

HANNAH ARENDT

Der Liebesbegriff bei Augustin

Versuch einer philosophischen
Interpretation

Mit einer Einleitung und Anmerkungen
herausgegeben von

FRAUKE A. KURBACHER

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-2990-8

© 1996 by The Hannah Arendt Bluecher Literary Trust.

© für diese Ausgabe: Felix Meiner Verlag Hamburg 2018. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Tanovski Publ. Serv., Leipzig. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

Inhalt

Einleitung. <i>Von Frauke A. Kurbacher</i>	VII
Der Text	XV
Rahmungen	XXII
Kritisches Bedenken	XXIII
Abweichungen	XXVI
Aufspaltungen	XXVIII
Dynamisierungen	XXXV
Befremdungen	XXXVII
Produktive Widersprüche	XLII
Zu dieser Ausgabe	LVI
Editorische Notiz	LIX
Auswahlbibliographie	LXI
Abkürzungsverzeichnis	LXVII

HANNAH ARENDT

Der Liebesbegriff bei Augustin

Einleitung	3
Erster Teil. Amor qua appetitus	11
1. Der Strukturbestand des appetitus	11
2. Caritas und cupiditas	18
3. Ordinata dilectio	32
4. Zusatz 1 zum ersten Teil	36
5. Zusatz 2 zum ersten Teil	38

Zweiter Teil. Creator – creatura	41
1. Creator verstanden als Ursprung der creatura	41
2. Caritas und cupiditas	66
3. Dilectio proximi	84
Zusatz zum zweiten Teil	89
Dritter Teil. Vita socialis	93
Anmerkungen	113
Namenregister	161
Sachregister	163

Einleitung

Nicht das fabricare als solches hebt den Fremdheitscharakter der Welt auf und macht den Menschen zu einem der Welt Zugehörigen [...], sondern erst die dilectio mundi, in der der Mensch die Welt ausdrücklich zu seiner Heimat macht und aus ihr allein im appetere sein bonum und sein malum erwartet.¹

*

Erst die Liebe zur Welt macht coelum und terra zur Welt, zur res mutabilis.²

Hannah Arendt hat sich zu Beginn ihres in die Öffentlichkeit tretenden Denkens, in ihrer 1928 geschriebenen und bis zur Drucklegung 1929 bearbeiteten Dissertation *Der Liebesbegriff bei Augustin – Versuch einer philosophischen Interpretation*, mit einer Vielzahl von Themen auseinandergesetzt. Doch obschon einige von ihnen fortan in ihrem Denken präsent blieben und damit Relevanz für ihr gesamtes Schaffen besitzen, ist gerade diese Schrift in ihrer Tragweite und Brisanz bis heute kaum philosophisch erschlossen und reflektiert.

Die Beschäftigung Arendts mit dem damals 1500-jährigen Jubilar Augustinus war im Kontext ihrer Zeit und auch in ihrem nicht nur an Philosophie, sondern auch an Theologie interessierten Umfeld keine singuläre Erscheinung.³ Der Text, mit dem sie

¹ Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin – Versuch einer philosophischen Interpretation* [künftig zitiert: *Liebesbegriff*], unten, S. 55.

² *Liebesbegriff*, unten, S. 17 f.

³ Auch von dieser Warte könnte noch ein ganz eigenes Licht auf die Thematik geworfen werden, eingedenk dessen, daß Arendts Doktorvater Jaspers als Hauptvertreter eines deutschen und in seinem Fall christlich ausgerichteten Existentialismus' gilt, daß sich Arendt als assimilierte Jüdin und

1928 bei Karl Jaspers promoviert wird, entstand fast zeitgleich mit einer Schrift von Arendts Kommilitonen Hans Jonas über die Freiheitsproblematik bei Augustinus. Martin Heidegger rekurriert insbesondere in *Vom Wesen des Grundes* ebenfalls auf den Seinsbegriff des Augustinus, der deutliche Spuren in seinem gesamten Werk hinterlassen sollte, und Jaspers selbst beschäftigt sich im Rahmen seiner Weltanschauungsphilosophie, vor allem aber später in seinem Buch *Die großen Philosophen*, in dem er einzelne Denker in exemplarischem Verständnis verschiedentlich untersucht, eingehend mit dem Kirchenvater.⁴

Die Rezeption des vorliegenden Buches, das Arendt selbst 1966 für die englische Ausgabe unvollständig überarbeitet hat,⁵ teilte sich lange in vornehmlich zwei Richtungen. Die eine beschäftigte sich gar nicht erst näher mit diesem aus ihrer Perspektive zu vernachlässigenden Frühwerk, dem als Gebrauchstext gar keine eigenständige Bedeutung zugemessen wurde. Die andere, zumeist jüngere Auseinandersetzung erkannte sehr wohl die mögliche Bedeutung des Textes für Arendts Denken – eine übrigens von ihr selbst gestützte These⁶ –, deutete die Dissertation jedoch ebenfalls

Studentin nicht nur der Philosophie und Gräzistik, sondern eben auch der evangelischen Theologie, insbesondere bei Rudolf Martin Bultmann, dieses Themas angenommen hat und Heidegger, der u. a. katholische Theologie studierte, ebenfalls protestantische Gedanken aufnimmt und eine eigene Entwicklung diesbezüglich durchmacht.

⁴ Martin Heideggers *Vom Wesen des Grundes* entstand ebenfalls 1928 und erschien erstmals 1929. Ders.: *Vom Wesen des Grundes*. 5. Aufl. Frankf. a. M. 1965. [Künftig zitiert: Heidegger: *Wesen*.] Hans Jonas' Arbeit über *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* wurde 1930 veröffentlicht. Karl Jaspers *Die großen Philosophen* entstand erst 1956 und erschien 1957 in München.

⁵ Die 1996 erschienene englische Ausgabe der Dissertation bietet die von E. B. Ashton übersetzte und von Hannah Arendt überarbeitete Fassung von 1966, die noch einmal unvollständig von ihr redigiert wurde. S. Hannah Arendt: *Love and Saint Augustine*. Ed. and with an interpretive Essay by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark. Chicago 1996.

⁶ Arendt findet sich nach eigener Aussage auch 1966 noch in ihrem Frühwerk wieder, wie aus einem Brief an Jaspers deutlich wird. Brief Nr. 389

nicht eigenwertig, sondern ausschließlich vom späteren Werk her,⁷ so daß auch hier die Eigenständigkeit der Frühschrift außer acht gelassen blieb. Beide Positionen verfahren latent reduktionistisch. Erst seit jüngerer Zeit erfährt die Schrift eine differenziertere Betrachtung, doch es fehlt weiterhin an Untersuchungen, die sich dem phänomenalen Gehalt des hier Erörterten reflektierend zuwenden und den – um es mit Arendt zu sagen – »Strukturbestand« des Vorgebrachten bedenken und philosophisch reflektieren. So gilt es nach wie vor, das Interesse Arendts am Liebesbegriff ernst zu nehmen und die mit ihm verknüpften Themen des Lebens und der Welt, des Anderen respektive der Gemeinschaft und des Selbstbezugs, vor philosophiehistorischem Hintergrund in einem systematischen Kontext zu betrachten.⁸

vom 16. Januar 1966. In: *Hannah Arendt, Karl Jaspers: Briefwechsel 1926–1969*. Hrsg. v. Lotte Köhler und Hans Saner. 3. Aufl. München/Zürich 1993 (1985). S. 658.

⁷ Einen guten Überblick über die Rezeptionslage bietet Martin Frank, der selbst letzterer Position zuzuzählen ist. Vgl. Martin Frank: »Hannah Arendts Begriffe der Weltentfremdung und Weltlosigkeit in *Vita activa* im Lichte ihrer Dissertation *Der Liebesbegriff bei Augustin*«. In: *The Angel of History is looking back. Hannah Arendts Werk unter politischem, ästhetischem und historischem Aspekt. Texte des Trondheimer Arendt-Symposiums vom Herbst 2000*. Hrsg. v. Bernd Neumann, Helgard Mahrdr und Martin Frank. Würzburg 2001. S. 127–151. Hier bes. S. 132 ff. u. S. 140 f.

