

DAGMAR KIESEL (ERLANGEN)

Zwischen Cicero und Erbsünde

Augustinische Perspektiven auf die stoische Theorie der Emotionen

Zusammenfassung

In *De finibus* kritisiert Cicero die stoische Emotionstheorie mit Blick auf die dort integrierte Güterlehre. Dabei ist sein Kritikpunkt zweideutig formuliert: Einerseits behauptet er, dass die Stoiker die Vor- und Nachteile des Lebens nicht als Güter bzw. Übel betrachten, andererseits beansprucht er zu zeigen, dass sie dies (zwar nicht gemäß dem Wortlaut, aber der Sache nach) sehr wohl tun. Augustin übernimmt in *civ.* sowohl die Kritik Ciceros als auch deren Ambiguität. Der Beitrag argumentiert für die These, dass Augustins eigene Emotionstheorie in *civ.* die von Cicero und ihm selbst bemängelte axiologische Unklarheit der stoischen Lehre de facto übernimmt und zwei verschiedene Güterkonzepte impliziert. Während das Dichotomiemodell dafür plädiert, dass nur die ewige Seligkeit rechtmäßiger Bezugspunkt von Emotionen ist, erlaubt das Hierarchiemodell auch die (schwächere) emotionale Bindung an zeitliche Güter und Übel.

1. Hinführung

„Denn nichts anderes treibt den Menschen zum Philosophieren als das Verlangen nach Glückseligkeit“ (*nulla est igitur causa philosophandi, nisi finis boni*, Aug. *civ.* 19,1)¹ schreibt Augustin und gibt damit den Commonsense der antiken Philosophenschulen wieder. Uneins sind diese über die Frage, worin das Glück besteht: in der Lust (Epikur), der Tugend (Stoa) oder in einem tugendgeleiteten Leben, das neben dem seelischen Gut der sittlichen Exzellenz auch mit leiblichen und äußeren Gütern hinreichend ausgestattet ist (Platon, Aristoteles). Allen antik-philosophischen Traditionen wiederum ist gemeinsam, dass sie die

¹ Augustinus, *De civitate dei*. Corpus Christianorum. Series Latina XLVII/XLVIII, 1 et 2, ed. B. Dombart/A. Kalb, Turnhout 1955.

Erlebnisqualität der je eigenen Glückskonzeption mit Bezug auf die emotionale Verfasstheit des Weisen ausbuchstabieren. Glück, so der Gedanke, manifestiert sich auch im Zustand des (je nach Schulmeinung weitgehenden oder völligen) Befreitseins von aversiven Affekten. Der negative Hedonismus Epikurs, der das Freisein von seelischer Unruhe und leiblichem Schmerz als höchste Form der Lust definiert, nimmt für sich in Anspruch, den Menschen von falschen Überzeugungen und den durch sie bedingten Ängsten zu befreien, und stellt die Erfüllung elementarer menschlicher Bedürfnisse sowie die Erträglichkeit körperlicher Schmerzen in Aussicht. Die Verinnerlichung epikureischer Lehrsätze resultiere in einem Zustand der Seelenruhe (*ataraxía*) im Sinne des Freiseins von schmerzlichen Emotionen. Auch die Stoiker plädieren für die Freiheit des Weisen von Affekten (*apátheia*), allerdings in einem gänzlich anderen systematischen Kontext: Affekte gründen in (oder sind identisch mit) falschen Werturteilen, insofern einem Gegenstand oder Sachverhalt, der zu den für das Glück gleichgültigen Dingen gehört, fälschlicherweise zugesprochen wird, ein Gut oder Übel zu sein. Platon und Aristoteles dagegen gestehen zu, dass auch der Weise Affekte ausbildet, diese aber zum Zweck seiner tugendhaften Lebensführung gezielt einsetzt, modelliert und mäßigt (*metriopátheia*).

Augustin setzt sich mit den Affektenlehren des paganen Denkens kritisch auseinander und entwickelt dabei eine eigene Theorie der Emotionen, die sich von den Vorgängerkonzepten signifikant unterscheidet. Insofern er für den postlapsarischen Menschen die Realisierung der *vita beata* in der irdischen Existenz negiert und sie auf die jenseitige Seligkeit verlagert, ist auch die Vorstellung seelischer Schmerzfreiheit und innerem Frieden auf Erden obsolet. Vielmehr gilt ihm das mannigfaltige und unsägliche Elend des Menschenlebens als gottgefügte und gerechte Strafe für die Ursünde (*peccatum originale*). Das affektive Leiden ist somit ebenso ein Verweis auf die prinzipielle Sündhaftigkeit der Adamskinder wie auf die göttliche Gnade als einziges Heilmittel für die Misere des gefallen Menschen.

Aus dieser rigiden Position ergibt sich die stoische Theorie der Emotionen als Hauptgegner Augustins: Die stoische Lehre ist nämlich in ihrer anspruchsvollen Zielsetzung unter allen antiken Affektenlehren

die am weitesten vom augustinischen Verständnis Entfernte: Sie behauptet erstens, dass das generelle Freisein von aversiven Affekten für den Weisen möglich ist, und dass dies zweitens aus eigener Kraft erreichbar ist.

Im neunten sowie im vierzehnten Buch von *De civitate dei* unterzieht Augustin die stoische Emotionstheorie diesbezüglich einer harschen Kritik. Dass sich die Auseinandersetzung mit den Stoikern ausgerechnet in diesem Werk findet, ist kein Zufall. Augustin wendet sich hier nämlich nicht nur gegen den Vorwurf paganer Kräfte, die Christianisierung des Reiches habe den Zorn der heidnischen Gottheiten hervorgerufen und so die Plünderung Roms durch die Westgoten im Jahr 410 ermöglicht. In gleicher Weise motiviert ihn auch ein seelsorgerliches Anliegen: Nicht nur die heidnische Bevölkerung, auch seine christlichen Schwestern und Brüder waren mit dem Verlust von Haus und Habe, Vertreibung, Vergewaltigung, Folter und Tod konfrontiert. Diese traumatischen Erfahrungen resultierten in massivem emotionalem Leid: Trauer, Verzweiflung, Verbitterung, Hoffnungslosigkeit und die Frage nach der Fürsorge Gottes trieben die christliche Gemeinde um und bedurften dringend des pastoralen Zuspruchs. Im Vordergrund der augustinischen Überlegungen steht – wie wir noch sehen werden – allerdings weniger der Trost der vom Unglück Gebeutelten, sondern die Rechtfertigung Gottes angesichts des Leidens seiner Gläubigen.

Die Darstellung und Kritik der stoischen Emotionstheorie, die Augustin mit einer Zurückweisung der Vorstellung verbindet, emotionales Leid könne im Erdenleben vermieden werden, vollzieht sich auf Basis der ciceronischen Erörterung der stoischen Lehre in *De finibus bonorum et malorum* sowie den *Tusculanae disputationes*. Cicero, dessen *Hortensius* die Begeisterung des 19-jährigen Augustin für die Philosophie als Liebe zur Weisheit entzündete,² begleitet ihn vom Rhetorikstudium bis zum Tod und er ist auch für die augustinische Kenntnis der Stoa der wichtigste Referenzautor. Der Rhetor und Philosoph bemüht sich im Geiste der akademischen Skepsis, wonach sich sicheres Wissen

² Vgl. Aug. *conf.* 3,4,8.

nicht erbringen lässt, um den Nachweis des Wahrscheinlichen (*probabile*)³. Ebendeshalb verweigert er sich bewusst einer dogmatischen Festlegung und ist bereit, seine Positionen und Einschätzungen zu revidieren. In besonderer Weise gilt dies für seine Haltung zur Stoa: In *fin.* beurteilt er die stoische Emotionstheorie mit Blick auf die dort vorausgesetzte Güterlehre noch als unklar, selbstwidersprüchlich sowie unplausibel und behauptet, die Stoiker würden wie die alten Akademiker und die Peripatetiker zwar nicht gemäß dem Wortgebrauch, wohl aber der Sache nach die Auffassung vertreten, es gebe neben der Tugend und dem Laster auch außermoralische Güter und Übel, die einen (positiven bzw. negativen) Beitrag zur *vita beata* leisten. In den *Tusc.* vertritt er jedoch die gegenteilige These und unterstützt die stoische Position, allein die Tugend sei ein glücksrelevantes Gut.⁴

Wie ich im Folgenden zeigen möchte, teilt Augustin in *civ.* einerseits expressis verbis die Kritik Ciceros an der stoischen Affektenlehre in *fin.* Zugleich jedoch entwickelt er seine eigenen Überlegungen zur menschlichen Emotionalität vor dem Hintergrund einer den Erörterungen in *civ.* implizierten, jedoch nicht en détail ausgearbeiteten Güterlehre, die ganz ähnliche Widersprüche und Inkohärenzen aufweist wie die von ihm kritisierte stoische Lehre.

Meine Ausführungen sind folgendermaßen gegliedert: Ich beginne mit einer Einführung in die unterschiedlichen systematischen Kontexte der stoischen und der augustinischen Theorie der Emotionen. Beide betrachten die menschliche Emotionalität im Rahmen des Leitmotivs eines Lebens gemäß der Natur, jedoch differieren sie erheblich in ihrem Verständnis sowohl der Natur des Kosmos als auch der menschlichen Natur. Im Anschluss erörtere ich die stoische Emotionstheorie und deren Kritik durch Cicero und Augustin. Der zweite Hauptteil dieses Beitrags diskutiert Augustins eigene Theorie der Affekte mit dem Ziel, eine vergleichbare Inkohärenz der Güterlehre Augustins und deren Folgen

³ Vgl. Müller (2019), 60.

⁴ Zu Unterschieden zwischen beiden Werken vgl. genauer Müller; Müller (Hg.) (2020a). Cicero benennt die oben genannte Differenz ausdrücklich in *Tusc.* 5,32–33.

für seine Deutung und Bewertung der Emotionen in *civ.* nachzuweisen. Ein Fazit fasst die Ergebnisse zusammen.

2. Stoa und Augustin über das Leben gemäß der Natur

Das stoische Welt- und Menschenbild ist optimistisch und sieht eine göttliche Vernünftigkeit in der Ordnung der Natur walten, die auch den Menschen mit der Anlage zur Vernunft ausgestattet hat.⁵ Zwei Prinzipien gestalten den Kosmos: Die Materie ist passiv-aufnehmend und wird von dem göttlichen Prinzip vollständig durchdrungen, aktiv gestaltet, gelenkt und durchformt. Das göttliche Prinzip „zeichnet sich durch vollendete Vernunft aus“ (*perfectione rationis excellere*, Cic. *nat. deor.* 2,30⁶), gleichwohl ist es gemäß der stoischen Annahme, dass nur Körperliches das Vermögen hat zu wirken oder Wirkungen zu erfahren, wie die Materie körperlicher Natur.⁷ Als solche manifestiert es sich, so schon der Schulgründer Zenon, sowohl „als ein schöpferisch wirkendes Feuer“ (*ignem esse artificiosum*, Cic. *nat. deor.* 2,57) wie auch als belebender Atemstrom (Cicero übersetzt das griechische *pneuma* mit *spiritus*, Cic. *nat. deor.* 2,19). Die mit Vernunft und Weisheit (*sapientem esse*, Cic. *nat. deor.* 2,30) ausgestattete göttliche Natur des Weltalls ist gemäß Zenon „eine vollendete Künstlerin, die sich um den Nutzen und Vorteil aller Geschöpfe kümmere und Sorge“ (*plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium*, Cic. *nat. deor.* 2,58). Insbesondere gilt dies für den vernunftbegabten Menschen, der in der Scala Naturae nach dem Göttlichen den zweithöchsten Rang einnimmt. Cicero hält in diesem Sinne fest, „dass der Mensch gerade seinen Geist, seinen Verstand, seine Vernunft, In-

⁵ Zur stoischen Naturphilosophie vgl. Forschner (2018), 93–161.

