

Die Herkunft des augustinischen FRUI DEO

Von Pfarrer Dr. Rudolf Lorenz, Mösthinsdorf

Die Darstellung, welche H. Scholz von der Vorgeschichte der augustinischen *fruitio dei* entworfen hat,¹ unterscheidet eine platonisch-neuplatonische Vorstufe, deren Repräsentant für Augustinus Plotin gewesen sei, und eine biblisch-sakramentale, welche vorzüglich im Origenismus ihre Ausbildung erfahren habe. H. Lewy^{1a} wünscht sich im Rahmen dieses Bildes noch Philo Alex. als ersten Sammelpunkt dieser beiden Entwicklungslinien berücksichtigt. Anstelle einer Auseinandersetzung mit diesem Traditionsbild soll im Folgenden eine Reihe von Texten interpretiert werden, von denen eine zusätzliche Auskunft über den Ursprung des für die augustinische Theologie so bedeutsamen Begriffs *fruitio dei* erhofft wird.

Ut inter honestum et utile interest, ita et inter fruendum et utendum. Quanquam enim omne honestum utile, et omne utile honestum esse, subtiliter defendi queat: tamen quia magis proprie atque usitatius honestum dicitur quod propter se ipsum expetendum est, utile autem quod ad aliud aliquid referendum est: secundum hanc differentiam nunc loquimur, illud sane custodientes, ut honestum et utile nullo modo sibimet adversentur . . . Frui ergo dicimur ea re de qua capimus voluptatem. Utimur ea quam referimus ad id unde voluptas capienda est. Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle, atque utendis frui. Et rursus omnis ordinatio, quae virtus etiam nominatur, fruendis frui, et utendis uti. Fruendum est autem honestis, utendum vero utilibus (de div. qu. 83 q. 30). Der zitierte Abschnitt führt uns mitten in die Probleme der stoischen Güterlehre. *Honestum* ist ein von Cicero geschaffener Ausdruck (synonym sind *laus*, *dignitas*, *decus* Tuscul. II 46) für das griechische *καλόν*, das Sittlichgute. In seinem Werk *De officiis* handelt er im ersten Buche vom *honestum*, im zweiten vom *utile* und im dritten von

¹ H. Scholz, *Glaube u. Unglaube in der Weltgeschichte*, Leipzig 1911, S. 198 ff.

^{1a} *Sobria ebrietas*, Gießen 1929, S. 111 A. 2.

dem angeblichen Widerstreit beider.^{1b} Cicero vertrat (im Anschluß an seine Vorlage) die Meinung, daß kein echter Gegensatz zwischen utile und honestum denkbar sei.²

Nach stoischer Lehre ist nun das honestum das höchste Gut (Tusc. V 18 f.), ja Cicero möchte es das einzige Gut nennen.³ Denn für den Stoiker — damit soll nicht gesagt sein, daß Cicero Stoiker war — gibt es zwischen summum bonum und dem malum nur die indifferentia (media, ἀδιάφορα),⁴ die den Namen „Güter“ eigentlich nicht verdienen. Damit erhebt sich das Problem der Wertbestimmung der außermoralischen Werte und Zwecke des Lebens. Wie soll sich der Handelnde zu diesen adiaphora, die nach natürlichem Empfinden doch auch Güter sind (z. B. Gesundheit, Reichtum), verhalten? Wie kann diesen äußeren Gütern neben dem sittlich Guten (honestum) eine Stellung gewahrt werden?

Die Stoa hat sich lebhaft um dieses Problem bemüht, ohne doch zu einer ganz einheitlichen Lösung zu kommen. Ein Lösungsversuch geht aus vom menschlichen Triebleben. Aus der triebhaften Hinwendung der Lebewesen zum eigenen Ich (οἰκείωσις) entsteht das Streben, alles zu suchen, was dem eigenen Wesen förderlich ist, das Schädliche dagegen abzuwehren.⁵ Dieser Naturtrieb richtet sich zunächst auf äußere Güter, mit zunehmender Vernunft aber auf das summum bonum, die *δμολογία* (convenientia). So hebt sich innerhalb der adiaphora eine Klasse von Dingen heraus, die als Objekte des ersten Naturtriebs propter se sumenda sind (die anderen sind pellenda), während das summum bonum ein propter se expetendum ist.⁶

^{1b} In den beiden ersten Büchern ist des Panaitios *περὶ τοῦ καθήκοντος* benutzt (cf. Cic. ad Attic. XVI 11, 4; de off. I 43, 152; II 17, 60; III 7; 33 ff). Für das dritte Buch liegt wohl ein Hypomnema Athenodors zugrunde. Vgl. Max Pohlenz, Cic. de off. III (Nachr. v. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1934) S. 13; Philippon in Pauly-Wissowa Bd. 13, 1 II. Reihe Sp. 1172.

² de off. II 9; cf. III 11: . . . dubitandum non est, quin numquam possit utilitas cum honestate contendere. Itaque accepimus Socratem execrari solitum eos, qui primum haec natura cohaerentia opinione distraxissent. Cui quidem ita sunt Stoici adsensi, ut et, quicquid honestum esset, id utile esse censerent. . . Die Nachricht über Sokrates geht auf Kleantes (2. Buch der Schrift „Über die Lust“) zurück, wie Clemens Alex. Strom. II 22 p. 185, 9 ff St. berichtet.

³ . . . quod quidem citius dixerim solum quam non summum bonum. Tusc. II 46.

⁴ de fin. III 53; indifferentia: Seneca, de b. vit. 22, 4; media: Cic. de fin. IV 71.

⁵ Vgl. Pohlenz, Grundfragen der stoischen Philosophie (Abhandl. der Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl.) 1940, S. 1 ff.

⁶ Cic. fin. III 20. Es ist streng auf den Unterschied sumere — expetere zu achten. fin. III 16 ff ist eine Hauptstelle zur Oikeiosislehre.

Die Stoiker wurden durch die Oikeiosislehre zur Beobachtung des Kindes geführt, denn der Naturtrieb sei am reinsten am Kinde zu beobachten . . . omnes

Mit diesem Versuch einer Rettung des Wertes der *adiaphora* kreuzt sich ein anderer, der von der Begriffsbestimmung des menschlichen Lebensziels ausgeht. Cicero läßt den Epikuräer L. Manlius Torquatus im ersten Buch von *de fin.* (I 42) sagen: *Quoniam autem id est vel summum vel ultimum vel extremum bonorum (quod Graeci τέλος nominant), quod ipsum nullam ad aliam rem, ad id autem res referuntur omnes ...* Vorher bezeichnet er diese Definition als *omnium philosophorum sententia* (I 29). Sie ist aber stoisch, wie aus den griechischen Quellen hervorgeht. Stobaeus berichtet: *λέγεται δ' ὑπὸ μὲν τῶν Στωϊκῶν ὁρικῶς· τέλος ἐστὶν οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται καθηκόντως, αὐτὸ δὲ πράττεται οὐδενὸς ἕνεκα κακείνως· οὗ χάριν τὰλλα, αὐτὸ δ' οὐδενὸς ἕνεκα. Καὶ πάλιν. ἐφ' ὃ πάντα τὰ ἐν τῷ βίῳ πραττόμενα καθηκόντως τὴν ἀναφορὰν λαμβάνει αὐτὸ δ' ἐπ' οὐδέν.* (Stob. ecl. II 46, 5 = SVF III 2).⁷ Das *propter se expetendum* ist das, worauf alles bezogen werden muß (*fin.* II 8 f). Das Kriterium des sittlichen Handelns ist die Bezogenheit des Tuns auf das *Telos* (*fin.* II 5). So ergibt sich für den Weisen die Möglichkeit, den *adiaphora* gegenüber ein Handeln anzuwenden, das auf das *summum bonum*, das *Telos*, bezogen ist. Der Wert der *adiaphora* bestimmt sich als ein „Zu-etwas“.⁸ Der Weise wirft seinen Reichtum nicht fort, sondern er „gebraucht“ ihn (Seneca, *de vit.* b. 23, 3 f). Die *adiaphora* können gut oder schlecht „gebraucht“ werden.⁹ Der stoische Weise allein weiß alles richtig zu gebrauchen (Cic. *fin.* III 75). Die gleichgültigen Dinge werden erwählt um eines anderen willen, ihr Gebrauch dient der Verwirklichung der *ὁμολογία*,¹⁰ der Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst und der Natur. So ist das den *adiaphora* gegenüber legitime Verhalten das *referre ad ...*, das *uti*, das ihnen ihren Wert zuziñt.

veteres philosophi, maxime nostri, ad incunabula accedunt, quod in pueritia facillime se arbitrantur naturae voluntatem posse cognoscere. fin. V 55. Sollten nicht die unsterblichen Seiten des ersten Buchs der *Confessiones*, wo Augustin die Triebe des Kindes schildert, mit durch diese philosophische Tradition angeregt sein? *Conf.* I 6, 7 ff.

⁷ Diese stoische Terminologie ist bei Plato vorbereitet. Sokrates sagt im *Dialog Gorgias* zu Kallikles: *ἄρα καὶ σοὶ συνδοκεῖ οὕτω, τέλος εἶναι ἀπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν, καὶ ἐκείνου ἕνεκεν δεῖν πάντα τὰλλα πράττεσθαι, ἀλλ' οὐκ ἐκείνο τῶν ἄλλων;* p. 499 E.

⁸ Vgl.: *τὸ γὰρ διαφέρειν καὶ τὸ ἀδιάφορον τῶν πρὸς τι λεγομένων εἶναι.* Stob. ecl. II 80, 8 W. = SVF III 140. Es ist deutlich, daß hier aristotelische Begriffsmittel verwendet sind — die Kategorie des *πρὸς τι*. Vgl. E. Grumach, *Physis* und *Agathon* in der alten Stoa. Berlin 1932, S. 22.

⁹ Sextus emp. adv. math. 11, 59 = SVF III 122: *ᾧ γὰρ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι τοῦτ' ἂν εἴη ἀδιάφορον.* cf. Seneca: *die beata vita ist usura fortunae muneribus, non servitura.* *de vit.* b. 3, 3.

¹⁰ Vgl. z. Begriff *Bornkamm* in *Hermes* 71, 1936, 377 ff, bes. 388 ff.

Antiochos von Askalon, auf den sich bekanntlich der Bericht des Piso über die peripatetische Philosophie im 5. Buch von Cic., fin. stützt (de fin. V 7 f.), entwickelt einen etwas abweichenden Begriff des referre ad . . . Von der Erwägung ausgehend, daß der Mensch aus Seele und Leib bestehe, kommt er dazu, das summum bonum als Summe der geistigen und körperlichen Güter zu bestimmen (Cic. fin. V 34 ff.). Auch eine Anzahl der geringeren Güter, die die Stoa als adiaphora bezeichnete, sollen im Zielgut mit enthalten sein. Erst dann ergebe sich die richtige Beziehung (referre ad) dieser Güter zum finis bonorum und eine feste Norm des Handelns (Cic. fin. V 46 f.). Die Stoa verlegt also die Beziehung zwischen den niederen Gütern und dem höchsten Gut in das Handeln des Weisen, Antiochos in das Sein dieser Güter. Das referre ad besteht dann in der Entdeckung ihres Seinszusammenhangs mit dem summum.¹¹

Nachdem wir so die Haltung des Weisen gegenüber den niederen Gütern als ein referre ad bzw. uti erkannt haben, müssen wir danach fragen, wie das Verhalten zum summum bonum beschrieben wird. Das Ziel besteht für alle Philosophenschulen, mit denen sich Cicero befaßt, im Erreichen des summum bonum, gleichgültig, wie dieses selbst bestimmt wird. Zur Bezeichnung des vollendeten Erreichens des Zielgutes bietet sich nun dem Cicero ganz von selbst das Wort frui. Werden als höchstes Gut die naturgemäßen Dinge angesehen, so lautet die der betreffenden philosophischen Richtung zugeschriebene Zielformel: omnibus aut maximis rebus iis, quae secundum naturam sint, fruentem vivere (fin. IV 14). Das griechische Äquivalent für frui ist hier nicht ἀπολαύειν, sondern τυχάνειν. Das zeigt die Wiederholung der Formel in Cic. fin. IV 25, wo statt frui „adipisci“ steht.¹² Noch wichtiger ist, daß sich bei Cicero geradezu die Wendung findet *summo bono frui* (fin. II 88; Tusc. III 40). Sie ist die direkte Vorbereitung des augustinischen deo frui — es braucht nur als sum-

¹¹ Allerdings sieht sich Antiochos zu einer Konzession an die orthodoxe Stoa genötigt. Man wendet gegen ihn ein, daß niemand das höchste Gut je erreichen könne, wenn es alle äußeren Güter mit enthalten solle (fin. V 68). Piso/Antiochos antwortet, indem er die Außendinge, d. h. die sich weder im Körper noch in der Seele befinden, wie Freunde und Verwandte, nicht zum summum bonum rechnet (fin. V 67 f) und fährt fort: Quomodo igitur, inquires, verum esse poterit, omnia referri ad summum bonum, si amicitiae, si propinquitates, si reliqua externa summo bono non continentur? Hac videlicet ratione, quod ea, quae externa sunt, iis tuemur officiis, quae oriuntur a suo cuiusque genere virtutis. Nam et amici cultus et parentis ei, qui officio fungitur, in eo ipso prodest, quod ita fungi officio in recte factis est, quae sunt orta a virtutibus. Also Verknüpfung der externa mit dem summum bonum durch ein Handeln von der virtus her. Das tugendhafte Handeln in Bezug auf die externa ist ihr referre ad summum bonum — genau wie in der Stoa.