⁸ In den letzten Jahren sind zahlreiche Arbeiten entstanden, die weite Teile der benannten Problematiken behandeln. S. Frauke A. Kurbacher: »Überlegungen zum Konzept der *philia* im Anschluß an Aristoteles«. In: *Denkspuren. Festschrift für Heinrich Hüni*. Hrsg. v. Oliver Cosmus und Frauke A. Kurbacher. Würzburg 2008. S. 47–61; »Das ›sündige‹ Selbst. Zu einer gravierenden Ambivalenz des christlichen Liebesbegriffs in Reflexion auf Augustinus, Hannah Arendt und Christian Thomasius.« In: *Tà katoprízomena*. www.theomag.de. Hrsg. v. A. Mertin, K. Wendt und H. Schwebel. Heft 66, August 2010 [künftig zitiert: Kurbacher: Selbst]; »Liebe und Person. Liebesphilosophien als Interpersonalitätstheorien. Ein Seminar in der Erwachsenenbildung«. In: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik*. Hrsg. v. Ekkehard Martens, Johannes Rohbeck und Volker Steenblock. ZDPE Heft 4: »Liebe«, 2011. S. 315–320; »«Haltungswechsel» – Zur Interpersonali-

Die Liebesthematik interessiert Arendt bereits zu Beginn ihres Denkens vor allem als intersubjektives Phänomen. In der Auseinandersetzung mit Augustinus, dem Begründer der philosophischen Autobiographie,⁹ bedeutet dies im besonderen die Analyse und Klärung des Zusammenhangs von inner- und transsubjektiven Verhältnissen; es geht um den Bezug zu Gott, das Verhältnis zum eigenen Selbst und beider Rückwirkungen auf das Verhältnis zum Anderen, zum Nächsten.

Damit aber gehört das Problem der Liebe, selbst wenn sie bei Augustinus dem Rahmen einer religiösen, auf Gott ausgerichteten Perspektive unterstellt ist, genuin zur Subjekt- und Personentheorie. Genau darin trifft sich das augustinische Gedankengut mit demjenigen Arendts, wenngleich diese gerade hinsichtlich der Bestimmung der Person und des Subjekts eher mit Aussparungen als mit Definitionen operiert. Bei der Erörterung des Liebesbegriffs in der Dissertation handelt es sich also, so meine These, um einen

tät und Interkulturalität des philosophischen Liebesbegriffs«. In: *Die Welt der Liebe. Liebessemantik zwischen Globalität und Lokalität*. Hrsg. v. Takemitsu Morikawa. Bielefeld 2014. S. 77–99; »Liebe – zwischen Konkretion und Potential. Eine philosophische Spurensuche«. Schwerpunktartikel in: *Liebe und Partnerschaft. Heft 3/14 der Zeitschrift für Ethik und Unterricht*. September 2014. S. 6–9. Und: »Liebeseinstellung. Zum Zusammenhang von Liebe und Haltung als Grundlage kultureller Modellierung.« In: *Liebessemantik. Frühneuzeitliche Repräsentationen von Liebe in Italien und Frankreich*. Hrsg. v. Kirsten Dickhaut. Wiesbaden 2014. S. 45–91.

⁹ Die Bezeichnung »Autobiograph« sorgt nicht selten für Mißverständnisse, weil vergessen wird, daß sich Augustinus selbst so nicht vor Augen gestanden hat, noch stehen konnte. Gerade dieses Moment macht Arendt in ihrer frischen, aufgeräumten, um nicht zu sagen »entrümpelten« Augustinus-Lesart, die das existentielle philosophische Ringen um das eigene Selbst, das Sein und die Liebe Gottes und damit die konkrete Person ernst nimmt, besonders deutlich. Mit dem Zusatz »philosophisch« soll in Differenzierung zum literaturwissenschaftlichen Verständnis eine Reihe angedeutet werden, die mit Augustinus anhebt, sich über Montaigne, Pascal, Rousseau, Flusser bis hin zu Derrida verfolgen läßt und das Selbst der Autobiographie in seiner Unverfügbarkeit und damit einhergehenden Unmöglichkeit seiner Darstellung im performativen Schreibprozeß zugleich mitreflektiert.

Beitrag zu einer impliziten ›Subjekttheorie in interpersonalen Absicht‹.¹⁰

Die vielen verschiedenen Themen, auf die Arendt mit Augustinus zu sprechen kommt, kreisen letztlich um die Frage, inwiefern wir zu einer Liebe befähigt sind, die uns als gemeinschaftliche Wesen – als *zoon politikon* im Wortsinn – ausweist, beziehungsweise inwiefern das Phänomen Liebe zeigt, daß wir zu einer Gemeinschaft befähigt sind, die nicht auf einer gegenseitigen Funktionalisierung beruht. Dieser Aspekt, der sich hier kritisch am Vorabend eines in seiner Radikalität bis heute kaum faßbaren Traditions- und Zivilisationsbruchs – wie ihn der Zweite Weltkrieg markiert – regt, ist bis in heutige ökonomisierte Zeiten virulent.

Anthropologische Grundvoraussetzung ist für Augustinus – und Arendt folgt ihm darin – zunächst die Unvollständigkeit des Menschen, der aufgrund seiner Bedürftigkeit in vielen Abhängigkeiten steht, die er teilweise auch selbst verursacht. Hinsichtlich der Liebe geht es daher auch um die Frage, wie dieser bedürftige Mensch in einer Beziehung zu etwas anderem stehen kann, das nicht nur durch Zwecke bestimmt, das nicht bloß ›Gebrauch‹ ist. Aus Augustinus' Sicht – wie Arendt sie rekonstruiert – ist dieser Gebrauch durchaus legitim und der rechte Zugang, wenn die Grundeinstellung die auf Gott gerichtete Liebe ist. An dieser Einstellung stößt sich Arendt und entzündet sich ihre Augustinus-Kritik, denn welcher Begriff von ›Liebe‹ liegt vor, wenn er den ›Gebrauch‹, die Funktionalisierung des Nächsten mit Blick auf Gott rechtfertigt?!

¹⁰ Natürlich spielen die Begriffe ›Mensch‹ respektive ›Menschen‹, ›Person‹ oder ›Subjekt‹ von der Sache her gleichwohl eine eminente Rolle, gerade auch in Arendts Spätwerk. Ingeborg Nordmann analysiert scharfsinnig und ausführlich die bloße Implizität dieser Termini, die auch im vorliegenden Text diskutiert wird. Ingeborg Nordmann: *Hannah Arendt*. Frankfurt am Main/New York 1994 [künftig zitiert: Nordmann: *Arendt*]. Und siehe auch die Diskussion des Personbegriffs bei Rahel Jaeggi: *Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts*. Berlin 1997 [künftig zitiert: Jaeggi: *Welt*]. Hier bes. das Kap. IV »Person«. S. 72 ff.

HANNAH ARENDT

Der Liebesbegriff bei Augustin

Versuch einer philosophischen
Interpretation

Einleitung

Die Schwierigkeiten, die einer verstehenden Interpretation Augustins entgegenstehen, lassen sich der Eigentümlichkeit seines Werkes gemäß in drei prinzipiellen Punkten aufzeigen, durch die jede Darstellung entscheidend bestimmt und eingengt wird: 1. das Nebeneinander verschiedenartigster Gedankengänge; 2. die im Alter immer stärker zunehmende dogmatische Gebundenheit; 3. die Tatsache einer biographisch aufzeigbaren Entwicklung, die einen sehr ausgeprägten Wandel seines Gedankenumkreises bedingt.

ad 1. Um dem *Nebeneinander* der Gedanken und Theorien, die man zumeist als Widersprüche aufgezeigt findet, gerecht zu werden, wird diese Arbeit in ihrem durch das Thema angezeigten Bereich in drei Teilen drei begriffliche Zusammenhänge, in denen das Liebesproblem eine entscheidende Rolle spielt, aufzuzeigen bemüht sein, und sie wird, immer geleitet von der Frage nach Sinn und Bedeutung gerade der Nächstenliebe, jeden dieser Zusammenhänge daraufhin pointieren. Da die Nächstenliebe als christliches Gebot abhängig ist von der im Glauben ergriffenen Liebe zu Gott und der daraus entsprungenen neuen Stellung zu dem eigenen Selbst, wird jeder der beiden ersten Teile von der Frage auszugehen haben, was besagt es, Gott und sich selbst zu lieben, und erst in einem kurzen Schluß wird die jedesmalige Anwendung gegeben werden, die getragen ist von der Frage nach der Relevanz des Nächsten für den der Welt und ihren Begierden entfremdeten Gläubigen. In jedem Verständnis, in jeder Äußerung über Liebe ist diese Nächstenliebe von Augustin zumindest mitgemeint, und so wird die Frage nach der Relevanz des Nächsten immer zugleich zu einer Kritik an dem herrschenden Begriff von Liebe, an der Stellung des Menschen zu sich und zu Gott (denn du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst, heißt es, und diese Möglichkeit

hast du nur als von Gott und seinem Gebot Ergriffener). Diese Kritik besagt nie eine absolute Kritik von irgendeinem festen philosophischen oder theologischen Standpunkt aus, sie ist nur Kritik, weil der jeweilige Liebesbegriff ein christlicher zu sein beansprucht. Christlich wieder besagt auch niemals mehr als paulinisch und dies deshalb, weil Augustins Leben und Denken, sofern es wirklich religiös und nicht von neuplatonisch-griechischen Einwirkungen bestimmt ist, sich vorwiegend an Paulus orientiert, wie er es selber in den Konfessionen zugesteht.

