

# SEHNSUCHT NACH GOTT ALS SEHNSUCHT NACH WEISHEIT

Über die spiritualistische Tendenz in der augustinischen Anthropologie

Jörg Disse, Fulda

Augustinus Menschenbild ist wesentlich vom Gedanken geprägt, dass alles Verlangen und Streben letztlich auf Gott als dessen Ziel ausgerichtet ist. Ein solches Verlangen ist keine akzidentelle Beschaffenheit des Menschen oder etwas, worauf er als Ersatz für unerfüllt gebliebene endliche Strebensziele zurückgreift, sondern gehört konstitutiv zum Menschsein dazu, ja erst wenn er zu diesem Verlangen wirklich erwacht ist, bewusst auf Gott ausgerichtet lebt, verwirklicht er, was Gott ihm als Geschöpf zgedacht hat. Diese Ausrichtung aber hat das Verlangen, weil der Mensch nach vollkommenem Glück als Erlösung vom Mangelzustand dieser Welt strebt und dieses Glück nur in Gott bzw. in der Erkenntnis Gottes finden kann.

In engem Zusammenhang mit dieser Thematik steht bei Augustinus der Begriff der Weisheit (*sapientia*). Sehnsucht nach vollkommenem Glück bzw. nach Gott ist für ihn zugleich Sehnsucht nach Weisheit. Dieser Begriff aber ist symptomatisch für die spiritualisierende Tendenz von Augustinus Eschatologie. Beim frühen Augustinus bringt er die untrennbare Bindung des christlichen Vollendungsverständnisses an stoisch-platonisches Gedankengut zum Ausdruck: Die Rolle des Körpers wird für die vom Menschen angestrebte Vollendung quasi ausgeblendet. Der späte Augustinus bezieht zwar christliche Aspekte wie Gnade und Auferstehung in die Darstellung stärker mit ein, es bleibt jedoch bei der genannten Tendenz. Sie wird nur abgeschwächt, d. h. der Auferstehungskörper wird zwar mitgedacht, die dem Menschen verheißene, vom irdischen Mangelzustand erlösende Vollendung lässt jedoch keinerlei Raum für körperliche Glückserfahrung als Bestandteil des Vollendungsgeschehens. Dazu ist Augustinus dem griechischen Gedankengut auch im Spätwerk zu weitgehend verpflichtet. Das mit dem Weisheitsbegriff belegte Glücksideal bleibt ein rein intellektualistisches bzw. rein geistiges.<sup>1</sup>

Diese spiritualistische Tendenz wird die christliche Eschatologie nach Augustinus – den Materie bejahenden alttestamentlichen bzw. jüdischen Erlösungs- bzw. Vollendungsvorstellungen zum Trotz<sup>2</sup> – jahrhundertlang prägen. Gewiss überträgt sie nur auf eine andere Ebene das Grundprinzip augustinischer Anthropologie – von Kurt Flasch lakonisch zusammengefasst mit den Worten: »Aber der Leib blieb ihm zweitrangig. Der eigentliche Mensch war für ihn die Seele.«<sup>3</sup> Gerade mit Bezug auf den Vollendungstopos stellt sich jedoch die Frage, ob im Zustand der Erfüllung die

1 Vgl. J. Müller, Gott 46–50.

2 Vgl. hierzu N. T. Wright, Resurrection.

3 K. Flasch, Augustin 78.

Zweitrangigkeit des Leibes wirklich dem entspricht, wonach wir uns letztlich sehnen.<sup>4</sup>

### 1. GOTT ALS TELOS

Der Mensch ist für Augustinus ein grundsätzlich vom Verlangen geprägtes Wesen. Er befindet sich hier auf Erden, wie es im Kommentar zum Psalm 62 in den »Enarrationes« heißt, wie in einer Wüste, in der er von brennendem Durst geplagt ist (en. Ps. 62,3). Der Durst steht hier bildhaft für das menschliche Verlangen überhaupt, für die Wünsche und Sehnsüchte des Menschen (*desideria*). Dabei gibt es eine Vielzahl von Dingen, nach denen er sich sehnt: »Und seht, wie viele Wünsche in den Herzen der Menschen sind: Der eine wünscht sich Gold, der andere Silber, wieder ein anderer Besitztümer, Erbschaften, eine ansehnliche Menge Geld, viele Herden, ein großes Haus, eine Ehefrau, Ansehen oder Söhne. Seht all diese Wünsche, die in den Herzen der Menschen sind.«<sup>5</sup> All dies sind Wünsche, die sich auf weltliche, irdische Güter beziehen. Die Seele des Menschen aber dürstet, obwohl, so Augustinus, nur Wenige das verstehen, im Grunde genommen nach etwas anderem, nämlich nach Gott (en. Ps. 62,5). Dabei ist Gott der einzige Gegenstand, der das menschliche Verlangen vollkommen erfüllt (en. Ps. 62,6). Ganz zu Anfang im ersten Buch der »Confessiones« formuliert Augustinus diesen Sachverhalt in seiner bekanntesten Form: »*inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*«, »ruhelos ist unser Herz, bis dass es ruht in Dir« (conf. X 1,1).<sup>6</sup>