¹² Vgl. M. Pohlenz, Grundfragen d. stoischen Philosophie, S. 20.

num bonum Gott angesehen zu werden. Wir stellen zwei frappante Parallelen aus Cicero und Augustin nebeneinander:

Cic. Tusc. V 67

Etenim, quae pars optuma est in homine, in ea situm esse necesse est illud, quod quaeris, optimum. Quid est autem in homine sagaci ac bona mente melius? Eius bono fruendum est igitur, si beati esse volumus.

Aug. ep. 118, 13

Frage nach dem summum bonum. Wenn dieses weder im Körper noch in der Seele ist — quid aliud iam nisi deus occuret, in quo summum hominis bonum constitutum sit . . . eo enim fruendo quisque beatus est.

Hierzu müssen wir Aug. de mor. eccl. cath. I 3, 4 stellen:

Nach einer Zusammenfassung des Gedankenganges von De beata vita heißt es: Quartum restat, ut video, ubi beata vita inveniri queat; cum id quod est hominis optimum, et amatur, et habetur. Quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere quod diligis? Neque quisquam beatus est, qui non fruitur eo quod est hominis optimum; nec quisquam, qui eo fruitur, non est beatus.

Für Augustin ist nun Gott „hominis optimum“, wie die folgenden Abschnitte von de mor. eccl. c. zeigen. So entsteht die Formel deo frui.

Unsere Untersuchung war von einer Stelle aus Aug. de div. qu. 83 q. 30 ausgegangen und hat die dort genannten Begriffspaare „propter se ipsum expetere — ad aliud referre“ und „frui — uti“ in der stoischen Ethik nachgewiesen (genauer ausgedrückt, in der ciceronianischen Darstellung der ethischen Systeme, vor allem des stoischen). Ein schöner Beleg aus Seneca, De vit. b. 10. 3 sei noch erwähnt: tu voluptate frueris, ego utor; tu illam summum bonum putas, ego nec bonum; tu omnia voluptatis causa facis, ego nihil.

Ist nun Cicero der Vermittler dieser Begriffe an Augustin? Wir glauben diese Frage verneinen zu müssen. Denn einmal distanziert sich Augustin an der besprochenen Stelle durch das „tamen“ (s. o. S. 34, Zeile 13) von der in Cic. de off. ausgesprochenen unbedingten Identifizierung von honestum und utile. Eine gewisse Unterscheidung der Begriffe honestum — utile ist ja gerade Voraussetzung für die Entgegensetzung von frui — uti. Zum andern aber, und das ist entscheidend, findet sich bei Cicero nirgends direkt ausgesprochen die Gleichsetzung von uti und referre ad aliud und die (in de div. qu. 83 q. 30 nur im Hintergrund stehende) von frui und amare (expetere) propter id ipsum. Wo ist der Tradent, der die bei Cicero faßbare Begrifflichkeit zu einem festen Schema zusammengezogen hat und an Augustin weitergab? Ambrosius hat es nicht getan, das zeigt die Lektüre seines an Cicero angelehnten Werkes De officiis ministrorum.

Wir befragen Augustin selbst. Eine wichtige Stelle, die wir schon z. T. interpretiert haben (ZKG 63, S. 7) findet sich De civ. XI 25 p. 496 D.: (philosophiae) una pars appellaretur physica, altera logica, tertia ethica (quarum nomina latina iam multorum litteris frequentata sunt, ut naturalis,

rationalis moralisque vocarentur . . .); non quo sit consequens, ut isti (scil. philosophi) in his tribus aliquid secundum deum de trinitate cogitaverint, quamvis Plato primus istam distributionem repperisse et commendasse dicatur, cui neque naturarum omnium auctor nisi deus visus est neque intelligentiae dator neque amoris, quo bene beateque vivitur, inspirator. Sed certe cum et de natura rerum et de ratione indagandae veritatis et de boni fine, ad quem cuncta quae agimus referre debemus, diversi diversa sentiant: in his tamen tribus magnis et generalibus quaestionibus omnis eorum versatur intentio. Ita cum in unaquaque earum quid quisque sectetur multiplex discrepantia sit opinionum, esse tamen aliquam naturae causam, scientiae formam, vitae summam nemo cunctatur. Trias etiam sunt, quae in unoquoque homine artifice spectantur, ut aliquid efficiat: natura, doctrina, usus; natura ingenio, doctrina scientia, usus fructu diiudicandus est. Nec ignoro, quod proprie fructus fruētis, usus utentis sit, atque hoc interesse videatur, quod ea re frui dicimur, quae nos non ad aliud referenda per se ipsa delectat; uti vero ea re, quam propter aliud quaerimus (unde temporalibus magis utendum est, quam fruendum, ut frui mereamur aeternis; non sicut perversi, qui frui volunt nummo, uti autem deo; quoniam non nummum propter deum impendunt, sed deum propter nummum colunt); verum tamen eo loquendi modo, quem plus obtinuit consuetudo, et fructibus utimur et usibus fruimur; nam et fructus iam proprie dicuntur agrorum, quibus utique omnes temporaliter utimur. Hoc itaque more usum dixerim in his tribus, quae in homine spectanda commonui, quae sunt natura, doctrina, usus. Ex his propter obtinendam beatam vitam tripartita, ut dixi, a philosophis inventa est disciplina, naturalis propter naturam, rationalis propter doctrinam, moralis propter usum.

An dem ausgehobenen Abschnitt ist bemerkenswert:

1. das Bemühen um eine methodische Begründung der philosophischen Disziplinen;
2. die Zurückführung der drei Zweige der Philosophie auf Plato;
3. die Betonung der Lehrunterschiede unter den Philosophen;
4. die Ableitung der drei philosophischen Disziplinen aus einer im menschlichen Schaffen vorhandenen Trias natura, doctrina, usus;
5. die Normierung des praktischen Verhaltens an dem Begriffspaar frui (non ad aliud referre, res per se ipsa delectat) — uti (propter aliud quaerere);
6. die Freude an sprachlichen Bemerkungen.

Das ganze Stück ist eine geschlossene Einheit. Das zeigt sich an der Verklammerung der drei philosophischen Disziplinen mit dem Ternar natura, doctrina, usus, die sich über den ganzen Zusammenhang erstreckt. Die Dreieit ingenium, doctrina, usus findet sich auch in De trin. XI 11, 17. Dort ist das Schubfächersystem noch etwas weiter getrieben, aber in Verbindung mit dem dritten Glied usus erscheint wieder frui — uti mit Definitionen, die an unser Stück aus De civ. anklingen. Diese Trias natura (in-

genium), doctrina, usus ist dem Augustinus überliefert. Sie findet sich bei Cicero (Orat. pro Scauro 24: (Siculi) prudentes natura, callidi usu, doctrina eruditi; Balb. 20, 45) und scheint eine Rolle in der rhetorischen Theorie gespielt zu haben (Cic. de orat. II 162; III 77; 16; I 113 f; de inv. I 2; vgl. Isocrates XIII 17; Plato Phaedrus 269 D). In der ethischen Diskussion findet sich die Trias bei Plato Menon 70 A und öfters bei Philo Alexandrinus. — Doch wieder lassen sich keine sicheren Verbindungsfäden von Cicero zu Augustin zeigen, es fehlt das mit dem Glied usus fest verbundene Begriffspaar frui — uti. Für dieses finden wir Varro als Gewährsmann in De civ. XIX 3 p. 354. D. Varro rechnet im Gefolge des Antiochos¹³ die prima naturae (die *πρῶτα κατὰ φύσιν*)¹⁴ oder, wie Varro sagt, die primigenia (p. 352, 15) zum summum bonum. Die Tugend (stoisch definiert als ars agenda vitae p. 354, 9) gebraucht sie mit dem Ziele des Genusses: omnibusque simul et se ipsa utitur, eo fine, ut omnibus delectetur atque perfruatur, magis minusque, ut quaeque inter se maiora atque minora sunt, tamen omnibus gaudens et quaedam minora, si necessitas postulat, propter maiora vel adipiscenda vel tenenda contemnens (p. 354, 12 ff).¹⁵ Die Tugend hat die Fähigkeit guten Gebrauchs der Dinge (bene utitur, Z. 19 Domb.), ihr Fehlen hat ein male uti zur Folge. Varro gibt uns ein Beispiel des bene uti am Verhalten des Weisen zur voluptas (de civ. XIX 1 p. 347, 26 ff D.). Subditur (voluptas) autem virtuti, quando in usum virtutis adsumitur. Pertinet quippe ad virtutis officium et vivere patriae et propter patriam filios procreare, quorum neutrum fieri potest sine corporis voluptate; nam sine illa nec cibus potusque sumitur, ut vivatur, nec concumbitur, ut generatio propagetur. Cum vero praefertur virtuti, ipsa appetitur propter se ipsam, virtus autem adsumenda creditur propter illam ... Der Weise erstrebt die voluptas nicht um ihrer selbst willen, sondern gebraucht sie zum Wohl des Vaterlandes — ein Varro sehr naheliegender Gedanke.¹⁶ Der Schluß erscheint zwingend, daß Augustin das Begriffspaar frui — uti und ebenso das zugehörige (rem) propter se ipsam appetere — propter aliud (propter maiora adipiscenda De civ. p. 354, 16 D) von Varro und zwar aus dessen Werk De philosophia, das dem Referat von De civ. XIX 1—3 zugrunde liegt, entnommen hat. Varro verwendet dort das Schema (virtutem) propter se ipsam — propter aliud appetere auch in seiner Aufspaltung der Philosophen in 288 Sekten (de

¹³ de civ. XIX 3 p. 355, 25 D. Auch ohne diese Notiz würde ein Vergleich mit Cic. fin. V das Gleiche zeigen.

¹⁴ d. h. in der stoischen Oikeiosislehre: die ersten Objekte des Naturtriebs, vgl. den klärenden Aufsatz v. Philippson: Das „Erste Naturgemäße“, Philologus 87, 1932, S. 445 ff.

¹⁵ Auf die Verwandtschaft der von Varro gebrachten Gedanken mit dem Bericht des Apulejus über „Plato“ (De Plat. II 1 ff p. 81 f Goldbacher) kann hier (auch für den soziologischen Ausblick in de civ. XIX 3 p. 355, 7 ff) nur aufmerksam gemacht werden.

¹⁶ Augustin wandelt De doctr. chr. III 18, 27 das varronische Beispiel ab, um die Vielweiberei Abrahams zu verteidigen.

kannten Stücken enthaltenen Definitionen *Frui* = *rem propter se ipsam appetere* und *Uti* = *propter aliud appetere (assumere), ad aliud referre*, zusprechen.

Wie steht es nun mit dem Begriff *deo frui* selbst? Führt Augustin ihn nicht in *De civ.* VIII 8 ausdrücklich auf Plato zurück? *Ipsum autem verum ac summum bonum Plato dicit deum, unde vult esse philosophum amatorem dei, ut quoniam philosophia ad beatam vitam tendit, fruens deo sit beatus, qui deum amaverit.* Die Stelle verdient genauere Beachtung.

Nachdem Augustinus vom 5. Kapitel des VIII. Buches an nachgewiesen hat, daß die Platoniker²⁰ in Theologie, Physik und Logik allen anderen Philosophen vorzuziehen sind, will er in Kap. 8 denselben Erweis für die Ethik erbringen.