⁶ Die folgende Darstellung der stoischen Lehre bezieht sich auf *De natura deorum*, wo Cicero den Stoiker Balbus die stoische Physik erläutern lässt. Zu *nat. deor.* vgl. jüngst Diez (2021). Edition: M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, Fasc 45: *De natura deorum*, ed. W. Ax, Leipzig 1933 (Nachdruck Berlin 2008).

⁷ Die Stoiker sind in diesem Sinne keine Materialisten, sondern vertreten eine korporalistische Position. Dazu: Schriefl (2019), 81–85.

telligenz und Klugheit göttlicher Fürsorge verdankt“ (*animum ipsum mentemque hominis, rationem, consilium, prudentiam [...] divina cura perfecta*, Cic. *nat. deor.* 2,147). Anders als die Vernunft der Natur ist die des Menschen gleichwohl unvollkommen und bedarf der aktiven Vervollkommnung durch den Einzelnen. Diese Vervollkommnung geschieht durch ein Leben gemäß der Tugend als einziges Gut. Da die „Tugend eine Eigenschaft des Weltalls“ ist (*mundi est propria virtus*, Cic. *nat. deor.* 2,39), fassen die Stoiker die tugendorientierte Existenz begrifflich als „naturgemäß leben“ (*convenienter naturae vivere*, Cic. *fin.* 4,14)⁸ bzw. in anderer Übersetzung derselben lateinischen Phrase als „in Übereinstimmung mit der Natur leben“ (*convenienter naturae vivere*, Cic. *fin.* 4,41). Dieses naturgemäße Leben ist möglich, weil der Mensch zur Betrachtung und Nachahmung des Weltalls geschaffen⁹ und mit entsprechenden Fähigkeiten versehen wurde. So dient beispielsweise der aufrechte Gang dem „Blick auf den Himmel zur Erkenntnis der Götter“ (*ut deorum cognitionem caelum intuentes capere possent*, Cic. *nat. deor.* 2,140). Ungleich wichtiger noch als die menschliche Anatomie sind das menschliche Erkenntnisvermögen ebenso wie seine sittlichen Möglichkeiten. In beides setzen die Stoiker großes Vertrauen. Cicero lässt in diesem Sinne den Stoiker Balbus mit Blick auf die Bewegungen der Gestirne sagen:

Quae contuens animus accedit ad cognitionem deorum, e qua oritur pietas, cui coniuncta iustitia est reliquaeque virtutes, e quibus vita beata existit par et similis deorum, nulla alia re nisi immortalitate, quae nihil ad bene vivendum pertinet, cedens caelestibus. (Cic. *nat. deor.* 2,153)

Bei der Betrachtung dieser Erscheinungen gelangt der Geist zur Erkenntnis der Götter, die zur Frömmigkeit führt; mit ihr verbunden sind die Gerechtigkeit und die übrigen Tugenden, aus denen ein glückliches Leben hervor-

⁸ M. Tullius Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, ed. Th. Schiche, Leipzig 1915 (Nachdruck Stuttgart 1961).

⁹ Vgl. Cic. *nat. deor.* 2,37.

geht, das dem der Götter¹⁰ vollkommen gleicht und nur hinsichtlich der Unsterblichkeit, die allerdings für ein gutes Leben ganz belanglos ist, den Himmlischen nachsteht. (Übers.: Ursula Blank-Sangmeister)

Sowohl die epistemischen als auch die sittlichen Vermögen des Menschen sind gemäß stoischer Auffassung derart groß, dass ein tugendhaftes und glückliches Leben aus eigener Kraft möglich ist. Hat der Einzelne beides realisiert, ist er den Göttern ähnlich geworden:¹¹ „Jeder bedeutende Mann war also stets von göttlichem Geist umhaucht“ (*Nemo igitur vir magnus sine aliquo adflatu divino umquam fuit*, Cic. nat. deor. 2,167). Weil die Vernunft der Götter und Menschen wesensähnlich ist, gilt „auf beiden Seiten dieselbe Wahrheit und dasselbe Gesetz: das Rechte anzuordnen und das Schlechte zu bekämpfen“ (*eadem veritas utrobique sit eademque lex, quae est recti praeceptio pravique depulsio*, Cic. nat. deor. 2,79). Die Welt ist folglich eine Kosmopolis, die von den Göttern gemeinschaftlich wie ein Staat regiert wird und in der den würdigen Menschen ein ebenbürtiger Platz zugewiesen wird:

Est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque; soli enim ratione utentes iure ac lege vivunt. (Cic. nat. deor. 2,154)

Das Weltall ist nämlich sozusagen das gemeinsame Haus der Götter und der Menschen oder die Stadt beider; denn nur sie besitzen Vernunft und leben nach Recht und Gesetz. (Übers.: Ursula Blank-Sangmeister)

Obwohl die Stoiker die Existenz einer vollständigen kausalen Verknüpfung alles Geschehens im Kosmos durch die göttliche Vernunft sowie

¹⁰ Obwohl die Stoiker streng genommen nur einen Gott kennen (nämlich das göttliche Prinzip), nehmen sie häufig mittels Allegorese Bezug auf die Gottheiten der traditionellen Religion. Dabei stehen die antiken Götter „als Bezeichnungen für bestimmte Charakteristika, Fähigkeiten, Aktivitäten oder Wirkungsweisen *Gottes* oder für Dinge, die *Gott* hervorbringt“ (Wildberger [2006], 24–25).

¹¹ Fast alle antiken Philosophenschulen betrachten die Verähnlichung mit Gott (*homoiosis theō*) als höchstes Ideal menschlicher Existenz, auch die Stoiker. Dazu: Sedley (2017).

einer göttlichen Vorsehung (Cicero übersetzt das griechische *prónoia* mit *providentia*, Cic. *nat. deor.* 2,58) behaupten,¹² steht die Hinwendung zur Tugend bzw. zum Laster sowie die Einstellung zu den Widerfahrnissen des Lebens in der menschlichen Verfügungsgewalt (*in nostra potestate*).¹³

Von einer derart positiven Sicht der Natur des Menschen und seiner epistemischen wie moralischen Vermögen ist Augustin weit entfernt. Zwar geht auch er im Einklang mit dem biblischen Zeugnis (und in Anknüpfung an die platonische Tradition)¹⁴ von der neidlosen Güte und Fürsorge des Schöpfergottes aus. Gott als das höchste Gute (*summum bonum*) schafft alle Dinge gut, insofern sie durch Maß (*modus*), Gestalt (*species*) und Ordnung (*ordo*) bestimmt sind.¹⁵ Diese prinzipielle Güte besitzt auch der Mensch qua seiner Geschöpflichkeit. Da Gott die Welt und alle Dinge und Wesen in ihr jedoch *ex nihilo* geschaffen hat, ergibt sich die Möglichkeit eines Verlusts an ontologischer und ethischer Güte. Wie der verwachsene, von Ungeziefer befallene und kaum Frucht tragende Kirschbaum einen gewissen Grad an Maß, Gestalt und Ordnung verloren hat und damit ein *ontologisches* Defizit aufweist, so ergibt sich beim Menschen darüber hinaus ein *ethisches* Defizit, wenn er von der göttlichen Welt- und Werteordnung (*lex aeterna*) abweicht. Die Orientierung an der *lex aeterna* ist dem Menschen von Gott geboten, in diesem Sinne ist sie die christliche Variante des stoischen Gedankens eines Lebens gemäß der Natur. Ein Zuwiderhandeln gegen die *lex aeterna* kann die Schöpfungsgüte des Menschen nicht auslöschen, sie hat jedoch – so die neuplatonisch inspirierte augustinische Auffassung – einen graduellen Verlust an Gutheit (*privatio boni*) zur Folge.¹⁶

Die anthropologische Natur des ersten Menschenpaares war im Wortsinn paradiesisch: Als aus dem Nichts geschaffene Wesen waren Adam und Eva potenziell sterblich. Die göttliche Fürsorge jedoch hätte

¹² Vgl. genauer Forschner (2018), 122–136.

¹³ Zum Problem der Vereinbarkeit von Determinismus und Willensfreiheit in der Stoa vgl. Forschner (2008).

¹⁴ Vgl. Plat. *Tim.* 29e.

¹⁵ Vgl. Aug. *nat. b.* und Fischer (1994).

¹⁶ Vgl. genauer Brachtendorf (2005), 136–143.

ihnen bei Wohlverhalten ein ewiges Leben in der Glückseligkeit des Paradieses gewährt. Auch andere leibliche Seinsmängel wie Krankheit, Schmerz und Verfall hätten sich nicht manifestiert. Ungleich bedeutender ist jedoch die *moralische* Natur des ersten Menschenpaares: Vor dem Sündenfall war es Adam und Eva noch möglich, ein sündenfreies Leben zu führen (*posse non peccare*). Dieses sittliche Vermögen verloren sie erst mit dem aus Hochmut (*superbia*) vollzogenen Biss in die verbotene Frucht. Mit der Sünde der beiden ersten Menschen wurde die menschliche Natur verändert.¹⁷ Weil der Mensch dem göttlichen Gebot nicht gefolgt ist, wird ihm nun zur Strafe – so die Argumentation des Kirchenvaters – das Vermögen des Gehorsams entzogen: „Ungehorsam [ward] mit Ungehorsam vergolten“ (*inoboedientiae [...] inoboedientia retributa est*, Aug. *civ.* 14,15). Von da an sind alle Adamskinder mit dem Unvermögen, nicht zu sündigen (*non posse non peccare*), geschlagen. Die Veränderung der menschlichen Natur betraf demnach nicht nur ihre nun aktualisierte physische und psychische Verletzlichkeit sowie ihre Sterblichkeit, sondern auch ihre moralischen Fähigkeiten. Wir sind zu einem sündenfreien Leben aus eigener Kraft nicht mehr in der Lage, weil Willensschwäche (*difficultas*) und moralische Unwissenheit (*ignorantia*) uns als Ursündenstrafen belasten. Diese „schreckliche, tiefe Unwissenheit, aus der all und jeder Irrtum entspringt, der sämtliche Adamskinder wie in finsterem Schoße aufnimmt“ (*quid enim aliud indicat horrenda quaedam profunditas ignorantiae, ex qua omnis error existit, qui omnes filios Adam tenebroso quodam sinu suscipit*, Aug. *civ.* 22,22) unterscheidet das augustinische Menschenbild eklatant von der stoischen Sicht: Die postlapsarische Natur des Menschen bedarf eines ausdrücklichen, nur einzelnen Individuen in einem unverdienten Gnadentat verordneten Eingreifens Gottes, um ein Leben gemäß der *lex aeterna* (also: gemäß der gottgefühten Natur) zu realisieren. Augustin geht mit der Stoa konform, dass ein tugendhaftes Leben zugleich das glückliche Leben als auch das Leben gemäß der göttlich bestimmten Natur ebenso wie der (im Falle Augustins ursprünglichen) Menschenatur verwirklicht. Doch während die Stoiker (und Cicero) der Auffas-