- 
- 4 Im Vordergrund stehen im Folgenden die für die vorliegende Thematik besonders wichtigen Schriften »De beata vita«, »Enarrationes in Psalmos«, »Confessiones« und »De trinitate«. Auf folgende Übersetzungen greife ich zurück: De beata vita – Über das Glück. Lat./dt. Übers. von I. Schwarz-Kirchenbauer/W. Schwarz, Stuttgart (Reclam) 1982; Theologische Frühschriften. Lat./dt. Übers. u. erl. von W. Thimme, Zürich (Artemis) 1962; Bekenntnisse. Lat./dt., Frankfurt a. M. (Insel) 1987; De trinitate (Bücher VIII–XI, XIV–XV, Anhang: Buch V). Neu übersetzt und mit Einleitung hg. von J. Kreuzer. Lat./dt., Hamburg (Meiner) 2001; Vom Gottesstaat (De civitate dei). Übers. von W. Thimme; eingel. u. komm. von C. Andresen. 2 Bde., München (dtv) 21985. Weitere Zitate sind in eigener Übersetzung wiedergegeben. Augustinus Werke werden dem Abkürzungsverzeichnis des Augustinus-Lexikons gemäß zitiert (Augustinus-Lexikon. Bd. 1, Basel [Schwabe] 1986–1994, XLIII–XLV).
- 5 »*Et uidete quanta desideria sint in cordibus hominum: alius desiderat aurum, alius desiderat argentum, alius desiderat possessiones, alius hereditates, alius amplam pecuniam, alius multa pecora, alius domum magnum, alius uxorem, alius honores, alius filios. Videtis desideria ista, quomodo sunt in cordibus hominum*« (en. Ps. 62,5).
- 6 Um die grundsätzliche Ausrichtung des Menschen auf Gott als Telos zum Ausdruck zu bringen, verwendet Augustinus neben *desiderium/desiderare* oft auch das Verb *quaerere*, das allerdings eine mehr aktive, willentliche Ausrichtung auf Gott zum Ausdruck bringt, ein aktives Suchen (z. B. conf. X 20,29; en. Ps. 76,4), oder gar das Verb *volere* selbst (z. B. conf. X 20,29; conf. X 23,33), weiter *concupiscere/concupiscentia*, etwa in Verbindung mit der Ausrichtung auf die mit Gott gleichgesetzte Weisheit (conf. III 4,7), oder das Substantiv *appetitus* als ein Trachten, eine Neigung, die auf Gott ausgerichtet sein kann (z. B. trin. XII 11,16; XII 13,21; ausführlicher zu diesem Begriff vgl. G. J. P. O'Daly, *Appetitus* 420–423). Nicht zuletzt greift Augustinus natürlich auch auf den Begriff *amor/amare* zurück, der eher – aber nicht ausschließlich – die bewusste Ausrichtung auf Gott benennt (z. B. conf. X 2,2; X 6,8; vgl. conf. III 17,23; vgl. auch D. Dideberg, *Amor* 294–300). Eine definitio-

Die Grundlage für den Gedanken, dass alles Verlangen des Menschen im Grunde ein Verlangen nach Gott ist, schafft Augustinus schon in seiner frühen, 386/87 entstandenen Schrift »De beata vita«, wo er die Sehnsucht und das Streben nach Gott in seiner Eudämonielehre bzw. in der Sehnsucht und dem Streben des Menschen nach dem Glück gründen lässt. Ein Grundsatz seiner Anthropologie, der über das ganze Werk hinweg immer wieder formuliert wird, lautet: Alle Menschen wollen glücklich sein (beata u. 10).<sup>7</sup> Wer aber nicht hat, was er begehrt, so fährt Augustinus fort, kann nicht glücklich genannt werden, und auch derjenige, dem, was er hat, wieder genommen werden kann, ist nicht glücklich. Glücklich ist nur, wer das, was er begehrt, für immer besitzt. Wer das Begehrte nicht dauernd hat, wer etwas hat, das zu haben dem Zufall unterworfen ist, so dass es ihm wieder genommen werden kann, der wird fürchten, dass er es wieder verliert, und aufgrund dieser Furcht ist er nicht glücklich (beata u. 11).

Daraufhin macht die Argumentation in dieser Schrift gleich den Sprung hin zu Gott: Da aber Gott ewig und von zeitloser Dauer ist, können wir sagen: »*Deum [...]* qui habet, beatus est«, »wer also Gott hat, der ist glücklich« (beata u. 11). Dazwischen geschaltet gehört eigentlich 1) die Feststellung, dass Gott haben für den Menschen Glück bedeutet, und 2), dass jemand nur glücklich sein kann, wenn der Gegenstand, der das Verlangen erfüllt, etwas Ewiges ist, denn nur etwas Ewiges kann man für immer haben.<sup>8</sup> Gott haben, wird dabei gegen Ende von »De beata vita« mit Gott genießen gleichgesetzt (beata u. 34), d. h. es geht um eine Teilhabe an der Wirklichkeit Gottes selbst.<sup>9</sup> Das wahre Glück kann dem Menschen aber nicht einfach ein Gut gewähren, das ewig ist und an dessen Ewigkeit man teilhat. Es muss zugleich ein Gut sein, das höher nicht gedacht werden kann. Es muss das höchste Gut, das *summum bonum*, sein.<sup>10</sup> Gott muss mit anderen Worten für den Menschen die Vollkommenheit schlechthin sein. »Gott genießen« setzt Augustinus daher mit »Gott in seiner Vollkommenheit (*deum perfectum*) genießen« gleich. Gott in seiner Vollkommenheit genießen, das ist die *plena satietas animorum*, die »volle Sättigung des Geistes« (beata u. 35). Gott ist, wie es in den »Confessiones« heißt, *vitam beatam*, seliges Leben (conf. X 20,29), das selige Leben aber ist das, was man nicht eher hat, als man sagen kann: »Genug, das ist es!« (ebd.). Gemeint ist: Es ist das, worüber hinaus der Mensch sich nach nichts mehr sehnen kann.<sup>11</sup> Wenn Augustinus das Glück in »De beata vita« an einer Stelle rein negativ bestimmt als »nichts anderes als keinen Mangel leiden« (beata u. 33), fasst er den Gedanken, dass auch wer tot ist, keinen Mangel mehr leidet, in dem vom Glauben an die Unsterblichkeit der Seele geprägten Kontext gar nicht

---

risch genaue Festlegung oder gar Systematik dieser Begriffe gibt es allerdings nicht. Deren Verwendung kann von daher in vielen Fällen nur vom Kontext her erschlossen werden.

