

Fruitio dei bei Augustin

Von Rudolf Lorenz

I. VORBEMERKUNG

Heinrich Scholz hat das Verdienst, den Begriff der *fruitio dei*, der in der Verborgenheit der *indices* ein unbeachtetes Dasein führte, erstmalig in systematischem Zusammenhang dargestellt zu haben.¹ Ebenso wie der Scholz'sche Kommentar zu de *civitate dei* einen tiefen Einfluß auf die Augustinusforschung geübt hat, so ist sein Exkurs über die *fruitio dei* die Quelle der meisten Bemerkungen, die sich in der protestantischen Augustinusliteratur zu diesem Thema finden. Die katholische Forschung hat ihr Augenmerk vor allem dem Begriffspaar *frui-uti* bei Augustin zugewendet. Hier spielen die Ausführungen von Mausbach in seiner Ethik des heiligen Augustin² eine ähnliche Rolle wie der Exkurs von Scholz auf protestantischer Seite. Auch der interessante Vortrag von Ludger Meier³ bewegt

* Nachstehender Aufsatz gibt den ersten Teil einer Arbeit wieder, die unter dem Titel „*Fruitio dei* bei Augustin“ im Jahre 1941 von der Theologischen Fakultät der Martin Luther-Universität Halle als Dissertation angenommen wurde. Augustin wird nach Migne, PL 32 ff zitiert. Wo das CSEL aus bibliothekstechnischen Gründen benutzt werden mußte, ist dies angegeben. De *civ. dei* nach der Ausgabe von Dombart/Kalb.

¹ H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*. Ein Kommentar zu Augustins *De civitate dei*. Mit einem Exkurs: *Fruitio dei*, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik, Leipzig 1911. In dem Abschnitt „Nachgeschichte“ weist Scholz darauf hin, daß der Aufbau der Sentenzen des Lombarden am augustinischen *frui-uti* orientiert ist. Von hier findet es seinen Weg in die scholastische Schultradition und in den Altprotestantismus. In Luthers Röm. briefvorlesung findet sich öfters *deo frui* (S. 137, 7; 139, 23; 155, 30; 189, 24; 191, 7; Ficker). Das Nachwirken des augustinisch-scholastischen *deo frui* ist bis zu den orthodoxen prot. Vätern und in die religiöse Dichtung des Protestantismus zu verfolgen.

² J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustin*¹ 1909,² 1929.

³ L. Meier, *Zwei Grundbegriffe augustinischer Theologie in der mittelalterlichen Franziskanerschule*. Werl 1930.

sich innerhalb der von Mausbach eingeschlagenen Richtung, indem er die Erörterung der Begriffe *frui* und *uti* bei franziskanischen Scholastikern verfolgt. Die Arbeit ist vor allem deshalb instruktiv, weil sie zeigt, wie in der Scholastik, besonders bei Bonaventura und Duns Scotus die in dem augustinischen *frui* schlummernden Probleme spekulativ entfaltet und weitergeführt werden.

Obwohl die Darstellungen der Theologie und Philosophie Augustins in der Regel nicht verfehlen, auf die grundlegende Wichtigkeit des Begriffs der *fruitio dei* aufmerksam zu machen, ist uns doch nach Scholz keine neue Darstellung beschieden gewesen. Man findet in dem Ozean der Augustinliteratur nur ab und zu verstreute Anmerkungen, die neue Beobachtungen zur divina *fruitio* bringen. Hier ist u. a. neben Ernst Troeltsch,⁴ Jens Nørregaard,⁵ Fulbert Cayré,⁶ Joseph Ziegler⁷ in erster Linie Hans Lewy zu nennen.⁸ Lewy tadelt an der Arbeit von Scholz, daß sie die synonymen Ausdrücke für die *fruitio dei*, „die in der Antike niemals zu einem festen Terminus für den mystischen Vorgang wurde“, nicht genügend berücksichtigt.⁹ Vielmehr seien *μέθη νηφάλιος, κατατροφᾶν τοῦ κυρίου, ἀπόλαυσις θεοῦ* Termini einer Gruppe, die zusammengehören und durch den Vorstellungskreis des Essens und Trinkens der Gottheit zusammengehalten werden.¹⁰ So kommt Lewy zu dem Urteil: „Zu ihrer reichsten Entfaltung gelangte die mystische Bildersprache der *fruitio dei* innerhalb der spätantiken Literatur in den allegorischen Kommentaren des Origenes zum Hohenliede.“¹¹ Für die Vorgeschichte des von Lewy mit der „nüchternen Trunkenheit“ und dem „Schwelgen im Herrn“ zusammengebrachten Begriffs sei die philonische Etappe, in der die platonischen und biblischen Überlieferungsreihen zuerst zusammenfließen, von besonderer Wichtigkeit, was Scholz übersehen habe.¹² Es wird nachzuprüfen sein, ob dieses für die *sobria ebrietas* zweifellos zutreffende Traditionsbild auch für den Begriff *deo frui* gilt.¹³

Zudem ist Scholz' Behauptung eines „spezifisch mystischen“ Typus der *fruitio dei* bei Augustin durch die neuere Augustinforschung in Frage gestellt worden. Ephraem Hendrixx gelangt in überaus sorgfältigen Unter-

⁴ Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluß an die Schrift *de civitate dei*. München und Berlin 1915, Seite 89.

⁵ Augustins Bekehrung. Tübingen 1923, S. 205 f.

⁶ *La contemplation augustienne. Principes de la spiritualité de S. Augustin.* Paris 1927, S. 151.

⁷ *Dulcedo dei.* Münster 1937, S. 88 f.

⁸ *Sobria ebrietas.* Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik. Gießen 1929.

⁹ aaO. S. 111 A. 2.

¹⁰ aaO. S. 98 ff, 110 A. 3, 111 A. 2.

¹¹ aaO. S. 123.

¹² aaO. S. 111 A. 2.

¹³ Diese Untersuchung wird von dem demnächst erscheinenden zweiten Teil dieser Arbeit unter dem Titel: „Die Herkunft des augustinischen *frui deo*“ unternommen.

suchungen¹⁴ zu einer Verneinung des mystischen Charakters der augustinischen visio dei und zu dem Urteil, daß Augustinus kein Mystiker sei. Er behandelt aber den Begriff *frui deo* nicht, sodaß hier noch ein Feld ist, welches der Untersuchung bedarf.

Da das über das gesamte Schrifttum Augustins verstreute Material erst Schritt für Schritt erhoben werden mußte,¹⁵ wird die nachfolgende Untersuchung, um der Gefahr willkürlich-systematischen Konstruierens vorzubeugen, zunächst die Frage nach dem Sitz der *fruitio dei* im Gedankengefüge Augustins stellen. So wird das Phänomen *deo frui* von dem Ganzen, dessen Glied es ist, eine erste Beleuchtung empfangen. Dann soll, um sicher zu gehen, der Begriff *frui* isoliert für sich untersucht werden. Von der so gewonnenen Grundlage aus kann dann die weitere Interpretation unternommen werden.

II. DIE FRAGE NACH DEM ORT DER FRUITIO DEI INNERHALB DES AUGUSTINISCHEN GEDANKENGEFÜGES

Quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit, beatus est. Hoc est animo deum habere, id est deo frui.¹ Das ist das Ergebnis des Erstlingsdialogs *de beata vita*,² das als solches ausdrücklich von dem jungen Licentius bezeichnet wird.³ Es ist nun unsere Aufgabe, festzustellen, welcher Art der Gedankenkreis ist, in dem wir hier zum ersten Mal bei Augustin auf die *fruitio dei* stoßen. Wir müssen uns deshalb mit dem Gedankengang von *de beata vita* beschäftigen.

Augustin hat sich die Argumentation, mit der er zu seinem Ergebnis gelangt, nicht leicht gemacht. Von jeher hat man sich über die verschlungenen Pfade gewundert, die er in *de beata vita* wandelt.⁴ Wir werden sehen, daß diese Umständlichkeit ihren guten Grund hat.

Der eigentliche Dialog beginnt (n. 7) mit einer anthropologischen Bemerkung. *Manifestum vobis videtur, ex anima et corpore nos esse compositos?* Der varronische Typus der Mahnrede zur *vita beata* geht eben-

¹⁴ Augustins Verhältnis zur Mystik (Cassiacum 1) Würzburg 1936.

¹⁵ Die Sammlungen der alten Augustinkonkordanzen (*Divi A. Augustini Milleloquium Veritatis a F. Bartholomeo de Urbino digestum. Lugduni 1555* und *David Lenfant: Concordantiae Augustiniana, Paris 1656*) sind nicht ausreichend.

¹ *de beata vita* 4, 34.

² Verf. 13.—15. Nov. 386; cf. d. b. vit. 1, 6.

³ *de ordine* II 7, 20.

⁴ Vgl. Thimme, W.: Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner „Bekehrung“. Berlin 1908, S. 86 ff und die Analyse daselbst, sowie J. Hesen: Augustinus „Vom seligen Leben“ (Übersetzung), Philos. Bibliothek, Leipzig 1923 S. XXVI ff.

falls von dieser Definition des Menschen aus.⁵ — Die Frage findet — es handelt sich ja um einen Gemeinplatz der antiken Philosophie⁶ — allgemeine Zustimmung. Nach einer kurzen Abwehr skeptischer Bedenken durch Rückgang auf die Tatsache des Selbstbewußtseins, in dem mir ein unbezweifelbares Wissen gegeben ist — eine auffällige Parallele findet sich bei Cicero⁷ — steuert Augustin, indem er darlegt, es gäbe nicht nur für den Körper eine Speise, sondern auch für die Seele⁸ (n. 7 und 8), der erwünschten Pointe zu: Arbitror quoniam duo quaedam esse in homine convenit inter nos, id est corpus atque animam, non me prandium paulo lautius corporibus nostris solum, sed et animis etiam exhibere debere (n. 9). Der überlieferte Topos von der Natur des Menschen wird also in geistreicher Weise dazu benutzt, den Gedanken einzuführen: Ich veranstalte heute eine Symposion für eure Seelen. — Nun setzt die eigentliche Gedankenentwicklung wiederum mit einem locus communis ein: Alle Menschen wollen glücklich sein (n. 10).⁹ Da jeder, der das, was er will, nicht hat, elend ist, ergibt sich die Frage: Quid ergo sibi homo comparare debet ut beatus sit? (n. 11) Es ist die alte Frage nach dem finis bonorum. Das Zielgut muß etwas sein, dessen Verlust wir nie fürchten müssen.¹⁰ Welches ist dieses Gut? Zunächst gibt Augustin die traditionelle stoische Antwort, die es in die Seele des Weisen verlegt. Der sapiens besitzt die res fragiles casibusque subiectae, tamen iucundae pro hac vita, indem er seine Begierde nach ihnen durch Mäßigung zügelt. Er hat sie, als hätte er sie nicht, oder, wie Seneca sagt: divitiae enim apud sapientem in servitute sunt.¹¹ Das höchste Gut, welches glücklich macht, besteht also hier für Augustin in der animi moderatio. Durch sie bleibt der Weise unberührt von allen Wechselfällen des Lebens. Er ist ständig beatus. Doch nun fragt

⁵ de civ. dei XIX 3 p. 353, 13 ff Domb. Vgl. Varro, de ling. lat. IX 3 quod est homo ex corpore et anima. Im Gegensatz dazu Plotin *περὶ εὐδαιμονίας* (Enn. I 4, 14): τὸ δὲ μὴ συναμφοτέρον (nämlich Seele und Körper) εἶναι τὸν ἄνθρωπον

⁶ Cic. de fin. IV 16: Idemque (Xenocrates und Aristoteles) diviserunt naturam hominis in animam et corpus.

⁷ Tuscul. I 53: Sed si, qualis sit animus ipse animus nesciet, dic, quaeso, ne esse quidem se sciet, ne moveri quidem se? — Die Parallele zwischen Augustin und Descartes ist oft gezogen worden, aber weniger achtet man darauf, daß der Kirchenvater auch hier in einer Tradition steht. Vgl. mit der Cic.stelle noch den berühmten Passus Solil. II 1, 1.

⁸ Cf. Cic. Cato 49 Si . . . animus habet aliquod tamquam pabulum studii atque doctrinae und Plotin: . . . ἀλήθεια δὲ αὐτοῖς καὶ γενέτειρα καὶ τροφὸς καὶ οὐσία καὶ τροφή (Enn. V 8, 4); Plato, Phaedrus p. 247 C—E.

⁹ Seneca, de vit. beata: Vivere, Gallio frater, omnes beate volunt (cap. 1). Cic. im Hortensius nach de trin. XIII 4, 7: Beati certe, inquit, omnes esse volumus. Das beatum esse velle ist für Augustin sehr wichtig: C. Acad. I 2, 5; de mor. eccl. cath. I, 3, 4; de lib. arb. II, 8, 26; Conf. X 21, 31; c. Jul. op. imp. 6, 26; de civ. VIII 3 p. 323 Domb.; X 1 p. 401 D.; Ench. 104; ep. 130, 9. Der Satz geht nach Madvig, Kommentar zu Cic. de fin. V 86 letztlich auf Theophrast zurück.

¹⁰ Vgl. Cic. de fin. II, 86: Beatus autem esse in maximarum rerum timore nemo potest.

¹¹ Sen. de vit. beata 26. Vgl. Paulus I Kor. 7, 29 f.

Augustin: Trifft die Bestimmung, daß das Zielgut immer bleiben muß und von Schicksalsschlägen nie angetastet werden kann, nicht auch auf Gott zu? und kommt zu dem Schluß: *Deum igitur . . . qui habet, beatus est* (n. 11). Der Gesprächsgang n. 7—11 führt so zu einem doppelten Ergebnis: *Beatitudo ist animi moderatio* bzw. *deum habere*. Sollte Augustin diesen anscheinenden Widerspruch nicht bemerkt haben?

Es folgt nun ein Ausfall gegen die Skepsis der Akademie (n. 13—16), umrahmt von einer Klärung des Begriffs „Gott haben“ (n. 12 und n. 17 bis 21). Wir ziehen die Erörterung auf ihre Hauptpunkte zusammen. „Gott hat“, behauptet Licentius, „wer gut lebt“ (n. 12).¹² Auf diesen Satz reduziert Augustin die anderen Äußerungen zum Thema (n. 17 und 18) und führt (n. 19—21) das Gespräch zu dem Resultat: Gut leben im Suchen Gottes, ehe man Gott „hat“, genügt, obwohl ein solcher Mensch einen gnädigen Gott hat, nicht zur *beatitudo*. Sondern glücklich ist erst, wer Gott schon gefunden hat und einen gnädigen Gott besitzt (n. 21). „Haben“ hat also einen prägnanten Sinn.

Mit n. 23 (n. 22 bildet das Präludium) beginnt eine Untersuchung, über die Thimme Überraschung empfindet¹³, weil Augustin sein bisheriges Resultat: *Deum qui habet, beatus est*, vergessen zu haben scheint und sich die Aufgabe stellt, nachzuweisen: *beatus est, qui egestate caret* (n. 23). Wir übergehen die Einzelheiten des in ziemlich stickige Schulstubenluft gehüllten Beweises, daß das Gegenteil der Glückseligkeit, das Elend (*miseria*) identisch mit Bedürftigkeit (*egestas*) sei — jeder Elende ist bedürftig — und Bedürftigkeit ihrerseits im Mangel an Weisheit, in Torheit bestehe. Jeder Elende, d. h. jeder Bedürftige, ist ein Tor (n. 23 bis 29). Der Nicht-Bedürftige wird also *sapiens* und *beatus* sein (n. 30). Der Bedürftige ist die Fülle (*plenitudo*) entgegengesetzt — der *sapiens* besitzt also Fülle. Da Augustin die *plenitudo* als *modestia* und *temperantia* bestimmt¹⁴ (n. 31 und 32), hat der *sapiens*, der *beatus*, sein Charakteristikum an der Einhaltung des Maßes. Das Maß der Seele ist das, „womit die Seele sich im Gleichgewicht hält, sodaß sie weder ins Übermaß ausschweift, noch hinter dem vollen Maße zurückbleibt“.¹⁵ Sie verläßt das Maß durch Ausschweifungen, Herrschsucht, Stolz und bleibt hinter ihm zurück durch Geiz, Furcht, Trauer, Begierde (n. 33). Damit hat

¹² *bene vivere*, griechisch εὖ ζῆν, ist ein überlieferter Begriff. Vgl. Stob. *eccl. eth.* 52, 2 W. und dazu H. Strache: *Der Eklektizismus des Antiochus von Askalon*. Berlin 1921, S. 65. Dazu noch Plotin *Enn.* I 4, 1; Pseudoplatonische Definitionen: Die Eudämonie ist eine *δύναμις αὐτάρακτης πρὸς τὸ εὖ ζῆν* (Plato vol. VI p. 73 Hermann).

¹³ aaO. S. 90 und 92.

¹⁴ Er exegesierte das in für unser Empfinden sprunghaftem und deshalb unklarem Gedankengang aus dem Wort *frugalitas* heraus, im Anschluß an Cic., *orat. pro rege Dejotaro* 26.

¹⁵ *modus animi, hoc est, quo sese animus librat, ut neque excurrat in nimium, neque infra quam plenum est coarctetur*. Vgl. Apuleius, *de Plat. et eius dogm.* II 16, p. 93 Goldbacher: *immoderatum ingenium . . . modum non habet atque ideo semper ei aut deest aliquid aut redundat*.

Augustin seine erste These, *beatitudo sei animi moderatio*, wieder aufgenommen (n. 11).¹⁶

Unversehens wird nun der Begriff *modus* hypostasiert und mit Gott in eins gesetzt (n. 34). Gott besitzen oder zur Frucht haben (*frui*)¹⁷ ist Erreichen des höchsten Maßes und das heißt, als vollkommener Stoiker nach dem Prinzip *Ut ne quid nimis*¹⁸ leben.¹⁹ Die Diskussion von n. 23 ab, die als überflüssiger Umweg erschien, ist also mit dem Ziel geführt worden, die beiden Definitionen der Glückseligkeit *animi moderatio* und *deum habere*, die in n. 11 unvermittelt nebeneinander standen, zusammenzubringen. Die ethischen Gedankenreihen laufen geradeswegs auf *frui deo* zu. Die *fruitio dei* ist Ermöglichung und Durchführung einer im voraus beabsichtigten ethischen Haltung. Man darf sich nicht durch die neuplatonischen Begriffsmittel, die Augustin ganz zum Schluß verwendet, den Blick trüben lassen.²⁰ Die Einheit von Maßhalten und Gott haben wird durch *frui deo* bezeichnet. *Fruitio dei* ist Verwirklichung des stoischen Lebensideals. *Frui deo* setzt sich direkt um in stoische Haltung — das intellektuelle Ziel *scire deum* und das ethische Ideal von *modus* und *tranquilitas*²¹ sind untrennbar. *Frui deo* bedeutet, eine bestimmte Haltung im Leben bewahren, eine genau umschriebene Form der Lebensführung besitzen. Um es zugespitzt zu sagen: *frui deo* ist die Telosformel Augustins. Damit ist gezeigt, daß die Gedankenzusammenhänge, innerhalb derer die *fruitio dei* auftritt, der Ethik angehören.²² Nur aus dieser ethischen Seite der *fruitio* läßt sich das sonderbare Beispiel verstehen, das Augustin in *de mus.* IV 4,5 als Paradigma für jambische Metren bringt: *Beatus est bonus, fruens enim est deo*. Gutsein und Gott zur Frucht haben, sind dasselbe.

Augustins Entwicklung weist starke Wandlungen im Laufe seines Lebens auf. Deshalb ist es für uns von Wichtigkeit, auch aus einem Texte von *de civ. dei* die Zugehörigkeit der *fruitio dei* zur Ethik erweisen zu

¹⁶ Wir können deshalb Thimme nicht zustimmen, wenn er schreibt: „Wir haben also zu unserer nicht geringen Überraschung eine völlig neue Inhaltsbestimmung des glückseligen Lebens erhalten.“ aaO. S. 92.

¹⁷ s. u. die Notiz zur Übersetzung von *frui*.

¹⁸ Terenz, *Andria* I 1, 34. Zu *μηδὲν ἄγαν* Plutarch *Moralia* p. 164 B.

¹⁹ Vgl. n. 36: *modus ipse nos admonet ... und modus ... ille ubique servandus est*. Wie sehr Augustin damals dem stoischen Lebensideal nachstrebte, zeigt sein Verhalten beim Begräbnis der Mutter (*Conf.* IX 12).

²⁰ Der Satz von Combès (*S. Augustin et la culture classique*, Paris 1927) p. 32: *Son (Augustins) de beata vita n'est qu'une paraphrase du livre de Plotin sur la béatitude* (*Enn.* I, 4) ist einfach falsch.

²¹ Vgl. Fritz Hofmann: *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, München 1933, S. 31.

²² Unter Ethik soll ganz allgemein die Erfassung des Lebens unter einem Gesichtspunkt, die praktische Lebensgestaltung aus einem Prinzip heraus verstanden werden. Vgl. hierzu das Einleitungskapitel bei E. Brunner: *Das Gebot und die Ordnungen*, Tübingen 1932, und den Aufsatz von F. K. Schumann: *Das Wesen des Sittlichen nach katholischer und ev.-reformatorischer Auffassung* (in „Kirche und Lehre“ Stuttgart 1936).

können. In de civ. XI 25 (p. 495 f D.) kommt Augustin auf die Dreiteilung der Philosophie zu sprechen. Den griechischen Namen der Einzeldisziplinen Physik, Logik, Ethik entsprechen die lateinischen philosophia naturalis, rationalis, moralis. Ihr Gegenstand, je einer von ihnen zugeordnet, ist das quaerere de natura rerum, de ratione indagandae veritatis und de boni fine. Auf diese drei Probleme stößt man bei der Beobachtung menschlichen Schaffens. Denn bei jeder schöpferischen Tätigkeit tritt dreierlei in Funktion: natura, doctrina, usus; natura ingenio, doctrina scientia, usus fructu diiudicandus est. Der in der Tätigkeit hervortretenden natura (ingenium) entspricht in der Philosophie die Frage nach der Natur der Dinge (philosophia naturalis), dem Problem doctrina ist die Bemühung um ein wissenschaftliches Verfahren zugeordnet (philosophia rationalis), auf usus bezieht sich die dritte Disziplin, die nach dem finis boni fragt (philosophia moralis). Usus ist das durch den finis boni bestimmte praktische Verhalten. Mein usus (mein praktisches Verhalten) wird nach dem Gegenstand meines frui (das ist für mich der finis boni) beurteilt: usus fructu diiudicandus est. Die Übersetzung: „Die Übung ist an der Frucht zu erkennen“²³ macht ein Verständnis des Abschnitts unmöglich. Sie schlägt den Doppelsinn von fructus tot, den wir in Ermanglung einer besseren Möglichkeit mit „Gegenstand meines frui“ wiederzugeben suchten. Fructus ist lateinisch nicht primär das organisch Hervorgewachsene, sondern actio fruendi und Gegenstand des frui: a fruendo fructus!²⁴ Wenn das Urteil über das praktische Verhalten von dem Gegenstand seines frui abhängig gemacht wird, so ist damit gesagt, daß frui, also auch deo frui — Augustin hat deo frui hier im Blick (z. 25 ff) — ein bestimmtes praktisches Verhalten (usus) setzt. Frui deo gehört also als Norm eines usus in die philosophia moralis.²⁵ Wenn es noch eines Beweises bedürfte, so wird er durch de civ. VIII 8 geliefert, wo deo frui in einer Auseinandersetzung mit der philosophia moralis der Platoniker erscheint.

Die fruitio dei hat ihren festen Platz in der Ethik Augustins stets behalten. Aber sie hat ihn nicht ausschließlich dort. Die Tatsache, daß mit deo frui ein bestimmtes Verhalten zu Gott gemeint ist, führt vielmehr zu Reflexionen, die über den Rahmen der philosophia moralis hinaus drängen. Die Ermittlung ihres Ortes innerhalb des Ganzen der augustiniischen Theologie kann naturgemäß erst nach der Untersuchung des Phänomens der fruitio dei selbst erfolgen.²⁶

²³ Bibliothek der Kirchenväter, Reihe I Bd. 16, S. 183.

²⁴ Varro, de ling. lat. V 37.

²⁵ Vgl. p. 497 Domb.: tripartita, ut dixi, a philosophis inventa est disciplina, naturalis propter naturam, rationalis propter doctrinam, moralis propter usum.

²⁶ Vgl. unten S. 133

III. DIE ENTFALTUNG DES BEGRIFFS FRUI

1. Wichtige Momente im profanen Sprachgebrauch von frui bei Augustinus

Frui bezeichnet häufig das Niesen gegebener Dinge: frui ista luce, isto aere, pluvia, fructibus, diversitate temporum, solatiis terrenis, salute corporis, affectu amicorum, salute domus,¹ liberali otio,² divitiis,³ hac vita.⁴ Der Gegenstand des frui, die res, wird gegeben.⁵ Die Haltung des Ich ist dabei passiv,⁶ es kann ein ruhiges Hinnehmen sein — contentus, decenter, iucundeque⁷ — ein Empfangen,⁸ ein Sein in . . .,⁹ ein Zustand,¹⁰ ein Verweilen.¹¹ Dabei ist das Vorhandensein von Affekten sekundär. Wenn mein Kutscher meine Freigebigkeit „genießt“,¹² so ist die Richtung der Freigebigkeit auf den Betreffenden und sein Empfangen entscheidend für das Zustandekommen von perfrui — an die Affekte ist gar nicht gedacht. Auch bei frui divitiis ist lediglich ein Niesen im Blick, die Zuwendung an das Ich.¹³ Zachäus behält die Hälfte seiner Habe, non qua frueretur, sed unde debita solveret. Frui meint hier nicht Lust am Besitz, sondern „Nutzung für mich“, „Gebrauchen“ für mich. Augustin hebt an anderer Stelle¹⁴ auch hervor, daß frui stets ein uti in sich schließt.¹⁵ Ganz leidenschaftslos kann frui vor sich gehen.

Aus den angeführten Beispielen erhellt, daß res und Ich zum frui gehören. Die Achtsamkeit auf das Verhalten des Ich genügt nicht, um das Phänomen frui voll zu erfassen. Frui ist auf die res hin angelegt, es setzt voraus, daß der Genießende der Sache bedarf.¹⁶ Die res hat sehr selbständige Bedeutung. Die Dinge, welche Gegenstand des frui sind, sind durchweg bona, „Güter“, die dem Ich etwas geben: libertas,¹⁷ honores, dignitas,

¹ En. in ps. 35 n. 7; cf. de trin. IX 6, 11 aere libero fruens.

