

ROLAND KANY · MÜNCHEN

AUGUSTINS GLÜCK UND UNGLÜCK

I. NACHDENKEN ÜBER DAS GLÜCK IM ZEITALTER DES UNGLÜCKS

Im Jahre 430 n. Chr. wurde die bis dahin florierende, elegante Stadt Hippo Regius, heute am Rande der algerischen Hafenstadt Annaba gelegen, von einem riesigen Heer belagert, das mehrheitlich aus Vandalen und Alanen bestand.¹ Die Soldaten trieben die nordafrikanische Landbevölkerung wie einen Rammbock vor sich her, wenn sie eine Stadt einnehmen wollten, sie nutzten deren Leichen als Schutzwall und furchterregendes Druckmittel. Viele Einheimische wurden aus Furcht zu Überläufern und Kollaborateuren. So nahm das Vandalenheer eine Stadt nach der anderen ein. Die nordafrikanische Oberschicht, ebenso die Mönche, Nonnen und Kleriker wurden verbannt, vertrieben, versklavt oder getötet, Kirchengebäude niedergebrannt, Kirchenschmuck und -gerät zerstört. Das traditionelle, weströmische, lateinischsprachige, gebildete Nordafrika schien an sein Ende zu gelangen. Nach vierzehn Monaten der Gegenwehr fiel Hippo Regius im Sommer 431 und wurde für einige Zeit die provisorische Hauptstadt des Vandalenreiches.

Augustin, der dort seit dreieinhalb Jahrzehnten Bischof und intellektueller Mittelpunkt gewesen war, hatte nur noch den Beginn der Katastrophe seiner Stadt erlebt. Er war schwer erkrankt und, sei es infolge der hygienischen Zustände unter der Belagerung, sei es aus Verzweiflung, im dritten Monat der Belagerung, im August 430, verstorben.² Sein Freund und Schüler Possidius beschrieb wenige Jahre später Augustins Leben und Sterben. Er erwähnt, dass Augustin zwar mit der größten Bitterkeit und Trauer seines Lebens das Wüten der Vandalen beobachtet und beweint habe, dass er sich aber bei allen Übeln doch mit dem Wort eines gewissen Weisen (*cuiusdam sapientis sententia*) getröstet habe: Derjenige werde nicht groß sein, der es für etwas Großes, Schwerwiegendes halte, dass Holzbalken und Steine fallen und dass Sterbliche sterben.³ Possidius überläßt es der Bildung seiner Leser, zu wissen, dass diese Sentenz weder der Bibel noch dem sonstigen christlichen Schrifttum entnommen ist. Vielmehr stammt sie aus der lateinischen Übersetzung einer Schrift des griechischen, paganen Philosophen

ROLAND KANY, geb. 1954, Professor für Kirchengeschichte des Altertums und Patrologie in München.

Plotin *peri eudaimonias*, «Vom Glück» oder auch «Von der Glückseligkeit».⁴ Der Satz ist ein Standardargument aus der antiken Debatte über das Glück: Der glückselige Weise ist sich bewußt, dass alles Endliche vergehen muß, und nimmt es darum gelassen hin, wenn diese Vergänglichkeit Ereignis wird, unter wie dramatischen Umständen auch immer.

Als sich der todkranke Augustin auf sein eigenes Sterben vorbereitete, heftete er sich laut Possidius die Bußpsalmen des Alten Testaments an die Wand neben dem Bett.⁵ Aber zu Beginn der Belagerung von Hippo Regius, als er die Katastrophe der Kultur zu verarbeiten hatte, der er sich zugehörig wußte, hatte Augustin offenbar besonderen Trost aus dem zitierten Satz Plotins geschöpft, des großen neuplatonischen Denkers des dritten Jahrhunderts. Auch wenn wir nicht restlos sicher sein können, ob Possidius die Geschichte ganz wahrheitsgemäß erzählt, so war dieser doch ein Augenzeuge und dürfte zumindest atmosphärisch die Situation treffend darstellen. Zudem hat Augustin das Plotinzitat mehrfach verwendet, es befand sich sogar in seinem kleinen Zettelkasten, von dem noch eine mittelalterliche Abschrift erhalten geblieben ist.⁶

Was hat es zu bedeuten, dass sich der wohl größte aller christlichen Autoren des Altertums über den Untergang seiner Stadt und seiner Kultur mit einer «heidnischen» Sentenz über das Glück zu trösten versucht? Man kann in der Szenerie einen kleinen Blick in die Realität des beginnenden Endes der Antike tun. Augustins Gestalt und Werke gehören zu den letzten Höhepunkten lateinisch-antiker Kultur. Mit ihnen gelangt auch die antike Reflexion über das Glück oder die «Eudämonie» an einen letzten Höhepunkt oder auch an ihr Ende. Augustins eigene Suche nach dem Glück ist von Anfang bis Ende immer zugleich eine Auseinandersetzung mit Glücksvorstellungen paganer Philosophen gewesen. In Augustins Nachdenken über das Glück denkt gewissermaßen die griechisch-römische Antike gegen Ende noch einmal auch über sich selbst nach.