7 Vgl. mor. I 2,4; lib. arb. II 9,26; conf. X 21,31; en. Ps. 118 oder trin. XIII 4,7; 6,9; 20,25; XV 12,1.

8 Vgl. diu. qu. XXXV, 2.

9 Bezüglich der verschiedenen Metaphern, derer Augustinus sich bedient, um dieses Haben Gottes zum Ausdruck zu bringen vgl. I. Bochet, Saint Augustin 127–130. Die Tatsache, dass das Haben bzw. Genießen Gottes im Sinne einer Teilhabe an Gott zu verstehen ist, hat Ragnar Holte herausgearbeitet; vgl. R. Holte, *Béatitude* 216–219.

10 Vgl. lib. arb. II 13,36: »[...] glücklich ist, wer das höchste Gut genießt.«

11 Vgl. trin. I 8,17: »Tunc erit quod scriptum est: *Adimplebis me laetitia cum vultu tuo*. Illa laetitia nihil amplius requiretur quia nec erit quod amplius requiratur.«

erst ins Auge.<sup>12</sup> Mit der Absenz von Mangel ist allein das Gegebensein von *plenitudo*, von Fülle, als Gegenbegriff für Mangel gemeint (beata u. 31). Gott haben ist mit einem Zustand absoluter Fülle und damit Vollkommenheit gleichzusetzen.<sup>13</sup>

Nur als ewig besessenes *summum bonum* also kann Gott das Glücksverlangen des Menschen erfüllen. Selbst die ständige Erfüllung aller irdischen Güter würde der menschlichen Sehnsucht nicht genügen, um ihn glücklich zu machen. Wie Augustinus im Kommentar zum Psalm 85 zu verstehen gibt: Gesetzt selbst der (hypothetische) Fall tritt ein, ein Mensch hätte alle denkbaren Güter dieser Welt, er könnte alle Freuden dieser Welt genießen, und er könnte sie sogar so genießen, dass er gewiss wäre, sie nie zu verlieren, dass er also den Verlust nicht fürchten müsste, so würde ihm doch immer noch etwas fehlen, nämlich Gott. Würde Gott dem Menschen sagen: Du wirst diese (weltlichen) Güter für immer, ewig besitzen, aber du wirst mein Angesicht nicht sehen, so wäre der Mensch nicht glücklich (en. Ps. 85,11).<sup>14</sup>

## 2. WEISHEIT BEIM FRÜHEN AUGUSTINUS

Bezeichnend für Augustinus Ansatz ist nun, dass er das vollkommene Glück zugleich im Erlangen der Weisheit sieht. Der frühe Augustinus verbindet die Weisheit durch folgende Gleichung mit der Bestimmung des Glücks: »Glücklich ist [...] nichts anderes als keinen Mangel leiden, und das heißt weise sein« (beata u. 33). Der Zusammenhang zwischen Glück, Freiheit von Mangel und Weisheit, der hier hergestellt wird, leuchtet nicht unmittelbar ein. Man kann ihn nur verstehen, wenn man sich vor Augen führt, dass für Augustinus das Strebensziel des Menschen von der Erfüllung körperlichen oder weltlichen Verlangens völlig abgekoppelt wird. Gott ist in keinerlei Weise die Erfüllung menschlichen Verlangens im Sinn einer Erfüllung körperlichen bzw. weltlichen Verlangens. Beim frühen Augustinus geht dies so weit, dass frei sein von Mangel nicht unbedingt frei sein von körperlichen Bedürfnissen bedeutet, was auf den Einfluss der Stoa zurückzuführen ist. Seine Ansichten durchlaufen jedoch eine Entwicklung und der späte Augustinus ändert seine Meinung diesbezüglich. An der Abkopplung des Strebensziels von der Erfüllung körperlichen und weltlichen Verlangens ändert dies allerdings nichts. Doch beginnen wir mit dem frühen Augustinus.

### 2.1. Der Einfluss der Stoa

In seinen frühen Schriften, vor allem auch in »De beata vita«, aus dem die Gleichung stammt, macht Augustinus Anleihen an das Weisheitsverständnis der Stoa.<sup>15</sup> Der stoische Mensch lebt von der Vernunft geleitet, und zwar so, dass er mit seiner Ver-

<sup>12</sup> Vgl. allerdings trin. XIII 8,11.

<sup>13</sup> Vgl. lib. arb. II 9,26: Gott ist auf den Menschen bezogen das *summum bonum*, das höchste Gut; bzw. Gott ist des Menschen Heil (conf. I 1,1).

<sup>14</sup> Vgl. conf. VI 16,26.