¹⁷ Vgl. Aug. *civ.* 14,12.

sung sind, dass dem Menschen von den Göttern die grundsätzliche Gabe verliehen wurde, gemäß freier Willensentscheidung ein tugend- und naturgemäßes Leben zu führen, glaubt Augustin nach der Ausarbeitung seiner Lehre von Erbsünde und Gnade in *Simpl.* 1,2 (396/8 n. Chr.), dass dies nach dem Sündenfall kein generelles anthropologisches Merkmal mehr ist: Die Menschheit als Ganze qualifiziert sich als *massa damnationis*¹⁸ und ist als solche unfähig zu einem tugendgeleiteten Leben gemäß der *lex aeterna*. Die Tugend des postlapsarischen Menschen ist eine reine „Gabe Gottes“ (*donum dei*, Aug. *civ.* 4,20) und entspringt keinerlei menschlichem Verdienst. Augustin vertritt demnach die zuhöchst paradoxe Position, dass ein Leben gemäß der göttlichen Weltordnung ebenso wie gemäß der *ursprünglichen* Menschennatur zwar geboten, aber für die *postlapsarische* Menschennatur ohne die Gnade Gottes unmöglich ist. Und selbst für den gnadenerweckten Menschen ist auf Erden eine vollendete Tugend, wie sie der (oder die) stoische Weise repräsentiert, nicht realisierbar. Auch wenn sich mit göttlicher Hilfe der gute Wille (*bona uoluntas*) im Handeln durchsetzt; die bösen menschlichen Strebenstendenzen (*peruersae uoluntates*) werden nicht gänzlich ausgemerzt und führen zu einer Zwietracht in der Seele, die das pagan-philosophische Ideal durch Tugend initiiertes innerseelischer Harmonie als Illusion entlarvt:

Quamdiu ergo nobis inest haec infirmitas, haec pestis, hic languor, quomodo nos iam saluos, et si nondum saluos, quomodo iam beatos illa finali beatitudine dicere audebimus? (Aug. *civ.* 19,4)

Solange also diese Schwäche, diese Pest, dieses Siechtum in uns steckt, wie können wir es da wagen zu behaupten, wir seien schon gesund, und wenn noch nicht gesund, wir seien gar endgültig glücklich! (Übers.: Wilhelm Thimme)

Vollkommene Tugend und die mit ihr realisierte *beatitudo* gibt es nur in der jenseitigen Seligkeit, nicht aber auf Erden. Da Augustin wie die Stoiker davon ausgeht, dass die Tugend, das Leben gemäß der gott-

¹⁸ Vgl. Fredriksen (1999).

gefügt Natur und das Freisein von aversiven Affekten einander bedingen, hält er das angestrebte Ideal von emotionaler Stabilität und Ausgeglichenheit in der irdischen Existenz für nicht realisierbar.

3. Die stoische Theorie der Emotionen und ihre Kritik bei Cicero und Augustin

Cicero erörtert die stoische Emotionstheorie ausführlich sowohl in *De finibus bonorum et malorum* als auch in den *Tusculanae disputationes* und entwickelt für die griechische Terminologie der frühen Stoa lateinische Übersetzungen. Bei der folgenden Einführung in die Nomenklatur referenziere ich in Klammern jeweils den griechischen Begriff sowie den von Cicero gewählten lateinischen Terminus.

Die Stoiker definieren mit Zenon den Affekt (*páthos; perturbatio animi*) als „eine von der richtigen Vernunft abgewandte naturwidrige Bewegung der Seele“ (*aversa a recta ratione contra naturam animi commotio*, Cic. *Tusc.* 4,11).¹⁹ Lust (*hédonē; laetitia, voluptas*), Kummer (*lypē; aegritudo*), Begierde (*epithymía; libido*) und Furcht (*phóbos; metus*) werden als die vier generischen Affekte bestimmt, denen alle Unterarten entspringen. Genuss (*delectatio*), Schadenfreude (*malivolentia*) und Prahlen (*iactatio*) sind der Lust, Neiden (*invidentia*), Mitleid (*misericordia*), Grübeln (*aerumna*) dem Kummer untergeordnet, wohingegen Zorn (*ira*), Bedürfnis (*indigentia*) und Sehnsucht (*desiderium*) Unterarten der Begierde, und Verzagtheit (*formido*), Scham (*pudor*) und Schrecken (*terror*) Unterarten der Furcht darstellen.²⁰

Naturwidrig sind diese Affekte insofern, als sie der Zustimmung der irregehenden Vernunft zu falschen Werturteilen entspringen: Lust bzw. Kummer beruhen auf dem falschen axiologischen Urteil, ein gegenwärtiges Ding oder Sachverhalt (beispielsweise Gesundheit oder Krank-

¹⁹ M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, Fasc 44: *Tusculanae disputationes*, ed. M. Pohlenz, Leipzig 1918 (Nachdruck Stuttgart 1982).

²⁰ Vgl. Cic. *Tusc.* 4,16.

heit) sei ein Gut bzw. ein Übel,²¹ während Begierde und Furcht die Vorstellung zugrundeliegt, ein möglicherweise bevorstehendes Ereignis, Gegenstand oder Sachverhalt sei ein Gut bzw. ein Übel. Wir begehren einen lukrativen Job, weil wir ihn als ein Gut betrachten, und wir fürchten uns vor der Krebsdiagnose, weil wir Krankheit und Tod als Übel ansehen. Ein Gut oder Übel ist nach stoischer Lehre jedoch allein die Tugend (*aretē*; *virtus*) bzw. die Lasterhaftigkeit (*kakía*; *vitiositas*); alle außermoralischen Vor- und Nachteile (Gesundheit – Krankheit, Reichtum – Armut, Ehre – Ehrverlust etc.) sind für das Glück des Menschen gleichgültig (*adiáphoron*; *indifferens*, Cic. *fin.* 3,53). Ebendeshalb kennt der (oder die) stoische Weise aufgrund seiner (oder ihrer) untrüglichen Einsicht in den Wert der Dinge keine Affekte, sondern ausschließlich gute Gefühle (*eupátheiai*; *constantiae*). Gute Gefühle sind nach der Darstellung Ciceros gemäßigte, nicht-exzessive und vernunftgeleitete Bewegungen der Seele, die sich gleichwohl auf außermoralische Vor- und Nachteile – also auf die *indifferentia* – beziehen und naturgemäße Entsprechungen der Affekte sind: Das beherrschte und kluge (*constanter prudenterque*) Streben (*boúlēsis*; *voluntas*) ersetzt beim Weisen die Begierde, statt Lust zeigt er sanfte und beherrschte (*placide atque constanter*) Freude (*chará*; *gaudium*) und statt Furcht eine vernünftige Vorsicht (*eulábeia*; *cautio*).²² Für den Affekt des Kummers gibt es nach stoischer Lehre sowie gemäß Ciceros Position in *Tusc.* keine vernunftbestimmte Entsprechung, wobei die Begründung für diese These nicht nur wenig überzeugend, sondern auch terminologisch unklar ist:

[...] *praesentis autem mali sapientis nulla est, stultorum aegritudo est, eaque adficiuntur in malis opinatis animosque demittunt et contrahunt rationi non obtemperantes* [...]. (Cic. *Tusc.* 4,14)

Bei einem gegenwärtigen Übel aber zeigt der Weise keine Regung, die der Toren ist der Kummer; ihn empfinden sie in vermeintlichen Übeln, und sie lassen davon ihre Seele schwächen und sich verkrampfen, weil sie nicht der Vernunft gehorchen. (Übers.: Ernst A. Kirfel)

²¹ Vgl. Cic. *Tusc.* 4,11.

²² Vgl. Cic. *Tusc.* 4, 12–14.

Sind die Dinge, auf die der Tor mit Affekten und der Weise mit guten Gefühlen reagiert, nun *tatsächlich* Güter und Übel oder sind es eben nur *vermeintliche* Güter und Übel, die der Weise mit Recht als irrelevant für das Glück betrachtet? Ciceros Eingeständnis, dass die Natur selbst den Menschen antreibt (*impellit ipsa natura*, Cic. *Tusc.* 4,12), das gut Erscheinende anzustreben, impliziert – trotz gegenteiliger Wortwahl – der Sache nach das tatsächliche Gutsein dieser Dinge: Aus den Prämissen, dass die Natur göttlich ist und das Leben gemäß der Natur die vollendete Daseinspraxis des Menschen darstellt, ergibt sich der Schluss, dass jedes von der Natur angelegte Streben Dingen gelten muss, die tatsächlich dem Glück des Menschen dienen und folglich gut sind. Cicero ist sich der Inkohärenz der stoischen Güterlehre durchaus bewusst und nimmt auf unterschiedliche Weise dazu Stellung. Sein wichtigstes Argument ist ein pragmatisches: Wenn es den hochgesinnten und tapferen Mann auszeichnet, alles Menschliche zu verachten (*humana omnia spernentem illum esse, quem magnanimum et fortem virum dicimus*, Cic. *Tusc.* 4,61), dann ist die spitzfindige Frage, ob es sich bei diesen menschlich-allzumenschlichen Dingen um wirkliche Güter und Übel oder lediglich um Vor- und Nachteile handelt, zweitrangig gegenüber der Intention, den Leidenschaften den Garaus zu machen. Und dies, so Ciceros Überlegung, geschieht am besten, indem der Wert der Dinge, auf die sich die Affekte beziehen, herabgesetzt wird.