² Sol. I 9, 16.

³ Reg. ad servos dei 2.

⁴ En. in ps. 129 n. 11; Annot. in Job PL 34 col. 840.

⁵ de Gen. c. Man. I 25, 43 „permittit“.

⁶ de mor. eccl. c. I 5, 8.

⁷ de beata vita 2, 11.

⁸ suscepimus . . . ut fruere[m]us adv. Jud. 2, 3.

⁹ Contra Cresc.: fraterna societate frui III 45, 49.

¹⁰ luce frui = leben de Gen. c. Man. I 23, 35; gaudio frui = gaudere. Quaest. in Hept. III q. 68 col. 707.

¹¹ ep. 153, 3 CSEL 44 p. 433 f.

¹² mea liberalitate perfruitur de mor. eccl. c. I 5, 8.

¹³ Reg. ad servos dei 2. (Die Reichen, die ins Kloster kommen) ne de suis divitiis magis superbiant, quia eas in monasterio partiuntur, quam si eis in saeculo fruere[n]tur.

¹⁴ de trin. X 11, 17 u. ö.

¹⁵ „Das frui ist also auch ein uti, aber es ist ein Brauchen einer Sache, die den Menschen durch sich selbst, d. h. als erreichter Zweck erfreut“. Seeberg DG II S. 424. Vgl. zu frui-uti unten S. 89 f.

¹⁶ sed si fruitur, eget bono . . . de doctr. christ. I, 31, 34.

¹⁷ de op. Monach. 23, 37.

salus, vires, longaeuitas, opes,¹⁸ societas, pax.¹⁹ Im frui wird der Genießende der segnenden Wirkungen der res teilhaftig,²⁰ sie ist gleichsam eine Sonne, von deren Strahlen er sich treffen läßt. Frui bedeutet eine Seinsförderung, einen Nutzen — utilitas. Utilitas enim quaedam fruentium in fructus nomine consideratur.²¹ So halten wir als Ergebnis fest, daß frui ein utilitas Verhältnis bezeichnet.

Neben diesem Typus von frui, bei dem das Schwergewicht auf der res ruht, tritt ein zweiter auf, wo der Nachdruck auf dem Verhalten des Ich liegt. Dieses frui geht unter stärkster Ich-Beteiligung vor sich — concupiscentia begleitet es.²² Der Geist wird zum frui entflammt,²³ irruit cassatim.²⁴ Heftige Affekte treten dabei auf: laetitia, gaudium, delectatio, voluptas.²⁵ Dieses frui betrachtet sein Objekt als ausschließliches Eigentum,²⁶ widmet sich ihm unter Vernachlässigung²⁷ und Vergessen des anderen.²⁸ Frui, vom Ich aus gesehen, ist letzte Lust, die nach Ewigkeit strebt.²⁹

Das affektive frui ist jedoch nicht grenzenlose Betätigung und Sättigung der Begierde. Die res bewahrt ihre Selbständigkeit, sie wird nicht eingesaugt, verschlungen von der Glut des Verlangens. Nicht nur die Tatsache, daß ein Trieb befriedigt wird, bestimmt das Verhalten des Ich, sondern auch die Anerkennung der res als magnum vel summum bonum.³⁰ Der Gedanke, daß menschliches Verlangen und Bedürfnis Dinge zu bona erhebe, widerspricht der augustinischen Wertphilosophie. So weist das Verhalten des Ich in der fruitio eine bestimmte Geordnetheit auf. Es ist gefor-

¹⁸ de civ. II 23 Domb. p. 85.

¹⁹ Contra Cresc. III 45, 49.

²⁰ Nunc de eo in quo utilitas quoque adiungitur ... dicendum videtur. Sunt igitur multa quae nos, cum dignitate, tum fructu (Genuß!) quoque suo ducunt. Quo in genere est gloria, dignitas, amplitudo, amicitia. De div. qu. 83 q. 31, 3.

²¹ de Gen. ad litt. III 18, 27.

²² ... quia non omnis concupiscentia desiderium est. Concupiscuntur enim et quae habentur, et quae non habentur: nam concupiscendo fruitor homo rebus quas habet; desiderando autem, absentia concupiscit. En. in ps. 118 serm. 8, 4.

²³ pulchritudinis fama ad videndum ac fruendum animus accenditur de trin. X 1, 1.

²⁴ Contra Secundinum 16.

²⁵ laetitia: Conf. II 6, 12; de civ. XIV 6 p. 13 Domb.; amor fruens = laetitia de civ. XIV 7 p. 15 D; XXI 26 p. 541 D. gaudium: En. in ps. 4 n. 8; delectatio: Tract. in Ev. Joh. 40, 10; voluptas: de mor. eccl. c. II 13, 29.

²⁶ privatum et proprium de trin. XII 12, 17.

²⁷ de ver. rel. 11, 22: vita, quae fructu corporis delectata negligit deum ...

²⁸ anima ... cupiditate fruendi creatura, obliviscitur interiorum creatorem. Annot. in Job PL 34 col. 836.

²⁹ ep. in 102 CSEL 34, 2 p. 568.

³⁰ Der Bewunderer eines Schauspielers tanquam magno vel etiam summo bono eius arte perfruitur ... de doctr. christ. I 29, 30; man wählt aus der Vielzahl der verschiedenen Güter eines, idque videndo et tenendo ad fruendum summum sibi bonum recte vereque constituat ... de lib. arb. II 9, 27. Vgl. ebd. III 1, 2 Fruendo ... praepone. Vgl. F. J. v. Rintelen: Deus bonum omnis boni. Augustinus und modernes Wertdenken (Aurelius August., Festschrift Köln 1930) S. 209 f. zum Begriff bonum.

dert, daß der Genießende der res in der Haltung „propter ipsam“ gegenübertritt — er ordnet sich ihr unter.³¹

Das utilitas Verhältnis seinerseits erweist seine Bezogenheit auf eine Ordnung darin, daß das utilitas bewirkende frui ein Rechtsbegriff ist. Das rechtlich geregelte frui, ususfructus genannt, wird von Augustin ausdrücklich hervorgehoben bei der Erklärung von Gen. 1,11 „Producatur terra herbam pabuli seminantem semen, et lignum fructiferum faciens fructum“. Er behandelt hier das im Anschluß an die Wendung „faciens fructum“ von einigen aufgeworfene Problem, warum und wann die unfruchtbaren Bäume und das Unkraut geschaffen seien³² und gibt zu bedenken: Sed qui ita moventur, non intelligunt saltem de usitatis formulis humani iuris, quemadmodum appelletur ususfructus. Utilitas enim quaedam fruendum in fructus nomine consideratur. Quanta autem sint utilitates, sive manifestae, sive occultae, omnium quae terra gignens radicitus alit, et ipsi quaedam intueantur . . .³³ Ususfructus in der Rechtssprache — es kann synonym mit fructus (= actio fruendi) sein³⁴ — kennzeichnet frui als rechtlich geordnetes Verhältnis zwischen res und Ich. Die Rechtsordnung ist die Voraussetzung und Sicherung von frui als utilitas Verhältnis.³⁵

2. Definitionen von frui

Es ist nun zu fragen, ob die beiden Typen, die wir feststellten, verschiedene Begriffe von frui konstituieren. Die Untersuchung geschieht zweckmäßig an Hand der Definitionen, die Augustin von frui gibt. Wir stellen Definitionen und definitionshaltige Stellen in einer Übersicht zusammen, ohne numerische Vollständigkeit zu beanspruchen.¹

1. quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere quod diligis?²
2. frui ergo dicimur ea re de qua capimus voluptatem³
3. frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam⁴
4. quamquam etiam vicinissime dicitur frui, cum delectatione uti. Cum enim adest quod diligitur, etiam delectationem secum necesse est gerat: per quam si transieris, eamque ad illud ubi permanendum est, retuleris, uteris

³¹ Nam credo videri tibi multo esse praestantius id propter quod aliquid facimus, quam id ipsum quod facimus. de mus. I 6, 12. Vgl. de mag. 9, 25 Quidquid enim propter aliud est, vilius sit necesse est quam id propter quod est.

³² Schon bei Cicero Acad. pr. II 120 dieselbe Frage, die aus der stoischen Theodizee stammt.

³³ de Gen. ad litt. III 18, 27.

³⁴ Ulpian, dig. 7, 8, 14, 1; vgl. den Artikel fructus im Thesaurus.

³⁵ zum rechtl. Gebrauch von fructus s. Heimbach: Die Lehre von der Frucht, Leipzig 1843.

¹ Die Vollständigkeit der Typen glauben wir jedoch erreicht zu haben.

² de mor. eccl. cath. I 3, 4.

³ de div. qu. 83 q. 30.

⁴ de doct. christ. I 4, 4.

ea et abusive, non proprie, diceris frui. Si vero inhaeris atque permanse-
ris, finem in ea ponens laetitiae tuae, tunc vere et proprie frui dicendus es⁵

5. iam vero usus tertius in voluntate est (neben ingenium und doctrina),
pertractante illa quae in memoria et intelligentia continentur, sive ad
aliquid ea referat sive eorum fine delectata conquiescat. Uti enim, est
assumere aliquid in facultatem voluntatis: frui est autem, uti cum gaudio,
non adhuc spei sed iam rei. Proinde omnis qui fruitur, utitur; assumit
enim aliquid in facultatem voluntatis, cum fine delectationis: non autem
omnis qui utitur, fruitur; si id quod in facultatem voluntatis assumit, non
propter illud ipsum sed propter aliud appetivit⁶

6. ea re frui dicimur, quae nos non ad aliud referenda per se ipsa
delectat.⁷

Wir ordnen zunächst die verwandten Definitionen in Gruppen zusam-
men. Auf den ersten Blick erweist Nr. 6 ihre Zugehörigkeit zu Nr. 3. Sie
legt nur Wert auf strengere Hervorhebung der Selbständigkeit der res —
ipsa per se statt propter ipsam und res delectat statt amore inhaerere.

Ebenso gehören Nr. 4 (frui = cum delectatione uti) und Nr. 5 (frui
= uti cum gaudio rei) zusammen. Beidemale wird ein Mißverständnis des
in der Definition verwendeten Begriffes uti abgewehrt, indem gesagt wird,
daß frui ein Weitergehen von dem Gegenstand der Lust und seine Be-
ziehung auf ein anderes ausschließt, sondern vielmehr ein Anhängen und
Verweilen bei dem Genossen um seiner selbst willen darstellt. Nr. 4
und 5 sind also ebenfalls der Definition Nr. 3 zuzuordnen.

Ohne eine Entsprechung von „Lust“ und „um der Sache selbst willen“
läßt sich auch Nr. 2 nicht verstehen. Wie sich honestum und utile unter-
scheiden, heißt es im Zusammenhang, so auch frui und uti. Honestum ist,
was um seiner selbst willen zu erstreben ist, utile, was auf anderes bezogen
werden muß. Es wird also propter seipsum dem frui zugeteilt, propter
aliud dem uti. Nach dieser Bestimmung fährt Augustin fort: Frui ergo
dicimur ea re de qua capimus voluptatem. Es ist offensichtlich, daß „Lust
empfinden“ nichts anderes meint, als „um der Sache selbst willen erstreben“.
Das wird dadurch erhärtet, daß Augustin nur das honestum als Gegen-
stand des frui gelten läßt. Nr. 2 reiht sich somit in die Gruppe um
Nr. 3 ein.

Wir erhalten also zwei Typen von Definitionen, Nr. 3 (mit Nr. 2, 4,
5, 6) und Nr. 1. Ein Merkmal haben beide gemeinsam: diligere, bzw.
amore inhaerere. Wie verhält sich nun praesto habere zu propter seipsum?
Jedes kann aus der Definition, in der es steht, nicht hinweggedacht wer-
den, ohne daß der Begriff frui verschwindet. Liegen tatsächlich zwei Be-
griffe von frui vor, deren einer (Nr. 1) die Gegenwart des zu Genießenden
fordert, während der andere (Nr. 3) frui nur als Haltung des Menschen,

⁵ de doctr. christ. I 33, 37.

⁶ de trin. X 11, 17.

⁷ de civ. dei XI 25 p. 496 Domb.

als eine Art amour desintéressé faßt? Aber Augustin empfindet eine Liebe, die auf sich selbst gestellt bleibt, als Qual.⁸ Der Gedanke, daß eine Haltung ihren Sinn in sich selbst tragen könne, ist ihm unvollziehbar. Darin ist er weder „antiker“ noch „moderner“ Mensch. So bleibt nur die Vermutung, daß auch Nr. 3 mit einer irgendwie gearteten Gegenwärtigkeit des Objekts rechnet. Und wirklich kann inhaerere die Gegenwart seines Objektes voraussetzen.⁹ Jedoch ist sie längst nicht so triumphierend eindeutig, wie in Nr. 1. Dafür tritt in Nr. 3 als neues Merkmal propter seipsam auf. Das Verhalten des Ich zur res, das in Nr. 1 in der Schwebelage blieb, wird dadurch festgelegt. Jede der beiden Definitionen ist weiter als die andere und doch enger. Nr. 1 läßt verschiedene Verhaltensweisen des Ich zu — unter dem Oberbegriff dilectio — fordert aber die unmittelbare Gegenwart der Sache, Nr. 3 lockert die strenge Gegenwärtigkeit der res und fixiert dafür die Haltung des Ich. In dieser Differenz wird das Faktum sichtbar, daß res und Ich in der fruitio selbständige Bedeutung haben. Allerdings tritt die Definition Nr. 1 beim späteren Augustin zurück — er empfindet sie als zu weit. Die Gegenwart des Geliebten kann ebensogut uti wie frui erzeugen (Nr. 4). Deshalb umschreibt der Kirchenvater das Verhalten des Ich genauer. Der Genießende muß die einzigartige Stellung der res würdigen (propter ipsam) und sie, die irgendwie gegenwärtig ist, liebend ergreifen (amore inhaerere, gaudium rei). Nr. 3 stellt die maßgebliche Definition von frui dar. Daran, daß das utilitas-Verhältnis in keiner Definition genannt ist, ersehen wir, daß es ein aus den gegebenen Merkmalen Abzuleitendes ist — es ist schon mit den Elementen des Begriffs frui gesetzt und aus ihnen zu entfalten.

Wir gelangen so zu dem Ergebnis, daß Augustinus nicht zwei Begriffe von frui hat, sondern daß die abweichenden Definitionsformen Ausdruck einer in frui vorhandenen Doppelschichtigkeit sind. Frui ist sowohl von der res aus, wie vom Ich her bestimmt. In ihm vereinen sich Hinnehmen des Dargebotenen und Ergreifen des Ersehnten, Passivität und Aktivität.¹⁰

Die Achtsamkeit der fruitio auf die res hängt damit zusammen, daß frui ein geordnetes Verhalten ist. Der Weg vom Ich zur res ist an Ordnung gebunden, sei es die Rechtsordnung, wie beim utilitas Verhältnis oder der Rang, den die res in der Ordnung der Dinge einnimmt, wie beim Anhängen „propter ipsam“. Daraus ergibt sich die Unanschaulichkeit von frui. Die im Verhalten des Ich waltende Ordnung entzieht sich sinnlicher Wahrnehmung¹¹ und ist keine Funktion der Sinne. Frui darf nicht als Sublimierung einer Sinnestätigkeit betrachtet werden.

⁸ siehe unten S. 104

⁹ z. B. de cat. rud. 25, 47.

¹⁰ Zu dem Nebeneinander von Aktivität und Passivität im Genuß vgl. Moritz Geiger: Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses, Halle 1922 (Im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung Bd. 1) S. 606.

¹¹ Frui und nicht frui können gleiche Erscheinungsformen aufweisen: de doct. christ. III 18, 27.

Andererseits geht frui ein in die sinnliche Wirklichkeit, es vollzieht den Schritt zum Tun des Begehrten.¹² So tragen seine Verwirklichungsformen durchaus sinnliche Züge. Augustin nennt als solche Verwirklichungsform häufig den Geschlechtsgenuß¹³ und Essen.¹⁴ Doch werden epulari, manducare, edere meist bildlich oder allegorisch für frui verwendet.¹⁵

So stehen in der fruitio unanschauliches Innehalten der Ordnung und Vermählung mit der Sinnlichkeit nebeneinander, Einfügung und Erfassen. Wenn frui die Einfügung in eine geltende Ordnung darstellt, wird einseitig, daß es ein für ethische Gedankengänge von vornherein geeigneter Begriff ist. Damit erhält unser vorhin gewonnenes Ergebnis eine Bestätigung.¹⁶

¹² die superbi sprechen: ecce mihi bene est, fruor ego rebus praesentibus, recedant a me qui promittunt quod non ostendunt; quod video teneo, quod video fruor ... En. in ps. 122 n. 9. Ähnlich En. in ps. 50 n. 5 und 57 n. 10. Vgl.: eo frui velle quod laudas C. Jul. V 7, 30.

¹³ de ver. rel. 53, 102; Conf. III 1, 1; C. Faust. XV 7 CSEL 25 p. 431; XXII 43 p. 635; de civ. II 20 p. 78 Domb. XV 22 p. 106.

¹⁴ Conf. II 7, 16; 4, 9.

¹⁵ Nam decerpta (poma) proieci, epulatus inde solam iniquitatem, qua laetabar fruens Conf. II 6, 12; de Gen. c. Man. II 9, 12; Annot. in Job PL 34 col. 850.

¹⁶ Bei der Übersicht über die Merkmale von frui drängt sich die Feststellung auf, daß die mechanische Übersetzung „Genießen“ irreführend ist. Bei „genießen“ gibt die Vorsilbe ge dem Wort eine Eindeutigkeit und Tiefe der Ichbeteiligung, die frui nicht immer hat (siehe oben S. 9). Mausbach (Ethik des hl. Augustinus, Register s. v. frui) empfindet das und schlägt die Übersetzung „sich freuen“ vor (gebilligt von v. Rintelen aaO. S. 210 und anderen). Sie erfährt jedoch das utilitas-Verhältnis nicht, welches immer in frui mitschwingt. Dem würde „nießen“ besser gerecht — doch bleibt dann zu wenig Raum für das lustvolle frui. Am treffendsten ist Przywaras „zur Frucht haben“ (Augustinus, Die Gestalt als Gefüge. Leipzig 1934, S. 110 u. o.), das wir im folgenden öfters verwenden werden.

IV. FRUI DEO ALS EINFÜGUNG IN DIE GÖTTLICHE WELTORDNUNG

1. Oboedientia

Das ewige Gesetz / Überwindung des Falles

Das ewige Gesetz, auf welches die Ordnung der Welt zurückgeht¹ und das letztlich Gott selber ist,² hat verfügt, daß man Gott zur Frucht haben muß, die anderen Dinge aber nicht.³ Das Ziel und die Fülle des aus dem ewigen Gesetz geflossenen biblischen Gesetzes⁴ ist die *fruitio dei*.⁵ So ist *frui deo* Gehorsam gegen das Gesetz Gottes, Unterordnung unter ihn. Gott zur Frucht haben, ihm dienen, gern unter ihm sein, nennt Augustin in einem Atem.⁶ Die erhabenen Engel genießen Gott untertänig, *fruuntur maiestate ipsius, ei uni libentissime subditi*.⁷ Ein Bild verdeutlicht diese Unterordnung. Wir „genießen“ Gott nicht so, „wie der Geist den Körper oder sich selber oder ein Freund den andern, sondern wie das Auge das Licht“.⁸ *Frui* gewinnt fast die Bedeutung: sich Gott unterwerfen, sich zu Gott bekehren.⁹ Doch muß man sofort hinzufügen, daß die Hinkehr zu Gott und Unterwerfung voraussetzt, daß man ihn gedanklich erfaßt hat.¹⁰

Nur wenn die Seele Gott zur Frucht hat und so seinen Willen erfüllt,¹¹ nimmt sie in der Weltordnung den ihr bestimmten Platz ein.¹² Adam hat, wie die gefallenen Engel vor ihm, statt Gott zur Frucht zu haben, aus Hochmut (*superbia*) die eigene Macht genießen wollen.¹³ So ist die Mensch-

¹ *lex aeterna* ist die *lex, qua iustum est ut omnia sint ordinatissima. de lib. arb. I 6, 15* und: *lex aeterna est ratio divina vel voluntas dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans. Contr. Faust. XXII 27, 30; 61, 73. Vgl. de civ. X 7 p. 412 D; XII 5 p. 518 D; XVI 6 p. 132 D; XIX 12 p. 376 D; XIX 14 p. 379 D; XIX 15 p. 382 D. Zur ganzen Frage siehe Alois Schubert: Augustins *lex-aeterna* Lehre nach Inhalt und Quellen, (Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. des Ma. s Bd. 24) Münster 1924. Vgl. zur Festlegung ewiger Gesetze durch Gott bei Seneca: Barth. Gaedeckemeyer, *Die Stoa*. Stuttgart 1941 S. 158.*

² Schubert aaO. S. 5.

³ *C. Faust. XXII 78 CSEL 25 p. 678; de doct. I 22, 30.*

⁴ Schubert aaO. S. 13 f.

⁵ *... intelligatur legis et omnium divinarum scripturarum plenitudo et finis esse dilectio rei qua fruendum est, et rei quae nobiscum ea re frui potest. de doct. christ. I 35, 39; cf. de doct. christ. I 33, 37.*

⁶ *En. in ps. 139 n. 10.*

⁷ *de ver. rel. 13, 26. Vgl. subdite frui de gen. ad litt. VIII 24, 45.*

⁸ *de civ. VIII 8 p. 333 Domb.*

⁹ *Voluntas autem nova quae mihi esse coeperat ut te gratis colerem, fruique te vellem, deus . . . Conf. VIII 5, 10.*

¹⁰ *Tanto minus quippe anima subditur deo, quanto minus deum in ipsis suis cogitationibus concipit. . . de civ. XIX 4 p. 359 D.*

¹¹ *sicut est in angelis qui sunt in coelis, voluntas tua, ut omnimodo tibi adhaereant teque perfruantur . . de serm. Domini in monte II 6, 21.*

¹² Über die Relevanz des *ordo* Gedankens für die augustinsche Anthropologie vgl. Dinkler, Erich: *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart 1934, S. 98 ff.

¹³ *de civ. XII 6 p. 519 D. und de gen. c. Man. II 9, 12; de civ. XIV 10 p. 26 D; XXI 12 p. 514 D.*

heit der fruitio dei verlustig gegangen.¹⁴ Die Sünde kat'exochen besteht im Genuß der niederen Güter.¹⁵ Jedes Geschaffene kann auf gute und böse Weise geliebt werden, auf gute, wenn der ordo bewahrt bleibt, auf schlechte unter Verletzung des ordo.¹⁶ Die Sünde bedeutet das Verlassen des ordo. Allein dann ist der Geist gesund, wenn er fest Gott anhangt¹⁷ — die Seele muß geheilt werden, ehe sie das Wort zur Frucht haben kann.¹⁸ Bei der Anschauung von der Wiederherstellung des gefallen Menschen kreuzt sich die neuplatonische Vorstellung von der Formierung der Seele im inhaerere deo¹⁹ mit der stoischen von der Herstellung der Geordnetheit der Seele.²⁰ In der fruitio dei kommt beides zu seinem Recht — sie bildet die Krönung der Rückkehr und Versöhnung des entfremdeten Geistes,²¹ Einfügung in die göttliche Weltordnung. Frui deo ist Rückkehr zum ursprünglichen Gehorsam.

2. Virtus

frui — uti / sapiens und sanctus

Da die fruitio dei Gehorsam gegen die vom ewigen Gesetz festgelegte Ordnung der Dinge bedeutet, ist sie ein sittliches Tun (virtus).¹ Frui deo ist virtus im höchsten Maße, selbst das jenseitige Anhängen an Gott, das ja gleichbedeutend mit frui ist, wird virtus sein,² nämlich unausgesetztes Loben und Lieben Gottes.³

Das ethische Handeln wird jedoch auch von der fruitio dei als Zielgut bestimmt. Alles Tun soll darauf abgezweckt sein, das Genießen Gottes

¹⁴ de civ. XXII 1 p. 553 D. Fruitio im Paradies: En. in ps. 29 II 17 u. 18; de civ. XIV 26.

¹⁵ de ver. rel. 11, 21; 12, 23; de lib. arb. II 1, 2; 25, 76; de div. qu. ad Simpl. I q. 2, 18; de mor. eccl. cath. II 5,7.

¹⁶ de civ. XV 22 p. 107 D.

¹⁷ de doctr. christ. I, 23, 23.

¹⁸ de ver. rel. 3, 4.

¹⁹ de gen. ad litt. I 4, 9; de ver. rel. 12, 24; ep. ad Gal. exp. 38; de civ. X 6 p. 410 f D; cf. de trin. XII 7, 10: Et quoniam quantumcumque se extenderit (mens) in id quod aeternum est, tanto magis inde formatur ad imaginem dei.

²⁰ secundum naturam suam vivere, secundum naturam suam ordinari, von der Seele de trin. X 5, 7. Vgl.: Tunc ergo voluntas naturae congruit ut perficiatur in bono animus, cum illud bonum (nämlich Gott) diligitur conversione voluntatis. de trin. VIII 3, 5. Das *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* realisiert sich in der Gottesliebe.

²¹ de trin. IV 7, 11.

¹ Et rursus omnis ordinatio, quae virtus etiam nominatur, fruendis frui, et utendis uti. de div. qu. 83 q. 30.

² una ibi virtus erit et id ipsum erit virtus praemiumque virtutis, quod dicit in sanctis eloquiis homo qui hoc amat: mihi autem adhaerere deo bonum est (Ps. 72, 28). ep. 155, 12 CSEL 44 p. 442. Thema des Briefes ist: de veris virtutibus et vera beata vita: n. 17 p. 447.

