

Augustinus und die Vollendung

Vortragsskriptum von Thomas Franz Sudi CanReg (Vorau)

Studienwoche im Stift Neustift, 14. IX. 2021

Korrigierte Version, Wien, 23. IX. 2021

1. Einleitung

Sehr geehrte Prälaten! Lieber Mitbrüder!

Einer der vielen kirchlichen und theologischen Bereiche, die von Augustinus geprägt wurden, ist die Eschatologie. In eschatologischen Fragen gilt unser Ordensvater als die prägende Autorität, der man sich von Gregor dem Großen an bis über das Mittelalter hinweg beugte.¹ Augustins eschatologisches Konzept in „De ciuitate Dei“ und deren Rezeption bis ins zwölfte Jahrhundert sind Gegenstand meines Dissertationsprojekts in Wien. Den Titel „Augustinus und die Vollendung“ habe ich für diesen Vortrag spontan gewählt, um die positive Sicht Augustins auf die Letzten Dinge hervorzukehren – wohlwissend, dass gerade diese Seite seiner Eschatologie nicht die Bekannte ist. Doch ist „Vollendung“ auf alle Fälle passend, da es um die Vollendung der Geschichte und der *civitates*, der Bürgerschaften, geht, sowohl der irdischen als auch der himmlischen. In diesem Referat möchte ich euch im Wesentlichen die letzten drei Bücher seines Hauptwerkes „De ciuitate Dei“ vorstellen.

2. „De ciuitate Dei“, Bücher 20–22²

2.1. Zum Werk³

Augustinus wurde durch die westgotische Eroberung Roms am 24. August 410 zur Abfassung von „De ciuitate“ motiviert. Die das Abendland ebenfalls sehr prägende Eschatologie Gregors des Großen war ebenso von den Katastrophen seiner Zeit bestimmt: vom Einfall der Langobarden in Italien ab 568 und den begleitenden Umständen.⁴ Hier drängt sich die Frage auf, inwieweit die immer wieder attestierte Düsternis der Eschatologie dieser beiden Kirchenväter äußeren Katastrophen geschuldet ist.⁵

„De ciuitate Dei“ ist nach Johannes van Oort „keineswegs nur oder hauptsächlich an Heiden gerichtet, von Anfang an sind auch innerchristliche Diskussionen im Blick.“⁶ Die 22 Bücher hat Augustinus der Reihe nach verfasst, was bedeutet, dass die hier behandelten Bücher 20–22

erst ab 425 bzw. bis 427 geschrieben wurden. Der Fall Roms lag also über 15 Jahre zurück und der Autor war mit über 70 Jahren schon im fortgeschrittenen Alter.

Im Allgemeinen werden die vier letzten Bücher des „Gottesstaats“, die das Ende der Geschichte bzw. die Bestimmung der beiden *ciuitates* behandeln, als Einheit gesehen. Die allgemeine Eschatologie haben aber nur die letzten drei Bücher zum Inhalt. Sie erläutern der Reihe nach die großen Themen der allgemeinen Eschatologie: Gericht, Hölle und Himmel. Hier hat Augustinus die Eschatologie – so ein US-amerikanischer Augustiner – in eine Geschichtstheologie umgeformt.⁷

2.1.1. Buch 20: Das Jüngste Gericht

Während es in den Büchern 21 und 22 um die letzten Zustände im eigentlichsten Sinn geht, beschäftigt sich Augustinus im Buch 20 mit dem Jüngsten Gericht und mit den mit ihm assoziierten Ereignissen. Diese letzten Ereignisse seien das Kommen des Propheten Elija, die Bekehrung der Juden, die Verfolgung durch den Antichrist, das Gericht durch Christus, die Auferstehung der Toten, die Trennung der Guten und Bösen, der Weltenbrand (*mundi conflagratio*) und die Erneuerung der Welt (vgl. *ciu.* 20, 30, 161–174). Diese Vorgänge thematisiert Augustinus entlang einiger einschlägiger Schriftstellen.

Augustinus erklärt, dass er für das Jüngste Gericht zuerst die Zeugnisse aus dem Neuen Testament heranziehen werde. Dem Alten Testament würde der Vorrang gemäß zeitlicher Abfolge zukommen, aber nicht gemäß der Würde (*dignitate*), da die alten Zeugnisse Ankündigungen der neuen seien. Die Zeugnisse aus dem Alten Testament würden dann angefügt werden, um jene aus dem Neuen zu stützen. (Vgl. *ciu.* 20, 4, 1–7)

Am Anfang stehen die Herrenworte – vor allem die Rede im Anschluss an die Heilung am Betesda-Teich in Joh 5. Es folgen Offb 20 und 21. Dieser Perikope schenkt Augustinus die meiste Aufmerksamkeit. Dann erläutert der Kirchenlehrer drei Schriftstellen aus den Episteln: 2 Petr 3 über das Jüngste Gericht, 2 Thess 2 über den Antichrist und natürlich 1 Thess 4 („Wir wollen euch über die Verstorbenen nicht in Unkenntnis lassen“⁸). Anschließend kommen Stellen aus dem Alten Testament, aus den Propheten Jesaja, Daniel und Maleachi und den Psalmen.