Das Nebeneinander der dargestellten Gedankenreihen systematisch zu verbinden, und sei es auch in antithetischer Form, verbietet sich von selber, will man Augustin nicht eine Systematik und logische Korrektheit aufzwingen, die er nie gehabt hat. Zusammengehalten werden die einzelnen Teile nur durch die Frage nach der – für Augustin ohne weiteres selbstverständlichen – Relevanz des Anderen. Nur der Glaube an die Wichtigkeit jeder der dargestellten Gedankenreihen, der sich nur in der Darstellung selbst verifizieren läßt, gibt der scheinbaren Uneinheitlichkeit der Untersuchung ihre Berechtigung. Scheinbar ist diese Uneinheitlichkeit deshalb, weil sie einmal durch eine einheitliche Frage der Verfasserin zusammengehalten ist und weil sie ferner im Grunde von der Uneinheitlichkeit des augustiniischen Werkes selber abhängig ist, welche zugleich seinen eigentümlichen Reichtum und Reiz ausmacht.

Daß in drei Abschnitten drei voneinander unabhängige Grundintentionen abgehandelt werden, besagt nun aber nicht, daß man etwa Augustins Schriften in drei Klassen teilen könnte, in denen er jeweils ausführlich seine Position dargelegt hätte, sondern *jede* seiner Äußerungen ist u. E. *auf eine der drei herausgestellten Intentionen hin* zu interpretieren. Damit aber verstehen wir unter Interpretieren, das explizit zu machen, was Augustin selber nur implizite gesagt hat, und in diesem Explizieren zu zeigen, wie in ein und demselben Zusammenhang verschiedene Intentionen zusammengehen und sich gegenseitig beeinflussen. Die Untersuchung ist durchgängig Analyse, und zwar eine Analyse, die durchzu-

stoßen sucht zu den Hintergründen, die Augustin selber gerade nicht mehr deutlich macht. Daraus ergibt sich eine Systematik, die nicht etwa Augustin in eine ihm unbekannte Folgerichtigkeit einspannen will, sondern die lediglich versucht, auch scheinbar heterogene Aussagen und Gedankenfolgen auf ein sachlich gemeinsames Fundament hin zu interpretieren. Dabei kann sich herausstellen, daß das sachliche Fundament selbst heterogene Intentionen aufweist – wie etwa in dem doppelten Weltbegriff des zweiten Teils. Wie diese Fundamentalintentionen in einem explizit nicht mehr durchsichtigen Zusammenhang jede einzelne Aussage wieder bestimmen und evtl. abbiegen, will die Analyse zeigen. Damit aber zeigt sie trotz der Systematik im Einzelnen gerade die Uneinheitlichkeit des Ganzen.

ad 2. Der *dogmatischen Gebundenheit* Augustins an die Autorität von Schrift und Kirche werden unsere Analysen größtenteils fremd gegenüberstehen, weil sie ihrem Wesen und Sinn nach gerade prinzipiell nicht dogmatisch gebunden sind. Aber diese beabsichtigte Fremdheit allem Dogmatischen gegenüber, die einer Interpretation eines religiösen Autors zum Verhängnis werden kann, ist bei Augustin relativ leicht sachlich zu rechtfertigen. Er sagt de doctr. christ. III, 22: Non intellexerunt ... »Quod tibi fieri non vis alii ne feceris«, nullo modo posse ulla eorum gentili diversitate variari. Quae sententia cum refertur ad dilectionem Dei omnia flagitia moriuntur; cum ad proximi omnia facinora^a (vgl. auch En. in Ps. LVII, 1). Dem ausdrücklichen Gebot der Nächstenliebe geht also noch ein anderes voraus, unabhängig von jeder expliziten Offenbarung Gottes, wie sie in Christus wirklich geworden ist, jene lex scripta in cordibus nostris^b (passim, für unsere Frage vor allem

^a *De doctrina christiana* 3, 22: Sie haben nicht verstanden, daß ... »Was du nicht willst, daß es dir geschehe, das tue auch keinem anderen«, keinesfalls durch irgendeine Verschiedenheit ihres Volkes verändert werden kann. Wenn dieser Satz auf die Liebe zu Gott bezogen wird, sterben alle Freveltaten, wenn auf die Liebe zum Nächsten, alle Verbrechen. ^b jenes in unsere Herzen eingeschriebene Gesetz

Erster Teil

Amor qua appetitus

1. Der Strukturbestand des appetitus

Nihil enim aliud est amare, quam propter se ipsam rem aliquam appetere. Und etwas weiter: namque amor *appetitus* quidam est^a (De div. quaest. 83, qu. 35, 1 u. 2). Jeder appetitus ist gebunden an etwas Bestimmtes, das er begehrt. Dieses Was seines Begehrens hat das Begehren, ihn selbst, erst entzündet und ihm seine Richtung gegeben. Er ist bestimmbar nach dem Bestimmten, Vorgegebenen seines Strebens*. Dieses Bestimmte wird von ihm nicht erst auf seinem Wege entdeckt, sondern es ist für ihn immer schon vorgegeben, er richtet sich aus auf eine gekannte Welt. Die gekannte res^b ist ein *bonum*^c, denn sie wird propter se ipsam^d erstrebt. In diesem Erstrebtsein ist die res für den amor unabhängig von ihren Bezogenheiten zu anderen Objekten und stellt nur das ihr isoliert zukommende bonum dar. Das Spezifische dieses bonum ist, daß es nicht gehabt wird. Wenn es gehabt wird, hört der appetitus auf, es sei denn, daß Gefahr besteht, das Erworbene wieder zu verlieren; in diesem Fall schlägt der appetitus habendi^e um in den metus amittendi^f. Der appetitus hat, da er das bonum und nicht beliebige Sachen erstrebt, neben seinem Ausgerichtetsein auf ... die Rückbezogenheit des Für ... Er ist rückbezogen auf den Menschen, der das bonum und malum^g der Welt kennt und bestrebt ist, beate vivere^h. Aus der Grundhaltung des *beatum esse*

a *De diversis quaestionibus 83, quaestio 35, 1*: Nichts anderes nämlich bedeutet zu lieben, als irgendeine Sache um ihrer selbst willen zu begehren. ...
De diversis quaestionibus 83, quaestio 35, 2: Denn die Liebe ist ein gewisses Begehren. b Sache c Gutes d ihrer selbst wegen e Begehren zu haben f Furcht zu verlieren g Schlechte h glücklich zu leben

- 2 *velle*^{a*} wird dem appetitus jeweils sein bonum vorgegeben. Der
 appetitus bzw. der amor ist die Möglichkeit des Menschen, sich in
 3 den Besitz seines bonum zu setzen*.

Dieser amor schlägt um in den *metus*^b: qu. 33: Nulli dubium est non aliam metuendi esse causam nisi ne id quod amamus aut adeptum amittamus aut non adipiscamur speratum.^c Aus dem Haben- und Haltenwollen des appetitus entsteht die Furcht vor dem Verlust.

- Im Augenblick des Habens wandelt sich das Begehren in die Furcht. Wie das Begehren das bonum begehrt, fürchtet die Furcht
 4 das *malum*. Das malum, vor dem die Furcht flieht*, bedroht das beate vivere, das im Besitz des bonum besteht. Solange der Mensch die res temporales begehrt, steht er ständig in dieser Bedrohung, und dem *appetitus habendi*^d entspricht dauernd der *metus amittendi*^e. Unabhängig von dem Menschen, der durch den appetitus an sie gebunden ist, entstehen und vergehen die temporalia bona^f. Durch
 5 appetitus und metus ständig an eine Zukunft gebunden*, von der es ungewiß ist, was sie bringen wird, verliert jede Gegenwart Ruhe und Möglichkeit des Genusses und damit eigenständige Bedeutung
 6 überhaupt*. Jede Gegenwart ist bestimmt nicht durch Zukunft schlechthin (wie es bei Augustin auch möglich ist, wie wir später sehen werden), sondern durch bestimmte, aus der Zukunft her erhoffte oder gefürchtete Ereignisse, die der Betroffene begehrt und herbeizuschaffen sucht oder flieht und aus dem Wege räumt. Die beatitudo^g besteht im Besitz (habere, tenere^h) des bonum und mehr noch in der Sicherheit des Nichtverlierens. Diese negative Bedeutung der Sicherheit, in der allein das bonum wirklich gehabt wird, ist nur zu verstehen aus der konkreten Bestimmung des

a *Enchiridion de fide, spe et caritate* 105 (beati esse ... volumus; *falsche Stellenangabe bei A.*): glücklich sein zu wollen *oder* des Glücklichsein-Wollens