³ una ibi et tota virtus est amare quod videas. de gen. ad litt. XII 26, 54. Hierzu stimmt die Beobachtung Nörregaards (aaO. S. 222), daß die 4 Kardinaltugenden nach Aug. im ew. Leben erhalten bleiben. „Der Zustand der Kontemplation ist auch nicht über das Ethische erhaben“. cf. de mus. VI 51 f.

vorzubereiten und zu fördern. Sittliche Reinigung und Vervollkommnungsstreben sind Weg zum „Genuß“ der Wahrheit.⁴ Es gibt eine bestimmte Ordnung im Leben, die uns zu Gott führt.⁵ Dyroff weist mit Recht darauf hin, daß diese Bedeutung von *ordo* den Begriff Mönchsorden vorbereitet.⁶ Unser Verhalten gegen die Dinge, die nicht Gott sind, muß von dem Gesichtspunkt des *deo frui* beherrscht sein. Was unter Gott steht, ist nicht zum Genuß, sondern zum Gebrauch verordnet und soll dem Ziele des Gottesgenusses dienstbar gemacht werden. „Genießen heißt, einer Sache um ihrer selbst willen in Liebe anhängen; gebrauchen aber heißt, die zum Leben notwendigen Dinge auf die Erreichung des Gegenstandes der Liebe beziehen.“⁷ Auch das diskursive Denken, das sich vom Sichtbaren zu dem Unsichtbaren Gottes (*Rm.* 1,20) erhebt, ist *uti mundo*.⁸ Das Zeitliche ist gleichsam nur ein Fahrzeug, das uns zum Ziele der *fruitio* bringen soll.⁹ So ist die vom Schwerpunkt *deo frui* her bestimmte Lebenshaltung der Gläubigen eine Wanderschaft.¹⁰

Ludger Meier hat richtig bemerkt, daß in *de doctrina christiana*, der Hauptquelle für Augustins Lehre über *frui-uti*, *frui* weit mehr im Vordergrund steht als *uti*.¹¹ Diese Beobachtung führt uns zu der Frage, ob dem *uti* überhaupt eine selbständige Bedeutung neben *frui* zukomme. Eine Sache kann man ja nicht „gebrauchen“, wenn man nicht weiß, worauf sie bezogen werden muß. Das Wissen um den Beziehungspunkt hat, so meint Augustin in seinen Anfängen, nur der Weise.¹² Das von der göttlichen Weltordnung geforderte *uti* ist jedenfalls erst möglich, wenn man Erkenntnis Gottes besitzt. Es hat den Anschein, daß *uti* seinerseits schon ein *Gotthaben* (*frui deo*) voraussetzt; daß die von Augustin mit *uti* bezeichnete Lebenshaltung nicht denkbar ist, ohne daß *frui* schon anfängt, sich zu verwirklichen.¹³ Daneben steht die oben entwickelte Anschauung, daß *uti* Mittel zur

⁴ *de doct. chr.* I 10, 10; *de mor.* I 25, 46. Der spätere Augustin kann sich aber dahin äußern, daß Reinigung aus eigener Kraft Hochmut sei: *de trin.* IV, 15, 20.

⁵ *de ord.* I 9, 27.

⁶ A. Dyroff: Über Form und Begriffsgehalt der augustinischen Schrift *de ordine* (in „Aurelius Augustinus“, Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestag des hl. Aug., Köln 1930) S. 56.

⁷ *de doct. chr.* I 4, 4. Troeltsch (Archiv f. Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik Bd. 26 S. 323 A.) umschreibt dies treffend so, daß die Gegenüberstellung von *uti* u. *frui* die „Aufhebung der Selbstwertigkeit aller innerweltlichen Güter und ihre Beziehung auf den Dienst für überweltliche Güter“ bedeute.

⁸ *de doct. chr.* I 4, 4.

⁹ *ibid.*; cf. *de civ.* XI 25 p. 496 D: *temporalibus magis utendum est, quam fruendum, ut frui mereamur aeternis...*

¹⁰ *peregrinatio de doct. chr.* I, 4, 4.

¹¹ *aaO.* S. 65 f.

¹² *Nec uti quisque potest ea re quae quo referenda sit nescit; nec quisquam potest scire nisi sapiens... Perfecta igitur hominis ratio, quae virtus vocatur, utitur primo seipsa ad intelligendum deum, ut eo fruatur a quo etiam facta est. de div. qu. 83 q. 30.*

¹³ In der mittelalterlichen Franziskanerschule (bei Duns Scotus) ist *uti* tatsächlich auf *frui* reduziert worden. Vgl. Meier S. 64 ff.

Realisierung der *fruitio ist*. Beides läßt sich nur vereinigen, wenn ein Oszillieren des Begriffs *frui deo* vorliegt.¹⁴

Wir haben ermittelt, daß *deo frui* bereits in seinem Vollzug *virtus ist* und darüber hinaus Regel für alle Bezirke menschlichen Handelns. In der Anfangszeit Augustins ist nun der Typ des Gott Genießenden der *sapiens*.¹⁵ Zweierlei ist ja für den *sapiens* charakteristisch: die Schau Gottes und des Logos und eine hohe Stufe sittlichen Lebens. „Keinesfalls ist jemand ein Weiser, wenn er die Wahrheit nicht mit der Vernunft erreicht“ und „der Weise ahmt ja, soweit es verliehen ist, Gott nach“.¹⁶ Die Vernunft unterwirft sich dem Höhern, der Wahrheit, die Gottes Sohn ist. Dann nur kann sie das Niedere beherrschen und ist weise.¹⁷ Die ethische Haltung, die dem Weisen zukommt, vor allem die Forderung, die Begierden zu zähmen und sich allein auf Gott zu richten — *Licentius* nennt den *sapiens* „*deo infixus*“¹⁸ — zeigt mönchische Züge. Zweifellos besteht ein Zusammenhang zwischen dem anfänglichen Stoizismus Augustins und seinen mönchischen Neigungen.¹⁹ Wird nun das asketisch-mönchische Lebensideal beibehalten, das Erfordernis hoher Geistesbildung dagegen fallen gelassen und durch Glauben und Taufgnade ersetzt,²⁰ so ist aus dem *sapiens* ein *sanctus* geworden. Diese Wandlung ist bei Augustin nach und nach erfolgt²¹ — der Keim dazu liegt schon im Begriff des *sapiens*. Die Ermäßigung des Intellektuellen und das steigende Einfließen der Gottesliebe in die *fruitio* macht erst verständlich, daß der Bischof in *De doctr. christiana* die Forderung *frui deo, uti temporalibus*, die doch eigentlich nur dem *sapiens* erfüllbar ist, an die Menge der katholischen Christen richtet. Der Typus des Gott Genießenden ist nicht mehr der *sapiens*, sondern der *sanctus*.

Fassen wir zusammen, so können wir das auf Augustin anwenden, was L. Meier über Duns Scotus schreibt: „*Frui ist* . . . der Inbegriff des Verhaltens zur ganzen Wirklichkeit, zu Gott und Welt, die Zusammenfassung des ganzen bewußten Lebens“.²²

¹⁴ Wir werden in Abschnitt VI auf das Problem zurückkommen.

¹⁵ z. B. de b. vit. 4, 35.

¹⁶ *nec ullo pacto sapiens quisquam est, si non veritatem mente contingat* . . . *Sapiens enim, quantum datum est imitatur deum* . . . de ut. cred. 15, 33 CSEL 25 p. 41; cf. de immort. an. 11, 28; tunc est animus sapientissimus, cum veritatem (Hypostase!) . . . intuetur.

¹⁷ de serm. Domini in monte I 2, 9. An der Anweisung, die Vernunft zu unterwerfen, zeigt sich, wie das intelligere vom credere überformt wird.

¹⁸ de ord. II 2, 7.

¹⁹ vgl. unten S. A. 7. Über Mönchisches bei Augustin siehe E. Wolf: Zur Frage nach der Eigenart von Augustins *Confessiones* (Christentum und Wissenschaft, Leipzig 1928) S. 97 ff und 158 ff.

²⁰ wie in der ep. 187.

²¹ vgl. Hofmann, Kirchenbegriff des hl. Augustinus S. 21.

²² aaO. S. 72.

3. Beatitudo

Der Grund der Beseligung / Quies, pax, securitas / Deificari

Eines der ersten Resultate, zu denen das philosophische Denken Augustins führte, war, daß der Genuß Gottes seliges Leben ist.¹ Ebenso meint er später, die Seligkeit sei dem Teil der menschlichen Natur eigen, der Gott zur Frucht hat und erkennt.² Man könnte meinen, diese Seligkeit beruhe darauf, daß der Mensch im Erfassen Gottes alles hat, wonach er verlangt. Wohl spielt dieser Gesichtspunkt eine Rolle — in Gott genießen wir alles andere mit.³ Aber Augustinus denkt nicht nur anthropozentrisch. Er stellt den Menschen in das Gefüge des Kosmos. Da erscheint Gott nicht mehr bloß als Ziel, das geeignet ist, unser Glückseligkeitsstreben zu befriedigen, sondern als das höchste Gut, welches über der Hierarchie der Güter steht und das zugleich ewiges Gesetz ist. Gott ist das uns gebotene „Objekt“ der *fruitio* und gleichzeitig das Gut, in dem alles Sehnen jubelnd sich erfüllt. So liegt der Grund der Beseligung darin, daß wir in der *fruitio dei* die uns gebotene Ordnung innehalten und so der in Gott beschlossenen Güter teilhaftig werden.⁴ Das Erfassen Gottes ist ein Seinszustand. Sehr aufschlußreich dafür ist, daß das „Haben“ Gottes der *fruitio* letztlich ein Teilhaben (platonisch *methexis*) an Gott ist, also das Stehen auf einer bestimmten Stufe im Kosmos.⁵

Näherhin erscheint die Seligkeit der *fruitio dei* als Ruhe, Frieden und Sicherheit der Seele. *Frui* ist letzte Ruhe in Gott.⁶ Im Gottesgenuß kommt das Streben nach Glückseligkeit zur Ruhe,⁷ denn über Gott steht kein Gut mehr, auf das er bezogen werden müßte.⁸ Er wird um seiner selbst willen geliebt. Das Suchen und Bedürfen ist gestillt.⁹ Die Ruhe rührt aber auch daher, daß die menschliche Natur den Platz einnimmt, dem sie ihrem

¹ de b. vit. 4, 34.

² beatitudo quae fruentis et intelligentis (animae) est propria ep. 118, 14 CSEL 34, 2 p. 679.

³ . . . in illa (veritate) simul omnibus fruitur (acies mentis). Quidquid enim iucundum est in caeteris veris, ipsa utique veritate iucundum est, de lib. arb. II 13, 36.

⁴ Das ist der doppelte Sinn des Satzes: res quibus fruendum est, beatos nos faciunt. de doct. chr. I 3, 3.

⁵ *frui deo* ist teilhaben an Gott: *dei solius participatione beatus homo fieri potest*, und im nächsten Satze: *deo solo fruens beatus fit cultor eius*. C. Faust XX 5 CSEL 25 p. 539. Die Ewigkeit des Logos genießen, heißt an ihr teilnehmen: de civ. IX 21 p. 396 Domb. Hier kommt zum Vorschein, daß *frui* ein *utilitas* Verhältnis ist, Gewinn für uns bedeutet. Einmal wird *perfrui deo* als Lohn für Tun des Guten ausdrücklich *nostra utilitas* genannt: de doct. chr. I, 32, 35.

⁶ Meier aaO. S. 55.

⁷ . . . eumque esse deum propositum animo humano ad fruendum, purgato ab omni labe humanarum cupiditatum, in quo uno acquiesceret omnis beatitudinis appetitus. ep. 118, 17 CSEL 34, 2 p. 682.

⁸ *ibid.* n. 13 p. 678.

⁹ *requies* = non indigere: de gen. ad litt. IV 16, 27.

„Schwergewicht“ nach zustrebt.¹⁰ Denn alle Dinge sind unruhig, solange sie nicht zu ihrem ordo gelangt sind.¹¹ Wir stoßen also wieder auf die beiden Momente der Glückseligkeit: Erfüllung der Begierde und Sein im ordo.

Frieden ist die fruitio, weil sie Unterwerfung unter Gott einschließt. Pax ist, wie die Untersuchungen von H. Fuchs¹² gezeigt haben, ein zweiseitiger Rechtsbegriff. Der Partner wird immer hinzugedacht.¹³ So behauptet auch Augustin, daß wir vollkommenen Frieden nur haben können, wenn Friede mit Gott besteht. „Vollkommener Friede wird uns dann zuteil werden, wenn unsere Natur untrennbar mit ihrem Schöpfer zusammenhängt und so kein innerer Widerstreit in uns herrscht“.¹⁴ Die fruitio dei wirkt sich als Harmonie und Konstanz der Seele aus, als jene tranquillitas ordinis,¹⁵ wo der Geist nicht mehr Gott widersteht und der Körper nicht mehr dem Geiste.¹⁶ In diesen Zusammenhängen klingt der Ausdruck concordia für den inneren Frieden an.¹⁷ Die innere Verwandtschaft des augustinischen Friedensbegriffs mit der stoischen *δμολογία* und seine Beziehung zur *δμόνοια* wird an solchen Stellen deutlich. Im Sinne der stoischen *δμολογία* wird sogar die eschatologische pax verstanden.¹⁸ Der Friede ist Bewahrung des ordo naturae: fit in ipso homine quidam iustus ordo naturae, ut anima subdatur deo, et animae caro, ac per hoc deo et anima et caro.¹⁹ Die stoische *δμολογία* besagt ja auch das Sich-Einfügen des Daseins in die vernünftige Weltordnung.²⁰

Weder quies noch pax würden jedoch Seligkeit sein, wenn sie von irgendeiner Unsicherheit bedroht wären. In der Polemik gegen die platonische Seelenwanderungslehre²¹ hebt Augustin hervor, daß die Seligen Platos eigentlich nicht selig seien. Ihr Glück ist nicht von Dauer, sie müssen die unabwendbare Rückkehr in eine neue Erdenexistenz fürchten. Zur Glückseligkeit ist aber erforderlich, daß man Gott, das höchste Gut, „ohne alle Beschwerde zur Frucht hat und die zweifelfreie und irrtumslose Über-

¹⁰ quiescere = sui momenti ordinem tenere: de gen. ad. litt. IV 18, 34.

¹¹ Conf. XII 9, 10. Augustin bringt hier das Beispiel von den Körpern, die durch ihr Gewicht zu dem ihnen entsprechenden Ort gezogen werden. Das Beispiel findet sich öfter bei ihm.

¹² Augustin und der antike Friedensgedanke. Berlin 1926.

¹³ Siehe die Beilage von Fuchs über den Friedensbegriff.

¹⁴ de cont. 7, 17.

¹⁵ pax = tranquillitas ordinis de civ. XIX 13.

¹⁶ de serm. Domini in monte II 6, 23; vgl. ibid. I 2, 9; in pace perfectio est, ubi nihil repugnat; et ideo filii dei pacifici, quoniam nihil resistit deo. Vgl. die pax Tafel in de civ. XIX 13 p. 376 D.

¹⁷ de div. qu. 83 q. 66, 3: cum omnino nihil est in homine quod resistat spiritui, sed omnia sibimet concorditer iuncta et connexa unum aliquid firma pace custodiunt . . .

¹⁸ C. Faust. XII 21 CSEL 25 p. 350.

¹⁹ de civ. XIX 4 p. 359 D.

²⁰ Diese Bedeutung von *δμολογία* wird sehr schön in dem Aufsatz von G. Bornkamm *δμολογία*, Hermes 71, 1936, S. 377 ff. herausgearbeitet.

²¹ de civ. XII 14 p. 531 D.

zeugung, man werde ewig in ihm bleiben“.²² Diese Sicherheit wird in der *fruitio dei* gefunden, dem Genießen Gottes eignet *fruendi securitas*.²³

So sind in dem Begriff *frui deo* die Erwartungen zentriert, welche die augustinische Idee der Seligkeit ausmachen: Stillung des Verlangens, Friede mit Gott und Friede der Seele, unerschütterliche Sicherheit des Heilsbesitzes.

Den in der *fruitio dei* erreichten Zustand der Glückseligkeit beschreibt Augustin auch als *deificari*. Da *frui deo* ein Teilhaben an Gott einschließt, war ein gewisser Anlaß gegeben, von „Vergöttlichung“ zu reden.²⁴ Was ist mit *deificari* gemeint?

Der Ausdruck kommt im Schrifttum Augustins zum erstenmal in dem an Nebridius gerichteten 10. Briefe vor.²⁵ Es ist die Rede vom Nachdenken über den Tod. Gott hat einigen wenigen, die er zu Leitern der Kirche bestimmt hat, verliehen, daß sie inmitten ihrer aufreibenden Tätigkeit furchtlos an den Tod denken können und ihn sogar ersehen. Wer dagegen aus Ehrgeiz solche Aufgaben übernimmt oder aus dem beschaulichen Leben zu einem geschäftigen Leben wegstrebt, dem wird es nicht zuteil, im Lärm der unruhigen Versammlungen Vertrautheit mit dem Tode zu gewinnen — *deificari enim utrisque in otio licebat* (ib. n. 2). Auch Augustin schmeckt das Gut und die Freude, ganz ohne Furcht zu sein, nur in abgeschiedener Zurückgezogenheit, vor allem im Gebet (n. 3). Er versteht also unter *deificari* einen Zustand, wo die Liebe zu diesem Leben abgestorben ist und furchtlose, heitere Ruhe das Gemüt erfüllt — kurz, den Zustand des Weisen.²⁶ Keinesfalls denkt Augustin an eine Vergottung der Seele.²⁷ In de *moribus ecclesiae catholicae*, einem Werk, das dem gleichen Zeitraum wie der 10. Brief angehört, schreibt er, daß in der Glückseligkeit, wenn wir Gott erlangen, wir nicht zu dem gemacht werden, was Er selbst ist, sondern seine „Nächsten“ werden.²⁸ Später bedeutet *deificari* die Erhebung des Demütigen,²⁹ die Annahme zur Gotteskindschaft — *si filii dei facti sumus, et dii facti sumus: sed hoc gratiae est adoptantis, non naturae generantis*.³⁰ Wir „genießen“ Gott in ewigem Frieden, wenn wir nach seinem Bilde wieder hergestellt sind und aus Menschen zu Gottes-

²² de civ. XI 13 p. 479 D. Cf.: *sine morte, sine molestia, sine errore perfrui*, de civ. XII 1 p. 513 D; de mor. eccl. c. I 3, 5: *Quisquis autem de bono quo fruitur non confidit, in tanto timore amittendi beatus esse qui potest?*

²³ ep. 118, 13 CSEL 34, 2 p. 678. Zu *securitas* cf. Fuchs aaO. S. 40, 189, 219.

²⁴ *non enim existendo sunt homines dii, sed fiunt participando illius unius qui verus est deus* . . . En. in ps. 118 serm. 16, 1.

²⁵ ep. 10, 2 CSEL 34, 1 p. 24.

²⁶ *tunc . . . negabis tandem totam hominis vitam posse intrepidam fieri, ut rite sapiens nominetur?* ibid. n. 3 p. 24.

²⁷ vgl. Thimme, *Entwicklung Aug.* s. S. 250 u. Nörregaard S. 223.

²⁸ de mor. eccl. c. I 11, 18.

²⁹ *Magna virtus exaltare humilem, deificare mortalem*. En. in ps. 117 n. 11.

³⁰ En. in ps. 49 n. 2; cf. *Deus enim deum te vult facere: non natura, sicut est ille quem genuit; sed dono suo et adoptione*. sermo 166, 4, 4.

söhnen gemacht wurden.³¹ Sittliche Bemühung gehört zum Erreichen dieses Zieles.³² In der Sohnschaft hören wir auf, Menschen zu sein, denn wir tun die Lüge ab, die wesenhaft mit dem Menschen verbunden ist (omnis homo mendax Ps. 115, 11) und werden der Unsterblichkeit Gottes teilhaftig.³³ Stets aber hält Augustin daran fest, daß Gleichheit mit Gott unerreicht bleibt.³⁴

Der Terminus *deificari* unterstreicht noch einmal, daß die Seligkeit der *fruitio dei* einem bestimmten Seinszustand angehört, dem der Weisheit — in der Sprache des gereiften Augustin: dem der vollkommenen Wiederherstellung des Gottesbildes, der Annahme zur Sohnschaft.

4. Civitas dei

Frui deo als Gemeinschaftsbegriff / Die Scheidung der Menschheit

Wie sehr sich in *frui deo* die von Gott beschlossene Ordnung durchsetzt, wird vollends einsichtig, wenn wir beachten, daß *fruitio dei* ein Gemeinschaftsbegriff ist.

Ernst Troeltsch hat betont, daß es einseitig ist, Augustins Christlichkeit in der Formel „Gott und die Seele“ zusammenzufassen. „Augustin denkt vielmehr auf dem Wege über das höchste Gut durchaus soziologisch und entwirft geradezu eine eigentümliche, religiös begründete Soziologie“. ¹ Troeltsch hat auch als erster den „soziologischen“ Charakter der *fruitio dei* erkannt.² Das Genießen Gottes vollzieht sich in der Gemeinschaft.

Augustin nähert sich „soziologischem“ Denken vom Gedanken der Freundschaft her. Er neigte ja von Natur aus zum Freundschaftskult und die Stoa mußte ihn darin noch bestärken.³ „Welches Maß aber kann die Liebe zu jener Schönheit haben, in der ich nicht allein andere nicht beneide, sondern auch sehr viele suche, die mit mir erstreben, mit mir ersehnen, mit mir halten, mit mir zur Frucht haben sollen; sie werden mir desto befreundeter sein, je mehr das Geliebte uns gemeinsam ist“. ⁴ Über die Weisheit (Gott) führt der Weg zum Freund — um der Weisheit wil-

³¹ Fragmentum ad Maximum (ep. 171 A Goldbacher) CSEL 44 p. 634.

³² *imitatio dei deificat affectionem ad ipsum operando de civ. XIX 23 p. 397 D.*

³³ *Sermo 166, 4, 4.*

³⁴ ep. 147, 36 u. 53; *Enchir. 15, 56*: die Menschen sind geschaffene Götter: *de civ. XXII 30 p. 632 D*: Teilhaben an Gott ist noch nicht Gott selbst sein. — Als bibl. Grundstelle für *deificari* verwendet Augustin Ps. 81, 6; *Serm. 166, 2, 2* und dazu *totus homo deificatus ibid. 4, 4*; *de civ. IX 23 p. 399 D.*; *Enchir. 15, 56*. Vgl. zu *deificari* noch *serm. 126, 14*.

¹ Troeltsch, Augustin, die christl. Antike u. d. Mittelalter, S. 89.

² aaO. S. 12 Anm. 1.

³ Über die Schätzung der Freundschaft in der Stoa vgl. Zeller-Nestle, Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums.

⁴ *Sol. I 13, 22.*

len liebt Augustin die Freunde.⁵ Zwischen Weisheit und Freundschaft besteht nach der Definition der Freundschaft ein Zusammenhang. Freundschaft ist *rerum humanarum et divinarum cum benevolentia et caritate consensio*.⁶ Da *rerum humanarum et divinarum scientia* Weisheit ist, wird die zur Freundschaft erforderliche Übereinstimmung in der Weisheit erreicht sein. Die Freundschaft vollendet sich in der Weisheit. Die Weisen sind vollkommene Freunde. Die Philosophen fordern ja auch, daß der Weise ein Leben in der Gemeinschaft führe.⁷ Wir erinnern uns hier an die stoischen Gedanken von der *civitas sapientium*, die schon bei Plato vorbereitet sind.⁸ Es besteht also keine direkte Beziehung zwischen den Freunden, sondern eine Verbindung in der gemeinsamen Beziehung auf das Intelligible. Das führt zu der Formel *frui amico in domino*. Augustinus wird den Licentius „im Herrn zur Frucht haben“, wenn der junge Freund, dem Lebensideal des Mönchs und Weisen entsprechend, sich zur Absage an die Welt und die Poeterei entschließt und sich der *sapientia* in die Arme wirft.⁹ Die Loslösung des Gedankens der Freundschaft von persönlichen Sympathien und seine Bezogenheit auf Gott erleichtert sein Aufgehen in dem allgemeineren der christlichen Gottes- und Nächstenliebe. Dem Doppelgebot der Liebe (Mt. 22, 39), aus dem alle Aufgaben menschlicher Gemeinschaft erwachsen,¹⁰ zufolge, geht die *fruitio dei* mit der Nächstenliebe parallel.¹¹ So gewinnt die Formel *frui proximo in domino*, für die Augustin sich auf Philemon 20 beruft,¹² den Sinn einer Erfüllung des Doppelgebotes Jesu.¹³

Weiterhin leitet Augustin die Gemeinschaftlichkeit der *fruitio* aus der Beschaffenheit des höchsten Gutes her. Wir genießen die *veritas* gemeinsam, denn sie bietet sich allen in gleicher Weise. Deshalb nimmt keiner dem anderen beim Herzutreten Raum fort und keiner ist neidisch. Durch den Genuß wird sie oder ein Teil von ihr nicht mir allein zu eigen, son-

⁵ Sol. I 12, 20.

⁶ C. Acad. III 6, 13. Die Definition stammt wörtlich aus Cicero, Laelius 20.
⁷ de civ. XIX 5 p. 362 D; cf. XIX 3 p. 355 D. Wieder eine Verbindung zwischen dem Philosophen und dem Mönch Augustin!

⁸ Nach Plato sind alle Guten miteinander Freunde: Phaedr. 255 B, Theaet. 177 A. Zur Sozialphilosophie der Stoa: Cic. fin. III 62 ff. Die Welt wird aufgefaßt als *civitas hominum et deorum* ibid. III 64; cf. de nat. deor. II 154; Legg. I 23. Die Weisen bilden eine Gemeinschaft, innerhalb derer zwischen den einzelnen eine geheimnisvolle Beziehung besteht. Darauf zielt die boshafte Bemerkung des Plutarch (adv. Stoic. 22 p. 1068 F): „*Ἀν εἰς σοφὸς ἀπηθήποτε προμαρζατὸν δάκτυλον φρονίμως, οἱ κατὰ τὴν οἰκονομένην σοφοὶ πάντες ὠφελοῦνται.*“

⁹ ep. 26, 4 CSEL 34, 1 p. 87; cf. ep. 118, 5 CSEL 34, 2 p. 670 in der Zurechtweisung Dioskours: *te fruar in ipsa voluntate et in ipsa, cuius umbra averteris, dignitate veritatis.*

¹⁰ de mor. eccl. c. II 26, 49.

¹¹ de doct. chr. I 26, 27—29, 30; cf. III 10, 16: *caritatem voco motum animi ad fruentium deo propter ipsum, et se atque proximo propter deum.*

¹² de doct. chr. I 33, 37. Das Zitat hat ganz periphere Bedeutung, vgl. Scholz S. 198.