II. EINE THEOLOGIE DES GLÜCKS

Das Christentum, das Augustin bei seiner Mutter und überhaupt in seiner nordafrikanischen Heimat wahrnahm, erschien ihm offenbar zunächst wenig plausibel und genügte seinen literarischen und intellektuellen Ansprüchen nicht. Augustin erzählt, dass diejenige entscheidende Wende seines Lebens, durch die in ihm die lebenslange Bewegung des Suchens nach Weisheit und Wahrheit überhaupt ausgelöst worden sei, die Lektüre einer paganen Schrift gewesen sei, nämlich Ciceros *Hortensius*.⁷ Diese Werbeschrift für die Philosophie aus der Feder des von Augustin als «Akademiker», d.h. als skeptischer Philosoph betrachteten Cicero, las Augustin noch vollständig, erstmals als Neunzehnjähriger und mehrfach danach; heute ist sie nur noch teilweise aus

antiken Zitaten ungefähr rekonstruierbar. In ihr geht es wesentlich um das Glück. Augustin schreibt einmal in späten Jahren: «Ist es etwa falsch, was wir als die sicherste und zuverlässigste Wahrheit angenommen haben, dass nämlich alle Menschen glückselig leben wollen? Wenn nämlich das glückselige Leben beispielsweise darin besteht, gemäß der Tugend der Seele zu leben, wie will dann derjenige leben, der dies nicht will? Müßten wir nicht wahrheitsgemäßer sagen: Dieser Mensch will nicht glückselig leben, da er nicht gemäß der Tugend leben will, was doch die einzige Weise ist, glückselig zu leben? ... Also wäre falsch das, woran nicht einmal der Akademiker Cicero zweifelte, obwohl für die Akademiker alles zweifelhaft ist, Cicero, der, als er im Dialog *Hortensius* für seine Darlegungen einen sicheren Ausgangspunkt wählen wollte, an dem niemand zweifeln könne, erklärte: «Sicherlich wollen wir alle glückselig sein.»⁸ Augustin macht sich jedoch die Schlußfolgerung, Cicero irre, nicht zu eigen. Vielmehr meint er, die Aussage Ciceros sei richtig, dass alle glücklich sein wollen.⁹ Die Betonung liege allerdings auf dem Wollen – nur wüßten eben nicht alle Menschen, wo das wahre Glück zu suchen ist. Für die rechte Suche sei der christliche Glaube der beste Wegweiser. Zunächst, an der gerade zitierten Stelle, amüsiert sich Augustin nur über den Widerspruch, dass Cicero sonst theoretisch zur skeptischen Enthaltung von Urteilen neigt, hier nun aber doch einen Fixpunkt gefunden zu haben meint, an dem alle weitere Beweisführung ihren Halt finden soll. Augustin, der seit seiner Bekehrung nicht zur skeptischen Enthaltung von Urteilen neigt, kann ohne Selbstwiderspruch den Satz akzeptieren, dass alle Menschen glückselig sein wollen.

Der *Hortensius*, dessen Lektüre Augustins Leben veränderte und sein Interesse am philosophischen Nachdenken weckte, behandelt also an zentraler Stelle die *beatitudo*, das Glück oder die Glückseligkeit. Ciceros Dialog wirbt für die Philosophie als Suche nach Weisheit, indem diese Suche als Weg zum Glück dargestellt wird. In Augustin hat diese Cicero-Lektüre zunächst eine Hinwendung zur Religion der Manichäer bewirkt, die mit ihrer strikten Unterscheidung eines guten und eines bösen Prinzips und ihrer radikalen Abwertung alles Materiellen in den Augen des jungen Mannes eine ganz rationale Erklärung für Gott und die Welt anzubieten schienen.¹⁰ Neun Jahre blieb er den Manichäern verbunden, obwohl ihm mehr und mehr philosophische Bedenken kamen. Am Ende wurde Augustin für eine kurze, aber wichtige Phase zum Skeptiker, glaubte für einige Monate als rund Dreißigjähriger gar nichts mehr, bis er dann als Rhetorikprofessor in Mailand ab Winter 384/385 die dort von Bischof Ambrosius und einigen anderen Hochgebildeten vertretene, neuplatonisch inspirierte, intellektuelle Version des Christentums kennenlernte und sich 387 von Ambrosius taufen läßt. In den Monaten zwischen Bekehrung und Taufe verfaßte Augustin seine beiden ersten christlichen Schriften, die in ihrer Gesprächsform zum

Teil auf tatsächliche Gespräche zurückgehen dürften, die er mit Freunden, seiner Mutter und seinem Sohn in dieser Phase geführt hatte. Er arbeitete an beiden Schriften gleichzeitig,¹¹ gemeinsam eröffnen sie also die Serie seiner christlichen Publikationen. Die eine der beiden Schriften ist eine Abrechnung mit dem philosophischen Skeptizismus, dem er angehangen hatte; Augustin läßt zwar die Einsicht der Skeptiker gelten, dass es dem menschlichen Vermögen, auch dem Können der Philosophen, nicht möglich sei, aus sich selbst heraus sicher die Wahrheit zu finden; er zieht daraus jedoch den unskeptischen Schluß, dass nur der rechte Glaube den Menschen in die richtige Richtung zu lenken vermöge, und das ist für Augustin natürlich der christliche Glaube.¹² Die zweite der Schriften ist *Über das glückliche Leben* betitelt, verwendet also denselben antiken Buchtitel *De vita beata*, den auch schon Seneca benutzt hatte. Augustin, Christ geworden, beginnt sein Schreiben also einerseits mit der Auseinandersetzung um Recht und Unrecht der antiken Skepsis und andererseits, indem er sich in die lange antike Diskussion über das glückliche Leben einschaltet.