<sup>15</sup> Zum Verhältnis Augustinus zur Stoa im Allgemeinen, siehe N. J. Torchia, Stoiciens 1379–1381.

nunft die Triebe seines Körpers kontrolliert. Weisheit besteht in der Disziplinierung des Begehrens und triebhaften Strebens des Menschen durch die Vernunft. Angestrebt wird ein Zustand der Freiheit von den Triebregungen (Apathie) und der Unerschütterlichkeit (Ataraxie) gegenüber Schicksalsschlägen, so dass der Mensch von Sinnenlust und Schmerz, aber auch gegenüber dem, was ihm die für ihn nicht kontrollierbare Umwelt zufügt, unberührt bleibt. Dieser Zustand, der in diesem Leben erreichbar ist, wird als das höchste Glück verstanden, das dem Menschen widerfahren kann. Wie es bei Seneca heißt: »Glücklich kann derjenige genannt werden [...], der, von der Vernunft geleitet, nichts mehr wünscht und nichts mehr fürchtet.«<sup>16</sup> Bleibt der von der Vernunft geleitete bzw. der weise Mensch aber unberührt, so empfindet er Schmerz und Schicksalsschläge auch nicht als Mangel. Er erleidet keinen Mangel, weil er weise ist, wer aber keinen Mangel erleidet, ist glücklich. So gesehen besteht von der Stoa her ein Zusammenhang zwischen Glück, Freiheit von Mangel und Weisheit.

Diesen stoischen Gedankengang greift Augustinus auf. Schon in der Schrift »De Academicis« hält Augustinus fest, Glück bedeute, in Übereinstimmung mit dem zu leben, was am vollkommensten am Menschen ist. Das Vollkommenste am Menschen aber ist dessen Vernunft, d. h. der Mensch, soweit er reiner Geist ist.<sup>17</sup> Wer aber in Übereinstimmung mit der Vernunft lebt, ist weise. Ist die Seele (*animus*) vollkommen, und das ist sie, wenn sie in Übereinstimmung mit der Vernunft lebt, dann leidet sie keinen Mangel. Schon hier wird der Zusammenhang von Glück, Freiheit von Mangel und Weisheit im Sinn der Stoa beantwortet. In »De beata vita« aber gelangt Augustinus ganz in diesem Sinn zu der konkreten Aussage, dass es nicht dem Glück widerspreche, wenn das körperliche bzw. weltliche Begehren keine Erfüllung finde, vorausgesetzt der Mensch sei weise. Der Weise ist, wie besonders aus einer Stelle unmissverständlich hervorgeht, über die körperlichen Bedürfnisse erhaben: »Was notwendig für den Körper scheint, wird er [der Weise; J. D.] gebrauchen, wenn es vorhanden ist; wenn nicht, wird ihn der Mangel an solchen Dingen nicht bedrücken; denn ein Weiser ist immer tapfer, und kein Tapferer fürchtet je etwas. Darum fürchtet ein Weiser weder den Tod des Leibes noch Schmerzen.« (beata u. 25) Der Weise wird, wie es an gleicher Stelle heißt, Tod und Schmerzen zwar vermeiden, wo es geht, aber wenn ihm das nicht gelingt, so macht es ihn nicht unglücklich, wenn sie auf ihn einstürzen (ebd.).

## 2.2. Der Einfluss Plotins

Damit ist nicht gesagt, dass der frühe Augustinus die Weisheit mit der Tugend bzw. dem Leben in Übereinstimmung mit der Vernunft im stoischen Sinn identifiziert. Sein Weisheitsverständnis macht schon in den frühen Schriften und insbesondere in »De beata vita« starke Anleihen auch an das Weisheitsverständnis von Plotin. Er setzt nämlich die Weisheit zugleich mit Gott gleich und sieht das vollkommene

<sup>16</sup> Seneca: Vom glückseligen Leben und andere Schriften, Stuttgart (Reclam) 1979, 68 (De vita beata, 5).

<sup>17</sup> Acad. I 2,5.

Glück des Menschen darin, zur Vollkommenheit der göttlichen Weisheit zu gelangen. Genauer gesagt setzt Augustinus Gott sowohl mit der Weisheit als auch mit der Wahrheit gleich.

Die Anlehnung an Plotin ist dabei wie folgt zu verstehen. Bei Plotin besteht die Wirklichkeit aus einer Anzahl von Hypostasen als aufeinander irreduziblen Bestandteilen der Wirklichkeit: Das Eine, der Geist, die Seele und die materiellen Dinge. Dabei ist die Wirklichkeit dynamisch so zu verstehen, dass alles aus dem Einen hervorgeht und am Ende in das Eine zurückkehrt. Wichtig ist in diesem Zusammenhang vor allem Plotins Verständnis des Geistes. Der Geist ist die erste aus dem völlig ungeteilten Einen hervorgegangene Wirklichkeit. Im Geist gibt es schon Entzweiung und Vielheit. Der Geist ist Denken, und wo Denken ist, da ist Zweiheit von Denkendem und Gedachtem und Vielheit des Gedachten. Der Geist ist für Plotin zugleich der Inbegriff von allem, was ist, d. h. er enthält alle nur denkbaren Bestimmungen dessen, was ist. Insofern wird er mit dem Sein gleichgesetzt. Der Geist ist also das Sein, das sich selbst denkt bzw. erkennt, und zwar ein Sein, das sich ewig vollkommen erkennt und damit vollkommen durchsichtig ist.<sup>18</sup>