[...] *atque ut in malis opinatis tolerabilia, sic in bonis sedatiora sunt efficienda ea quae magna et laetabilia ducuntur. [...] sint sane bona, quae putantur, honores divitiae voluptates cetera, tamen eis ipsis potiundis exultans gestiensque laetitia turpis est [...].* (Cic. *Tusc.* 4, 65–66)

[...] und wie bei den vermeintlichen Übeln Erträglichkeit erreicht werden muss, so muss bei den Gütern das, was als groß und erfreulich angesehen wird, als unbedeutender dargestellt werden. [...] Mögen freilich Güter sein, was man als solche ansieht, nämlich Ehrenämter, Reichtum, Vergnügungen und das Übrige, so ist doch bei ihrem Erwerb eine überschäumende und ausgelassene Lust schändlich [...]. (Übers.: Ernst A. Kirfel)

Die Herabwertung der außermoralischen Dinge, für die Cicero hier zum Zwecke emotionaler Ausgeglichenheit und Selbstgenügsamkeit plädiert, setzt er im fünften Buch der *Tusc.* in die Tat um, indem er den absoluten Wert der Tugend als einziges glücksrelevantes Gut erörtert (die so genannte Suffizienz-These). Im Einklang mit den Stoikern²³ geht er von folgender Prämisse aus:

Atqui nisi stabili et fixo et permanente bono beatus esse nemo potest. [...] Nam qui timebit ne quid ex is deperdat, beatus esse non poterit. (Cic. Tusc. 5,40)

Aber glücklich sein kann man nur auf Grund eines beständigen, festen und dauerhaften Gutes. [...] Denn wer fürchtet, etwas davon zu verlieren, wird nicht glücklich sein können. (Übers.: Ernst A. Kirfel)

Weil allein die Tugend in der Verfügungsgewalt des Menschen steht, ist nur sie stabil, andauernd und unerschütterlich. Alle anderen Sachverhalte, Ereignisse und Gegenstände entziehen sich der absoluten Kontrolle. Wer diese außermoralischen Vor- und Nachteile jedoch für Güter hält, schätzt sie qua ihres Gutseins (für den Menschen) auch als glücksrelevant ein und kann ebendeshalb aus Mangel an ihnen oder aus Furcht vor ihrem Verlust nie im Vollsinn des Wortes glücklich und emotional ausgeglichen sein. Dies gilt auch für diejenigen Positionen (die alten Akademiker und die Peripatetiker), die der Auffassung sind, dass Güter wie Besitz, Gesundheit, Ansehen, Attraktivität etc. neben der Tugend verblassen und nur einen relativ geringen Wert besitzen. Eben weil es für den Glücklichen keinerlei maßgebliche Bedrohungen seiner *beatitudo* geben darf, fürchtet er auch nicht „den Tod oder den Schmerz, [...] die Armut, die Schande und die Entehrung“ (*mortem aut dolorem [...], paupertatem, ignominiam infamiam*, Cic. *Tusc.* 5, 15) und ist sich selbst in seiner aktualisierten Tugendhaftigkeit stets genug. Sogar unter Folterqualen, so Cicero, ist das Glück für den Weisen gegenwärtig.²⁴

²³ Vgl. Sen. *dial.* 7,4,2.

²⁴ Vgl. Cic. *Tusc.* 5,75.

Von dieser offensichtlichen Unterstützung der stoischen Emotions-
theorie sowie der ihr zugehörigen Güterlehre ist Cicero in *De finibus*
noch weit entfernt.²⁵ Der zentrale Kritikpunkt ist zweideutig formuliert:
Einerseits behauptet Cicero, dass Zenon sich veranlasst gesehen habe,
„von den Erfindern seiner Lehre [sc. den alten Akademikern und Peri-
patetikern] wie von seinen Eltern abzuweichen“ (*ab inventoribus tam-
quam a parentibus dissentiret*, Cic. *fin.* 4,14). Andererseits kommt er
zu dem Schluss, „dass dein Zenon [...] mit Aristoteles und jenen Philo-
sophen in der Sache einig ist, sich aber in der Sprache von ihnen unter-
scheidet“ (*Zenonem tuum [...] cum Aristotele et illis re consentire, ver-
bis discrepare*, Cic. *fin.* 4,72). Gegenstand der Debatte ist die Frage, ob
es außer der Tugend als höchstes Gut noch weitere Güter gibt, die einen
Beitrag zur *vita beata* leisten. Cicero stellt zunächst fest, dass die alten
Philosophen die Auffassung vertreten haben, die Natur des Menschen
bestehe aus Seele und Leib, weshalb „nach ihrem Wunsch die Weisheit,
die die Gefährtin der Natur und ihre Helferin sei, den ganzen Menschen
behüten und betreuen sollte“ (*sed cum sapientiam totius hominis
custodem et procuratricem esse vellent, quae esset naturae comes et
adiutrix*, Cic. *fin.* 4,17). Zu dieser Fürsorge für den ganzen Menschen
als leib-seelisches Wesen gehört gemäß den alten Philosophen auch die
Versorgung mit leiblichen Gütern wie Gesundheit, Stärke und
Schmerzfreiheit, die nach der Tugend zur Vollständigkeit des mensch-
lichen Erfüllungsglücks notwendig sind.²⁶

Bei den Stoikern ist die Bewertung der außermoralischen Vor- und
Nachteile deutlich – und wie Cicero an dieser Stelle meint, unnötig –
komplizierter. Gemäß der stoischen Oikeiosis-Lehre, die Cicero in *fin.*
Cato referieren lässt, entwickelt jedes Lebewesen unmittelbar nach der
Geburt „eine Zuneigung und Hinwendung zu sich selbst“ (*ipsum sibi*

²⁵ Die beiden Schriften liegen zeitlich nur wenig auseinander. „*De finibus* entstand zwi-
schen März und Juli 45 v. Chr, die [...] *Tusculanae disputationes* wohl direkt im An-
schluss [...]“ (Müller; Müller [2020b], 15–16). Gleichwohl könnte der Tod von Ciceros
Tochter Tullia (Februar 45) einen Einfluss auf die veränderte philosophische Zielrich-
tung in *Tusc.* gehabt haben. Möglicherweise erhoffte sich Cicero von der stoischen
apatheia Heilung von der Trauer über den Tod des geliebten Kindes.

²⁶ Ciceros Einschätzung diesbezüglich ist korrekt. Vgl. Plat. *Leg.* 1, 631b–c und Arist.
eth. Nic. I 10, 1099a–b.

conciliari et commendari, Cic. *fin.* 3,16), die der Selbsterhaltung in guter, d.h. naturgemäßer Verfassung dient. Dabei wird das für diesen Zweck Förderliche (Nahrung, Wärme, Wohlbefinden, Zuwendung etc.) gesucht, während das Schädliche (Hunger, Kälte, Schmerz, Einsamkeit etc.) vermieden wird. Auch nach vollzogener Vernunftentwicklung „ist man verpflichtet, an dem festzuhalten, was der Natur gemäß ist, und das abzuwehren, was ihr widerspricht“ (*deinceps ut ea teneat, quae secundum naturam sint, pellatque contraria*, Cic. *fin.* 3,20). Diese Pflicht wird von den Stoikern als *kathēkon* begrifflich gefasst und von Cicero mit *officium* übersetzt.

Das pflichtgemäße Handeln ist befasst mit den für das menschliche Glück gleichgültigen Dingen. Dennoch unterteilen sich die *indifferentia* in bevorzugte (*prohēgména; praeposita*) und zurückgesetzte (*apoprohēgména; reiecta*), wobei die bevorzugten Dinge „als etwas Gleichgültiges mit durchschnittlichem Wert“ (*quod sit indifferens cum aestimatione mediocri*, Cic. *fin.* 3,53) definiert sind. Dabei besitzen die bevorzugten Dinge einen Auswahl-, aber keinen Strebenswert, d.h. sie sollten vernünftigerweise gewählt werden, haben aber für sich genommen keinen Wert mit Blick auf die *vita beata*. Leben, Gesundheit, Heimat, Ansehen sind in diesem Sinne zu wählen, sie machen aber ein von der Tugend bestimmtes Leben nicht glücklicher, ebenso wie der drohende Tod, Krankheit, Verbannung oder Schande das Glück des tugendgeleiteten Lebens nicht trüben können.

Diese stoische Position kritisiert Cicero in *fin.* vehement, wobei er auf zwei unterschiedliche Strategien zurückgreift. Einerseits nimmt er die These Zenons ernst, wonach bevorzugte bzw. zurückgesetzte gleichgültige Dinge keine Güter bzw. Übel darstellen, und fragt, „wie so wesentliche Dinge, die die Natur dem Menschen nahelegte, plötzlich von der Weisheit aufgegeben werden konnten“ (*quo modo hae tantae commendationes a natura profectae subito a sapientia relictas sint*, Cic. *fin.* 4,26). Beispiele, die die Stoiker zur Erläuterung ihrer Position anführen, werden von Cicero ridiculisiert: Dass ein Weiser eher ein Leben wählt, in dem „ein Salbfläschchen oder ein Striegel hinzukomme“ (*ampulla aut strigilis accedat*), aber mit diesen Luxusartikeln nicht glücklicher sei als ohne sie, scheint ihm ein Scherz zu sein (*mihi in hoc Stoici iocari*

videantur, Cic. *fin.* 4,30). Dagegen mache es, so Cicero, wie augenscheinlich am Gesichtsausdruck (*vultus*, Cic. *fin.* 4,31) erkennbar sei, einen erheblichen Unterschied für das Glück des Weisen, ob ihm auf der Folterbank eines Tyrannen die Glieder entstellt würden oder nicht. Ciceros Kritik ist jedoch nicht so zu verstehen, dass kleine Freuden wie das Salbfläschchen gar keinen Beitrag zur *vita beata* leisten würden, er ist lediglich der Auffassung, dass es einen deutlichen graduellen Unterschied zum Phänomen der Folter gibt. Grundsätzlich aber gehören nach seiner Position sowohl das Salbfläschchen als auch das Freisein von Folterqualen zu den naturgemäßen und folglich glücksrelevanten Gütern des Lebens:

Nummus in Croesi divitiis obscuratur, pars est tamen divitiarum. Quare obscurentur etiam haec, quae secundum naturam esse dicimus, in vita beata; sint modo partes vitae beatae. (Cic. *fin.* 4,31)

Ein Pfennig verschwindet zwar im Reichtum des Krösus, ein Teil des Reichtums ist er aber doch. Mögen deshalb die Dinge, die wir als naturgemäß bezeichnen, in einem glücklichen Leben auch verschwinden, wenn sie nur Teile des glücklichen Lebens sind. (Übers.: Harald Merklin)

Während diese erste Kritikstrategie davon ausgeht, dass sich Zenon in seiner radikalen Negierung der *indifferentia* als Güter bzw. Übel tatsächlich von der Position der alten Akademiker und Peripatetiker abgewandt hat, geht die zweite Strategie einen anderen Weg: Cicero behauptet nun, dass sich die Differenzen zwischen Zenon und seinen philosophischen Vorgängern lediglich auf der terminologischen Ebene feststellen lassen, während sie de facto auf der Sachebene übereinstimmen:

[...] *quae Zeno aestimanda et sumenda et apta naturae esse dixit, eadem illi bona appellant, vitam autem illi eam, quae constaret ex iis rebus, quas dixi, aut plurimis aut gravissimis. Zeno autem, quod suam, quod propriam speciem habeat, cur appetendum sit, id solum bonum appellat, beatam autem vitam eam solam, quae cum virtute degatur.* (Cic. *fin.* 4,60)

Was Zenon als schätzenswert, als wert, gewählt zu werden, und als naturgemäß bezeichnete, das nennen jene Güter; als ein glückliches Leben aber

bezeichnen sie dasjenige, das aus den meisten oder wichtigsten erwähnten Dingen bestehe. Zenon dagegen nennt nur das ein Gut, was seinen eigenen spezifischen Charakter hat, um dessentwillen es zu erstreben ist, als ein glückliches Leben aber bezeichnet er nur eines, das man in Tugend bringt. (Übers.: Harald Merklin)

Cicero stellt die rhetorische Frage:

Quid enim interest, divitias, opes, valetudinem bona dicas ane praeposita, cum ille, qui ista bona dicit, nihilo plus iis tribuat quam tu, qui eadem illa praeposita nominas? (Cic. *fin.* 4,23)

Was macht es denn für einen Unterschied, ob man Reichtum, Macht und Gesundheit Güter oder bevorzugte Dinge nennt, obwohl doch der, der sie als Güter bezeichnet, ihnen damit nicht mehr zuerkennt als du, der jene Dinge ‚bevorzugt‘ nennt. (Übers.: Harald Merklin)

Tatsächlich jedoch gestehen die alten Akademiker ebenso wie die Peripatetiker den genannten Dingen sehr wohl mehr zu als Zenon: Sie halten sie nicht nur für Güter, sondern eben auch für glücksrelevant. Da Cicero dies weiß, kann seine Kritik nur so verstanden werden, dass er aufgrund der (aus seiner Sicht in *fin.*) augenscheinlichen Unplausibilität der stoischen Güterlehre derselben unterstellt, sie verberge hinter spitzfindigen (*spinosum*, Cic. *fin.* 3,3) begrifflichen Unterscheidungen die Tatsache, dass auch ihr die Glücksrelevanz äußerer und leiblicher Vor- und Nachteile bewusst ist.