Eingangs gibt der Bischof eine gedrängte Übersicht über philosophische Teloslehren. Das *summum bonum* ist das Gut, das um seiner selbst willen erstrebt wird (d. h., wie wir gesehen haben, *frui*), die anderen Güter will man um des Zielgutes willen (d. h. *uti*). Die Darstellung, die wieder davon ausgeht, daß der Mensch aus Körper und Seele besteht und die Teloslehre des Antiochos v. Askalon besonders berücksichtigt (p. 332, 22 bis 27), strebt, nach einer kritischen Bemerkung Augustins (die Philosophen verlegen das höchste Gut in den Menschen! p. 332, 30 bis 333, 3) der Feststellung zu, daß unzählige Philosophensekten aus den verschiedenen Lehrmeinungen über das Zielgut entstehen (—p. 333, 8). Bis hierher bildet Varros Schrift *De philosophia* die Grundlage des Abschnitts (cf. *de civ.* XIX 1—3). Nun kommt Augustin auf die Neuplatoniker zu sprechen, indem er das seit p. 327, 2 rhetorisch wiederholte „cedant“ einführt (p. 333, 8 ff). Für die bisher von ihm genannten Philosophen waren Körper bzw. Seele das *propter se ipsum appetendum*, ihre Zielformel lautete also *frui corpore* oder *frui animo* (vgl. das oben S. 37 u. zu Cicero Gesagte). Für die „Platoniker“ ist Gott das höchste Gut, ihre Telosformel heißt demgemäß *frui deo* (p. 333, 10).

Im Folgenden läßt Augustin die Neuplatoniker beiseite und beschäftigt sich mit Plato (p. 333, 15 bis 22; 29 bis 33). Zweimal schreibt er dem

der Satz von *De doctr.* I 2, 2: *Omnis doctrina vel rerum est vel signorum*, Hintergrund. Zusammenhänge zwischen der augustiniischen Zeichenlehre und Varro werden durch die großenteils auf Varro beruhenden *Principia dialecticae* (vgl. Goetz-Schoell, Ausgabe von Varro, *De lingua latina*, Leipzig 1910, S. 234 ff), deren Echtheit jetzt meist zugegeben wird, aufgedeckt. Nähere Ausführungen zu diesen Problemen von *De doctr. christ.*, müssen einer besonderen Untersuchung vorbehalten bleiben. Th. Francey, *Les idées littéraires de S. Augustin dans le De doctrina christiana* (Auszug aus d. Verf. Freiburger Diss.), Saarbrücken o. J. (1921/22) berührt diese Fragen in ihrer Analyse nicht.

²⁰ Er versteht darunter nicht bloß die Neuplatoniker Plotinos, Porphyrios, Jamblichos, sondern auch Apulejus: *De civ.* XIII 12 p. 339, 18 D.). Augustin kennt auch Neuplatoniker, die für uns verschollen sind, wie Fonteus aus Karthago, der ein Werk *De mente mundanda ad videndum deum* verfaßt hat *Retr.* I 26.

Plato die Zielformel deo frui zu (p. 333, 21 und 32). Liegt hier mehr vor, als eine rhetorische Erweiterung des über die Neuplatoniker Gesagten? Wie kommt Augustin zu dieser Nachricht über Plato?

Im mittleren Platonismus ist unter der Einwirkung des Telosbegriffs der Stoa eine Telosformel Platos aufgestellt worden. Mit welcher Selbstverständlichkeit man die philosophische Terminologie der eigenen Zeit in die Philosophie Platos eintrug, zeigt die Bemerkung Plutarchs: *Πλάτων ἐν τῷ συμποσίῳ περὶ τέλους διαλεγόμενος καὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ* (quaest. conv. 1, 4). Die bis auf Eudoros v. Alexandrien (c. 25 v. Chr.) zurückzufolgende²¹ „platonische“ Telosformel ist die *ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν*. Sie ist aus Theätet 176 B entnommen. In den doxographischen Darstellungen der Lehre Platos taucht regelmäßig die *ὁμοίωσις θεῶ* als platonisches Zielgut auf (Diog. Laert. III 78; Albinos, Eisagoge p. 151 Hermann, Didaskalikos c. 2 p. 153; 28 p. 181 f; Hippolyt, Philosophumena bei Diels, Doxogr. graec. p. 569, 14). Die bei Stobaios (ecl. II 49, 9 W.-Epitome aus Areios Didymos) erhaltene Überlieferung zeigt, daß für Eudoros die Philosophen Pythagoras, Sokrates und Plato in dieser Telosformel übereinstimmen. So wird die *ὁμοίωσις θεῶ* einfach mit dem orphisch-pythagoreischen *ἔπον θεῶ* identifiziert. Als Sinn der Formel erscheint das durch *φρόνησις* geregelte tugendhafte Leben (*τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν*).²² Sie entwickelt sich, wie K. Praechter zu col. 7, 17 f. des anonymen Theätetkommentars (hrsg. von Diels-Schubart, Berlin 1905) bemerkt, zum „Eckstein der Ethik“.²³ Andererseits erfüllt sich die „Verähnlichung mit Gott“ mit der Stimmung einer mystisch gerichteten Frömmigkeit. Theon v. Smyrna (Expos. rer. math. ad leg. Plat. util. p. 14, 18 ff. Hiller) vergleicht die Einführung in die Philosophie mit der Einweihung in die Mysterien. Die erste der 5 Stufen der Philosophie ist die Reinigung durch die 5 Wissenschaften der Arithmetik, Geometrie, Stereometrie, Musik und Astronomie. Über verschiedene weitere Grade, unter denen die *ἐπόπεια*, die Beschäftigung mit dem Noetischen, wahrhaft Seienden, und den Ideen die dritte bildet, wird dann als letzte Stufe die Eudämonie, die *ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν* erreicht. Das Auftreten der *κάθαρσις* als Vorbereitung der *ὁμοίωσις* weist schon auf Plotin hin.

Eine ausführliche Darstellung der geschilderten Gedankenreihen findet sich bei Albinos (Didaskalikos c. 28. p. 181 f H.). Die Vorbereitung auf die Einweihung in die „größeren Lehrstücke“ (das platonische *μεριστὸν μάθημα* ist im Blick) geschieht, fast wie bei Theon, durch Musik, Arithmetik, Astronomie, Geometrie und Gymnastik. Die Ähnlichkeit mit Gott aber erreichen wir durch Gebrauch der passenden Naturanlage, durch Übung und Lebenswandel im Sittengesetz und durch Ausnutzung der Be-

²¹ vgl. Überweg-Praechter, Die Philosophie des Altertums, 1926, S. 530.

²² Ebenfalls in Alexandria treffen wir die *ὁμοίωσις θεῶ* bei Philo, der die Theätetstelle de fuga et inv. § 63 Cohn/Wendl. vol. 3 p 123 f zitiert; cf. ebd. § 82.

²³ K. Praechter in GGA 1909 S. 530 ff, bes. S. 542; vgl. denselben GGA 1906 S. 861 ff. Hier ist reiches Material gesammelt.

lehre und überlieferten Lehrsätze.²⁴ So entfernen wir uns vom Irdischen und weilen stets beim Intelligiblen (p. 182). Albinos versteht die *δμοιώσεις πρὸς τὸ θεῖον* als Schau des Göttlichen und seiner Gedanken (das sind die Ideen) und die dadurch hervorgerufene Freude und vernünftige Lust: *ἡ ψυχὴ δὴ θεωροῦσα μὲν τὸ θεῖον καὶ τὰς νοήσεις τοῦ θεῖου εὐπαθεῖν τε λέγεται καὶ τοῦτο τὸ πάθημα αὐτῆς φρόνησις ὀνόμασται, ὅπερ οὐχ ἕτερον εἶποι ἂν τις εἶναι τῆς πρὸς τὸ θεῖον ὁμοιώσεως.* (c. 2 p. 153 H).²⁵

Die Begründung der *δμοιώσεις θεῶν* auf die Schau des Gottes findet sich schon in Platos Phaedrus p. 252 C — 253 C. Sokrates führt in dem bekannten Mythos aus, daß die Liebenden die Geliebten dem Gotte ähnlich zu machen suchen, dem sie selbst folgen. Deshalb ergründen sie in ständigem Hinblicken die Natur Gottes und nachdem sie ihn in der Erinnerung erfaßt haben (*ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμῃ*), empfangen sie in einem Zustand der Begeisterung von jenem die Sitten und Lebensweise, soweit es einem Menschen möglich ist (*δυνατόν*), Anteil an Gott zu haben. Die Liebenden bringen, indem sie ihren Gott nachahmen (*μιμούμενοι*), ihre Lieblinge durch Erziehung und Überredung *εἰς ὁμοιότητα αὐτοῖς τῷ θεῷ*, zur Ähnlichkeit mit sich selbst und dem Gott. Zwar ist in der bei Stobaios vorliegenden Tradition, wo außer der Theätetstelle noch Timäus (90 A bis D) und Politeia (585 B sqq.; 608 C sqq.; 613 A) erwähnt sind, die Phaedrusstelle nicht angezogen. Sie fehlt auch bei Albinos, der Politeia und Phädon (p. 82 A—B), veranlaßt durch das Stichwort *ὁμοιότης* im Platotext, anführt. Dennoch schlägt der Gedanke der Nachahmung Gottes in der *δμοιώσεις* Erörterung durch (Apulejus: *sapientem quippe pedisequum et imitatorem dei dicimus et sequi arbitramur deum, id est enim ἔπον θεῶν.* De Plat. p. 99, 2 ff Goldb. Clemens Alex.: *οὗτός ἐστιν ὁ » κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν «, ὁ γνωστικὸς, ὁ μιμούμενος τὸν θεὸν καθ' ὅσον οἶόν τε.* (Strom. II 19 p. 166, 1 ff Stählin; das *δυνατόν* der Theätet und Phädrusstelle klingt an); Olympiodor, In plat. Phaed. p. 1, 16 Norvin; Elias, Prol. philos. p. 17, 14 ff Comment. in Arist. gr. vol. 18).

Für unsere mit *frui deo* befaßte Untersuchung bietet eine Stelle in Plutarchs Traktat *De sera numinis vindicta* ein gewisses Interesse (Moralia p. 550 D—E Pohlenz/Siebeking). Nach Plato habe Gott sich als Vorbild alles Guten gesetzt und verleihe die in der Verähnlichung (*ἐξομοίωσις*) an ihn bestehende Tugend denen, die Gott zu folgen vermögen (*τοῖς ἐπεισθαι θεῶν δυναμένοις*. Vgl. d. Stobaiosstelle o. S. 43). Gelangt doch auch die ungeordnete Natur zur Ordnung (*κόσμος*) durch Ähnlichkeit und Teilhabe an der göttlichen Idee und Tugend. Durch das Anschauen und die Bewunderung der (göttlichen) Gestirne (Plutarch nimmt hier Gedanken, die letztlich aus dem Timäus stammen, auf, vgl. die Stellen im Apparat bei Pohlenz) gewöhnt sich die Seele daran, das Ziemliche und Geord-

²⁴ Es ist die *Trias natura, usus, doctrina*.

²⁵ zu *εὐπαθεῖν* vgl. Plato, Phaedrus 247 D.

nete zu lieben, das Unharmonische und Zufällige aber als Entstehungsgrund der Schlechtigkeit zu fliehen. οὐ γὰρ ἔστιν ὁ τι μείζον ἀνθρώπου ἀπολαύειν θεοῦ πέφυκεν ἢ τὸ μῆσει καὶ διώξει τῶν ἐν ἐκείνῳ καλῶν καὶ ἀγαθῶν εἰς ἀρετὴν καθίστασθαι. Die Wendung ἀπολαύειν θεοῦ τι bedeutet zunächst „einen Vorteil von Gott haben“. Doch darf nicht übersehen werden, daß die Sprache Plutarchs religiös erfüllt ist. Das ἀπολαύειν vollzieht sich in der Schau der Schönheit und Güte Gottes in seinem Werk, dem Kosmos, und in seinem Handeln, dem langmütigen Zuhalten in der Bestrafung der Schlechten (p. 550 E ff). Diese Schau führt zur Nachahmung Gottes, zur Verähnlichung mit Gott, zur Tugend. Ἀπολαύειν wird als schauende *ὁμοίωσις θεῷ* verstanden.