Aufgrund dieser Selbstbezüglichkeit nun erweist sich der Geist als Wahrheit und als Weisheit. Er ist die Wahrheit (*aletheia*), denn – platonisch gedacht – verfügt ein erkennender Geist in Bezug auf Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung über keine Gewissheit, ob sie so sind, wie sie ihm erscheinen, also ob sie wahr sind. Was ihm erscheint, ist in diesem Fall ein Bild der Dinge, nicht aber das Ding (bzw. die Idee) selbst. Bezüglich sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände hat der erkennende Geist – wie es auch im 5. Buch von Platons »Politeia« heißt – nur Meinungen, kein echtes Wissen, d. h. keine gewisse Erkenntnis.<sup>19</sup> Er kennt jedoch, so Plotin, unmittelbar sich selbst ohne Vermittlung von Bildern, d. h. er erkennt sich so, wie er in sich selbst ist,<sup>20</sup> er hat gewisse Erkenntnis von sich selbst und ist damit im Besitz der Wahrheit bzw. ist die Wahrheit. Der von Plotin beschriebene Geist wird zudem mit der Weisheit (*sophia*) im Sinn absoluter Weisheit gleichgesetzt, denn er ist Selbsterkenntnis, insofern er »alles Sein in sich befasst«, d. h. die Erkenntnis von allem enthält, was ist.<sup>21</sup> Der Geist ist eine Weisheit, »die durch Nachdenken keinen Zuwachs erhält, weil sie immer vollständig war.«<sup>22</sup>

Kommen wir zurück zu Augustinus. Für Plotin gibt es wie gesagt über den Geist hinaus als eine ihm nochmals übergeordnete Wirklichkeit noch das Eine, aus dem der Geist hervorgeht. Augustinus folgt Plotin darin jedoch nicht. Vielmehr übernimmt er dessen Geistverständnis, um damit die Wirklichkeit Gottes selbst zu beschreiben. Den von Plotin gedachten Geist, der Wahrheit und Weisheit ist, identifiziert Augustinus mit der Wirklichkeit Gottes selbst, über die hinaus es nichts gibt.<sup>23</sup> Die Einheit von Glück und Weisheit ist daher von Augustinus aus gesehen so zu verstehen, dass nur derjenige glücklich ist, der zur Vollkommenheit der göttlichen Weisheit gelangt. Glücklich ist, wer weise ist. Vollkommen weise aber ist allein Gott

18 Enn. V 1,4.

19 Enn. V 5,1.

20 Enn. V 5,2.

21 Enn. V 8,4.

22 Enn. V 8,4.

23 Vgl. J. Brachtendorf, Struktur 15–16.

selbst. In »De beata vita« wird die Weisheit an einer Stelle als das Maß des Geistes bestimmt. Der weise Mensch ist mit anderen Worten der Mensch, der Maß hält, der sich hält an das Orakel bzw. an das auch hier wieder auf die Stoa verweisende »nichts zuviel«. <sup>24</sup> Fülle wird mit diesem Maßhalten gleichgesetzt (beata u. 32). Das höchste und vollkommene Maß jedoch, die Fülle des Glücks, ist, so der Text, die Weisheit Gottes (beata u. 33). <sup>25</sup>

Diese Kombination von stoischem Maßhalten und plotinischem Weisheitsverständnis <sup>26</sup> führt Augustinus dazu, sich bei aller Anlehnung schon in »De beata vita« von den Stoikern abzugrenzen. Am Ende der Schrift jedenfalls macht er deutlich, <sup>27</sup> dass das vollkommene Maß bzw. die vollkommene Weisheit, also Gott oder das Glück für den Menschen in diesem Leben nicht erreichbar ist, dass es etwas ist, dem er in diesem Leben immer nur entgegeneilt (beata u. 35). <sup>28</sup> Es gibt in diesem Leben höchstens kurze Antizipationen in Form von Gotteserfahrungen. Wenn der Mensch sich von seiner Ausrichtung auf die Sinnenwelt zurückzieht und seinem eigenen Innern, dem Vernunftteil seiner Seele, zuwendet, kann er in seltenen ekstatischen Bewegungen der Seele über sich hinaus zu einer Berührung mit Gottes Sein bzw. mit der Weisheit oder dem seligen Leben gelangen. <sup>29</sup>

### 3. DER SPÄTE AUGUSTINUS

Beim späten Augustinus tritt das stoische Weisheitsverständnis zurück, das plotinische hingegen wird noch mehr betont und vor allem deutlicher mit dem christli-

<sup>24</sup> Quelle des *ne quid nimis*: Terenz: Andr. Act. I, sc. 1.

<sup>25</sup> Wie Jörn Müller es treffend ausdrückt, vollzieht Augustinus hiermit gegenüber dem stoischen Weisheitsverständnis »eine radikale Ontologisierung des Glücksbegriffs auf das höchste Gute hin. Die Gutheit der geschaffenen Welt ist im Wesentlichen darauf zurückzuführen, dass sie am höchsten Guten Gottes teilhat, während Gott das einzig an sich Gute ist; Gott selbst ist damit aber der Inbegriff der Glückseligkeit, in dem alles irdische Glück durch partizipative Beziehung verankert ist: »Gott ist das Glück, in dem, von dem her und durch den alles, was glücklich ist, glücklich ist« (sol. I 1,3); so in J. Müller, Gott 42.

<sup>26</sup> Vgl. P. van Geest, Stoic 543: »He adds with respect to the philosophers a new perspective to the words *virtus, modus* and *sapientia* by, on the one hand, recognising it as a way to insight into God's being, but, on the other hand, also and especially as a quality of God Himself.«

<sup>27</sup> Vgl. z. B. ciu. XIX 4; trin. XIII 7,10. Siehe auch I. Bochet, Saint Augustin 131–134.

<sup>28</sup> Wenn es bei Christoph Horn heißt: »Die frühe Glückstheorie bildet eine Synthese aus der stoischen Lehre, daß das Glück des Weisen in der Tugend besteht, die stets im Verfügungsbereich des Menschen liege, und der platonischen Ansicht, glücklich sei, wer die unwandelbare göttliche Welt erreiche« (Ch. Horn, Augustinus 45), so würde ich dieser Formulierung zustimmen, soweit »Synthese« miteinschließt, dass die platonische Ansicht die stoische zugleich relativiert.