Augustin erinnert zu Beginn der Schrift über das glückselige Leben an seine Plotin-Lektüre in den vorangegangenen Monaten und an seine Lektüre von Ciceros *Hortensius*, und bald zitiert er auch Varianten des Satzes *beati certe omnes esse volumus*, «gewiß wollen wir alle glücklich sein», wendet den Satz hin und her, prüft ihn auf seine Plausibilität und mögliche Widersprüche hin. Dieser Satz wird Augustin ein Leben lang beschäftigen, er wird noch in einem seiner spätesten Texte zitiert, dem kurz vor seinem Tod verfaßten letzten Buch des unvollendeten Werkes gegen Julian von Eclanum.¹³ In seinem Werk über den Gottesstaat wird Augustin anerkennen, dass die pagane Antike richtig gesehen habe: «Es gibt für den Menschen keinen Grund zu philosophieren, es sei denn, um glücklich zu werden, und glücklich macht ihn nur das höchste Gut (*summum bonum*).»¹⁴ In *De vita beata* folgt Augustin zunächst klassischen Argumenten des antiken Glücksdiskurses. Erstens: Wer nicht hat, was er begehrt, ist offensichtlich noch nicht glücklich. Darum kann zumindest in der Theorie kein Skeptiker glücklich sein, denn die skeptische Doktrin behauptet ja gerade, man könne immer nur suchen, nie aber finden. Zweitens: Auch wer hat, was er begehrt, aber etwas Schlechtes begehrt, ist nicht wirklich glücklich. Und drittens: Wer Begehrtes hat, aber fürchten muß, es könne wieder verschwinden, ist ebenfalls nicht wirklich glücklich zu nennen, die Furcht wirft einen zu langen Schatten. Hier setzt nun bei Augustin der spezifisch christliche Übergang der Argumentation ein. Letztlich sei nur Gott ewig und ohne Ende. Also sei im Grunde nur glücklich, wer Gott habe. Wer also Gott suche, der führe damit bereits ein gutes Leben und habe demnach einen gnädigen Gott. Kann man somit entgegen dem eben Gesagten glücklich sein, obwohl man noch auf der Suche ist? Das schließt Augustin aus und unterscheidet darum: Jeder,

der Gott schon gefunden hat, hat einen gnädigen Gott und ist glücklich; jeder, der Gott sucht, hat einen gnädigen Gott, ist aber noch nicht glücklich, da er ja noch suche. Über eine längere Argumentation führt Augustin dann noch die Begriffe des Maßes, des Mangels und der Weisheit ein. Wer keinen Mangel leidet, wäre weise und glücklich. Inbegriff von Maß und Weisheit aber sei der Sohn Gottes, der dem Johannesevangelium gemäß mit der Wahrheit identifiziert wird. Wer durch diese Wahrheit zum höchsten Maß gelange, sei glücklich. Das also sei das Glück: Vollkommen zu erkennen, erstens wer die Menschen zur Wahrheit führt, zweitens was diese Wahrheit ist, drittens wodurch eine Verbindung zu dieser Wahrheit hergestellt werden könne – und diese drei Erkenntnisgegenstände entsprächen Gottvater, dem Gottessohn und dem Heiligen Geist.

Am Ende seines Lebens wird Augustin kritisieren, er habe in dieser Frühschrift zu naiv geglaubt, dass schon in unserer Zeit in dieser Welt das glückliche Leben allein in der Seele des Weisen wohne, wie auch immer sein Körper sich befinde. In Wahrheit aber sei die vollkommene Erkenntnis Gottes allein eine Sache des künftigen Lebens, das wir nur erhoffen können. Erst diese *vita futura* könne wirklich eine *vita beata*, ein glückseliges Leben genannt werden, wenn dann auch unser Leib, der wesentlich zu uns gehöre, unzerstörbar und unsterblich geworden sei und dem Geist keinen belastenden Widerstand mehr entgegenbringe.¹⁵ Damit gibt Augustin einen entscheidenden Teil der heidnisch-antiken Glückskonzeption auf. Denn die antiken Vorstellungen vom Glück zielen zumeist auf das Glück, das der Weise angeblich infolge seiner selbsterrungenen Tugend, der selbstentwickelten Bestform seines Geistes zu erringen vermag.¹⁶ Der reife Augustin ist überzeugt, dass dies eine Illusion ist. Den angeblich noch in Ketten oder schwerer Bedrängnis vollkommen glücklich bleibenden Weisen – die klassische pagane Imagination, wie sie Seneca am Schluß seines Glückstraktates ausmalt¹⁷ – gebe es gar nicht, allenfalls als Selbstsuggestion. Die Tugend oder Bestheit in dieser Welt ist notwendig schon unserer Leiblichkeit wegen immer radikal unvollkommen. Die Kritik Augustins ist sehr wichtig: Die pagane popularphilosophische Verortung des Glücks in der Seele des weise und tugendhaft Lebenden ignoriert die wesentliche Leiblichkeit des Menschen, an der in dieser Welt kein Weg vorbeiführt. Vollkommenes Glück ist darum für Augustin keine Sache dieser Welt, sondern ein ohne Verdienst gegebenes Geschenk einer anderen Welt, wenn der Kampf mit der Schwäche des Leibes endgültig beendet ist,¹⁸ und zwar nicht etwa, weil der Leib dann nicht mehr existieren würde, sondern weil er dann in einer verwandelten, auferstandenen Form existiert. Nur als Hoffnung ist das Glück schon hier auf der Welt zu haben. Dass diese Hoffnung aber berechtigt ist, das garantiert dem Gläubigen sein Glaube, etwa an die wirkliche, leibliche Auferstehung des Gottessohnes. «Viele», schreibt Augustin,