Plotin hat diese Überlieferungen des mittleren Platonismus weitergeführt. Nicht nur der Traktat über die Tugenden (Enn. I 2) ist ganz auf dem *θεῷ ὁμοιωθῆναι* aufgebaut, sondern schon in der Erstlingsabhandlung *περὶ τοῦ καλοῦ* (Enn. I 6) spielt der Gedanke der *ὁμοίωσις* eine wichtige Rolle. Durch Reinigung (s. o. Theon v. Smyrna und Albinos) vermittelst der Tugenden wird die Seele dem Göttlichen, der Quelle des Schönen, angehörig. *Διὸ καὶ λέγεται ὁρθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν τὴν ψυχὴν γίνεσθαι ὁμοιωθῆναι εἶναι θεῷ, ὅτι ἐκεῖθεν τὸ καλόν.* (Enn. I 6, 6). Zu dem Urschönen, welches mit dem Guten identisch ist, muß der Strebende aufsteigen. *Εἰ οὖν ἐκεῖνο, ὃ χορηγεῖ μὲν ἅπασιν, ἐφ' ἑαυτοῦ δὲ μένον δίδωσι καὶ οὐ δέχεται τι εἰς αὐτὸ, ἴδοι, μένων ἐν τῇ θεᾷ τοῦ τοιοῦτου καὶ ἀπολαύων αὐτοῦ ὁμοιούμενος, τίνος ἂν ἔτι δέοιτο καλοῦ;* Die Verähnlichung mit Gott ist Schau und Genießen Gottes. Es ist *ὄψις μακαρία*, *visio beatifica* (Enn. I 6, 7).²⁶ Die *ἀπόλαυσις θεοῦ* hat ihre Wurzel in der mittelplatonischen Telosformel der *ὁμοίωσις πρὸς τὸν θεόν*. Ihr Herkunftsgebiet ist also die Ethik.

Kehren wir zu Augustins Ausführungen über Plato in De civ. VIII 8 zurück. Wir stoßen sogleich auf Begriffe der mittelplatonischen *ὁμοίωσις*-Tradition, wenn wir lesen, daß nach Plato das Endziel sei *secundum virtutem vivere* (*κατ' ἀρετὴν ζῆν* s. o. Stobaios) und dem zuteil werde, *qui notitiam dei* (*γνώσιν θεοῦ*) *habeat et imitationem* (*μίμησιν*). *Γνώσιν θεοῦ, ὁμοίωσις θεῷ* und *μιμεῖσθαι θεόν* gehören eng zusammen — *ἔξομοιοῦσθαι τῷ κυρίῳ ἢ γνώσιν ἔχειν θεοῦ* heißt es bei Clemens Alex. (Strom. III 5, 42). *Deum colit, qui novit*, sagt Seneca ep. 95, 47 und fährt § 50 fort: *satis (deos) coluit quisquis imitatus est.*²⁷ Auch die Behauptung Augustins: *ipsum autem verum ac summum bonum Plato dicit deum* (p. 333, 20), ist mittelplatonisch: *τὸ μέντοι ἡμέτερον ἀγαθόν, εἴ τις ἀκριβῶς τὰ αὐτοῦ (Platos) συγγράμματα ἀναλάβοι, ἐτίθητο ἐν τῇ ἐπιστήμῃ καὶ θεωρίᾳ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ, ὅπερ θεόν τε καὶ νοῦν τὸν*

²⁶ P. Henry, La vision d'Ostie, Paris 1938, p. 114 leitet den Begriff der *visio beatifica* aus unserer Plotinstelle ab.

²⁷ vgl. W. Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Berlin 1930, S. 106. Dort weitere Stellen. Siehe auch die oben zitierte Apulejusstelle De Plat. p. 99, 2 ff Goldb.

πρωτον προσαγορεύσαι ἄν τις. (Albinos, Didask. c. 27 p. 179 H; cf. Apulejus, De Plat. II c. 1 p. 80 f; Goldb.: Plato lehre prima bona esse deum summum). Zu der Aussage, daß der Philosoph nach Plato amator dei sein müsse (p. 333, 30 u. 19) ist die dem Plato zugeschriebene Forderung, der Philosoph müsse πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἔχειν ἐρωτικῶς (Albinos, Didask. c. 1 p. 152; ἀλήθεια = θεός ebd. c. 10 p. 164) in Parallele zu stellen.

Die in De civ. VIII 8 über Plato vorliegende Überlieferung ist eng verknüpft mit den Nachrichten, die Augustin in c. 4 und 5 (Anfang) über Plato bringt. Nicht nur dieselben Stichworte tauchen auf: Si ergo Plato dei huius imitatore[m] cognitore[m] amatorem dixit esse sapientem, cuius participatione sit beatus (p. 326, 32 f.; cf. 333, 17 ff. 31) — auch neue Verbindungsfäden zum mittleren Platonismus werden sichtbar. Die auf aristotelischen Einfluß zurückzuführende Zweiteilung der Philosophie in activa und contemplativa — quarum activa ad agendam vitam, id est ad mores instituendos pertinet, contemplativa autem ad conspiciendas naturae causas et sincerissimam veritatem (p. 325, 15 ff.) erinnert mit wörtlichen Anklängen an die Scheidung zwischen θεωρία und πράξις bei Albinos, Didask. c. 2 p. 152 f. τοῦ μὲν θεωρητικοῦ (βίου) τὸ κεφάλαιον ἐν τῇ γνώσει τῆς ἀληθείας κεῖται, τοῦ πρακτικοῦ δὲ ἐν τῷ προᾶξει τὰ ὑπαγορευόμενα ἐκ τοῦ λόγου. Daran schließt Albinos (c. 3 p. 153) eine Dreiteilung der Philosophie in 1) θεωρητική, θέα, γνώσις τῶν ὄντων — entspricht etwa der philosophia naturalis, 2) πρακτική (προᾶξις τῶν καλῶν) — philosophia moralis, 3) διαλεκτική, ἡ τοῦ λόγου θεωρία — philosophia rationalis.^{27a} Die bei Augustin ebenfalls mit der Zweiteilung verbundene „platonische“ Dreiteilung (p. 325, 23—31) in Ethik (philos. moralis), Physik (ph. naturalis) und Logik (ph. rationalis) wird von Apulejus, der ja mit Albinos zum Schülerkreis des Mittelplatonikers Gaios (erste Hälfte des 2. Jh. n. Chr.) gehört,²⁸ dem Plato zugeschrieben (De Plat. I c. 3 p. 65, 17 ff Goldbacher; cf. Diog. Laert. III 56). Weitere Anklänge des bei Augustin vorliegenden Berichts an die doxographische Literatur zeigen sich in der Klage, daß die eigentliche Meinung Platos schwer zu erkennen sei (p. 326, 3 ff; cf. Diog. Laert. III 63 und das Referat über den Streit, ob Plato feste Meinungen äußere oder nicht, ebd. III 51 f. Bei Augustin ist auf den doxographischen Ausdruck placita p. 326, 9 zu achten). Aus all diesen Beobachtungen geht hervor, daß Augustin eine dem mittleren Platonismus nahestehende Quelle verwertet.

Dies wird erhärtet durch einen Blick auf C. Acad. III 37, wo die Wiedergabe platonischer Lehren den gleichen Aufriß zeigt wie in De civ. VIII 4. Zuerst wird die Abhängigkeit Platos von den Pythagoräern betont (cf. De civ. p. 325, 7 ff. Der Hinweis auf die Pythagoräer knapper

^{27a} Hierzu vgl. Hal Koch, Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus, Berlin und Leipzig 1932, S. 246.

²⁸ Überweg-Praechter, S. 546.

auch bei Apulejus, De Plat. I c. 3 p. 65 Goldb.). Plato habe die pythagoreische Naturphilosophie mit der sokratischen Anmut (der Ausdruck *lepor* steht sowohl C. Acad. III 37 wie De civ. VIII 4 p. 325, 14) und Moralphilosophie vereint und die Dialektik hinzugefügt. Hier ist das Exzerpt in De civ. ausführlicher, Augustin kürzt in C. Acad. nach eigenem Geständnis: *de qua nunc disserere tempus non est*. Das in C. Acad. folgende Stück, welches in De civ. fehlt und von der platonischen Scheidung zwischen intelligibler und sinnlicher Welt, *veritas* und *opinio* spricht, gehört wieder zu der Auswahl platonischer Lehren, welche die Doxographen bieten. Die Sonderung *νοητά* — *αἰσθητά* (Albinos, Didask. c. 4 p. 154 H; Apulejus De Plat. I c. 6 p. 67, 24 ff Goldb.) ist ein Grundzug der mittelplatonischen Philosophie.²⁹ Diese Trennung der beiden Welten bildet auch den Hintergrund der auf Plato bezüglichen und stärker neuplatonisch gefärbten Stelle in De vera rel. 3 (*mundus sensibilis* — *incommutabilis rerum forma; fluere, labi — esse*). Die Platokenntnis Augustins ist ihm unzweifelhaft doxographisch vermittelt.³⁰

Die in C. Acad. III 37 und De civ. VIII 4 und 8 greifbare Vorlage für den Bericht Augustins über Plato kann nun näher bestimmt werden. Das Referat über Plato ist Teil eines Abrisses der Philosophiegeschichte, der den Anfang des VIII. Buches einnimmt (De civ. VIII 2 ff.). Er behandelt die Lehrmeinungen der griechischen Philosophen bis Plato. Dieses philosophiegeschichtliche Stück ist von Dräseke³¹ untersucht worden. Für die Zweiteilung der Philosophenschulen in den italischen und jonischen Zweig (De civ. VIII 2), die klar ausgestaltet erst bei Diogenes Laertios auftritt, dessen Werk Augustin sicher nicht gekannt hat und für die bei Augustin sich findende gradlinige Reihe Thales, Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, Diogenes, Archelaus, Sokrates bieten sich weder Cicero noch Apulejus als Quelle. Die Reihenfolge der Philosophen weist in anderen Darstellungen (Cic. De nat. deor. I 10—12; Hippolyt, Ref. omn. haer. I) mehrfache Erweiterungen und Durchlöcherungen der bei Augustin besonders erkennbaren Ordnung auf. Da der philosophiegeschichtliche Überblick darauf hinausläuft, die Spaltung der Philosophenschulen hinsichtlich der Frage nach dem höchsten Gut darzulegen — ein Gedanke, der nach De civ. XIX 1—3 Varro gehört — schließt Dräseke, daß Varros Werk De philosophia die Quelle für den Anfang des VIII. Buches von De civ. und die darin enthaltenen Nachrichten über Plato ist.

Dazu stimmt ausgezeichnet, daß Cicero Acad. post. I 19 dem Varro, der die partes Antiochinae zu vertreten hat (Acad. post. prooem.), die Ansicht in den Mund legt, die Dreiteilung der Philosophie in Ethik, Physik

²⁹ Hal Koch a.a.O. S. 234.

³⁰ Daran ändert auch nichts, daß er den Timäus in der Übersetzung Ciceros gekannt hat: Henri Irenée Marrou, S. Augustin et la fin de la culture antique, Paris 1938, p. 34 weist auf die Timäuszitate bei Augustin hin. Zu de ver. rel. 3 vgl. Cicero, Orator 3, 10.

³¹ Studien u. Kritiken 1916, S. 541 ff.

und Logik gehe auf Plato zurück. Die Tatsache, daß mit der Dreiteilung der Philosophie in naturalis, rationalis, moralis in De civ. VIII 4 (p. 326, 20—25) die Trias natura, doctrina, usus verknüpft ist, bietet eine starke Stütze für die oben (S. 41) angenommene Übernahme dieser Trias von Varro und damit für die Zuweisung von De civ. XI 25 (s. o. S. 38—41) an Varro.^{31a}

Für die Komposition von De civ. VIII 8 ergibt sich also folgendes Bild. Dem Anfang des Kapitels bis opinati sunt (p. 332,12—333,8 Domb.) liegt Varros De philosophia zugrunde. Der folgende Satz (cedant — apparebit p. 333, 8—15) ist augustinisches Referat über die Neuplatoniker. Nun tritt wieder die varronische Vorlage für die Nachrichten über Plato ein (Z. 15—33), unterbrochen von einer Reflexion über wahrhaftige Glückseligkeit (Z. 23—29), die Augustin angehören wird.

Wie oben nachgewiesen, steht die dem Plato zugeschriebene Zielformel frui deo (Z. 21) in einem mittelplatonisch gefärbten und insbesondere von der *δμοίωσις*-Tradition bestimmten Zusammenhange. Das ist gar nicht verwunderlich, wenn wir uns daran erinnern, daß Varros Lehrer Antiochos von Askalon zu den Wegbereitern des mittleren Platonismus gehört.³² Vielleicht hat sogar die Zielformel der *δμοίωσις θεῶ* ihren Ursprung bei Antiochos.³³ Aus der griechischen *δμοίωσις*-Erörterung entnimmt Varro den Gedanken, daß das platonische Ziel im tugendhaften Leben, d. h. in der Nachahmung, im Erkennen und Erreichen Gottes, des höchsten Gutes, bestehe. Dafür bietet sich ihm der Ausdruck frui, dem im griechischen Bereich, wie wir gesehen haben, etwa *ἀπολαύειν*, *τυγχάνειν* und *εὐπαθεῖν* (s. o. S. 37 und 44a) entsprechen können. Doch auch wenn dem Varro kein griechisches Äquivalent vorlag, mußte die Anwendung der Begriffe, mit denen er arbeitet (frui = propter se ipsum appetere) auf eine Philosophie, die Gott als Zielgut (propter se ipsum appetendum) betrachtete, zu der Formel frui deo führen.