Vor allem im letzten Abschnitt des Buches 20 treffen wir leider auch auf Aussagen des Kirchenvaters, die wir als antijüdisch klassifizieren müssen. Das Drängen der „jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi“ – wie es „*Nostra aetate*“ (Nr. 4) formuliert – lastet Augustinus allen Juden kollektiv an:

„Wie wir aber zu den Juden sagen, ‚ihr habt Christus umgebracht‘, obgleich das deren Vorfahren getan haben, so werden sie über sich traurig sein, da sie gewissermaßen getan haben, was jene taten, aus deren Stamm sie hervorkommen.“ (Ciu. 20, 30, 88–92)

Die Kollektivierung von Schuld, die unüberbietbar in seinem Ursünde-Konzept zum Tragen kommt, fand leider auch in diesem Gegenstand Anwendung.

2.2. Buch 21: Die ewige Verdammnis

2.2.1. Rechtfertigung der Methode (vgl. ciu. 21, 1)

Augustinus gibt der ewigen Verdammnis den Vortritt. Wenn nun beide Zustände, Hölle und Himmel, immerwährend sind und man diese Zustände mit einem auferstandenen Leib erlebe bzw. erdulde, so müsse die Unsterblichkeit des Auferstehungsleibes bewiesen werden. Dass etwas Materielles unsterblich sein kann, ist für den Platonismus, wie Augustinus ihn präsentiert, ein Unding. Die leibliche Unsterblichkeit bei permanenter Höllenqual scheint ihm schwieriger zu beweisen, als die bei ewiger Glückseligkeit. Wenn gezeigt werden konnte, dass der Leib die Höllenstrafe überdauere, werde die Unsterblichkeit für den Himmel umso leichter anzunehmen sein.

2.2.2. Die Unsterblichkeit bei ständiger Höllenqual (vgl. ciu. 20, 3–9)

Zuerst bringt Augustinus logische Argumenten, etwa: „Notwendig ist also, dass der Leidende lebt, nicht notwendig ist, dass der Schmerz ihn tötet“ (ciu. 21, 3, 15–16). Ein weiteres Argument sind Augustinus Lebewesen wie thermophile Würmer oder vermeintlicher Weise der Feuersalamander oder auch feuerfeste Materialien, die extremer Hitze standhalten. Die Beispiele – oft mehr legendär, denn wirklich – entnimmt Augustinus im Wesentlichen der *Naturalis historia* Plinius’ des Älteren. (Vgl. ciu. 21, 4, 13–25)

Diese und viele andere Anomalien und Wunder der Natur, die die großen heidnischen Naturkundler aufgezeichnet haben – Augustinus möchte die Heiden mit ihren eigenen Gelehrten vorführen –, zeugen davon, dass wir mit unserer Vernunft oft an Grenzen stoßen. Trotz fehlender Begründung, könnten die Heiden solche Naturerscheinungen nicht abstreiten, wenn sie sie sähen, wobei eben ein paar von den aufgezählten – wie ich feststellen musste – in das Reich der Sagen gehören. Von göttlichen Wundern sagen die Heiden aber – so der Vorwurf des Kirchenvaters –, dass sie erdichtet seien, da es keine vernünftige Erklärung für sie gäbe. (Vgl. ciu. 20, 5, 1–36 und 7, 72–85)

Ferner stellt er fest, man sage oft, „dass alle Wunder [in der Natur; Anm. T. F. S.] gegen die Natur sind, aber sie sind es nicht.“ (Ciu. 21, 8, 31–32) Es gelte auch, dass das, was nach Gottes Willen geschieht, nicht gegen die Natur sein kann, da die Natur eines Geschöpfes der Wille seines Schöpfers ist. Demnach geschehen die Wunder nicht gegen die Natur an sich, sondern nur gegen die erfahrene Natur. (Vgl. ciu. 21, 8, 32–49)

Das Hauptargument unseres heiligen Vaters Augustinus ist letztlich die Allmacht Gottes:

„Wie es also Gott nicht unmöglich war, die er wollte zu bilden, so ist es ihm nicht unmöglich, die er gebildet hat, die Naturen in was auch immer, das er gewollt hat, zu verwandeln.“
(Ciu. 21, 8, 104–106)

Das bedeutet, dass Gott den zu peinigenden Auferstehungsleib auch unsterblich machen kann. Dieses Wunder (*miraculum*) – also die Unsterblichkeit bei ständiger tödlicher Qual – sei ein Werk der Allmacht Gottes! Wer dies leugne, spreche Gott allgemein die Wundermacht ab. (Vgl. ciu. 21, 9, 45–53)