b Furcht c *De diversis quaestionibus* 83, *quaestio* 33: Es besteht kein Zweifel, daß es keine andere Ursache für die Furcht gibt als die, daß wir das, was wir lieben, entweder als Erlangtes verlieren oder als Erhofftes nicht erlangen könnten. d Begehren zu haben e Furcht zu verlieren f zeitliche Güter g Glückseligkeit h haben, halten

bonum selbst. Das bonum und malum ist gut und schlecht für den, der beate leben will. A. führt Sermones CCCVI, 3 u. 4 aus, daß alle Menschen glücklich leben wollen, aber jeder unter glücklich und den Gütern, die zum Glück gehören, etwas anderes versteht und begehrt. Alle aber sind sich einig in dem Lebenwollen. Die *beata vita*^a ist somit die von jedem anders verstandene wahre vita. Das Leben, das ständig vom Tod bedroht wird, ist kein Leben, weil es ständig in der Gefahr steht, das, was es ist, zu verlieren, und es auch eines Tages sicher verliert (Sermones CCCVI, 7 ipsa est vita quae et aeterna et beata^b). Die *beata vita* ist dort, wo unser Sein keinen Tod haben wird*. Das *bonum* also, das der amor erstrebt, 7 ist das *Leben*, und das *malum*, vor dem die Furcht flieht, ist der *Tod*. Die *beata vita* ist das unverlierbare Leben. Das irdische Leben ist eine mors vitalis^c oder eine vita mortalis, ein Leben, das unter der Bestimmung des Todes steht*. Dieses Leben wird zum ständigen timere^d. (Sermones CCCVI, 7: Sed sanitas et vita si timetur ne finiatur, iam non est vita. Non est enim semper vivere sed semper timere.^e) 8

Alle einzelnen Ängste vor bestimmten Übeln sind von dieser Grundfurcht geleitet. Der Tod, der dem Leben ein Ende macht, beschließt zugleich die ständige Sorge des Lebens in sich, und zwar sowohl in der Sorge um die irdisch-vergängliche beatitudo wie in der um das Leben nach dem Tode*. Dort, wo es keinen Tod 9 und somit keine Zukunft gibt, ist es möglich, sine angore curae^f zu leben (ep. 55, 17). Die Furcht des Lebens vor dem Tod fürchtet sich vor sich selber als einem Leben, das sterben muß und als solches ständig in der Furcht ist*. So wird das Wovor der Furcht 10 das Fürchten selbst*. Wo man nichts verlieren kann, herrscht die 11 furchtlose Sicherheit des Besitzes. Diese Furchtlosigkeit erstrebt

a das glückliche Leben b *Sermones 306, 7*: Das ist das Leben selbst, was sowohl ewig als auch glücklich ist. c lebenspendender Tod d fürchten
 e Aber wenn man befürchtet, daß Gesundheit und Leben zu Ende gehen, ist es schon kein Leben mehr. Denn es bedeutet nicht, immer zu leben, sondern immer zu fürchten. f ohne Angst vor Betrübnis (sine angore curarum)

der amor. Der amor als appetitus ist bestimmt durch das Was, dem er zustrebt. Dieses Was ist das *Freisein von Furcht* (metu carere. De div. quaest. 83, qu. 34). Das amittere posse^a ist deshalb der Ausgang für die Bestimmung des amandum^b, weil das Leben ständig sich selbst im Näherkommen an den Tod verliert*.

So wird das bonum des amor als das bestimmt, was nicht verloren werden kann*. Wir sehen, daß das Gut des Menschen, das ihn zur beatitudo bringen soll, wesentlich aus zwei heterogenen Zusammenhängen her definiert ist: Das bonum ist einmal das Erstrebte des appetitus, d. h. ein in der Welt vorfindbares Nützliches, das in den eigenen Besitz erhofft ist; das Bestimmende des bonum ist andererseits gewonnen aus der Furcht vor dem Tode, d. h. der Furcht des Lebens vor seiner eigenen Vernichtung. Alle übrigen Zufälle des Lebens, die der Mensch nicht in der Hand hat, werden zurückgeführt auf die mangelnde potestas^c über das Leben selbst*. Der Tod aber erfährt analog eine doppelte Ausdeutung: Er ist einmal der Index für die mangelnde Verfügbarkeit des Lebens über sich selbst, und er ist andererseits das äußerste, auf das Leben zukommende malum, das dem Leben schlechthin Abträgliche. Als dieses äußerste malum kommt der Tod von außen auf das Leben zu, und das Leben flieht vor ihm, während in Ausdrücken wie *vita mortalis* das Leben von vornherein als sterbliches gesehen ist. Das Bewußtsein dieser mangelnden potestas, in der das Leben von vornherein als sterbliches angesetzt ist, widerspricht der Definition des amor als appetitus, weil der appetitus als Streben seinem eigenen Sinn nach etwas Erreichbares erstrebt, mag das Herbeiführen des Erreichbaren auch mißlingen. Ist der Tod nur als das äußerste malum gesehen, so ist die Einheitlichkeit der Argumentation gewahrt (amor qua appetitus)*. Aber in der doppelten Auslegung des Todes wird gerade der doppelte Ansatz dieser ganzen Problematik deutlich. Wir halten vorläufig fest: Das Leben erstrebt etwas, was es als vom Tode Bestimmtes prinzipiell nicht in seiner Hand hat und erstrebt dies als ein für es Verfügbares.

a Verlierenkönnen b dessen, was geliebt werden muß c Macht

Jedes bonum oder malum *steht bevor*. Das an der letzten Grenze Bevorstehende, dem das Leben dauernd zulebt, ist der Tod. Jede Gegenwart des Menschen ist von diesem Bevorstehenden her bestimmt als ständiges Noch-nicht. Jedes Haben ist beherrscht von der Furcht und jedes Nichthaben von der Begierde. Die Zukunft, in der der Mensch lebt, ist also stets die erwartete Zukunft, die durch das gegenwärtige Ersehnen oder Fürchten restlos bestimmt ist. Die Zukunft ist nichts anderes als das Noch-nicht der Gegenwart, das droht oder erfüllt. Aber jede Erfüllung ist eine scheinbare, weil am Ende der Tod droht und mit ihm der radikale Verlust. Das heißt, das Noch-nicht der Gegenwart ist das immer zu Fürchtende. Zukunft kann für die Gegenwart nur bedrohlich sein. Nur eine Gegenwart ohne Zukunft ist nicht mutabilis^a, schlechthin unbedroht. In ihr lebt der ruhige Besitz. Dieser Besitz ist das Leben selber, denn alle bona waren ja nur für das Leben da, um es vor seinem Tode, seinem Verlorengehen zu schützen. Diese Gegenwart ohne Zukunft, die keine bona mehr kennt, sondern selber das absolute bonum (summum)^b ist, ist die *Ewigkeit*. Diese Ewigkeit ist das, was *invitus amittere non potes*^c. Der amor, der innerhalb des Irdischen nach etwas Sicherem strebt, über das er verfügen kann, wird dauernd enttäuscht, weil alles der Sterblichkeit verfallen ist. In dieser Enttäuschung schlägt er um und wird ausschließlich negativ bestimmt: zu lieben ist nur noch das *metu carere*^d. Diese Furchtlosigkeit existiert nur in der völligen Ruhe, die durch keine aus der Zukunft her zu erwartenden Ereignisse mehr zu erschüttern ist. Das bonum, das nur zu verstehen ist als Korrelat zu dem als appetitus bestimmten amor^e und das für das sterbliche Leben sinnlos ist, wird herausprojiziert in eine absolute, nach dem Tode einsetzende Gegenwart, die für das irdische Leben zwar zur absoluten Zukunft wird, aber dennoch als begehrte so bevorsteht wie jedes andere aus der Zukunft her erwartete bonum auch, nur mit

a veränderlich b Höchste (summum bonum = das höchste Gut) c du gegen deinen Willen nicht verlieren kannst d keine Furcht zu haben e zu der als Begehren bestimmten Liebe

dem Unterschied, daß das Leben, das auf diese absolute Zukunft seine Erwartung richtet, nicht mehr enttäuscht werden kann. Das bonum aber behält seine Negativität und Inhaltlosigkeit – erstrebt wird die pure Ruhe, das pure metu carere –, die entstanden sind aus der Sinnlosigkeit des appetitus für ein Leben, das wesentlich vom Tode her verstanden ist und für das Verfügenwollen einfach
16 widersinnig geworden ist*.

Von dem so gewonnenen Begriff des bonum, von der Ewigkeit aus wird nun die Entwertung und Relativierung der Welt und Zeitlichkeit vollzogen. Alle weltlichen Güter sind mutabilia, veränderlich; da sie keinen Bestand haben, *sind* sie auch eigentlich nicht*.
17 Es ist auf sie kein Verlaß. Aber selbst wenn sie Bestand hätten, das menschliche Leben selbst hat ja keinen Bestand. Täglich verlieren
18 wir das Leben selber. Indem wir leben, eilen wir dem Nichts zu*.
19 Nur das, was gegenwärtig ist, ist wirklich*. Das Leben aber ist
20 immer nicht mehr oder noch nicht*.