Augustins Kritik der stoischen Emotionstheorie und Güterlehre in *civ.* (Buch 9) schlägt in ebendiese ciceronische Kerbe:

Hos autem, id est Stoicos, Cicero in libris de finibus bonorum et malorum uerbis magis quam rebus aduersus Platonicos seu Peripateticos certare conuincit; quandoquidem Stoici nolunt bona appellare, sed commoda corporis et externa, eo quod nullum bonum uolunt esse hominis praeter uirtutem, tamquam artem bene uiuendi, quae nonnisi in animo est. haec autem isti simpliciter et ex communi loquendi consuetudine appellant bona; sed in comparatione uirtutis, qua recte uiuitur, parua et exigua. ex quo fit, ut ab utrisque quodlibet uocentur, seu bona seu commoda, pari tamen aestimatione pensentur, nec in hac quaestione Stoici delectentur nisi nouitate

uerborum. uidetur ergo mihi etiam in hoc, ubi quaeritur utrum accidant sapienti passiones animi, an ab eis sit prorsus alienus, de uerbis eos potius quam de rebus facere controuersiam. nam et ipsos nihil hinc aliud quam Platonicos et Peripateticos sentire existimo, quantum ad uim rerum adinet, non ad uocabulorum sonum. (Aug. civ. 9,4)

Doch legt Cicero in seinen Büchern über das höchste Gut und Übel überzeugend dar, dass die Stoiker mit den Platonikern und Peripatetikern mehr um Worte als um Sachen streiten. So wollen die Stoiker nicht von Gütern sprechen, wenn es sich nur um leibliche oder äußerliche Annehmlichkeiten handelt, weil sie kein anderes menschliches Gut anerkennen als die Tugend, nämlich die Kunst, recht zu leben, die ihren Sitz ausschließlich im Geiste hat. Jene aber nennen diese Annehmlichkeiten unbedenklich mit gewöhnlichem Sprachgebrauch Güter, freilich, verglichen mit der Tugend der rechten Lebensführung, nur kleine und geringe. Wie man sie auch nennen mag, sei es Güter, sei es Annehmlichkeiten, jedenfalls werden sie hüben und drüben gleich gewertet, und so haben die Stoiker bei der Behandlung dieser Frage nur eine neue Redeweise aufgebracht. Ebenso scheint sich mir auch bei der Frage, ob der Weise von Gemütsregungen bewegt werde, oder ob sie ihm fremd bleiben, der Streit mehr um Worte als um Sachen zu drehen, und ich bin der Meinung, dass die Stoiker, soweit der Sachverhalt und nicht der Wortlaut in Betracht kommt, hierüber nichts anderes denken als die Platoniker und Peripatetiker auch. (Übers.: Wilhelm Thimme)

Zur Illustration seiner Überlegungen erzählt Augustin eine Anekdote aus den *Noctium Atticarum* des Aulus Gellius (Buch 19,1). Der Schriftsteller berichtet von einer stürmischen Seefahrt, bei der auch ein stoischer Philosoph zu den Mitreisenden zählte. Als die hohen Wellen das Schiff zum Schwanken brachten, „ward jener Philosoph blass vor Furcht“ (*is philosophus, [...] ui timoris expalluit*, Aug. civ. 9,4). Auf die interessierte Nachfrage des Schriftstellers hin, weshalb der Stoiker deutliche Anzeichen von Furcht gezeigt habe, verwies dieser auf die stoische Lehre, dass auch das Gemüt des Weisen von „Vorstellungen, Fantasien genannt“ (*quod animi uisa, quas appellant phantasias*, Aug. civ. 9,4), bewegt werde. Im Unterschied zum *stultus* verweigere die Vernunft des Weisen allerdings der Vorstellung, beispielsweise der

Schiffbruch sei ein Übel, die Zustimmung, sodass sein Geist nicht in die *passiones* verstrickt werde.

Das Konzept, auf das Augustin hier anspielt, ist die stoische Lehre von den Voraffekten (*propátheiai*). Aulus Gellius referenziert nach Augustin „das Buch des Stoikers Epiktet“ (*Stoici Epicteti librum*, Aug. civ. 9,4), doch bekannt ist die Lehre vor allem durch Seneca. Ihm zufolge sind plötzliches „Erbleichen, das Hervordringen von Tränen“ (*pallorem et lacrimas procidentis*) bloße „Körperstöße“ (*corporis hos esse pulsus*, Sen. dial. 4,3,1).²⁷ Weil diesen Voraffekten jedoch keine Zustimmung (*synkatáthesis*; *assensio*) seitens der Vernunft des Weisen zu falschen Werturteilen (hier: ‚Schiffbruch ist ein Übel‘) folgt, können diese nicht als Affekt im eigentlichen Sinne gelten. Die augustinische Lesart jedoch unterstellt, dass es sich bei den Voraffekten sehr wohl um Affekte (einschließlich den ihnen zugrundeliegenden Werturteilen) handelt, er liefert also eine Deutung, die dem stoischen Verständnis widerspricht:²⁸

Nam profecto si nihili penderet eas res ille philosophus, quas amissurum se naufragio sentiebat, sicuti est uita ista salusque corporis, non ita illud periculum perhorresceret, ut palloris etiam testimonio proderetur. [...] quod autem aiunt ea nec bona appellanda esse, sed commoda, uerborum certamini, non rerum examini deputandum est. (Aug. civ. 9,4)

Denn wenn jener Philosoph die Dinge, mit deren Verlust ihn der Schiffbruch bedrohte, also das Leben und leibliche Unversehrtheit, völlig für nichts gehalten hätte, würde ihn die Gefahr nicht so erschreckt haben, wie sein Erblassen es bezeugte. [...] Wenn man sie aber überhaupt keine Güter, sondern nur Annehmlichkeiten nennen will, streitet man um Worte und nicht um Sachverhalte. (Übers.: Wilhelm Thimme)

Neben der Kritik Ciceros ist für den Bischof von Hippo auch das biblische Ethos relevant. Dieses plädiert nicht für ein Ausmerzen der Affekte, sondern für deren Gebrauch im „Dienst der Gerechtigkeit“ (*in usum iustitiae*, Aug. civ. 9,5). Zorn, Trauer, Furcht und Mitleid sind

²⁷ L. Annaei Senecae Dialogorum libri duodecim, Oxford 1977.

²⁸ Für eine genauere Kritik der augustinischen Lesart vgl. Brachtendorf (1997), 297–299.

dann gut, wenn sie zum Gewinn der ewigen Seligkeit für andere ebenso wie für die eigene Person dienen und in diesem Sinne vernunftgemäß sind:

Nam et misericordiam Stoicorum est solere culpae; sed quanto honestius ille Stoicus misericordia perturbaretur hominis liberandi quam timore naufragii. (Aug. civ. 9,5)

Freilich, die Stoiker pflegen auch das Mitleid zu verdammen, aber wie viel ehrenhafter wäre es gewesen, wenn jener Stoiker von dem mitleidigen Wunsche, einen Menschen zu retten, bewegt worden wäre als von Angst vor dem Schiffbruch! (Übers.: Wilhelm Thimme)

Abermals zieht Augustin Cicero heran, der in *Lig.* 12,37 das Mitleid (*misericordia*) als Tugend (*virtus*) qualifiziert hat, „während die Stoiker sich nicht schämten, es unter die Fehler einzureihen“ (*quam Stoicos inter uitia numerare non pudet*, Aug. civ. 9,5). In der unmittelbar folgenden Passage jedoch behauptet Augustin das Gegenteil. Mit erneutem (fälschlichem) Verweis auf Epiktet²⁹ und einem Zitat aus *Cic. orat.* 1,11,47 erinnert er sich und den Leser daran, dass zwischen Platonikern, Peripatetikern und Stoikern ja Einigkeit herrsche, insofern sie unisono erklärten, „dass dergleichen Erregungen auch in der Seele des Weisen [...] Eingang finden“ (*huiuscemodi passiones in animum sapientis admittunt*, Aug. civ. 9,5), und somit auch das Mitleid kein moralisches Gebrechen (*uitium*) sein könne. Gleichwohl ist, so Augustin, die Überlegung berechtigt, ob der mit diesem Affekt verbundene seelische Schmerz eine Straffolge der Ursünde ist, während die heiligen Engel ohne schmerzliches Mitleiden den Elenden zu Hilfe kommen.

Im Buch 14 setzt Augustin seine Kritik an der stoischen Emotions-theorie fort. Allerdings argumentiert er nun wieder auf der Basis des stoischen Selbstverständnisses, wonach der Weise von Affekten frei ist (*apatheia; impassibilitas*, Aug. civ. 14,9). Augustin erörtert zunächst die vier generischen Affekte und die stoische Lehre der drei guten Gefühle (*constantiae*), wobei er als Quelle Cicero heranzieht. Wie schon im

²⁹ Epiktet lehnt in *ench.* 16 den Mitleidsaffekt ab.

neunten Buch vertritt er die Position, dass Affekte im irdischen Leben ihren Platz haben. Ihre Rechtmäßigkeit ist dabei an die ihnen implizierte Intention gebunden, Gerechtigkeit im Sinne Gottes zu realisieren. Insofern diese Gerechtigkeit gleichzeitig vernunftgemäß ist, haben die Kriterien zur Legitimation von Emotionen eine gewisse Ähnlichkeit mit den stoischen Kriterien der guten Gefühle. Augustin diskutiert daher insbesondere die Traurigkeit (er gebraucht in Abgrenzung zum ciceronischen *aegritudo* den Begriff *tristitia*, Aug. civ. 14,7), da die Stoiker kein der Traurigkeit entsprechendes gutes Gefühl kennen. Aus christlicher Perspektive jedoch ist die Traurigkeit über eigene und fremde Sünden sehr wohl angebracht und integraler Bestandteil von Reue und Buße. In diesem Sinne ist die Traurigkeit eine vernunftgemäße und gerechte affektive Reaktion: Dass die Sünde ein Übel ist, kann niemand ernsthaft bestreiten. Wie Augustin am Beispiel der tränenreichen Trauer des Alkibiades illustriert, der von Sokrates über die eigene Schlechtigkeit belehrt wurde, müssten dies auch die Stoiker so sehen.³⁰ Da „die Stoiker aber behaupten, nicht der Tor, sondern der Weise könne nicht traurig sein“ (*Stoici autem non stultum, sed sapientem aiunt tristem esse non posse*, Aug. civ. 14,8), gesteht ihnen der Kirchenvater diesbezüglich innere Kohärenz zu. Schließlich sind die Schlechtigkeit des Weisen und die darauffolgende Reue per definitionem ausgeschlossen.