So ähnlich hat es auch der heurige Jahresregent Dante auf seinem Höllenportal ausgedrückt:

„Gerechtigkeit bewegt’ ihn, der mich baute,
Mit mir will seine Macht er offenbaren.
Urlieb’ und höchste Weisheit mich erschaute.“⁹

Der Auffassung, dass Gottes Liebe und Weisheit die ewige Verdammnis erschaffen hat, werden im 20. Jahrhundert Maurice Blondel und mit ihm Hans Urs von Balthasar entschieden widersprechen. Nach ihnen haben die Sünder die Hölle in ihrer verstockten Unbußfertigkeit erschaffen und nicht Gott.¹⁰ Diese Position fand von Balthasar auch in der „Katholischen Dogmatik“ des Theologen Michael Schmaus.¹¹

Augustinus versucht ausgiebig zu beweisen, dass die höllische Qual im Gegensatz zur irdischen kein Ende hat. Auch das bringt Dantes Höllenpforte zum Ausdruck:

„Lasciate ogni speranza, voi ch’entrate.“¹²

2.2.3. Eine ewige Strafe für zeitliche Sünden (vgl. ciu. 21, 11)

Unter den Einzelfragen wird auch thematisiert, ob es gerecht ist, dass jemand für eine zeitliche Sünde ewig leidet. Dem entgegnet Augustinus, dass das zeitliche Maß einer Strafe – abgesehen von einer Talion-Strafe – nie mit dem Verbrechen übereinstimme. Man werde sich richtigerweise an der Größe der Bosheit und der Gottlosigkeit des Verbrechens orientieren.

Papst Gregor der Große wird das rund 170 Jahre später viel pragmatischer begründen: Das Sündigen der in der Sünde Verharrenden habe nur ein Ende, weil auch ihr irdisches Leben

endlich sei. Indem sie darin verharren und weiter sündigen, zeigten sie, dass sie ewig sündigen würden, wenn sie ewig auf Erden lebten. So zeige sich in der ewigen Strafe die große Gerechtigkeit Gottes.¹³

2.2.4. Eine Folge der Ursünde (vgl. ciu. 21, 12)

Der Grund der ewigen Verdammung liege in der Ursünde und darum muss Augustinus an dieser Stelle darauf eingehen. Den menschlichen Gefühlen erscheine die ewige Strafe hart und ungerecht (*durus, iniustus*), doch vergesse man dabei die göttliche Perspektive, von der aus die Ursünde ein enormes Unrecht darstelle. „Daher ist die gesamte Masse der Menschheit verdammt“ (ciu. 21, 12, 8–9). Der Täter der Ursünde wurde mit seiner ganzen Nachkommenschaft mit jener Strafe belegt, der man lediglich durch unverdiente Gnade entinnen kann. So werde die Menschheit geschieden werden in jene, an denen sich das Wirken der Gnade, und in jene, an denen das der gerechten Strafe zeigt. Im Strafzustand befänden sich weit mehr Menschen als in dem des Lichts, um zu zeigen, dass die Strafe allen gebührt. Die Verdammung sei immer gerechtfertigt.

2.2.5. Reinigungsstrafen (vgl. ciu. 21, 13 und 26)

Ferner lehrt Augustinus auch schon die postmortalen Reinigungsstrafen, mit denen man zeitliche Sündenstrafen tilgen kann. Diese gebe es freilich nur zwischen individuellem Tod und dem Jüngsten Tag. Ein Purgatorium kennt also Augustinus noch nicht, wohl aber die *poenae purgatoriae*.

2.2.6. Eine Gefahr, die jeden betrifft (vgl. ciu. 21, 18–27)

Dass niemand vor der immerwährenden Strafe gefeit ist, macht Augustinus deutlich, indem er erklärt, dass es keine strafbefreienden Mittel oder Umstände gibt: nicht die Fürsprache des Heiligen, der Empfang der Taufe, die Rechtgläubigkeit, die Standhaftigkeit oder das karitative Handeln. Es bleibt allein die unverdiente Gnade.