¹³ de trin. IX 8, 13; de civ. XIX 13 p. 379 D. Die Nachwirkung des Freundschaftsgedankens wird noch sichtbar in ep. 155, 11 CSEL 44 p. 441.

dern sie bleibt in ihrer Gänze für jeden.¹⁴ Solche Weite ist in der Weisheit, daß alle Seelen sie umarmen und zur Frucht haben können.¹⁵

Endlich wirkt als gemeinschaftsbildendes Motiv, daß *fruitio dei* für den reifen Augustin Demut ist. Der Genuß der Weisheit schließt aus, daß wir uns damit aufblähen,¹⁶ wir dürfen die Wahrheit nicht für uns in Beschlag nehmen, sondern sollen demütig erkennen, daß Gott sie zum Genießen für alle darbietet.¹⁷

Nachwirkungen der stoischen Sozialphilosophie und des damit zusammenhängenden Freundschaftsgedankens, die Verknüpfung dieses Gedankengutes mit dem christlichen Doppelgebot der Liebe, Reflexion über die Beschaffenheit des höchsten Gutes und endlich die *humilitas* sind die Faktoren, welche *fruitio dei* zu einem Gemeinschaftsbegriff machen.

Deo *frui* begründet eine Gemeinschaft zwischen den Menschen, welche Gott „genießen“ oder auf dem Wege dazu sind. Zwar umfaßt die Liebe der *fruentes* auch die, welche noch nicht auf Gott gerichtet sind, doch haben sie keine Gemeinschaft mit ihnen — es fehlt die Zuwendung zu dem gemeinsamen Ziel (Gott), durch die erst Verbindung zustande kommen würde. Die Gemeinschaft derer, die Gott zur Frucht haben, ist der Gottesstaat.¹⁸ Der Friede des himmlischen Staates besteht in der vollkommen geordneten und einträchtigen Gemeinschaft des Gottgenießens und des wechselseitigen Genießens in Gott.¹⁹ Darin, daß sich das Sein der *civitas dei* als *concordia* qualifiziert, wird der politische Horizont des Begriffs *concordia* sichtbar.²⁰

Während die Liebe zu Gott den Gottesstaat gründet, nimmt aus der Selbstliebe der Teufelsstaat seinen Ursprung.²¹ *Frui deo* und *frui seipso* (*frui temporalibus*) bewirken die Scheidung der Menschheit in zwei große Gemeinschaften, und dieser Riß geht ebenso mitten durch die Engelwelt.

¹⁴ de lib. arb. II 14, 37. Der Gedanke kehrt bei Augustin in mannigfaltigen Variierungen wieder.

¹⁵ En. in ps. 33 serm. 2, 6; cf.: omnibus animis se *frui* valentibus veritas communiter praesto est. ep. 118, 25 CSEL 34, 2 p. 688 f., vgl. de doctr. chr. I 5, 5.

¹⁶ En. in ps. 103 serm. 3, 21.

¹⁷ Conf. XII 12, 15. Vgl.: ... cum ad fruendum se praebere dignatur (deus), nullas patiemur cum sanctis societatis angustias, dilectione rei nostrae quasi privatae. En. in ps. 105 n. 34.

¹⁸ In Christus ist verheißen: regnumque aeternum gloriosissimae civitatis dei conspectu eius immortaliter perfruendis. de civ. X 32 p. 460 D. Vgl. ebd. XII 9 p. 525 D: Mihi autem adhaerere deo bonum est (Ps. 72, 28). Hoc bonum quibus commune est, habent et cum illo cui adhaerent et inter se sanctam societatem et sunt una civitas dei. Siehe auch Troeltsch S. 11.

¹⁹ pax coelestis civitatis ordinatissima et concordissima societatis fruendi deo et invicem in deo. de civ. XIX 13 p. 377 D; ebenso XIX 17 p. 386 D. pax und concordia ist der vom ordo naturae geforderte Zustand. S. o. S. . . Zu concordia vgl. die Monographie v. Eiliv Skard: Euergetes-Concordia. Zwei religiös-politische Begriffe. Oslo 1932.

²⁰ siehe d. vor. Anm.

²¹ de civ. XIV 13 p. 33 D; cf. XIV 28 p. 56: Fecerunt itaque civitates duas amores duo.

Die eine Genossenschaft der Engel hat Gott zur Frucht, die andere ist von Stolz geschwollen; die eine betet Gott an, glüht von reiner Liebe zu ihm, ist demütig — der Fürst der anderen will selbst angebetet sein, sie schwelt in unreiner Brunst zur eigenen Hoheit, voller Hochmut.²² Die eine wohnt im obersten Himmel, herabgestürzt ist die andere.²³ Jetzt schon gehören die Menschen, die einander lieben und Gott lieben, zum Gottesstaat.²⁴ Die in der Engelwelt bereits bestehende Scheidung vollzieht sich auch in der irdischen Welt — das ist der Inhalt der Geschichte. Indem wir zur *fruitio dei* gelangen und so der *civitas dei* einverleibt werden, während andere in der *fruitio temporalium* Glieder der *civitas diaboli* werden, verwirklicht sich der von Gott gewollte endgültige Zustand des Kosmos, die gerechte und ewige Trennung unter den vernünftigen Geschöpfen.

So zeigt ein Blick auf die Gemeinschaftsbedeutung der *fruitio dei*, daß nicht nur der einzelne isoliert seinen *ordo* bewahrt und selig ist, wenn er Gott zur Frucht hat, sondern eingespannt ist in eine Himmlisches und Irdisches umfassende *civitas*,²⁵ deren Vollendung das Ziel der Geschichte ist.

5. Zusammenfassung

Frui deo ist Beugung unter Gott und Unterwerfung unter sein Gesetz, Bestimmung des Lebens und Verhaltens von Gott her, Sein im *ordo*. Die gehorsame *fruitio dei* ist Seligkeit — Erfüllung der auf den Menschen gelegten Bestimmung, Versöhntheit mit Gott und innerer Friede, Gotteskindschaft — und Sein in der glorreichen *civitas dei*. So liegt im Begriff *frui deo* der Hinweis auf den von Gott beschlossenen doppelten Ausgang der Menschheitsgeschichte.

²² de civ. XI 33 p. 508 D. Zur *fruitio* der Engel vgl. de lib. arb. III 5, 15; de gen. ad litt. XI 14, 18.

²³ s. d. vor. Anm.

²⁴ *Homines enim amantes se invicem et amantes deum suum qui in illis habitant, faciunt civitatem deo*. En. in ps. 98 n. 4. Augustin setzt kurz vorher *civitas dei* und Kirche gleich: *quae est civitas dei, nisi sancta ecclesia?* Dieselbe Gleichsetzung in de civ. XIII 16 p. 574 D. Zu dem Verhältnis von *civ. dei* und *ecclesia* s. das Buch von Hofmann, Kirchenbegriff des hl. Augustinus, München 1933.

²⁵ Vgl. die stoischen Gedanken vom *mundus* als *civitas hominum et deorum*, oben S. Anm. 8.

V. FRUI DEO ALS ERFASSEN GOTTES

1. Verwirklichungsformen
der gotterfassenden fruitio

a) visio dei

Nachdem wir der Seite des Begriffs *frui* nachgegangen sind, in der sein mehr passiver, sich unter den *ordo* fügender Charakter zur Ausformung kommt, müssen wir uns jetzt die verschiedenen Erscheinungsformen vorführen, unter denen *frui deo* als aktives Erfassen Gottes auftritt. Indem wir sie betrachtend durchgehen, wird jeweils eine Seite des mit *frui deo* gemeinten Verhaltens und schließlich das ganze Phänomen sichtbar werden.

Schon in der ersten Entwicklungsperiode nach der Mailänder Bekehrung bedeutet für Augustinus das „zur Frucht haben“ Gottes ein Schauen Gottes. In diesem Punkte ist auch später keine Änderung seiner Ansicht eingetreten, obwohl er in der Reifezeit über die Möglichkeit einer diesseitigen Gottesschau wesentlich anders denkt, als in den Jahren seines philosophischen Enthusiasmus.¹ *Fruitio dei* bleibt ihm stets *visio dei*.² So gebraucht er *videre* und *perfrui* zur Bezeichnung ein und desselben Vorgangs der Gottbeziehung.³ Mit dem Erkennen und Festhalten des höchsten Gutes setzt das „Genießen“ ein;⁴ das Erblicken des unwandelbaren Lichtes ist Voraussetzung für *perfrui* und *inhaerere*.⁵ Im Schauen der Wahrheit findet *perfructio* statt.⁶ Die Seligen „genießen“ Gottes Angesicht, d. h. sie schauen ihn.⁷

Visio dei ist bei Augustin nie ein körperliches Sehen. Er unterscheidet bekanntlich drei Arten von *visio*: *corporalis* (Sehen der Körperdinge), *spiritualis* (Visionen mit körperlichen Bildern, Vorstellungsbilder der Phan-

¹ vgl. Hendrikx S. 107 u. ö.; B. Jansen: Zur Lehre des hl. Augustinus vom Erkennen der *rationes aeternae* (in Aurelius Augustinus, Festschrift d. Görresgesellschaft, Köln 1930) S. 130.

² Auch Timme, Augustins Selbstbildnis in seinen Konfessionen (Beihefte zur Zeitschrift für Religionspsychologie 1929) weist darauf hin, S. 79.

³ *Sol.* I 6, 13; *de lib. arb.* II 13, 36; 9, 27; III 21, 60; *de ver. rel.* 55, 110; *de doctr. chr.* I 10, 10; *de gen. ad litt.* IV 24, 41. Cf. *de trin.* I 10, 20: In illa igitur contemplatione deus est omnia in omnibus ... solo ipso illustrari *perfruique* sufficit; cf. *de trin.* XV 25, 45; *En.* in ps. 97 n. 3.

⁴ *de lib. arb.* II 13, 36: imo vero quoniam in veritate cognoscitur et tenetur summum bonum, eaque veritas sapientia est, cernamus in ea, teneamusque summum bonum, eoque *perfruamur*.

⁵ *de doctr. chr.* I 10, 10; *de lib. arb.* III 21, 60: Sed ad contemplandam veritatis aeternitatem, ut ea *perfrui* eique *inhaerere* valeamus, infirmitati nostrae via de temporalibus procurata est ...

⁶ *de quant. an.* 33, 76; *Conf.* XII 12, 15: sine ullo defectu contemplationis ... tua aeternitate ... *perfruatur*.

⁷ *En.* in ps. 85 n. 24. — Mit der *fruitio dei* als *visio* hängt die Wendung „contemplatione veritatis (dei) *perfrui*“ — *de mor. eccl. c.* I 19, 25; *de ver. rel.* 3, 3; *de div. qu.* 83 q. 69,5 — nur mittelbar zusammen. *Perfrui* contemplatione heißt nicht mehr als *contemplari*.

tasie) und intellectualis.⁸ Die Gottesschau ist visio intellectualis, Einsichtigwerden und Evidenz des Ewigen. Schauen ist Denken.⁹ Hendrikx hat zuletzt sehr schön gezeigt, wie Augustin intelligere und videre als Synonyma behandelt und wie das zu unzähligen Malen wiederkehrende Zitat Mt. 5, 8: „Beati mundo corde, quoniam ipsi deum videbunt“ nur heißt: Selig, die reinen Verstandes sind, denn sie werden Gott schauen.¹⁰ Das Organ der Gottesschau ist die Intelligenz — nur der vernünftigen Seele ist es unter allen Geschöpfen gegeben, die Schau der Ewigkeit Gottes zu „genießen“.¹¹ So stellt auch die *fruitio dei* als Schau ein vollkommenes deutliches Erkennen und Einsehen Gottes dar. Der *vir spiritualis*¹² hat im Geiste durch die Sehkraft des Intellekts die Klarheit der — als Hypostase vorgestellten und mit Gott oder Christus identischen — Weisheit zur Frucht.¹³ Genießen und denkendes Erkennen stehen gleichbedeutend nebeneinander.¹⁴ *Fruitio* ist *usus rationis*.¹⁵

Die *fruitio* darf aber nicht verwechselt werden mit der mühseligen Denkarbeit, die sich zur Gotteserkenntnis emporringt, sondern löst sie ab — nicht so, daß kein Denken mehr sei, sondern so, daß das Denken Gott gegenwärtig hat. Es ist nicht diskursives, sondern intuitives — als *intuitus* verlaufendes — Denken.¹⁶ In der *fruitio* werden wir nichts mehr mit dem überlegenden Geiste suchen, sondern mit dem schauenden werden wir sehen.¹⁷ Auch die Engel, die seit dem Zeitpunkt ihrer Erschaffung das ewige Wort in heiliger und frommer Schau „genießen“, benötigen die Stufenleiter nicht, auf der unser Denken von der Betrachtung der sichtbaren Krea-

⁸ Contr. Adim. 28 CSEL 25 p. 188 f; de gen. ad litt. XII 6, 15 ff cf. Holl (Augustins innere Entwicklung) Ges. Aufsätze Bd. 3 S. 82. Der in der Aug.-Literatur oft verhandelte Unterschied der drei Arten der visio wird nochmals dargestellt von M. Simon, Gewißheit und Wahrheit bei Augustinus, Diss. Bonn 1938, S. 16 ff.

⁹ de trin. XV 9, 16: cogitatio visio est animi quaedam.

¹⁰ aaO. S. 36 ff, bes. S. 42 und 50. Zur Erkenntnisterminologie Augustins s. Jolivet, La doctrine augustinienne de l'illumination (Mélanges Augustiniens, Paris 1931) p. 167 ff; Gilson p. 54 A.1 c—d; A. Graß: Das „schauende Erkennen“ bei Augustin Diss. (Masch.schr.) Freiburg Br. 1922, S. 4.

¹¹ de ver. rel. 3, 3: animae tantum rationali et intellectuali datum est, ut eius (Gottes) aeternitatis contemplatione perfruatur ... Über den Unterschied zwischen ratio und intellectus, den Aug. gelegentlich macht, s. Graß S. 68 ff.

¹² qui autem spiritu animam regit et per animam corpus ... vocatur spiritualis. de div. qu. 83 q. 67, 5.

¹³ Quaest. Ev. II q. 41.

¹⁴ ep. 118, 14 CSEL 34, 2 p. 678.

¹⁵ ep. 140 CSEL 44 p. 157.

¹⁶ Augustin nennt die Schau des Gegenwärtigen auch *contuitus* Conf. XII 15, 18.

¹⁷ nec aliquid quaeremus mente ratiocinante, sed contemplante cernemus. de trin. XV 25, 45. Ratiocinari bedeutet rationis inquisitio, id est aspectus illius, per ea quae aspicienda sunt, motio. de quant. an. 27, 53. Die ratiocinatio Augustins deckt sich somit mit dem cartesischen Begriff der Deduktion. Sie ist diskursives Denken.

tur zu dem Unsichtbaren Gottes fortschreitet.¹⁸ Frui deo ist ruhende Einsicht in Ihn Selbst.

Visio und contemplatio dei beschreiben aber nur ein Teilmoment der fruitio. Frui ist weiter als contemplari — non hoc est cogitatione conspiciere quod appetere vel etiam perfrui voluntate.¹⁹ Neben dem schauenden Erkennen hat frui noch Raum für andere Verhaltensweisen. Darunter ist eine sehr wichtige der amor dei.

b) amor dei

Es ist im Ganzen zutreffend, daß die Gottesliebe ihre beherrschende Stellung in der Gedankenwelt Augustins erst geraume Zeit nach der Bekehrung gewinnt — etwa mit dem zweiten Aufenthalt in Rom und der Rückkehr nach Thagaste.¹ In Cassiciacum hatte die Vernunft den Vorrang. Für die Wandlung, die danach eingetreten ist, legt das erste Buch von de moribus ecclesiae catholicae Zeugnis ab. Die Liebe ist viel stärker in den Vordergrund gerückt, Gott nicht lieben ist der Tod der Seele.² Ausführungen über das Doppelgebot der Liebe nehmen breiten Raum ein. Auch im VI. Buch von De musica hat die Liebe eine wichtige Stellung inne,³ und in de vera religione, der Schrift, welche die erste christliche Periode Augustins abschließt, ist dilectio einer der Zentralbegriffe.⁴ Diese Entwicklung ist aber nur das Zutagetreten eines unterirdischen Stromes, dessen Rauschen schon in den Soliloquien zu Cassiciacum vernehmlich wird. Schon dort flammt die brennende Liebe auf, die in den anderen Dialogen durch die Kälte logischer Beweisführung überdeckt ist. „Ungeduldig ist die Liebe und ohne Maß die Tränen, es werde denn das Geliebte der Liebe gegeben.“⁵ Hier kündigt sich, wie noch öfter in den Soliloquien, bereits der Augustin der Confessiones an.

Die Gottesliebe erscheint von Anfang an in Verbindung mit der fruitio dei. Caritas und diligere zielen auf die fruitio ab.⁶ Ja, die Definition von caritas lautet geradezu: „Caritas nenne ich das Streben des Geistes, Gott um seiner selbst willen zur Frucht zu haben und sich und den Näch-

¹⁸ Rm. 1,20. de gen. ad litt. II 8, 17.

¹⁹ de trin. XV 27, 50.

¹ Vgl. Thimme, Entwicklung Aug. s. S. 246 ff; Hendrikx S. 73 ff.

² de mor. eccl. c. I 11, 19. Augustin macht hier den Manichäern, wie später den Donatisten, den Vorwurf mangelnder caritas: de mor. I 18, 33.

³ de mus. VI 14, 43 ff.

⁴ Vgl. Dörries, Das Verhältnis des Neuplatonischen und Christlichen in Augustins „de vera religione“ ZNW 1924, S. 88 und 89.

⁵ Sol. II 1, 1; hier wird vom Weisheitsbeflissenen u. a. gefordert caritas qua videre perfruique desideret: I 6, 13; cf. I 12, 20: eo quod diligis frueris.

⁶ Sol. I 6, 13 s. d. vor. Anm.

sten Gottes wegen⁷. Gott und sich selbst liebt, wer Gott „genießt“⁸. Eine Wandlung hat die spätere Entwicklung Augustins hierin nicht gebracht.⁹

Die in der *fruitio dei* lebendige Liebe ist *amor*, wesensverwandt mit dem platonisch-neuplatonischen *Eros*. Auch *caritas* und *dilectio* sind im Grunde gleichbedeutend mit *amor*.¹⁰ Es ist eine Liebe, die unser ganzes Sein erfäßt, Denken und Leben, sodaß keine andere Liebe neben ihr Raum hat, sie strömt Gott mit aller Kraft entgegen,¹¹ sie begehrt die innigste Gemeinschaft mit ihm, will ihm anhängen, mit ihm zusammenhängen (*inhaerere*, *cohaerere* cf. *En.* in ps. 85 n. 8). Solche Liebe ist in der *fruitio* tätig — *frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam*.¹² *Amore inhaerere*, *adhaerere* treten als Synonyma von *frui* auf. „Gottes Weisheit zur Frucht haben ist nichts anderes, als mit ihr in Liebe zusammenhängen“.¹³

Daran, daß *fruitio* sich unter Liebe vollzieht, wird deutlich, daß der Gottes„genuß“ ein willentliches Tun ist, Aktivität. Zwar kommt in der *fruitio* der strebende Wille zur Ruhe — *eo fine requiescens, ut qui fuerat appetitus quaerentis sit amor fruientis*¹⁴ — doch ist er nicht ausgeschaltet. Wille begleitet das Genießen.¹⁵ Durch den Willen, mit dem die Engel Gott mehr als sich selber lieben, bleiben sie unverrückt in ihm und haben seine Majestät zur Frucht.¹⁶ Der *amor dei* setzt eine ständige Konzentrierung auf Gott voraus.¹⁷ Bei Augustin ist es nicht so, daß das Genießen allem Wollen und allem Streben vollkommen fern stehe, „vielleicht am fernsten von allen Gefühlen“,¹⁸ sein „Genießen“ ist nicht willensfrei. Wir

⁷ de doctr. chr. III 10, 16.

⁸ de mor. eccl. c. I 26, 48. In Verbindung mit *diligere deum* wird *frui* genannt, z. B. de ver. rel. 3, 4; 55, 110.

⁹ cf. *En.* in ps. 33 serm. 2, 6, wo Aug. seine Hörer auffordert: *rapite omnes ad amorem dei . . . rapite eos ad fruendum*.

¹⁰ Zwar bezeichnet *caritas* vorwiegend die Liebe zu dem, was man lieben muß ep. 167, 15 CSEL 44 p. 602, ebenso *dilectio* die Liebe zum Guten: in ep. Joh. ad Parthos tr. 8, 5, während *amor* der gegebene Ausdruck für Liebe zum Guten und zum Bösen ist. Aber Aug. lehnt im Anschluß an den Sprachgebrauch seiner Bibel die Scheidung der Bedeutungen ab: de civ. XIV 7 p. 14 D und verwendet die drei Wörter im gleichen Sinne: de trin. VIII 10, 14. Zur Terminologie vgl. Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de S. Augustin*², Paris 1943, p. 177 Anm. 2.

¹¹ *nullam vitae nostrae partem reliquit, quae vacare debeat et quasi locum dare ut alia re velit frui.* de doctr. chr. I 22, 21.

¹² s. o. S. A. 4.

¹³ *Frui autem sapientia dei nihil est aliud quam ei dilectione cohaerere.* de fid et symb. 9, 19; cf. *fruendo inhaerere* de civ. XI 2 p. 463 Domb.

¹⁴ de trin. XV 26, 47.

¹⁵ *perfrui voluntate, mit dem Willen.* de trin. XV 27, 50.

¹⁶ *ea voluntate qua magis deum quam se diligunt, firmi et stabiles manent in illo, et fruuntur maiestate ipsius, ei uni libentissime subditi.* de ver. rel. 13, 26.

¹⁷ *melior est (homo) cum totus haeret atque constringitur incommutabili bono, quam cum inde vel ad seipsum relaxatur.* de doctr. chr. I 22, 21.

¹⁸ M. Geiger, Beiträge zur Phänomenologie des ästhet. Genusses S. 605.

müssen so die paradoxe Formulierung wagen: *Frui deo* ist ein ruhender Wille.¹⁹

Gott zur Frucht haben als *amor dei* und als *visio dei* dürfen nicht in Gegensatz zueinander gebracht werden. Die Kontemplation der Wahrheit ist gerade in der Gottesliebe begründet²⁰ und die Liebe fördert das schauende Erkennen, indem sie das innere Auge reinigt.²¹ In dem Maße, als der Geist liebend der unwandelbaren Wahrheit anzuhängen vermag, erkennt er — ein Gut, das nicht geliebt wird, kann niemand vollkommen erkennen.²² Die Liebe wiederum wird vollkommen sein, wenn die Wesenschau Gottes erreicht ist.²³ Liebe und Erkennen (Schau) Gottes stehen in Wechselwirkung, und das Zusammenwirken der beiden Faktoren ist *fruitio*. *Eo quod quisque novit non fruitur, nisi et id diligit.*²⁴

Es muß nun beachtet werden, daß *amor* und *fruitio* nicht ganz und gar identisch sind. Zwar wird der Begriff *amare* fast genau so bestimmt wie *frui*, nämlich „eine Sache um ihrer selbst willen erstreben“.²⁵ Aber Liebe kann Jammer sein, wenn das Geliebte unerreichbar ist,²⁶ *fruitio* dagegen ist nie und nimmer Elend.²⁷ Die Liebe der *fruitio* ist eine erfüllte Liebe,²⁸ *frui deo* hat Gott gegenwärtig. Er bietet sich den Liebenden zur Frucht.²⁹ Die Gottesliebe war im Paradies so ungestört und selig, weil Gott da war und sich der *fruitio* nicht entzog.³⁰ So wird es wieder im Endzustand sein: *summus deus . . . ad fruendum amantibus praesto erit.*³¹ *Frui deo* ist Erkenntnis und Liebe Gottes, aber Lieben und Erkennen werden zur *fruitio* erst, wenn sie Gottes versichert sind, ihn „haben“.

¹⁹ Über den voluntaristischen Charakter von *frui* s. R. Seeberg, Lehrbuch der DG Bd. II S. 423; 3. Aufl.

²⁰ *Contemplatio veritatis in solius dei dilectione fundata est.* ep. ad Gal. exp. 19.

²¹ *Debemus itaque tanto avidius appetere apertissimam et evidentissimam cognitionem veritatis, quanto nos videmus in caritate proficere, et eius simplicitate cor habere mundatum, quia ipso interiore oculo videtur veritas: Beati enim mundo corde, inquit, quia ipsi deum videbunt (Mt. 5, 8).* de ag. christ. 33, 35.

²² *bonum quod non amatur, nemo potest perfecte habere vel nosse.* de div. qu. 83 q. 35.

²³ de perf. iustitiae hominis 3, 8.

²⁴ de fid. et symb. 9, 19.

²⁵ Sol. I 13, 22; de div. qu. 83 q. 35.

²⁶ *cum quando desit quod amatur, ea sit indubitata miseria.* de div. qu. s. vor. Anm.

²⁷ Nur im theologischen Urteil kann sie das sein. Der *fruens* dagegen hält sich nicht für elend.

²⁸ *laetitia in perfruendo, cum quisque adipiscitur quod . . . concupivit* En. in ps. 9 n. 14.

²⁹ (*conversio*) *te paratum invenit, et fruendum te praebentem dilectoribus tuis.* En in ps. 6 n. 5.

³⁰ de civ. XIV 10 p. 26 D.

³¹ de trin. XIII 7, 10.

c) habere deum

Mit dem Begriff „Gott haben“ berühren wir das Zentrum der *fruitio dei*. Eine der oben besprochenen Definitionen von *frui* hebt ja das *habere* als Konstitutivum von *frui* hervor.¹ In dem Erstlingsdialog *De beata vita* taucht als etwas ganz Selbstverständliches die Gleichsetzung von *deum habere* und *deo frui* auf.² Auch später bleibt die *fruitio dei* fest mit dem Gedankenkreis des Gott Habens verbunden, wie die *Enarrationes in psalmos* zeigen. Allerdings erfährt der Begriff des Habens allmählich eine bedeutsame Wandlung.

Wir führen uns die Terminologie des Gotthabens soweit vor, als es nötig ist, den gemeinten Vorgang in den Blick zu bekommen. Diese Terminologie ist bei Augustin ziemlich reichhaltig. Sie zeigt im einzelnen manche Übereinstimmungen mit den in der griechischen Welt ausgebildeten Bezeichnungen für *θεὸν ἔχειν*.³ Eine Abhängigkeit des Kirchenvaters von der Tradition ist sehr wahrscheinlich — ein Blick auf jede beliebige Seite der Psalmenauslegungen des Ambrosius bestätigt das — doch liegt die Annahme nahe, daß er auch selbständig aus dem Psalter und dem Johannesevangelium geschöpft hat. Denn die differenzierte Terminologie gehört vorwiegend den *Enarrationes in psalmos*, den *Confessiones* und den *Tractatus in Evangelium Johannis* an und nimmt Stichworte des Schrifttextes auf. So stammt aus dem Psalter die Wendung, daß Gott das Erbe der Heiligen sei, welches sie besitzen werden. Ps. 15,5 „Der Herr ist meines Erbes und meines Bechers Teil“ wird von Augustin folgendermaßen umschrieben: „Sie (die Heiligen) werden nämlich mit mir (Christus) das Erbe besitzen, den Herrn selbst. Mögen andere sich irdische und zeitliche Teile aussuchen, um sie zur Frucht zu haben — der Anteil der Heiligen ist der ewige Herr“.⁴ *Possidere deum* ist einer der häufigsten Termini des Gott Habens. Er besagt keinesfalls, daß der Mensch sich Gottes bemächtigt. Augustinus legt sich selbst die Frage vor, ob es nicht vorwitzig sei, Gott unseren „Besitz“ zu nennen, da er doch Herr und Schöpfer ist. Aber es ist keine Verwegenheit, sondern Ausdruck liebenden Verlangens und süßer Hoffnung, die sich auf Gottes Verheißung gründet.⁵ Es ist empfangendes Besitzen. Synonym mit *possidere deum* tritt *deus meus* auf,⁶ ebenfalls der

¹ s. o. S. A. 2.