Plotin ist demnach nicht die Quelle des deo frui bei Augustinus, sondern beide sind von älteren Überlieferungen abhängig. Augustin hat jedoch die Abhandlung Plotins über das Schöne gekannt.³⁴ Er zitiert in De civ. X 16 (p. 426, 13 ff D.) den an die oben besprochene (s. S. 45 m.) Stelle mit *ἀπολαύειν* anschließenden Passus. Es muß deshalb ein Blick auf die Rolle der *ἀπόλαυσις θεοῦ* im Neuplatonismus geworfen werden, um festzustellen, welche Einwirkungen Augustin von dort erfahren haben kann.

Plotin spricht in der Schrift *περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων* (Enn. V 1) von dem Verhältnis zwischen *Ἔν*, *Νοῦς* und *Ψυχή*. Die

^{31a} Augustin verweist in XI 25 p. 496, 6 selbst auf das VIII. Buch zurück, sodaß auch dadurch die Annahme der gleichen Quelle nahegelegt ist.

³² Überweg-Praechter S. 470; Hal Koch a.a.O. S. 236; W. Theiler, Vorber. des Neuplat. S. 37. 51.

³³ Theiler a.a.O. S. 53.

³⁴ Henry, Plotin et l'occident, Louvain 1934, p. 100—119. Zum gleichen Ergebnis kommt A. Dahl, Augustin und Plotin, Lund 1945, S. 111.

Seele, die dritte Hypostase, gewinnt ihr Sein als Denken des Nus (cap. 7). Dieses hypostasierte Denken bewegt sich um den Nus, es ist um ihn, wie das Licht um seine Quelle ist. Es wird vom Nus bewirtet,³⁵ erfüllt sich mit ihm, genießt ihn (*ἀπολαύων*), nimmt Teil an ihm, denkt ihn. Mit *ἀπολαύειν* wird also das Verhalten der Psyche zum Nus innerhalb der göttlichen Trias bezeichnet.³⁶ Hier ist die Wurzel für die innertrinitarische *fruitio* bei Augustin, die wir Metaphysik der *fruitio dei* genannt haben (ZKG 63, S. 53 ff.).

Ἀπολαύειν θεοῦ erscheint bei Porphyrios Sent. 15, 12 ff (Mommert). Keine der vollkommenen Hypostasen ist dem von ihr Erzeugten zugewandt, sondern dem Zeugenden, das über ihr steht. Das gilt bis zum Weltkörper (*κοσμικὸν σῶμα*) herab, der in Kreisbewegung der göttlichen Seele zugekehrt ist. Die Seele wiederum ist auf den Nus, der Nus auf das Erste gerichtet. *Διήκει τοίνυν ἐπὶ τοῦτο* (das Erste) *ἀπὸ τοῦ ἐσχάτου ἀρξάμενον, καθ' ὃ δὲ δύναται ἕκαστον διὸ ταῦτα οὐκ ἐφίεσθαι μόνον τοῦ θεοῦ λέγοιτ' ἂν, ἀλλὰ καὶ ἀπολαύειν κατὰ δύναμιν*. Das Ganze ist eine Paraphrase von Plotin, Enn. VI 4, 2, wo auch der Ausdruck *ἀπολαύειν* zu finden ist. Es ist nicht von der Beziehung des Menschen zu Gott die Rede, sondern von kosmischen Verhältnissen. *Ἀπολαύειν* meint die Aufnahme der Allgegenwart der Seele, der dritten Hypostase, durch den mundus sensibilis (*τοῦ ὄρατοῦ φύσις, σῶμα τοῦ παντός* Enn. VI 4, 2). Diese Gegenwart der Seele ist freilich auch eine Nichtgegenwart, denn indem der Körper des Alls zur Seele hinstrebt und hintritt, bleibt diese unberührt in sich selbst. Doch empfängt die Sinnenwelt in der Zuwendung zur Seele, dem wahren All, Anteil an ihr und Kraft (Enn. VI 4, 2). Dieses *ἀπολαύειν* ist die Transponierung des denkenden Genießens des Nus durch die Seele ins Physische und besteht demgemäß in der kreisenden Bewegung des Weltkörpers, der nicht nach einem andern Ort zu streben braucht, sondern in der Drehung um sich selbst mit jedem seiner Teile jederzeit bei der ganzen Seele ist.

In ähnlichem Sinne kehrt *ἀπολαύειν* Sent. p. 26, 5 ff u. p. 27, 15 ff wieder, wo Porphyrios das Leib-Seele-Problem unter dem allgemeineren Aspekt des Zusammenseins des Räumlich-Teilbaren und des Unräumlich-Unteilbaren bespricht. Die Gegenwart des Teilbar-Körperlichen beim Unteilbar-Geistigen wird mit *ἀπολαύειν* ausgedrückt. Das Niedere kann nur in der seiner Natur entsprechenden zerteilten, räumlichen Weise beim Höheren sein. *Ὅστωσ ἀυτοῦ ἀπολαύει, ὡσ ἀυτὸ πέφυκεν, οὐχ ὡσ ἐκεῖνο ἔστι*. *Ἀπολαύειν* ist hier ein „physikalischer“ Begriff. Das Miteinandersein von Körperlichem und Unkörperlichem stellt eine besondere Weise

³⁵ *συνηγμένον*. — Harders Übersetzung trifft zweifellos mit „bewirten“ das Richtige gegenüber Bréhiers (in seiner Plotinausgabe Paris 1924 ff) Wiedergabe mit „unir“. Vgl. R. Harder, Plotins Schriften übersetzt, Bd. 1, Leipzig 1930, S. 121.

³⁶ Ein analoges Verhältnis findet sich auf psychologischem Gebiet — im *εἶσω ἀνθρώπος* (homo interior) cap. 10. Plotin gewinnt die Farben für die Abstufung der göttlichen Hypostasen aus einer Analyse des menschlichen Selbstbewußtseins.

des Zusammenseins außer den aus der Sinneswelt sonst bekannten Verbindungen wie Mischung, Verschmelzung, Zusammentreffen, Nebeneinanderstellung usw. dar.³⁷ An diese neuplatonischen Gedankengänge erinnert wohl die Fassung des Leib-Seele-Problems bei Augustin,³⁸ zu dem Begriff *deo frui* aber sind sie ohne nähere Beziehung.

Unter den Verdeutlichungen des auch von Porphyrios als Verähnlichung mit Gott gefaßten Lebenszieles (cf. de abst. I p. 131, 16 ff Nauck Leipzig 1886, II 163, 22 ff; 172, 16 ff. III 226, 6; ad Marcell. p. 283, 7 ff; 284, 22 ff u. ö.) erscheint dagegen u. a. neben der innigen Befestigung an Gott (de abst. I p. 131, 16 ff) und dem *ζῆν κατὰ νοῦν* (de abst. I p. 107, 10; cf. ad Marcell. p. 283, 7 ff *ἐπέσθω τοῖνον ὁ μὲν νοῦς τῷ θεῷ, ἐνοπιριζόμενος τῇ ὁμοιώσει θεοῦ· τῷ δὲ νῷ ἡ ψυχὴ· τῇ δ' αὖ ψυχῇ ὑπηρεταίτω τὸ σῶμα εἰς ὅσον οἶόν τε*) auch das Genießen der Schau des Nus, soweit es uns möglich ist (de abst. I p. 109, 10 ff).

Im Ganzen spielt *ἀπολαύειν θεοῦ* im Neuplatonismus des Plotinos und Porphyrios eine unerhebliche Rolle. Der Begriff *ἀπολαύειν* eignete sich auch wenig zur Beschreibung des eigentlichen Zieles Plotins, der Schau des Einen, in der die Identität von Schauendem und Geschautem unter Aufhebung des Denkens erreicht ist. Denn *ἀπολαύειν* setzt immer, auch in den höchsten Augenblicken, Bewußtsein und Unterschiedenheit des Genießenden von dem, was er genießt, voraus.

Auch dort, wo der Neuplatonismus in lateinischem Gewand erscheint, findet sich *frui deo* nur gleichsam zufällig. Die einzige Stelle, die mir bei lateinischen Neuplatonikern begegnet ist, steht bei Marius Victorinus, Adv. Arium I 56 (PL 8 col. 1083). Dort führt Victorinus aus, daß die Seele eine andere Wesenheit (*substantia*) ist als die göttliche Trinität, die als dreifaches Verbum gefaßt wird, nämlich als Wort, das in *silentio loquitur* (Vater), in *manifesto loquitur* (Sohn) und *spiritualiter loquitur* (heiliger Geist). Die Seele ist Echo und Bild dieses Wortes. Victorinus deutet darum Johannes den Täufer allegorisch als die im Echo redende Seele: *Et hoc est Joannis, vox exclamantis in deserto: Dirigite viam Domini* (Mt. 3, 3): *anima enim in deserto, hoc est in mundo exclamat, quoniam «sitiit».*³⁹ *Domini Deum et vult mundari, ut Domino fruatur Deo; et ista dicit testimonium de Deo . . .*⁴⁰ Da diese Stelle mit *frui deo* bei Victorinus völlig singulär ist, muß angenommen werden, daß er die Wendung nicht bewußt als theologischen Begriff gebraucht, sondern sie ad hoc geprägt hat, um

³⁷ Ein Satz des Porphyrios, der so an das Joh. ev. erinnert, wie der folgende Sent. p. 29, 14 ff Mommert: *ὥστε πανταχοῦ ὧν ὁ κόσμος πανταχοῦ τῷ ὄντως ὄντι, ὡς λέγεται πανταχοῦ εἶναι, ἐντυγχάνων περιλαβεῖν τὸ μέγεθος τῆς δυνάμεως οὐ δύναται*, ist eine physikalische Aussage. Es ist „Physik“, die auch mit dem Geistigen und Unkörperlichen rechnet.

³⁸ siehe Gilson, Introduction p. 63.

³⁹ Mit dem bei Migne stehenden „sit“ kann ich keinen Sinn verbinden.

⁴⁰ Dieselbe allegorische Deutung Johannes des Täufers als von Gott unterschiedener *anima* wird bei Augustin de civ. X 2 als Beleg für die Übereinstimmung zwischen Plotin und der Schrift verwendet.

das Erreichen Gottes durch die Seele auszudrücken. Selbst wenn eine Erinnerung an Plotins Abhandlung vom Schönen (Enn. I 6, 7) vorliegen sollte — wofür man auf den Gedanken der vorbereitenden Reinigung (mundari, cf. Enn. I 6, 6) verweisen könnte — selbst dann kann frui deo nicht als ein irgendwie für Marius Victorinus bedeutsamer Begriff betrachtet werden.

Mit der Erwähnung des Marius Victorinus ist unsere Darstellung bereits in die Nähe der kirchlichen Tradition gekommen, deren Einflüsse auch auf den jungen Augustin nicht unterschätzt werden dürfen. Es erhebt sich die Frage, ob Augustin, als er frui deo zu einem seiner theologischen Grundbegriffe machte, auch an kirchliche Überlieferungen angeknüpft hat. Zur Aufhellung der Traditionsgeschichte empfiehlt es sich, dort mit der Untersuchung einzusetzen, wo das Genießen Gottes bereits einen festen Platz in der theologischen Sprache gewonnen hat und von da die Entwicklungslinien aufzusuchen.

Bei Gregor von Nyssa erscheint die *ἀπόλαυσις* Gottes und des Logos häufig genug,⁴¹ um die Frage nach dem Sinn des Begriffes bei ihm zu rechtfertigen.