Gleichwohl zeigt sich an diesem Punkt die entscheidende Differenz der systematischen Kontexte der stoischen und der augustinischen Emotionstheorie: Weil für die Sündenfall-Natur des Menschen ein sündenfreies Leben nicht möglich ist, wird es auch für die Frömmsten immer Anlass zur Buße und somit zur Traurigkeit geben. Zudem erfüllen die als Strafe intendierten Übel (Siechtum, Sterblichkeit, Mühen des Erwerbslebens etc.) nur dann ihren Zweck, wenn sie mit emotionalem Leiden verbunden sind. Darüber hinaus „unterliegen [wir] diesen Gefühlen infolge unserer menschlichen Schwäche“ (*habemus ergo eas ex humanae condicionis infirmitate*) und „weinen bisweilen, auch wenn wir’s nicht wollen, obschon es nicht sündige Begierde, sondern reine Liebe ist, die uns bewegt (*aliquando, quamuis non culpabili cupiditate, sed laudabili caritate moueamur, etiam dum nolimus flemus*, Aug. civ.

³⁰ Auch Cicero diskutiert in *Tusc.* 3,77–78 das Beispiel des Alkibiades.

14,9). Dieser Punkt zeigt zweierlei: Zum einen negiert Augustin für den postlapsarischen Menschen die Kontrollierbarkeit der Affekte (auch der rechtmäßigen), und zum anderen scheint die stoische Vorstellung der vollständigen emotionalen Selbstregulation des Weisen für ihn durchaus das Ideal zu sein. Als realisierungsfähig gilt ihm dieses jedoch nur in der paradiesischen Vergangenheit sowie in der jenseitigen Zukunft. Wie Adam und Eva vor der Ursünde nur Freude (*gaudium*) und Liebe (*amor*) kannten,³¹ so wird es auch „im seligen und zugleich ewigen Leben [...] sowohl rechte als auch unverlierbare Liebe und Freude geben, dagegen keine Furcht und keinen Schmerz“ (*beata uero eademque aeterna amorem habebit et gaudium non solum rectum, uerum etiam certum; timorem autem ac dolorem nullum*, Aug. *civ.* 14,9). Da die fromme Freude und Liebe der Seligen vernunftgemäß sind und den Geist nicht verwirren, sieht Augustin hier die *apátheia* verwirklicht. Ein Verständnis von *apátheia* im Sinne vollständiger Freiheit von Emotionen dagegen lehnt Augustin ab und urteilt, „dass solche Stumpfheit alle Laster an Schlechtigkeit noch übertrifft“ (*quis hunc stuporem non omnibus uitii iudicet esse peiorem*, Aug. *civ.* 14,9). Im Einklang mit der stoischen Deutung der *apátheia* ist zweifellos die augustinische Lesart. So schreibt Seneca mit Blick auf das stoische Ideal von Wohlwollen und Eintracht, dass „das Leben der Menschen [...] durch gegenseitige Liebe [...] eng zu einer solidarischen Hilfsgemeinschaft verbunden [wird]“ (*humana vita [...] mutuo amore in foedus auxiliumque commune constringitur*, Sen. *dial.* 3,5,3).

4. Die Emotionstheorie Augustins und die Ambivalenz seiner Güterlehre

Die Kritik an der stoischen Emotionstheorie in *civ.* 9 und 14 basiert auf Augustins eigenem Konzept der Affekte. Hinsichtlich der Terminologie orientiert sich Augustin mit wenigen Ausnahmen an Cicero und übersetzt das griechische *pathos* mit *perturbatio animi*, *affectus* bzw. *affectio*

³¹ Vgl. Aug. *civ.* 14,10.

sowie mit dem Neologismus *passio* des Apuleius.³² Er übernimmt darüber hinaus die stoische Einteilung in vier generische Affekte, die er als *laetitia*, *tristitia*, *cupiditas* und *timor* begrifflich fasst.³³ Anders als die Stoiker klassifiziert Augustin Emotionen jedoch nicht als primär kognitives (Affekte als falsche Werturteile), sondern in erster Linie als voluntatives Phänomen: Emotionen sind „allesamt [...] nichts anderes als Willensrichtungen“ (*omnes nihil aliud quam uoluntates sunt*, Aug. civ. 14,6). Umgekehrt kann Augustin auch den Willen selbst als Emotion fassen: Der Wille zeigt sich als Manifestation der Liebe (*amor*).³⁴ Die Ineinssetzung der Emotion ‚Liebe‘ mit dem Willen ergibt sich aus dem beiden gemeinsamen Moment der Intentionalität: Sowohl die Liebe als auch der Wille (und die mit ihm verbundenen Affekte) sind intentional, beide haben einen Gegenstand, auf den sie sich beziehen und den sie erstreben:

Nam quid est cupiditas et laetitia nisi uoluntas in eorum consensione quae uolumus? et quid est metus atque tristitia nisi uoluntas in dissensione ab his quae nolumus? (Aug. civ. 14,6)

Denn was ist Begierde und Lust anderes als Wille, der bejaht, was wir wollen, was Furcht und Traurigkeit anders als Wille, der verneint, was wir nicht wollen? (Übers.: Wilhelm Thimme)

Ebendieser Bezugsgegenstand gibt den Ausschlag, ob es sich um einen guten Willen (*bona uoluntas*), eine fromme Liebe und eine gerechte und vernunftgemäße Emotion oder um einen pervertierten Willen (*peruersa uoluntas*), eine sündige Liebe und eine verwerfliche Emotion handelt. Jeder Wille, jede Liebe und jede Emotion sind auf einen Gegenstand gerichtet, der von der wollenden, liebenden und fühlenden Person als Gut oder Übel gewertet wird. Im Einklang mit den Stoikern geht Augustin davon aus, dass wir uns über das Gut- oder Übelsein von Dingen

³² Vgl. Aug. civ. 9,4–5 und Brachtendorf (1997), 296.

³³ Vgl. O’Daly; Zumkeller (1986sq.), 167.

³⁴ Vgl. die Symmetrie von *amor* und *uoluntas* in Aug. conf. 13,9,10.

oder Widerfahrnissen irren können.³⁵ Legitim und gottgefällig sind jedoch nur diejenigen Emotionen, die sich auf *tatsächliche* Güter und Übel beziehen. Augustin muss also zur Bestimmung sittlich erwünschter Emotionen eine Güterlehre vorlegen. Problematisch sind hier zwei Dinge: Erstens präsentiert Augustin im Kontext seiner Emotionstheorie keine ausgearbeitete Axiologie, sondern legt dieselbe nur implizit zugrunde. Zweitens handelt es sich genau genommen nicht um *eine*, sondern um *zwei verschiedene* Güterlehren, die – miteinander kombiniert – ebendie Inkohärenz aufweisen, die Augustin (und Cicero in *fin.*) bei den Stoikern kritisiert.

Beide Konzepte bestimmen als höchstes Gut für den Menschen die ewige Seligkeit bei Gott. Sie unterscheiden sich aber darin, ob – so das von mir im Folgenden so genannte Hierarchiemodell – neben diesem höchsten Gut weitere äußere und leibliche Güter existieren, die als niedrigere Güter maßvoll geliebt werden dürfen, oder ob – so das Dichotomiemodell – die ewige Seligkeit nicht nur das *höchste*, sondern auch das *einzig*e der Liebe wertige Gut für den Menschen darstellt und somit auch nur diese geliebt werden und Gegenstand unserer Emotionen sein darf.³⁶

Das Hierarchiemodell formuliert Augustin folgendermaßen:

Haec bona sunt et sine dubio dei dona sunt. sed si neglectis melioribus, [...] bona ista sic concupiscuntur, ut uel sola esse credantur uel his, quae meliora creduntur, amplius diligentur: necesse est miseria consequatur et quae inerat augeatur. (Aug. civ. 15,4)

Auch das sind Güter und ohne Frage Gaben Gottes. Wenn aber diese Güter unter Vernachlässigung der edleren [...] derart begehrt werden, dass man sie entweder für die einzigen hält, oder sie doch mehr liebt als die nach unserer Überzeugung besseren, dann muss unweigerlich Elend folgen und das schon vorhandene noch gemehrt werden. (Übers.: Wilhelm Thimme)

³⁵ Insofern auch Augustin davon ausgeht, dass bei Emotionen Werturteile eine Rolle spielen, gesteht er Emotionen einen kognitiven Anteil zu.

³⁶ Zur Unterscheidung von Hierarchie- und Dichotomiemodell vgl. Kiesel (2018).

Wer entweder *ausschließlich* äußere und leibliche Güter liebt oder sie zumindest *mehr* liebt als die ewige Seligkeit, wird sowohl in diesem Leben mit Elend bestraft werden, weil er sein Herz an vergängliche Dinge hängt, als auch in der jenseitigen Existenz: Menschen, die die ewige Seligkeit nicht als höchstes Gut lieben, werden auch nicht mit ihr belohnt. Das Hierarchiemodell entspricht der augustinischen (und ciceronischen in *fin.*) Lesart der stoischen Güterlehre, wonach die Stoiker zwar nicht ausdrücklich, aber der Sache nach im Einklang mit den alten Akademikern und Peripatetikern die Auffassung vertreten, dass es neben Tugend und Laster als höchstes Gut bzw. höchstes Übel auch äußere und leibliche glücksrelevante Güter gibt.

Das Dichotomiemodell, wonach die ewige Seligkeit nicht nur das höchste, sondern auch das *einzig*e der Liebe würdige Gute für den Menschen darstellt, gründet in dem formalen Kriterium, das Augustin zur Bestimmung der Dinge festlegt, die legitimer Gegenstand seiner Liebe, seines Wollens und seiner Emotionen sind: Das Geliebte „muss so beschaffen sein, dass man es nicht gegen seinen Willen verlieren kann“ (*tale esse debet quod non amittat invitus*). Denn „[w]er immer [...] auf das Gut, das er genießt, nicht vertraut, wie kann der glücklich sein in so großer Furcht vor Verlust?“ (*Quisquis autem de bono quo fruitur non confidit, in tanto timore amittendi beatus esse qui potest*, Aug. *mor.* 1,3,5).³⁷ Dies ist, wie wir gesehen haben, exakt die Position Ciceros in *Tusc.* 5,40 wie auch die der Stoiker.

Augustin evaluiert nun die gängigen menschlichen Güter hinsichtlich ihrer zuverlässigen Dauerhaftigkeit und kommt zu folgendem Ergebnis: Alle zeitlichen Güter sind per definitionem vergänglich und daher verlierbar. Der Besitz leiblicher Güter wie Gesundheit, Attraktivität oder die Unversehrtheit der Sinne liegt nicht vollständig in unserer Macht, und auch äußere Güter wie Besitz, Ansehen oder Karriere können aus verschiedenen Gründen verloren gehen. Freunde oder Familienangehörige können sterben oder sich von uns lossagen, aus der Heimat können wir vertrieben werden. Eben weil all diese Dinge vom Ver-

³⁷ Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, Corpus Christianorum. Series Latina XC, rec. J. B. Bauer, Wien 1992.

lust bedroht sind, sind sie keine geeigneten Kandidaten für Güter, die das menschliche Glück (mit-)konstituieren. Gemäß dem Dichotomiemodell sollten sie daher kein Gegenstand der Liebe und demzufolge auch kein Bezugspunkt unserer Emotionen sein. Liebenswert im eigentlichen Sinne sind nur ewige Güter, die sich alle einfinden in der ewigen Seligkeit bei Gott. Augustin beschreibt dieses glückseligmachende Beisammensein mit Gott als „ewige[.] Ruhe und Seligkeit seiner Anschauung“ (*in aeternam requiem et contemplationis eius*, Aug. civ. 7,31), als „Gott anhängen“ (*adhaerere deo*, Aug. civ. 10,3) oder auch als „ewigen Frieden“ (*aeternam pacem*, Aug. civ. 19,10).