<sup>29</sup> Er findet Gott, so heißt es in den späteren »Confessiones«, über das Höchste seiner Seele hinaus, »höher als mein Höchstes« (conf. III 6,11), »oberhalb meiner Vernunft« (conf. VII 10,16), bzw. tiefer in sich drinnen als das Innerste seiner Seele (conf. III 6,11). Vgl. was Antizipationen des Glücks betrifft, die Vision von Mailand im VII. Buch der »Confessiones«: »[...] und so gelangte meine vernünftige Kraft zuletzt bis an das, was Ist, gelangte dorthin in dem blitzenden Moment eines zitternden Erblickens« (conf. VII 17,23); oder – den Weisheitsbegriff einbeziehend – die Ostia-Vision im IX. Buch der »Confessiones«: »Und während wir so reden von dieser ewigen Weisheit, voll Sehnsucht nach ihr, da streiften wir sie leise in einem vollen Schlag des Herzens« (conf. IX 10,24).

chen Vollendungs- bzw. Erlösungsverständnis in Verbindung gebracht. Dies lässt sich gut anhand des 13. und 14. Buchs von »De trinitate« verfolgen.

### 3.1. Gnadenhafte Teilhabe

Augustinus unterscheidet in »De trinitate« zwischen der Weisheit Gottes und der Weisheit des Menschen. Die Weisheit Gottes ist Gott selbst als die höchste Weisheit (trin. XIV 1,1), thematisiert werden aber soll in diesem Buch die Weisheit des Menschen, die von der Heiligen Schrift her – Augustinus verweist auf Hiob 28,28 – auch Frömmigkeit (*pietas*) genannt werden kann,<sup>30</sup> bzw. Dienst Gottes. Damit wird schon angedeutet, dass es sich bei der Weisheit, obwohl sie Weisheit des Menschen genannt wird, nicht um die »Wissenschaft der menschlichen Dinge handelt«, von Augustinus »*scientia*« genannt, sondern, wie er gleich anschließend ausführt (trin. XIV 1,3), um die »Wissenschaft der göttlichen Dinge«. Mit Weisheit, soweit es sich um die Weisheit des Menschen handelt, ist somit die menschliche Weisheit um die göttlichen Dinge gemeint.

Es ist zunächst von einem Wissen um die Glaubensinhalte die Rede (ebd.), tiefergehend im Weiteren aber von einer Gotteserkenntnis, die, an den plotinischen Teilhabed Gedanken anknüpfend, einer Teilhabe an Gottes vollkommener Weisheit gleichkommt: »[...] nicht durch sein Licht, sondern durch Teilnahme an jenem höchsten Licht wird der Geist weise sein« (trin. XIV 12,15). Weise sein aber korreliert mit einem Sehen Gottes, das gemäß 1 Kor 13,12 auf das Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht zielt (vgl. trin. XIV 17,23). Augustinus nennt diese Gotteserkenntnis eine »betrachtende Weisheit«, die »in den heiligen Schriften von der Wissenschaft unterschieden und im eigentlichen Sinne Weisheit genannt wird« (trin. XIV 19,26). Dieses Sehen ist zugleich ein Gott-ähnlich-Werden. Durch die Gotteserkenntnis wird der Mensch dem Teilhabed Gedanken gemäß Gott ähnlich bzw. zum Bild Gottes (trin. XIV 18,23 f.), und diese Ähnlichkeit wird vollkommen sein, »wenn das Sehen Gottes vollkommen sein wird« (trin. XIV 17,23).<sup>31</sup> Im selben XIV. Buch ist auch noch von einem Gott »gänzlich Anhängen« die Rede. Der Mensch wird, wenn er Gott gänzlich anhängt, »ein Geist mit ihm«, »und zwar dadurch, dass der menschliche Geist zur Teilnahme an jener Natur, Wahrheit und Seligkeit hinzutritt« (trin. XIV 14,20). Gemeint ist hier natürlich die Natur, Wahrheit und Seligkeit Gottes. Auch dieses Anhängen ist ein konstitutiver Bestandteil der auf Gott bezogenen Weisheit des Menschen.<sup>32</sup>

Die so beschriebene Weisheit aber ist, wie in »De trinitate« nun ausdrücklich hervorgehoben wird, dem Menschen allein durch Gottes Gnade gegeben: Das Fortschreiten in der Erkenntnis Gottes bringt der Mensch nur soweit zustande, »als ihm göttliche Hilfe zuteil wird« (trin. XIV 17,23). Das Einswerden mit der Natur Gottes

<sup>30</sup> Der Vetus-latina-Übersetzung gemäß lautet Hiob 28,28: »*Ecce pietas est sapientia*«. Vulgatatext: »*Ecce timor Domini, ipsa est sapientia*«.

<sup>31</sup> Augustinus verweist auch auf 1 Joh 3,2 (ebd.).

<sup>32</sup> Jörn Müller macht zurecht darauf aufmerksam, dass mit dem »Gott anhängen« bezüglich des Weisheitsbegriffs »eine affektive Dimension ins Spiel gebracht wird, die mit dem Begriff der Gottesliebe in enger Verbindung steht«; vgl. J. Müller, Gott 44.

kommt einer Umgestaltung bzw. Erneuerung des menschlichen Geistes gleich. Der aber kann sich nicht selbst umgestalten bzw. erneuern (trin. XIV 16,22), kann die Weisheit »nur von jenem haben, durch dessen Anteilnahme der verstandes- und vernunftbegabte Geist wahrhaft weise zu werden vermag« (trin. XIV 19,26). Damit wird im späten Werk, alle stoisch-platonischen Einflüsse übersteigend, nun auch ein markantes Merkmal biblischen Weisheitsverständnisses ausdrücklich thematisiert: Die Weisheit ist eine Gabe Gottes, die der Mensch sich nicht selbst geben kann, wie schon im Alten Testament verschiedentlich zu verstehen gegeben wird (z. B. 1 Kön 5,9) und wie im Neuen Testament insbesondere der Beginn des 1. Korintherbriefs deutlich macht.