² de b. vit. 4, 34.

³ Vgl. die Übersicht bei H. Hanse, „Gott Haben“ in der Antike und im frühen Mittelalter. Eine religionsgeschichtliche u. begriffsgeschichtliche Untersuchung. Berlin 1939, S. 143 f.

⁴ „Dominus pars hereditatis meae, et calicis mei“. Possidebunt enim mecum hereditatem, ipsum dominum. Eligant sibi alii partes quibus fruuntur, terrenas et temporales: portio sanctorum dominus aeternus est. Bibant alii mortiferas voluptates: portio calicis mei dominus est. En. in ps. 15 n. 5.

⁵ En. in ps. 32 II serm. 2, 17.

⁶ ibid.

Psalmensprache entnommen (z. B. Ps. 55,10; 139,7). Gott haben, so, daß er „mein“ Gott ist, heißt ihn lieben, festhalten, besitzen, verehren.⁷

Das Besitzen Gottes findet seine Ergänzung darin, daß wir von Gott besessen werden, entsprechend dem Wort des Jesaja „Herr, besitze uns“.⁸ Unser Erbteil ist Gott, aber die Kirche ist wiederum Christi Erbe und Besitz.⁹ Die notwendige Kehrseite des Gotthabens ist Gott gehören: Dei esse,¹⁰ Nähe zu Gott: cum deo esse.¹¹ Das Besitzverhältnis wird anschaulich vorgestellt in dem räumlichen Bilde einer Einwohnung Gottes im Menschen. Wir sind Gottes Landgut, Haus,¹² Tempel.¹³ Gott „Haben“ ist gleichzeitig ein „Gehabtwerden“ von Gott, sein Bleiben in uns.¹⁴ Wenn Augustin vom Wohnung machen — mansionem facere — Gottes in uns, vom Bleiben in Gott und Gottes in uns spricht, dann ist die Quelle seiner Terminologie das Johannesevangelium.¹⁵ Die meisten Bilder rühren jedoch aus dem Psalter her. Gottes Einwohnung macht uns zu seinem Sitz,¹⁶ die Seele „trägt“ ihn.¹⁷ Neben der Gottesträgervorstellung fehlt auch nicht das Bild des Gefäßes: Gottes voll sein.¹⁸

Wir brechen hier die Übersicht über die Terminologie des Gotthabens ab. Sie zeigt, daß Gotthaben auch Gehabtwerden von Gott ist und vor allem, daß das Haben Gottes für Augustinus untrennbar verknüpft ist mit der Einwohnung Gottes in der Seele. Es erweist sich deshalb als nötig, den Begriff der Einwohnung Gottes ins Auge zu fassen.

In den ersten Jahren nach der Bekehrung hat sich der Kirchenvater mit der Einwohnung Gottes vornehmlich unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten beschäftigt. Das Problem der inhabitatio dei hängt eng mit der Lehre vom Zustandekommen der menschlichen Erkenntnis durch göttliche Erleuchtung zusammen. Wir schauen das Intelligible im unkörper-

⁷ „Beatus populus, cuius est dominus deus ipius“. Quare „cuius est“? cuius enim non est? Omnium quidem deus est: sed eorum deus proprie dicitur, qui eum diligunt, qui eum tenent, qui illum possident, qui illum colunt. En. in ps. 55 n. 16.

⁸ Jes. 26, 13 LXX. En. in ps. 32 II serm. 2, 18.

⁹ En. in ps. 119 n. 7.

¹⁰ de civ. XVII 3 p 201 D.

¹¹ s. u. S.

¹² En. in ps. 34 serm. 1, 12.

¹³ En. in ps. 92 n. 6.

¹⁴ Über das Gegensatzpaar Haben und Gehabtwerden s. Hanse S. 26.

¹⁵ cf. Joh. 14, 23. 17; 6, 56; 15, 5 und dazu In Ev. Joh. tr. 76, 2 und 4; Gottes manere in hominibus kommt schon de b. vit. 3, 17 vor. Aug. kannte damals schon d. Joh. evang., er zitiert de b. vit. 4, 34 Joh. 14, 6. Noch zwei Joh.-Zitate in Sol. I 1, 3 (Joh. 6, 35; 16, 8).

¹⁶ En. in ps. 98 n. 3.

¹⁷ En. in ps. 92 n. 6; 121 n. 9.

¹⁸ En. in ps. 84 n. 10; cf. vasa quae te plena sunt Conf. I 3, 3; in ep. Joh. ad Parthos tr. 2, 9; Conf. X 28, 39; de trin. VII 8, 12. Plenus deo heißt nicht, wir würden plenus deus! ep. 147, 53 CSEL 44 p. 329.

lichen Lichte der Wahrheit, das uns erleuchtet.¹⁹ Die erleuchtende Wahrheit ist identisch mit Gott bzw. Christus. *Jam superior illa lux, qua mens humana illuminatur, deus est.*²⁰ Das bei der Erleuchtung im erkennenden Geiste gegenwärtige Licht ist Gott.²¹ Somit behauptet die Illuminations- theorie die Einwohnung Gottes im Menschen. Der Zusammenhang zwischen Erleuchtung und Einwohnung wird besonders deutlich in der Schrift *De magistro*. Dort versteht Augustin unter dem inneren Licht der Wahrheit, das uns erleuchtet, nichts anderes als den *magister interior* in uns — Christus.²² Christus-Deus wohnt, nach den erkenntnistheoretischen Überlegungen von *de magistro*, in allen Menschen, auch den Heiden. Denn sie alle haben die Fähigkeit des Einsehens und Lernens — beides ist aber nur möglich durch Rekurs auf den in uns befindlichen Lehrer. Als vernünftiges Geschöpf ist der Mensch von Natur ein von Gott erleuchtetes Wesen.²³

Augustin modifiziert später den *inhabitatio* Begriff in kirchlichem Sinne. Die *ep.* 187 (*de praesentia dei*) lehnt Gottes Einwohnung in den heidnischen Philosophen und Nichtchristen ab. *Cum deus sit ubique totus, non tamen in omnibus habitat.*²⁴ Sie faßt die Einwohnung Gottes als eine besondere Gnade, die durch die Taufe zuteil wird.²⁵

Bei aller Wandlung des *inhabitatio* Begriffs bleibt sich Augustinus darin gleich, daß zum „Haben“ Gottes im strengen Sinn neben seiner Einwoh-

¹⁹ Auf die sehr verwickelten Probleme, welche die Illuminationslehre aufgibt, und über die am besten Gilson p. 103 ff. orientiert, einzugehen, besteht im Rahmen unseres Themas kein Anlaß. Eine Übersicht über die verschiedenen Deutungen der Illuminationstheorie bei J. Hessen, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin-Bonn 1931, S. 101 ff. Vgl. die schon genannte Arbeit von Graß und B. Kälin: *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus*, Diss. Freiburg (Schweiz) 1920; Jolivet, *La doctrine augustinienne de l'illumination* (*Mélanges augustiniens*, Paris 1931).

²⁰ In *Ev. Joh. tr.* 15,19. Vgl.: *Deus itaque per seipsum quia lux est, illuminat.* En. in ps. 118 *serm.* 18,4. Die Gleichsetzung Christus = veritas findet sich von Anfang an, cf. *de b. vit.* 4, 34.

²¹ cf. Hessen, *Metaphysik* S. 111. Gegenteiligere Meinung ist Jansen (*Zur Lehre d. hl. Aug. v. Erkenn. d. rationes aeternae*) S. 124. Augustin unterscheidet das eingestrahelte Licht von Gott.

²² *de mag.* 11, 38; 12, 40; cf. *de ver. rel.* 39, 72. Eine sorgfältige Darstellung der Lehre vom *magister interior* bei Gilson p. 88—103. Als Schriftbeweis für die Gleichsetzung des inneren Lehrers mit Christus verwendet Aug. neben *Mt.* 23, 8 vor allem *Eph.* 3, 17. Die Stelle ist ihm d. *locus classicus* f. Christi Einwohnung: *de magistro* 1, 2 u. o.

²³ Gilson p. 108.

²⁴ *ep.* 187, 16 CSEL 57 p. 93. Die Lehre vom *magister interior* findet sich noch *ep.* 166, 9 CSEL 44 p. 559; in *ep. Joh. ad Parthos tr.* 3, 13.

²⁵ cf. p. 94 der *ep.* 187, sowie n. 21 p. 99 f.: *Et ideo multum mirabilis res est, quemadmodum quorundam nondum cognoscentium deum sit inhabitator deus et quorundam cognoscentium non sit. Nec illi enim ad templum dei pertinent, qui „cognoscentes deum non sicut deum glorificaverunt aut gratias egerunt“ (Rm. 1, 21), et ad templum dei pertinent parvuli sanctificati sacramento Christi, regenerati per spiritum sanctum qui certe per aetatem nondum possunt cognoscere deum; cf. *ibid.* n. 35 p. 113.*

nung auch eine gewisse Tätigkeit des Menschen gehört.²⁶ Gott geht nicht so in unsere Seele ein, daß beide zur Einheit verschmelzen, sondern das Gegenüber bleibt. Wir wissen die Wahrheit nicht ohne weiteres, weil der Christus-Veritas in uns wohnt, wir müssen sie suchen und ergreifen.²⁷ Auch die in der Seele wohnende Gottheit ist noch verborgen. Sie will gesucht und gebeten sein.²⁸ Gott ist, wie es über ein Jahrzehnt nach der Abfassung von *De magistro* heißt, „interior intimo meo et superior summo meo“.²⁹ Deshalb kann Augustin sowohl von Einwohnung wie von einstrahlender Erleuchtung reden, deshalb ist eine Eigentätigkeit der Seele erforderlich, damit die Einwohnung fruchtbar wird, die Erleuchtung eintritt. Auch nach der ep. 187 muß der Mensch Gott erfassen.³⁰ Zwei Faktoren gehören also zum Haben Gottes: seine Einwohnung und die Tätigkeit der Seele.

Das aktive Gott „Haben“ vollzieht sich für den frühen Augustin im Erkennen Gottes.³¹ Gott ist Geist und Geistiges „hat“ man, indem man es erkennt,³² schaut. „Was mit dem Intellekt erfaßt wird, ist innen beim Geiste und es haben ist nichts anderes als es sehen“.³³ Selbst daß Augustin in *Cassiciacum* „habere deum“ mit „cum deo esse“ umschreibt, fällt nicht aus dem Rahmen des Intellektualismus. Denn cum deo est quidquid intelligit deum. Sowohl das Subjekt des intelligere — der intellectus — wie das Intelligierte sind cum deo. Das liegt für Augustin, bzw. sein Sprachrohr Trygetius im Begriff intelligere. Intelligere kann sich eben nur auf Intelligibles richten und von einem Intelligiblen geleistet werden. Damit folgt Augustin einem Grundsatz antiker Erkenntnistheorie, der bekanntlich bei Plotin eine hervorragende Stellung einnimmt. Da auch der sapiens sich selbst Gegenstand seines intelligere ist, folgt, daß der sapiens cum deo ist — er gehört der intelligiblen Welt an.³⁴ Deum habere und deo frui besagen somit im Munde des Philosophen Augustin die Zugehörigkeit zur intelligiblen Welt.³⁵

Während in der ersten Zeit Augustins das Haben ein Erkennen ist, gesellt sich im Verlauf seiner Entwicklung das Lieben hinzu. Vollkommenes Haben ist ihm nunmehr nur noch durch Liebe möglich.³⁶ Und

²⁶ Nur wenn er „Haben“ farblos verwendet, bezeichnet er die Einwohnung als habere in intimo deum: *De mus.* VI 14, 18.

²⁷ Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus (*Eph.* 3, 16 f) ... sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam, sive malam sive bonam voluntatem potest. *De mag.* 11, 38.

²⁸ *De mag.* 1, 2.

²⁹ *Conf.* III 6, 12.

³⁰ ep. 187, 18 CSEL 57 p. 97; n. 38 p. 116; cf.: Deum tanto habebimus praesentioem, quanto eundem amorem, quo in eum tendimus, poterimus habere purioem. ep. 155, 13 CSEL 44 p. 443; in ep. Joh. tr. 10, 4; cf. En. in ps. 98 n. 3.

³¹ So schon de b. vit. 4, 34 cf. Thimme, *Entwickl. Aug.* S. 90.

³² de immort. an. 4, 6.

³³ de util. cred. 13, 28 CSEL 25 p. 36.

³⁴ de ord. II 2, 4 u. 5.

³⁵ Die Gleichung cum deo esse = deum habere = deo frui: *De ord.* II 7, 20.

³⁶ de div. qu. 83 q. 35; cf. in Ev. Joh. tr. 74, 2; de civ. XIV 25 p. 52.

schließlich schreibt er das Haben den Glaubenden zu.³⁷ So wie etwa in der Frühschrift *De magistro* die Seele durch ihre Vernünftigkeit Tempel Gottes ist,³⁸ während sie in der ep. 187 durch die Taufe Gottes Behausung wird, so wandelt sich auch der Begriff des Habens Gottes vom Haben durch Erkennen zum Haben durch Glauben. *Retractat.* I 26 korrigiert Augustin seine frühere Ansicht, daß *nosse* gleichbedeutend mit *habere* sei, dahin, daß es *habere* ohne *nosse* gebe. Das Erkennen wird nicht ausgeschaltet,³⁹ aber aus dem einen Ton „Erkennen“ ist die Dreiheit (und in gewisser Weise Stufenfolge) von Glauben, Lieben, Erkennen geworden.

Was trägt nun die Untersuchung über *habere deum* zur Erhellung des Phänomens der *fruitio dei* bei? Sie zeigt zunächst, daß die *fruitio* sich vollzieht in der Wendung der Seele nach innen, zu dem in ihren Tiefen wohnenden Gott. Es ist nicht *visio extraria*, sondern *interna*.⁴⁰ *Frui deo* selbst als Gotthaben bedeutet Gott besitzen und ihm gehören, ihn gefunden haben und halten, Nähe zu ihm und Gewißheit über ihn, liebend in ihm bleiben. Mit einem Wort — *frui deo* heißt: *tu et deus et meus es*. Dem jungen Augustin ist es Erkennen, dem alten — für das irdische Leben — *fiducia*.⁴¹

d) *amplexus spirituales*

Das ungeteilte Haben Gottes in der *fruitio* wird von Augustin gern mit den Bildern der bräutlichen Umarmung oder des Essens und Trinkens Gottes umschrieben. Er folgt, indem er die Terminologie der geistlichen Hochzeit aufnimmt, alter Tradition, die in der Kirche an der allegorischen Auslegung des Hohen Liedes stets neue Nahrung fand. Für die Übermittlung an Augustin darf an des Ambrosius *De Isaac vel anima* erinnert werden.¹

Das Hohe Lied ist eine Art übersinnlicher Lust heiliger Geister bei der Vermählung Christi und der Kirche,² es beschreibt diese himmlische Hochzeit.³ Jetzt in dieser Zeit ist die Kirche freilich nur Braut. Die ihr zugesagte Würde der Gattin (*uxor*) erhält sie, wenn sie zu den geistigen Umarmungen gelangen wird, wo sie in Sicherheit ihn zur Frucht hat, den sie

³⁷ ep. 187, 21 CSEL 57 p. 99 f.

³⁸ *de mag.* 1, 2.

³⁹ *beatissimi sunt autem quibus hoc est deum habere quod nosse ep. 187, 19 p. 100.*

⁴⁰ in *Ev. Joh.* tr. 76, 4.

⁴¹ „*Dixi domino, deus meus es tu*“ (Ps. 139, 7). *Illi homines sunt et non mei; tu et deus et meus es.* „*Dixi domino, deus meus es tu. Magna vox orationis, movet fiduciam. Numquid illorum non est deus? . . . sed tamen proprie eorum est, qui eo fruuntur . . .* En. in ps. 139 n. 10; cf. in ps. 55 n. 17 zu *fiducia*.

¹ Augustin kannte diese Schrift. Er zitiert sie in seiner Spätzeit öfter: *Contr. Jul. Pelag.* I 8, 44. Vgl. CSEL 32 (= *Ambrosii opera*) p. 685 die im Apparat angegebenen Stellen.

² *de civ.* XVII 20 p. 250 D.

³ En. in ps. 143 n. 18.

geliebt, zu dem sie in der irdischen Wanderschaft aufgeseufzt hat.⁴ Jetzt ist sie Jungfrau⁵ bzw. Gattin im Verborgenen.⁶

Die fruitio dei geschieht, indem die Seelen den Herrn haben, umarmen, lieben,⁷ d. h. in der Ehe zwischen Christus (Gott) und der Kirche. Amplecti und frui stehen durchaus parallel.⁸ Es ist eine unaussagbare, unkörperliche, geistige Umarmung.⁹ Trotz der innigen Verbindung zwischen Seele und verbum (copuletur sive misceatur) bleibt der Unterschied zwischen Gott und Kreatur bestehen.¹⁰ Das Wesen der umarmenden fruitio wird im übrigen durch das, was wir bereits zu Gott Haben bemerkten, näher erläutert.

Für den Philosophen Augustin war es unzweifelhaft, daß der Weise Gott umfaßt und den stets Bleibenden, Gegenwärtigen so zur Frucht hat.¹¹ Der Bischof begnügt sich mit der Erwartung der geistlichen Hochzeit im Jenseits.¹²

e) manducare und bibere deum

Wir konnten bereits feststellen, daß schon im profanen Sprachgebrauch frui zuweilen die Bedeutung manducare annimmt (s. o. S. 15). Ebenso läßt sich zeigen, daß der Kirchenvater frui deo verbunden hat mit der Vorstellung des Essens und Trinkens Gottes, der geistlichen Ernährung durch Gott. Gottes Knechte sollen darauf aus sein, die unvergänglichen Speisen der göttlichen Weisheit zu „genießen“.¹ Augustinus selbst bekennt, daß es gut um ihn steht, wenn er die Milch Gottes einsaugt oder ihn selbst als Speise „genießt“.² Die fruitio im Jenseits ist ein Essen,³ überhaupt wird die Seligkeit öfters als Mahl vorgestellt,⁴ in Analogie zum einstigen Paradieseszustand.⁵

Dieses Essen darf nie materiell-sinnlich gedacht werden. Der Manichäismus kannte ein grob körperliches Essen Gottes — die in die Materie gebun-

⁴ donec veniat ad amplexus illos spirituales, ubi secure perfruatur eo quem dilexit . . . En. in ps. 122 n. 5.

⁵ de div. qu. 83 q. 59, 4.

⁶ C. Faust. XXII 38 CSEL 25 p. 632.

⁷ meipsum habe, me frueri, me amplectere En. in ps. 33 serm. 2, 9.

⁸ s. die vor. Anm.; ibid. serm. 2, 6; in Ev. Joh. tr. 9, 5; de lib. arb. II 13, 35.

⁹ de civ. X 18 p. 431 D; de civ. qu. 83 q. 64, 7.

¹⁰ C. Faust. XXII 40 CSEL 25 p. 633.

¹¹ Ille igitur sapiens amplectitur deum eoque perfruitur qui semper manet. De ord. II 2,6. Einer der Mitunterredner, anscheinend Licentius, bringt augustinische Gedanken, wie in n. 7 bemerkt wird.

¹² En. in ps. 122 n. 5.

¹ escis incorruptibilibus . . . divinae sapientiae perfrui. Quaest. Ev. II q. 39.

² Aut quid sum cum mihi bene est, nisi sugens lac tuum, aut fruens te cibo qui non corrumpitur? Conf. IV 1, 1.

³ En. in ps. 103, serm. 3, 3.

⁴ En. in ps. 18 I, 11; in ps. 32 II serm. 2, 27; Serm. 103, 5, 6 (Mt. 8, 11).

⁵ Aug. übernimmt die onomastische Deutung Eden = epulum, epulatio, die letztlich auf Philo Alex. (de plant. § 38 Cohn/Wendland II p. 141) zurückgeht: de gen. c. Man. II 9, 12; 10, 13; C. Faust. XII 13.

denen göttlichen Lichtteilchen, welche besonders zahlreich in gewissen Früchten enthalten seien, würden erlöst, indem die Auserwählten die Frucht samt den Gottesteilchen verzehrten.⁶ In schärfster Antithese hierzu steht die Geistigkeit des Essens in der augustinischen *fruitio* und die Immaterialität der geistlichen Speise.

Von der Speise der Seele spricht Augustin schon in *De beata vita* — die Nahrung der Seele ist *scientia* und *intellectus rerum*.⁷ Sehr bald macht sich der Einfluß kirchlichen Sprachgebrauchs geltend. Zu Eingang der *Soliloquien* steigt das Gebet um Brot des Lebens und den Trank, der ewig allen Durst stillt, zu Gott empor.⁸ Die johanneischen Wendungen werden aber noch lange idealistisch verstanden. Die Seelenspeise, die nicht verdirbt, sind die Ideen.⁹ Zu Ausführungen über die geistige Speise wird der Kirchenvater auch durch die neutestamentlichen Bezeichnungen „Milch“ und „feste Speise“ für die christliche Lehre und durch die Bemerkungen des Paulus über die *esca spiritualis* I Kor. 10,1 ff veranlaßt.¹⁰

Sehr oft ist Christus die geistliche Speise. Er ist Brot für die Hungernen und Quelle für die Dürstenden.¹¹ Sogar die Häretiker legen ihn gleichsam als süßeste Lockspeise in die Schlinge, mit der sie die katholischen Christen fangen wollen.¹² Das Brot Christi wird durch die Predigt gespendet,¹³ ja eine Predigt ist Brot dann, wenn Christus gepredigt wird. Als *verbum dei* ist er die Speise der Engel¹⁴ und der Seele.¹⁵ So ist es nur natürlich, wenn Augustin auch die Worte Gottes als Speise bezeichnet.¹⁶ Als *spirituale alimentum* werden neben dem *verbum* bisweilen die Weisheit und die Wahrheit genannt.¹⁷ Gott selbst ist unsere Speise in seinem Reden, im Evangelium.¹⁸ Er wird *cibus* am häufigsten in den *Confessiones* genannt. Nach ihm hungern und dürsten wir und er wird

⁶ C. Faust. V 10 CSEL 25 p. 283.

⁷ s. o. S. Anm. 8.

⁸ Sol. I 1, 3 cf. Joh. 6, 35.

⁹ nam et dominus dicit: „Operamini escam quae non corumpitur“ (Joh. 6, 27); ut est omnis ratio, quae cibus est animae. De gen. c. Man. II 9, 12. Ratio = platonische Idee: de div. qu. 83 q. 46, 2.

¹⁰ Milch und feste Speise: de ver. rel. 28, 51; C. Faust. XII 46 CSEL 25 p. 375; XV 3 p. 320; Conf. XIII 18, 23; cf. En. in ps. 77 n. 17.

¹¹ de cat. rud. 22, 40; cf. de spir. et litt. 36, 65; En. in ps. 138 n. 17.

¹² zum Motiv der Teufelsschlinge s. Scheffelowitz, Das Schlingen u. Netzmotiv im Glauben u. Brauch d. Völker (Rel. geschichtl. Vers. u. Vorarbeiten XII 2). Siehe auch En. in ps. 140 n. 23.

¹³ En. in ps. 103 serm. 3, 12.

¹⁴ En. in ps. 77 n. 17.

¹⁵ En. in ps. 101 serm. 1, 5.

¹⁶ Annot. in Job PL 34 col 830; En. in ps. 32 II serm. 2, 1; *esca dominica* = Schriftworte: C. Faust. XVI 22 CSEL 25 p. 465 (Mt. 4, 4).

¹⁷ Man muß sich dabei gegenwärtig halten, daß sie in der augustinischen Metaphysik mit Gott oder Christus identisch sind. Sie sind Speise: de gen. ad litt. XI 32, 42; Conf. VI 10, 17 (Ps. 103, 27).

¹⁸ in Ev. Joh. tr. 7, 2; Gott als Speise: Conf. I 13, 21; III 1, 1; IV 1, 1; VII 10, 16; cf. En. in ps. 21 I, 27; in ps. 127 n. 10.

uns unerschöpfliche Sättigung geben. Die Götzen dagegen gehören nicht zu den Nahrungsmitteln der Seele, sondern sind Gift.¹⁹ Es ist bemerkenswert, daß bei den bisher angeführten Stellen, die von Gott und Christus als Speise und Trank reden, in der Regel keinerlei Beziehung zum Abendmahl besteht.

Das Essen bewirkt nicht die Assimilierung des Göttlichen an die Seelensubstanz, wie Scholz unter Berufung auf Conf. VII 10,16 behauptet.²⁰ Der fragliche Passus: *Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae; sed tu mutaberis in me* ist vielmehr von Gott gesprochen und sagt die Emporhebung des Essenden zu Gott aus.²¹ Der Aufschwung, der im Essen und Trinken Gottes gipfelt, ist nicht Vereinigung von Seele und Gott, sondern zunehmende Einsicht der Seele in Gott, Tätigkeit des von Gott unterstützten Intellekts. *Manducare* heißt intelligere, die Weisheit durch die Vernunft finden, ist Essen.²² Christus und sein Blut ist der Preis, um den wir erlöst wurden. Augustin „ißt“ ihn und „trinkt“ ihn, indem er darüber nachdenkt.²³ Ja, dieses meditierende „Essen“ ist Voraussetzung der religiösen Lehrtätigkeit.²⁴ Wir essen Christus, wenn er uns gepredigt wird, das Wort Gottes, wenn wir die Schrift verstehen.²⁵ Während Martha sich mit der Vorbereitung eines irdischen Mahles plagte, nahm Maria schon am Gastmahl des Herrn teil und wurde, indem sie alle Verstandeskkräfte zusammennahm, ernährt.²⁶ Sie aß ihn selbst, den sie hörte, sie nahm die Wahrheit, ihn, in sich auf.²⁷ Gelegentlich wird zwischen Essen und Trinken ein Unterschied gemacht. In dieser irdischen Zeit ist die Wahrheit Brot, da sie umständlich aus der Schrift erhoben und dann dargelegt werden muß, ehe sie die Seele nährt — im Jenseits ist sie Trank. Sie wird dort mühelos in vollen Zügen genossen.²⁸ Das spiritualiter *manducare* scheint besonders im Mönchsleben eine Rolle gespielt zu haben — Augustin kämpft gegen quietistische Tendenzen, die es bei Klosterinsassen erzeugte.²⁹

Das Essen und Trinken Gottes geschieht mit dem inneren Munde,³⁰ dem *os animae*, dem *os cordis*,³¹ *os spirituale*,³² dem Gaumen und Schlund

¹⁹ Quaest. in Hept. VII q. 30.