Da die alleinige Orientierung an der ewigen Seligkeit identisch ist mit der christlichen Tugend, entspricht das Dichotomiemodell der orthodox-stoischen Auffassung, wonach nur Tugenden bzw. Laster glücksrelevante Güter bzw. Übel darstellen. Zugleich manifestiert sich die Tugend bei Augustin als fromme Form der Liebe (*amor dei, caritas*).³⁸ Wer hingegen sein Wollen, seine Liebe und seine Emotionen auf vergängliche Güter richtet, wird in einem ultimativen Sinne mit Unglück bestraft, insofern ihn die ewige Verdammnis erwartet. Diese Form der Liebe ist also ebenso dysfunktional (sie verfehlt die *beatitudo*) wie sündhaft und wird mit einem abwertenden Terminus als Begehrlichkeit (*concupiscentia, cupiditas*) bezeichnet.

Die beiden Formen der Liebe sind auch in der augustinischen Geschichtsphilosophie und Eschatologie zentral und charakterisieren die in civ. ausgeführten Bürgerschaften: Während die irdische Bürgerschaft (*ciuitas terrena* oder *diaboli*) von der falschen Liebe zu vergänglichen und verlierbaren Gütern gebeutelt wird und Glück sowie Seelenheil verfehlt, ist bei der Bürgerschaft Gottes (*ciuitas dei*) die Gottesliebe dominant. Augustin schreibt:

Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum dei, caelestem uero amor dei usque ad contemptum sui.
(Aug. civ. 14,28)

³⁸ Zur Identität von *uirius, amor dei* und *bona uoluntas* vgl. Kiesel (2016).

Demnach wurden die zwei Bürgerschaften durch zweierlei Liebe begründet, die irdische durch Selbstliebe, die sich bis zur Gottesverachtung steigert, die himmlische durch Gottesliebe, die sich bis zur Selbstverachtung erhebt. (Übers.: Wilhelm Thimme)

Die Radikalität, die in dem von Augustin gewählten Ausdruck *contemptus sui* zum Ausdruck kommt, legt nahe, dass er hier im Rahmen des Dichotomiemodells spricht: Die gebotene Selbstverachtung manifestiert sich als Verachtung aller irdischen Güter. Gerade im Kontext der seelsorgerlichen Bemühungen Augustins, das Leiden der christlichen Gemeinde während der Plünderung Roms zu erklären (und aus theologischer Perspektive zu rechtfertigen), ist dies hochproblematisch: Weil die (vermeintlich) Frommen sich selbst und die zeitlichen Güter nicht verachten, werden sie mit schmerzlichen Affekten gezeißelt:

Flagellantur enim simul, non quia simul agunt malam uitam, sed quia simul amant temporalem uitam, non quidem aequaliter, sed tamen simul, quam boni contemnere deberent, ut illi correpti atque correcti consequerentur aeternam [...]. (Aug. civ. 1,9)

Denn in gleicher Weise werden sie gezüchtigt, nicht als führten sie das gleiche böse Leben, sondern weil sie beide das zeitliche Leben lieben. Gewiss lieben es nicht beide gleich sehr, aber doch beide, während die Guten es verachten müssten, auf dass auch die andern, gestraft und gebessert, gleichfalls das ewige Leben ergreifen. (Übers.: Wilhelm Thimme)

Die Formulierung, dass Fromme das zeitliche Leben verachten müssten, zeigt klar, dass Augustin nicht im Rahmen des Hierarchiemodells spricht, wonach zeitliche Güter sehr wohl – wenn auch in geringerem Maß als ewige Güter – geliebt und erstrebt werden dürfen, sondern das Dichotomiemodell zugrunde legt. Auch der Fortgang der augustini-schen Überlegungen bestätigt diese Deutung:

Illi autem infirmiores, qui terrenis his bonis, quamuis ea non praeponerent Christo, aliquantula tamen cupiditate cohaerebant, quantum haec amando peccauerint, perdendo senserunt. tantum quippe doluerunt, quantum se doloribus inseruerant [...]. (Aug. civ. 1,10)

Die Schwächeren aber, die die irdischen Güter zwar Christus nicht vorzogen, aber doch mit mehr oder weniger Begehrlichkeit an ihnen hingen, haben durch ihren Verlust zu spüren bekommen, wie sehr sie sich durch falsche Liebe versündigt. Denn nur so weit empfanden sie Schmerz, als sie sich selbst den Schmerzen ausgeliefert hatten. (Übers.: Wilhelm Thimme)

Für das radikal-asketische Dichotomiemodell einschlägig ist auch diese Passage:

Quos enim fames necauit, malis uitae huius, sicut corporis morbus, eripuit: quos autem non necauit, docuit parcius uiuere, docuit productius ieiunare. (Aug. civ. 1,10)

Denn die der Hunger tötete, hat er nicht anders, als wäre er eine Krankheit des Leibes, den Übeln dieses Lebens entführt, die er aber nicht tötete, hat er gelehrt, mehr als bisher von magerer Kost zu leben und anhaltender zu fasten. (Übers.: Wilhelm Thimme)

Gleichwohl findet sich auch das gemäßigte Hierarchiemodell der Güter mehrfach in *civ.* Während Augustin in *civ.* 1,10 noch behauptet hatte, dass die falsche Liebe zu zeitlichen Gütern den durch Raub, Vertreibung und Gewalt verursachten seelischen Schmerz (also: aversive Affekte) verantwortet, vertritt er in den späteren Büchern, die das Elend des Erdendaseins und die jenseitige Seligkeit der Begnadeten bezeugen sollen, die gegenteilige Perspektive:

Et ipse dolor testimonium est boni adempti et boni relict. nisi enim bonum relictum esset, bonum amissum dolere non posset. (Aug. civ. 19,13)

Gerade der Schmerz bezeugt, dass Gutes weggenommen und Gutes geblieben ist. Wäre nichts Gutes geblieben, gäbe es ja keinen Schmerz über den Verlust des Guten. (Übers.: Wilhelm Thimme)

Insbesondere im Rahmen seiner Kritik an der stoischen Emotionstheorie und der mit ihr verbundenen Güterlehre zieht Augustin das Hierarchiemodell heran: „Von diesen [zeitlichen] Übeln behaupten freilich die Stoiker mit erstaunlicher Dreistigkeit, sie seien gar keine“ (*quae mala Stoici philosophi miror qua fronte mala non esse contendant,*

Aug. *civ.* 19,4). Zum Nachweis seiner gegen die Philosophie gerichteten These, dass im Irdischen die vollendete *beatitudo* unmöglich sei, listet er in *civ.* 19,4–10 seitenweise Übel, die das Leben der Adamskinder schwer belasten, und spricht in diesem Zusammenhang nicht von vermeintlichen Gütern, die zu Unrecht geliebt und begehrt werden, sondern von „ursprünglichen Gütern der Natur“ (*primis naturae [...] bonis*, Aug. *civ.* 19,4). Das „Elend dieses Lebens“ (*uitae huius miserias*, Aug. *civ.* 19,4) zeige sich, so Augustin, nicht nur am Verlust leiblicher Güter (Verlust oder Schwächung von Gliedmaßen, Entstellung und Deformation, Siechtum, Mattigkeit oder Lähmung) sowie an äußeren Übeln (Verlust von Freunden durch Tod, Gefangenschaft, Treulosigkeit), sondern auch an möglichen Einschränkungen seelischer Güter (Wahnsinn, Demenz etc.).

Das biblische Zeugnis, das Augustin heranzieht, unterstützt das Hierarchiemodell der Güter und wird von ihm auch so gedeutet. Lev 26,12 interpretiert er folgendermaßen:

Ego ero unde satientur, ego ero quaecumque ab hominibus honeste desiderantur, et uita et salus et uictus et copia et gloria et honor et pax et omnia bona. (Aug. *civ.* 22,30)

Ich werde es sein, der sie [in der ewigen Seligkeit] sättigt, werde den Menschen alles sein, wonach sie ehrbar sich sehnen, Leben, Gesundheit, Nahrung, Reichtum, Ruhm, Ehre, Friede und alle Güter. (Übers.: Wilhelm Thimme)

Gleichfalls mit Bezug auf die jenseitige Seligkeit zitiert er Jes 66,13: „Ich will euch trösten, wie einen seine Mutter tröstet“ (*quemadmodum si quem mater consoletur, ita ego uos consolabor*, Aug. *civ.* 20,21). Dies ist besonders bemerkenswert (und bedenklich), weil Augustin in der seelsorgerlichen Begleitung der christlichen Gemeinde nach der Plünderung Roms diese eben *nicht* tröstet wie eine Mutter, nämlich mit Verständnis, Zuwendung und Mitgefühl, sondern mit moralisierenden Ermahnungen. Wie wir gesehen haben, invalidiert³⁹ er das Leiden der

³⁹ Der Begriff der Invalidierung meint die Leugnung von „Gefühlsäußerungen [...] als gültige Reaktionen auf Ereignisse“ (Linehan [2006], 38).

Beraubten, Hungernden, Geflohenen, Vergewaltigten⁴⁰ und Gefolterten,⁴¹ indem er im Rahmen des Dichotomiemodells deren Bindung an äußere und leibliche Güter als Ausdruck einer falschen Liebe verurteilt und damit den traumatisierten Menschen die Schuld an ihrem Leiden zuschiebt.

Dass Augustin mit Blick auf die irdische Existenz hauptsächlich mit dem Dichotomiemodell der Güter argumentiert, mit Bezug auf die jenseitige Seligkeit jedoch auf Basis des Hierarchiemodells, entbehrt nicht einer gewissen Folgerichtigkeit: Die äußeren, leiblichen und manche seelischen Güter sollten nach dem Dichotomiemodell ja deshalb kein Gegenstand unserer Liebe und unserer Emotionen sein, weil sie verlierbar sind und folglich unsere emotionale Stabilität und unser Glück bedrohen. In der ewigen Seligkeit jedoch sind all diese Güter (leibliche und seelische Unversehrtheit, das Glück der Gemeinschaft etc.) sehr wohl unverlierbar und in Fülle vorhanden. Hier bringt also die emotionale Bindung an sie keine Gefährdung der *beatitudo* mit sich, sondern vielmehr im Verein mit der Schau Gottes deren Vollendung.

5. Fazit

Die stoische Emotionstheorie, ihr Verständnis menschlichen Glücks und die mit beidem verbundene Güterlehre sind hochdifferenziert, sie erscheinen aber auch widersprüchlich und nicht in Gänze plausibel: Kommt den Vor- und Nachteilen des menschlichen Lebens tatsächlich keine Glücksrelevanz zu und haben sie deshalb nicht den Status von

⁴⁰ Vgl. *civ.* 1,28, wo Augustin überlegt, ob nicht so manche christliche Jungfrau durch Vergewaltigung von ihrem unziemlichen Stolz über die eigene Keuschheit geheilt wurde.