Wir sahen, daß der amor ein bonum erstrebt, das seinem Sinn nach außerhalb des Strebens selber liegt. Da aber alles, was von außen auf das Leben zukommt, nur erstrebt ist um des Lebens willen, so ist eigentlich das *Leben* zu erstreben. Das Leben wird selber zum erstrebten bonum. Als die wahre vita, die identisch ist mit dem esse, d. h. Bestand hat, ist das bonum herausprojiziert in die Ewigkeit und wird so wieder zu dem, was von außen bevorsteht, zu einem bonum, wenn auch zum höchsten. Charakteristisch und
21 verräterisch ist die Bezeichnung Gottes als res qua fruendum est*, die die Identität von esse^b und vivere^c verkörpert und zugleich die aeterna res^d ist, die begehrt wird. Das Leben also ist eine res, die aus der Welt verschwindet, keinen Bestand hat. Das Leben ist angesehen auf seinen »sachlich« weltlichen Bestand hin, es ist außerhalb, und zwar außerhalb seiner selbst, als das, was in der Welt vorkommt und als veränderlich sich an das Unveränderliche hält, um von ihm seinen Bestand zu erhalten. Dieses Bestand

a Sache, deren man sich erfreuen soll b sein c leben d ewige Sache

Verleihende ist die Ewigkeit, das Was des Begehrens. Wie den appetitus das Was seines appetere erst bestimmt, so bestimmt A. das Leben überhaupt nach dem Was seines Begehrens. Es begehrt die weltlich vorkommenden bona und wird selbst so zu einem weltlich vorkommenden bonum. Die res hat Bestand. Sie ist morgen dieselbe, die sie heute war. Das Leben verschwindet von Tag zu Tag, indem es dem Tode zueilt; es hat keinen Bestand, es bleibt nicht als Identisches bestehen*, es ist nicht immer gegenwärtig und ist es 22 eigentlich nie, weil es immer noch nicht oder nicht mehr ist. Seiner eigenen Unbeständigkeit kann kein irdisches Gut Halt verleihen, die Zukunft wird sie ihm alle entreißen, im Tode verliert es mit sich selbst auch alles, was es erraffte. Alle weltlichen Güter sind zwar an sich als von Gott erschaffene gut. Erst das Leben, das sich an sie klammert und dessen Zukunft sie ihm immer entreißt, macht auch sie zu veränderlichen, mutabilia. Mundus enim appellatur non solum ista fabrica quam fecit Deus, coelum et terram ... sed habitatores mundi mundus vocantur ... omnes ergo dilectores mundi mundus vocantur^a (Ep. Ioan. tr. II, 12). Die Welt als irdische wird nicht nur durch die Werke Gottes als solche konstituiert, sondern durch die dilectores mundi^b, die Menschen und das, was die Menschen lieben. Erst die Liebe zur Welt macht coelum et terra^c zur Welt, zur res mutabilis^d. Das Streben nach Bestand, das den Tod flieht, hat sich gerade an das gehängt, was mit dem Tod sicher verlorengeht. Der amor hat ein falsches amatum, nämlich eines, das sein Streben dauernd enttäuscht. Der rechte amor besteht gerade in dem rechten amatum. Der sterbliche Mensch, der in die Welt gesetzt ist – Welt jetzt als coelum et terra – und aus ihr heraus muß, macht mit seinem sich an die Welt Klammern die Welt selber zu einer verschwindenden, nämlich der im Tode verschwindenden. Die spezifische Gleichsetzung von irdisch und sterblich ist erst

^a In *Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus 2, 12*: Welt wird nämlich nicht nur jenes Gebilde genannt, das Gott gemacht hat, Himmel und Erde ..., sondern die Bewohner der Welt werden Welt genannt. ... Also werden alle Liebhaber der Welt Welt genannt. ^b Verehrer der Welt ^c Himmel und Erde ^d veränderbaren Sache

möglich, wenn die Welt von dem Menschen, dem moriturus^a her gesehen ist. Diesen falschen amor, der sich an die Welt klammert und damit zugleich die Welt konstituiert, d. h. weltlich ist, nennt A. *cupiditas*^b, den rechten amor, der nach der Ewigkeit und der absoluten Zukunft strebt, *caritas*^c.

2. *Caritas und cupiditas*

Beide Begriffe sind also, wie das Vorherige zu zeigen versuchte, gewonnen aus der Bestimmung des amor als appetitus, der der griechisch-aristotelischen ὀρεξις^d entspricht. Caritas und cupiditas sind unterschieden voneinander durch den Gegenstand ihres
 23 Strebens, nicht durch das Wie des Strebens selber*. Sie bezeichnen vorerst die Zugehörigkeit zu etwas und nicht die Haltung, den
 24 Habitus. Der Mensch ist, was er erstrebt*. Der amor vermittelt zwischen amans und amatum, der amans ist nie isoliert von seinem
 25 amatum, sondern zu ihm gehörig*. Die Begierde nach Weltlichkeit ist weltlich, gehört zur Welt. Der cupidus hat durch seine cupiditas selber seine Vergänglichkeit entschieden, während die caritas vermöge der erstrebten aeternitas selbst ewig wird. Der Einzelne lebt zwar isoliert, vermöge des amor aber versucht er ständig, diese Isoliertheit aufzuheben, sei es, daß die cupiditas ihn zu einem Bewohner dieser Welt macht, sei es, daß die caritas ihn zwingt, in der absoluten Zukunft zu leben, in der er Bewohner *jener* Welt sein wird. In der caritas lebend wird die Welt zur Wüste, statt
 26 zur Heimat, sie ist leer und fremd dem, was der Mensch sucht*. Warum aber ist die Welt für das Suchen des Menschen die Wüste? Wie und wodurch kann der Mensch ohne jeden Anspruch an sie in seinen suchenden Fragen leben?

Das ständige Bezogensein auf Etwas kann abgelöst werden durch das Sein bei dem Begehrten. Dies Sein-bei ist die *quies*, die

a der sterben wird b Begierde, Gier, heftiges Verlangen c Liebe, Nächstenliebe d ὀρεξις: Verlangen

im tenere besteht. Hier erst im Haben ist die Isoliertheit wirklich aufgehoben und die beatitudo erreicht*. Die Aufhebung der Isoliertheit ist das inhaerere^a. Allerdings kommt der Terminus inhaerere nur als inhaerere Deo^b vor und drückt als solches die Möglichkeit aus, in der schon hier auf Erden die Gottverlassenheit aufgehoben werden kann. Diese aufzuhebende Isoliertheit ist das Getrenntsein von dem eigenen bonum. Die wahre beatitudo ist das erfüllte Sein bei dem Begehrten, die aufgehobene Abgeschnittenheit. Die cupiditas erstrebt das, was *foris, extra me*^c ist*. Sie will nicht sich selbst, sondern die Welt haben, im Halten der Welt selber Welt sein. In ihrem cupere^d gerade wird deutlich, daß sie das vorerst nicht ist. Indem das Leben die Welt erstrebt, erstrebt es sein eigenes bonum. Die ursprüngliche Isoliertheit des Lebens, auf der das Streben beruht, ist also die Abgeschnittenheit von dem, was es zur beatitudo bringen kann, und d. h., wie wir vorhin sahen, zu ihm selbst. Dadurch aber, daß die cupiditas nach dem extra me strebt, verfehlt sie das bonum gerade. Da das bonum außerhalb ihrer selbst ist, steht es nicht in ihrer potestas, wie das vivere selber nicht in ihrer potestas steht, d. h. die cupiditas ist angewiesen auf das Begehrte, das prinzipiell ihrer Macht entzogen ist. Das Leben, das die Dinge begehrt, über die es nicht Herr ist, die es *invitus amittere potest*^e, ist auf sie angewiesen und d. h. seiner Eigenständigkeit beraubt. Daß das Leben, gesehen in der Abgeschnittenheit von dem, was es braucht, überhaupt begehrt, besagt, daß es von sich aus nicht eigenständig ist, nicht *sibi sufficit*^f. Isoliertheit bedeutet nicht Eigenständigkeit. Aus der Isoliertheit will das Leben vermöge des amor dauernd heraus in caritas und cupiditas^g, weil es diese Selbstgenügsamkeit nicht hat. Auf dem Wege zu dem, was es benötigt, um überhaupt sein zu können, stößt es auf das, was foris ist, auf die Welt. Im Begehren ist es auf die Welt angewiesen und wird Sklave der Welt. So finden wir in De lib. arb.

