeit weiß und sie nicht bewirken kann, ohne Berechnung und zugleich ohne Dummheit aus reiner Güte zu handeln vermag.

24 Weil es kein die Bestimmung des Unendlichen erlaubendes Verhältnis vom Endlichem zum Unendlichem hin gibt (vgl. z. B. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I,2,2, obi. 3: *finiti autem ad infinitum non est proportio*), wird die Idee des Unendlichen der endlichen Vernunft des Menschen zur Blendung (vgl. E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*. Versuch über die Exteriorität, übers. v. W.N. Krewani. Freiburg u.a. 21993, S. 11). Das Unendliche sprengt die Totalität des Selben auf. Dieses Aufsprengen kann sich – wie Lévinas zeigt – nur von einem Anderen her ereignen, das als der Meister begegnet (vgl. dazu bes. S. 93 ff. und 142 ff.).

25 Vgl. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra, Die Sieben Siegel* (KSA 4,287–291); alle Abschnitte schließen mit dem Ruf: »Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit!« Dazu die letzten Zeilen von *Das Nachtwandler-Lied* (KSA 4,395–404): »Doch alle Lust will Ewigkeit-, / – will tiefe, tiefe Ewigkeit!« Die angesichts des unendlichen Sogs der Sehnsucht kaum zu bewältigende Aufgabe ist die *Geduld* (vgl. E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a. a. O., S. 350f.).

26 Dem zum Transzendieren treibenden Überschwang, den Kant als Anmaßung überschwenglicher Einsichten der spekulativen Vernunft kritisch einzugrenzen versucht (z. B. *Kritik der reinen Vernunft* B XXX, 421, 667, 703), gibt er an einigen Stellen – im Bewußtsein der Grenzen der Erkenntnis – selbst schönen Ausdruck (vgl. B 650): »Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen so unermesslichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit ..., so daß sich unser Urteil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen auflösen muß.« Der Grund für die kritische Vorsicht liegt – wie für den Ausdruck des Überschwangs – in der Größe des Ziels der Suche (B 649): »Die transzendente Idee von einem notwendigen allgenugsamen Urwesen ist so überschwenglich groß, so hoch über alles Empirische, das jederzeit bedingt ist, erhaben, daß man teils niemals Stoff genug in der Erfahrung aufreiben kann, um einen solchen Begriff zu füllen, teils immer unter dem Bedingten herumtappt und stets vergeblich nach dem Unbedingten, wovon uns kein Gesetz irgendeiner empirischen Synthesis ein Beispiel oder dazu die mindeste Leitung gibt, suchen wird.« Kant bewegt sich hier in der Platonischen Tradition, die von der überschwenglichen Schönheit (*καλλος ἀμύχανον*) der Idee des Guten getragen ist (vgl. *Politeia* 509a).