²⁰ aaO. S. 212.

²¹ über *deificari* s. o. S. f.

²² de trin. XV 2, 2, Auslegung von Eccli. 24, 29.

²³ Conf. X 43, 70: . . . *cogito pretium meum, et manduco*; cf. Conf. XI 2, 3.

²⁴ *ibid.*; cf. de trin. IV Prooem.: *da mihi de pane tuo respondere hominibus qui non esuriunt et sitiunt iustitiam.* (Mt. 5, 6).

²⁵ Serm. 104, 3, 4; 130, 1; cf. En. in ps. 36 serm. 3, 5.

²⁶ *corde intentissimo pasceretur* . . . Serm. 104, 3, 4; zu cor s. o. S.

²⁷ Serm. 179, 5, 5.

²⁸ de serm. domini in monte II 10, 37.

²⁹ de opere Monach. 1, 2.

³⁰ Conf. I 13, 21: *deus lumen cordis mei, et panis intus oris animae meae* . . . cf. En. in ps. 125 n. 5.

³¹ Conf. VI 3, 3.

³² ein von Evodius aufgenommener Ausdruck Augustins ep. 159, 11 CSEL 44 p. 496.

des Herzens.³³ Mit dem inneren Mund meint der Bischof das Erkenntnisvermögen, „essen“ doch die Seligen Gott durch die mens.³⁴ Infolge der Trübung der Vernunft durch die Sünde gibt es verschiedene Vollkommenheitsgrade des Essens. Die hier auf Erden gewöhnlich erreichbare Stufe ist das Kosten Gottes, *gustare deum*.³⁵ *Gustare* ist ein vorläufiges, nicht volles *manducare*; die Sättigung ist dem zukünftigen Leben vorbehalten.³⁶ Doch liegt in *gustare* ein wirkliches Erfahren Gottes. Augustin berichtet von sich, daß er den einwohnenden Gott, das *aeternum internum*,³⁷ tatsächlich gekostet hat:³⁸ *Gustavi et esurio et sitio. Tetigisti me et exarsi in pacem tuam*.³⁹ Dabei hat *gustare* die Tendenz, die Schranken des Irdischen zu transzendieren. Christus, das himmlische Brot, ist Mensch geworden, *ut per hoc quod tu es, gustes quod non es*.⁴⁰ Der Christus *humilis* ist Durchgangsstation für den Erkennenden, Milch, nicht feste Speise.⁴¹

Wir waren zu der Beobachtung gekommen, daß Augustin ein nicht sakramentales Essen und Trinken Gottes im Meditieren, im Hören der Predigt und Lesen der Schrift kennt. Diese Tatsache muß im Auge behalten werden, wenn wir uns jetzt dem eucharistischen Essen und Trinken Christi kurz zuwenden.

Für Augustinus besteht keine völlige Identität zwischen dem Sakrament des Körpers Christi und der geistlichen Speise Christus.⁴² Auch in seiner Spätzeit unterscheidet er zwischen dem, was im Sakrament sichtbar genossen und dem, was in *ipsa veritate* geistlich gegessen, geistlich getrunken wird,⁴³ obwohl nicht zu verkennen ist, daß die antipelagianische Polemik

³³ *palatum cordis*: in Ev. Joh. tr. 7, 2; En. in ps. 51 n. 18; *fauces cordis*: Sermo 179, 5, 5; vgl. in ep. Joh. Prolog.

³⁴ Serm. 127, 5, 6.

³⁵ Augustin spricht auch von *sapere deum*, z. B. in Ev. Joh. tr. 20, 11.

³⁶ En. in ps. 99 n. 8.

³⁷ Das *aeternum internum* ist Gott und nicht die menschliche Seele: *de civ. XV* 22 p. 106 D.

³⁸ Conf. IX 4, 10.

³⁹ Conf. X 27, 38.

⁴⁰ En. in ps. 134 n. 5. Die biblische Grundstelle für *gustare deum* ist Ps. 33, 9 „*Gustate et videte quoniam suavis est dominus*“ zitiert bei Aug., zusammen mit I Petr. 2,5, zuerst *de mus*, VI 16, 52 und später oft (z. B. *de ag. christ.* 9, 10; En. in ps. 30 serm. 3, 6). Auch Ps. 30, 20 (*de civ. XXI* 24 p. 534 D) und Ps. 68, 17 (vgl. Ziegler aaO. S. 90) treten in diesem Zusammenhang auf. Joh. 6, 51; 6, 27 und Ps. 33, 9 werden En. in ps. 5 n. 15 zitiert.

⁴¹ in ep. Joh. ad Parthos tr. 3, 1.

⁴² *Quarta petitio est „Panem nostrum quotidianum da nobis hodie“. Panis quotidianus aut pro iis omnibus dictus est, quae huius vitae necessitatem sustentant ... aut pro sacramento corporis Christi, quod quotidie accipimus: aut pro spirituali cibo, de quo idem dominus dicit „Operamini escam quae non corrumpitur“; et illud „Ego sum panis vitae, qui de coelo descendi“ (Joh. 6, 17.41). de serm. domini in monte II 7, 25.*

⁴³ Serm. 131, 1, 1.

realistische Tendenzen seiner Abendmahlslehre verstärkt hat.⁴⁴ Die sinnlich-sichtbare Eucharistie ist nur um unserer vom Fall herrührenden Schwachheit willen nötig. In der Endvollendung werden die Sakramente aufgehoben.⁴⁵ Jetzt reicht unsere Intelligenz nicht aus, das Brot der Engel zu „essen“: *Quis . . . homo posset ad illum cibum? Unde cor tam idoneum illi cibo?*⁴⁶ Deshalb mußte das himmlische Brot Mensch werden und die Eucharistie gestiftet werden, uns das Essen Christi zu ermöglichen.⁴⁷ So ist die Eucharistie wie alle Sakramente als Mysterium Anreiz für das auf Gott zielende Erkenntnisstreben. Zur Illustration verwendet Augustin gern das Bild von der säugenden Mutter, welche feste Speise in Milch verwandelt, indem sie sie durch ihr Fleisch hindurchgehen läßt. So mußte auch das Brot der Engel durch Eingehen in die Sichtbarkeit zu Milch werden.⁴⁸ Die Abendmahls-elemente stehen in Parallele zum Christus humilis — sie und der Inkarnierte sind „Milch“, die über sich hinausweist, zum *deus verbum* transzendiert. Das sakramentale Zeichen steht in der Mitte zwischen Erscheinungswelt und intelligibler Welt. Entsprechend diesem Transzendieren der eucharistischen Speise soll das Essen und Trinken im Abendmahl ein *invisibiliter intelligere*⁴⁹ oder in Ermangelung dessen ein *credere* sein. *Ut quid paras dentem et ventrem? crede et manducasti.*⁵⁰ Das sakramentale Essen unterscheidet sich wesentlich nicht vom außersakramentalen *gustare* und *manducare deum*. Der gemeinsame Oberbegriff ist *intelligere* bzw. *credere*.⁵¹

Wir können jetzt das Ergebnis unserer Ausführungen zusammenfassen. *Frui deo* als Essen und Trinken Gottes ist nicht an das Sakrament gebunden, sondern kann ebenso im Predigthören oder bei der denkenden Beschäftigung mit Gott statthaben. Es ist *intelligere* oder *credere*. Unserer irdischen Schwachheit wird die *fruitio dei* durch die Inkarnation Christi ermöglicht, in der Seligkeit bedürfen wir solcher Hilfe nicht mehr.⁵²

⁴⁴ K. Adam, Die Eucharistielehre des hl. Augustin, 1908 S. 156 ff. Als Vertreter einer symbolischen und einer (die Entwicklungsstufen hervorhebenden) realistischen Deutung der Abendmahlslehre Augustins stehen sich etwa Loofs (DG S. 408 ff.) und K. Adam gegenüber. Soviel ist Adam auf Grund des von ihm beigebrachten Materials jedenfalls zuzugeben, daß Augustin nicht reiner Symboliker ist.

⁴⁵ C. Faust. XII 20, CSEL p. 347.

⁴⁶ En. in ps. 33 serm. 1, 6. Zu cor s. o. S.

⁴⁷ . . . *ut panem angelorum manducaret homo, dominus angelorum factus est homo. Si enim hoc non factus esset, carnem ipsius non haberemus, si carnem ipsius non haberemus, panem altaris non manducaremus.* Serm. 130, 2.

⁴⁸ En. in ps. 33 serm. 1, 6; 30 II, 9; 77 n. 17 (das „Brot“ wird gepredigt); 109 n. 12; 119 n. 2; 130 n. 9; Annot. in Job PL 34 col. 879.

⁴⁹ En in ps. 98 n. 9.

⁵⁰ in Ev. Joh. tr. 25, 12.

⁵¹ Dennoch hält Augustin nachdrücklich an der Heilsnotwendigkeit der Sakramente fest: *contemptor sacramenti visibilis invisibiliter sanctificari nullo modo potest.* Quaest. in Hept. III q. 84. Aber es ist *necessitas ordinata*, nicht *absoluta*.

⁵² Vgl. Conf. VII 18, 24: *Et quaerebam viam comparandi roboris quod esset idoneum ad fruendum te; nec inveniebam, donec amplecterer mediatorem dei et hominum, hominem Christum Jesum.*

f) *delectari in domino*

Da die *fruitio dei* den Gott, nach dem die Liebe verlangt, gegenwärtig hat, ißt, trinkt, schaut, bräutlich umfängt, wird sie notwendig von Empfindungen der Lust und Entzückung begleitet.¹ Obwohl die Affekte nicht ausreichen, eine *fruitio* zu konstituieren,² können *delectari* und *frui* doch häufig zusammenfallen.³ In der *fruitio* sind die lästigen Forderungen notwendiger Bedürfnisse aufgehoben — sie geschieht zu reiner Lust.⁴ *Frui* ist *delectari in domino*. Augustin entnimmt, der kirchlichen Überlieferung folgend, die Formel aus Ps. 36,4: *Delectare in domino et dabit tibi petitiones cordis tui*.⁵

Die *delectatio*, Freude — *hoc est enim plenum gaudium nostrum, quo amplius non est, frui trinitate deo*⁶ — Lust⁷ ist nicht nur psychologisch zu verstehen als das während des Aktes und Zustandes der *fruitio* auf sich selbst gerichtete Bewußtsein, sondern auch metaphysisch als Teilnahme an Gott, der Lust selbst.⁸ Psychologisches und Metaphysisches sind aber nicht auseinanderzureißen. Die *delectatio* gibt dem Willen neue Impulse,⁹ sie verschmilzt mit ihm zur Einheit. So kann Gilson das Wesen der *delectatio* in der Bewegung des Willens auf seinen Gegenstand, in der Spontanität des Wollens und Denkens sehen.¹⁰ *Delectari in domino* ist die Wollust des Herzens, die uns zu Gott reißt,¹¹ und gleichzeitig Verbundenheit mit ihm, Anteil an ihm. Augustin verbindet die psychologische mit der metaphysischen Ebene durch den Begriff der Gnade und des hl. Geistes. Die Lust und Freude an Gott wird geschenkt durch Gnade,¹² durch den heiligen Geist,¹³ die uns zu Gott in Beziehung setzen.

¹ *Cum enim adest quod diligitur, etiam delectationem secum necesse est gerat. de doctr. chr. I 33, 37.*

² s. o. S.

³ *Ecce tibi est ipsa veritas; amplectere illam si potes, et fruiere illa, et delectare in domino. De lib. arb. II 13, 35 . . . habet et decorem (regnum dei) quo delectemur. Etenim quale illud decus est quo perfruuntur sancti . . . En. in ps. 144 n. 15.*

⁴ *En. in ps. 4 n. 8; in Ev. Joh. tr. 40, 10.*

⁵ *de lib. arb. II 13, 35; Conf. X 24, 35; En. in ps. 71 n. 7 usw.*

⁶ *de trin. I 8, 18.*

⁷ *de quant. an. 28, 54. Aug. gebraucht voluptas auch vom ästhetischen Genuß Sol. I 10, 17; de mus. I 4, 5; II 4, 5.*

⁸ *En. in ps. 26 II, 8; cf. Erunt illi (dat.) deliciae ipse qui fecit eum: En. in ps. 84 n. 9; und: ipse (Gott) est deliciae rectorum corde. Conf. II 5, 10.*

⁹ *Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est . . . ep. ad Gal. exp. 49; cf. Contr. Secund. 16.*

¹⁰ *aaO. p. 211. Vgl. F. Cayré, Les sources de l'amour divin, Paris 1933 p. 212: Elle (la délectation) s'identifie avec l'acte même du vouloir, le mouvement du coeur, l'amour en un mot.*

¹¹ *in Ev. Joh. tr. 26, 4.*

¹² *de div. qu. ad Simplic. I q. 2, 21.*

¹³ *de spir. et litt. 5.*

g) sobria ebrietas

Zu den bei Augustinus erscheinenden Ausdeutungen der *fruitio* und *visio dei* gehört auch die *sobria ebrietas*, jedoch ohne daß eine spezielle Beziehung zu dem Begriff *frui* gegeben ist. Eine solche läßt sich erst indirekt über die Brücke des geistlichen Trinkens Gottes herstellen. Die nüchterne Trunkenheit stellt sich bei einer bestimmten Stufe der Gotteserkenntnis ein, die auch mit anderen Begriffen als *frui* bezeichnet werden kann. Mit diesem von Augustin her anzumeldenden Vorbehalt gegen die Feststellung Lewys, die *sobria ebrietas* gehöre in jedem Falle zu den *Termini der fruitio dei*¹ soll noch ein Blick auf die nüchterne Trunkenheit bei Augustin geworfen werden.

Augustin hat das Oxymoron von Ambrosius, dem dieser von Philo Alex. geprägte Begriff (*μέθη νηφάλιος*) durch die alexandrinische Theologie vermittelt war, übernommen. Es ist wohl kein Zufall, daß die *Confessiones* das Stichwort *sobria ebrietas* gerade an der Stelle bringen, wo sie die Anfänge der Bekanntschaft mit Ambrosius berichten.²

Auf die geistige Trunkenheit kommt Augustin vorwiegend bei Erwähnung von Ps. 35,9 zu sprechen: *Inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos.*³ Doch ist auch Ps. 22,5: *Calix tuus inebrians, quam praeclarus!* wichtig für die *ebrietas* Spekulation des Kirchenvaters — allerdings ohne daß sich, soviel ich sehe, das Oxymoron selbst in Verbindung mit dem Verse findet.⁴

Was versteht Augustin unter *sobria ebrietas*? Als das Wesentliche der Trunkenheit erscheint ihm das Vergessen. Die Trunkenheit im Haben Gottes, im schauenden „Genießen“ bringt mit sich das Vergessen der irdischen Eitelkeiten und Truggebilde.⁵ Das Sinnliche entschwindet.⁶ Die Wahrnehmung der Gegenwart Gottes berauscht das Herz so, daß die Erinnerung an alle Gebrechen versinkt.⁷ Unausprechliche Freude ist die Trunkenheit an Gott,⁸ sie ist gleichbedeutend mit *delectari in domino*. An der eben genannten Stelle (*En. in ps. 35 n. 14*) zieht Augustin die Parallele zur Alkoholekstase. So wie im Weinrausch eine Veränderung des Bewußtseins erfolgt (*mentem perdere*), so vergeht in der göttlichen Trun-

¹ aaO. S. 110, 130 Anm. 2.

² *Conf. V 13, 23.*

³ Es findet sich auch die Form: *torrente deliciarum tuarum*, z. B. *En. in ps. 62 n. 6.*

⁴ Bei Ambrosius ist Ps. 22, 5 loc. class. für die nüchterne Trunkenheit; s. Lewy S. 160. Zu Ps. 35, 9 bei Aug. cf. *de ag. christ. 9, 10. Ps. 35, 9* in Verbindung mit Ps. 22, 5, z. B. *En. in ps. 10 n. 11; 35 n. 14.* Es ließen sich viele Stellen anführen.

⁵ *En. in ps. 15, n. 5; de lib. arb. II 13, 36; de mus. VI 16, 52.*

⁶ Vgl. Cicero, *de fin. IV 42: Ut quidam philosophi cum a sensibus profecti maiora quaedam et diviniora vidissent, sensus reliquerunt . . .*

⁷ *Conf. I 5, 5.*

⁸ *En. in ps. 35 n. 14. Trunkenheit und delectari in domino: Serm. 23, 12, 12.*

kenheit der menschliche Geist.⁹ Der ekstatische Charakter dieser Trunkenheit scheint offensichtlich. Augustin definiert „Ekstase“ ja als *excessus mentis*. Ein *excessus* kann hervorgerufen werden durch Furcht oder durch die angespannte Hinwendung zum Überweltlichen, wobei das Irdische gewissermaßen dem Gedächtnis entgleitet.¹⁰ Also auch für die Ekstase ist das Vergessen charakteristisch.¹¹ Doch müssen sofort Einschränkungen gemacht werden. Wenn auch das Wissen um das Irdische vergeht, so schwindet doch das Bewußtsein nicht. Ekstase ist *alienatio mentis a sensibus corporis, non alienatio a mente*.¹² Zudem werden volle Ekstasen nur ausgezeichneten Männern zuteil, die göttlicher Offenbarungen gewürdigt wurden, wie Paulus und Moses.¹³ Und die exzessive Trunkenheit, von der En. in ps. 35 n. 14 spricht, wird erst für das Jenseits erwartet.¹⁴ Von den irdischen Gliedern der Kirche befinden sich in ihr eigentlich nur die Märtyrer. Das Martyrium ist göttliche Trunkenheit.¹⁵ So berauscht waren die Märtyrer, daß sie die Ihren nicht erkannten, die sie weinend zurückzuhalten suchten — ihr Herz war verwandelt, ihr Geist der Welt entfremdet.¹⁶ Wenn Augustin sonst von der heiligen Trunkenheit einiger Christen redet, bei der der Geist gleichgültig gegen das Zeitliche werde, meint er den in systematischer Denkarbeit erfolgten Aufstieg, der auf die erworbene Beschauung Gottes zielte,¹⁷ und den asketischen Impuls, der den Geist vom Körper abwendet.¹⁸

Andererseits nennt Augustin die Wegwendung von der Welt und die Freude an Gott Nüchternheit.¹⁹ *Sobrietas* ist die Erkenntnis des Wahren und die Wahrheit der Erkenntnis.²⁰ Ofters findet sich das altüberlieferte Gegensatzpaar von Trunkenheit des Irrtums und der Welt²¹ und Nüchternheit des rechten Lebens und der Erlösung.²²

So bezeichnet das Oxymoron *sobria ebrietas* zunächst die Löblichkeit dieser Trunkenheit gegenüber der Verstrickung ins Zeitliche. Zum andern will es zum Ausdruck bringen, daß trotz der Bewußtseinsveränderung keine Ausschaltung der intellektuellen Tätigkeit erfolgt. *Talis ebrietas non*

⁹ *perit quodammodo mens humana et fit divina*. Zu *deificari* s. o. S. f.

¹⁰ Vgl. *de gen. ad litt.* XII 12, 25 und VIII 25, 47.

¹¹ Zu *ecstasis* vgl. *Serm.* 52, 6, 16.

¹² En. in ps. 67 n. 36.

¹³ S. Harnack DG III S. 136.

¹⁴ Vgl. auch: *Futura ergo quae promittuntur, inebriabunt*. *Serm.* 23, 12, 12.

¹⁵ Zur Trunkenheit der Märtyrer s. Lewy S. 162.

¹⁶ En. in ps. 74 n. 12.

¹⁷ C. *Faust.* XII 42 CSEL 25 p. 370.

¹⁸ in *Ev. Joh.* tr. 9, 3.

¹⁹ En. in ps. 84 n. 15.

²⁰ *de mor. eccl.* c. I 16, 27; *Retractat.* I 7, 10; *Retractiones* billigen durchaus die Ausführungen in *de mor.* und bemängeln nur, daß sie in der korrekten Textform von *Sap.* 8, 7 keinen Anhalt mehr finden.

²¹ *Conf.* II 3, 6; VI 6, 10; En. in ps. 82 n. 7.

²² En. in ps. 90 *serm.* 1, 4; 88 n. 6.

evertit mentem, sed tamen rapit sursum, et oblivionem praestat omnium terrenorum.²³ Sie ist jetzt noch nicht unser Vollbesitz.

Endlich wendet Augustin das Oxymoron auf Christus selbst an. Er will durch die paradoxe Formulierung das Geheimnis Christi, das Skandalon andeuten, die „Trunkenheit der Torheit, die weiser ist als die Menschen“.²⁴ Als Christus das harte Wort vom Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes sprach, das den Juden nicht einging (Joh. 6, 53 ff), da zeigte er sanam insaniam und sobriam ebrietatem.²⁵ An dem Geheimnis Christi, an seiner nüchternen Trunkenheit nehmen die teil, die von ihm trinken. Ex illo potu . . . ructavit (apostolus Johannes): „In principio erat verbum“ (Joh. 1, 1). Humilitas excelsa, et ebrietas sobria!²⁶ Nüchterne Trunkenheit ist Teilhaben an der Paradoxie des Christus. Das Oxymoron ist also bei Augustin mehr als nur „sakrale Glosse“.

Die Entfaltung des Begriffs sobria ebrietas hat unserem Bilde des gott-erfassenden deo frui keine wesentlichen Züge hinzugefügt. Das Oxymoron verdeutlicht lediglich den im Haben Gottes erreichten psychischen Zustand, der alle irdische Qual hinter sich läßt, und den qualitativen Unterschied der Beglückung durch Gott von jedem irdischen Glück. Es fehlt bei Augustin jeder Hinweis darauf, daß die sobria ebrietas aus dem Begriffe frui hergeleitet sei.²⁷

²³ de ag. christ. 9, 10.

²⁴ C. Faust. XII 24 CSEL 25 p. 353. Aug. fußt hier auf exegetisch. Traditionen. So verwendet er den Topos vom Schlafen Christi in seinem Leiden.

²⁵ „Gustate et videte, quoniam suavis est dominus“. Nonne aperit se psalmus, et ostendit tibi illam quasi insaniam et furorem constantem, sanam insaniam et sobriam ebrietatem illius David, qui in figura nescio quid ostendebat, quando illi ex persona regis Achis (Achis = die Juden) dixerunt: Quomodo est? quando dicebat dominus „Nisi quis manducaverit carnem meam et biberit sanguinem meum, non habebit in se vitam?“ En. in p. 33 serm. 2, 12.

²⁶ Serm. 34, 1, 2.

²⁷ In der ebrietas Spekulation Augustins läßt sich, genau wie beim Essen und Trinken Gottes, eine sakramentale und eine nichtsakramentale Linie unterscheiden. Die sobria ebrietas wird durch Predigt vermittelt: Ambrosii tunc eloquia strenue ministrabant adipem frumenti tui, et laetitiam olei, et sobriam vini ebrietatem populo tuo (Conf. V 13, 23). Die Erde ist durch die Predigt der Wahrheit berauscht worden (En. in ps. 64 n. 14). Andererseits gibt Ps. 22, 5 Anlaß, die geistliche Trunkenheit auf den Abendmahlskelch zurückzuführen (En. in ps. 10 n. 11). Sogar die Trunkenheit des hl. Laurentius beim Martyrium ist durch den rechten Gebrauch der Eucharistie verursacht: in illa ergo longa morte, in illis tormentis, quia bene manducaverat et bene biberat, tanquam illa esca saginatus et illo calice ebrius, tormenta non sensit. (in Ev. Joh. tr. 27, 12). Der Zusammenhang des ganzen Traktates legt die Beziehung auf das Abendmahl nahe, doch scheinen sakramentale und spirituelles Essen ineinander zu verschwimmen. Ebenfalls der Wirkung des Abendmahlskelchs wird die Fähigkeit zum Martyrium zugeschrieben in Contr. litt. Petil. II 47, 110.

2. Züge Gottes, die sich der *fruitio dei* erschließen

(Dulcedo dei / bonus odor dei / locutio und melodia dei / lumen dei)

Die Untersuchung der Erscheinungsformen der gotterfassenden *fruitio dei* hat viele Einzelmomente zutage gefördert. Ehe wir sie zusammenordnen und zusammenfassend die Eigenart des mit *frui* bezeichneten Erfassens Gottes feststellen, müssen wir fragen, was denn nun in der *fruitio an Gott* wahrgenommen wird.

Das Essen, Trinken und selbst schon das Kosten Gottes spürt seine Süße. Gott ist süße Speise,¹ wir kosten sie in der Predigt.² Die heiligen Engel trinken seine Süßigkeit.³ Augustin spricht in Anlehnung an Ps. 30, 20; 33, 9 bald von *dulcedo dei*,⁴ bald von *suavitas dei*.⁵ Auch *iucunditas* nähert sich bei ihm sehr der Bedeutung von *dulcedo*.⁶ An der Süßigkeit Gottes partizipiert sein Name und sein Wort.⁷ Gottes Süße ist in erster Linie seine Güte, die Barmherzigkeit und Hilfe, die er uns erweist.⁸ Indem wir lobpreisend bekennen, was er an uns getan, kosten und schmecken (*sapere*) wir seine Süße. *Factus est tibi suavis, quia liberavit te*.⁹ Dem *confitens*, der sich dessen erinnert, wird Gott süß.¹⁰ Auch in der Wendung *dulcedo gratiae*¹¹ schwingt der Gedanke an das helfende Handeln Gottes mit.¹²

In engem Zusammenhang mit der Idee der *dulcedo dei* steht die des göttlichen Wohlgeruchs. Das Erfassen der Gegenwart Gottes wird symbolisiert durch die Wahrnehmung seines lieblichen Duftes. Augustin war schon als Manichäer mit dem Gedanken des göttlichen Duftes vertraut gemacht worden. Die Manichäer hatten die griechischen Vorstellungen vom Aufenthalt der Seligen, dem Sonnengarten mit Hainen, Blumen und strö-

¹ En. in ps. 99 n. 8.