«verzweifeln daran, dass sie unsterblich sein können ... Aber indem sie nicht glauben, dass sie es können, leben sie nicht so, dass sie es können. Der Glaube ist also notwendig, auf dass wir die Glückseligkeit für alle Güter der menschlichen Natur erlangen, das heißt der Seele und des Körpers.»¹⁹

Was sich aber durch Augustins Werk durchhält, ist das antike Grundmuster der Argumentation: Nur wer hat, wonach er begehrt, ist glücklich. Bei allem Verlierbaren drängt sich die Furcht in den Vordergrund, dass man es verlieren kann oder sogar sicher verlieren wird, spätestens mit dem Tod. Und damit ist das Glück schon nicht mehr vollkommen. Darum kann nur das Ewige, Zeitlose ein unverlierbares Glück schenken. Dieses Ewige, das schenken kann, ist aber einzig Gott selbst. Darum ist wirklich glücklich nur, wer Gott hat, d.h. Gott anschauen darf. Augustin denkt sich die Wirklichkeit als hierarchisch gestufte Welt, von den Steinen über die Pflanzen und Tiere bis zum Menschen und den Engeln, und von dort zur ewigen Sphäre Gottes, der selbst Seligkeit, *beatitudo* schlechthin ist: In dieser Seligkeit Gottes, von ihr her und durch sie empfangen alles, was glücklich ist, sein Glück, sagt Augustin in einem anderen frühen Werk.²⁰ Das eigentliche, vollkommene Glück ist also für Augustin nicht etwa irgendein Gefühl, ein Wohlgefühl des Menschen gar, sondern Gott selbst. Alle menschliche Form von wirklichem Glück ist Teilhabe an Gottes Glückseligkeit.

Obgleich also manche Teilargumente des augustininischen Glücksdiskurses aus der paganen Philosophie stammen, verschiebt sich somit das Koordinatensystem, in dem diese Argumente ihren Platz finden.²¹ Cicero hatte zwar das Wort *beatitudo*, Glückseligkeit, geprägt, aber für seine Darstellung vor allem nach der *vita beata* gefragt, nach dem glücklichen *Leben*, das dem Menschen möglich sein soll.²² Der Schwerpunkt von Augustins Glücksdanken verschiebt sich demgegenüber deutlich in die Richtung der *beatitudo* selbst, die mit Gott gleichgesetzt wird, so dass das glückliche *Leben* zum nachgeordneten Thema wird: Die *beata vita* ist ein von Gott abgeleitetes, künftiges Leben. Hier verbindet sich neuplatonisches Streben nach Transzendenz mit christlichen Motiven, die von Jesu Seligpreisungen in der Bergpredigt bestimmt sind: «Selig, die ein reines Herz haben; denn sie werden Gott schauen.»²³ (Mt 5, 8). Die Weisheit, die nach antiker Auffassung zum Glück führt, ist bei Augustin nicht mehr eine menschenmögliche, sondern sie wird mit Christus identifiziert. In Christus geht Gott gleichsam einen Schritt auf die Menschheit zu, weil die Menschheit für sich genommen überfordert ist mit dem Anspruch, Wahrheit und Weisheit zu erkennen und zu erringen. Es bedarf der Herabneigung Gottes durch Inkarnation, damit die Menschen unverlierbares Glück erhoffen dürfen und erlangen können. Damit der jetzige Mensch Anteil an der Glückseligkeit, die Gott ist, gewinnen kann, ist nach Augustin das Wirken des Heiligen Geistes nötig. Der Heilige Geist ist der Inbegriff des Verbindens, des Zusammenführens von

Unterschiedenem, sowohl innergöttlich zwischen Gottvater und dem Gottessohn wie auch zwischen Gott und jedem einzelnen Menschen. So leitet Augustin von pagan-philosophischen Argumenten der antiken Philosophie des Glücks zu christlichen Argumenten für die Glücks- und damit Heilsnotwendigkeit des religiösen Glaubens über.