### 3.2. Vollendung und Körper

Augustinus grenzt sich in »De trinitate« zugleich stärker noch gegen die Stoa ab als in seinen frühen Schriften, und zwar mit Bezug auf die Rolle des Körpers in der Vollendung. Nicht nur, dass er das Glück für in diesem Leben nicht erreichbar hält, sondern er gelangt weiter zu der Ansicht, dass der Zustand des Körpers entgegen der Lehre der Stoa für das Glück nicht gleichgültig ist. Während für die Stoa das Glück in der vollkommenen Kontrolle des Körpers, seiner Gefühle und Leidenschaften besteht, in der Gleichgültigkeit negativen Gefühlen gegenüber, besinnt sich Augustinus im Licht des Auferstehungsgedankens darauf, dass der Zustand des Körpers nicht einfach ausgeblendet werden kann. Man kann nicht zugleich im körperlichen Elend und vollkommen glücklich sein. Im XIII. Buch von »De trinitate« findet sich sogar so etwas wie eine direkte Berichtigung der stoisch beeinflussten Darlegung von »De beata vita«. Dabei bezieht Augustinus sich direkt auf das stoische Argument dieser Schrift, wonach der Weise zwar Tod und Schmerzen vermeide, wenn ihm das aber nicht gelinge, ihn das nicht unglücklich mache (beata u. 25). Augustinus macht darauf aufmerksam, dass die Tatsache, dass auch der stoische Weise durchaus versuche, körperlichen Leiden aus dem Wege zu gehen, doch zeige, dass dieser seinem Zustand einen vorziehen würde, in dem es kein Leiden gäbe, dass er sich also im Grunde einen leidlosen Zustand wünsche (trin. XIII 7,10), dass also ein leidloser Zustand vollkommener sei als ein leidvoller. Ein Zustand vollkommenen Glücks kann nur ein leidloser Zustand sein. D. h. nur eine Seele, die mit einem unsterblichen Auferstehungskörper vereint ist, für den es kein Leiden mehr gibt, ist, so Augustinus in »De trinitate«, des glückseligen Lebens fähig (trin. XIII 9,12).<sup>33</sup>

Es ändert sich jedoch auch beim späten Augustinus nichts daran, dass das Strebenziel des Menschen von der Erfüllung körperlichen oder weltlichen Verlangens abgekoppelt wird. Gewiss wird der Körper in »De trinitate« in die Verähnlichung mit Gott mit einbezogen. Das »volle Sehen« Gottes bzw. die »volle Ähnlichkeit« mit

33 Ausdrücklich mit Bezugnahme auf »De beata vita« und gegen die stoische Auffassung eines diesseitigen Glücks der in sich selbst ruhenden Vernunft unabhängig vom Zustand des Körpers wendet sich Augustinus auch in retr. 1,2: »Displicet autem illic [...] quod tempore vitae huius in solo animo sapientis dixi habitare beatam vitam, quomolibet se habeat corpus eius, cum perfectam cognitionem Dei, hoc est qua homini maior esse non possit, in futura vita speret Apostolus, quae sola beata vita dicenda est [...]«.

Gott schließt auch die Unsterblichkeit des Körpers ein: »Auch in dieser werden wir ja Gott ähnlich sein, aber nur dem Sohn, weil er allein in der Dreieinheit einen Körper annahm, in welchem er starb, auferstand und dies zum Höheren hinführte.« (trin. XIV 18,24) In diesem Sinn bejaht Augustinus ausdrücklich eine »Auferstehung des Körpers« (ebd.). Doch das glückselige Leben des auferstandenen Menschen ist damit, auch wenn der Körpers in den Erlösungszustand mit einbezogen wird, noch lange kein Zustand körperlichen Glücks. Augustinus versteht den Zustand vollkommenen Glücks zwar so, dass darin das menschliche Verlangen vollkommene Erfüllung findet. Es handelt sich um einen Zustand, in dem dem Menschen nichts fehlen wird. Er wird alles haben, was er liebt, und ihm wird nach nichts verlangen, was er nicht hat. So jedenfalls wird das vollkommene Glück des auferstandenen Menschen in trin. XIII 7,10 beschrieben.