² in Ev. Joh. tr. 7, 2.

³ Serm. 145, 3.

⁴ Oft in den *Confessiones*, die am stärksten in der ganzen patristischen Literatur die Idee der *dulcedo dei* vertreten. Ziegler aaO. S. 93.

⁵ Conf. IV 3, 4; En. in ps. 134 n. 5.

⁶ Ziegler S. 95 und 98.

⁷ der Name: En. in ps. 51 n. 18 (zu Ps. 51, 11); das Wort: En. in ps. 118 serm. 22, 7 (zu Ps. 118, 103); der süße Name Christi: C. Faust. XIII 17 CSEL 25 p. 398.

⁸ En. in ps. 93 n. 22. Zur Bedeutung „gütig“ für *dulcis* vgl. Conf. I, 18, 28; Ziegler S. 92.

⁹ Sermo 145, 5.

¹⁰ ... *neque deficiam in confitendo tibi miserationes tuas, quibus eruisti me ab omnibus viis meis pessimis; ut dulcescas mihi super omnes seductiones quas sequer* ... Conf. I 15, 24; cf. II, 1, 1.

¹¹ Conf. X 3, 4; En. in ps. 104 n. 7.

¹² Das Gegenbild zur Süße Gottes ist die Bitterkeit des Teufels (serm. 130, 2). Einzelheiten s. b. Ziegler S. 88 ff. Für die antiken Grundlagen s. Usener, *Milch und Honig* (Rhein. Museum Bd. 57, 1902, S. 177 ff).

menden Düften, aufgenommen.¹³ Den in die Materie gebundenen Gott erkennen sie als gegenwärtig am Farbenglanz der Blumen, an der Süße des Geruchs und Geschmacks der Früchte.¹⁴ Während im Griechentum der Duft Symbol der Nähe Gottes ist, scheint hier der Wohlgeruch das Göttliche selbst zu sein. Das würde gnostischen Traditionen entsprechen.¹⁵ Jedenfalls wendet der Christ Augustin sich mit Abscheu von dieser Materialisierung ab. *Non pudet deum naso et palato inventum putare?*¹⁶ Der duftende Hauch der Wahrheit steht in Gegensatz zu allen irdischen Gerüchen.¹⁷ In dieser Entsinnlichung des Duftsymbols begegnet sich der Kirchenvater mit der spätjüdisch-urchristlichen Tradition, wo jeder Gedanke an eine duftende göttliche Leiblichkeit geschwunden ist und der Wohlgeruch Bild des in sittlichen Geboten sich offenbarenden Waltens Gottes, Gleichnis und Offenbarung des göttlichen Geistes ist.¹⁸ Der *bonus odor* symbolisiert bei Augustin ebenfalls das Offenbarungshandeln Gottes. *Venit enim (Christus) et olevit, et odor ipsius implevit mundum. Unde odor? De coelo.*¹⁹ Gottes Handeln in Wundern ist Wohlgeruch. Als in Mailand der Blinde an der Reliquie des Gervasius und Protasius geheilt wurde, war dieses Zeichen Duften des Salböles Gottes.²⁰ Im besonderen Sinne bezeichnet der Wohlgeruch die Barmherzigkeit Gottes, mit der er sich auch den Heiden offenbart hat.²¹ Mit dem Gedanken der Offenbarung Gottes hängt wahrscheinlich der Gebrauch von *odor Christi* im Sinne von *fama Christi* — *odor* ist oft gleichbedeutend mit *fama*²² — und das Reden vom duftenden Namen Christi²³ zusammen. „Christi Name duftet“ dürfte etwa heißen: Christi Name ist bekannt. Doch spielt bei der Annäherung von *nomen*, *odor*, *fama* die sittliche Verwendung des Duftsymbols mit herein. Der *bonus odor Christi* steht in Gegensatz zum Gestank der Sünden,²⁴ des Teufels,²⁵ der Häretiker.²⁶ Wir strömen seinen Wohlgeruch aus, wenn wir recht wandeln.²⁷ Der Lebenswandel der Mönche und Einsiedler verbreitet süßen Duft Gottes.²⁸ Unter dem göttlichen Wohlgeruch müssen wir also

¹³ C. Faust XV 6 p. 426 f. Vgl. zum Duftsymbol in der pers. Religion Lohmeyer, Vom Göttlichen Wohlgeruch (SB der Heidelberger Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl.) Heidelberg 1919, S. 23.

¹⁴ de mor. eccl. c. II 16, 39.

¹⁵ Vgl. Lohmeyer S. 4 zum griech. Duftsymbolsymbol; S. 40 über die Sethianer.

¹⁶ s. Anm. 13.

¹⁷ de lib. arb. II 13, 35.

¹⁸ Lohmeyer S. 30 und 33.

¹⁹ En. in ps. 90 serm. 2, 13.

²⁰ Conf. IX 7, 16.

²¹ En. in ps. 30, II serm. 3, 9.

²² Contr. ep. Parm. 10, 22; in Ev. Joh. tr. 50, 7; de fid. rer. quae non vid. 3, 6.

²³ in Ev. Joh. tr. 50, 8; 100, 1; Contr. litt. Pet. III 6, 7; Contr. Cresc. II 22, 37.

²⁴ En. in ps. 37 n. 9; Annot. in Job PL 34 col. 831.

²⁵ de op. Monach. 28, 36

²⁶ En. in ps. 80 n. 14.

²⁷ Reg. ad serv. dei 12.

²⁸ Conf. VII 6, 15.

bei Augustin die Offenbarung Gottes in seinem Handeln und das Kundtun seines sittlichen Willens verstehen. Trotz der Entsinnlichung des Symbols ist aber die Empfindung lebendiger Nähe Gottes noch vorhanden: „Du funkeltest und glänztest und hast meine Blindheit vertrieben. Du strömtest betäubenden Duft und ich atmte ein und keuche nach dir. Ich habe gekostet und hungere und dürste. Du berührtest mich und ich bin entbrannt nach deinem Frieden.“²⁹

Gott erschließt sich der *fruitio* auch als Redender. Bei *frui verbo dei* ist neben dem einen, daß *verbum* zweite Person der Trinität ist, keineswegs vergessen, daß dieses „Wort“ ein Sprechen Gottes darstellt. Es ist ebenso Rede, wie die im Gottesdienst verlesene Schriftlektion,³⁰ nur ohne sinnliche Zeichen. Die Engel, die Gottes unveränderliche Wahrheit zur Frucht haben, hören sein intelligibles, zeitloses Reden.³¹ Die Stimme Gottes ist *rationabile carmen*, Gesang (*melos*), innere Melodie.³²

Die göttliche Melodie tönt schweigend,³³ so wie das ewige Wort ein schweigendes Wort ist.³⁴ Wir horchen auf Gottes Melodie im Denken. Die ägyptischen Anachoreten, die asketisch in einsamer Wüste leben, unterreden sich mit Gott, indem sie ihn schauend erkennen.³⁵ Die jenseitige Gottesschau wird darin bestehen, daß der Sohn in unaussprechlicher Weise redet.³⁶ *Locutio* und *melodia dei* ist so die „Sichtbarkeit“, das Offenbarsein Gottes für den erkennenden Geist.

Endlich nimmt die *fruitio dei*, da sie ja Gottesschau ist, das Licht Gottes wahr. Augustin kennt zwei Arten von Licht, das erschaffene und das unerschaffene. Das geschaffene Licht ist wandelbar und zerfällt in das körperliche und das unkörperliche Licht — das unerschaffene Licht ist Gott

²⁹ Conf. X 27, 38. — *Olfacere deum* kann, ebenso wie *gustare*, ein unvollkommenes Erkennen Gottes bezeichnen. Vom Körperlichen ausgehend gelangt der Geist, nachdem er die verschiedenen Stufen des Erkenntnisvermögens durchmustert hat, vermittelt der Wahrnehmung des der Vernunft eingestrahlt Lichtes zu Gott in *ictu trepidantis aspectus*. Dieses methodische Denken (*invisibilia dei per ea quae facta sunt intellecta Rm 1,20*) ermöglicht nur ein „Riechen“ (Conf. VII 17, 23). Nach Sermo 252 vermittelt der liturgische Gesang eine Ahnung des Göttlichen. Als die Gläubigen das Halleluja ertönen ließen, überwehte sie ein Duft des himmlischen Lobpreises und der Stille des Jenseits serm. 252, 9, 9).

³⁰ En. in ps. 119 n. 6; cf. Quaest. Ev. II q. 49; in ps. 103 serm. 3, 3.

³¹ Gott redet non corporaliter, sed spiritualiter, non sensibiliter, sed intelligibiliter, non temporaliter, sed . . . aeternaliter . . . quod apud illum sincerius audiunt, non corporis aure, sed mentis, ministri eius et nuntii, qui eius veritate incommutabili perfruuntur immortaliter beati. de civ. X 16 p. 425 D.

³² En. in ps. 42 n. 6; Conf. IV 15, 27; cf.: Est et canticum intus quia sunt et aures cuiusdam intus. En. in ps. 147 n. 5. Zur intelligiblen Musik vgl. Plotin, Enn. V 8, 1.

³³ En. in ps. 42 n. 6 vgl. die vorige Anm.; Plotin, Enn. III 8, 5: *λόγος σιωπῶν*.

³⁴ Conf. XI 6, 8: aeternum in silentio verbum tuum. Es ruft clamoso silentio: in Ev. Joh. tr. 117, 5; es ist ein canorum et facundum silentium De lib. arb. II 13, 35; cf. de civ. XVI 6 p. 133.

³⁵ de mor. eccl. c. I 31, 66.

³⁶ ep. 147, 22. 28 CSEL 44 p. 295 f und 302.

selbst.³⁷ Unter dem Lichte Gottes ist seine Wahrheit,³⁸ sein Leben, überhaupt die in seinem Intellekt gedachte Ideenwelt zu verstehen.³⁹ Obwohl dieses Licht immateriell ist und keineswegs so vorgestellt werden darf wie das Sonnenlicht,⁴⁰ will Augustin es nicht bloß bildlich aufgefaßt wissen. Neque enim et Christus sic dicitur lux (Joh. 8, 12) quomodo dicitur lapis (Act. 4, 11); sed illud proprie, hoc utique figurate.⁴¹ Das Licht Gottes ist ein unsinnliches Licht und doch keine Metapher.

3. Unsinnliche Sinnlichkeit

a) sensus mentis

Unsere Darstellung der fruitio dei als Erfassen Gottes zeigte, daß die fruitio in Analogie zur sinnlichen Wahrnehmung geschieht. Sie ist Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Umfassen Gottes. Andererseits kann Augustinus sich garnicht genug tun in Warnungen, ja keine körperlichen Vorstellungsbilder mit einfließen zu lassen. Frui ist die Betätigung einer von den körperlichen Sinnen völlig verschiedenen Sinnlichkeit. Der Mensch hat das Geistige zur Frucht durch die inneren Sinne.¹ Es muß darauf hingewiesen werden, daß Augustin den Terminus sensus interior in zweierlei Bedeutung verwendet. In seiner Theorie der sinnlichen Erkenntnis ist sensus interior die Instanz in der Seele, der die Wahrnehmungen der fünf äußeren Sinne gemeldet werden, und die darauf zustimmend oder ablehnend reagiert. Es ist das Empfinden und Beurteilen der körperlichen Empfindung. Obgleich dieser innere Sinn über der Zerteiltheit der niederen Sinne steht, ist er doch nicht Vernunft (ratio), da ihn auch die Tiere besitzen.² Von diesem inneren Sinn aber unterscheidet der Kirchenvater einen sensus interior, der sich auf das Geistige richtet — er hebt ihn zuweilen durch das Attribut rationalis hervor — und den die Tiere nicht haben.³ Diese un-

³⁷ de gen. ad litt. lib. imp. 5, 20. J. Geysler, Die erkenntnistheoretischen Anschauungen Aug. zu Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit (Aurelius Augustinus, Festschrift der Görresgesellschaft, Köln 1930) S. 64 weist darauf hin, daß die manichäische Lehre von der göttlichen Natur des Lichts Eindruck auf Augustin gemacht habe.

³⁸ En. in ps. 42 n. 4; de civ. XI 9 p. 474 D.; cf. Jolivet aaO. p. 80, Kälin S. 55—56.

³⁹ de civ. VII 3 p. 323 D. Zum Sein der Ideen in Gott s. Hessen, Metaphysik d. Erk. S. 47; Jansen aaO. S. 111 und 118.

⁴⁰ Conf. VII 10, 16.

⁴¹ de gen. ad litt. IV 28, 45; vgl. Hendriks S. 162; Hessen aaO. S. 77, Graß S. 96 und 109.

¹ (paradisus spiritalis) quo per interiores ... sensus homo fruere tur. de civ. XIV 11 p. 29 D.

² de lib. arb. II 3, 8; cf. Conf. I 20, 31; Siehe Kälin aaO. S. 32 f; Thimme, Entwicklung S. 176. Dieser innere Sinn stammt aus der stoischen Erkenntnistheorie: vgl. Aetius Plac. IV 8, 7 = SVF II, 852: *Οἱ Στωϊκοὶ τήνδε τήν κοινήν αἴσθησιν ἐντός ἀφ᾽ ἑνὸς προσαγορεύουσι, καθ' ἣν καὶ ἡμῶν αὐτῶν ἐπιλαμβάνομεθα.*

³ sensus interior rationalis En. in ps. 148 n. 3.

körperliche Sinnlichkeit, die Gott erfaßt, wird außer *sensus interior*⁴ auch *sensus animae (animi)*,⁵ *rationis sensus*,⁶ *sensus mentis*⁷ genannt.

Es hat den Anschein, als vertrete Augustin die Theorie der fünf geistigen Sinne.⁸ Als Kronzeugen pflegt man *Sermo* 159, 4, 4 anzurufen: „Wenn du nämlich innere Sinne hast, dann erfreuen sich alle diese inneren Sinne durch die Lust an der Gerechtigkeit. Wenn du innere Augen hast, so schau das Licht der Gerechtigkeit: denn bei dir ist die Quelle des Lebens und in deinem Lichte werden wir das Licht sehen (Ps. 35, 10) . . . Ebenso wenn du innere Ohren hast, höre die Gerechtigkeit. Solche Ohren verlangte der, welcher sagte: Wer Ohren hat zu hören, der höre! (Luk. 8, 8 par.) Wenn du einen Geruchsinn innen hast, so vernimm den Apostel: Wir sind Christi Wohlgeruch für Gott allerorten (2. Kor. 2, 15). Wenn du einen Geschmack innen hast, dann höre: Schmeckt und seht, denn der Herr ist süß (Ps. 33, 9). Wenn du einen Tastsinn hast, höre, was die Braut vom Bräutigam singt: Seine Linke ist unter meinem Haupt und seine Rechte umarmt mich (Cant. 2, 6)“.⁹ Allerdings ist auffällig, daß im weiteren Verlauf der Predigt statt der fünf inneren Sinne plötzlich nur die mens Organ der Lust an der unsichtbaren, schönen, keuschen, heiligen, melodischen, süßen Gerechtigkeit ist.⁹ Die Objekte der inneren Sinne: „Licht“, „Duft“, „Speise“, „Klang“ fallen bei näherem Zusehen in eins zusammen. Hier auf Erden sind Quelle, Licht, Brot, Wasser, Kleid verschiedene Dinge — bei Gott sind sie identisch. Er ist Licht und Quelle, Wasser, Brot und Kleid,¹⁰ sein Reden ist dasselbe wie sein Leuchten,¹¹ die intelligible Speise ist Licht.¹² Die verschiedenen Bezeichnungen kommen daher, daß kein irdischer Name Gott ganz aussagen kann.¹³ Denn in der göttlichen Substanz herrschen ganz andere kategoriale Verhältnisse, als in der gewöhnlichen Sinnenwelt. Ein Attribut ist dort gleich einem anderen Attribut und der Teil ist gleich dem Ganzen. Es findet sich bei Augustin in Anlehnung an Plotin eine konsequent durchgeführte Lehre von den in der göttlichen Welt geltenden intelligiblen Kategorien.¹⁴ Auch bei den Wahrnehmungen, die die Gottheit macht, können keine Einzel„sinne“ unterschieden werden.

⁴ de an. et eius orig. IV 19, 30; de civ. XXII 29 p. 629 D. u. ö.

⁵ ep. 147, 4 u. 7 CSEL 44 p. 278 u. 280; de spir. et litt. 28, 48; de an. et eius orig. II 2, 3.

⁶ de an. et eius orig. IV 23, 37.

⁷ de civ. XI 3 p. 464 D.; Retr. I 1, 2.

⁸ „Bei Augustin ist die Theorie der 5 geistigen Sinne ein festes Stück seiner Theologie“. Ziegler aaO. S. 59—60. Vgl. auch Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène* (Revue d'ascétique et de mystique 1932) p. 144.

⁹ Serm. 159, 5, 6.

¹⁰ in Ev. Joh. tr. 13, 5.

¹¹ in Ev. Joh. tr. 54, 8; cf. En. in ps. 36 serm. 1, 12; 37 n. 28; 40 n. 2.

¹² in Ev. Joh. tr. 97, 1.

¹³ En. in ps. 35 n. 15.

¹⁴ Vgl. dazu das ausgezeichnete Buch von Axel Dahl: *Augustin und Plotin. Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre*. Lund 1945. S. 24 ff; 50 Anm. 48.

Gottes Sehen, Hören, Riechen, Berühren ist eins.¹⁵ Ebenso gehen bei unserer Wahrnehmung, die Gott zum Gegenstand hat, die „Sinnes“sphären in merkwürdiger Weise durcheinander. Der gleiche Vorgang ist Gott sehen, hören, denken.¹⁶ Wenn der innere Mensch „die unwandelbare Wahrheit einsieht, erwählt, liebt und das Licht schaut, von dem es heißt: Er war das wahrhaftige Licht; und das Wort hört, von dem es heißt: Am Anfang war das Wort (Joh. 1, 1); und den Duft aufnimmt, von dem es heißt: „Bei dir ist die Quelle des Lebens (Ps. 35, 10); und die Berührung genießt, von der es heißt: Gut ist mir, Gott anzuhängen (Ps. 72, 28); dann wird nicht je etwas anderes, sondern ein und dieselbe Einsicht mit den Namen so vieler Sinne bezeichnet.“¹⁷ Die vermeintlich fünf inneren Sinne stellen bei Augustin ein Einheitliches dar — eben den *sensus mentis*.

Der Bischof hat die Lehre vom *sensus mentis* nicht von Anfang an gehabt. In den *Retractationes* hält er es für nötig, die Stelle aus *C. Acad. I 1, 3*, wo gesagt wird, alles sei zu verwerfen, was die Sinne berührten, dahin zu rektifizieren, daß hätte hinzugefügt werden müssen „die körperlichen Sinne“ — *est enim sensus et mentis*.¹⁸

Sensus entspricht der griechischen *αἰσθησις*, doch übersetzt die Schrift, so belehrt uns Augustin, das griechische Wort auch mit *intellectus*, wenn sie vom inneren Sinne spricht. Denn *sensus interior* und *intellectus* sind gleichbedeutend.¹⁹ Wir erinnern uns hier, daß wir bei den verschiedenen Formen der *fruitio* immer wieder auf das intelligere stießen. *Frui deo* ist Funktion eines Einheitlichen.

Obzwar alle sinnlich materiellen Momente ausgeschaltet sind, ist die Wahrnehmung des „Geistessinnes“, wie wir sahen, doch irgendwie leibhaftig — eine Art Licht, Stimme, Duft, Speise, Umfängen.²⁰ Wie kommt der Bischof dazu, ihn mit dem *intellectus* gleichzusetzen? Ein Blick auf den Begriff intelligere soll dies klarstellen.

Bei Augustin ist das erkannte Geistige nicht ein Produkt des menschlichen Erkenntnisvermögens, sondern eine intelligible Realität, auf die das Erkennen stößt. Erkennen ist ein *in id venire*,²¹ ein *ictus*.²² Der Geist hat die hypostatischen Ideen sich gegenüber. Darauf beruht die „Leibhaftigkeit“ und „Sinnlichkeit“ des geistigen Erkennens. Charakteristisch für das „Spüren“ des schauenden Erkennens ist die eben genannte Stelle de *trin. VIII 2, 3*: *Ecce in ipso primo ictu quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur „veritas“ mane si potes*. Dieses blitzschnell aufleuchtende innere Erfassen, das nicht die Grenze unserer Intelligenz überschreitet, ist

¹⁵ in *Ev. Joh. tr. 99, 3*.

¹⁶ *Conf. IX 10, 25*.

¹⁷ in *Ev. Joh. tr. 99, 4*.

¹⁸ *Retr. I 1, 2*. Ebenso *Retr. I 3, 2* zu *de ord. I 1, 2* und *Retr. I 4, 2* zu *Sol. I, 1, 3*.

¹⁹ *Quaest. in Hept. II q. 114*.

²⁰ *Conf. X 6, 8*.

²¹ *de trin. X 7, 10*.

²² *de trin. VIII 2, 3; Conf. XI 10, 24 in toto ictu cordis*.

frui.²³ Die Leibhaftigkeit des geistigen Erkennens führt dazu, daß der Kirchenvater öfters auf die Parallele zur sinnlichen Wahrnehmung hinweist. „Man muß glauben, daß Gott die Natur des erkennenden Geistes so schuf, daß er mit den geistig einsehbaren Dingen in natürlicher Ordnung infolge der Anordnung des Schöpfers verbunden und ihnen unterworfen ist und so in einem gewissen unkörperlichen Licht eigener Art jene Dinge sieht, wie das leibliche Auge sieht, was im körperlichen Lichte in seinem Umkreis liegt“.²⁴ Wenn Hendrikx nachgewiesen hat, daß *capere*, *tangere*, *attingere* usw. in der Erkenntnisterminologie Augustins gleichbedeutend mit intelligere sind,²⁵ so gilt umgekehrt auch, daß intelligere ein Fassen, Halten, Haben ist. Diese „Sinnlichkeit“ ist nicht mystische Berührung, sondern Evidenz der Erkenntnis,²⁶ nicht subjektives Erleben, sondern Gewahren eines intelligiblen Sachverhalts.²⁷ Das augustinische intelligere ist unsinnliche Sinnlichkeit. Deshalb kann es mit dem *sensus mentis* identifiziert werden.

So richtig Hessen das Phänomen der unsinnlichen Sinnlichkeit beobachtet hat, wenn er von der Intuition schreibt: „Diese Erkenntnisweise hat mit der sinnlichen die Unmittelbarkeit, mit dem Denken die Unsinnlichkeit, oder — positiv ausgedrückt — die Geistigkeit gemein“,²⁸ so können wir ihm doch darin nicht zustimmen, daß damit für Augustin eine dritte Erkenntnisquelle neben Erfahrung und Denken gegeben sei. Vielmehr enthält bereits das Erkennen, zu dem das diskursive Denken führt, diese Züge. Die unsinnliche Sinnlichkeit, der Sinn des Geistes, wurzelt nicht in einer Schicht des menschlichen Wesens, die jenseits der intellektuellen Sphäre liegt, sondern gehört dem Gebiet des Intellektuellen an. Dabei ist

²³ de cat. rud. 2, 3: *Melioris enim (sermonis) avidus sum, quo saepe fruor interius, antequam eum explicare verbis sonantibus coepero ... ille intellectus quasi rapida coruscatione perfundit animum (meum)*. Obwohl die stoische Lehre vom *logos endiathetos* zugrundeliegt, wird man lebhaft an Plato erinnert. Vgl. Symp. 210 E: *ἐξάλφνης κατόψεταί*. Vgl. Plotin, Enn. III 7, 1. Zum Aufblitzen der Erkenntnis siehe auch de trin. XV 6, 10.

²⁴ de trin. XII 15, 24. Zu dem Übersetzungsproblem „in quadam luce sui generis“ siehe die Anm. auf S. 154 Bd. II der Übersetzung von Schmaus (Bibl. der Kirchenväter, Reihe II Bd. 12), der ich folge. Vgl. zur Parallelität sinnlichen und geistigen Erkennens noch Sol. I 6, 13; de ord. II 3, 10; de quant. an. 13, 22.

²⁵ s. o. S. A. 1. Das augustinische *tangere* darf also nicht ohne weiteres mit dem plotinischen *ἐφάπτεσθαι* zusammengebracht werden, das jenseits von intelligere liegt.

²⁶ *Promittit enim ratio quae tecum loquitur, ita se demonstraturam deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. Sol. I 6, 12. Vgl. ... ea substantia quae nullam corporis similitudinem gerit, sicut deus, sicut ipsa mens hominis, vel intelligentia, vel ratio, sicut virtutes, prudentia, iustitia, castitas, caritas, pietas et quaecumque aliae sunt, quas intelligendo atque cogitando enumeramus, discernimus, definimus, non utique intuentes lineamenta earum, vel colores, aut quomodo sonent, aut quid oleant, aut quid in ore sapiant, aut quid contrectantibus de calore seu frigore ... renuntiant; sed alia quadam visione, alia luce, alia rerum evidentia, et ea longe caeteris praestantiore atque certiore. De gen. ad litt. XII 3, 6.*

²⁷ Vgl. die Ausführungen von Graß über Evidenz aaO. S. 118 ff und S. 124.

²⁸ Hessen, aaO. S. 237.

aber zuzugeben, daß Augustin diesen Bereich weiter ausdehnt als wir. So teilt er dem *sensus mentis* auch die Funktion zu, zwischen Recht und Unrecht zu unterscheiden,²⁹ ja er bringt das innere Sehen mit dem heiligen Geiste in Verbindung.³⁰ Das ist aber nur ein Zeugnis dafür, daß Philosophie und Religion bei Augustin nicht zu scheiden sind.³¹ Das Erkennen ist nicht Werk der autonomen, sondern der unter göttlichem Einfluß stehenden Vernunft.³²

b) imago dei

Der Geistessinn gehört dem inneren Menschen an,¹ unter dem Augustin den Geist oder den höheren Teil der Seele versteht,² bisweilen auch die ganze Seele.³ Der Bischof bekämpft die stoisierende Lehre Tertullians von der Körperlichkeit des *homo interior*.⁴ Auch gegen die Meinung des jungen Vincentius Victor, daß der *homo interior* ein Körper sei, von dem ein *homo intimus* unterschieden werden müsse, nimmt er Stellung.⁵ Der innere Mensch bildet im eigentlichen Sinne das Ebenbild Gottes und zwar seiner Vernünftigkeit nach.⁶ Dem Seelenauge im vernünftigen Geiste gehört das Bild und die Erkenntnis Gottes zu.⁷ Diese Ebenbildlichkeit ist erschaffen, nicht erzeugt, zudem hat sie Schaden durch den Fall erlitten.⁸ — Doch genügt es nicht, in der Vernünftigkeit und Erkenntnisfähigkeit des Geistes die Gottebenbildlichkeit zu erblicken. Bild Gottes ist er darin, daß er *capax dei* ist, Gottes teilhaftig sein kann,⁹ Verstand und Vernunft zum Erkennen Gottes gebrauchen kann.¹⁰ Der Teil des Geistes, der sich der Ord-

²⁹ de civ. XI 27 p. 500 D; En. in ps. 99 n. 5.