⁴¹ Einige Römer wurden gefoltert, um die Preisgabe von Besitztümern zu erzwingen, darunter auch solche, die mittellos waren. Augustin kommentiert dies: „Wenn diese jedoch liebend gern etwas gehabt hätten, waren sie nicht fromm und willig arm. Ihnen sollte zum Bewusstsein gebracht werden, dass nicht der Vermögensbesitz, sondern das Verlangen danach solche Qualen verdient“ (*et hi forte habere cupiebant nec sancta uoluntate pauperes erant; quibus demonstrandum fuit non facultates, sed ipsas cupiditates talibus dignas esse cruciatibus*, Aug. *civ.* 1,10).

echten Gütern und Übeln? Wenn das glückliche Leben aber ausschließlich in der Tugend besteht, weshalb entzieht sich dann der stoische Weise, obschon er vollendet glücklich ist, dem an diesen Vorteilen armen und an Nachteilen überreichen Leben durch Selbstmord?⁴²

Cicero arbeitet die Inkohärenz der stoischen Güterlehre in *fin.* heraus, wenngleich seine Kritik selbst nicht widerspruchsfrei ist. Wie wir gesehen haben, argumentiert er zugleich für die These, dass die stoische Güterlehre von den alten Akademikern und Peripatetikern abweicht, wie für die gegenteilige These, dass sie tatsächlich mit diesen konform ist. Augustin übernimmt in seiner Auseinandersetzung mit der Stoa sowohl die Argumentationsstrategien Ciceros als auch deren Zweideutigkeit und behauptet einerseits, dass die *perturbationes* gemäß den Stoikern eben doch in der Seele des Weisen Eingang finden, und andererseits, dass die Stoiker eine durch Tugend erreichte *apatheia* für möglich halten.

Während Cicero in den *Tusc.* wohl aus pragmatischen Gründen (der Leser soll zu einer Haltung der Überlegenheit gegenüber den Widerfahrnissen des Lebens erzogen werden) auf die stoische Lehre einschwenkt, wählt Augustin den gegenteiligen Weg: Die Vorstellung, ein tugendhaftes, sündenfreies und glückliches Leben sei auf Erden realisierbar, ist für ihn der Inbegriff paganer *superbia*, die ungeachtet der moralisch depravierten Sündenfallnatur des Menschen auf dessen sittliche Kräfte vertraut und das unverdiente Gnadengebot Gottes mit großer Geste verwirft. Nichtsdestotrotz: Unverlierbarkeit und Ewigkeit als Kriterien des höchsten Gutes übernimmt Augustin von den Stoikern (und von Cicero in den *Tusc.*). Doch weil die Tugend aufgrund der moralischen Unwissenheit (*ignorantia*) und Willensschwäche (*difficultas*) des postlapsarischen Menschen nicht in dessen Einflussbereich liegt, kann diese nicht (wie bei den Stoikern) als das höchste Gut gelten. Ausschließlich die ewige Seligkeit bei Gott erfüllt die genannten Kriterien. Dort sind dann allerdings auch die *apátheia* einschließlich der guten Gefühle Freude und Liebe ebenso wie die vollkommene Tugend als Gnadengabe Gottes verwirklicht.

⁴² Vgl. die Kritik Augustins in *civ.* 19,4.

Paradoxerweise findet sich die von Cicero in *fin.* ebenso wie von Augustin selbst diagnostizierte Zweideutigkeit der stoischen Güterlehre auch bei dem Kirchenvater: Insbesondere in *civ.* argumentiert er sowohl auf der Basis des Hierarchiemodells der Güter, wonach es neben der ewigen Seligkeit auch niedere äußere, leibliche und seelische Güter gibt, die geliebt werden dürfen, wie auch im Rahmen des Dichotomiemodells, wonach nur die ewige Seligkeit rechtmäßiger Gegenstand unserer Liebe und Bezugspunkt unserer Emotionen ist. Dabei lassen sich gewisse Muster feststellen: Bei der Beschreibung des paradiesischen ebenso wie des jenseitigen Glücks zieht er das Hierarchiemodell heran. Glückseligkeit zeigt sich demnach nicht nur im frommen Beisammensein mit Gott, sondern auch im Besitz leiblicher, äußerer und seelischer Güter: Wie Adam und Eva vor dem Sündenfall frei von Schmerz, körperlichem und geistigem Verfall und Streitigkeiten waren, so sind auch die Seligen im Reich Gottes ungeachtet ihres Sterbealters im leiblich-seelischen Idealzustand prosperierender Jugendlichkeit.

Mit Blick auf die Leiden im Erdenleben allerdings gebraucht Augustin weitgehend das Dichotomiemodell und rechtfertigt im Rahmen des Theodizeeproblems das Elend der Frommen mit Bezug auf deren falsche und sündhafte Liebe zu vergänglichen Gütern. Bezeichnend ist die Ausnahme von der Regel: Kritisiert er (wie in *civ.* 19) die paganphilosophische Auffassung, die *beatitudo* sei in diesem Leben erreichbar, sowie die stoische Güterlehre, dann kann er das Elend des Erden-daseins und seine zahllosen (echten) Übel nicht genug betonen.

In jedem Fall verschärft sich die Problematik der augustinischen Güter- und Affektenlehre im Vergleich mit der stoischen Position deutlich. Augustin knüpft nämlich einerseits an die allgemein-menschliche Intuition an, dass äußere, leibliche und seelische Güter einen Beitrag zum menschlichen Glück leisten, andererseits legitimiert er das Streben nach diesen Gütern nur im Kontext der ewigen Seligkeit, während er die irdische Liebe zu ihnen als Ausdruck einer sündhaften Form der Liebe zu vergänglichen Gütern diskreditiert. Damit ist sein Ethos das Paradigma eines jenseitsorientierten Denkens, das alles Streben nach leib-seelischem Heil auf die kommende Welt verlegt und für das Leben in

dieser Welt eine asketische Haltung emotionaler Distanz gegenüber allem Vergänglichen anempfiehlt.

Literatur

Textausgaben

Augustinus, *De civitate dei*. Corpus Christianorum. Series Latina XLVII/XLVIII, 1 et 2, ed. B. Dombart/A. Kalb, Turnhout 1955.

Augustinus, *Vom Gottesstaat*, 2 Bde., übers. von Wilhelm Thimme, München 1997⁴.

Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, Corpus Christianorum. Series Latina XC, rec. J. B. Bauer, Wien 1992.

Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum / Die Lebensführung der katholischen Kirche und die Lebensführung der Manichäer (Lat./Dt.)*, eingeleitet, kommentiert und hg. von Elke Rutzenhöfer, Paderborn et al. 2004.

M. Tullius Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, ed. Th. Schiche, Leipzig 1915 (Nachdruck Stuttgart 1961).

M. Tullius Cicero, *De finibus bonorum et malorum / Über das höchste Gut und das größte Übel (Lat./Dt.)*, übers. und hg. von Harald Merklin, Stuttgart 2007.

M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, Fasc 45: *De natura deorum*, ed. W. Ax, Leipzig 1933 (Nachdruck Berlin 2008).

M. Tullius Cicero, *De natura deorum / Über das Wesen der Götter (Lat./Dt.)*, übers. und hg. von Ursula Blank-Sangmeister, Nachwort von Karl Thraede, Stuttgart 2011.

M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, Fasc 44: *Tusculanae disputationes*, ed. M. Pohlenz, Leipzig 1918 (Nachdruck Stuttgart 1982).

M. Tullius Cicero, *Tusculanae disputationes / Gespräche in Tusculum (Lat./Dt.)*, übers. und hg. von Ernst A. Kirfel, Stuttgart 2008.

L. Annaei Senecae *Dialogorum libri duodecim*, ed. L.D. Reynolds, Oxford 1977.

L. Annaeus Seneca, *De ira / Über die Wut (Lat./Dt.)*, übers. und hg. von Julia Wildberger, Stuttgart 2007.

Forschungsliteratur

Brachtendorf, Johannes (1997), Cicero and Augustine on the Passions, in: *Revue des Études Augustiniennes* 43, 289–308.

Brachtendorf, Johannes (2005), Augustins »Confessiones«, Darmstadt.

Diez, Christopher (2021), Ciceros emanzipatorische Leserführung. Studien zum Verhältnis von dialogisch-rhetorischer Inszenierung in *De natura deorum*, Stuttgart.

- Fischer, Norbert (1994), *bonum*, in: Mayer, Cornelius (Hg.), *Augustinus-Lexikon*, Bd. 1, Basel/Stuttgart, 671–681.
- Forschner, Maximilian (2008), *Stoa: Schicksal und Verantwortung*, in: an der Heiden, Uwe; Schneider, Helmut (Hg.), *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen*, Stuttgart, 60–73.
- Forschner, Maximilian (2018), *Die Philosophie der Stoa. Logik, Physik und Ethik*, Darmstadt.
- Fredriksen, Paula (1999), *Massa*, in: Fitzgerald, Allan D. (Hg.), *Augustine through the Ages*, 545–547.
- Kiesel, Dagmar (2016), *Voluntas, amor, virtus*. Zur spezifischen Eigenart des augustinischen Tugendkonzepts, in: Kiesel, Dagmar; Ferrari, Cleophea (Hg.), *Tugend*, Frankfurt am Main, 59–85.
- Kiesel, Dagmar (2018), *Die Ambivalenz des Guten. Augustin über den gerechten Krieg*, in: Kiesel, Dagmar; Ferrari, Cleophea (Hg.), *Gerechter Krieg?*, Frankfurt am Main, 99–131.
- Linehan, Marsha M. (2006), *Dialektisch-Behaviorale Therapie der Borderline-Persönlichkeitsstörung*, München.
- Müller, Jörn (2019), *Willensfreiheit bei Cicero? Eine philosophische Spurensuche in De fato*, in: Kiesel, Dagmar; Ferrari, Cleophea (Hg.), *Willensfreiheit*, Frankfurt am Main, 57–82.
- Müller, Jörn; Müller, Gernot Michael (2020a), *Cicero ethicus. Die Tusculanae disputationes im Vergleich mit De finibus bonorum et malorum*, Heidelberg.
- Müller, Jörn; Müller, Gernot Michael (2020b), *Einleitung*, in: dies. (Hg.), *Cicero ethicus. Die Tusculanae disputationes im Vergleich mit De finibus bonorum et malorum*, Heidelberg.
- Schriegl, Anna (2019), *Stoische Philosophie. Eine Einführung*, Stuttgart.
- Sedley, David (2017), *Becoming Godlike*, in: Bobonich, Christopher (Hg.), *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, Cambridge, 319–337.
- O’Daly, Gerard J. P.; Zumkeller, Adolar (1986sq.), *affectus (passio, perturbatio)*, in: Mayer, Cornelius (Hg.), *Augustinus-Lexikon*, Bd. I, 166–180.
- Wildberger, Julia (2006), *Seneca und die Stoa. Der Platz des Menschen in der Welt*, 2 Bde., Berlin/New York.