III. DER THEOLOGISCHE KONTEXT

Augustin argumentiert, dass die wirkliche Glückseligkeit des Menschen in der endgültigen Erlangung und d.h. Erkenntnis des *summum bonum*, des höchsten Guten, liegt, letztlich also in der erst nach dem Tod möglichen Schau Gottes. Wenn nun aber hierin des Menschen Seligkeit und Erlösung liegt, ist damit zugleich das benannt, wofür der Mensch der Gnade bedarf. Tatsächlich besteht zumindest strukturell eine eigentümliche Parallele zwischen Augustins Verständnis der Gnade und seiner Auffassung von Erkenntnis.²⁴ Das mag verblüffen, denn es scheint zunächst, als habe Augustin in dem berühmten Streit mit dem britannischen Mönch Pelagius gerade im Gegenteil die göttliche Gnade diametral der menschlichen, vom Sündenfall verderbten Natur und damit auch dem humanen Erkenntnisvermögen entgegengesetzt. Augustins Gegner hatten gelehrt, Gottes Gnade sei nichts anderes als die Ausstattung der menschlichen Natur mit dem Geschenk der Freiheit. Jeder könne gut sein, wenn er nur wolle. Augustin meint dagegen in Pointierung paulinischer Theologie, ohne die Gnade Christi erwachse aus der Willensfreiheit noch kein guter Wille. Gnade und Natur bilden für Augustin keinen abstrakten Dualismus, denn auch das «natürliche» Erkennen ist nur möglich, insofern Wahrheit erfaßt wird – und diese wie ein Licht leuchtende Wahrheit, ohne die nichts Wahres sichtbar wäre, ist für Augustin Christus, der innere Lehrer,²⁵ der unser Wissen und zugleich unsere Weisheit ist, *scientia* und *sapientia*,²⁶ der uns das Beispiel gibt, an dem wir unser Streben ausrichten, und der zugleich der Mittler ist, mit dem wir das Erstrebt erreichen können, *exemplum* und *sacramentum*.²⁷ Jede Erkenntnis bedürfe der willentlichen Hinwendung zu einem Gegenstand, der innerster Antrieb dieses Willens aber sei wiederum Gott selbst und insofern seine Gnade.

Die Dynamik von Augustins Fassung der Suche nach dem Glück rührt letztlich davon her, dass alle Schöpfung in seinen Augen über den Schöpfungsmittler Christus von Gott her ihr Sein hat und über den Erlöser Christus und den Heiligen Geist zu Gott, dem Vater, zurückstrebt. Augustin knüpft dabei nicht nur an die Bibel, sondern auch an die neuplatonische Metaphorik der Heimat an. Er zitiert Plotin: «Zum liebsten Vaterland muß man fliehen, und da ist der Vater, da ist alles. Was also ist das Schiff, was der Fluchtweg? Gott ähnlich zu werden.»²⁸ Der Platonismus erkennt Augustin zufolge, wo

die wahre Heimat des Menschen liegt, bildet sich aber aus Hochmut ein, dorthin aus eigenem Antrieb ohne den Mittler Christus gelangen zu können. Dabei ignorieren die platonischen Philosophen nach Augustins Überzeugung, dass sie doch nie das Elend aus einem Menschenleben verbannen können. Selbst wenn ein Mensch sich an dem unwahrscheinlichen Schicksal eines weitgehend leidensfreien Lebens erfreuen können sollte, drohe ihm doch gleichwohl stets unbeeinflussbar das Unglück, und schon dies offenbare, wie illusionär die Vorstellung sei, ein vollkommenes Glück aus eigener Klugkeit und eigenem Können schaffen zu wollen.

Am unaufhebbaren Leiden in dieser Welt läßt der späte Augustin die heidnischen Vorstellungen vom Philosophenglück zerschellen. Nicht die menschenmögliche Tugend ist darum das höchste Gut, nach dem zu streben ist, sondern einzig Gott selbst ist das höchste Gut, das *summum bonum*. Darum gelangen nach Augustin, der damit auch gegen seine eigene optimistische Intellektuellenjugend anschreibt, schlichte Gläubige durch ihren Glauben auf dem Holz des Kreuzes segelnd eher zur Heimat, als die heidnischen Philosophen mit all ihrer Klugheit.²⁹ Dagegen hatte Augustin in seinem Frühwerk noch den Hafen der Philosophie als Zugang zum Festland des Glücks bezeichnet.³⁰ Zwar sagt schon Plotin in einem von Augustin zitierten Traktat, dass die zu erstrebende Vollendung des Menschen in der Schau und dem glückseligen Genuß Gottes bestehe.³¹ Dabei scheint Plotin geradezu aus Erfahrung zu sprechen, hat er doch seinem Biographen Porphyrius zufolge die mystische Einung mit dem Höchsten wiederholt erfahren.³² Gleichwohl trennen sich hier die Wege Augustins von denen Plotins. Augustin verbindet die Vorstellung vom Genießen Gottes nun mit dem Schema *uti – frui* (gebrauchen – genießen), das er wohl aus stoischer und platonischer Tradition kennt und so bestimmt: Das Ziel des menschlichen Lebens, die Glückseligkeit, liegt im *frui deo*, dem Genießen Gottes, der als das in sich Gute das Einzige ist, das um seiner selbst willen erstrebt werden darf. Allem Geschöpflichen gegenüber ist dagegen nur ein rechter Gebrauch in bezug auf das Ziel des *frui deo* angemessen. Das Böse liegt im Genuß dessen, was eigentlich nur gebraucht werden sollte. Das Verhältnis von *uti* und *frui* bildet den Kern von Augustins Ethik. Augustin revidiert damit die sophistische Trennung des in sich Guten und des Nützlichen ebenso wie die stoische Ineinssetzung beider, indem er ihre Relation dialektisch und asymmetrisch bestimmt.³³ Das Nützliche ist in Gebrauch zu nehmen um des Guten willen. Alle zeitlichen guten Dinge gilt es also nicht einfach nur zu besitzen, sondern zu gebrauchen, zu nutzen, um das transzendente, unverlierbare Gut des ewig glückseligen Lebens zu erlangen. Sobald ein zeitliches Gut jedoch um seiner selbst willen genossen wird, verkehrt sich dieser Zweck nach Augustin in sein Gegenteil: Damit nämlich gerät der Mensch in eine Sackgasse, die ihn vom eigentlichen Ziel abbringt.