³⁰ in Ev. Joh. tr. 94, 4; ep. 147, 27 CSEL 44 p. 300.

³¹ Nourisson, *La philosophie de S. Augustin*, 2 vols., Paris 1866, spricht vol. I p. 86 von einer *tendance théologique* der Philosophie Augustins. Vgl. auch Gilson aaO. p. 40.

³² Vgl. Graß S. 123 f. — Aus dem Wesen der unsinnlichen Sinnlichkeit folgt notwendig, daß Aug. sich paradoxer Formulierungen für dieses Erkennen bedienen muß: *invisibiliter videre* (in Ev. Joh. tr. 24, 1), *incorporaliter adhaerere* (ep. 147, 37; 148 p. 336), *audire silentium narrationis* (ep. 147, 53 p. 329).

¹ de civ. XI 27 p. 500 D; de pecc. mer. et rem. II 21, 35.

² s. Hendrixx S. 85.

³ in Ev. Joh. tr. 86, 1; de civ. XIII 24 p. 594 D; *homo interior* wird oft auch im paulinischen Sinne für den neuen Menschen (Kol. 3, 10), den Wiedergeborenen verwendet: de ver. rel. 32, 59; En. in ps. 6 n. 2; exp. quor. prop. ex ep. ad R. LXII.

⁴ de gen. ad litt. X 25, 41 f gegen Tert. de an. 9.

⁵ de an. et eius orig. IV 14, 20.

⁶ *quod homo ad imaginem dei factus dicitur, secundum interiorem hominem dici, ubi est ratio et intellectus.* de gen. c. Man. I 17, 28.

⁷ de gen. ad litt. XII 7, 18. Die mens als *imago dei*: de gen. ad litt. lib. imp. 16, 60 u. ö. Vgl. zu *homo interior* als *imago dei* noch de civ. XXII 16 p. 593 D; de spir. et litt. 22, 37; de pecc. mer. et rem. II 6, 9 etc.

⁸ ep. 147, 44 CSEL 44 p. 318. Genaueres über Fall und *imago dei* bei Hendrixx S. 82 ff.

⁹ *Eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est, eiusque particeps esse potest* ... de trin. XIV 8, 11.

¹⁰ de trin. XIV 4, 6

nung zeitlicher Angelegenheiten widmet, ist nicht *imago dei*, sondern nur der, welcher der unwandelbaren Wahrheit anhangt.¹¹ *Imago dei* ist ein von Gott auf den Menschen mit seinem schöpfungsmäßigen Sein gelegter Anspruch. *Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum* — das ist Gott-ebenbildlichkeit in diesem Leben.¹²

Wenn das Erkennen Gottes auf das Bild Gottes im Menschen zurückgeht und im Erkennen das Gottesbild sich erneuert, so ist damit schon ausgesprochen, daß auch *frui deo* auf der *imago dei* beruht. Da *frui* eine vollkommene Erkenntnis darstellt, muß ihm die Intaktheit des Gottesbildes gleichzeitig sein. *Fruitio dei* ist nur möglich, wenn der Mensch zu Gott umgekehrt ist. Hier meldet sich die Seite des Begriffs *frui*, die wir als Einführung in die göttliche Weltordnung bezeichneten.

4. Zusammenfassung

Frui deo als Gotterfassen ist Funktion einer geistigen Sinnlichkeit. Ebenso wie aber die anscheinend fünf geistigen Sinne in ein und denselben als *intellectus* gefaßten *sensus mentis* zusammenfallen, so liegt allen Verwirklichungsformen der *fruitio dei* als Element das *intelligere* zugrunde.¹ Damit ist ein bedeutsamer Unterschied zu Plotin gegeben, für den die Schau des Einen, da jedes Denken in sich noch Vielheit schließt, jenseits des Denkens liegt, ja mit der Bewußtlosigkeit zusammenfällt.² Das Hauptcharakteristikum des augustinischen *intelligere* ist das Gewahren der Gegenwärtigkeit des zu Erkennenden, das „Haben“. Die unsinnliche Sinnlichkeit ist Ausdruck der Gewißheit des Erkennens. Eine Verstärkung der „sinnlichen“ Züge tritt dadurch ein, daß *frui* auch Liebe zu Gott ist. Da vor allem die Güte und das Offenbarsein Gottes durch *frui* wahrgenommen wird, enthält *frui deo* die Erkenntnis, daß Gott für mich sein will, *deus meus* ist.

¹¹ *de gen. ad litt.* III 22, 34. Vgl. *de trin.* XIV 14, 18; *dei participatione imago illa non solum est, verum etiam ex vetustate renovatur, ex deformitate reformatur.*

¹² *Conf.* I 1, 1.

¹ Über das Eintreten von *credere* für *intelligere* s. u. S.

² Es gibt kein Denken des Einen, da jedes Denken die Zweierheit „Denkendes und Gedachtes“ mit sich führt. *Enn.* V 3, 13 f. Die plotinische Kontemplation zielt auf das Zusammenfallen von Subjekt und Objekt in der Betrachtung (*Enn.* III 8, 8), so wie die Mittelpunkte zweier aufeinandergelegter Kreise sich berühren (*Enn.* VI 9, 10). Dieser Zustand ist Bewußtlosigkeit (*Enn.* VI 9, 7). Die Schau des Einen ist Aufgabe des Selbstbewußtseins (*Enn.* V 8, 11).

VI. DIE METAPHYSIK DER FRUITIO DEI

Wir sind hie und da auf Äußerungen Augustins gestoßen, daß frui deo durch den heiligen Geist vermittelt wird.¹ Im heiligen Geist spüren wir die Süße Gottes.² Die Liebe der fruitio ist durch den heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen.³ Darin ist nicht allein der Einfluß biblischen Christentums zu sehen, sondern die Verbindung des heiligen Geistes mit der fruitio dei hat ebenso in metaphysischen Spekulationen ihren Grund.

In De Trinitate setzt sich Augustin mit der Trinitätsformel des Hilarius auseinander: Aeternitas in patre, species in imagine, usus in munere und verdeutlicht sich deren drittes Glied folgendermaßen: Ille igitur ineffabilis quidam complexus patris et imaginis non est sine perfruitione, sine caritate, sine gaudio. Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo, si tamen aliqua humana voce digne dicitur, usus ab illo appellatus est breviter, et est in trinitate spiritus sanctus, non genitus, sed genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum, ut ordinem suum teneant et locis suis acquiescant.⁴ Die wechselseitige perfruitio (caritas, gaudium) zwischen Vater und Sohn ist der heilige Geist. Perfruitio ist dritte Person der Trinität. Gleichzeitig ist der heilige Geist, um einen in der Scholastik verwendeten Ausdruck⁵ zu gebrauchen, die fruibilitas dei, er ist das, was man an Gott „genießen“ kann, seine suavitas, seine Süße und Güte. Der spiritus sanctus ist ja der „Punkt“, wo der in sich geschlossene Kreis der Drei mit der unteren Welt in Beziehung tritt: perfundens omnes creaturas.⁶ Die bonitas dei, die Augustin — wenn auch vorsichtig — mit dem heiligen Geist identifiziert,⁷ ist der Grund für die Erschaffung der Welt.⁸ Gerade diese Güte ist das, was frui an Gott wahrnimmt. Der heilige Geist ist also innertrinitarischer „Akt“ der fruitio,⁹ fruibilitas dei und das Offensein Gottes zur Kreatur hin, seine Güte. So ist der spiritus sanctus aus metaphysischen Gründen Prinzip der fruitio dei.¹⁰

In gleiche Richtung weist ein Text aus de civitate dei. Der Bischof beschäftigt sich mit den Spuren der Dreieinigkeit in ihren Werken. Er findet sie auch im Sein des Gottesstaates. Die einzelnen Glieder der Drei-

¹ de ver. rel. 12, 24 (frui deo per spiritum sanctum); Conf. XIII 9, 10.

² de ag. christ. 9, 10.

³ de fid. et symb. 9, 19 (Rm. 5, 5).

⁴ de trin. VI 10, 11.

⁵ vgl. L. Meier aaO. S. 68.

⁶ s. zu Anm. 4. — Von der metaphysischen praesentia ordinans des heiligen Geistes, durch die die Ordnung der Welt gewährleistet wird, ist seine gratia sanctificans zu unterscheiden, mit der er die Heiligen erfüllt. de div. qu. ad Simpl. II q. 1, 5.

⁷ de civ. XI 24 p. 494 f D.

⁸ de civ. XI 21 p. 490 D. Dabei ist Platos Timäus im Blick Augustins.

⁹ Der „Akt“ ist Person, Worte sind hier notwendig ungenau.

¹⁰ Damit gewinnt auch der Begriff dulcedo dei, mit dem wir uns oben befaßten, metaphysische Tiefe.

heiten, die er entdeckt, setzt er folgendermaßen zu den göttlichen Personen in Beziehung:¹¹

Pater: origo	Filius: informatio	Spir. s.: beatitudo	} der civitas dei
condi	illuminari	frui	
modificari	illustrari	iucundari	
esse	videre	amare	
vigere	lucere	gaudere	

Zwar muß beachtet werden, daß Augustin sich vor allem freut, Ternare gefunden zu haben, und auf die Zuteilung der einzelnen Glieder zu den Personen Gottes weniger Gewicht legt — doch ist der Zusammenhang zwischen *frui deo*, Liebe, Freude, Seligkeit in Gott und dem *spiritus sanctus* offensichtlich.

Die Entdeckung des metaphysischen Hintergrundes der *fruitio dei* wirft schließlich Licht auf eine Stelle aus *de beata vita*. Dort heißt es: „Das ist also die volle Sättigung der Seele, das ist das selige Leben, gläubig und vollkommen zu erkennen, von wem du in die Wahrheit eingeführt wirst, welche Wahrheit du zur Frucht hast, wodurch du verbunden wirst mit dem höchsten Maße. Diese drei Dinge zeigen den Einsichtigen einen Gott und eine Wesenheit unter Ausschluß der eitlen Gebilde mannigfachen Aberglaubens.“¹² Der Hinführende ist Christus (*ibid.* n. 34), die Wahrheit Gott, das mit Gott Verbindende der heilige Geist.¹³ Da die Verbundenheit mit Gott, das Anhängen an ihn, *frui* ist, liegt der Schluß nahe, daß für Augustin das *perfrui veritate* hier sich kraft des hl. Geistes vollzieht.¹⁴ Die Metaphysik der *fruitio dei* ist also von Anfang an bei Augustin vorhanden.

¹¹ Von den Spuren der Trinität in der Kreatur her (die schöpferische *bonitas dei* = heiliger Geist) muß begriffen werden *civitas sanctae*, quae in sanctis angelis sursum est, et origo et informatio et beatitudo. Nam si quaeratur unde sit: deus eam condidit; si unde sit sapiens: a deo illuminatur; si unde sit felix: deo fruitur; subsistens modificatur, contemplans illustratur, inherens iucundatur; est, videt, amat; in aeternitate dei viget, in veritate dei lucet, in bonitate dei (= hl. Geist!) gaudet. *De civ.* XI 24 p. 495 D. Je ein Glied der Ternare entspricht einer Person der Trinität.

¹² Illa est igitur plena satietas animorum, haec est beata vita, pie perfecteque cognoscere a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid connectaris summo modo. Quae tria unum deum intelligentibus unamque substantiam, exclusis vanitatibus variae superstitionis, ostendunt. *de b. vit.* 4, 35. Der Vorschlag Theilers (Porphyrios und Augustin, Halle 1933 S. 34 Anm. 2) zu lesen: «in» quo veritate perfruaris erscheint mir nicht begründet.

¹³ Vgl. zu diesem Gedanken *de ver. rel.* 55, 113: Wir müssen verehren und festhalten die Trinität unum deum quo auctore conditi sumus, et similitudinem eius per quam ad unitatem formamur, et pacem qua unitati adhaeremus.

¹⁴ Im 11. Briefe schreibt Augustin die *suavitas* und *dulcedo* des Bleibens in der Gotteserkenntnis der Gabe des hl. Geistes zu *ep.* 11, 4 CSEL 34, 1 p. 28.

VII. GEGENWÄRTIGKEIT UND ZUKÜNFTIGKEIT DER FRUITIO DEI

Da *frui deo* Schauen Gottes und Seligkeit ist, also die höchsten Erwartungen erfüllt, die der alternde Augustin für das jenseitige Leben hegt, und andererseits doch sich als ethisches Verhalten im täglichen Leben auswirkt, wird die Frage nach Gegenwartigkeit und Zukünftigkei der *fruitio dei* brennend. Das Problem läßt sich nur unter Berücksichtigung der geistigen Entwicklung des Kirchenvaters klären.

In seiner philosophischen Periode hofft Augustin, noch in diesem Leben zur vollen *fruitio dei* zu gelangen.¹ Er gedenkt mit geringer Anstrengung leicht das selige Leben zu erreichen.² In den *Retractationes* dagegen lehnt er jede diesseitige *beatitudo* ab. Die vollkommene Gotteserkenntnis gehört dem Jenseits an.³ Die Eschatologisierung der *fruitio dei* setzt ziemlich früh ein. Für die Zeit nach dem Tode wird *frui deo* in *De vera religione* erwartet, ohne daß vorerst die Möglichkeit diesseitigen Gottesgenusses verneint wird.⁴ Aus späteren Werken Augustins lassen sich zahlreiche Stellen anführen, aus denen hervorgeht, daß *fruitio dei* zu einer eschatologischen Erwartung geworden ist. Wir werden die Weisheit, Wahrheit, Gott in der zukünftigen Welt zur Frucht haben.⁵ Das ewige Leben ist *frui deo*,⁶ nach der Auferstehung werden wir Gott „genießen“. ⁷ Im Jenseits wird statt des Seufzens der Verlangenden Freude der Genießenden sein.⁸ In dem Werk *De civitate dei* ist *fruitio dei* ebenso wie der Friede der Frommen ein eschatologischer Begriff.⁹ Der Menge der Aussagen Augustins geht dahin, daß für die Durchschnittschrsten die beseligende *fruitio* und *visio* nicht gleich nach dem Tode einsetzt, sondern erst am Ende der Weltzeit, wenn die Pilgerschaft des irdischen Teiles der *civitas dei* ihr Ende erreicht hat und die Toten auferstanden sind.¹⁰ Bis dahin werden die Seelen, je

¹ de b. vit. 4, 34.

² *ibid.* 1, 5.

³ *Retr.* I 2; I 14, 2 gegen *de util. cred.*

⁴ *de ver. rel.* 12, 25; *de div. qu.* 83 q. 69, 9: Christus übergibt die Herrschaft Gott (I Kor. 15, 24), d. h. er bietet sich nach seiner Gottheit zum Genusse dar. Über die Zeit der *fruitio* ist hier nicht reflektiert.

⁵ *Quaest. Ev.* II q. 20; II q. 38; II q. 39.

⁶ *de cat. rud.* 22, 39; *ibid.* 25, 47: *trinitate perfrui* eschatologisch.

⁷ *de trin.* IV 7, 11. Weitere Stellen für das eschatol. *Frui in de trin.*: XIII 7, 10; XV 25, 45.

⁸ *En. in ps.* 86 n. 9. Weitere Stellen für *frui* eschatologisch: *En. in ps.* 26 II, 9; 85 n. 24; 97 n. 3; 103 *serm.* 3, 13; 118 *serm.* 12, 2; 136 n. 17 (im himml. Jerusalem); *fructus dei* in der zukünftigen Welt: *ep.* 155, 5 p. 435.

⁹ *de civ.* XIX 13 vgl. Fuchs zur eschatologischen Färbung des augustiniischen Friedensbegriffs.

¹⁰ siehe Anm. 7.

nach Verdienst, an einem Ort der Ruhe oder Qual aufbewahrt.¹¹ Einige Äußerungen lassen die Deutung zu, daß Augustin gewissen Seelen, z. B. den Aposteln, sofortige visio beatifica nach dem Tode zuerkennt.¹²

Die Verlegung der Seligkeit, der vollkommenen fruitio und visio dei, auf das Jenseits ist nicht als radikale Wendung erfolgt, sondern hat langsam das Ideal diesseitiger Wesensschau Gottes abgelöst. Einblick in diesen Prozeß gibt die Schrift *De libero arbitrio*. In Ausführung des Programms von Cassiciacum hat sich Augustin um eine rationale Gotteseinsicht bemüht und in der Tat gelingt ihm der streng methodische Aufstieg von der sichtbaren Kreatur über die eigene Seele bis zu dem Punkte, wo ihm die Weisheit und göttliche Wesenheit entgegenleuchtet.¹³ Evodius, der diesen Gedankengang mitgemacht hat, wird darob von unglaublicher Freude erfüllt, die auch Augustin teilt.¹⁴ Augustin könnte sich also beatus nennen, zumal er an einer früheren Stelle¹⁵ das selige Leben als Freude über das wahre und sichere Gute bezeichnet hat. Aber die gewonnene Erkenntnis befriedigt ihn nicht ganz. Eigentlich liegt die volle beatitudo noch in der Zukunft, und wir sind, solange wir im Leibe weilen, auf dem Wege zu ihr.¹⁶ Somit ist eine Unsicherheit im Sprachgebrauch von beatitudo eingetreten. Einmal wird beatitudo für die Seligkeit der himmlischen Welt verwendet, daneben aber auch für die Freude, die uns die irdische Erkenntnis des deus-veritas gibt. Wenn die beredete Stille der Weisheit in uns hineingleitet, dann ist das vita beata.¹⁷ Die Spannung zwischen dem irdischen beatitudo-Erleben und dem Entgleiten des Geschauten ist die Triebfeder der Confessiones zur Erhebung auf die jenseitige vita beata zu. Confiteri ist nur möglich, weil die Süße Gottes sich schon hat kosten lassen.¹⁸ Allmählich verschwindet die Bezeichnung beatitudo für die irdische Gotteseinsicht und bleibt dem jenseitigen Erkennen Gottes vorbehalten.

Die gleiche Schwankung wie im Begriff beatitudo ist in dem der fruitio dei zu beobachten. Neben der eschatologischen fruitio hält Augustin an einem diesseitigen frui deo fest. Quid sum, cum mihi bene est, nisi sugens

¹¹ Tempus autem quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est vel requie vel aerumna, pro eo quod sortita est in carne cum viveret. Ench. 29, 109. Vgl. zum Zwischenzustand de civ. XII 9; de cura gerenda pro mortuis 3. Einen vergeistigten Chiliasmus, dem er eine Zeitlang huldigte, (serm. 259, 2) widerruft Aug. in de civ. XX 7 p. 420 D. Zum Zwischenzustand: de civ. XIII 8 p. 565 D.

¹² in Ev. Joh. tr. 124. Vgl. Georg Hoffmann, Der Streit um die selige Schau Gottes. Leipzig 1917, S. 161.

¹³ de lib. arb. II 3, 7; 16, 42.

¹⁴ ibid. II 15, 39 und 40.

¹⁵ ibid. I 13, 29: nisi tu putas aliud esse beate vivere, quam veris bonis certisque gaudere.

¹⁶ de lib. arb. II 16, 41.

¹⁷ de lib. arb. II 13, 35; cf.: ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te Conf. X 22, 32 und: beata vita est gaudium de veritate Conf. X 23, 33.

¹⁸ elinxi stillam dulcedinis ex tua veritate Conf. XIII 30, 45. Augustin spricht auch von beatificari in der Erhörung des inneren Gebets: En. in ps. 33 serm. 2, 8.

lac tuum; aut fruens te cibo qui non corrumpitur?¹⁹ Im heiligen Geiste haben wir Gott zur Frucht.²⁰ Allerdings fehlt diesem Genießen das Moment der Dauer, welches die volle fruitio auszeichnet,²¹ es ist auf Augenblicke der Einsicht beschränkt. Die zeitweilige Erhebung der Vernunft aus der fleischlichen Finsternis gehört der Sphäre der fides zu.²² Fides und credere sind nicht nur Vorstufen zur fruitio, sondern enthalten schon eine vorweggenommene, noch nicht begrifflich erfaßte Gotteserkenntnis. Augustin kennt eine visio dei per fidem.²³ Jetzt schon „haben“ wir Christus in Glauben, Taufe, Abendmahl — zukünftig werden wir ihn in reinem Schauen haben.²⁴ Der Glaube ermöglicht eine vorläufige fruitio,²⁵ er hat ja mit ihr die Gewißheit über Gott und die Unterwerfung unter ihn gemeinsam. So dürfen wir den Schluß ziehen, daß mit der zunehmenden Einsicht Augustins in die Unfähigkeit der menschlichen Natur das diesseitige frui deo die Züge des unter Gott sich demütigenden credere annimmt — selbstverständlich diejenigen des augustinischen „Glaube-zur-Einsicht“. Diese Beobachtung findet eine starke Stütze darin, daß der Bischof die irdische fruitio dei ein frui per speculum vel in aenigmate nennt.²⁶ Die Annäherung an das credere macht das diesseitige frui deo geeignet zur Maxime der christlichen Moral. Die zeitliche fruitio dei ermöglicht das „Gebrauchen“ der Welt und dieses „Gebrauchen“ ist eine Stufe auf dem Weg zum endzeitlichen Gottesgenuß.²⁷

¹⁹ Conf. IV 1, 1.

²⁰ in dono tuo requiescimus; ibi te fruimur. Conf. XIII 9, 10.

²¹ non stabam frui deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo; moxque deripiebar ab te pondere meo, et ruebam in ista cum gemitu. Conf. VII 17, 23.

²² Die schauende Tugend, mit der Gott gesehen wird, findet sich in diesem Leben mehr im Glauben et apud perpaucos per speculum in aenigmate, et ex parte in aliqua visione incommutabilis veritatis. De cons. Ev. I 5, 8.

²³ de trin. II 17, 28; 17, 30; En. in ps. 57 n. 21; in ps. 120 n. 6; 149 n. 4; de perf. iustitiae hom. 18, 39. Die Scheidung visio per fidem — visio per speciem knüpft sich an I. Kor. 13, 12 an. Dem Verhältnis von videre und credere widmet Augustin grundsätzliche Ausführungen in ep. 147 CSEL 44 p. 276—285. Videre ist nur möglich bei gegenwärtigen Objekten, credere tritt bei abwesenden ein. Doch auch credere kann ein Wissen erzeugen: Porro si scire non incongruentur dicimur etiam illud, quod certissimum credimus, hinc factum est, ut etiam recte credita, etsi non adsint sensibus nostris, videre mente dicamur. *ibid.* p. 282. Videre per fidem meint also die Gewißheit des Glaubens. Vgl.: Habet namque et fides oculos suos, quibus quodam modo videt verum esse quod nondum videt. ep. 120, 8 CSEL 34, 2 p. 711.

²⁴ in Ev. Joh. tr. 50, 12.

²⁵ Gott spricht: meipsum habe, me fruere, me amplectere: nondum potes totus; ex fide continge me, et inhaerebis mihi. En. in ps. 33 serm. 2, 9.

²⁶ Oritur autem hoc loco de angelis nonnulla quaestio. Illo enim fruantes, etiam ipsi beati sunt, quo et nos frui desideramus: et quanto in hac vita fruimur vel per speculum vel in aenigmate (I Kor. 13, 12), tanto nostram peregrinationem et tolerabilius sustinemus, et ardentius finire cupimus. De doctr. chr. I 30, 31.

²⁷ Diese Scheidung zwischen zeitlicher und eschatologischer fruitio ist die Erklärung für das oben S. bemerkte Oszillieren von frui.

RÜCKBLICK

Wir hatten zu Anfang unserer Untersuchung gesehen, daß *frui deo*, wo es zuerst bei Augustin faßbar wird, im Rahmen ethischer Gedankengänge auftritt, zugleich aber, wie die Entdeckung des metaphysischen Hintergrundes von *frui* schon in *De beata vita* dann bestätigte, darüber hinausdrängt. In dieser Unmöglichkeit, der *fruitio* von vornherein einen fest umschriebenen Platz im „System“ Augustins zuzuweisen, meldet sich die Doppelschichtigkeit des Begriffs *frui*. Die *fruitio dei* zerfällt freilich nicht, wie Scholz (a. a. O. S. 208) meint, in zwei getrennte Typen, den „dialektischen“ (*frui — uti*) und den „spezifisch mystischen“, die nur durch die Identität der Stimmung zu einer gewissen Einheit zusammengeschlossen würden. Vielmehr ist diese Zweiheit im Phänomen des *frui* selbst begründet. Dem *frui* als Sich-Einfügen ist eine ethische Gedankenreihe zugeordnet: es bedeutet in seinem Vollzug sittliches Leben; mit *frui* als Erfassen aber verbindet sich die Bildersprache der Mystik: Schauen, Lieben, Umarmen, Essen Gottes, letzte Lust in ihm. Dadurch jedoch, daß *frui deo* Einfügung in die göttliche Weltordnung ist, gerät es in notwendige Verknüpfung mit dem Drama von Fall und Wiederherstellung dieser Ordnung. Sein ungestörter Vollzug ist von der Restitution des *ordo* abhängig — es wird zur eschatologischen Erwartung. Dementsprechend erwies es sich, daß die „mystischen“ Aussagen beim reifen Augustin eschatologisch zu interpretieren sind. Zudem fehlt der aktiven *fruitio* das mystische Merkmal der Einswerdung mit Gott, sie ist nie mehr als liebendes intelligere. Nicht die Mystik, sondern die Eschatologie ist bei Augustin der theologische Ort des die *philosophia moralis* transzendierenden *frui*.

Mit der Eschatologisierung der *fruitio* aber trat die Gefahr auf, daß die in ihr gegebene ethische Haltung für das irdische Leben verloren ging. Der Bischof begegnet ihr, indem er den Begriff eines diesseitigen, als gehorsame Glaubensgewißheit und Gottesliebe verstandenen *deus frui* entwickelt, der von der eschatologischen *fruitio* unterschieden ist.