Ferner entgegnet Augustinus jenen, die die großen Gerichtsreden nur für eine Androhung halten. Zwei der großen deutschsprachigen Theologen des 20. Jahrhunderts, Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar, interpretieren die großen Gerichtsreden wie in Mt 25 als Drohreden, die aufrütteln sollen.¹⁴ Zu hoffen, dass das Angedrohte an niemandem ausgeführt würde, erübrige

sich nach Augustinus allerdings, da das Urteil über die Dämonen schon gesprochen worden sei. Eine solche Hoffnung sei demnach nicht universal und somit inkonsistent. (Vgl. *ciu.* 21, 18, 61–67) An dieser Stelle lohnt es sich, wieder auf Gregor zu schauen, der nicht selten noch deutlicher wird:

Wenn der Herr „etwas androht, was er nicht auszuführen gedenkt, so müssen wir notgedrungen ihn als lügenhaft – es ist ein Verbrechen, das nur zu sagen – ausgeben, wenn wir ihm Barmherzigkeit zuschreiben.“¹⁵

Was die Fürsprache der Heiligen angeht, so hat diese für Augustinus immer nur eine unterstützende Wirkung – wie auch das Gebet der Kirche. Gemäß einem anderen Werk kann man Augustinus' Ansicht so zusammenfassen: Aufgrund seiner positiven Lebensweise, kann sich jemand verdienen, dass ihm solche Hilfen der anderen nach dem Tod nützen. Den ganz Bösen hingegen werde eine fromme Fürsorge nichts bringen und die ganz Guten würden sie nicht brauchen.¹⁶

Die Kirche bete für alle, da ihr Gewissheit fehlt. Sie bete für alle lebenden Feinde, da Bekehrung noch möglich ist. Besäße sie allerdings sichere Gewissheit von einem Lebenden, der zum ewigen Feuer vorherbestimmt ist, würde sie ihm kein Gebet widmen. Sie bete zwar für alle lebenden Feinde, aber ihr Gebet werde nicht für alle erhört werden. (Vgl. *ciu.* 24, 25–42)

Auch diese Ansicht widerspricht den großen Konzepten der göttlichen Barmherzigkeit, wie sie Rahner und von Balthasar vorlegten und wie sie der heilige Johannes Paul II. predigte. Der Wiener Dogmatiker Jan-Heiner Tück schreibt über diesen Papst:

Johannes Paul II. hat „sich geweigert, die Akteure des Bösen, die Henker, Peiniger und Mitläufer der Diktaturen des 20. Jahrhunderts aus dem eschatologischen Hoffnungshorizont herauszunehmen. Mit der Option, für alle zu hoffen, hat er die jahrhundertealte Tradition des Heilspartikularismus vorsichtig relativiert“¹⁷.

2.3. Buch 22: Die ewige Glückseligkeit

2.3.1. Die Lücke der gefallenen Engel (vgl. *ciu.* 22, 1)

Am Anfang des 22. Buches schreibt Augustinus über den freien Willen der Engel, der zum Fall einiger Engel führte, wodurch in der himmlischen *ciuitas* eine Lücke entstanden sei. Beim Menschen führte der freie Wille zur Ursünde. Doch obwohl Gott von dieser Übertretung im Vorhinein wusste, nahm er dem Menschen den freien Willen nicht. Er sah nämlich auch das Gute voraus, das aus er aus der gefallenen Menschheit schaffen würde. Aus ihr werde er sich nämlich ein Volk sammeln, um die Lücke der gefallenen Engel in der himmlische *ciuitas* zu schließen.

Vielleicht werde das himmlische Jerusalem auch noch mit einer höheren Einwohnerzahl beglückt. Diese Lücke gebe demnach nur die Mindestzahl der Erlösten vor, eine sichere Zahl der Vorherbestimmten (vgl. ciu. 12, 21).

2.3.2. Die Auferstehung des Leibes an sich (vgl. ciu. 22, 3–8)

Den großen Hauptpunkt dieses 22. Buches bildet die leibliche Auferstehung, einschließlich der Gestalt des Leibes. Dass die leibliche Auferstehung biblisch ist, hat Augustinus schon bewiesen (vgl. ciu. 20, 21–23, und 22, 3), doch spiele das für Heiden eben keine Rolle. Nun argumentiert Augustinus mit ihren eigenen Mythen und Lehrern. Ob die Pauschalisierung aller seiner heidnischen Gegner seinerseits angemessen ist bzw. ob diese stereotypen Gegenredner auf einer realen Basis stehen, ist eine für mich offene Frage. Ähnlich problematisch verhält es sich, wenn Augustinus pauschal von den Platonikern bzw. vom Platonismus schreibt.

Die Apotheose, die Vergöttlichung und Aufnahme in den Himmel, gibt es auch in der römischen Religion. Diese hat allerdings ein Philosoph wie Cicero kritisiert, da etwas Irdisches die Erde nicht verlassen könnte. Wenn aber etwas so Erhabenes wie die Seele (*animus*) herabkomme und sich mit dem irdischen Leib verbinde, was das Wunderbarere sei, warum solle dann nicht auch der Leib zur Seele hinaufkommen können? (Vgl. ciu. 22, 4)