Aus der gleichen Konzeption läßt sich auch Augustins Geschichtsdeutung in *De civitate dei* ableiten. Für Augustin ist die Weltgeschichte seit Kain und Abel ein Widerstreit zwischen der *civitas dei*, deren Bürger Gott als höchstes Gut lieben, und der *civitas diaboli* oder *terrena*, deren Bürger sich selbst oder etwas anderes Innerweltliches lieben, also genießen wollen, was nur gebraucht werden sollte. Beide *civitates* treten in dieser Welt nie rein auf, denn auch die seit Abel bestehende Kirche hat Bürger des Teufelsstaates in ihren Reihen und auch der Staat kann, zumal seit Christi Menschwerdung, Nutzen für das Ziel der *fruitio dei* erbringen, des glückseligen Genusses Gottes. Die endgültige Scheidung der beiden Bürgerschaften geschieht nach Augustin erst, wenn Christus am Jüngsten Tag die Lebenden und die Toten richtet und damit über die unverlierbare Glückseligkeit eines Menschen entscheide. Hier liegt letztlich das Ziel des göttlichen Heilsplanes.

Die kühne Dynamik, mit der Augustin die erlöste Schöpfung sich somit zu ihrem Schöpfer hinwenden läßt, ist für ihn eine Art von Bild der inneren Beziehungen der Dreieinigkeit Gottes. Augustin spricht von der in Worten nicht auszudrückenden Umarmung des Vaters und des Sohnes, die nicht ohne Genuß, ohne Freude, ohne Liebe und also nicht ohne den Heiligen Geist sei.³⁴ In Gott wohnt dieses Glück, weil sogar in ihm eine ewige Differenz herrscht, die nach Einheit strebt und das Herz göttlicher Liebe schlagen läßt. Der vom Sündenfall niedergedrückte Mensch kann allein durch Christus, der in sich die Gottesgestalt und die Knechtsgestalt vereint, Anteil an dieser wahren und vollkommenen Glückseligkeit erhalten.³⁵

IV. VOM UNGLÜCK DIESER THEOLOGIE DES GLÜCKS

So großartig der Gesamtentwurf von Augustins Denken ist, so bleiben doch gerade in Bezug auf sein Glücksverständnis viele Fragen offen. Müßte das unverlierbare Glück, um diesen Namen überhaupt mit Recht tragen zu können, nicht etwas mit dem Glück zu tun haben, das in dieser Welt erfahrbar ist? Denn sonst trüge es nur zufällig denselben Namen. Die ewige Glückseligkeit, von der das Christentum spricht, soll ja die endgültige Erfüllung des Menschen sein und nicht eine völlig unbezüglich zu aller seiner bisherigen Existenz übergestülpte schlechthinnige Andersheit bedeuten. Das ewige, unverlierbare Glück soll nicht ein riesenhafter göttlicher Felsbrocken sein, der den bisherigen Menschen erschlägt, sondern eher eine unvergängliche Blüte, die aus dem Samen oder der Knospe des bisherigen Lebens am Ende hervorwächst. Und wenn denn der Glaube lehrt, in den Geschöpfen dieser Welt den Schöpfer zu erkennen und zu preisen, müßte dann nicht auch in dieser kreatürlichen Welt ein zwar nicht vollkommenes, aber doch wirkliches Glück möglich sein? Kann es wirklich sein, dass der Genuß der Glücksgüter dieser Welt in jedem Falle ein Fehlweg ist, und dass diese Güter nicht genossen werden dürfen, sondern nur gebraucht werden

dürfen zum Zwecke der Erlangung des glückseligen Lebens? Hat nicht gerade diese augustinische Konzeption entgegen ihrer Absicht dazu beigetragen, dass in der Neuzeit der Glücksbegriff weithin rein innerweltlich-hedonistisch und trivial geworden ist, weil die Sphäre der innerweltlichen Glückserfahrungen nicht zuletzt durch Augustin innerhalb der westlich-christlichen Tradition für irrelevant erklärt und abgekoppelt worden ist von der Sphäre des eigentlich Wichtigen, Jenseitigen?

Wurde so nicht umgekehrt die *visio beatifica*, die glückseligmachende Schau Gottes, zu der die Menschen der christlichen Lehre zufolge nach ihrem Tode berufen werden können, allmählich zu einem marginalen Spezialfall, der den meisten Zeitgenossen eher kurios oder skurril denn erstrebenswert erscheint? Wer kennt nicht Ludwig Thomas berühmte Satire vom Münchner im Himmel, der des ewigen Frohlockens nicht froh wird und den Besuch im irdischen Hofbräuhaus entschieden vorzieht – und wer wird diesem krachledernen Protest gegen die augustinische Himmelsordnung nicht zumindest ein gewisses Moment an Verständnis entgegenbringen? Wem Thoma zu trivial ist, der wird vielleicht beobachtet haben, dass Dantes *Inferno* und *Purgatorio* zwar Grauenhaftes ausmalen, aber auch sehr viel mehr Eindruck hinterlassen als sein *Paradiso*. Ist es nicht sehr beunruhigend, dass in der christlichen Tradition vielfach das ersehnte Ziel des Menschen farbloser und langweiliger als das schlimmstmögliche Ende erscheint?