a an etwas festhängen b an Gott festhängen c draußen, außerhalb von mir d Begehren e wider Willen verlieren kann f sich selbst genügt
g Begierde

durchgehend das Gegensatzpaar: cupiditas (bzw. libido) – liberum
 29 arbitrium*. Das liberum arbitrium ist hier verstanden aus dem
 30 Ideal der Selbstgenügsamkeit*. Damit ist die Bedeutung des foris
 aufgehoben. Die Zugehörigkeit zu dem extra me besagt gerade
 Versklavung. Die Versklavung findet ihren Ausdruck im metus. De
 lib. arb. I, 27: Illa quippe omnia quae in potestate nostra non sunt,
 amare iste ac plurimi aestimare non potest ... Cum autem non
 amat haec, non dolet amissa et omnino contemnit.^a Der metus, der,
 wie wir sahen, in seiner radikalsten Form die mangelnde potestas
 über das Leben selbst ausdrückt, ist der existentielle Grund für das
 Ideal der Selbstgenügsamkeit. Diese Selbstgenügsamkeit äußert
 sich im contemnere^b, das aber keineswegs schon ein christliches
 zu sein braucht. Gott ist in diesem Zusammenhang als summum
 esse das schlechthin Eigenständige, dem nichts zu helfen braucht,
 d. h. der nicht angewiesen ist auf eine Welt, die foris, prinzipiell
 außerhalb seiner wäre. De lib. arb. I, 5: nec ulla adiutum (sc. De-
 um) esse natura in creando, quasi qui non sibi sufficeret.^c Dieser
 ontologischen Bestimmung Gottes würde die theologische der
 31, 32 Allmächtigkeit (omnipotentia) entsprechen*,*.

Wir sehen: Das amandum^d ist nach wie vor das metu carere^e,
 das gleichgesetzt ist dem sibi sufficere; eigentlich ist nur, was
 unbedürftig ist. Dem entspricht als Haltung die Furchtlosigkeit.
 Das Spezifische menschlichen Seins ist gerade die Furcht, die
 aus der Angewiesenheit entspringt. Die libido ist nicht dadurch
 schlecht, daß das foris schlecht ist, sondern als Angewiesenheit
 auf das, was prinzipiell nicht in ihrer Macht steht, ist sie schlecht,
 nämlich unfrei. Dies ist nicht etwa ein Widerspruch zu dem oben
 Gesagten, daß der appetitus vom Begehren her bestimmt ist, je

a *De libero arbitrio* 1, 27: Da ja dieser alles jenes, was nicht in unserer Macht steht, nicht lieben und am höchsten schätzen kann ... Wenn er dieses aber nicht liebt, schmerzt ihn das Verlorene nicht und er verachtet es gänzlich.

b Verachten (der Welt) c *De libero arbitrio* 1, 5: ... und daß keine Natur ihm (Gott) bei der Erschaffung geholfen hat, als ob er sich nicht selbst genügen würde. d das, was geliebt werden muß e keine Furcht zu haben

nach dem, was seines appetere zu cupiditas oder caritas wird; sondern indem der appetitus das foris erstrebt, macht er einmal das foris erst zur Welt, d. h. schlecht – erst die Welt, die geliebt wird, ist schlecht –, und wird selber zur cupiditas, weil er sich auf das foris richtet: Das foris als foris versklavt ihn. Freiheit ist die Freiheit von der Furcht, die in der Eigenständigkeit beruht. Wir sehen später, daß die caritas gerade deshalb frei ist, weil sie furchtlos ist (*timorem foras mittit*^a).

Die Zugehörigkeit zur Welt, die in der cupiditas wirklich ist, muß aufgehoben werden, weil sie durch die Furcht bestimmt ist, und sie kann nur aufgehoben werden durch die caritas. In der cupiditas lebend wird der Mensch selbst zur Welt. Dieses Weltsein drückt A. durch den Terminus *dispersio*^b aus. Da die Begierde als Angewiesensein auf das extra me, das was ich gerade nicht bin, das eigene bonum prinzipiell verfehlt, so will sie heute dies und morgen jenes, das Vielerlei*. Sie lebt in der sich und die Furcht 33 zerstreuen den Verlorenheit des eigenen Selbst. Diese Zerstreuung ist die eigentliche Flucht vor dem Selbst. Die Flucht flieht das eigene Selbst, das sterben muß, und hängt sich an das, was scheinbar Bestand hat*. Diese Verlorenheit ist bezeichnet durch die *curiositas*, 34 die Neugier, die *concupiscentia oculorum*^c, die wissen will, ohne daß es etwas nutzt*. In ihr drückt sich die Angewiesenheit auf 35 die Welt sozusagen habituell aus, sie bezeichnet die eigentliche Unsicherheit und Eitelkeit des Menschlichen, das fern von sich selbst (a se) lebt, sich selbst flieht. Dieser Flucht vor sich selbst stellt Augustin das *se quaerere*^d entgegen: *quaestio mihi factus sum*^{e*}, das Sich-selbst-erfragen. In dieser Rückkehr zu sich selbst 36 findet er Gott. Conf. X, 3: *Quid est enim a te audire de se nisi cognoscere se?* VI, 1: *et quaerebam te foris a me, et non inveniebam Deum cordis mei.* VII, 11: *Intus enim erat, ego autem foris.* VII, 16: *Et inde admonitus redire ad memetipsum intravi in interna mea*

a die Furcht vertreibt [wörtlich: nach draußen schickt] b Zerstreuung
c Begierde der Augen d Sichfragen e Ich bin mir selbst zur Frage geworden.

duce te; et potui, quoniam factus es adiutor meus.^a Das Sichfinden geht zusammen mit dem Gottfinden. Nur mit Gottes Hilfe ferner kann ich mich finden. Das heißt aber, in dem Augenblick, da ich anfangs, mich zu suchen, gehöre ich schon nicht mehr zur Welt – das ist aus dem Vorangegangenen einleuchtend –, sondern zu Gott, und dies ist aus Folgendem zu verstehen.

Conf. X, 8: cum amo Deum meum, lucem vocem odorem ... interioris hominis mei (amo); ubi fulget animae meae quod non capit locus et ubi sonat quod non rapit tempus ... et ubi haeret quod non divellit satietas. Hoc est quod amo cum Deum meum amo.^b In Ep. Ioan. tr. II, 14: Tenete potius dilectionem Dei, ut quomodo Deus est aeternus, sic vos maneatis in aeternum: quia talis est quisque qualis eius dilectio est.^c Gott wird geliebt als lux, vox, odor des interior homo.^d Er wird geliebt als das des interior homo, das keine Zeit raubt; die Liebe gibt die Zugehörigkeit, die Liebe zu Gott die Zugehörigkeit zur aeternitas. Der Mensch liebt Gott als das Ewige, das er selbst nicht ist, als das, was ihm zugehört und nie entrissen werden kann. Die Welt wird ihm entrissen im Tod. Das Ewige, das ihm bleibt, ist internum (Conf. IX, 10). Indem er Gott findet, findet er das, was ihm mangelt, das, was er gerade nicht ist: das Ewige. Das rechte bonum des amor ist das Ewige. Gott ist das *summum*

a *Confessiones* 10, 3: Was bedeutet nämlich, von dir über sich selbst zu hören, anderes als sich selbst zu erkennen? 6, 1: Und ich suchte außerhalb von mir nach dir und fand nicht den Gott meines Herzens. 7, 11: Denn es war innen, ich aber war außen, ... 7, 16: Und daher trat ich, ermahnt, zu mir selbst zurückzukehren, unter deiner Führung in mein Inneres ein; und ich konnte es, weil du mein Helfer geworden bist. b *Confessiones* 10, 8: Wenn ich meinen Gott liebe, liebe ich das Licht, die Stimme, den Duft ... meines inneren Menschen; wo meiner Seele ein Ort aufleuchtet, den sie nicht erfaßt, und wo eine Zeit erklingt, die sie nicht rafft ... und wo eine Sättigung haftet, die sie nicht auseinanderreißt. Das ist es, was ich liebe, wenn ich meinen Gott liebe. c *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus* 2, 14: Haltet eher an der Liebe zu Gott fest, damit, so wie Gott ewig ist, so auch ihr in Ewigkeit bleibt: weil jeder so beschaffen ist wie der, auf den sich seine Liebe richtet. d Licht, Stimme, Wahrnehmung des inneren Menschen