Die Auferstehung des Leibes sei deswegen für alle zu glauben, da sich schon eine andere biblische Vorhersage objektiv erfüllt habe, die damals ebenso unglaublich schien: die weltweite Ausbreitung des christlichen Glaubens (vgl. Mt 26,13). Diese Unglaublichkeit werde noch durch den Umstand verstärkt, dass die Ausbreitung mit ungebildeten Fischern begonnen hatte und vor Philosophen nicht haltmachte. Ihre Glaubwürdigkeit war einerseits ihrer Unbedarftheit geschuldet, aber auch den Wundern, die durch sie gewirkt wurden. (Vgl. ciu. 22, 5, 8–63) Weiters bezeugte auch das Blut vieler Märtyrer den auferstandenen Herrn. (Vgl. ciu. 22, 6, 49–73)

Die Zeit des Romulus – um 753 v. Chr. – galt für Cicero als wissenschaftlich so fortgeschritten, dass sie etwas so Unmögliches wie die Apotheose des Romulus hätte von sich weisen müssen (vgl. ciu. 22, 6, 1–29). Noch unmöglicher hätte dann über 70 Jahre nach Ciceros Tod († 43 v. Chr.) Auferstehung und Himmelfahrt Christi erscheinen müssen, wenn nicht Wunder darauf verwiesen hätten. (Vgl. ciu. 22, 7, 1–12) Und „warum geschehen nicht in unserer Zeit diese Wunder“? (Ciu. 22, 8, 1–2) Weil sie damals für die Ausbreitung notwendiger waren. Auferstehung und Himmelfahrt wurden ausreichend bestätigt und man glaube sie nun so. Natürlich gab

es auch in der Zeit des Augustinus noch viele Wunder, obwohl sie nicht mehr so großartig waren. (Vgl. ciu. 22, 8, 1–38)

2.3.3. Der Leib im Himmel (vgl. ciu. 22, 13–21)

2.3.3.1. Das Alter des Auferstehungsleibes

Die Einwände gegen einen Auferstehungsleib, die uns Augustinus präsentiert, sind sehr konkret. Sie dienen wohl dazu, die Lehre von der leiblichen Auferstehung zu diskreditieren, doch weicht Augustinus keinem Einwand bzw. keiner Frage aus.

Wie also verhalte es sich mit den Fehl- und Todgeburten? Insofern sie Tote sind, müssen sie auferstehen, wenn alle auferstehen. (Vgl. ciu. 22, 13) Wie schaue dann der Leib dieser und der verstorbenen Kinder aus? Das Maß der Vollständigkeit trage jeder seit der Empfängnis der Potenz nach in sich. Im Samen sei nach damaliger Vorstellung alles enthalten gewesen, es wurde nur nicht realisiert. (Vgl. ciu. 22, 14) Der Auferstehungsleib werde also jenes Maß haben, das er im vollausgewachsenen Zustand gehabt hat oder hätte, je nachdem ob man vorher oder nachher stirbt. (Vgl. ciu. 22, 15, 1–11)

Wenn man das „Vollalter Christi“ in Eph 4,13 (Vg.), zu dem man gelangen soll, nicht theologisch verstehen will, kann man noch immer sagen, dass Christus diesen vollausgewachsenen Zeitpunkt erreicht und nicht wesentlich überschritten hat, da diese Altersphase mit 30 festgesetzt sei. (Vgl. ciu. 22, 15, 12–24)

2.3.3.2. Die Auferstehung der Frauen

„Und er setzte die einen als Apostel ein“ und so weiter „für den Aufbau des Leibes Christi, bis wir alle zur Einheit im Glauben und der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, zum vollkommenen Menschen, zur vollen Größe, die der Fülle Christi entspricht“ (Eph 4,11–13).

Da in der lateinischen Übersetzung, die Augustinus verwendet, „in uirum perfectum“ (ciu. 22, 18, 1–2) steht – also „zum vollkommenen Mann“ und nicht „Menschen“ – fühlt sich Augustinus angehalten, die Auferstehung der weiblichen Leiber eigens zu thematisieren. Augustinus schließt sich der Meinung nicht an, dass Frauen mit einem männlichen Leib auferstehen würden. Weiblichkeit sei kein Gebrechen, sondern Natur. Daher sei sie kein Makel, der für einen vollendeten Auferstehungsleib getilgt werden müsse. Der weibliche Körper werde in neuer Schönheit erstrahlen, die das Verlangen eines Erblickenden nicht mehr erwecke, sondern nur noch einladen werde, Gottes Weisheit und Güte zu preisen. Dass es im Himmel Männer und

Frauen geben werde, sage Jesus in einem Streitgespräch mit den Sadduzäern über das Beispiel der siebenfachen Witwe indirekt selbst, wenn er ausschließe, dass dort Männer und Frauen heiraten werden (vgl. Mt 22,30). (Vgl. ciu. 22, 17)