Kann es sein, dass in der christlichen Antike bei der Vorstellung von der Seligkeit, durch Augustins spezielle Rezeption des Platonismus mitverursacht und im Mittelalter auf Augustin gestützt, etwas Wesentliches verlorengegangen ist? Wurde vielleicht damals aus einer Verbindung philosophischer und theologischer Motive heraus mit einem gewissen Wirkungserfolg versucht, jede mögliche glückliche Diesseitserfahrung zu desavouieren, und wurde nicht zuletzt dadurch ungewollt die erhoffte glückliche Jenseitserfahrung leblos und abstrakt? Ist hier vielleicht eine Weichenstellung erfolgt, die korrekturbedürftig wäre?

Natürlich wäre es sinnlos, die Gleise der Geschichte noch einmal rückwärts abschreiten zu wollen in der Absicht, irgendeine Weiche diesmal anders und besser zu stellen. Denn die Lokomotive der Geschichte hat nur einen Vorwärtsgang. Doch im Medium der schönen Künste sind solche Revisionen der Geschichte möglich. Es ist geradezu der Beruf der Künstler und Dichter, dem bloß Möglichen anschauliche Gestalt zu verleihen und damit das menschliche Vorstellungsvermögen in Bewegung zu halten. Einer der großen Literaten des neunzehnten Jahrhunderts hat genau dies auf dem Gebiet des Glücks unternommen: Gustave Flaubert in seinem die Literaturgattungen sprengenden Werk *La tentation de Saint Antoine*, «Die Versuchung des heiligen Antonius», woran er sein halbes Leben lang immer wieder neu geschrieben hat.

Die Spätantike, also das späte dritte bis sechste oder siebte Jahrhundert n. Chr., war in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts als Epoche erfunden worden. Damals lernte man, diese Zeit nicht mehr bloß als das Ende und den Untergang der Antike zu verstehen, sondern als Geschichtsabschnitt eigenen Rechts, in dem man teilweise auch die eigene Gegenwart gespiegelt sah. Flaubert versammelt in seiner *Versuchung des heiligen Antonius* gewissermaßen enzyklopädisch die verschiedensten Aspekte der Spätantike, er erweckt die absonderliche Welt der Heiligenlegenden, der Visionen, der Mönchs-, Kirchen- und Ketzer geschichten und der religionsgeschichtlichen Handbücher zu einem flirrenden Leben. Flaubert konstituiert damit eine durch und durch aus Büchern erwachsene, «ästhetisch autonome Spätantike».³⁶ Antonius, wirkungsgeschichtlich tatsächlich die wichtigste Gründerfigur des Mönchtums, wohl hochbetagt im Jahre 356 in Oberägypten verstorben, wird von Flaubert zunächst als strenger Asket geschildert, dem aber die anfängliche Fröhlichkeit abhanden gekommen ist. Flaubert läßt ihn als Versuchung und Erfahrung in der Phantasie die bunte Welt der Spätantike schauen. Auch biblische Figuren wie die Königin von Saba treten als verführerische Phantasmagorien in der Phantasie des Antonius auf. Anfangs hatte Antonius noch voll Abscheu beteuert: «Ich möchte die Erde nicht berühren – nicht einmal mit meiner Fußsohle.»³⁷ Doch am Ende kann Antonius in nächtlicher Vision das phantastische Wirken und Werden einer zuerst surreal wirkenden, dann aber immer realer werdenden Natur in ihrer bizarren Pracht schauen: Bärte von Seehunden, phosphoreszierende Fischschuppen, Quallen wie Kristallkugeln, Diamanten, die wie Augen strahlen. Und da läßt Flaubert den Antonius rufen: «Oh Glück! Glück! Ich habe gesehen, wie das Leben geboren wird, habe gesehen, wie die Bewegung beginnt. Das Blut in meinen Adern pocht so stark, dass es sie fast zerreißt. Ich begehre zu fliegen, zu schwimmen, zu bellen, zu brüllen, zu jaulen. Ich möchte Flügel haben, einen Rückenpanzer, eine Rinde, möchte Rauch schnauben, einen Rüssel tragen, meinen Leib winden, mich ganz teilen, in allem sein, mich mit den Düften verströmen, mich wie die Pflanzen entfalten, fließen wie Wasser, schwingen wie der Ton, schimmern wie das Licht, mich allen Formen einschmiegen, in jedes Atom eindringen, bis in den Bodengrund der Materie hinabsteigen – die Materie sein!»³⁸ Das ist das letzte Wort des Antonius im Text Flauberts.

Eine kleine Notiz nach Art einer Regieanweisung schließt sich unmittelbar an, und mit ihr endet Flauberts Werk: Der Tag bricht an, goldene Wolken rollen sich zu großen Schnecken und geben den Himmel frei, mitten darin die Sonnenscheibe, von der das Antlitz Christi strahlt – Antonius bekreuzigt sich und nimmt das Gebet wieder auf. Ein offenbar bewußt rätselhafter, vieldeutiger und ganz sicher nicht frömmelnd gemeinter Schluß, verfaßt von einem Autor, dessen Romane wegen angeblicher moralischer

Anstößigkeit vor die französische Justiz gelangten. Flaubert sucht in der Spätantike noch einmal den Ort auf, an dem, von Augustin mit verursacht, menschliches Glück und ewiges Heil sich trennten. Er imaginiert, wie die damals verabschiedete diesseitige Welt, ja gerade sie eine ästhetische Glückserfahrung ermöglicht, in der womöglich etwas von dem Heil aufscheint, von dem die Christen immer gesprochen haben, und das sie doch so selten anschaulich und anziehend vor Augen zu führen gewußt haben.