Ἀπόλαυσις und *ἀπολαύειν* bedeuten Erlangen des Erhofften (de hom. op. 22 PG 44 col. 208 C), Annehmen und Ergreifen des Dargebotenen⁴² und Gegenwärtigen,⁴³ Anteilhaben an ihm.⁴⁴ So ist die *ἀπόλαυσις* θεοῦ Anteil (*μετουσίᾳ*) an Gott⁴⁵ innige Vereinigung (*συνάπτεισθαι*) mit ihm,⁴⁶ Liebe (*ἀγαπητικὴ διάθεσις*)⁴⁷ und Schauen Gottes. Der geschaffene Teil der intelligiblen Natur schaut immer auf die erste Ursache hin und wird durch die Teilnahme an dem Überragenden im Guten festgehalten. Der schauende Genuß des Vorzüglicheren verdrängt die Erinnerung an das Mindere.⁴⁸ Auch für die Freude und Erquickung an Jesus ist *ἀπόλαυσις* der zusammenfassende Ausdruck.⁴⁹

⁴¹ In Cant. Cant. hom. 1 PG 44 col. 777 D; hom. 2 col. 801 D; hom. 3 col. 829 A; hom. 4 col. 844 D; hom. 6 col. 888 A; hom. 11 col. 1012 A; hom. 12 col. 1037 B; De vit. Moysis PG 44 col. 401 D; Oratio cat. magna 5 PG 45 col. 21 B/C; De hom. op. PG 44 col. 133 B; De an. et resurr. PG 46 col. 89 C = Oehler, Bibl. d. Kirchenväter Leipzig 1858 ff Bd. 1 p. 90; ebd. PG 46 col. 93 B/C = Oehler p. 92 f.; De virg. 12 ed. Oehler Bd. 4 p. 90 usw.

⁴² In Cant. C. hom. 5 PG 44 col. 873 B/C.

⁴³ De an. et resurr. PG 46 col. 84 B = Oehler Bd. 1 p. 82.

⁴⁴ De hom. op. 19 PG 44 col. 197 A.

⁴⁵ In Cant. C. hom. 1 PG 44 col. 777 B; hom. 5 col. 888 A.

⁴⁶ In Cant. C. hom. 1 PG 44 col. 777 D.

⁴⁷ Dn an. et resurr. PG 46 col. 93 B/C = Oehler Bd. 1 p. 92/93.

⁴⁸ In Cant. C. hom. 5 PG 44 col. 888 A.

⁴⁹ In Cant. C. hom. 4 PG 44 col. 844 D; neben *ἀπόλαυσις* treten (im Anschluß an Ps. 36, 4) *τρῶφή* (De virg. 12, Oehler Bd. 4 p. 90) und *κατατρῶφάν τῆς θείας ἐμφανείας* (or. cat. magn. PG 45 col. 29 B) auf. Auch das *γεύεσθαι τοῦ κυρίου* (Ps. 33, 9; de beat. or. 4 PG 44 col. 1248 A; In Cant. C. hom. 8 PG 44 col. 944 A) nähert sich dem *ἀπολαύειν*.

Gott hat aus übergroßer Liebe den Menschen geschaffen, damit der Mensch sein genieße. Ἦδει γὰρ μήτε τὸ φῶς ἀθέαιον, μήτε τὴν δόξαν ἀμάρτυρον, μήτε ἀναπόλαστον αὐτοῦ εἶναι τὴν ἀγαθότητα, μήτε τὰ ἄλλα πάντα ὅσα περὶ τὴν θείαν καθορᾶται φύσει, ἀργὰ κείσθαι, μὴ ὄντος τοῦ μετέχοντός τε καὶ ἀπολαύοντος.⁵⁰ Er hat den Menschen mit einer doppelten Anlage ausgestattet — mit einer göttlicheren Natur (θειότερα φύσις) für den Genuß Gottes und mit der Sinnlichkeit für den Genuß der irdischen Güter.⁵¹ Wendet der Mensch freilich die Liebe, die sich bestimmungsgemäß auf Gott und das Intelligible richten soll, dem Irdischen zu, so entsteht sündige, verkehrte ἀπόλαυσις, zu der die Schlange uns verführen will.⁵²

Für den Gottesgenuß bei Gregor ist ungemein charakteristisch, daß das Genießen Sättigung und Begierde zugleich ist. Die Erfüllung der Sehnsucht in Gott erzeugt ständig neues Verlangen nach ihm.⁵³ So kann es nicht, wie bei Origenes (de princ. II 8, 3) geschehen, daß die Geschöpfe, weil sie Gottes satt sind, sich von ihm abwenden. Die Braut, die den Logos sucht, wird über seine Unerfaßbarkeit damit getröstet, daß der wahre Genuß des Ersehnten gerade darin besteht, ständig fortzuschreiten in der Suche nach ihm und niemals mit dem Aufstieg aufzuhören.⁵⁴ Von Gott gilt: ἡ τοῦ προσώπου αὐτοῦ θεωρία ἐστὶν ἡ ἄπαντος πρὸς αὐτὸν πορεία.⁵⁵

Der Grund für die Fortdauer der Begierde im Genuß liegt darin, daß Gott der Seele stets transzendent ist. Eine Gottesschau und Gotteserkenntnis im vollen Sinne ist auf Erden unmöglich.⁵⁶ Das Denken schaut Gott in seinen Werken und erkennt daraus manche seiner Eigenschaften. So läßt sich aus der Ordnung der Schöpfung die Weisheit Gottes erkennen und aus unserer Erschaffung seine Güte.⁵⁷ Oder wenn wir den θεοειδῆς χαρακτῆρ, die Abbilder der Vollkommenheiten Gottes, die er bei der Schöpfung dem Menschen eingepägt hat, vom Sündenschmutz reinigen und anschauen, dann leuchtet uns die göttliche Schönheit auf und wir schauen das Ersehnte.⁵⁸ Gott wird gesehen in seinen Eigenschaften. Die Seele erkennt ihn, wie Gregor, platonischer Tradition folgend, sagt, in Analogie.⁵⁹ Stets bleibt Verborgenes an Gott. Zwar möchten wir ihn nicht im Spiegel und in Andeutungen, sondern von Angesicht zu Angesicht genießen.⁶⁰

⁵⁰ Or. cat. magna PG 45 col. 21 B/C.

⁵¹ De hom. op. PG 44 col. 133 B.

⁵² De or. dom. or. 4 PG 44 col. 1176 C; or. 5 col. 1184 C; de an et resurr. PG 46 col. 65 A = Oehler Bd. 1 p. 60; in Cant. C. hom. 12 PG 44 col. 1025 B.

⁵³ In Cant. C. hom. 1 PG 44 col. 777 B; 777 C; 777 D u. Ö.

⁵⁴ In Cant. C. hom. 12 PG 44 col. 1037 B.

⁵⁵ ebd. col. 1025 D.

⁵⁶ De beatitud. or. 6 PG 44 col. 1273 C.

⁵⁷ De beat. or. 6 PG 44 col. 1269 A ff.

⁵⁸ De beat. or. 6 PG 44 col. 1272.

⁵⁹ cf. Albinos, Didask. p. 165 Hermann.

⁶⁰ De vit. Moysis PG 44 col. 401 D.

Aber Gott erfüllt das Verlangen durch das, was er versagt. Das Begehren ist der Erfüllung beigemischt.⁶¹ Gott wird nicht evident im Sinne einer kateleptischen Vorstellung,⁶² ihn sehen heißt, ihn nicht sehen.⁶³ Auch Moses und Johannes gelangten nur bis zu diesem „hellen Dunkel“.⁶⁴

Die *ἀπόλαυσις θεοῦ* besteht demgemäß in einer ständig hinblickenden Annäherung an Gott. So wie eine Hyperbel der Unendlichkeit bedarf, um ihre Achse zu erreichen, so verlangt die *ἀπόλαυσις θεοῦ* zu ihrer vollkommeneren Verwirklichung die zukünftige Welt. Dort wird eine andere, jetzt noch ungeahnte Weise des Genießens sein.⁶⁵ Das Genießen Gottes auf Erden stellt darum eine Nachahmung des zukünftigen Zustandes dar, in dem das Leben der Heiligen dem der Engel gleich sein wird. Wenn die Seele nach Überschreitung aller irdischen Begierden gottähnlich wird und in jenem ist, zu dem sie sich bislang sehnsüchtig erhoben hatte, gibt sie weder der Hoffnung noch der Erinnerung mehr Raum, denn sie hat das Erhoffte, *τῇ δὲ περὶ τὴν ἀπόλαυσιν ἀσχολία τὴν μνήμην ἐκκρούει τῆς διανοίας, καὶ οὕτως τὴν ὑπερέχουσαν μιμεῖται ζῶν τοῖς ἰδιώμασι τῆς θείας φύσεως ἐμμορφωθεῖσα, ὡς μηδὲν ὑπολειφθῆναι τῶν ἄλλων ἀτιγῆ, πλὴν τῆς ἀγαπητικῆς διαθέσεως*.⁶⁶ Diese Nachahmung des „über uns stehenden Lebens“ ist das in den Klöstern Kappadokiens geübte „engelgleiche Leben“ (*βίος ἀγγελικός*). Die hl. Makrina, die Schwester Gregors, richtete in ihrem Kloster am Iris ihr Leben in Nachahmung des Lebens der Engel ein. In diesem *βίος ἀγγελικός* gibt es keine Leidenschaften mehr, kaum noch Beschäftigung mit dem Irdischen. Dafür ist es erfüllt von unaufhörlichem Gebet und Psalmengesang. Es bewegt sich auf der Grenze zwischen menschlicher und körperloser Natur.⁶⁷ Eine gewisse Verwandtschaft mit der Stimmung des Messalianismus ist unverkennbar.

Im Gebet ist das engelgleiche Leben erreicht. Das Gebet ist Schau des Unsichtbaren und Genuß.⁶⁸

Der Ort der *ἀπόλαυσις θεοῦ* ist somit bei Gregor von Nyssa auf Erden der *βίος ἀγγελικός* des Mönchs und dann die zukünftige Welt als Stätte der Vollendung.

⁶¹ ebd. col. 404 A.

⁶² In Cant. C. hom. 11 PG 44 col. 1000 D f; col. 1028 B; hom. 6 col. 893 B: Die Braut/Seele findet den Geliebten *πιστει* — *πᾶσαν καταληπτικὴν ἔφοδον καταλιποῦσα*. Es ist derselbe *πιστις*-Begriff, wie ihn der Neuplatoniker Proklus hat (Theol. Plat. 4, 10 S. 193 f; 1, 24. 25 S. 60 ff; 2, 11 S. 109 Ämil. Portus. Siehe Überweg-Praechter, Philos. des Altertums S. 630).

⁶³ De vit. Moysis PG 44 col. 376 D — 377 A.

⁶⁴ ebd. Vgl. H. Koch, Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa, Theol. Quartalschrift 1898 S. 397 ff.

⁶⁵ In Cant. C. hom. 11 col. 1012 A.

⁶⁶ De an. et resurr. ed. Oehler Bd. 1 p. 92/93 = PG 46 col. 93 B/C.

⁶⁷ De vit. S. Macrinae PG 46 col. 969 D = Oehler p. 190.

⁶⁸ De or. dom. or. 1 PG 44 col. 1124 B/C; cf. In Cant. C. hom. 1 PG 44 col. 785 A, wo von *τῆς εὐχῆς δύναμις* die Rede ist.

Unter den Beschreibungen des engelgleichen Wandels, in dem sich die philosophischen Ideale der *ἀπάθεια* und Bedürfnislosigkeit verwirklichen,⁶⁹ ist für uns besonders wichtig, daß er als Verähnlichung mit Gott erscheint. Schon der *μίμησις*-Gedanke weist in diese Richtung. Gregor erläutert in *De anima et resurrectione*⁷⁰ den Zustand der *ἀπόλαυσις*, welche die Begierde ablöst.⁷¹ Die Seele zieht sich in sich selbst zurück, sie erfährt ihr tiefstes Wesen und blickt wie in einem Spiegel durch ihre eigene Schönheit zum Urbild hin. So verähnlicht sie sich Gott. *Ἀληθῶς γὰρ ἐν τούτῳ ἔστιν εἰπεῖν τὴν ἀκριβῆ πρός τὸ θεῖον εἶναι ὁμοίωσιν, ἐν τῷ μμείσθαι πως τὴν τὴν ἡμετέραν ψυχὴν (var. ζώην) ὑπερκειμένην φύσιν (var. οὐσίαν).*⁷² Die Gott genießende Seele, welche sich nach jenem wahrhaft einfachen und immateriellen Gut, indem sie es ergreift und findet, gestaltet, befindet sich im Zustand der Ähnlichkeit (*ὁμοιότης*) mit ihm. Als Sinn der *ἀπόλαυσις θεοῦ* enthüllt sich die *ὁμοίωσις πρός τὸν θεόν*.

Gregor steht mit der Verwendung dieses Begriffes bewußt in der platonischen Schultradition. Er nennt die *πρός τὸ θεῖον ὁμοίωσις* nicht nur als Telos des tugendhaften Lebens,⁷³ sondern läßt auch die berühmte Stelle aus Platos *Theätet* (176 B) deutlich anklingen.⁷⁴ Unsere Ergebnisse über die *ὁμοίωσις θεῷ* als Quellort der *ἀπόλαυσις θεοῦ* finden damit eine Bestätigung.