Den „vollendeten Mann“ in Eph 4,13 könne man nun auf Christus beziehen, dessen Leib durch die Zuführung neuer Glieder immer mehr vollendet werde, oder auf den Einzelnen. Aber dann wären die Frauen wohl schlicht mitgemeint. (Vgl. ciu. 22, 18)

2.3.3.3. Gestalt und Art des himmlischen Leibes

Wenn es in Lk 21 heißt, dass kein Haar verloren gehen werde, stelle sich die Frage, was dann mit den Körperabfällen, den Haaren und Nägeln, sein wird. Da der Auferstehungsleib nicht missgestaltet sein werde, werde ihre Masse anderswie dem Leib zugegeben werden. (Vgl. ciu. 22, 19, 1–15) Wobei übermäßige Masse wohl wiederum weggenommen werde. Jedenfalls werde der Auferstehungsleib schön und von jeglichem Gebrechen frei sein. (Vgl. ciu. 22, 20, 45–57) Ob man in jenem Reich die Narben der Märtyrer sehe, weiß Augustinus nicht. Sie seien aber wohl mehr ein Ehrenzeichen denn eine Missbildung. (Vgl. ciu. 22, 19, 66–80)

Der wiederhergestellte Leib werde ein geistlicher Leib, ein *spiritale corpus*, sein. Wie auf Erden ein dem Fleisch unterworfenen Geist als fleischlich gilt, werde dann ein dem Geist unterworfenen Leib ein geistlicher Leib sein. (Vgl. ciu. 22, 21, 1–23)

2.3.4. Der Fluch dieser Welt (vgl. ciu. 22, 22–24)

Man werde dann vom Fluch dieser verdorbenen Welt befreit sein. Doch „aus der Hölle dieses elenden Lebens befreit nur die Gnade des Heilands“ (ciu. 22, 22, 111–112). Dass es in dieser Welt viel Schönes gibt, verneint Augustinus nicht, doch seien all diese Dinge „Tröstungen für die Elenden und Verdammten, keine Gunstbezeugungen für die Seligen.“ (Ciu. 22, 24, 198–199)

2.3.5. Der Himmel (vgl. ciu. 22, 29–30)

Augustinus gibt zu, über das Leben der Heiligen im geistlichen Leib nichts zu wissen. Ihre Tätigkeit im Himmel werde wohl die Schau sein. Werden die Heiligen, wenn sie dann Gott sozusagen mit dem Herzen schauen, ihn auch mit den leiblichen Augen sehen? Sie werden Gott und das Nichtleibliche sehen, weil die Sehkraft der Augen ihres geistlichen Leibes ganz anders

sein werde. In der neuen Welt werden wir Gott in klarster Deutlichkeit schauen, wobei der Glaube stärker wirke als die Ansicht der körperlichen Dinge, die wir leiblich sehen. Die geistlichen Augen des Leibes würden überall – auch durch die Leiber hindurch – den unleiblichen Gott erblicken. (Vgl. *ciu.* 22, 29)

„Wie groß wird jenes Glück sein, wo nichts Böses sein wird! Kein Gut wird verborgen gehalten. Man wird für das Lob Gottes frei sein, der alles in allem sein wird! Denn was sonst getan werde, wo weder etwas durch irgendeine Trägheit versäumt wird, noch jemand durch irgendeinen Mangel bemüht wird, weiß ich nicht.“ (*Ciu.* 22, 30, 1–4)

Alle Leiber werden Gott preisen. Dort gebe es keine Notwendigkeiten mehr, sondern nur Glückseligkeit. Die dortige Schönheit werde wiederum zum Lobpreis führen. Der Lohn der Tugend werde Gott selbst sein. Er werde das Ende aller Wünsche sein. Ihn werde man ohne Ende schauen, ohne Überdruß lieben und ohne Erschöpfung preisen. Dass es gemäß der Verdienste verschiedene Stufen der Würdigung geben werde, sei nicht zu bezweifeln, doch werde niemand jemanden um einen höheren Rang beneiden, wie auch die Engel die Erzengel nicht beneiden. Wenn jemand eine geringere Gabe (*donum*) empfangen habe, so sei sie noch immer so groß, dass er nicht mehr wünschen werde. Der freie Wille werde nicht mehr zur Sünde versucht werden. Indem keine Sünde mehr einen Reiz auf den Willen ausübe, werde er endgültig frei sein, sodass er nicht mehr die Lust verspüre, sündigen zu wollen, wie es auch vor dem Sündenfall gewesen sei. Da Gott nicht sündigen könne, könne es auch der nicht, der an ihm teilhabe. (Vgl. *ciu.* 20, 30, 6–59)