ANMERKUNGEN

¹ Zum folgenden vgl. Hans-Jürgen DIESNER, *Das Vandalenreich. Aufstieg und Untergang*, Leipzig 1966.

² Vgl. Peter BROWN, *Augustin von Hippo. Eine Biographie*, aus dem Englischen von J. Bernard/W. Kumpmann, München 2000, 374–379; Serge LANCEL, *Saint Augustin*, Paris 1999, 658–668.

³ POSSIDIUS, *Vita s. Augustini* 28, 11.

⁴ PLOTIN, *Enneaden* 1, 4, 7.

⁵ POSSIDIUS, *Vita s. Augustini* 31, 2.

⁶ François DOLBEAU, *Le Liber XXI sententiarum (CPL 373). Édition d'un texte de travail*, in: *Recherches Augustiniennes* 30 (1997) 113–165.

⁷ AUGUSTIN, *Confessiones* 3, 4, 7f.; *De beata vita* 1, 4.

⁸ DERS., *De trinitate* 13, 4, 7 (CICERO, *Hortensius*, Fragment 58 Grilli)

⁹ Ähnlich dachten auch ARISTOTELES (*Ethica Nicomachea* 1, 2 [1095a14–19]) und SENECA (*De vita beata* 1: vivere ... omnes beate volunt).

¹⁰ Vgl. dazu nach wie vor Erich FELDMANN, *Der Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373*, 2 Bde., Diss. Münster 1975.

¹¹ AUGUSTIN, *Retractationes* 1, 2, 1.

¹² DERS., *Contra academicos* 3, 6, 13–19; 19, 42.

¹³ DERS., *Opus imperfectum c. Iulianum* 6, 12.

¹⁴ DERS., *De civitate dei* 19, 1.

¹⁵ DERS., *Retractationes* 1, 2, 2–4.

¹⁶ Vgl. z.B. SENECA, *De vita beata* 1–5 und 16.

¹⁷ Ebd. 25–28.

¹⁸ AUGUSTIN, *De civitate dei* 19, 4. Vgl. natürlich bereits PLATON, *Phaidon* 67 c und 81 e f.; *Phaidros* 246 a – 249 c.

¹⁹ DERS., *De trinitate* 13, 20, 25.

²⁰ DERS., *Soliloquia* 1, 1, 3.

²¹ Vgl. dazu Werner BEIERWALTES, *Regio beatitudinis. Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1981, 6, Heidelberg 1981.

²² Vgl. Henrique de NORONHA GALVÃO, *Art. Beatitudo*, in: *Augustinus-Lexikon*, hg. von Cornelius MAYER, Bd. 1 (1986–94), Sp. 624–638.

²³ Mt 5, 8. Vgl. zu der Synthese aus Philosophie und Bibel Ragnar HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962, 63–70.

²⁴ R. LORENZ, *Gnade und Erkenntnis bei Augustin*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 75 (1964) 21–78.

²⁵ AUGUSTIN, *De magistro* 11, 38.

²⁶ DERS., *De trinitate* 13, 19, 24.

²⁷ Ebd. 4, 3, 6.

²⁸ DERS., *De civitate dei* 9, 17, ein freies Resümee von PLOTIN, *Enneade* 1, 6, 8.

²⁹ AUGUSTIN, *De trinitate* 4, 15, 20.

³⁰ DERS., *De vita beata* 1, 1. Vgl. CICERO, *Tusculanae disputationes* 5, 2, 5.

³¹ PLOTIN, *Enneade* 1, 6, 7.

³² PORPHYRIUS, *Vita Plotini* 23.

³³ AUGUSTIN, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, qu. 30.

³⁴ DERS., *De trinitate* 6, 10, 11.

³⁵ Ebd. 13, 17, 22.

³⁶ Reinhart HERZOG, *Epochenerlebnis ‹Revolution› und Epochenbewußtsein ‹Spätantike›. Zur Genese einer historischen Epoche bei Chateaubriand*, in: R.H./Reinhart KOSELLECK (Hg.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein, Poetik und Hermeneutik* 12, München 1987, S.195–219; hier 219.

³⁷ G. FLAUBERT, *La tentation de saint Antoine* [in der letzten, 1872 abgeschlossenen Fassung], in: *Œuvres*, hg. von A. THIBAUDET/B. DUMESNIL, Bd. 1, Paris 1951, S.23–164; hier 55: «Je voudrais ne pas tenir à la terre, – même par la plante de mes pieds!»

³⁸ Ebd. S.164: «Ô bonheur! bonheur! j'ai vu naître la vie, j'ai vu le mouvement commencer. Le sang de mes veines bat si fort qu'il va les rompre. J'ai envie de voler, de nager, d'aboyer, de beugler, de hurler. Je voudrais avoir des ailes, une carapace, une écorce, souffler de la fumée, porter une trompe, tordre mon corps, me diviser partout, être en tout, m'émaner avec les odeurs, me développer comme les plantes, couler comme l'eau, vibrer comme le son, briller comme la lumière, me blottir sur toutes les formes, pénétrer chaque atome, descendre jusqu'au fond de la matière, – être la matière!» (deutsche Übersetzung R.K. unter Heranziehung der Version von Barbara und Robert Picht, Frankfurt 1966).