bonum, nicht ein beliebiges Gut, sondern das Korrelat des appetitus, der sein bonum erstrebt. Dieses summum bonum gilt es zu haben und zu halten (De lib. arb. II, 26). In der Liebe zu ihm liebt der Mensch sich selbst recte^a. Erst im Halten und frui der aeternitas^b ist der Mensch, d. h. ist *incommutabilis*^c. Solange er nicht diese Ewigkeit hat, erstrebt er sie und damit sich selbst. Der rechte *amor sui*^d ist eigentlich ein appetere se^e. Nicht sich, den Gegenwärtigen, den moriturus^f liebt der Mensch, sondern das, was ihn zu einem Immerlebenden machen wird. Auf der Suche nach sich selbst findet sich der Mensch als einen, der sterben wird, einen mutabilis^g (De vera rel. 72). Auf das eigene Selbst ist kein Verlaß. Es hält sich nicht in der immer präsenten Gegenwärtigkeit für sich. Erst im Bezug zu Gott und der absoluten Zukünftigkeit gewinnt es Bestand*. Die Liebe zu sich, dem weltlich Vorkommenden, wird so zu einem *odium sui*^h, und zwar ursprünglich nicht, weil darin Hochmut liegt (καυχᾶσθαιⁱ, Paulus), sondern weil dieser amor sui noch ständig in der Gefahr des Verlustes steht. In dem irdischen Leben, das als variabilis und mutabilis^j vom Tode her bestimmt ist, zu dem als dem Ende alles hinlebt, wird das bonum des Lebens nicht gefunden. Es wird hinausprojiziert in die absolute desiderierte Zukunft. Wir sahen schon oben, daß diese Zukunft strukturell nicht von jeder im Leben erwarteten Zukunft geschieden ist, sie wird als ein kommendes Ereignis desideriert und ist damit als Korrelat des appetitus ein von außen kommendes bonum geworden. Denn die caritas ist wie jeder amor in diesem Begriffszusammenhang ihrer Struktur nach appetitus, geschieden von der cupiditas nur durch das begehrte Was*. Damit ist die eigene vita, sofern sie eine beata *vita* ist, zu einem von außen erwarteten bonum geworden. Das eigene Leben, so wie es in dieser Gegenwart, hic et nunc^k vor sich geht, wird vernachlässigt. Es verliert seine Bedeutung und

a richtig b Genießen der Ewigkeit c unveränderlich d Liebe zu sich selbst e sich selbst Erstreben f der sterben wird g wandelbaren h Haß auf sich selbst i kauchásthai: sich rühmen j wechselhaft – wandelbar k hier und jetzt

sein Gewicht gegenüber jenem wahren, in die absolute Zukunft hinausprojizierten Leben, auf das allein auch das irdische zulebt.

Gehabt wird das *summum bonum* in der Gegenwart durch das Streben nach ihm. Über diesem Streben und Verlangen wird die Gegenwart vergessen, sozusagen übersprungen. Die Gegenwart ist nur noch das Desiderieren des Zukünftigen, das seinerseits erst
 39 wirklich Gegenwart sein wird, ein *ewiges Heute**. Das Vergessen der *Gegenwart*, das gleichzusetzen ist mit der Umwandlung des
 40 gegenwärtigen Lebens in ein Erwarten des zukünftigen*, ist das Vergessen seiner selbst. Serm. CXLII, 3: Et amandus est Deus ita ut, si fieri potest, nos ipsos obliviscamur.^a Dieses *Vergessen* hat das menschliche Leben an sich, sofern es im appetere seinen Grundmodus zu sein hat, und es ist nicht ein Vergessen schlechthin, sondern ein *Vergessen an etwas*, an das jeweils Erstrebte. Das Sich-
 41 an-die-Welt-Vergessen* ist die Zerstreung, aus der gesammelt ich mich erst wieder auf die Suche nach mir selbst und der eigenen Fragwürdigkeit begeben kann. Das Vergessen ist als solches aber ein existentielles Ziel. Sich-finden ist gleich Gott-finden. In dem Desiderieren der Ewigkeit, das das amare ist, vergesse ich mich selbst. Das Begehren, das seinen Ursprung in der Rückbezogenheit auf sich selbst durch die Verkoppelung mit dem *beatum esse velle* hat, schlägt um und vergißt sich an das Begehrte. Der Begehrende *ist* nur noch im Begehren. Der in der *caritas* Liebende ist nur noch in der zukünftigen Ewigkeit. In diesem Vergessen hört er auf, er selbst zu sein, ein Einzelner. Seinen Seinsmodus der Sterblichkeit verliert er, ohne Gott oder ewig zu sein. Er ist im Seinsmodus des Von-Zu, wobei das Von über dem Zu vergessen ist. In diesem Vergessen des Von-wo-aus ist die *Vergangenheit* auch vergessen. In der Ausspannung (*extentus*) auf das, was ante, vor ihm ist und zugleich noch nicht (*nondum*) ist, vergißt und verachtet er mit der Vielheit der Welt auch seine eigene weltliche Vergangenheit. Das Futurum der Zeitlichkeit wird aus einem Zukünftigen notwendig

a *Sermones* 142, 3: Also muß man Gott so lieben, daß, ..., wenn das möglich ist, wir uns selbst vergessen.

ein Gegenwärtiges und dann Vergangenes. Aber diese *absolute Zukunft* ist das schlechthinnige Bevorstehen, das durch keinerlei menschliche Verhaltungen in die menschliche Sterblichkeit hereingezogen werden kann. Als dieses Bevorstehende kann die Zukunft nur erhofft oder gefürchtet werden*. Auf sie ist der Mensch gespannt, die Absolutheit ihrer Zukünftigkeit kann nicht zerstreuen (non distentus sed extentus^a)*. Dieses *extentus-sein*, das wahre inhaerere Deo^b, wird erreicht in der *Selbstvergessenheit*, im Sich-Überspringen: *transcendere*. Dieses Überspringen springt aus der Gegenwart über in die absolute Zukunft. Ioan. Ev. tr. XX, 11: Nemo eum (Deum sc.) attingit nisi qui transierit se.^c Die Abfragung des eigenen Seins auf seinen Bestand führt dazu, das eigene Sein nur im Abnehmen, im Verschlungenwerden von der Zeit zu sehen*. Ioan. Ev. Tr. XXXVIII, 16: Nach einer längeren Erörterung über das non esse der Zeit: ut ergo et tu sis, transcende tempus.^d Das Überspringen ist also gerade das Überspringen der Zeitlichkeit. Wenn wir die Zeit vergessen, vergessen wir unsere Sterblichkeit, wir vergessen uns selbst über der Ewigkeit. Der transitus^e ist gerade das Vergessen. Er springt über von sich auf das außer ihm. Dieser transitus ist strukturell immer notwendig, wenn die Liebe als Begehrt gefaßt wird. Sermon. CXLII, 3: Quis ergo est iste transitus? Oblita est anima se ipsam, sed amando mundum: obliviscatur se, sed amando artificem mundi.^f Das Überspringen springt so von dem Vergehenden, das ständig in der Gefahr des amitti^g steht, hin zu dem schlechthin Unverlierbaren*. Überspringen wird das Menschliche als solches. 42 43 44 45

Der Umschlag des amor sui in die schlechthinnige *Selbstverleugnung* im inhaerere Deo, das der transitus des Selbst als Vergessen

a nicht zerstreut, sondern gespannt b Festhalten an Gott c *In Ioannis Evangelium tractatus 20, 11*: Niemand erreicht Gott, wenn er nicht über sich selbst hinaussteigt. d *In Ioannis Evangelium tractatus 38, 16*: Damit also auch du bist, übersteige die Zeit. e das Hinübergehen f *Sermones 142, 3*: Was also ist dieser Übergang? Die Seele hat sich selbst vergessen, aber durch die Liebe zur Welt: jetzt wird sie sich vergessen, aber durch die Liebe zum Schöpfer der Welt. g verlorengehen

des Selbst ist, ist zu verstehen nur aus der Bestimmung des amor als appetitus, dieser spezifischen Stellung des Menschen zu seinem eigenen bonum, das als Korrelat des appetitus prinzipiell außerhalb des menschlichen Lebens gesucht wird. Auch in der caritas lebend, ausgespannt auf die desiderierte Zukunft, bleibt der Mensch isoliert von dem, was ihm sein eigentliches Sein gibt, bleibt bedürftig. Die caritas vermittelt zwischen Mensch und Gott (wie die cupiditas zwischen Mensch und Welt). Aber sie vermittelt erst, sie ist nicht Ausdruck einer ursprünglich vorgegebenen Zugehörigkeit. Jedes Begehren aber bestimmt sich nach dem Begehrten und ist ihm verfallen. Dieses Verfallen an das Desiderierte besagt, daß der Weg zu sich selbst, dessen Ausgang unter dem Zeichen der griechischen Autarkie stand, umschlägt in diese »pseudochristliche« Selbstverleugnung. (Der Grund für diesen Terminus kann erst im zweiten Teil, vgl. S. 46, deutlich werden.) Das Suchen nach dem bonum ist ein Suchen nach dem Leben, das keinen Tod kennt, nach der vollen Wirklichkeit des eigenen Lebens, das durch kein