Das Preisen der Heilstaten Gottes werde der größte Sabbat sein, eine Ruhe, der nie enden werde. Dass die Vollendung im Himmel dem Sabbat entspreche, werde auch durch die sechs vorhergehenden Weltzeitalter (*aetates*) deutlich, die den sechs Schöpfungstagen entsprechen. Die sechs *aetates* dieser Welt umfassen die Zeit (1) von Adam bis zur Sintflut, (2) von der Sintflut bis Abraham, (3) von Abraham bis David, (4) von David bis zum Babylonischen Exil, (5) vom Exil bis Christus – diese drei Zeitalter entsprechen dem Stammbaum in Mt 1 – und (6) vom ersten Kommen Christi bis zur Wiederkunft. Das siebte Zeitalter werde als nie endender Sabbat gleichsam der achte Tag sein, der Herrentag (*dominicus dies*), der Tag der Auferstehung – unser Ziel (*finis*), ein *finis sine fine*. (Vgl. 30, 95–148)

3. Conclusio

3.1. Drei kritische Anmerkungen

Neben vielem, das befremdlich ist, möchte ich drei Dinge herausgreifen, die ich für fragwürdig halte. Dass dieses Erdenleben ein verdrießliches Dasein bedeutet, betont Augustinus mehrmals

(vgl. ciu. 21, 14). Das wirft, denke ich, Fragen hinsichtlich seines Gottesbilds auf: Zuerst erschafft Gott die Menschen für das irdische Leben, das Qual, Pein und Strafe ist – wenn man z. B. an die 700 Millionen Hungernden dieser Welt denkt, trifft das auch konkret auf viele zu – und dann wandert dafür die Masse auch in die Hölle. Die Zusammenschau von Erwählungslehre, Theodizee und Eschatologie lässt den Gott des alten Augustinus ziemlich zynisch aussehen.

Die Mehrheit der Menschen werde verdammt, doch er selbst rechnet sich – so mein Eindruck bei gewissen Wendungen (z. B. ciu. 22, 24, 208) – zu den Erlösten. Auch das wird eineinhalb Jahrtausende später ein Kritikpunkt Hans Urs von Balthasars sein. Man fragt Augustinus, „ob er, Hand aufs Herz, sich nach seiner Konversion je über sein ewiges Heil Sorgen gemacht hat.“¹⁸

Mehrmals grenzt sich Augustinus vom Platonismus ab. Ein Charakteristikum des Platonismus ist eine Geringschätzung des Leibes als Kerker des Menschen bzw. der Seele. Die Leibwerdung sieht er als Fall von der rein-geistigen in eine materielle Existenz. Für ihn stellt der Tod eine Befreiung dar. Der pessimistischen Weltsicht entspricht dann die optimistische oder neutrale Auffassung vom Tod. Eine jenseitige Glückseligkeit ohne Leib ist für Augustinus nicht vorstellbar, doch scheint seine pessimistische Weltauffassung bzw. Sicht vom irdischen Leben im Leib von der des Platonismus tatsächlich nicht so weit weg zu sein. Hier wird erst der aristotelische Hylemorphismus der Hochscholastik eine Akzentverschiebung erreichen.¹⁹

3.2. Die Positiva

Was können wir uns von diesen Ausführungen mitnehmen? Die Zeitalterlehre bildet das Gerüst für den zweiten Teil dieses *opus magnum*. Mit diesem betont unser Ordensvater, dass Gott der Herr der Geschichte ist, und dass das wesentliche Element der Weltgeschichte die Heilsgeschichte ist, die Geschichte zwischen Gott und seinem Volk. Die Zeitalter vor Christus orientieren sich am Alten Testament und nicht an einer anderen Geschichtsschreibung. Ferner macht das Jüngste Gericht deutlich, dass diese Erde nichts ist, was Gott für immer geschaffen hat. Sie ist vergänglich und zwar nicht nur, weil wir Menschen sorglos mit ihr umgehen, sondern auch, weil Gott für sie ein Ende vorgesehen hat.

Während es in dieser Welt Vergänglichkeit gibt, wird es sie in der nächsten nicht mehr geben, egal, ob man eine ewige Gegenwart, Zeitlosigkeit oder was auch immer annimmt. Unsere Existenz als Seele und Leib wird dann ewig sein. Auch wenn erst die Hochscholastik dem Leib zu

seiner vollen Würde verhelfen wird, weiß Augustinus, dass der Leib zum Menschsein dazugehört. Wir erleben unsere Geschichte mit dem Leib. Gerade in einer Zeit, wo sich vieles in eine digitale Virtualität verlagert hat, die an sich leiblos ist, lohnt es sich m. E., die Leiblichkeit weiterhin zu reflektieren.