Ähnlich wie bei Gregor v. Nyssa ist die *ἀπόλαυσις θεοῦ* im asketischen Leben lokalisiert bei Symeon v. Mesopotamien, dem messalianischen Verfasser des unter dem Namen des Makarius auf uns gekommenen Homilienkorpus.⁷⁵ Ein Mensch entsagt der Welt, wird heimat- und obdachlos, um anstatt der weltlichen Freuden göttliche Erquickung (*θεϊκὴν ἀνάπαυσιν*), geistliches Schwelgen, Lichtgewänder der Gottheit, Gemeinschaft mit dem Himmlischen, Freude des Geistes, Tröstung der himmlischen Gnade, göttliche Sättigung, Erscheinung des Lichtglanzes des Herrn — mit einem Wort, unvergänglichen Genuß, Genuß des Göttlichen, zu empfangen.⁷⁶ Jetzt schon lebt die wiedergeborene Seele, die ‚von dort‘ geistlich genährt wird und im Herrn fortschreitet, in Genuß (*ἀπόλαυσις*) und Erquickung

⁶⁹ De or. dom. or. 4 PG 44 col. 1168 D — 1169 A u. ö.

⁷⁰ PG 46 col. 89 C/D = Oehler Bd. 1 p. 90.

⁷¹ Die Entgegensetzung von „Genuß“ und „Begierde“ an dieser Stelle, die dem oben Gesagten (s. S. 52, Abs. 2) nicht widerspricht, ist darin begründet, daß im Genießen jeweils natürlich auch eine Erfüllung liegt.

⁷² De an. et resurr. ed. Oehler Bd. 1 p. 90 = PG 46 col. 89 C/D.

⁷³ De beat. or. 1 PG 44 col. 1200 C.

⁷⁴ De or. dom. or. 2 PG 44 col. 1145 A/B. Weitere Stellen mit *ὁμοίωσις πρός τὸν θεόν*: In Cant. C. hom. 1 PG 44 col. 772 D — 773 A; hom. 2 col. 800 C; hom. 9 col. 961 A; col. 961 C; de or. dom. or. 3 PG 44 col. 1156 A; or. 4 col. 1169 A; de hom. op. PG 44 col. 161. C; de virg. 12 ed. Oehler Bd. 4 p. 84 u. ö.

⁷⁵ Hermann Dörries, *Symeon v. Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischen ‚Makariushomilien‘*. Leipzig 1941.

⁷⁶ hom. 49, 1 PG 34 col. 812 A — 813 B.

(ἀνάπανσις).⁷⁷ Jetzt schon werden die wahren Christen des Lichtglanzes und des intellektuellen geistigen Schwelgens verborgen gewürdigt, das Moses auf dem Sinai zuteil wurde.⁷⁸ Dieser Zustand ist erreicht im inbrünstigen Gebet.⁷⁹ Laßt uns beten, sagt Symeon, daß das göttliche Feuer zu uns komme, *ἵνα ἀπολαύοντες ἐν τοῖς ἀγαθοῖς τοῦ θεοῦ σὺν τῷ κυρίῳ ἀναπανσώμεθα ἐν ζωῇ*.⁸⁰

Der von Gregor v. Nyssa hervorgehobene Gedanke, daß der Gottesgenuß keine Übersättigung kennt, kehrt auch bei Symeon wieder: *ἡ γὰρ ἀπόλαυσις τοῦ θεοῦ ἀκορεστός ἐστι, καὶ ὅσον αὐτοῦ γεύεται τις καὶ ἐσθίει, τοσοῦτον ἔκπειρος γίγνεται*.⁸¹

Die ἀπόλαυσις θεοῦ wird dadurch ermöglicht, daß Gott sich entsprechend der Fassungskraft der würdigen, heiligen und gläubigen Seelen (die Symeon für körperlich hält) verleiblicht, *ἵνα δραθῇ αὐταῖς ὁ ἀόρατος, καὶ ψηλαφηθῇ κατὰ τὴν φύσιν τῆς λεπτότητος τῆς ψυχῆς ὁ ἀψηλάφητος· καὶ αἰσθωνται αὐτοῦ τῆς γλυκύτητος, καὶ τῆς χρησιότητος τοῦ φωτός τῆς ἀρρήτου ἀπολάσεως αὐτῇ πείρα ἀπολαύσωσιν*.⁸² Gott wird der Seele nicht nur wahrnehmbar als der sich in ihr ausbreitende Zustand der Erquickung, der Freude und des Friedens, sondern auch als Lichtstadt Jerusalem oder als himmlischer Berg Zion.⁸³ Es sind dies die messalianischen Lichtphänomene, die Diadochus von Photike als Kennzeichen dafür angibt, daß die Vision vom Satan stamme.⁸⁴

Bei aller Ähnlichkeit der Stimmung und Terminologie, die zwischen Symeon und Gregor von Nyssa herrscht, darf nicht außer Acht gelassen werden, daß die ἀπόλαυσις θεοῦ bei Gregor das zu Gott aufsteigende und sich auf Gott zu bewegende Finden Gottes in den Dingen der Schöpfung ist, welches im Bewußtsein des Nicht-Sehens „sieht“ und dadurch sich entschränkt und seine Grenzen auf das Dunkle hin überschreitet, während Symeon darüber hinausgeht und in der ἀπόλαυσις eine sichtbare, fühlbare, schmeckbare Selbstoffenbarung Gottes erfährt.

Wahrscheinlich ist Symeon in der Verwendung des Terminus ἀπόλαυσις θεοῦ von Gregor v. Nyssa abhängig,⁸⁵ zumal da bei anderen Theologen, wo man das Auftauchen des Begriffs erwarten könnte, dieser fehlt. In den Kephalaia gnostica des Diadochus von Photike kommt ἀπόλαυσις

⁷⁷ hom. 1 col. 461 A cf. ἀπὸ τοῦ νῦν ebd. col. 461 C; hom. 2 col. 468 A/B.

⁷⁸ Nach der Auferstehung wird es auch an ihrem Leibe sichtbar werden: hom. 5 col. 516 B/C; cf. hom. 12 col. 565 B/C; Moses auf dem Sinai ἐνέτροφα καὶ ἀπέλαυεν hom. 4 col. 481 C.

⁷⁹ hom. 8 PG 34 col. 528 C/D.

⁸⁰ hom. 25 col. 673 D.

⁸¹ hom. 15 col. 601 B; cf. hom. 17 col. 632 C.

⁸² hom. 4 col. 480 C.

⁸³ hom. 4 col. 481 A/B.

⁸⁴ Kephalaia gnostica 36 p. 40, 19 Weiß-Liebersdorf; ebd. p. 42. Vgl. F. Dörr, Diadochus v. Photike und die Messalianer, Freiburg i. Br. 1937, S. 127.

⁸⁵ Über Beziehungen Symeons zur kappadokischen Theologie vgl. Dörries a.a.O. S. 327.

nur mit so geringer Betonung vor,⁸⁶ daß man es nicht als festen Bestandteil seiner theologischen Sprache bezeichnen kann. Statt dessen verwendet Diadochus den Begriff *αἰσθησις νοός*, die als *γεῦσις τῆς θείας παρακλήσεως* beschrieben wird,⁸⁷ und die allgemein geläufigen Ausdrücke *τροφή θεοῦ*, *κατατροφήν . . . τοῦ κυρίου*.⁸⁸

Auch bei Ps. Dionysius Areopagita spielt der Begriff *ἀπόλαυσις θεοῦ* keine Rolle, obwohl er der Sache recht nahe kommt, wenn von ihm als Ziel aller Hierarchien angegeben wird: *ἡ τῆς ἱερᾶς ἀληθείας ὄρασις τε καὶ ἐπιστήμη, ἡ τῆς ἐνοειδοῦς τελειώσεως ἔνθεος μέθεξις, αὐτοῦ τοῦ ἑνός ὡς ἐφικτὸν ἡ τῆς ἐπορίας ἐστίασις* (cf. Plato, Phaedr. 247 E: *ἐστιαθεῖσα*), *τρέφουσα νοητῶς καὶ θεοῦσα πάντα τὸν εἰς αὐτὴν ἀνατεινόμενον*.⁸⁹ In der Häufigkeit der Verwendung des Begriffs *ἀπόλαυσις θεοῦ* gehören Symeon von Mesopotamien und Gregor von Nyssa zusammen.

Es kann hier der späteren Geschichte der *ἀπόλαυσις θεοῦ* nicht nachgegangen werden. Doch sei erwähnt, daß im Zusammenhang mit den Verhandlungen des Florentiner Konzils die abendländische *fruitio dei* und die griechische *ἀπόλαυσις θεοῦ* einander begegnen. Bei Joseph v. Methone (Johannes Plusiadenos), dem Apologeten des Florentiner Konzils, ist *ἀπόλαυσις* genau wie *fruitio* bei den Abendländern Bezeichnung des Zustands der *visio beatifica*.⁹⁰ Sie wird den Seelen der Heiligen nicht, wie die griechischen Gegner des Konzils von Florenz behaupten, erst nach der Auferstehung, sondern schon vorher zuteil. Die Auferstehung bringe nur die *μακαριότης τοῦ σώματος* hinzu. Es sind dieselben Fragen, die im Abendland den Streit über die selige Schau Gottes (1331—38) entfacht hatten.⁹¹ Die damals von Johann XXII. mit der gänzlichen Eschatologisierung der vollkommenen Schau Gottes eingenommene Position ist auch die der von Joseph bekämpften griechischen Unionsgegner.

Unternimmt man es, den Begriff *ἀπόλαυσις θεοῦ* bei christlichen Theologen vor der Zeit Gregors v. Nyssa aufzusuchen, so findet sich nur eine dünne Spur, die sich in den Gefilden der Eschatologie verliert. Methodios v. Olympos, dessen Kirchenbegriff geradezu darauf angelegt ist, einer mystisch-mönchisch gestimmten Frömmigkeit Raum zu geben, bezeichnet das Kreuz als Ausgangspunkt und Stufenleiter des Aufstiegs zum wahren

⁸⁶ Die einzige Stelle, die in Betracht käme, ist c. 76 p. 96, 1 Weiß-Liebersdorf: Gott zieht sich zeitweise vom Menschen zurück, damit dieser nach Durchlaufen des Prüfungsfeuers *ἐν ἀπολαύσει, εἰ θέλοι, γένοιτο τοῦ ἀγαθοῦ*; cf. p. 62, 14 noch: *τῶν παρόντων ἀπόλαυσις* beim Sündenfall.

⁸⁷ c. 36 p. 40, 19; c. 30 p. 32, 24; cf. Euagrius Ponticus Cent. 1, 37 p. 81 Franckenberg; 7, 44 p. 461.

⁸⁸ Prooem. p. 5 Weiß-L.; c. 8 p. 10, 7; cf. Symeon hom. 48 PG 34 col. 809 B; Gregor v. Nyssa In Cant. C. hom. 1 col. 772 B/C PG 44; hom. 4 col. 849 C. u. ö.

⁸⁹ De eccl. hier. c. 1 § 3.

⁹⁰ *καὶ γὰρ οὐκ ἄλλο ἐστὶν ἡ ἀπόλαυσις τῶν ἀγίων εἰ μὴ ἡ τοῦ θεοῦ θεωρία*. Expos. pro sancta et oec. synodo Florent. PG 159 col. 1276 C; cf. col. 1279 C.

⁹¹ Vgl. Georg Hoffmann, Der Streit um die selige Schau Gottes, Leipzig 1917.

Tage und zum Genuß des jenseitigen Lichts.⁹² Doch spricht er nie von ἀπολαύειν θεοῦ, sondern nur vom „Genießen“ des Seligkeitszustandes⁹³ und der dort verheißenen höheren Güter.⁹⁴ Ἀπολαύειν ist eine eschatologische Erwartung.