Dennoch scheint dieser Zustand nichts mit der Erfüllung körperlicher Bedürfnisse zu tun zu haben, wie aus vielen Stellen anderer Werke von Augustinus deutlich hervorgeht. Die Seele sehnt sich allein nach der geistigen Erkenntnis Gottes. Im Kommentar zum Psalm 62 in den »Enarrationes« ist zwar an einer Stelle die Rede davon, nicht nur die Seele, sondern – gemäß dem Psalmtext selbst – auch der Körper sehne sich nach der Schau Gottes (en. Ps. 62,6), allerdings ist dies nicht so zu verstehen, dass er sich nach Erfüllung seiner körperlichen Bedürfnisse sehnt. Im »Gottesstaat« wird ähnlich die Möglichkeit erwogen, dass der Körper in dem Sinn unmittelbar an der Schau Gottes und deren geistiger Freude teilhat, dass die leiblichen Augen des Auferstehungskörpers Gott (geistig) schauen – falls Gott denn nicht direkt im Geist erblickt wird (ciu. XXII, 29). Auch das hat aber nichts mit der Erfüllung körperlicher Bedürfnisse zu tun. Dem menschlichen Körper ist die Auferstehung vielmehr in dem Sinn verheißen, dass der Auferstehungsleib keine Bedürfnisse, keinen Hunger und Durst mehr kennen wird, dass der Mensch damit auch nach keiner Erfüllung irgendwelcher körperlicher Bedürfnisse mehr verlangen wird, weil es sie gar nicht mehr geben wird (en. Ps. 62,10). Die Menschen werden wie die Engel sein (vgl. Lk 20,36), sie werden sich nur noch von einer unsterblichen Nahrung ernähren: der Wahrheit selbst (en. Ps. 62,6). Mit anderen Worten: Alles Verlangen wird in dem Sinn erfüllt sein, dass die Sehnsucht nach Gott, nach der Wahrheit bzw. der Weisheit, die Gott ist, erfüllt ist, und es daneben kein weiteres Verlangen mehr gibt. Im »Gottesstaat« heißt es dementsprechend: »Da braucht die Vernunft den Leidenschaften nicht mehr zu gebieten, weil es keine mehr gibt« (ciu. XIX 27). In »De vera religione« verweist Augustinus auf Röm 14,17: »Denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude« (uera rel. XLIV 82). Gott haben bzw. Gott genießen ist die Erfüllung der rein geistigen Sehnsucht des Menschen nach der rein geistigen Wirklichkeit Gottes.

Für den Auferstehungskörper bedeutet das vor allem, dass er der Erfüllung dieser Sehnsucht nicht mehr im Weg steht, dass gewissermaßen die körperlichen Bedürfnisse, die der geistigen Sehnsucht der Seele nach Gott ein Hindernis sein könnten, neutralisiert sind. Der Körperzustand ist zwar für das vollkommene Glück nicht gleichgültig, denn der Auferstehungskörper leidet nicht, dennoch hat der Zustand vollkommenen Glücks nichts mit einem Zustand der Erfüllung körperlicher Bedürfnisse zu tun.

## SCHLUSSWORT

Auch wenn der Körper beim späten Augustinus eine größere Rolle spielt als beim frühen, wird also der Zustand der Erfüllung weiterhin als rein geistige Teilhabe an der Weisheit Gottes gedacht. Augustinus betont zwar, dass das selige Leben als ein Leben von Leib und Seele zu verstehen ist, allerdings spielt der Auferstehungskörper für die Vollendungserfahrung als solche keine wesentliche Rolle. Körperliche Bedürfnisse gibt es nicht mehr, der Auferstehungskörper beschränkt sich darauf, der Erfüllung der rein geistigen Sehnsucht nach Gott nicht mehr im Weg zu stehen. Er wird, so könnte man sagen, zum eschatologischen Neutrum.<sup>34</sup>

Damit bleibt Augustinus letztlich dem spiritualistischen Telos griechischer Philosophie verhaftet, wo der Körper negativ belegt oder zumindest indifferent mit Bezug auf das letzte Strebensziel des Menschen ist. Mit Blick auf die Materialität jüdischer Erlösungsvorstellungen stellt sich jedoch die Frage, ob man das höchste Gut ganz unabhängig von der Erfüllung körperlicher Bedürfnisse denken kann und soll, d. h. ob ein solches Telos wirklich das einlöst, was wir uns idealiter unter einem höchsten Gut vorstellen.

## LITERATUR

- Bochet, Isabelle: *Saint Augustin et le désir de Dieu (Etudes augustiniennes)*, Paris 1982.
- Brachtendorf, Johannes: *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in ›De trinitate‹*, Hamburg (Meiner) 2000.
- Dideberg, Dany: *Amor*, in: *Augustinus-Lexikon*. Bd. 1, Basel (Schwabe) 1986–1994, 294–300.
- Flasch, Kurt: *Augustin. Eine Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980.
- Holte, Ragnar: *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne (Etudes augustiniennes)*, Paris 1962.
- Horn, Christoph: *Augustinus*, München 1995.
- Müller, Jörn: »Glücklich ist, wer Gott hat«: *Beatitudo beim frühen Augustinus*, in: Disse, Jörg/Goebel, Bernd (Hg.): *Gott und die Frage nach dem Glück. Anthropologische und ethische Perspektiven (FHSS 51)*, Frankfurt a. M. (Knecht) 2010, 14–59.
- O'Daly, Gerard J. P.: *Appetitus*, in: *Augustinus-Lexikon*. Bd. 1, Basel (Schwabe) 1986–1994, 420–423.
- Torchia, N. Joseph: *Stoïciens, Stoïcisme*, in: Fitzgerald, Allan D./Vannier, Marie-Anne (Hg.): *Saint Augustin, la Méditerranée et l'Europe. IVe–XXIe siècle*, Paris (Cerf) 2005, 1376–1381.
- van Geest, Paul: *Stoic against his Will? Augustine on the Good Life in De beata vita and the praeceptum*, in: *Augustiniana* 54 (2004) 533–550.
- Wright, Nicholas Thomas: *The Resurrection of the Son of God. Part I*, Minneapolis 2003.

34 Um die Positivität des Körpers bei Augustinus hervorzuheben, hilft es daher wenig festzustellen, der späte Augustinus sei zu der Einsicht gekommen, »dass zum vollständigen Glück die geistige und die leibliche Existenz des Menschen dazu gehört«; so J. Müller, *Gott* 59. Der Leib kommt zwar hinzu, ist aber im Grunde überflüssig mit Bezug auf die Erkenntnis des höchsten Gutes bzw. mit Bezug auf das, was in der Vollendung Leben ausmacht.