Während der Himmel ewige Glückseligkeit bedeutet, derer man nicht überdrüssig wird – eine Angst von der man zeitweilig hört –, bedeutet die Hölle das Gegenteil. Während die Hölle auch oft harmlos dargestellt wird, zuweilen lächerlich gemacht wird, muss man sagen, dass sie eine ernstzunehmende Sache ist. Sie ist die ewige Trennung von Gott, der das Leben ist. Die Trennung ist wesentlich schlimmer als alles, was es sonst noch an Strafen geben möge, wie Augustinus lehrt.²⁰

Entgegen den Pelagianern hat Augustinus gelehrt, dass man sich den Himmel nicht verdienen könne: Er ist Gnade. Die Kehrseite dieser Medaille ist, dass die Hölle das Verdiente ist, so sehr wir uns auch anstrengen. Das soll aber kein Grund sein, im Eifer nachzulassen. Aufgrund der Lehre des Augustinus haben sich damals die Mönche von Hadrumetum im heutigen Tunesien erhoben und gemeint, wenn alles nur Gnade und göttliche Bestimmung ist, dann brauche sie der Abt auch nicht mehr zu tadeln.²¹ Nur so hat Augustinus seine Prädestinationslehre nicht verstanden. Nachdem nur Gott von unserer Bestimmung weiß, weil er eben die ganze Zukunft kennt, gilt für uns, die wir sie nicht kennen, das, was Paulus den Philippnern schrieb: „Müht euch mit Furcht und Zittern um euer Heil!“ (Phil 2,12 (EÜ 1980))

Ich danke für eure Aufmerksamkeit!

¹ Vgl. Balthasar, Hans Urs von: Was dürfen wir hoffen?, Einsiedeln: Johannes ²1989, 52.

² Zitierte Ausgabe: Aurelius Augustinus: De civitate Dei. Hg. v. Bernhard Dombart u. Alfons Kalb. 2 Bde., Turnhout: Brepols 1955 (= CCSL 47–48). Die Übersetzungen der Zitate stammen vom Autor.

³ Vgl. Oort, Johannes van: De ciuitate dei (Über die Gottesstadt), in: Drecoll, Volker Henning (Hg.): Augustin-Handbuch, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 347–363, 348–351.

⁴ Vgl. Daley, Brian: Eschatologie. In der Schrift und Patristik, Freiburg: Herder 1986 (= HDG IV / 7a), 245–246.

⁵ Vgl. Balthasar, Hoffen, 57; Baun, Jane: Gregory's Eschatology, in: Neil, Bronwen / Dal Santo, Matthew (Hg.): A companion to Gregory the Great, Leiden: Brill 2013 (= Brill's companions to the Christian tradition 47), 157–176, 168.

⁶ Vgl. Oort, Ciuitate, 349.

⁷ Vgl. Scanlon, Michael: Art. Eschatology, in: Fitzgerald, Allan D., et al. (Hg.): Augustine through the Ages. An Encyclopedia, Grand Rapids: Eerdmans 1999, 316–318, 317.

⁸ Die Schriftzitate sind der revidierten Einheitsübersetzung, Stuttgart: Katholische Bibelanstalt 2016, entnommen.

⁹ Dante Alighieri: Divina Commedia 1, 3, 3–6 (Üb. v. Thomas Vormbaum, Berlin: BWV 2003, 21).

¹⁰ Vgl. Balthasar, Hoffen, 93–94.

¹¹ Vgl. ebd., 43. Von Balthasar verweist auf: Schmaus, Michael: Katholische Dogmatik. 4/2. Von den letzten Dingen, München: Hueber 1937, 449.

¹² Dante, Commedia 1, 3, 9.

¹³ Vgl. Greg. M., dial. 4, 46, 18–28 (SC 265).

¹⁴ Vgl. Rahner, Karl: Art. Hölle, in: SM 2 (1968) 735–739, 736; Balthasar, Hoffen, 24–26 et passim.

¹⁵ Greg. M., dial. 4, 44/46 (BKV² 2/3, 252).

¹⁶ Vgl. Aug., cura mort. 2 (CSEL 41, 622, 10 – 623, 3); ench. 110 (CCSL 46).

¹⁷ Tück, Jan-Heiner: Barmherzigkeit – das theologische Testament von Johannes Paul II., in: IKaZ 49 (2020) [URL: <https://www.communio.de/inhalte.php?jahrgang=2020&ausgabe=6&artikel=2> (Stand: 22. September 2021)] 581–584.

¹⁸ Balthasar, Hans Urs von: Apokatastasis, in: Ders.: Kleiner Diskurs über die Hölle. Apokatastasis, Einsiedeln: Johannes 42007, 71–101, 39. Vgl. ebd. 36–45.

¹⁹ Vgl. Pieper, Josef: Tod und Unsterblichkeit, München: Kösel 1968, 56–62.

²⁰ Vgl. Aug., ench. 112 (CCSL 46).

²¹ Vgl. Brown, Peter: Augustinus von Hippo. Eine Biographie. Erweiterte Neuausgabe. Üb. v. Johannes Bernard u. Walter Kumpmann, München: Dtv 2000, 348–356.