Ein ähnliches Bild ergibt sich für Origenes. In dem Kommentar und den Homilien des Origenes zum Hohenlied kommt frui deo überhaupt nicht vor,⁹⁵ wengleich sich im Anschluß an Ps. 36,4 Ausführungen über die geistigen Sinne finden.⁹⁶ Ebenso sucht man vergebens nach frui deo in der von W. Völker⁹⁷ zur mystischen Interpretation des Origenes besonders herangezogenen 27. Numerihomilie. Origenes gebraucht ἀπολαύειν in theologischem Sinne, wenn es nicht den sündigen Genuß des Irdischen bezeichnet, vom Genuß des Jenseitigen und Zukünftigen. Zu Joh. 14, 3 bemerkt er, Christus verspreche hier, bei seiner zweiten, vom Himmel erfolgenden Parusie, die Seinen mit sich zu nehmen in den Himmel ὅπου καὶ αὐτός εἰμι, ὥστε καὶ ὑμᾶς ἔχειν μεθ' ἐαυτοῦ τῶν αὐτῶν ἀπολαύοντες ἐμοί.⁹⁸ Am Anfang des 32. Buchs des Johanneskommentars gedenkt Origenes des weiten Weges, der in der Exegese des Evangeliums zurückgelegt ist und stellt es Gott anheim, ob er den Rest der Wegstrecke noch bewältigen werde. Nur darauf kommt es an, in jedem Falle das Evangelium nicht zu verlassen, ἵνα καὶ τῶν τοὺς μακαρισμοὺς φερόντων ἔργων καὶ λόγων ἐν τῷ παραδείσῳ τῆς τρυφῆς τοῦ θεοῦ ἀπολαύσωμεν.⁹⁹ Wieder liegt eine eschatologische Hoffnung auf den Paradieseszustand vor. Auch an der Stelle ἵνα τις δυνηθῆι αὐτοῦ (scil. des Logos) ἀπολαῦσαι καὶ βασιλείως¹⁰⁰ ist ein zukünftiger Grad in der Schau des als zu Gott hinaufführende Stufenfolge gedachten Logos gemeint.

Bei Irenäus stößt man ebenfalls auf das eschatologische Genießen. Der neue Himmel und die neue Erde werden kommen. Dann wird es, wie die Presbyter überliefern, Stufen der Seligkeit geben: οἱ μὲν καταξιοθύνετες τῆς ἐν οὐρανῷ διατριβῆς, ἐκείσε χωρήσουσιν, οἱ δὲ τῆς τοῦ παραδείσου τρυφῆς ἀπολαύσουσιν, οἱ δὲ τὴν λαμπρότητα τῆς πόλεως καθέξουσιν· πανταχοῦ γὰρ ὁ Σωτὴρ ὁραθήσεται καθὼς ἄξιοι ἔσονται οἱ ὁρῶντες αὐτόν.¹⁰¹ Das „Genießen“ besteht also in einer Schau des Erlösers. Im

⁹² C. Porph. p. 504, 24 Bonwetsch.

⁹³ De resurr. 278, 15 B.

⁹⁴ De autex. p. 188, 18; 147, 7.

⁹⁵ Auf die Wendungen: ut ... sponsa ... mysteriis sponsi secretius perfruatur (In Cant. C. lib. II p. 136, 24 Baehrens) und dogmatibus sapientiae mysteriisque scientiae ...: perfrui (lib. III p. 185, 24) wird man kein Gewicht legen.

⁹⁶ In Cant. C. lib. I p. 104, 22.

⁹⁷ Das Vollkommenheitsideal des Origenes, 1931. Gegen die Auffassung des Origenes als Mystiker vgl. Hal Koch, Pronoia und Paideusis, Berlin u. Leipzig 1932.

⁹⁸ Katenenbruchstück, Joh. kommentar p. 560, 25 ff Preuschen.

⁹⁹ Johanneskommentar p. 425, 13 ff Preuschen.

¹⁰⁰ Johanneskommentar p. 305, 25 ff.

¹⁰¹ Adv. Haeres. 5, 36 vol. II p. 428 Harvey; cf. 5, 28 p. 400: πρὸς τὸ ἀπολαύειν αὐτοῦ τῶν ἐν αὐτῷ (scil. φωτὶ) ἀγαθῶν.

Sinne dieser eschatologischen Erwartung ist auch die Aussage zu verstehen, daß Gott denen, welche die Liebe zu ihm bewahren, Gemeinschaft mit sich schenkt, die Leben, Licht und ἀπόλαυσις der Güter ist, die in ihm sind.¹⁰² Die eigentliche Gottesschau ist auf Erden nicht einmal Moses, Elias und Ezechiel zuteil geworden.¹⁰³ Sie ist ebenso wie die Vergöttlichung erst am Ende zu erwarten.¹⁰⁴ Dann proficiemus, ut iam non per speculum, et per aenigmata, sed facie ad faciem fruamur muneribus dei.¹⁰⁵ Freilich hat Gott, der Unfaßbare, Unbegreifliche und Unsichtbare sich den Gläubigen sichtbar, begreiflich und faßbar dargeboten. Durch seine Güte ist er sichtbar und gibt denen, die ihn durch den Glauben sehen, das Leben. Dieses Leben besteht in der Teilhabe (μετοχή) an Gott. Das Anteilhaben an Gott aber bedeutet Gott erkennen και ἀπολαύειν τῆς χρηστότητος αὐτοῦ.¹⁰⁶ Mit dieser Sichtbarkeit Gottes ist jedoch kein mystischer Vorgang, sondern Gottes Inkarnation in Jesus Christus gemeint und das „Genießen“ der Güte Gottes besagt nichts anderes, als: Wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.

Das vorgeführte Material aus christlichen Autoren (das keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt) zeigt, daß ἀπολαύειν und ἀπόλαυσις sich der theologischen Sprache von zwei Seiten her zur Verwendung anboten. Einmal von der Schilderung der eschatologischen Seligkeitserwartung aus, zum anderen aber von der platonischen Schultradition her, die das Zielgut in der schauenden Verähnlichung mit Gott erblickte. In beiden Fällen will ἀπολαύειν das Erlangen des Höchsten zum Ausdruck bringen. Da sich keine biblische Grundstelle für ἀπολαύειν θεοῦ bot, haftet dem Vorkommen des Begriffs etwas Zufälliges an. Diese Zufälligkeit wird dadurch begünstigt, daß ἀπολαύειν nicht ein eindeutig zu umschreibendes Verhalten zu Gott bezeichnet. In ἀπολαύειν findet eine Vielzahl von Verhaltensweisen Platz: Schauen, Schmecken, Lieben, intellektuelles Erkennen, tugendhaft im Hinblick auf Gott leben, Schwelgen in Gott. Denn das Genießen Gottes leitet sich nicht aus der Vorstellung des Essens und Trinkens der Gottheit ab, vielmehr liegt dem Genießen jedesmal eine abstrakte Beziehung zugrunde. Das Essen und Trinken ist eine sekundäre Ausdeutung des Genießens, welche, wie diese Arbeit zeigt, verhältnismäßig wenig ins Gewicht fällt.

Es ist darum auch nicht möglich, vom Vorgang des Essens und Trinkens Gottes aus eine Gruppe von Termini der fruitio dei abzugrenzen. Nicht nur sobria ebrietas, καταρυσθῆναι τοῦ κυρίου, ἀπολαύειν θεοῦ gehören zusammen, sondern auch visio dei, ἐφάπτεσθαι τοῦ θεοῦ, adhaerere

¹⁰² Adv. Haeres. 5, 27 p. 398 Harvey.

¹⁰³ Adv. Haeres. 4, 34 p. 221.

¹⁰⁴ Adv. Haeres. 4, 63 p. 296 und 297.

¹⁰⁵ Adv. Haeres. 4, 19 p. 170.

¹⁰⁶ Adv. Haeres. 4, 34 p. 217.

deo, *τυγχάνειν τοῦ θεοῦ*,¹⁰⁷ amor dei, *θεὸν ἔχειν* müßten mit demselben Recht hinzugenommen werden. Die Untersuchung zerflösse ins Uferlose. Eine Behandlung der Geschichte von frui deo und *ἀπόλαυσις θεοῦ* kann deshalb nicht von den Inhalten des Begriffs ausgehen, sondern muß das Vorkommen des Terminus verfolgen und seine Inhalte jeweils ermitteln.

Unsere nach diesem Grundsatz geführte Untersuchung führt zu dem Ergebnis, daß kein Anzeichen dafür spricht, daß die kirchliche Tradition das Augenmerk Augustins irgendwie auf deo frui gelenkt hätte. Ambrosius bot ihm keinen Anknüpfungspunkt,¹⁰⁸ und das orientalische Mönchtum beeindruckte ihn durch seinen asketischen Heroismus und weniger durch eine mystische Frömmigkeit, die ja auch in der Vita Antonii des Athanasius garnicht hervortritt. Die kirchliche Tradition hat ihm aber in steigendem Maße Material zur Füllung des Begriffs frui deo geliefert.

Somit stellt sich, von Augustin aus gesehen, die Vorgeschichte von frui deo wesentlich anders dar als die Geschichte der so oft in Verbindung damit auftretenden Begriffe *κατατροφῶν τοῦ κυρίου* und *sobria ebrietas*, die von Lewy ausgezeichnet beschrieben worden ist. Nicht das Zusammenlaufen platonischer und biblischer Gedankenreihen bei Philo von Alexandrien und ihre Weitervermittlung durch den Origenismus bildet die Genesis des Begriffs.¹⁰⁹ Frui deo hat seinen Ursprung in der philosophischen Güterlehre und Zielbestimmung des Lebens und leitet sich aus der mittelplatonischen *δμοίωσις θεῶ* her. Es ist dem Augustinus ebenso wie das

¹⁰⁷ *θεοῦ ἐπιτυχεῖν* findet sich als Ziel des Jünger- und Märtyrerlebens an zentralen Stellen bei Ignatius von Antiochien. Vgl. dazu Leonhard Stählin, *Christus praesens* (Beiträge zur Ev. Theologie 3), München (1941), S. 68 und 72. Das Stellenmaterial im Index von Goodspeed.

¹⁰⁸ Ambrosius hat in eschatologischen Zusammenhängen gelegentlich frui, so *De bono mortis* CSEL 32 p. 754, 5. Doch handelt es sich um ein Zitat aus IV. Esra (p. 184, 25 Violet) und es ist keine Rede von frui deo.

¹⁰⁹ *Ἀπόλαυσις* und *ἀπολαύειν* kommen bei Philo eigentlich nur nebenher vor. Die von Lewy (a.a.O. S. 99 A. 2) angeführte Stelle *De plant.* § 37—39 (Cohn-Wendland II p. 141) zeigt nur, daß das Schwelgen (*τροφή*) in Gott, welches sich vollzieht, indem die Seele ihm dient, auch ein *ἀπόλαυσμα* genannt werden kann. In *De somn.* II § 242 (Cohn/Wendland III p. 297), wo ebenfalls die Eden-Allegorie ausgeführt wird (*Ἐδέμ = τροφή*), wird *ἀπολαύειν* garnicht gebraucht. Ebenso *De post. Caini* § 32 C/W II p. 8; *De Cherub.* § 12. Neben feststehenden rhetorischen Wendungen wie *χρησις καὶ ἀπόλαυσις (τοῦ ἀγαθοῦ)*: *De plant.* § 52 C/W II p. 144; *τῆς ἀρετῆς*: *Quod det. pot. ins. soleat* § 60), *κτῆσις καὶ ἀπόλαυσις (ἐν-δαμνίας)*: *De vit. Mos.* II (III) § 212 C/W p. 249) verwendet Philo *ἀπόλαυσις* und *ἀπολαύειν* im Grunde ohne besondere Absicht, wie z. B. *Quod deus sit immut.* § 81 C/W II p. 74, wo es zur Erläuterung des Schlüpfens des Mischtranks Gottes dient, oder in der berühmten Schilderung der Inspiration *De migr. Abrah.* § 35 f C/W III p. 275: Denn es offenbarte sich mir förmlich ein Erkenntnisstrom, ein Lichtgenuß (*φωτὸς ἀπόλαυσις*), eine ganz scharfblickende Schau (Übersetzung nach Posner in „Die Werke Philos v. Alex. hrsg. v. J. Heinemann“, Bd. 5 Breslau 1929).

Begriffspaar *frui-uti* durch die philosophische Schriftstellerei des Marcus Terentius Varro vermittelt.

Der Einfluß Varros auf Augustin beschränkt sich also nicht auf die Überlieferung gelehrten Stoffes, sondern reicht bis ins Mark der augustianischen Theologie. Ja, ein wichtiges Stück der späteren scholastischen Theologie (*frui — uti*) hat sein Quellgebiet in der varronischen Formung antiker Philosophie.

Die „mystischen“ Ausdeutungen der aktiven, „habenden“ Seite von *frui* bei Augustin sind sowohl durch die kirchliche Überlieferung (*nuptiae spirituales, delectari in domino, sobria ebrietas, geistige Sinne* usw.) wie auch durch den mystischen Enthusiasmus Plotins bestimmt. Einwirkung Plotins liegt ebenso in den metaphysischen Spekulationen über die innertrinitarische *fruitio* vor.

Das Beispiel des von uns untersuchten Begriffes *frui deo* zeigt, daß Augustinus wichtige Teile seines theologischen Lehrgebäudes auf dem Fundament der Schulphilosophie errichtet hat, die er sich vor seiner Berührung mit dem Neuplatonismus angeeignet hatte.