46 amittere bestimmt ist*. Dieses Leben ohne Tod ist Gott, geliebt und gesucht wird Gott qua aeternitas. Diese Ewigkeit ist das absolut Zukünftige; begehrt der Mensch die volle Wirklichkeit des eigenen Lebens, so sucht und begehrt er sich als Zukünftigen und liebt nicht das Ich-Selbst, das er in der irdischen Wirklichkeit vorfindet. Selbsthaß und Selbstverleugnung haßt und verleugnet das gegenwärtige, vorgegebene, sterbliche Ich. Kriterium des recte und male amare ist nicht die absolute Selbstverleugnung, sondern Selbstverleugnung um des Ewigen willen, das uns erwartet. Ioan. Ev. LI, 10: noli amare in hac vita ne perdas in aeterna vita ... Si male amaveris, tunc odisti: si bene oderis, tunc amasti.^a Gottliebe und Selbstliebe gehen zusammen, widerstreiten sich nicht etwa. In der Gottesliebe liebt der Mensch sich, den Zukünftigen, in seiner ersehnten Zugehörigkeit zu Gott, d. h. sich als den, der ewig sein

^a In *Ioannis Evangelium tractatus 51, 10*: Liebe sie (die Seele) nicht in diesem Leben, damit du sie im ewigen Leben nicht verlierst ... Wenn du schlecht geliebt hast, hast du dann gehaßt: wenn du gut gehaßt hast, hast du dann geliebt.

wird*. Pseudo-christlich ist diese Selbstverleugnung, weil sie nicht aus dem Bewußtsein der eigenen Kreatürlichkeit und der Insuffizienz alles Menschlichen schlechthin entspringt, an das einmal der Ruf Gottes zum Glaubensgehorsam ergangen ist und das fortan jede Eigenständigkeit als καυχᾶσθαι^a (Paulus) empfindet, sondern weil sie nur die letzte, sich selbst überspringende Konsequenz eines begehrenden Liebens und Suchens des eigenen bonum ist. Und nur weil der Mensch nicht se ipso bono beatus est (Civ. Dei XII, 1, 2)^b, d. h. das sibi sufficere nicht hat, muß er sich suchen und im Suchen sich selbst über das bonum vergessen; und er kann sich verlieren, wenn er sich an die bona der Welt vergißt. Der appetitus also ist die Grundstruktur des Seienden, das sich selbst nicht hat, das in der Gefahr steht, sich selbst zu verlieren*. In der Gottverlassenheit wird der Mensch an das extra se getrieben und verliert sich an es*.

Der amor erhofft mit der Ewigkeit zugleich seine eigene Erfüllung. Diese Erfüllung ist das videre, ein spezifischer und für A. ausgezeichneter Modus des Habens. Dieses Sehen wird zum *frui*, zum Genießen. In der absoluten Ruhe und Festigkeit des ewigen Lebens ist der Bezug zu Gott das ruhige Genießen. In diesem Genießen ist Gott für die Menschen erst eigentlich da. Bei Paulus ist die Liebe die einzige Verhaltung, die außerhalb der Alternative von Glauben und Sehen steht und daher einmal schon auf Erden das »Band der Vollkommenheit« – sie allein hebt die Gottverlassenheit des Menschen wirklich auf, d. h. sie ist kein appetitus, sondern Ausdruck für die Zugehörigkeit zu Gott – und sie »höret nimmer auf«, weil in ihr und nur in ihr die Kreatürlichkeit des Menschen, sein Weltsein wirklich überwunden ist. Er erstrebt und verfällt nicht dem, was er liebt, sondern er verwandelt sich in es. Selbstverleugnung ist also dort nicht Selbstvergessen, sondern ist gerade im Sündenbewußtsein, in dem Bewußtsein der eigenen Vergangenheit, aus der man erlöst ist, wirklich und

a καυχᾶσθαι: sich rühmen b *De civitate dei* 12, 1, 2: durch eigenes Gut glücklich ist

wirksam. A. aber sagt entweder, daß die caritas einst größer sein
 50 wird, wenn sie sehen wird*, d. h. sie wird zum frui werden, oder
 aber er sagt auch direkt, daß sie aufhören wird, wenn der Mensch
 51 hat und hält, sieht und genießt, was er hier liebt und begehrt*. Die ausschlaggebende Bedeutung, die die ἀγάπη^a für Paulus als Möglichkeit der Vollkommenheit schon ἐν κόσμῳ τούτῳ^b hatte, hat sie für A. gerade nicht. – Im frui, im ruhigen Sein-bei, hört die Liebe auf, findet sie Erfüllung. Jeder amor ist ein Streben nach dieser Erfüllung. Die Erfüllung ist die beatitudo, die nicht im amare besteht, sondern im frui dessen, was geliebt, erstrebt wird. De civ. Dei VIII, 8: nemo tamen beatus est, qui eo quod amat non fruitur. Nam et ipsi qui res non amandas amant, non se beatos amando putant sed fruendo.^c Das Genießen selber ist das sichere und ungestörte Sein bei der ersehnten Sache. Das Streben ist in dem Sein-bei zu seinem Ziel gekommen, es strebt nicht mehr weiter, sondern verweilt. Eine Sache ist dann um ihrer selbst willen erstrebt, wenn an ihr das Streben zur Ruhe kommt. De doctr. christ. I, 4: Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam.^d Das Ziel des amor ist das bonum, bei dem der amor als solcher gerade aufhört zu sein. Der amor ist nur um des frui bono willen, nur um des Zieles willen, an dem er aufhört. Sein Ende ist entweder das Verfallensein an die Welt – das nie ein wirkliches Ende ist, weil der Tod auch diese Welt verlieren läßt, also aus dem ruhigen Verfallensein zurückruft – oder das Sein in der aeternitas, das fern von allem Tun ein ruhiges Genießen ist. Das menschliche Leben, dessen beatitudo im transire^e und oblivisci^f herausgeworfen ist in die absolute Zukunft, ist eingespannt in dieses *Um-Willen*. Von dem letzten Ziel des amor her, um dessentwillen er nur ist, sind

a agápe: Liebe b en kósmo toúto: in dieser Welt c *De civitate dei* 8, 8: Doch ist niemand glücklich, der das, was er liebt, nicht genießt. Denn auch die selbst, die Dinge lieben, die gar nicht liebenswert sind, halten sich nicht durch das Lieben für glücklich, sondern durch das Genießen. d *De doctrina christiana* 1, 4: Genießen nämlich heißt, einer Sache um ihrer selbst willen in Liebe anzuhängen. e Vergehen f Vergessen

alle irdischen Güter verstanden. Der amor strebt nur zu diesem letzten Ziel und erstrebt alles andere, d. h. Irdische nur um dieses Zieles willen. Das Um-Willen drückt die Beziehung aus, in der alles zu Liebende steht, und nur dem summum bonum fehlt diese Beziehung zu den anderen bona, weil es im Aufhörenlassen des amor alle Bezüge abbricht. Diese absolute *Isolierung* des höchsten Gutes wird ausgedrückt durch das propter se ipsum, das eigentlich zugleich eine Negierung des propter enthält, das immer weiter weist. Das frui ist nur in dieser negativen Bestimmung zu erklären, weil es außerhalb aller menschlich-irdischen Kategorien steht. Es ist nicht für andere, es ist nur für sich selbst. Jeder amor ist eingespannt in dieses Um-Willen, d. h. er liebt das summum bonum propter se ipsum und die bona, sofern sie zu dem summum bonum bringen können. Der Weg zur beatitudo, der der amor ist, geht zum frui über das *uti*^a. Das Was des uti bestimmt sich nach dem fruendum, nach dem rechten Was des Genießens. De doct. christ. I, 3: Illae (sc. res) quibus fruendum est, beatos nos faciunt. Istitis quibus utendum est tendentes ad beatitudinem adiuvamur^{b*}. Die 52 caritas, verhaftet dem summum bonum, hat einen Bezug zur Welt nur, sofern die Welt brauchbar ist für ihr letztes Ziel. Im uti der Welt ist die Welt auf Gott bezogen*. Als gebrauchte verliert sie für 53 den Menschen ihre Eigenständigkeit und damit auch die Gefahr, in der cupiditas an sie zu verfallen. Die richtige Beziehung zur Welt ist das uti: utendum est hoc mundo non fruendum (De doct. christ. I, 4).^c

Die caritas, eingespannt in das Um-Willen, äußert sich in dem richtigen uti und frui. De mor. eccl. I, 15: Caritas vero ipsa non potuit significari expressius quam quo dictum est »propter te«. ^d

a nutzen b *De doctrina christiana 1, 3*: Jene Dinge, die man genießen muß, machen uns glücklich. Von denen, die man gebrauchen muß, wird uns, die wir uns nach dem Glück strecken, geholfen. c *De doctrina christiana 1, 4*: ..., müssen wir diese Welt gebrauchen, nicht genießen. d *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum 1, 15*: Die Liebe selbst aber kann nicht ausdrucksvoller bezeichnet werden als dadurch, daß man sagt »deinetwegen«.